

Rob van Waarde

Oog in oog

Een missiologische studie naar
de betekenis van de exposure-
benadering in de stedelijke context

Boekencentrum Academic

Oog in oog

Rob van Waarde

Oog in oog

*Een missiologische studie naar de betekenis
van de exposurebenadering in de stedelijke context*

Boekencentrum *Academic*, Utrecht

www.uitgeverijboekencentrum.nl

Boekencentrum *Academic* is een onderdeel van uitgeverij Boekencentrum

Ontwerp omslag: Oblong, Jet Frenken

Omslagafbeelding: Theo van Meerendonk en Sam van Baal

Deze uitgave is mede tot stand gekomen door de ondersteuning van Stichting Aanpakken, J.E. Jurriaansstichting, de Vrijzinnige Fondsen, RDO Balije van Utrecht en Stichting Zonneweelde.

ISBN 978 90 239 5118 6

NUR 700

© 2017 Uitgeverij Boekencentrum, Utrecht

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden veeelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

‘Nu kijken wij nog in een wazige spiegel, maar straks staan we oog in oog.’
(1 Kor 13:12a, NBV)

Inhoudsopgave

1	Inleiding	9
1.1	De kerken en grootstedelijke achterstandswijken	9
1.2	De exposurebenadering als antwoord op een kerkelijke verlegenheid	10
1.3	Onderzoeksprobleem	14
1.4	Situering van het onderzoeksprobleem	22
1.5	Onderzoeksvraag en doelstelling	28
1.6	Stand van zaken binnen <i>urban theology</i>	30
1.7	Methodologie en structuur	44
2	De sociale context van de exposurebenadering	51
2.1	Leefomstandigheden in achterstandswijken	51
2.2	Een sociologisch perspectief op de situatie van bewoners in achterstandswijken	53
2.3	De positie van bewoners en de interactie met beroepskrachten in achterstandswijken	58
3	Leerproces en transformaties in de exposurebenadering	65
3.1	Het iteratieve leerproces van de exposurebenadering	66
3.2	De bewoners in exposurepraktijken	78
3.3	De beroepskrachten in exposurepraktijken	82
3.4	De gemeenschappen in exposurepraktijken	88
3.5	Conclusie	94
4	Heilzame transformatie bij bewoners	97
4.1	Zintuiglijkheid en veranderend zelfverstaan	99
4.2	Mooij en de ‘blik’ op bewoners	106
4.3	De iconische blik – inzichten uit de iconentheologie	108
4.4	Bewoners en de iconische blik van beroepskrachten	110
4.5	Conclusie	114
5	Heilzame transformatie bij beroepskrachten	117
5.1	Veranderend zelfverstaan: loslaten en laten komen	119
5.2	Ontvankelijkheid	123

5.3 Relationaliteit	130
5.4 Beroepskrachten en de <i>Mystik der offenen Augen</i>	137
5.5 Conclusie	141
6 Heilzame gemeenschappen	145
6.1 Ontregeling als relationele gebeurtenis: <i>interesse</i>	146
6.2 Wederkerigheid als giftstructuur	154
6.3 Nieuwe gemeenschappen	163
6.4 Gemeenschappen op ooghoogte	170
6.5 Conclusie	181
7 Conclusie	185
7.1 Verrijking voor <i>urban theology</i>	186
7.2 Zes sleutelinzichten voor missionaire praktijken	190
7.3 Sleutelinzichten voor de maatschappij: de exposurebenadering als bijdrage aan stadsontwikkeling	193
7.4 Aanbevelingen voor vervolgonderzoek	194
Summary	195
Bibliografie	201
Gebruikte literatuur	201
Literatuur over de exposurebenadering	213
Interviews	216
Dankwoord	217
Curriculum Vitae	219

1 Inleiding

1.1 DE KERKEN EN GROOTSTEDELIJKE ACHTERSTANDSWIJKEN

Hoe kerk te zijn in de stad is een actuele vraag in onze kerken, zowel aan protestantse als aan rooms-katholieke zijde. Deze vraag is niet nieuw. Na de Tweede Wereldoorlog groeide binnen de kerken in Nederland het besef dat de bestaande theologische opvattingen over kerk en missie niet langer een goede basis vormden voor de benadering van bewoners van armere stadswijken. In deze periode veranderde in de grote steden het aanzien van vooral de oudere stadswijken sterk. In Rotterdam trad verpaupering op in de wijken die om het herbouwde stadscentrum heen lagen.¹ Terwijl na de verwoestingen van de Tweede Wereldoorlog het economisch herstel intrad en de algemene levensstandaard verbeterde, drukten de effecten van woningnood en gebrekkig onderhoud op de leefomstandigheden in deze wijken. Met de komst van migranten uit landen rond de Middellandse Zee en uit de voormalige koloniën, die woonruimte vonden in de relatief goedkope huizen, ontstonden vanaf de jaren '60 cultureel diverse wijken, doordat zij hun eigen culturele en religieuze tradities – zowel christelijke als niet-christelijke – meebrachten.

Binnen de Hervormde Kerk en de Gereformeerde kerken toonden sommigen zich ontevreden over het gebrek aan betrokkenheid bij bewoners van deze wijken. Voorbeelden daarvan zijn de gereformeerde evangelisatiepredikant Jos van Krimpen en de hervormde predikant Gijs van Veldhuizen, grondleggers van projecten die gericht waren op het sociaal welzijn van bewoners in de Rotterdamse wijk Crooswijk.² De kerken bleken niet voldoende in staat om aansluiting te vinden bij de realiteit in de achterstandswijken.³ Sommigen wezen erop dat de benadering, de taal en de gewoonten zoals die gebruikelijk waren in de kerken in deze wijken tekortschoten.⁴ Anderen benadrukten dat de kerken grotendeels afwezig waren in de wereld van arbeiders en industrie.⁵ Dat de kerken tekortschoten kwam doordat ze afwezig waren in de achterstandswijken, zodoende onbekend waren met de problematische leefomstandigheden daar en dus al helemaal geen bijdrage konden leveren aan verandering

¹ In de vooroorlogse stadswijken was sprake van verkrotting. Voor een historisch overzicht van het sociaalfysiske beleid zie 'Kennissbank Platform31', kennisbank.platform31.nl/pages/28657/Sociaal-fysiek-door-de-jaren-heen.html.

² Van Krimpen heeft onder meer op grote schaal jeugdwerk georganiseerd en opvang voor dak- en thuislozen. Van Veldhuizen propageerde en ontwikkelde een vorm van 'straathoekwerk' waarbij contact gelegd werd met mensen in hun alledaagse leven. Hij presenteerde deze werkwijze met een term ontleend aan de International Missionary Council van 1928 als 'comprehensive approach'. Van Veldhuizen, G., *Op de straathoek. Comprehensive approach in de praktijk*, 1954, 14ss; Zie verder Van Krimpen, J.M., *In de oude stadswijk. Het evangelie in een havenstad: Caricatuur of werkelijkheid?*, 1953.

³ Met de term achterstandswijken verwijs ik naar die delen van de stad waar een combinatie van factoren bijdraagt aan een achterstandssituatie ten opzicht van de situatie in de rest van die stad. Daarbij gaat het om een slechte fysieke staat van woningen en wijk en een sociaaleconomische achterstand van de bevolking. In paragraaf 3.1 zal ik de situatie van de bewoners van deze wijken nader kwalificeren.

⁴ IJzerman, H., 'Een "Messiaans moment" in de oude stadswijk', 2002, 76; Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 30, 38.

⁵ Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 46.

in deze omstandigheden.⁶ Dit vat ik samen als kerkelijke verlegenheid. Zo stelt Jaap Firet, aanvankelijk verbonden aan de Nederlands Gereformeerde Jeugdraad en later praktisch theoloog aan de Vrije Universiteit: ‘Wij gereformeerden waren [in de “rand-zone” van de samenleving] niet erg bekend, feitelijk wisten we ternauwernood van het bestaan van deze zone af. “Onze mensen” wonen er niet, wij komen er niet, wij zoeken onze contacten [...] in onze eigen sfeer, intra muros van de burgerlijke samenleving.’⁷ Om de bewoners van achterstandswijken te bereiken en hun belangen en verlangens te verstaan was het van belang een hernieuwd engagement te zoeken met de achterstandswijken.

Dit gevoelen leefde in Nederland, maar niet alleen daar. Ook in andere landen in West-Europa is daarmee geworsteld. Ik beperk mij in dit hoofdstuk tot de ontwikkelingen in Nederland en breng het internationale perspectief in paragraaf 3.1 ter sprake.

1.2 DE EXPOSUREBENADERING ALS ANTWOORD OP EEN KERKELIJKE VERLEGENHEID

Inzake de verlegenheid van de kerken heeft zich een traditie van initiatieven ontwikkeld, voortkomend uit kerken, religieuze stichtingen en religieuze ordes, die zich engageert met bewoners in achterstandswijken.⁸ Door de jaren heen heeft dit engagement verschillende vormen aangenomen waaronder het kerkelijk club- en buurt-huiswerk en het jeugdzorgwerk in de jaren ’50 en ’60, het buurt- en straatpastoraat vanaf de jaren ’70 en ’80 tot nu, het inloophuiswerk sinds de jaren ’90 tot heden en de verschillende zelforganisaties die in de afgelopen tien jaar zijn ontstaan.⁹ De grenzen tussen de verschillende werkvormen en doelgroepen zijn daarbij niet altijd scherp te trekken, maar veeleer vloeiend.¹⁰ Van daaruit kon er vanaf de jaren ’80 een landelijk netwerk van verschillende initiatieven ontstaan, waarin de beweging zich aanduidt als *Urban Mission*, hoewel deze term inmiddels ook weer wordt verlaten.¹¹

Kenmerkend voor deze initiatieven is steeds dat de initiatiefnemers zich bij hun keuze voor werkvormen welbewust lieten leiden door de sociale realiteit van de

⁶ Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 143ss.

⁷ Firet, J., ‘De plaats van het jeugdwerk in het kerkelijk leven’, 1960, 5.

⁸ Voor een overzicht van de ontwikkeling van deze traditie in de veranderende maatschappelijke en kerkelijke omstandigheden zie Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010; Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001.

⁹ Met de term zelforganisaties verwijs ik naar die organisaties waarin bewoners primair de dragende kracht vormen. Daarbij volg ik de opvatting van Boutellier dat zelforganisaties worden gekenmerkt door een intrinsieke motivatie van de betrokkenen, door een organische afstemming en licht leiderschap, door autonomie en door spontaniteit en creativiteit. Huygen, A. e.a., *Conditie voor zelforganisatie*, 2012, 11ss; Een nadere theoretische beschouwing van de maatschappelijke ontwikkeling en de wijze waarop zelforganisaties daarbinnen functioneren vindt men in Boutellier, H., *De improvisatiemaatschappij. Over de sociale ordening van een onbegrensde wereld*, 2011.

¹⁰ Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 76.

¹¹ Het netwerk van initiatieven dat de naam Netwerk Urban Mission droeg, heeft een naamswijziging ondergaan in Netwerk DAK, Door Aandacht Kracht. Cf. de website ‘Netwerk DAK’, www.netwerkdak.nl.

achterstandswijken en de bewoners.¹² Zij ontwikkelden hun methode van werken op grond van de situatie, de belangen en behoeften van de bewoners.¹³ De bepalende rol van de sociale context klinkt bijvoorbeeld door in de doelstelling van het Oude Westen Pastoraat, dat sinds de jaren '80 invloedrijk is geweest voor de verdere ontwikkeling van deze traditie: 'Op grond van het evangelie ondersteuning bieden aan mensen en groepen in achterstandsbuurtten in hún strijd om herstel en behoud van hun waardigheid en zeggenschap in zaken die hun bestaan bepalen.'¹⁴

Om het engagement met achterstandswijken concreet vorm te geven stelden de kerken, stichtingen en ordes beroepskrachten aan. Predikanten, priesters en pastores gingen samenwerken met specialisten die methoden hanteerden die niet specifiek christelijk waren, zoals opbouwwerk, gemeenschapsvorming en individuele hulpverlening.¹⁵ Ook specialiseerden beroepskrachten zich inhoudelijk op gebieden als economie en arbeid.¹⁶ In de jaren '80 constateerden beroepskrachten en onderzoekers dat verdere professionalisering van het werk noodzakelijk was en daarmee training van de beroepskrachten.¹⁷

Daarvoor werd de exposurebenadering ontwikkeld. Vanaf het ontstaan tot in het heden zijn binnen deze benadering innovatieve werkvormen ontwikkeld.¹⁸ De exposurebenadering in het werkveld van *urban mission*-praktijken vormt het eigenlijke onderwerp van mijn studie. Ik geef hier eerst een korte omschrijving en vervolgens een toelichting op verschillende elementen.

De exposurebenadering vormt een iteratief *faith-based* leerproces van een gemeenschap bestaande uit beroepskrachten en bewoners.¹⁹ Aangezien de centrale impuls tot leren tot stand komt in de *blootstelling* aan de ander, aan diens leefomgeving en wat zich in diens leven als betekenisvol aandient, wordt de benadering aan-

¹² Cf. Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 144.

¹³ Cf. Simonse, J. & Kuiper, D.T., *De teloorgang van het kerkelijk clubhuiswerk. Het verhaal van een secularisatieproces*, 1997, 47.

¹⁴ Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 147.

¹⁵ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 89.

¹⁶ Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 54; Een uitvoerige studie naar het bedrijfspastoraat en -apostolaat biedt Veldman, J., *Project bedrijfspastoraat. Een historisch en theologisch onderzoek naar een verantwoord spreken van de gelovige in de economie*, 1998.

¹⁷ Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 261.

¹⁸ Zoals ik verderop meer in detail zal toelichten zijn uit deze benadering vernieuwende inzichten voor pastoraat en welzijnswerk voortgekomen die Baart heeft beschreven in zijn studie. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001; Recent heeft het Verweij-Jonker Instituut een onderzoek verricht naar de ontwikkeling van buurthuizen in zelfbeheer. Daarmee blijkt dat de exposurebenadering nog steeds onderdeel is van het front van vernieuwingen in het pastoraat en welzijnswerk. Huygen, A. e.a., *Buurthuizen in zelfbeheer. Benodigde kwaliteiten voor succesvol zelfinitiatief*, 2014.

¹⁹ De term 'faith-based' is een staande uitdrukking in de Engelse taal geworden om het gelovige fundament van gemeenschappen en handelen aan te geven. Oxford Dictionaries definieert: 'Affiliated with or based on religion or a religious group'. Van Dale E-N vertaalt kortweg met 'op religieuze grondslag'. De term verwijst naar het gegeven dat het handelen van mensen voortkomt uit en wordt gevoed door een religieuze bron. Een strikte scheiding tussen het religieuze en het seculiere domein is daarbij afwezig. Hoewel deze bron in de praktijk lang niet altijd expliciet wordt benoemd, wordt deze in het gemeenschappelijke handelen echter wel steeds meebegrepen. Vanwege de onvertaalbaarheid van deze connotaties handhaaf ik Engelse term *faith-based*.

geduid als *exposure*.²⁰ Vanuit dit leerproces in de ontmoeting met de ander kunnen praktijken worden ontwikkeld die erop gericht zijn een bijdrage te leveren aan verbetering van de leefsituatie van bewoners in achterstandswijken.

Het *leerproces* krijgt vorm in verschillende leerroutes die binnen de exposurebenadering worden onderscheiden. De belangrijkste van deze leerroutes is het collectieve leerproces onder supervisorische begeleiding.²¹ Deze leergroepen bestaan veelal uit beroepskrachten in *urban mission*, maar soms bestaan de groepen ook uit bewoners en beroepskrachten samen. Onder de bewoners zijn ook vrijwilligers die belang hebben bij en een aandeel leveren aan het leerproces. De deelnemende beroepskrachten hebben veelal reeds enige ervaring met het werken in een achterstandswijk. Naast deze collectieve trainingen, die geleid worden door een professionele trainer, bestaan er ook kortlopende individuele exposuretrainingen. Beroepskrachten die niet over ervaring in achterstandswijken beschikken worden in deze korte trainingen onder begeleiding van een supervisor voorbereid op het werk in die wijken.²² Gedurende een periode van inmiddels vijftientig jaar hebben de exposuretrainingen breed ingang gevonden in het werkveld van de *urban mission*. Bovendien vindt het leerproces ook in de lokale gemeenschappen plaats. De omgang met de bewoners in de lokale gemeenschap vormt immers de bedding voor het iteratieve leerproces. De gebeurtenissen in de ontmoetingen zijn zowel bron van leervragen als plaats om nieuwe handelingsmodellen uit te proberen en in te oefenen. Daarnaast leveren beroepskrachten, bewoners en wetenschappers tijdens conferenties gezamenlijk een bijdrage aan de voortgaande reflectie.²³

De exposurebenadering ondersteunt beroepskrachten in hun relatie tot buurtbewoners en hun leefomgeving. Zij helpt hen om zich ‘bloot te stellen’ aan de wijze waarop bewoners van achterstandswijken hun leven leiden, aan wat daarin voor hen van belang is en op het spel staat. Deze ontmoeting met de ander kan een vervreemdend karakter hebben. Ook kan er weerstand ontstaan wanneer persoonlijke overtuigingen en veronderstellingen van beroepskrachten in het geding komen. Openheid voor de ander is daarom niet vanzelfsprekend. In de exposuretraining worden beroepskrachten begeleid om niettemin deze openheid vol te houden en dat wat zich in deze ontmoeting voordoet, inclusief vervreemding en weerstand, aandacht te geven met het oog op de voortgang van het leerproces.

De exposurebenadering wordt gekenmerkt door een leerproces dat een *iteratief* karakter draagt. Het gaat om een vorm van ervarend leren, waarin de ontvankelijkheid voor de stedelijke werkelijkheid van achterstandswijken wordt geoefend. Het leerproces omvat daarmee meer dan alleen een cognitieve dimensie: beroepskrachten zijn met huid en haar, met al hun *zintuigen* betrokken in het leren. Omdat deze realiteit nooit geheel gekend kan worden – zeker niet in de snel veranderende context van achterstandswijken, waar de effecten van maatschappelijke ontwikkelingen

²⁰ Cf. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 209, 211s.

²¹ Zie voor exposuretrainingen in Nederland met name Trainingscentrum Kor Schippers, ‘Scholing’, www.korschippers.nl/scholing.html.

²² Baart biedt de eerste, zeer grondige beschrijving van en studie naar exposure. Bij hem komt exposure aan de orde als een individueel traject dat tot doel heeft beroepskrachten te ondersteunen bij hun introductie in een specifieke wijk. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 209ss.

²³ Zo vond op 8 november 2013 in Utrecht de conferentie ‘Van inzicht naar uitzicht. God en het buurtpastoraat in de 21ste eeuw’ plaats en op 14 mei 2014 in Eindhoven de conferentie van netwerk CABLE.

sterk tot uiting komen – heeft dit leerproces een iteratief, dat wil zeggen zich telkens verdiepend, karakter.²⁴

Het leerproces kent verder een *faith-based* karakter. De exposurebenadering komt voort uit het verlangen van de kerken, religieuze stichtingen en ordes om, vanuit religieuze motieven, in verbinding te treden met bewoners van achterstandswijken. Het *faith-based* karakter komt eveneens op persoonlijk niveau tot uitdrukking in de motieven van beroepskrachten.²⁵ In de ontmoetingen met bewoners echter kan het wereldbeeld van beroepskrachten ter discussie komen te staan en dit kan bij hen tot existentiële twijfel leiden. Zo wordt in de werkelijkheid van achterstandswijken de motivationele grond van de beroepskrachten bevraagd en geproblematiseerd.²⁶ Daarnaast blijken de deelnemers aan de exposuretraining ook op vindplaatsen van inspiratie te stuiten. In die zin is het leerproces een oefening in *spiritualiteit* te noemen.²⁷ In de oefening om zich bloot te stellen aan buurtbewoners en hun leefomgeving kan de *faith-based* motivatie van de beroepskracht worden geraakt en geïntensiveerd.

De exposurebenadering maakt een verdieping van het engagement met buurtbewoners en de achterstandswijk mogelijk.²⁸ Op grond van ervaringen met bewoners ontwikkelen beroepskrachten langs inductieve weg een pastorale identiteit. In dit proces worden deze ervaringen, hun theologische kennis, inzichten uit de Bijbelse traditie en kerkelijke beelden over het werk op elkaar betrokken.²⁹ De wijze waarop beroepskrachten *zichzelf verstaan* als gelovigen wordt gevoed door en komt tot stand in hun relatie tot de bewoners.³⁰

Daarmee is de exposurebenadering een relationele benadering, waarin de *gemeenschap* een belangrijke rol speelt. De benadering helpt beroepskrachten in hun relatie tot bewoners.³¹ Enerzijds is er in de benadering oog voor de verschillen in sociale positie tussen beroepskrachten en bewoners. Binnen de gemeenschap hebben de beroepskrachten nu eenmaal een andere (professionele) verantwoordelijkheid dan de bewoners. Anderzijds gaat de benadering verder dan de perceptie van beroepskrachten en bewoners die als actor en doelgroep tegenover elkaar staan. Veeleer draagt zij bij aan de vorming van relaties en gemeenschappen waarin beiden hun eigen inbreng hebben.³² Bewoners hebben namelijk ook een rol in het leerproces, en wel door hun deelname aan trainingen en door bijdragen aan studiedagen.³³ In de exposurebenadering is ontwikkeling de eigenschap van een collectief en bewoners

²⁴ Op het voortgaande, steeds verdiepende karakter van het leerproces wijst ook Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 240s.

²⁵ De beschrijving van Van der Kolm biedt een indringend voorbeeld van zijn eigen motieven en de ontwikkeling daarin. *Ibid.*, 10ss.

²⁶ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 247.

²⁷ *Ibid.*, 257ss.

²⁸ *Ibid.*, 252s; Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 252ss, 281ss.

²⁹ Cf. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 259s.

³⁰ Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 236.

³¹ Cf. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 229ss.

³² *Ibid.*, 325ss.

³³ Voor een voorbeeld van een bijdrage van bewoners aan de voortgaande gedachtevorming zie bijvoorbeeld Sillevius Smitt, M., 'Bijdrage van Buurtpastoraat Utrecht. (Conferentie 'Van inzicht naar uitzicht. God en het buurtpastoraat in de 21ste eeuw', 8 november 2013)', 2013.

maken daar deel van uit.³⁴ Zo ontstaan gemeenschappen tussen individuen en groepen met verschillende sociale en religieuze achtergronden.³⁵

In deze paragraaf heb ik een eerste beschrijving van de exposurebenadering gegeven als een iteratief, *faith-based* leerproces van een gemeenschap bestaande uit beroepskrachten en bewoners. Met deze benadering kunnen kerken – de verlegenheid voorbij – verbinding tot stand brengen met bewoners van achterstandswijken. Specifieke kwaliteiten van de exposurebenadering liggen op de terreinen van de relationaliteit en gemeenschap, van het professioneel zelfverstaan, van spiritualiteit en van de zintuiglijk betrokken wijze van leren. In hoofdstuk drie ga ik in detail in op de exposurebenadering.

1.3 ONDERZOEKSPROBLEEM

Tot dusver heb ik betoogd dat de exposurebenadering is ontwikkeld als een vorm van *faith-based* engagement met bewoners in achterstandswijken, als antwoord op een specifieke verlegenheid van de kerken, namelijk hun afwezigheid in achterstandswijken, hun onbekendheid met de problematische leefomstandigheden die zich daar sinds de jaren '50 manifesteerden, en hun tekortschieten om bij te dragen aan verandering in deze omstandigheden.

Van deze benadering is gesteld dat zij een verrijking biedt op het gebied van de theologische theorievorming.³⁶ De theoloog Kor Schippers betreft deze stelling op grond van zijn praktisch-theologische studie naar het Oude Westen Pastoraat in Rotterdam en het engagement daarin met bewoners van deze wijk.

Het ontbreken van een theologische doordenking van de – verwachte – verrijking die de exposurebenadering biedt op het gebied van de theologische theorievorming, vormt de aanleiding voor mijn onderzoek. Om dit nader toe te lichten schets ik eerst een gedetailleerder overzicht van de vroege ontwikkelingen in het engagement met bewoners in achterstandswijken in de tweede helft van de twintigste eeuw. Tegen die achtergrond beschrijf ik vervolgens welke wending deze traditie nam met de ontwikkeling van de exposurebenadering. Daarna presenteer ik de studies naar de exposurebenadering die mogelijk een theologische bezinning op de exposurebenadering aanreiken. Het onderzoek van Schippers behoort daar ook toe. Tot slot zet ik uiteen waarin de theologische doordenking nog tekortschiet en formuleer ik het probleem dat ik in dit onderzoek aan de orde stel.

Het vroege naoorlogse kerkelijke engagement met bewoners in achterstandswijken (1950-1975)

De exposurebenadering heeft haar wortels in een lijn van kerkelijk engagement dat na de oorlog tot ontwikkeling kwam. De primaire grond voor het engagement met

³⁴ Van der Kolm stelt de gemeenschappen van beroepskrachten én bewoners voor als gemeenschappen die in hun specifieke sociale context deelnemen in een eschatologisch leerproces. Cf. Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 233ss.

³⁵ Een treffende beschrijving van de diversiteit van dergelijke gemeenschappen is te vinden bij Van der Kolm. *Ibid.*, 29s.

³⁶ Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 233.

bewoners in achterstandswijken werd door sommige predikanten gezien in de gebrekkige leefomstandigheden in achterstandswijken.³⁷ Daarbij waren er van de aanvang af ook theologische motieven in het geding. Voor de initiatieven vanuit de Nederlands Hervormde Kerk lagen deze vooral in de apostolaatstheologie: de verantwoordelijkheid van de kerk om dienstbaar te zijn aan de samenleving als geheel.³⁸ Het besef dat velen vervreemd waren geraakt van de kerk, was binnen de Hervormde volkskerk aanleiding om haar apostolische taak opnieuw vorm te geven en een nieuwe betrokkenheid bij de samenleving te zoeken. Voor de Gereformeerde Kerken lag de theologische basis vooral in de theologie van de inwendige zending. Daarbij ging het om een combinatie van activiteiten; enerzijds wilde men bijdragen aan welzijn en ‘volksopvoeding’, anderzijds ontplooiden men activiteiten die in het teken stonden van evangelisatie en herkerstening.³⁹ Herkerstening vormde ook binnen de Rooms-Katholieke Kerk de oorspronkelijke drijfveer om de betrokkenheid bij het maatschappelijk leven hernieuwd gestalte te geven.⁴⁰

Deze inzichten leidden tot een diversiteit aan buurtcentra en vormen van zorgverlening en jeugdwerk in met name Rotterdam en Amsterdam, waaronder het kerkelijk club- en buurthuiswerk en de ontwikkeling van de zogenoemde *comprehensive approach*.⁴¹ Aan rooms-katholieke zijde startte men met name rond de mijnbouw-industrie het bedrijfsapostolaat, later arbeidspastoraat genoemd. Net als aan protestantse zijde was ook hier de overtuiging, dat het nodig is mensen in hun context, in dit geval de werkcontext, op te zoeken.⁴²

De toewending naar de achterstandswijken leidde tot een aantal ontdekkingen. Een van de theologische inzichten bestond uit de (her)ontdekking van de humaniteit van het evangelie, dat wil zeggen het gegeven dat het evangelie alle dimensies van

³⁷ Van Niftrik, G.C., ‘De theologie van de inwendige zending’, 1951, 101.

³⁸ Nederlandse Hervormde Kerk & Generale Synode, *Kerkorde der Nederlandse Hervormde Kerk*, 1951.

³⁹ De inwendige zending was een beweging de verkondiging van het evangelie in woord en daad omvatte. Zij ontstond vanuit het besef dat het nodig was om het evangelie te brengen onder de eigen bevolking hoewel velen van hen gedoopt waren. De term is afkomstig van de Hamburgse predikant Johann Hinrich Wichern uit de eerste helft van de negentiende eeuw. Via de door hem opgericht zondagschool voor verwaarloosde jeugd en via huisbezoeken werd hij zich bewust van de slechte leefomstandigheden van de arme bevolking. Hij betoogde dat de kerk ook diende te voorzien in leniging van de fysieke, sociale en geestelijke noden. Deze ideeën werden in Nederland overgenomen door onder meer de hervormde predikant Ottho Gerhard Heldring en, binnen de afscheiding, Lukas Lindeboom, docent aan de Theologische School in Kampen. Harinck, G., ‘Inwendige zending’, 2005; Zie ook de bijdrage van Van Niftrik in een uitgave ter gelegenheid van het 50-jarig bestaan van de Centraal bond voor inwendige zending en christelijk maatschappelijk werk, waaraan zowel gereformeerde als hervormde theologen hun medewerking verleenden. Van Niftrik, G.C., ‘De theologie van de inwendige zending’, 1951, 92–121; Zie verder ook Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 144.

⁴⁰ Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 51s.

⁴¹ Voor voorbeelden van het kerkelijk club- en buurthuiswerk zie Van Krimpen, J.M., *In de oude stadswijk. Het evangelie in een havenstad: Caricatuur of werkelijkheid?*, 1953; De ‘comprehensive approach’ was de term die Van Veldhuizen hanteerde om de holistische benadering van de mens aan te duiden. Van Veldhuizen, G., *De kerk aan de zelfkant*, 1958; In Amsterdam nam Boiten het initiatief tot een vergelijkbare benadering met de start van wat door hem city-pastoraat werd genoemd. Boiten, R.G.H., *City-pastorie Oudezijds 100*, 1969.

⁴² Herkerstening was ook hier een motief. Daarnaast speelde ook de katholieke sociale leer en de Katholieke Actie een rol. Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 41, 51ss.

het menselijk bestaan betreft. ‘Christus was niet bezig met het redden van zielen, maar om mensen in de totaliteit van hun existentie te redden en te behouden.’⁴³ Een andere ontdekking betrof het beeld dat de beroepskrachten van de bewoners hadden. De oorspronkelijke werkbenadering, die erop gericht was om het Woord naar de mensen te brengen, veronderstelde impliciet of expliciet dat bewoners van achterstandswijken in grote lijnen ongelovig waren. Dit beeld bleek niet nauwkeurig genoeg. De beroepskrachten kwamen gaandeweg tot het inzicht dat onder de bewoners wel degelijk geloof aanwezig was.⁴⁴ De tweedeling in gelovige kerkleden en niet-gelovige onkerkelijke buurtbewoners bleek te simplistisch.⁴⁵ Zo werd ook de ‘cultuurgebondenheid van het gereformeedendom’ ontdekt.⁴⁶

De constatering dat onder de niet-kerkelijke bewoners wel degelijk geloof aanwezig was, vroeg om bijstelling van het missionaire kader en van de opvatting van de rol van de beroepskrachten. Het denken over missie in termen van *Missio Dei*, missie als predicaat van God, won terrein.⁴⁷ Zo verschoof het kader van het werk in de periode vanaf halverwege de jaren ’50 tot in de jaren ’70. Men wilde een bijdrage leveren aan de shalom, in het bijzonder geconcretiseerd in emancipatie en zeggenschap van bewoners.⁴⁸ In de houding van beroepskrachten ten opzichte van bewoners kwam de nadruk te liggen op ondersteuning. Het professionele zelfverstaan verschoof van een brengende rol naar een ontvangende.⁴⁹ Binnen die nieuwe rolopvatting konden de beroepskrachten op hun beurt leren van de expertise en het geloof van bewoners.⁵⁰

In de gestalten van kerkelijk engagement met achterstandswijken die in het derde kwart van de twintigste eeuw werden ontwikkeld, lag de nadruk aanvankelijk op herkerstening. Gaandeweg echter waren zij meer gericht op het leveren van een kerkelijke bijdrage aan emancipatie van wijkbewoners. Een continue factor daarbij was dat deze gestalten in institutioneel opzicht nog steeds rustten op de lokale kerk als organisatie en gemeenschap. In de jaren ’70 kwam daar echter verandering in, een verandering die al in de jaren ’60 was ingezet. De ontwikkelingen in Rotterdam spelen een centrale rol bij deze verandering, die de weg zou vrij maken voor de exposurebenadering zoals ik uiteenzet in de volgende paragraaf.

⁴³ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 22.

⁴⁴ *Ibid.*, 42.

⁴⁵ De actualiteit van dit inzicht wordt onderstreept door meer recent onderzoek in het Verenigd Koninkrijk. Hay, D., ‘The Spirituality of the Unchurched’, 2002, 11ss.

⁴⁶ Simonse, J. & Kuiper, D.T., *De teloorgang van het kerkelijk clubhuiswerk. Het verhaal van een secularisatieproces*, 1997.

⁴⁷ Het begrip *Missio Dei* benadrukt het primaat van de zending van God. Missionaire activiteiten van geloofsgemeenschappen en individuen vinden plaats binnen het kader van Gods zending. Zoals ik verderop zal beschrijven, vormt voor Kor Schippers het *Missio Dei*-begrip de sleutel tot een goed verstaan van het missionaire karakter van de exposurebenadering. Voor een overzicht van de ontwikkeling van het *Missio Dei*-begrip zie Bosch, D.J., *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 1991, 389ss.

⁴⁸ Firet, J., ‘De plaats van het jeugdwerk in het kerkelijk leven’, 1960, 10s.

⁴⁹ Cf Van der Spek: ‘Verdwenen is het idee dat gereformeerden aan de buurtbewoners in kwetsbare situaties iets te leren hadden. De werkers leren van de kwetsbaren en kunnen hen hooguit ondersteunen. Op het niveau van het handelen verschoof de spits van opvoeding en ontplooiing van het individu naar de strijd voor waardigheid en zeggenschap.’ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 114.

⁵⁰ *Ibid.*, 82.

De 'copernicaanse wending' met de exposurebenadering

Al in de jaren '60 rees de vraag naar de theologische duiding van de gemeenschappen die ontstonden in het club- en buurthuiswerk. Deze gemeenschappen hadden enerzijds ruimte nodig om zichzelf los van de bestaande kerkelijke gemeente te ontwikkelen, en anderzijds was het nodig om deze te blijven beschouwen als deel van de kerk.⁵¹ Aan de kant van de kerk bleek geen ruimte om de in het club- en buurthuiswerk verworven bevindingen te ontvangen en te integreren, deels omdat deze als bedreigend werden ervaren. Aan de kant van het werkveld vond een sterke secularisatie plaats, die de eigen theologische reflectie belemmerde. Het pastorale karakter van het werk werd daardoor naar de marge verdreven. Schippers stelt: 'Veel norm- en waardebepalende medewerkers bleken niet in staat hun nieuwe levenservaringen, opgedaan in de seculiere subcultuur van de arbeidersklasse, blijvend te verbinden met het eigen geloofsgoed.'⁵² Met het verdwijnen van de dominante plaats van de kerk in de samenleving nam de institutionele basis voor het werk van de beroepskrachten af. Door een gebrek aan theologische duiding enerzijds en de toenemende subsidiëring van het werk door de overheid als onderdeel van de 'verzorgingsstaat' anderzijds, werd het club- en buurthuis omgevormd tot een van de kerk onafhankelijke maatschappelijke voorziening.⁵³

In de geschetste situatie was een nieuw begin nodig. Hoewel er nog evangelisatiepredikanten waren, waren hun werkvormen verdwenen en was het evangelisatiewerk in een crisis geraakt.⁵⁴ Uit een onderzoek, verricht door buitenlandse christenen in Nederland, bleek de boodschap van de kerken ver af te staan van de vragen van het leven van alledag, zoals dat van groepen jongeren, kunstenaars en mensen in achterstandssituaties.⁵⁵ Een verandering van werkwijze bleek nodig. Het werd duidelijk dat de resterende beroepskrachten opnieuw moesten beginnen op basis van contacten die ontstonden in de publieke ruimte.⁵⁶ Het was nodig dat zij zich 'lieten ontvangen' in de sociale context van de achterstandswijken.⁵⁷ De nadruk op ontvankelijkheid voor de ander en voor diens leefomgeving werd mede geïnspireerd door inzichten die docenten in de missiologie meebrachten vanuit hun werkervaring als zendeling.⁵⁸

De ontvankelijkheid voor bewoners van achterstandswijken en hun leefomgeving bracht een verandering in de werkwijze: de publieke ruimte en de relaties die

⁵¹ Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 144s.

⁵² *Ibid.*, 145.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 146.

⁵⁵ Cf. IJerman, H., 'Al doende leert men', 2003, 87.

⁵⁶ De resterende formatieplaatsen van evangelisatiepredikanten werden daartoe aangevuld met een subsidie voor de ontwikkeling van missionair werk in grote steden vanuit de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken. Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 146; Vgl. ook IJerman, H., 'Een "Messiaans moment" in de oude stadswijk', 2002, 77.

⁵⁷ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 110.

⁵⁸ Het gaat hier om de missiologen Anton Honig (1915-1998) en Kor Schippers (1925-1997), die beiden als zendeling hadden gewerkt. IJerman citeert Honigs definitie van zending. Daarbij speelde diens ervaring te moeten vluchten en hulp te ontvangen van een islamitische vriend een grote rol. Honig stelt: 'Zending is dat je je laat ontvangen door een vriend die moslim is.' IJerman, H., 'Al doende leert men', 2003, 86.

men daar ontwikkelde werden het uitgangspunt van het werk van de beroepskrachten. Dit had zijn weerslag op het *faith-based* werken. De blikrichting van de beroepskrachten was niet langer gericht vanuit de kerkelijke institutie naar de stedelijke realiteit. Hun perspectief werd gevormd door het verblijf in de achterstandswijken en door de contacten met buurtbewoners. Deze ontvankelijke houding kreeg vorm in de exposurebenadering. Daarover schrijft Herman IJzerman, supervisor en voormalig oudewijkenpastor in Rotterdam:

[T]he worker does not look at the ‘world’ from the perspective of ‘church’ (or ‘diaconal organisation) but the worker, with the people of the neighbourhood looks at the church. The question becomes not ‘what can we give to the world’ nor even ‘what can we teach...’ but ‘what can we receive from or maybe jointly discover with marginalised people and groups’.⁵⁹

Dit perspectief werd de basis voor het denken over het engagement met bewoners. De principiële verandering van het referentiepunt is wel een ‘copernicaanse wending’ genoemd.⁶⁰ De bewoners en hun leefomgeving werden het referentiepunt van het *faith-based* werk dat in de exposurebenadering werd ontwikkeld.

Exposure en presentie als onderwerp van academische studie

De bovengeschetste ontwikkeling leidde tot een nieuwe theologische aandacht voor *faith-based* engagement met bewoners in achterstandswijken. In de tweede helft van de jaren '80 leidt Schippers, die praktisch theoloog is en zelf een achtergrond in de zending heeft, een multidisciplinair onderzoek naar het wijkpastoraat in de Rotterdamse wijk het Oude Westen, zoals al eerder werd opgemerkt. Schippers verstaat dit engagement, waarin de belangen en behoeften van bewoners ruime aandacht krijgen, theologisch als kerkelijke presentie. In het wijkpastoraat is de kerk present bij bewoners in achterstandswijken.

Presentie is bij Schippers een missionaire term. In dit missionaire engagement vallen de ‘armen’ ‘concreet als subject binnen de horizon van het denken en handelen’ in plaats van te worden geadresseerd als object van zending.⁶¹ Dit hangt samen met de visie van Schippers op missie, namelijk als *Missio Dei*. In zijn missie richt God zich in het bijzonder op de ‘onaanzienlijke, de zwakke, de niet-gekende’. Gods betrokkenheid bij de werkelijkheid van deze mensen is ‘een transformerend ingaan in de werkelijkheid van het leven van de arme’.⁶² Door deze keuze voor de ‘armen’ komt tot uitdrukking wie God is. Het engagement van de beroepskrachten met de mensen in achterstandswijken vormt een antwoord op de *Missio Dei*, volgens Schippers. Het is een vorm van ‘gehoorzaam invoegen in wat al van Gods kant aan het gebeuren is’.⁶³ Doordat deze benadering zich richt tot juist de maatschappelijk onaanzienlijken kan zij als missie gekenmerkt worden.

⁵⁹ IJzerman, H., ‘A Paradigm Shift for Diaconia? Learning from Urban Mission in the Netherlands’, 2012, 210.

⁶⁰ IJzerman, H., ‘Al doende leert men’, 2003, 88.

⁶¹ Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 234.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., 234s.

Een *faith-based* engagement met bewoners in achterstandswijken dat als *Missio Dei* kan worden geduid, is verrijkend voor de theologiebeoefening, betoogt Schippers. Vanuit het perspectief van de maatschappelijk ‘onaanzienlijke’ buurtbewoners kan een nieuw verstaan van belangrijke theologische begrippen groeien. Schippers stelt: ‘Wanneer het waar is dat Hij zich kenbaar maakt als Diegene, die kiest voor de onaanzienlijke, de zwakke, de niet-gekende, dan heeft dat verstrekkende gevolgen. Het houdt een herijking in van alle “begrippen”.’⁶⁴ Wanneer God zich in zijn missie in het bijzonder richt op deze mensen, dan wordt inzichtelijk dat de theologie in haar geheel tot een herijking kan komen vanuit het gezichtspunt van de bewoners en beroepskrachten die in deze context zich met elkaar engageren. Het *faith-based* engagement met bewoners van achterstandswijken biedt de mogelijkheid om meer te leren verstaan van Gods transformerend ingaan in deze werkelijkheid. Dit leidt tot verrijking van de theologische theorievorming. Schippers doet dan ook de aanbeveling tot vervolgonderzoek dat meer de nadruk zou moeten leggen op theologische doordenking van deze praktijk.⁶⁵

Een vervolgonderzoek komt er in de studie van Andries Baart. Hij richt zich vooral op de analyse en systematische doordenking van het handelen van de beroepskrachten. Het begrip presentie neemt door zijn studie een vlucht én het krijgt tegelijk een andere focus. Presentie, dat bij Schippers nog duidde op de missionaire aanwezigheid van de kerk, wordt bij hem een kwalificatie van de aanwezigheid van de beroepskrachten. Het begrip karakteriseert, als tegenhanger van het begrip interventie, de modaliteit van hun aanwezigheid. Het leeuwendeel van de studie wordt gevormd door een langdurig en intensief onderzoek naar de werkwijze van twee buurtpastores. Deze pastores worden werkinhoudelijk begeleid volgens de werkmethode zoals die was ontwikkeld in het Oude Westen Pastoraat en die exposuretraining gaat heten. De manier waarop deze pastores de buurtbewoners benaderen wordt gekenmerkt door vrije, onbevooroordeelde aandacht voor wat relevant blijkt te zijn in het leven van deze buurtbewoners, vanuit hun perspectief. De beroepskrachten sluiten aan bij het bestaande, hebben tijd en geduld, zijn trouw, en hebben zich vooraf geen doelen gesteld.⁶⁶ Het gaat om een houding die eerder verandering bij de bewoners laat ontstaán, dan dat de beroepskrachten die bewerkstelligen. De presentiebenadering wordt geplaatst tegenover de interventie benadering die gangbaar is in het welzijnswerk.⁶⁷ Doordat de studie de eigen kwaliteiten van de presentiebenadering tegenover de interventie benadering belicht, krijgt het begrip presentie en de houding waarin het concreet wordt, voet aan de grond in het welzijnswerk en in aanverwante sectoren.⁶⁸

⁶⁴ Ibid., 233.

⁶⁵ Ibid., 277ss.

⁶⁶ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 735ss.

⁶⁷ Ibid., 731s.

⁶⁸ Op het belang van presentie als alternatief voor interventie wijst ook Wijsen in zijn studie naar missionaire presentie in Maastrichtse ‘volkswijk’. Bij hem echter wordt het missionaire karakter van presentie wel vastgehouden, zoals dat ook bij Schippers nadrukkelijk aanwezig is. In tegenstelling tot Schippers echter betreft het de presentie van een bestaande lokale kerkelijke gemeenschap. In zijn studie doet hij een aanbeveling tot verdere theologische verantwoording van deze vorm van missionaire presentie. Wijsen, F., *Geloven bij het leven. Missionaire presentie in een volkswijk*, 1997, 202.

Tot Baarts onderzoek behoort ook een theologische deelstudie. Dit onderdeel is echter mislukt, zoals Baart zelf schrijft.⁶⁹ Hoewel de studie het handelen van de pastores duidt in termen die een theologische lading kennen – hun handelen wordt getypeerd als een ‘genadevolle nabijheid’ en als ‘virtuositeit van de hoop’ –, wordt hun handelen niet in een theologisch kader geplaatst.⁷⁰ Ook Gerrit-Jan van der Kolm wijst erop dat de meerwaarde van de beroepskrachten voor bewoners niet langer kritisch verbonden wordt met Christus. Het presentiebegrup wordt daarbij uit zijn oorspronkelijke missionaire discours en in een welzijnsdiscours getrokken.⁷¹ Het missionaire aspect van het handelen van de pastores blijft daardoor buiten beschouwing.⁷² Wanneer de missionaire bedding buiten beeld blijft, wordt een theologisch verstaan van deze benadering problematisch.

Toch biedt de studie van Baart een aanknopingspunt voor theologisch vervolgonderzoek en wel in de omschrijving van de exposuretraining. Exposure wordt door Baart gedefinieerd als de in de tijd begrensde introductieperiode die beroepskrachten voorbereidt op hun werk in achterstandswijken.⁷³ Deze exposure wordt gekenschetst als een oefening in spiritualiteit. Het gaat evenwel niet om een ‘esthetiserende’ spiritualiteit: veeleer betreft het een ruwe, pijnlijke en ontwrichtende vorm van spiritualiteit.⁷⁴ De exposure, beschouwd binnen haar missionaire bedding en opgevat als oefening in spiritualiteit, biedt derhalve aanleiding tot verdere theologische studie.

Aandacht voor het missionaire karakter van het *urban mission*-werkveld is wel te vinden in de studie van Jannet van der Spek. In dit baanbrekende onderzoek worden de naoorlogse initiatieven in het *faith-based* engagement met achterstandswijken beschreven die als voorlopers van *urban mission* kunnen worden beschouwd.⁷⁵ Zich

⁶⁹ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 39.

⁷⁰ Cf. Baart, waar deze de werkmodellen typeert als ‘het werkmodel van de (virtuoze) hoop bij pastor Bas en het werkmodel van de genadelijke nabijheid van pastor Anne. We hebben die modellen echter alleen nog maar in agogische termen beschreven. Zonder te theologiseren, doen we afsluitend een poging beide werkmodellen in verlengde van de exposure theologisch te benoemen.’ Dan volgt een typering van de werkmodellen als respectievelijk herschepping en plaatsbekleding. *Ibid.*, 268; In een later stadium is een bundel onder redactie van Baart verschenen die reflecties op casuïstieken uit het buurtpastoraat bevat vanuit verschillende theologische disciplines. Een theologisch verstaan van de presentie benadering waarin samenhang wordt aangebracht, ontbreekt echter nog, zo onderkent de auteur. Hij wijst daarom op de noodzaak tot een nadere studie die een meer geïntegreerd verstaan kan bieden. Een systematische studie die deze samenhang aanbrengt, ontbreekt echter. Baart, A., *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*, 2003, 272.

⁷¹ Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesologie*, 2001, 48s.

⁷² Van der Kolm, G.J., ‘Presentie, exposure en supervisie. Levert de theorie van de presentie nieuwe inzichten op voor supervisie?’, 2006, 114.

⁷³ Hoewel exposure van tijd tot tijd kan worden hernomen, ziet Baart de exposure eindigen en uitlopen in een meer permanente houding van de presentie. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 223s, 256.

⁷⁴ Met het onderscheid tussen esthetiserende en ontwrichtende of ruwe spiritualiteit duidt Baart aan dat in de exposuretraining de schokkende aspecten in de ervaring van de stedelijke realiteit niet worden geharmoniseerd binnen een zingevend kader, maar dat deze als een uitdaging aan het bestaande zingevingskader van beroepskrachten worden opgevat. *Ibid.*, 257s.

⁷⁵ Van der Speks onderzoek is baanbrekend te noemen omdat zij het werkveld *urban mission* als een samenhangend geheel in beeld brengt, door inzichtelijk te maken welke spanningsvelden in het werkveld aanwezig zijn. Daarbij combineert zij een diachroon perspectief – zij laat zien hoe deze spanningsvelden door de tijd heen veranderen – met een contemporaine invalshoek – ze toont hoe de verschillende door haar geïnterviewde beroepskrachten zich tot de huidige spanningsvelden verhouden. Daardoor verschijnt de breedte van de verschillende initiatieven in haar samenhang. Met betrekking tot het historisch over-

bezinnend op de reflecties van vooral theologisch geschoolde beroepskrachten binnen het werkveld brengt Van der Spek de veranderingen in hun denken over zending en apostolaat in kaart. Zij plaatst deze veranderingen tegen de achtergrond van maatschappelijke en kerkelijke ontwikkelingen. Daarbij onderscheidt ze twee spanningsvelden waarbinnen de oriëntatiepunten voor het missionaire werk van beroepskrachten kunnen worden geplaatst. Het ene spanningsveld betreft de missionaire houding van de kerk en beroepskrachten ten opzichte van de achterstandswijken; dit wordt bepaald door de polen ‘brengen en ontvangen’. Het andere spanningsveld betreft de inhoud van missie; dit wordt gevormd door de polen ‘woord en daad’.⁷⁶ Krachtig aan haar onderscheid is met name dat zij deze spanningsvelden als dynamieken accepteert en zo in staat is om verschuivingen in de oriëntatie van het werk aan te wijzen. Deze spanningsvelden maken duidelijk welke spanning is ontstaan tussen de missionaire beroepskrachten en de zendende kerken. Haar studie is evenwel ook beperkt, doordat zij zich concentreert op de theologische reflecties van beroepskrachten. De permanente dynamiek en het iteratieve karakter van het leerproces in de exposurebenadering blijven daardoor onderbelicht. Ook krijgt de betekenis die het *faith-based* initiatief heeft voor bewoners en de betekenis van het ontstaan van nieuwe gemeenschappen uit de interactie met beroepskrachten geen aandacht. Daarmee blijft het onderzoek naar de door Schippers verwachte verrijking van de theologische theorievorming door de exposurebenadering incompleet.

Ondanks de aanbeveling van Schippers vervolgonderzoek te doen, is naar de theologische betekenis van de exposurebenadering slechts spaarzaam onderzoek verricht. Weliswaar hebben aspecten van de benadering tot dusver in een aantal artikelen enige aandacht gekregen.⁷⁷ Ook heeft Van der Kolm vanuit ecclesiologisch perspectief een studie verricht naar nieuw-missionaire initiatieven die tot stand zijn gekomen op basis van de exposurebenadering.⁷⁸ Een omvattende systematische studie naar de exposurebenadering is echter niet verschenen.

Probleemformulering

De exposurebenadering is ontwikkeld als een vorm van *faith-based* engagement met bewoners in achterstandswijken die een antwoord biedt op de kerkelijke verlegenheid – namelijk dat kerken afwezig waren in achterstandswijken, daardoor onbekend waren met de problematische leefomstandigheden en dus ook geen bijdrage konden leveren aan verandering in deze omstandigheden – die zich in toenemende mate manifesteerde sinds de jaren ’50. Hoewel de positie van de kerk in de samenleving inmiddels is veranderd, heeft de exposurebenadering zich verder ontwikkeld als een actuele missionaire benadering. Van deze benadering wordt gesteld dat zij een verrijking biedt van het verstaan van Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid

zicht van de ontwikkelingen die tot het ontstaan van het werkveld *urban mission* hebben geleid, steunt het onderzoek van deze dissertatie op de bevindingen van Van der Spek.

⁷⁶ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 192ss.

⁷⁷ IJzerman, H., ‘Pastoraat als dienst aan de buurt’, 1997; IJzerman, H., ‘Een “Messiaans moment” in de oude stadswijk’, 2002; IJzerman, H., ‘Al doende leert men’, 2003; Van der Kooi, A., ‘Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat’, 2002; Van der Kooi, A., ‘Een liturgische manier van in-de-wereld-zijn’, 2010; Van den Hoogen, T., ‘Dammen en wachten. Staren in het wesen van een mens’, 2006.

⁷⁸ Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001.

van de bewoners van achterstandswijken en daarmee van de theologische theorievorming door de keuze voor het perspectief van deze bewoners.⁷⁹ Waaruit deze verrijking bestaat is vooralsnog niet systematisch in kaart gebracht.⁸⁰ Hoewel er verscheidene artikelen zijn gepubliceerd over onderzoek naar aspecten van de exposurebenadering, is een omvattende studie tot dusver uitgebleven. We missen daarvoor een wetenschappelijke doordenking van de exposurebenadering, die een basis vormt voor *faith-based* engagement met bewoners in achterstandswijken.

1.4 SITUERING VAN HET ONDERZOEKSPROBLEEM

Alvorens mijn vraagstelling te formuleren plaats ik in deze paragraaf het onderzoeksprobleem van deze thesis binnen het brede veld van missiologisch onderzoek. De exposurebenadering kan worden opgevat als een vorm van missionaire grensoverschrijding. Zij ondersteunt *faith-based* professionals bij het leggen van verbindingen met bewoners in achterstandswijken en bij het omgaan met de religieuze, culturele en sociale grenzen waarop zij daarbij stuiten. Missiologie kan in deze context worden opgevat als theologische begeleiding bij grensoverschrijdingen.⁸¹ Zij verheldert, verantwoordt en reflecteert kritisch op de ontmoetingen die plaatsvinden aan de grenzen tussen mensen en de wijze waarop het transcendente zich daarin toont.⁸² Op haar beurt heeft missiologie weer een plaats binnen de systematische theologie, al maakt ze tegelijkertijd veelvuldig gebruik van de kennis van andere wetenschappelijke disciplines zoals antropologie en godsdienstfilosofie. Omdat het binnen de missiologie zowel om praktijken van zending, als om het begrijpen en het verantwoorden ervan gaat, expliciteer ik niet alleen vanuit welke missiologische visie ik naar exposurepraktijken kijk, maar situeer ik de exposurepraktijken ook ten opzichte van andere zendingspraktijken in de urbane context. Ik begin bij dat laatste.

Exposurepraktijken en urban mission-praktijken

Zoals in paragraaf 1.3 gesteld is de exposurebenadering een vorm van missionair engagement met bewoners in achterstandswijken. Het gaat om een vorm van wat in de internationale literatuur *urban mission* wordt genoemd.⁸³ De aanduiding *urban mission* komt op wanneer halverwege de twintigste eeuw de missionaire christelijke

⁷⁹ Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 233.

⁸⁰ Pogingen daartoe zijn ondernomen door Andries Baart. Zie Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001; Baart, A., *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*, 2003; Een studie naar de ecclesiologie werd uitgevoerd door Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001; Theologische reflecties op deelaspecten verschenen in artikelen en bundels, zie Van der Kooi, A., 'Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat', 2002; Van der Kooi, A., 'Een liturgische manier van in-de-wereld-zijn', 2010; Van den Hoogen, T., 'Dammen en wachten. Staren in het wesen van een mens', 2006; Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010; IJzerman, H., 'Pastoraat als dienst aan de buurt', 1997; IJzerman, H., 'Een "Messiaans moment" in de oude stadswijk', 2002; IJzerman, H., 'Al doende leert men', 2003; IJzerman, H., 'De schok als impuls tot uitzicht', 2013.

⁸¹ Jansen, M., *God op de grens. Missiologie als theologische begeleiding bij grensoverschrijding*, 2008.

⁸² *Ibid.*, 12. In dit proefschrift zal ik de aanduidingen God en het transcendente als synoniemen gebruiken.

⁸³ Zie voor een goed beeld van deze traditie Lewin, H., *A Community of Clowns: Testimonies of People in Urban Rural Mission*, 1987.

identiteit betrokken wordt op de stedelijke context en de snelle maatschappelijke veranderingen die daarin plaatsvinden.⁸⁴ In de dagelijkse werkelijkheid van *urban mission* zijn diaconale en missionaire perspectieven altijd met elkaar verbonden.⁸⁵ De toenemende aandacht voor *urban mission* leidde op internationaal niveau tot samenwerkingsverbanden zoals de Urban Industrial Mission en Urban Rural Mission binnen de Wereldraad van Kerken.⁸⁶ In Nederland is de naam *Urban Mission* een tijd lang in gebruik geweest bij een specifieke groep van organisaties die actief waren op het gebied van inloophuiswerk, buurt- en straatpastoraat en kerk en buurtwerk. Zij werkten samen in het Netwerk Urban Mission. Inmiddels is de term als naam minder gangbaar, zoals blijkt uit de naamswijziging van dit netwerk.

Het veld van *urban mission*-praktijken dat zich in Nederland heeft gevormd, bestaat uit een diverse groep initiatieven. Sommige initiatieven zijn sterk georganiseerd, met soms wel tientallen betaalde medewerkers en tot duizend vrijwilligers, zoals de organisatie Stek in Den Haag, waarbinnen een twintigtal projecten wordt uitgevoerd.⁸⁷ Bij de overgrote meerderheid van de organisaties werkt echter slechts één beroepskracht, naast een groep vrijwilligers. Zij ontplooiën activiteiten die inhoudelijk onder meer gericht zijn op gemeenschapsvorming, armoedebestrijding, ontwikkeling van specifieke vaardigheden en op de problematiek van specifieke groepen zoals vluchtelingen, ouderen en kinderen.⁸⁸

De exposurebenadering heeft binnen het veld van *urban mission*-praktijken ruim ingang gevonden.⁸⁹ Veel medewerkers, zowel betaalde als vrijwillige, en zelfs ook besturen van deze initiatieven volgen exposuretrainingen. Zoals in paragraaf 1.2 beschreven ontstaat daarbij een *faith-based* iteratief leerproces. De *urban mission*-praktijken waarbinnen dit leerproces met name tot stand komt, zal ik specifiek benoemen als exposurepraktijken.⁹⁰

Voor de *urban mission*-praktijken is het met name een probleem dat de verrijking die de exposurebenadering biedt op het gebied van het verstaan van Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid nog niet voldoende theologisch is geëxpliciteerd. Daarmee ontbreekt het aan een theologisch verstaan van de werking en het potentieel van de exposurebenadering. Dit betekent niet alleen dat het nu onhelder is hoe de exposurebenadering een verrijkende bijdrage vormt aan het denken over

⁸⁴ Voor een overzicht van ontwikkelingen in de Urban and Rural Mission en de Urban and Industrial Mission zie Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiology*, 2001, 33ss.

⁸⁵ Dit wordt weerspiegeld door het gebruik van de aanduiding *urban ministry* naast de term *urban mission* door auteurs als Conn en Peters. Hoewel de eerstgenoemde term het diaconale aspect benadrukt, blijft bij deze auteurs het missionaire aspect zeker bewaard. Zie daarvoor bijvoorbeeld Peters, R.E., *Urban Ministry: An Introduction*, 2007; en Conn, H.M. & Ortiz, M., *Urban Ministry: The Kingdom, the City, & The People of God*, 2001; Vergelijk ook de publicatie van Conn enkele jaren daarvoor Conn, H.M., *A Clarified Vision for Urban Mission: Dispelling the Urban Stereotypes*, 1987.

⁸⁶ Lewin, H., *A Community of Clowns: Testimonies of People in Urban Rural Mission*, 1987, 5ss.

⁸⁷ Stek Den Haag, 'Kort jaarverslag Stek 2014', 2015.

⁸⁸ Voor een overzicht van de initiatieven die op dit gebied ontplooid worden, zie Davelaar, M., Hurkens, H., & Van Opstal, J., *Meer dan een dak. Laagdrempelige presentie voor kwetsbare burgers*, 2017.

⁸⁹ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 13.

⁹⁰ Uiteraard is het onderscheid tussen exposurepraktijken en urban mission-praktijken in ruimere zin daarmee altijd enigszins vloeiend. Er is immers geen absolute maatstaf waarmee leerprocessen binnen verschillende praktijken kunnen worden vergeleken. Niettemin is er voldoende onderzoeksmateriaal beschikbaar om het onderscheidende van exposurepraktijken te kunnen beschrijven, zoals ik in hoofdstuk drie zal laten zien.

urban mission, het betekent ook dat het daardoor voor beroepskrachten en bewoners extra lastig is om zichzelf te verstaan. Dit probleem is scherp naar voren gebracht door Schippers, aan de hand van de ontwikkelingen in het club- en buurthuiswerk in de jaren '70. Het ontbreken van theologische bezinning op het werk, zowel vanuit de zendende kerken als vanuit de beroepskrachten drong het pastorale karakter van het werk naar de marge.⁹¹ Theologische bezinning op de *urban mission*-praktijken in achterstandswijken is van belang omwille van de voortgang van deze traditie *als deel van de geloofstraditie*.

Missiologie

Parallel aan de ontwikkeling van *urban mission*-praktijken heeft ook het denken binnen de missiologie belangrijke veranderingen ondergaan. Auteurs die daarbij internationaal en nationaal een bepalende rol spelen en die bovendien op de hoogte zijn van de Nederlandse context, zijn de missiologen Robert Schreiter en Bert Hoedemaker.⁹² Schreiter is gespecialiseerd op het gebied van wereldzending, interculturele communicatie en inculturatie. In zijn ogen dient missie in de huidige samenleving, waarin de ongelijkheid tussen mensen toeneemt en sociale uitsluiting plaatsvindt, gericht te zijn op verzoening en heling.⁹³ Verzoening moet daarbij niet alleen 'verticaal', tussen God en mens, gedacht worden, maar juist ook 'horizontaal', tussen mensen onderling. Het is van belang bij te dragen aan verbinding tussen mensen met een verschillende afkomst en in verschillende sociale posities.⁹⁴ Het gaat erom veilige plaatsen te creëren waar mensen – los van het gegeven of zij al dan niet behoren bij een geloofsgemeenschap – zich welkom voelen en zich met elkaar kunnen verbinden.⁹⁵ Heling omschrijft Schreiter als het herstel van de menselijke humaniteit, een humaniteit die bedreigd wordt door armoede, ziekte, onderdrukking en onrecht.⁹⁶ Met het tot stand brengen van dergelijke plaatsen voegen mensen zich in in de *Missio Dei*. Verzoening en heling zijn immers uiteindelijk afkomstig van God. Zij maken deel uit van Gods missie die gericht is op de omvattende verzoening voor alle mensen en die daarmee een eschatologische spits kent.⁹⁷

De eschatologie vormt ook de horizon van de missionaire theologie van Hoedemaker, die zich heeft bezighouden met oecumene en missie onder condities van

⁹¹ Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 145.

⁹² Uiteraard bestaan er meer benaderingen binnen de missiologie. Ik kies er evenwel voor om mij bij deze denkers aan te sluiten omdat hun werk brede ingang heeft gevonden in de missiologie. Beiden geven zich uitdrukkelijk rekenschap van recente maatschappelijke ontwikkelingen en zien in globalisering een belangrijke uitdaging en voorwaarde voor missie in de 21^e eeuw. Daarmee sluit hun werk nauw aan bij de exposurebenadering, die aandacht heeft voor de lokale situatie en tevens oog houdt voor de uitsluitende effecten van globalisering die daarin in het bijzonder tot uiting komen.

⁹³ Schreiter, R.J., 'Globalization and Reconciliation: Challenges to Mission', 2001; In boeken en geredigeerde bundels heeft Schreiter uiteengezet dat juist vanwege de destructieve effecten van globalisering en migratie de missionaire inzet van christenen gericht moet zijn op een bijdrage aan verzoening tussen mensen onderling en met God. Zie verder ook Schreiter, R.J., 'Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission', 2005; Schreiter, R.J., *Mission as Ministry of Reconciliation*, 2013; Schreiter, R.J., *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order*, 1992.

⁹⁴ Schreiter, R.J., 'Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission', 2005, 78ss.

⁹⁵ Schreiter, R.J., *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order*, 1992; Schreiter, R.J. & Centro de Estudios y Documentación, *Mission in the Third Millennium*, 2001, 141s.

⁹⁶ Schreiter, R.J., 'Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission', 2005, 80.

⁹⁷ *Ibid.*

secularisering en globalisering. In aanvulling op Schreiter brengt hij naar voren, dat bij missie sprake is van een voortgaand leerproces. Aangezien ook de exposurebenadering een voortgaand leerproces behelst, ga ik nader in op zijn visie op missie.

Missie wordt volgens Hoedemaker in beweging gezet en gehouden door spanning tussen de eschatologische verwachting en de werkelijkheid. In de joods-christelijke traditie, zo stelt Hoedemaker, wordt de verwachting van en het verlangen naar eenheid van de mensheid gewekt. Deze verwachting staat echter op gespannen voet met de concrete situatie van machtsongelijkheid. De eenheid van de mensheid kan uiteindelijk alleen in de eschatologische verwachting worden voorgesteld.⁹⁸ Dit bepaalt volgens Hoedemaker de centrale vraagstelling in missie.⁹⁹ Deze is namelijk: ‘de thematisering van de asymmetrie in de culturele en economische wereldverhoudingen en van de verwoestende werking van de globaliseringsprocessen *in eschatologisch perspectief*, dat wil zeggen: als aanklacht vanuit de verwachting van het rijk van God’.¹⁰⁰

De spanning tussen eschatologische verwachting van en verlangen naar eenheid enerzijds en de werkelijkheid van machtsongelijkheid anderzijds vormt de basis voor een voortgaand leerproces. Het is een leerweg waarop belangrijke inzichten die in de traditie zijn verworven, maar mogelijk op de achtergrond zijn geraakt, kunnen worden hernomen en uitgediept. Dit leerproces is niet beperkt tot de eigen religieuze gemeenschap, maar overstijgt culturele en religieuze identiteiten.¹⁰¹ Vanuit andere tradities kan een kritisch tegengeluid klinken en als een blijvende vraag worden opgehouden.¹⁰² Het doorlopen van dit leerproces maakt het voor gelovigen mogelijk om de ‘leerbeweging’ van de eigen traditie opnieuw door te maken. Zo kunnen ‘christenen opnieuw tot Christus naderen’.¹⁰³ De verbinding met ‘anderen’ is dus een voorwaarde voor het missionaire leerproces. Daarbinnen worden de opgaven gesteld vanuit de concrete situatie van (machts)ongelijkheid en dehumaniserende globalisering. Het begrip verzoening neemt dus ook hier een belangrijke plaats in, namelijk als de eenheid van de mensheid die met het eschaton wordt verwacht en verlangd.¹⁰⁴

Zowel Schreiter als Hoedemaker benadrukken dat missie zich afspeelt tegen de achtergrond van de eschatologische verwachting. Aan de doordenking van de eschatologie heeft de theoloog Jürgen Moltmann een belangrijke bijdrage geleverd. Eschatologie betreft volgens hem de hernieuwing van de werkelijkheid die met het

⁹⁸ Hoedemaker, B., *Met anderen tot Christus. Zending in een postmissionair tijdperk*, 2000, 78.

⁹⁹ Hoedemaker constateert dat de vooronderstellingen waarop de zendingbeweging tot dusver gebaseerd is geweest – namelijk ‘[h]et typisch modern-missionaire samen-denken van de “ene” wereld en het “ene” Evangelie’ – voor velen aan overtuigingskracht hebben ingeboet. Er is een nieuwe visie op missie nodig, een visie die zich rekenschap geeft van de pluraliteit van culturele en religieuze identiteiten, van de gewelddadigheid die daarmee veelal gepaard is gegaan en van globalisering als toenemende mondiale verbondenheid, die echter tegelijk een nieuwe tweedeling met zich meebrengt. Hoedemaker zoekt naar aanzetten voor een missionaire theologie in een ‘postmissionair tijdperk’ waarin God en wereld met elkaar verbonden blijven. *Ibid.*, 9ss, 41ss.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 96. Cursivering in origineel.

¹⁰¹ *Ibid.*, 69.

¹⁰² *Ibid.*, 77.

¹⁰³ *Ibid.*, 78.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 69; Overigens vormt omgekeerd ook bij Schreiter de eschatologie vanzelfsprekend de horizon van verzoening. Cf. Schreiter, R.J., *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, 1997, 131.

komen van God tot stand wordt gebracht.¹⁰⁵ De eschatologische verwachting krijgt daarmee een actuele en politieke urgentie. Hoop is bij Moltmann een centrale theologische notie. Deze hoop klinkt ook door in zijn visie op de concrete werkelijkheid zoals die is: deze werkelijkheid draagt volgens hem de reële en zintuiglijk ervaarbare belofte van een nieuwe toekomst in zich.¹⁰⁶ De nieuwe toekomst wordt actueel met de komst van God in de werkelijkheid. Moltmann spreekt van inwoning: een wederzijdse doordringing van God en mens, hemel en aarde, het geestelijke en het tastbare en lichamelijke.¹⁰⁷ De inwoning van God in de werkelijkheid uit zich in de deelname van mensen in het goddelijke leven: een leven van opwekking en opstanding, en vernieuwde levenskracht.¹⁰⁸

In de beschreven missiologische lijn staat ook Schippers en wil ik ook mijzelf situeren. Zoals we in paragraaf 1.3 hebben gezien vormt bij Schippers de *Missio Dei* het missiologische kader van het *faith-based* engagement met bewoners in achterstandswijken. Hij benadrukt daarbij de beweging van God uit, het gaat om *Missio Dei*, en deze wordt gekenmerkt door de voorkeursoptie voor de ‘armen’.¹⁰⁹ Deze beweging ziet Schippers als het komen van God in de werkelijkheid. In en voorafgaand aan het engagement met bewoners die lijden onder situaties van sociale uitsluiting, geweld en armoede, is het God die transformerend ingaat in deze werkelijkheid. ‘De Geest gaat voor en laat te midden van de mensen het rijk van hoop en toekomst oplichten.’¹¹⁰ Daarmee komt de in de joods-christelijke traditie gewekte eschatologische verwachting – ten dele – uit.

Zowel Schippers’ missionaire theologie als Moltmanns theologie van de hoop verwachten Gods transformerende beweging in de hedendaagse werkelijkheid zoals deze is. De aanvaarding van de concrete werkelijkheid en de verwachting van Gods transformerend ingaan in deze realiteit, bieden een kader waarbinnen de exposurebenadering kan worden beschouwd. De realiteit van bewoners in achterstandswijken vormt immers in de exposurebenadering het startpunt voor het *faith-based* engagement van beroepskrachten.

¹⁰⁵ Moltmann is bekend geworden met een theologie die de hoop centraal stelt juist tegen de achtergrond van de verwoestingen van de Tweede Wereldoorlog. Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie.*, 1965.

¹⁰⁶ Cf. Moltmann, J., *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, 1995, 307.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 305s; Moltmann verwijst hier naar de Sjehina: het wonen van God op aarde, dat teruggaat op de aanwezigheid van God in de Tempel in Jeruzalem. *Ibid.*, 331 ss.

¹⁰⁸ Moltmann, J., *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, 1995, 365s.

¹⁰⁹ Schippers benadrukt met kracht dat deze focus op de ‘armen’ de aard van *missio Dei* bepaalt en dat in deze keuze tot uiting komt wie God is. Het wezen van God en missie zijn nauw verbonden. Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 233; De literatuur die Gods ‘voorkeursoptie voor de armen’ behandelt – een term die werd gemunt tijdens de Derde Algemene Conferentie van Latijns-Amerikaanse bisschoppen in Puebla, Mexico –, vormt een corpus op zich. Ontstaan binnen de bevrijdingstheologie, als tegenwicht tegen de tendens om de armoede waarover de Bijbel spreekt metaforisch op te vatten, geldt de ‘voorkeursoptie’ inmiddels als uitgangspunt voor de uiteenlopende stromingen binnen het kerkelijke spectrum. Voor een overzicht zie Bosch, D.J., *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 1991, 435ss; Recenter dan Bosch hebben Rieger *et al* de relevantie van de ‘voorkeursoptie voor de armen’ vanuit het perspectief van de postmoderniteit doordacht. Rieger, J., *Opting for the Margins: Postmodernity and Liberation in Christian Theology*, 2003.

¹¹⁰ Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 234s.

In de hedendaagse werkelijkheid van asymmetrische verhoudingen brengt missie, in de woorden van Schreiter, een transformerende beweging van verzoening en heling op gang. In een lokale context waar sociale problematiek tot uiting komt, draagt missie eraan bij om veilige plaatsen tot stand te brengen waar mensen met elkaar in verbinding kunnen komen. Deze opvatting van missie als verzoening en heling vormt een geschikt kader waarbinnen de exposurebenadering kan worden opgevat. De exposurebenadering schept immers ruimte voor het perspectief van bewoners in hun leefomgeving, waarin de asymmetrische verhoudingen in negatieve zin aan het licht komen. Met deze openheid voor mensen in achterstandswijken dragen beroepskrachten bij aan een sfeer waarin mensen zich welkom kunnen voelen, zodat veilige plaatsen ontstaan.¹¹¹

De exposurebenadering kan worden opgevat als een bij uitstek missionair leerproces, in de zin waarin Hoedemaker daarover spreekt. Het gaat immers om een *faith-based* iteratief leerproces dat is gesitueerd in de context van achterstandswijken. In de exposurebenadering wordt de vraagstelling actueel die volgens Hoedemaker centraal zou moeten staan in missie, namelijk de vraag naar de eenheid van de mensheid vis-à-vis de machtsongelijkheid en de verwoestende werking van globaliseringsprocessen. De bewoners ervaren immers in hun positie de machtsongelijkheid aan den lijve. In de verbinding tussen beroepskrachten en bewoners komt de spanning tussen eschatologische verwachting en werkelijkheid naar voren. De verbinding met deze ‘anderen’ en hun perspectief vormen de basis van het gezamenlijke leerproces dat gericht is op humanisering en dat uitsluiting wil tegengaan.

Samenvattend: de exposurebenadering kan binnen het missiologische kader worden opgevat als een bijdrage aan het levend houden van de eschatologische verwachting, waarvan gaandeweg iets zichtbaar kan worden, terwijl de volledige verwezenlijking van God afhangt. Gezien de maatschappelijke asymmetrische verhoudingen is deze bijdrage gericht op verzoening en heling en wordt ze gekenmerkt door een voortgaand leerproces dat in beweging wordt gezet en gehouden door de spanning tussen deze asymmetrische verhoudingen en de eschatologische verwachting van eenheid van de mensheid. Door middel van de exposurebenadering kunnen mensen invoegen in Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid. Als studie naar de exposurebenadering als missionaire praktijk draagt dit onderzoek bij aan de ontwikkeling van de missiewetenschap.

Urban theology

Als een vorm van missie richt de exposurebenadering zich specifiek op achterstandswijken in grote steden. De grootstedelijke context heeft geleid tot haar ontwikkeling en bepaalt nog steeds haar karakter. In de afgelopen decennia heeft zich, onder de noemer *urban theology*, een breder veld van theologische studie naar de stedelijke context ontwikkeld. Het onderzoek naar de exposurebenadering past daarmee bij uitstek in het bredere onderzoeksveld van *urban theology*.

Onder *urban theology* versta ik dat deel van de theologie dat zich bezighoudt met de stedelijke condities en de kwesties die zich specifiek manifesteren in de urbane context.¹¹² Het gaat dus om een bij uitstek contextuele theologiebeoefening.¹¹³ In de

¹¹¹ Zie daarvoor bijvoorbeeld Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 24ss.

¹¹² Omdat *urban theology* een internationaal gangbare term is handhaaf ik deze in het Engels.

context van de achterstandswijken, waarvan ik later in deze studie een meer uitgebreide beschrijving geef, manifesteren zich vooral de negatieve effecten van globale ontwikkelingen op een lokale schaal. Met name in de achterstandswijken en in de levens van hun bewoners worden de destructieve effecten zichtbaar. *Urban theology* situeert zichzelf in het engagement met hen.¹¹⁴ Immers, in het dagelijks leven van de bewoners speelt zich de scherpe confrontatie af tussen het globale en het lokale, zoals Robert Schreiter betoogt:

[W]hat happens is that the important moment for cultural (and theological) production becomes the line of encounter between the global and the local, where the two come up against each other. Roland Robertson describes this encounter of the global and the local as 'glocalisation'.¹¹⁵

In het besef van de effecten op lokale mensen en groepen, is *urban theology* ook een transformatieve theologie. Zij is praktijkgericht en is veelal nauw verbonden met de praktijken van gemeenschappen die concreet invulling geven aan vernieuwing.¹¹⁶ Zij is gericht op transformatie bij bewoners, sociale verhoudingen en geloofsgemeenschappen.¹¹⁷ De aandacht voor heilzame transformatie heeft zij gemeen met missie. Zo spreekt ook Hoedemaker over een gezamenlijk leerproces als het wezen van missie. De exposurebenadering, als leerproces, past dus goed binnen de missiewetenschap en meer specifiek bij *urban theology*. In paragraaf 1.6 besteed ik nader aandacht aan de *urban theology*.

Met het onderhavige onderzoek naar de exposurebenadering als een missionaire praktijk wil ik een bijdrage leveren aan *urban theology*. Door theologische doordening van de exposurebenadering is het mogelijk om een denkkader en begrippen aan te reiken die behulpzaam zijn om inzicht te krijgen in de aard van de heilzame transformatie die zich binnen deze praktijk voltrekt.

1.5 ONDERZOEKSVRAAG EN DOELSTELLING

In deze studie staat de vraag centraal:

In welke zin is de exposurebenadering verrijkend voor urban theology?

Om de onderzoeksvraag te verhelderen licht ik een aantal daarin gebruikte termen toe:

Met de *exposurebenadering* benoem ik het *faith-based* iteratieve leerproces van inclusieve gemeenschappen waaraan beroepskrachten en bewoners deelnemen. Aan dit leerproces is al een zekere mate van theorievorming inherent, zoals blijkt uit de beschrijvingen vanuit de perspectieven van het handelingsonderzoek, de agogiek en

¹¹³ Davey, A., *Urban Christianity and Global Order: Theological Resources for an Urban Future*, 2002, 10ss.

¹¹⁴ *Ibid.*, 10.

¹¹⁵ Schreiter, R.J., *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, 1997, 12.

¹¹⁶ Davey, A., *Urban Christianity and Global Order: Theological Resources for an Urban Future*, 2002, 10ss.

¹¹⁷ Zoals uit het voorbeeld bij Davey duidelijk wordt, verwijst het begrip transformatie verwijst binnen *urban theology* naar een beoogde of verlangde verandering. Er bestaat een subtiel onderscheid met het begrip 'veranderen', dat zowel kan verwijzen naar 'anders maken', als naar 'anders worden'. Het laatste begrip omvat daarmee bijvoorbeeld ook willekeurige wijzigingen in de omstandigheden. Cf. Van Dale.

de theologie.¹¹⁸ Om deze theorievorming te verdisconteren heb gekozen voor de term ‘benadering’.

Bij *bewoners* moet gedacht worden aan bewoners van achterstandswijken, maar ook aan ongedocumenteerden en dak- en thuislozen. Dit zijn precies die mensen op wie het *faith-based* engagement zich richt.

De term *achterstandswijken* duidt de leefomgeving aan van de bewoners met wie de beroepskrachten zich engageren, waar sprake is van een combinatie van slechte fysieke staat van woningen en wijk, en een sociaaleconomische achterstand van de bevolking ten opzichte van die in de rest van de stad.¹¹⁹ Andere termen die met enig accentverschil worden gehanteerd in de literatuur zijn *probleemwijken* en *probleemaccumulatiegebieden*. Deze leggen de nadruk op de factoren die de omstandigheden bepalen, terwijl de term *achterstand* een begrip is dat een sociale vergelijking veronderstelt. In beleidsstukken wordt wel gesproken van *kracht- of prachtwijken*.¹²⁰ Het zal duidelijk zijn dat sommige groepen mensen niet of niet uitsluitend binnen een wijk gelokaliseerd kunnen worden, denk aan dak- en thuislozen. In ruimere zin opgevat geeft de term achterstandswijk die sociale context aan waarin de druk op de leefomstandigheden meer van structurele dan van persoonlijk-individuele aard is. Op de sociale achtergrond ga ik in hoofdstuk twee nader in.

Met *beroepskrachten* duid ik de medewerkers van de *urban mission*-organisaties aan. Werkend op grond van een gelovige inspiratie zijn zij aangesteld als bijvoorbeeld buurt- of straatpastor, kinderwerker, ouderenwerker of coördinator van een inloophuis. Het zijn hoofdzakelijk deze beroepskrachten die actief deelnemen aan de trainingsgroepen in de exposurebenadering.

Zoals ik in paragraaf 1.4 heb beschreven bestaat er een zekere verscheidenheid aan organisaties en initiatieven die zich *faith-based* engageren met mensen in achterstandswijken. Ik zal deze organisaties en initiatieven aanduiden als *praktijken*. Met deze term duid ik op de samenhangende en bereflecteerde activiteiten, en het geheel van relaties die vorm krijgen op een locatie. In deze praktijken worden omgangsvormen en waarden ingeoeffend.¹²¹ Bijzondere aandacht gaat in deze studie uit naar die praktijken waarin het leerproces van de exposurebenadering doorwerkt. Zoals gezegd heeft de exposurebenadering effect op de ontwikkeling van gemeenschappen en relaties. Om de invloed van de exposurebenadering op de praktijken te benadrukken zal ik deze praktijken specifiek aanduiden als *praktijken van exposure*.

Met het in kaart brengen van de verrijking die de exposurebenadering biedt, heb ik vier doelen. Ten eerste beoog ik te beschrijven waaruit de heilzame transformaties van bewoners, beroepskrachten en gemeenschappen binnen de exposurebenadering bestaan. Ten tweede wil ik meer inzicht krijgen in de manier waarop de joods-christelijke traditie als een vitaliserende kracht kan werken in de werkelijkheid van

¹¹⁸ Voor de verschillende perspectieven zie Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001; Valve, K., ‘A Perspective on the Exposure Approach to Pedagogy in Community Development Work’, 2012; Van der Kooi, A., ‘Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat’, 2002.

¹¹⁹ De Vries, A., Van Amsterdam, H., & Thorborg, H., ‘Indelen en afbakenen. Ruimtelijke typologieën in het beleid’, 2006, 69.

¹²⁰ Cf. Permentier, M., Kullberg, J., & Van Noije, L., ‘Werk aan de wijk. Een quasi-experimentele evaluatie van het krachtwijkenbeleid’, 2013.

¹²¹ Ik kies dus voor een combinatie van de aspecten van doordinking, relaties en activiteiten. Zie daarvoor ook Van Dale, waar de volgende drie betekenissen van het woord praktijk worden gegeven: ‘de toepassing van een theorie’, ‘de clientèle van een advocaat, notaris of dokter’, en ‘(ongeorloofde) daden’.

achterstandswijken. Ten derde beoog ik de joods-christelijke traditie te verrijken door ervaringen van mensen in te voegen binnen de voortgaande theologische reflectie in deze traditie. Ten vierde wil ik met de inzichten die ik zo verzamel, bijdragen aan de verbetering van de manier waarop professionals en stadsbewoners hun praktijken in de exposurebenadering vormgeven.

1.6 STAND VAN ZAKEN BINNEN *URBAN THEOLOGY*

Een bijdrage leveren aan heilzame transformatie in de stedelijke context staat centraal in *urban theology*. Binnen het veld van *urban theology* bestaan verschillende theorieën over transformatie. In welke zin kan de exposurebenadering die verrijken? Om de onderzoeksvraag te kunnen beantwoorden beschrijf ik in deze paragraaf de stand van zaken ten aanzien van *urban theology*.

Ik beoog de stand van zaken in *urban theology* te beschrijven op een wijze die recht doet aan de verschillende benaderingen daarbinnen en die tegelijk de basis legt om in een later stadium het onderscheidende van de exposurebenadering aan het licht te brengen. Een handvat voor een dergelijke beschrijving tref ik aan in Hoedemakers missionaire model. Volgens hem krijgt missie vorm in een leerproces dat in beweging wordt gezet en gehouden door de spanning tussen de asymmetrische verhoudingen en de eschatologische verwachting van eenheid van de mensheid, zo stelde ik in paragraaf 1.4. Dit proces omvat een gezamenlijk leren waarin christenen en niet-christenen, beroepskrachten en anderen deelnemen. Hoedemakers model van het missionaire leerproces omvat daarmee niet alleen transformatie van bewoners, maar ook van beroepskrachten en gemeenschappen.

Een dergelijk leerproces vormt een nieuwe stap in het denken over missie en over transformatie. Het blijft niet steken – ik volg hier steeds Hoedemaker – in de spanning tussen twee uitersten. Enerzijds gaat het verder dan een ‘doe-perspectief’. Binnen het ‘doe-perspectief’ wordt de aandacht gericht op een dienstbaar handelen van de kerk. Daarbij bestaat het risico dat de nadruk op het ‘doe-perspectief’ het zicht ontnemt op het leerproces ten aanzien van de eigen traditie. Anderzijds vindt in die benaderingen waarin missie beperkt wordt tot de communicatie van een specifieke uitgekristalliseerde interpretatie van het evangelie, geen gezamenlijk leren plaats: het leerproces gericht op de eschatologische eenheid van de mensheid wordt dan belemmerd.¹²²

Hoedemakers missionaire model van het gezamenlijke leerproces omvat transformaties van bewoners, beroepskrachten en gemeenschappen. In hoeverre worden die gethematiseerd in de huidige benaderingen in *urban theology*? Bij de beschrijving van de stand van zaken in *urban theology* besteed ik bij iedere benadering aandacht aan de visie op die drie transformaties. Bovendien veronderstelt iedere visie op transformatie ook een visie op de huidige maatschappij. Dat levert samen vier elementen op, die bij iedere benadering aan de orde komen: naast een maatschappijvisie ook een visie op de transformatie bij bewoners, bij beroepskrachten en bij de geloofsgemeenschap.

¹²² Hoedemaker, B., *Met anderen tot Christus. Zending in een postmissionair tijdperk*, 2000, 72s.

Bij de beschrijving van *urban theology* komen zowel auteurs uit de Verenigde Staten als West-Europa aan de orde. Het is mijn indruk dat de secularisatie verschillend is verwerkt in de Verenigde Staten en in West-Europa. Niettemin is *urban theology* een goed ontwikkeld onderzoeksveld op beide continenten.¹²³ Omdat *urban theology* een contextuele benadering voorstaat, zal ik mij in mijn literatuuroverzicht vooral richten op Europese auteurs. Hun analyses staan het dichtst bij de Nederlandse context. Om een beeld te geven van het *faith-based* engagement met achterstandswijken in Nederland noem ik bij iedere benadering in *urban theology* ook een voorbeeld in ons land. Binnen *urban theology* zijn verschillende benaderingen te onderscheiden die alle een ander accent geven aan het engagement met de stedelijke realiteit. Ik geef deze benaderingen weer en benoem de representanten.

Sommige benaderingen ontwikkelen een Bijbelse hermeneutiek van de stedelijke realiteit (benadering 1). Andere benaderingen richten zich op de kerk als actor in de lokale context. Dit krijgt de vorm van een evangeliserende *ministry* (2) of een co-operatieve *ministry* (3).¹²⁴ Weer anderen zien de kerk in zijn totaliteit, zowel op lokaal als landelijk niveau, als actor die een nieuw missionair elan dient te ontwikkelen (4). Vervolgens zijn er ook *urban theologies* die uitgaan van de sociale context en daarop reflecteren vanuit de christelijke theologie. Het geadresseerde publiek is daarbij niet specifiek een kerkelijke gemeenschap maar eerder een meer algemene christenheid, waarin de grenzen tussen christelijke gemeenschap en maatschappij minder sterk worden benadrukt. Van deze *urban theologies* benadrukt het ene type de religieuze en culturele veranderingen in de sociale context (5) en het andere type de sociale ongelijkheid en politieke activiteit (6). In de praktijk komen al deze benaderingen uiteraard niet geheel los van elkaar voor. De indeling maakt niettemin duidelijk welke hoofdthema's aan de orde zijn.

1. Bijbelse hermeneutiek en urban theology

Een eerste benadering kenmerkt zich door de interpretatie van de contemporaine stedelijke context vanuit Bijbels perspectief. Daarbij wordt de situatie waarin men te maken heeft met de gevolgen van globalisering, kapitalisme en migratie, en met gemarginaliseerden, in verband gebracht met de leefwereld van de Bijbel. De visie

¹²³ Zo bestaan er tal van instituten op het gebied van *urban theology* in de Verenigde Staten, bijvoorbeeld het Philadelphia Urban Theological Institute en het Metro-Urban Institute. Een leiderschapsopleiding die *urban theology* en *business* integreert wordt geboden door Bakke Graduate University. In het Verenigd Koninkrijk houden verscheidene instituten zich bezig met de ontwikkeling van *urban theology*. Verschillende publicaties zijn verschenen vanuit de Archbishop of Canterbury Urban Theology Group. Sinds de jaren '70 is er de oecumenische Urban Theology Unit, gevestigd in Sheffield die onderzoek verricht en praktijkontwikkeling ondersteunt. Daarnaast bestaat de William Temple Foundation die zich richt op religie in het publieke domein. Bovendien zijn aan de universiteiten van Birmingham, Manchester en Chester fora opgericht op het gebied van *urban theology* en publieke theologie. Via enkele websites is een goed inzicht te verkrijgen in de diverse organisaties en netwerken die zich vanuit verschillende benaderingen met *urban theology* bezig houden. Via deze websites krijgt men ook een idee van de omvang van de literatuur waarin pastores inzichten presenteren op basis van hun vaak jarenlange werkervaring in de grootstedelijke context. De websites zijn opgenomen in de bibliografie.

¹²⁴ Omdat er in het Nederlands geen goed equivalent is voor het begrip *ministry* handhaaf ik de Engelse term. Letterlijk is *ministry* bediening of dienstbaarheid. Het gaat daarbij niet alleen om de voorganger, de *minister*, die dienstbaar is aan de gemeenschap, maar ook om de dienstbaarheid van de gemeenschap aan de samenleving.

op de huidige maatschappij komt in het teken te staan van (de verwachting van) vernieuwing zoals die in de Schrift wordt geschetst.

Deze benadering brengt met name transformatie doordat ze gelovigen een begripkader biedt om zich te verhouden tot de soms chaotische werkelijkheid. Daarmee heeft deze benadering een motiverende kracht voor individuele gelovigen en geloofsgemeenschappen om zich te engageren met sociale kwesties. Welke bijdrage aan transformatie er bij de bewoners tot stand komt, krijgt niet veel aandacht. Geïmpliceerd is dat zij leven in een complexe wereld en behoefte hebben aan Bijbelse inzichten en uitzichten. De concrete vorm die de transformatie van geloofsgemeenschap, haar leden en beroepskrachten aanneemt, wordt veelal ofwel fragmentarisch ofwel in brede contouren beschreven. Het gaat om een geïnspireerde gemeenschap die zich inzet in de chaotische maatschappij. Van de beroepskracht wordt verwacht dat deze zich ontwikkelt tot hermeneut van de stedelijke realiteit. Voorbeelden van deze lijn zijn Dieter Georgi, Stanley P. Saunders, Child L. Campbell en Ray Bakke.¹²⁵

In vergelijking met het door Hoedemaker beschreven leerproces kiest deze benadering duidelijk een andere weg. Centraal staat niet een gezamenlijk leerproces met religieuze anderen, maar een hermeneutisch verstaan van de stedelijke realiteit vanuit en binnen de christelijke traditie. Bovendien worden in de hermeneutische benadering de verschillen in tijd, plaats en sociale context tussen Bijbel en heden niet strikt onderscheiden.¹²⁶ De beroepskracht ontwikkelt in dialoog met de Bijbel een duidelijke spiritualiteit en een verdieping van de gelovige identiteit. In het model van het gezamenlijke leerproces met anderen – sociaal en religieus – echter, vindt deze ontwikkeling niet plaats buiten de relatie tot de anderen om, maar juist in dialoog met hen.¹²⁷

Binnen *urban theology* in Nederland zijn voorbeelden van de Bijbels hermeneutische benadering te vinden in migrantenkerken.¹²⁸ In het perspectief van veel mi-

¹²⁵ Georgi, D., *The City in the Valley: Biblical Interpretation and Urban Theology*, 2005; Bakke, R.J., *A Theology as Big as the City*, 1997; Campbell en Saunders leggen de nadruk op gastvrijheid en besteden aandacht aan de transformatie van zowel de ander als de gemeenschap. Van deze transformatie worden evenwel slechts de eerste contouren beschreven. Saunders, S.P. & Campbell, C.L., *The Word on the Street: Performing the Scriptures in the Urban Context*, 2000, 169.

¹²⁶ Een voorbeeld van de beperkte distantie is bijvoorbeeld het volgende citaat: ‘At the basement door of Butler Street Church, in the yard at 910, at the dumpsters by the morgue, in the labor pools, on the benches in Woodruff Park, and in the halls of Grady Hospital – in all of these places where we have shared time, space, or a meal with strangers, we have seen glimpses of Christ bringing the beloved community into being.’ Saunders, S.P. & Campbell, C.L., *The Word on the Street: Performing the Scriptures in the Urban Context*, 2000, 175.

¹²⁷ Bij Ray Bakke is het integrerende kader de ervaring van de auteur. Bij het model ‘met Christus tot anderen’ is het integrerende kader de relatie tussen het zelf en de anderen. Bakke, R.J., *A Theology as Big as the City*, 1997, hfdst. 26.

¹²⁸ Atmadja, N.K., Eikelboom, T., & Visser, H., *Grensgangers. Portretten van migrantenvoorgangers*, 2010, 10; Voor een voorbeeld zie ook Ferrier, K., *Migrantkerken. Om vertrouwen en aanvaarding*, 2002, 46; De aanduiding ‘migrantkerken’ is niet geheel onproblematisch. Volgens sommigen legt de term een te grote nadruk op migratie en te weinig op het kerk-zijn. Anderen wijzen erop dat de aanduiding juist te sterk de liturgie benadrukt en te weinig het bredere sociale karakter van deze gemeenschappen. Jansen, M. & Stoffels, H., *A Moving God: Immigrant Churches in the Netherlands*, 2008, 4; Bovendien suggereert de term dat deze kerken een marginale positie innemen ten opzichte van de kerken met Nederlandse wortels, die dan impliciet als ‘reguliere’ kerken worden bestempeld. Dit doet geen recht aan in ieder geval de getalsmatige verhoudingen. Stoffels, H., ‘A Coat of Many Colours’, 2008, 21 Als aanduiding binnen dit overzicht van *urban theology* volstaat deze niettemin, zolang voor ogen wordt gehou-

grantenvoorgangers bestaat er geen of weinig distantie tussen hun eigen leven en de Bijbelse verhalen. Zij identificeren zich met Bijbelse figuren, die een rolmodel voor hen vormen en ontlenen daaraan zekerheid in hun bestaan. Bij hun Bijbeluitleg leggen zij meer dan op exegese en Bijbelcommentaren, de nadruk op de leiding door Gods Geest.

2. *Evangeliserende ministry en urban theology*

De tweede benadering richt zich primair op de kerkelijke gemeenschap als actor in de stedelijke context. Representanten van deze benadering zijn Harvie M. Conn en Manuel Ortiz.¹²⁹ Deze benadering onderkent de problematiek en negatieve beeldvorming van achterstandswijken, maar ziet de stad met name als een geschikte plaats voor evangelisatie en kerkgroei, vanwege haar fluïde netwerken en haar centraliserende en integrerende functie.¹³⁰ Wanneer mensen Christus hebben aangenomen gaan zij deel uitmaken van de geloofsgemeenschap. Binnen de geloofsgemeenschap kan dan vervolgens verandering in de sociale situatie plaatsvinden. Binnen de geloofsgemeenschap immers neemt men deel aan een spirituele strijd tegen het kwaad in zichzelf en in anderen, zoals racisme en verlangen naar status en weelde.¹³¹ Deze stroming onderscheidt spirituele behoeften strikt van economische en fysieke behoeften, waarbij de eerste doorslaggevend zijn: ieder mens dient primair de eigen zondigheid te onderkennen en Christus aan te nemen om deel te krijgen aan de verzoening.¹³² Verandering voor de bewoners in hun sociale en individuele problematiek vindt dan plaats in de gemeenschap.

Er wordt voor de beroepskrachten gepleit voor een specifieke training in leiderschap aansluitend bij de urbane context. Een doorgaand leerproces is nodig, waarin de spiritualiteit wordt verdiept, waarin men de stad leert interpreteren in het licht van het evangelie, en waarin men kansrijke missionaire projecten leert plannen en uitvoeren.¹³³ In de theologische visie op de context wordt het spirituele heil strikt gescheiden geacht van de materiële en fysieke positie van mensen. Dat heeft tot gevolg dat er ook geen leerproces ontstaat dat bewustzijn creëert van de specifieke eigen

den dat er een grote diversiteit tussen deze gemeenschappen bestaat, zowel in culturele achtergrond als in geloofsbeleving.

¹²⁹ Conn, H.M., *A Clarified Vision for Urban Mission: Dispelling the Urban Stereotypes*, 1987; Conn, H.M. & Ortiz, M., *Urban Ministry: The Kingdom, the City, & The People of God*, 2001; voor een overzicht van het missionaire engagement met achterstandswijken binnen de traditie van 'Evangelicalism' en 'Pentecostalism' zie Tizon, A., *Transformation after Lausanne: Radical Evangelical Mission in Global-Local Perspective*, 2008; recent verscheen binnen deze benadering ook de studie van Heltzel, P., *Resurrection City: A Theology of Improvisation*, 2012; en de studie van Wariboko, N., *The Charismatic City and the Public Resurgence of Religion: A Pentecostal Social Ethics of Cosmopolitan Urban Life*, 2014; een aanzienlijk aandeel van de publicaties binnen deze benadering is afkomstig van de hand van pastores die hun ervaring in grote steden op schrift stellen. Zie daarvoor bijvoorbeeld Patrick, D., Carter, M., & Lindsey, J., *For the City: Proclaiming and Living out the Gospel*, 2010, McConnell, M. e.a., *Church in Hard Places: How the Local Church Brings Life to the Poor and Needy*, 2016; en Morris, B.K., *Hopeful Realism in Urban Ministry: Critical Explorations and Constructive Affirmations of Hoping Justice Prayerfully*, 2016.

¹³⁰ Conn, H.M. & Ortiz, M., *Urban Ministry: The Kingdom, the City, & The People of God*, 2001, 236ss.

¹³¹ *Ibid.*, 358ss.

¹³² *Ibid.*, 356s.

¹³³ *Ibid.*, 380ss.

sociale positie en de daarmee samenhangende machtspositie.¹³⁴ De theologie kan op deze wijze maar beperkt contextueel worden.¹³⁵

Trek ik de vergelijking met het missionaire gezamenlijke leerproces, dan blijkt dat de religieus anderen binnen deze benadering niet ‘als anderen’ betrokken worden in het leren: hun religieuze bijzonderheid krijgt geen ruimte binnen het leerproces. De ontwikkeling van leiderschap geldt dan de eigen christelijke gemeenschap en het leiderschap zal verbinding met anderen in de context niet goed kunnen leggen. Ook de bewoners die toetreden tot de gemeenschap kunnen enkel in de nieuw aangeleerde taal over hun context spreken. De verbinding met buurtgenoten die niet toetreden tot de gemeenschap wordt daarmee problematisch.

In Nederland zijn voorbeelden van deze benadering te vinden bij de Victory Outreach-gemeenschappen.¹³⁶ Ook deze kennen de nadruk op evangelisatie en *discipling* van mensen. Als basis hiervoor wordt gerefereerd aan de opdracht uit Matteüs 28-19: ‘maak alle volken tot mijn leerlingen’.

3. Coöperatieve ministry en urban theology

Evenals het vorige model richt de benadering van coöperatieve *ministry* zich primair op de kerkelijke gemeenschap als actor in de urbane maatschappij. Zij verschilt echter van het vorige model in haar visie op maatschappij en stad, en ook op welke transformatie er nodig is.

De benadering van de coöperatieve ministry ziet zowel sociale als spirituele noden in de maatschappij. Zij neemt de situatie van sociale achterstand als uitgangspunt.¹³⁷ Ze benadrukt dat de structurele oorzaak van het sociale onrecht en de sociale vervreemding onderkend dient te worden in plaats van de individuele omstandigheden. De geloofsgemeenschap is dienstbaar aan de stedelijke context door met concrete actie bij te dragen aan verzoening: samen met gemarginaliseerden mogelijkheden creëren voor verbetering van omstandigheden.¹³⁸ Dat vereist relaties die verder reiken dan de eenzijdige relatie van helper en geholpene. Het engagement van ker-

¹³⁴ Het heil is onafhankelijk van de positie en context waarin een persoon verkeert: ‘The weak and the poor, just as much as the rich and the powerful, need to hear the gospel, repent, believe in Christ and be saved. The poor are not exempt from this requirement, as if their poverty somehow atoned for their sins. [...] Too often we begin with what we do not have, reaching out for outside resources rather than what is already available. [...] At the core of their being, people have a bent toward creativity.’ Ibid., 335s; Conn en Ortiz spreken vanuit een kerk die geen natuurlijke verbinding heeft met mensen in armoede ‘Where do we find the poor?’ is de titel van een paragraaf. Ibid., 329s.

¹³⁵ Cf. Schreiter, R.J., ‘Who is a Local Theologian?’, 1998.

¹³⁶ Cf. Voor de visie van Victory Outreach wordt op de lokale website verwezen naar de internationale victory outreach. ‘Victory Outreach Amsterdam’, www.victoryoutreach.nl; ‘Victory Outreach International’, www.victoryoutreach.org.

¹³⁷ Ronald Peters weerspreekt het hiërarchische onderscheid tussen spirituele en fysieke behoeften. Volgens hem is het een ‘artificial separation of evangelistic proclamation of the gospel from ethical considerations involving justice advocacy, as if one could be effectively undertaken without the other.’ Hij schrijft het onderscheid toe aan een gebrek aan inzicht in de urbane context bij met name beroepskrachten die uit suburbane contexten afkomstig zijn, als hij stelt: ‘Frequently, such approaches are represented in the perspective of one who is not a native but who has come to the city from a rural or suburban setting, has become intrigued by it, and now sees his/her “mission” (divine calling) as bringing “Christ to the inner city”. Regrettably, these relocated persons (nonnatives who have moved into the city and view it as an urban mission field) are often unable to sufficiently shed the us/them mentality, so crucial to understanding the ethos and values of any context.’ Peters, R.E., *Urban Ministry: An Introduction*, 2007, 24.

¹³⁸ Ibid., 5ss, 18.

ken – die met name bestaan uit groepen die niet tot de gemarginaliseerden behoren – dient de nadruk te leggen op dialoog en een perspectief dat bottom-up – gezien vanuit gemarginaliseerde bewoners – tot stand komt. Daardoor kan een verandering van maatschappijbeeld en geloof ontstaan, wat de vitaliteit van de geloofsgemeenschap kan vergroten. Daarnaast kunnen niet-kerkelijk betrokken gemarginaliseerde mensen hun geloof vorm geven in de gezamenlijke activiteiten.¹³⁹ Hoe de integratie tussen geloof en altruïstisch handelen tot stand komt of dat deze twee gescheiden blijven, wordt niet altijd goed uitgewerkt.¹⁴⁰

Ook hier wordt het nodig geacht dat de beroepskrachten blijven leren. Van dat leerproces worden evenwel slechts de contouren geschetst, het wordt slechts benoemd als een dialogisch proces waarin ruimte is voor een bottom-up perspectief.¹⁴¹ In de theologische visie op de context zijn spiritueel en materieel heil geïntegreerd. Men is zich bewust van de invloed van de eigen sociale achtergrond op de theologische positie.¹⁴² Dat vormt de basis voor een dialogisch leerproces met anderen. De bewoners worden daarbij ondersteund in hun noden. En de middenklassengeloofsgemeenschappen zelf hervinden spirituele vitaliteit in de betrokkenheid bij gemarginaliseerde groepen en gaan gaandeweg mogelijke vooronderstellingen herzien.¹⁴³

In vergelijking met het gezamenlijke leerproces zoals dat wordt voorgesteld door Bert Hoedemaker, vindt hier in zekere mate een gezamenlijk leerproces plaats. Dat gebeurt via de samenwerking rond met name sociale problematiek. Het anders-zijn van anderen in religieus opzicht speelt in deze benadering echter geen rol in het gezamenlijke leerproces. Het gaat er veeleer om dat christenen vitaliteit vinden of hervinden in de verbinding met mensen in achterstandssituaties.

Voorbeelden van coöperatieve ministry in Nederland zijn kerken die samenwerken met Stichting Present.¹⁴⁴ Stichting Present biedt kerken de mogelijkheid tot projectmatige hulp aan mensen in de lokale omgeving. De nadruk ligt hier wel voornamelijk op de bijdrage aan kwetsbare mensen in de samenleving: het is de kerk die te geven heeft. Wat de bewoners te geven hebben en hoe de kerk hiervan leert krijgt in mindere mate aandacht. Om deze reden wordt hiernaar momenteel onderzoek verricht door Bert Roor aan de Protestantse Theologische Universiteit.

¹³⁹ Morisy, A., *Beyond the Good Samaritan: Community Ministry and Mission*, 1997, 63, 77s, 106s; Zie ook Morisy, A., *Journeying out: A New Approach to Christian Mission*, 2004.

¹⁴⁰ Peters, R.E., *Urban Ministry: An Introduction*, 2007, 151; Peter van de Kamp deed een vergelijkend onderzoek naar *faith-based* engagement in New York en Rotterdam. Op basis van deze studie komt hij tot aanbevelingen aan kerkelijke gemeenten voor hun engagement met achterstandswijken. Kamp, P.W. van de, *Hart voor de stad. Een praktisch-theologische studie naar kansen voor kerk-zijn in een stedelijke samenleving*, 2003; een voorbeeld van deze benadering in de Verenigde Staten is aan te treffen bij Spellers, S., *Radical Welcome: Embracing God, the Other, and the Spirit of Transformation*, 2006.

¹⁴¹ Peters, R.E., *Urban Ministry: An Introduction*, 2007, 70ss.

¹⁴² Cf. 'Social location is a key factor influencing an individual's or group's perspective of theological discernment and, in the course of history, has been known to woefully distort theological insight.' *Ibid.*, 74.

¹⁴³ Een recente publicatie binnen deze benadering is de uitgave van Vincent, J.J., *Christ in the City: The Dynamics of Christ in Urban Theological Practice*, 2013; De studie van Sake Stoppels naar de gastvrijheid in inloopcentra vormt een voorbeeld van deze benadering in Nederland. Stoppels, S., *Gastvrijheid. Het inloopcentrum als vorm van kerkelijke presentie*, 1996.

¹⁴⁴ Stichting Present, 'Meedoen als kerk', stichtingpresent.nl/meedoen-als/meedoen-als-kerk.

4. *De missionaire kerk en urban theology*

De vierde benadering in *urban theology* ziet de missionaire kerk, op nationaal en lokaal niveau, als centrale actor. Representant van deze benadering is de in 1983 geformeerde commissie van de Aartsbisschop van Canterbury voor zogenoemde Urban Priority Areas.¹⁴⁵ De inzet van deze commissie is een aanzet te geven tot een andere wijze van kerk-zijn in de maatschappij die een antwoord vormt op de toename van sociaaleconomische problematiek en een diversiteit aan culturele veranderingen. Zij ziet noodzaak tot

[...] a re-evaluation of the theological task as such. [...] [I]f the Church is going to clarify the nature of its calling in relation to social and human decay in Britain today, the Christian community at all levels is required to look afresh at the way it thinks about the significance of its God-given faith.¹⁴⁶

Deze benadering wil niet zozeer een afgeronde omvattende theologische visie ontwikkelen, als wel de weg naar een ander denken en handelen openen. De situatie waarin met name bewoners van achterstandswijken zich bevinden moet daarbij leidend zijn.¹⁴⁷ In deze methode zijn duidelijk bevrijdingstheologische invloeden te herkennen, hoewel de beweging breder is.¹⁴⁸

Aangezien de context vele facetten kent, voert deze aanpak in de theologische reflectie tot een thematische insteek. Om de gevolgen van de sociaaleconomische en culturele veranderingen voor het kerk-zijn opnieuw te doordenken komen theologen van vele disciplines aan het woord. In de eind jaren '90 uitgebrachte bundel *Urban theology: a reader* wordt een reeks aan theologische reflecties aangereikt die zijn gerangschikt onder thema's als creativiteit, armoede, macht, zonde, eredienst, werk, generaties en gender, *ministry*, missie en geloof.¹⁴⁹ Deze clustering biedt enige ordening, maar resulteert nog niet in een onderlinge samenhang tussen afzonderlijke reflecties.

Onderdeel van de heroriëntatie op kerk-zijn is het ontwerp van een nieuwe wijze van theologiebeoefening. Laurie Green werkt deze in vier stappen uit: een beschrijving van de stedelijke werkelijkheid, gevolgd door een verheldering daarvan met behulp van bredere wetenschappelijke inzichten, waarna hij komt tot theologische reflectie op dit geheel vanuit de Bijbelse traditie en hij op grond daarvan nieuwe

¹⁴⁵ Het in 1985 verschenen rapport heeft grote invloed op het denken en praktijkontwikkeling in het Verenigd Koninkrijk. Archbishop of Canterbury's Commission on Urban Priority Areas, *Faith in the City: A Call for Action by Church and Nation*, 1985; In 1995 verscheen een overzicht van de voortgang van het Faith in the city rapport met een hernieuwde theologische reflectie. Sedgwick, P.H. & Archbishop of Canterbury's Urban Theology Group, *God in the City: Essays and Reflections from the Archbishop's Urban Theology Group*, 1995; Een kritische doordenking van de fundering van Faith in the City en een oproep tot nadere theologische reflectie vindt men bij Ford, D., 'Faith in the Cities: Corinth and the Modern City', 1989.

¹⁴⁶ Harvey, A.E., *Theology in the City: A Theological Response to 'Faith in the City'*, 1989, 15.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 12s.

¹⁴⁸ Green, L., *Let's Do Theology: Resources for Contextual Theology*, 2012, viii; Northcott, M.S., *Urban Theology: A Reader*, 1998, 8.

¹⁴⁹ Northcott, M.S., *Urban Theology: A Reader*, 1998.

handelingsmodellen ontwikkelt.¹⁵⁰ Na de millenniumwisseling volgden nog enkele publicaties over nieuwe gestalten van kerk-zijn en geloof in de stad.¹⁵¹

De visie op de maatschappij wordt bepaald door een combinatie van sociaaleconomische problematiek en culturele verandering die in de urbane context en dan met name in achterstandswijken tot uiting komt. De kerk moet zich daaraan aanpassen door juist de situatie van bewoners van deze wijken als uitgangspunt van handelen te nemen. De kerk moet op lokaal en landelijk niveau experimenteren om zo nieuwe vormen van kerk-zijn te ontwikkelen die aansluiten bij de hedendaagse realiteit van armoede en uitsluiting. Christelijk getuigenis kan bijvoorbeeld vorm krijgen door politieke stellingname en door opnieuw bezit te leren delen om zo kwetsbare bewoners te ondersteunen.¹⁵² De werkvormen dienen daarbij aan te sluiten bij de lokale gemeenschap. Het beeld dat de auteurs binnen deze benadering hebben van bewoners is dat zij vervreemd zijn geraakt van de kerk. De bewoners moeten zich dus meer herkend en gesteund zien in de kerk.¹⁵³ Voor dit alles is nodig dat de beroepskrachten een nieuwe wijze van theologiebeoefening leren die start met de beschrijving en analyse van de context en via theologische reflectie komt tot nieuwe handelingsmodellen.¹⁵⁴

In vergelijking met het hierboven beschreven gezamenlijke leerproces maakt deze benadering een aanvang met een eigen kerkelijk leerproces. De kerk moet de kloof met de achterstandswijken dichten door zich toe te wenden naar de daar geldende sociaaleconomische realiteit. Daarvoor is het nodig om de context van de bewoners als uitgangspunt te nemen van theologiebeoefening. Deze anderen – sociaal en religieus – nemen daarbij echter nog geen deel aan het leerproces.

Hoewel het hier gaat om een beweging van de landelijke kerk in het Verenigd Koninkrijk om zich te heroriënteren op achterstandswijken kan, wanneer wordt geabstraheerd van die nationale context, de gecombineerde beweging van de Gereformeerde Kerken en de Nederlands Hervormde Kerk in het derde kwart van de twintigste eeuw, zoals in paragraaf 1.3 beschreven, zeker als parallel voorbeeld worden gegeven. Ook daarbij vormde de kerk de institutionele basis van het engagement met bewoners in achterstandswijken.

5. Postkolonialiteit, postseculariteit en urban theology

Recentere maatschappelijke en religieuze veranderingen, die merkbaar werden vanaf de jaren '80, zijn in de voorgaande benadering minder goed verwerkt. Daarbij moet men denken aan de uitdagingen die postkolonialiteit en postseculariteit stelden aan de kerk en haar rol in de samenleving. Deze uitdagingen zijn binnen *urban theology* verwerkt in een vijfde benadering. Het gaat hier om de diversiteit aan religies, om de

¹⁵⁰ Green, L., *Urban Ministry: And the Kingdom of God*, 2003; Green, L., *Let's Do Theology: Resources for Contextual Theology*, 2012.

¹⁵¹ Cray, G., *Mission-Shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context.*, 2004; Commission on Urban Life and Faith, Church of England, *Faithful Cities: A Call for Celebration, Vision and Justice*, 2006.

¹⁵² Northcott, M.S., *Urban Theology: A Reader*, 1998, 106s.

¹⁵³ *Ibid.*, 225.

¹⁵⁴ Green, L., *Let's Do Theology: Resources for Contextual Theology*, 2012.

verandering van religieuze beleving én (post)seculariteit, om het verdwijnen van de dominante positie van de kerk in de samenleving.¹⁵⁵

Elaine Graham doet een voorstel voor een nieuwe zelfbewuste betrokkenheid van kerk en theologie bij het publieke domein en bij beleidsvorming, die verder gaat dan de modernistische scheiding tussen een publiek seculier domein en een privé-domein waarin religie thuis zou horen.¹⁵⁶ Zij pleit voor een publieke apologetische theologie, die zich richt tot de geloofsgemeenschap, de maatschappij, de academie en de markt. Zoekend naar respectievelijk heiligheid, rechtvaardigheid, waarheid en *flourishing*, mengt deze apologetiek zich in het (publieke) debat en legt transparant verantwoording af – ook tegenover anders-religieuze en niet-religieuze groepen – van de motivaties die ten grondslag liggen aan goed burgerschap en aan gelovig leerlingschap – *citizenship* en *discipleship*.¹⁵⁷ Men bedrijft theologie in de publieke ruimte.¹⁵⁸ Bij apologetiek gaat het niet om een propositionele maar een transformatieve waarheid, waarbij geloof een houding is, een praktische wijsheid die in staat stelt tot constructief handelen.¹⁵⁹ Een criterium daarvoor is of deze theologie in staat is zich te verbinden met gemarginaliseerde bewoners, *non-persons*.¹⁶⁰ Wezenlijk is dat kerken in staat worden gesteld om hun theologische overtuigingen in de praktijk te brengen: ‘a theology that encourages urban congregations to put their theology into practice’.¹⁶¹ Dat alles vraagt om een training van beroepskrachten waarin het leiderschap in de urbane context en het vermogen tot contextuele theologische reflectie structureel zijn ingebed.¹⁶²

Chris Baker formuleert een model om de kerk te denken in interactie met andere culturele en religieuze groepen waarbij de kerk en deze andere groepen elkaar beïnvloeden. In onderscheid tot de *urban ministry* – waarin het gaat om de dynamiek van de geloofsgemeenschap zelf – ligt de nadruk hier op de vorming van netwerken en verbindingen met andere sociale en religieuze groepen. Men heeft oog voor de post-koloniale theorie en het ontstaan van een netwerksamenleving met segregatie en racisme. Kerken en *faith-based* organisaties – ook niet-christelijke – kunnen een bijdrage leveren aan de vorming van sociaal kapitaal. De *faith-based* motivaties komen veelal tot uiting langs performatieve weg.¹⁶³ Het betekent dat hybride vormen van kerk ontstaan waarin de eigen identiteit zich ontwikkelt in de relatie tot de samenwerkingspartners van christelijke, maar ook niet-christelijke of niet-westerse achtergrond. Transformatie vindt plaats bij de gemeenschappen via dialogische

¹⁵⁵ In een onderzoek naar de Amerikaanse context laten Livezey en anderen zien hoe de religieuze en culturele veranderingen de referentiekaders van gelovigen hebben veranderd. Afzonderlijke religieuze gemeenschappen zoeken naar manieren om om te gaan met deze veranderingen op lokaal niveau en met name in eigen kring. Livezey, L., *Public Religion and Urban Transformation: Faith in the City*, 2000, 21.

¹⁵⁶ Graham, E.L., *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*, 2013, 30s, 64; Zie ook Graham, E.L. & Lowe, S., *What Makes a Good City? Public Theology and the Urban Church*, 2009.

¹⁵⁷ Graham, E.L., *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*, 2013, 84.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 232s.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 214.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 216.

¹⁶¹ Graham, E.L. & Lowe, S., *What Makes a Good City? Public Theology and the Urban Church*, 2009, 115ss.

¹⁶² *Ibid.*, 144ss.

¹⁶³ Baker, C.R. & Beaumont, J., ‘Postcolonialism and Religion: New Spaces of ‘Belonging and Becoming’ in the Postsecular City’, 2011.

samenwerking met andere *faith-based* groepen waarbij creatieve bondgenootschappen ontstaan.¹⁶⁴

In deze hybride partnerschappen vormt zich een *Third Space* – een begrip dat wordt ontleend aan de postkoloniale theorie van Homi Bhabha dat oorspronkelijk afkomstig is uit het werk van Henri Lefebvre.¹⁶⁵ Het betreft een ruimte waar de identiteit van de betrokkenen zich gaandeweg de onderlinge samenwerking kan hernieuwen. Daarmee komt dus een leerproces op gang dat ook de gelovige identiteit beïnvloedt. Dat vraagt om de constructie van een zogenoemde lokale performatieve theologie:

[P]erformative means a pragmatically based response that is committed to delivering outcomes; such a response is ‘performative’ in the sense that the knowledge and experience acquired locally is part of an analysis that will transform the locality at political, economic, social and spiritual level. It is ‘pragmatic’ in the sense that it reflects the new understanding that no one agency has the ability or resources to bring about transformation. What is required is a strategic, multidisciplinary partnership that works with others to bring this about for the whole community, and a willingness to think creatively, take risks, be prepared to learn and adapt, and to live with a certain amount of dissonance and discomfort.¹⁶⁶

Deze benadering heeft een scherp oog voor de etnische, culturele en religieuze verschillen. De machtsverhoudingen en verschillen in sociale positie voor de vorming van gemeenschap verdwijnen wat naar de achtergrond.¹⁶⁷ Overige voorbeelden van deze benadering zijn te vinden in het werk van Timothy Gorringer en Justin Beaumont.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Baker, C.R., *The Hybrid Church in the City: Third Space Thinking*, 2007, 125ss.

¹⁶⁵ Bhabha, H.K., *The Location of Culture*, 1994; Lefebvre, H., *The Production of Space*, 1991.

¹⁶⁶ Baker, C.R., *The Hybrid Church in the City: Third Space Thinking*, 2007, 126.

¹⁶⁷ In het *Third Space*-denken worden culturele en religieuze verschillen benadrukt, maar dreigt de ongelijkheid tussen mensen op het gebied van invloed en macht uit beeld te geraken. Zo stelt Baker: ‘The Third Space is both a literal and metaphoric area where traditional assumptions based on either/or definitions or top-down methodologies collapse under the need to engage with a multiplicity of influences that now compete with each other on equal terms.’ Ibid., 68; Graham neemt hierin een tussenpositie in. Zij ziet als belangrijke taak van de kerk in de postseculiere samenleving om gestalte te geven aan een ‘Public Theology for the “Non-Person”’ en een ‘Public theology for the “Godless and the Godforsaken”’. Graham, E.L., *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*, 2013, 215ss.

¹⁶⁸ Beaumont, J. & Baker, C.R., *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, 2011; Beaumont, J. & Cloke, P.J., *Faith-Based Organisations and Exclusion in European Cities*, 2012; Gorringer, T., *A Theology of the Built Environment: Justice, Empowerment, Redemption*, 2002; Gorringer, T., *The Education of Desire: Towards a Theology of the Senses*, 2002; Gorringer, T., *The Common Good and the Global Emergency: God and the Built Environment*, 2011; Vergelijkbaar met de benadering van Gorringer wil ook Sheldrake de betekenis van de stad en het leven in de grootstedelijke context verstaan vanuit een christelijk perspectief en kiest daarvoor de spiritualiteit als invalshoek. Sheldrake, P., *The Spiritual City: Theology, Spirituality, and the Urban*, 2014; Bij deze benadering in *urban theology* past ook de studie van Sundermeier, die de interculturaliteit van de hedendaagse samenleving benadert vanuit het perspectief van de ontmoeting met de vreemde ander. Sundermeier, T., *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, 1996; Een meer praktisch-theologische studie naar religieuze diversiteit in de grootstedelijke samenleving biedt Stringer, M.D., *Discourses on Religious Diversity: Explorations in an Urban Ecology*, 2013; De stad als centrum van migratie en identiteitsvorming vormt eveneens onderwerp van de studie van de hand van Garnett, J. & Harris, A., *Rescripting Religion in the City: Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis*, 2013; Recent hebben ook verschillende universiteiten en instellingen

Samenvattend kan gesteld worden dat het beeld van de samenleving bepaald wordt door de veranderde positie van kerk en religie in die samenleving en door de toename van religieuze en culturele diversiteit. De groepen bewoners van achterstandswijken vormen samenwerkingspartners voor sociale rechtvaardigheid. In deze visie vraagt dat van de beroepskrachten dat zij een contextueel leiderschap ontwikkelen waarin zij open staan om te leren van de religieuze en culturele ander. Er vormen zich hybride gestalten van kerk-zijn die in hun identiteitsvorming bepaald worden door de interactie met deze religieuze en culturele anderen. Een publieke theologie helpt de beroepskrachten én de bewoners hun theologie te verantwoorden en in praktijk te brengen. In vergelijking met het beschreven gezamenlijke leerproces wordt duidelijk dat hier sprake is van een erkenning van de religieuze en etnische anderen als anderen. Er ontstaat een leerproces waarbij beider identiteit zich wenderwijs ontwikkelt.

De lijn van postkolonialiteit en postseculariteit komt in Nederland bijvoorbeeld tot uitdrukking in de organisatie Nieuw Wij, die zich vanuit de Dominicaanse spiritualiteit bezighoudt met de culturele en religieuze diversiteit in de urbane context. Nieuw Wij vormt een beweging waarin ruimte is voor initiatieven en individuen van verschillende culturele en religieuze achtergrond. Zij richt zich op het tot stand brengen van verbinding tussen deze initiatieven, op opinievorming, met name via sociale media, en recent ook op trainingen op het gebied van diversiteit.¹⁶⁹ Met het oogmerk bij te dragen aan een nieuwe hybride identiteit, een ‘nieuw wij’, sluit dit initiatief duidelijk aan bij de lijn van postkolonialiteit.

6. Politiek en urban theology

Binnen de politieke benadering van *urban theology* wordt de maatschappijvisie bepaald door de verschillende effecten die globaliseringsprocessen en sociale uitsluiting op lokale schaal concreet hebben. Voorbeelden van deze benadering zijn te vinden in het werk van Andrew Davey, Chris Shannahan, Kenneth Leech en in Nederland in het werk van Maaïke de Haardt.¹⁷⁰ Onderscheidend ten opzichte van de

binnen Zuid-Afrika *urban public theology* tot een gezamenlijk onderwerp van studie gemaakt. Dit heeft geresulteerd in een reeks publicaties in het journal HTS Theologische Studies/Theological Studies (Volume 70, Issue 3, 2014). Zie bijvoorbeeld Meylahn, J.-A., “‘My City of Ruins’”: A City to come’, 2014.

¹⁶⁹ ‘Nieuw Wij’, www.nieuwwij.nl.

¹⁷⁰ Leech, K., *Through Our Long Exile: Contextual Theology and the Urban Experience*, 2001; Davey, A., *Urban Christianity and Global Order: Theological Resources for an Urban Future*, 2002; Davey, A. & Sentamu, J., *Crossover City: Resources for Urban Mission and Transformation*, 2010; Shannahan, C., *Voices from the Borderland: Re-imagining Cross-Cultural Urban Theology in the twenty-first Century*, 2010; Shannahan, C., *A Theology of Community Organizing: Power to the People*, 2014; De Haardt, M., ‘Making Sense of Sacred Space in the City’, 2012; De Haardt, M., ‘De stad een heilige plaats? Theologische en religiewetenschappelijke overwegingen bij urbanisatie’, 2011; In Nederland staat ook de studie van Van der Kolm in deze lijn. In zijn ecclesiologische studie heeft hij gemeenschapsvorming op het oog waarin bewoners subject zijn van het collectiviseringsproces. Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001; In de Verenigde Staten vindt men in het door Michel Foucault en Dietrich Bonhoeffer beïnvloede werk van Tom Beaudoin een vergelijkbare denkweg, die leidt tot een apofatische spiritualiteit als continuering van de joods-christelijke traditie. Beaudoin, T., *Witness to Dispossession: The Vocation of a Postmodern Theologian*, 2008; Gastvrijheid vormt voor Russell het sleutelbegrip om te komen tot een rechtvaardige urbane samenleving. Met behulp van inzichten uit de postkoloniale en feministische theologie wijst zij op het belang van de onderkenning en ontcrachting van de invloed van machtsverschillen tussen mensen. Russell, L.M., Clarkson, J.S., & Ott, K.M., *Just Hospitality: God’s Welcome in a World of Difference*, 2009; Ook bij Newlands en Allen

vorige benadering is het vertrekpunt van waaruit men theologiseert: waar de postseculiere en postkoloniale *urban theology* de maatschappij als vertrekpunt kiest, gaat deze benadering uit van de situatie van sociale en politieke uitsluiting.¹⁷¹ Men beoogt een vernieuwing van de opvatting van het begrip gemeenschap, en wel de gemeenschap als geheel, inclusief de kerkelijke gemeenschappen. Daarbij zijn centrale thema's katholiciteit en koinonia, eigen vormen van solidariteit en gemeenschap, waarin mensen die worden uitgesloten erkenning vinden. Andrew Davey stelt:

As they find themselves excluded from participation in the civic realm, marginal in an urban society that they are unable to comprehend fully, they look for a place where strangers and exiles are at home, 'the city that has foundations, whose architect and builder is God'.¹⁷²

In deze gemeenschappen kan een bevrijdende werking ontstaan juist doordat mensen van elkaar verschillen.¹⁷³ Daarbij worden bestaande middenklassenkerken kritisch opgeroepen tot verbinding met gemarginaliseerden. In de benadering van *community organizing* worden netwerken tussen bestaande gemeenschappen en organisaties gecreëerd.¹⁷⁴ De professional bevindt zich tussen de groepen bewoners – onderscheiden naar religie, etniciteit of sociaaleconomische positie – in. De aard van de relaties tussen beroepskracht en bewoner en tussen bewoners onderling blijft daarbij onderbelicht. Uitgaande van de gelijkwaardige verbinding met gemarginaliseerde groepen komt Chris Shannahan tot een interreligieuze theologie.

Over de breedte van deze benadering gezien, komt de visie op de transformatie bij de beroepskracht niet expliciet in beeld, maar geïmpliceerd is een verbindende en sociaalkritische professionaliteit. Een uitzondering op dit gebrek aan explicitering vormt Kenneth Leech, die erop wijst dat het noodzakelijk is om een spiritualiteit te ontwikkelen die specifiek de materiële, fysieke en zintuiglijke dimensie van de urbane werkelijkheid serieus neemt.¹⁷⁵ In verbinding komen en blijven met mensen die leven in harde omstandigheden van materiële uitsluiting vraagt van beroepskrachten

vormt gastvrijheid het centrale begrip dat de bijdrage vanuit de christelijke traditie aan de cultureel en religieus diverse samenleving heeft te bieden, zie Newlands, G.M. & Smith, A.P., *Hospitable God: The Transformative Dream*, 2010.

¹⁷¹ Een theologische benadering van de grootstedelijke werkelijkheid die eveneens een politieke dimensie kent, en die misschien wel een eigenstandige benadering vormt, is de *urban ecotheology*. Het maatschappijkritische element komt hier echter niet tot stand vanuit een gemeenschap van burgers, maar vanuit een kosmologisch perspectief. Ecotheologie verdisconteert de kritiek dat het christelijk antropocentrisme schuld heeft aan de ecologische crisis. Daarbij staat het proces van emancipatoire koinonia centraal. De stad wordt binnen de *urban ecotheology* gezien als onderdeel van de schepping en de mens als medeschepper met andere wezens. Het rentmeesterschap staat in het teken van de bevrijding van alle wezens die worden onderdrukt. Kjellberg, S., *Urban Ecotheology*, 2000, 66s.

¹⁷² Davey, A., *Urban Christianity and Global Order: Theological Resources for an Urban Future*, 2002, 82.

¹⁷³ *Liberative difference* krijgt een centrale betekenis in het werk van Shannahan. Shannahan, C., *Voices from the Borderland: Re-imagining Cross-Cultural Urban Theology in the twenty-first Century*, 2010, 221ss; Shannahan, C., *A Theology of Community Organizing: Power to the People*, 2014, 143ss.

¹⁷⁴ Shannahan, C., *A Theology of Community Organizing: Power to the People*, 2014, 30ss.

¹⁷⁵ Op het eigen karakter van spiritualiteitsbeleving in een grootstedelijke context, op de rol van de zintuiglijkheid daarbij en op de ervaring met lege handen te staan wijst ook de Nederlandse predikant Van der Grijp, K., *Geloven in de stad. Geloofsverantwoording in stedelijk perspectief*, 1991, 107ss.

om te leren omgaan met wat onoplosbaar is. Bij gevolg wordt de *via negativa* belangrijker in de theologie van de beroepskracht.¹⁷⁶ Zo stelt Leech:

I found that the kind of resources which were needed were not so much skills or expertise as inner stability, exposure to brokenness, and ability to cope with darkness, and [...] ‘the stature of waiting’. So my theology had to become more passive, more receptive, in a sense less clear. I was beginning to understand something of the negative dimensions of theology, the way of ignorance [...]

[Urban spirituality] is, first and foremost, materialistic spirituality. It takes matter, the flesh, the physical, human, material needs, seriously, reverencing matter as the vehicle of the spirit, not its enemy [...] The extraordinary is encountered in the midst of the ordinary, the holy within the common.¹⁷⁷

Samenvattend: deze benadering wijst op de sociale uitsluiting, op de maatschappelijke machtsongelijkheid en op de rol die globalisering daarin speelt. De uitsluiting van bewoners wordt via empowerment en gemeenschapsvorming opgeheven. Van de beroepskracht vraagt dit de ontwikkeling van een sociaalkritische en verbindende professionaliteit en een urbane spiritualiteit. De gemeenschapsvorming vindt plaats tussen gemarginaliseerde groepen en anderen, waarbij de verschillen bevrijdend zijn.

Maak ik opnieuw de vergelijking met het gezamenlijke leerproces, dan valt op dat de bewoners subject zijn van het leerproces en van de gemeenschappen die ontstaan. De resultaten van het leerproces zijn in elk geval de gemeenschap zelf, en het bevrijdende verschil. Men wijst voorts in de richting van een interreligieuze theologie, maar stelt ook dat een urbane spiritualiteit nog dient te worden ontwikkeld en beschreven.

Een voorbeeld in Nederland van de politieke lijn in *urban theology* is aan te treffen in een initiatief dat is ontwikkeld op basis van de exposurebenadering. Het buurtpastoraat in de Utrechtse Rivierenwijk werkt met bewoners van uiteenlopende achtergrond samen om de buurthuisfunctie in de wijk te behouden en versterken. In overleg met het stadsbestuur is het beheer van het buurthuis van de welzijnsorganisatie overgedragen in handen van een organisatie van bewoners. Daarmee krijgt de pastorale benadering een politiek aspect.¹⁷⁸

Conclusie

Het gezamenlijke leerproces van christenen en niet-christenen krijgt aandacht binnen een deel van de benaderingen in *urban theology*. Ten aanzien van de visie op de maatschappij propageren drie van de benaderingen een leerproces door contact met anderen – of dit nu gemarginaliseerde of niet-christelijke bewoners zijn (de coöpera-

¹⁷⁶ De *via negativa* of apofatische traditie benadrukt dat menselijke kennis noodzakelijk steeds tekortschiet om God te doorgronden en zodoende ook om uitspraken te doen over het wezen van God. Zij respecteert het geheel anders-zijn van God en doet dat door in ontkennde termen over God te spreken. Dit ‘niet weten’ hoeft evenwel de verbinding van mensen tot God niet in de weg te staan. Het is eerder omgekeerd: de apofatische traditie kan ook een sterke persoonlijke relatie met het transcendente mogelijk maken. Wel behoudt de menselijke ervaring van God volgens deze traditie altijd een onbenoembaar element. Bunnin, N. & Yu, J., ‘Negative theology’, 2004; Hastings, A., Mason, A., & Pypier, H., ‘God’, 2000.

¹⁷⁷ Leech, K., *Through Our Long Exile: Contextual Theology and the Urban Experience*, 2001, 205s.

¹⁷⁸ Huygen, A. e.a., *Buurthuizen in zelfbeheer. Benodigde kwaliteiten voor succesvol zelfinitiatief*, 2014.

tieve ministry, de benadering van de postkolonialiteit en postseculariteit en de politieke benadering van *urban theology*). Bij sommige auteurs gaat het dan om een kerkelijke gemeenschap die wil leren van dit andere perspectief: in de benadering van de coöperatieve ministry blijft de focus gericht op de geloofsgemeenschap die leert. Bij anderen is de focus verder verschoven naar de samenwerkingsverbanden tussen kerken en andere groepen, tussen beroepskrachten en gemarginaliseerden. Het bedoelde leerproces vindt dan in deze verbanden plaats.

De transformatie van bewoners bestaat volgens de verschillende benaderingen in de opheffing van hun spirituele, sociaaleconomische en fysieke noden. Binnen deze visies gaan bewoners idealiter deel uitmaken van een gemeenschap. Voor sommige auteurs is dat de eigen geloofsgemeenschap, voor anderen is dat een gemeenschap die bewoners zelfstandig of samen met kerkelijke gemeenschappen vormen. Wat de betekenis, meer in het bijzonder de gelovige betekenis, van deze transformatie voor bewoners is, krijgt in geen van de benaderingen aandacht. Dit is opmerkelijk wanneer we deze benaderingen tegen het licht van het missionaire model van een gezamenlijk leerproces houden. Het gezamenlijk leer- of transformatieproces veronderstelt immers dat de ‘ander’, in dit geval anderen, namelijk de bewoners, daarin ook een actieve rol aannemen. De ‘ander’ levert een bijdrage aan de opbrengst van het leerproces. De opbrengst bestaat niet enkel uit de inzichten die de beroepskrachten verwerven. Op dit gebied bestaat dus een lacune.

Op de transformatie bij de gemeenschap gaan drie van de benaderingen in. Er worden vormen van dienende kerken beschreven en deze laten zich ook veranderen door het bottom-up perspectief van gemarginaliseerde groepen en niet-christelijke buitenstaanders. Deze laatste lijken echter niet volledig subject van het leerproces en van de gemeenschap te worden (Morisy, Peters). Voorts wordt gesteld dat de verschillen tussen groepen een bevrijdende en daarmee gemeenschapsvormende werking kunnen hebben (Shannahan). Ook worden hybride vormen van kerk-zijn beschreven – samenwerkingsverbanden en verbindingen tussen christelijke en niet-christelijke groepen die bijdragen aan verbetering van sociale omstandigheden – waarin een nieuwe hybride identiteit ontstaat (Baker).

Verder valt op dat de genoemde benaderingen zich met name richten op het niveau van de kerk, *faith-based* organisatie of gemeenschap in hun geheel. Ze beschrijven de transformatie niet op het niveau van de intermenselijke relatie en de kleine gemeenschap. Een benadering die zich begeeft op het niveau van de persoonlijke interactie en de transformatie in de relationaliteit tussen bewoners en beroepskrachten ontbreekt nog. Ook hier ligt een lacune.

Aan de transformatie bij de beroepskrachten besteden verschillende benaderingen aandacht. Sommigen zien deze transformatie als een specifieke toerusting voor het werk in de urbane context.¹⁷⁹ De benaderingen vijf en zes – de hybride kerk en de gemeenschap die is gebaseerd op *liberative difference* – impliceren een bepaalde transformatie bij de beroepskracht door de interactie met de ‘anderen’ (Baker, Shan-

¹⁷⁹ Het is niet helemaal duidelijk in welke zin Conn en Ortiz dit leerproces voorstellen. Het betreft bij hen zeker een permanent leerproces waarbij de beroepskracht leiderschap ontwikkelt. Daarbij hoort dat men de urbane context leert interpreteren vanuit een christelijk begripkader. Bij hen is echter geen ruimte voor een leerproces waarin men in interactie met niet-christenen de eschatologische verwachting op nieuwe wijze leert verstaan. Conn, H.M. & Ortiz, M., *Urban Ministry: The Kingdom, the City, & The People of God*, 2001, 397ss.

nahan). Men pleit voor een substantiële en structurele opleiding van beroepskrachten om theologisch contextueel te leren werken en reflecteren (Graham). Hoe deze ontwikkeling eruit ziet wordt niet gethematiseerd. Er bestaat dus een lacune op het gebied van de transformatie bij beroepskrachten, in de zin dat een beschrijving van (veranderend) professioneel zelfverstaan in een gezamenlijk leerproces met anderen ontbreekt.

Een ander aspect, daarmee samenhangend, is de vraag naar een contextuele spiritualiteit van de beroepskracht. De meegebrachte spiritualiteit is niet toereikend in de praktijken van *faith-based* engagement met achterstandswijken, zo stelt Leech. Er bestaat behoefte aan een spiritualiteit die aandacht heeft voor de materiële en fysieke realiteit. Werkend in de complexe realiteit in de stad overkomen beroepskrachten regelmatig gebeurtenissen waarbij zij niet weten hoe te handelen en wat daarvan te denken. Daarom is een spiritualiteit nodig die het 'niet weten' kan uithouden. Ook op het gebied van spiritualiteit en transcendentie ligt dus een lacune.

In deze paragraaf heb ik de stand van zaken binnen *urban theology* geschetst door daarin zes benaderingen te onderscheiden. Daarbij heb ik, gebruikmakend van Hoedemakers missionaire model van het gezamenlijke leerproces, ook de lacunes in kaart gebracht. Op deze lacunes kom ik in mijn slothoofdstuk terug, nadat ik in de tussenliggende vijf hoofdstukken stap voor stap mijn onderzoeksvraag heb beantwoord. Bij deze stappen besteed ik aandacht aan de transformaties van bewoners, van beroepskrachten en van gemeenschappen die in de exposurepraktijken plaatsvinden. Dit inleidende hoofdstuk besluit ik met een beschrijving van die stappen.

1.7 METHODOLOGIE EN STRUCTUUR

Als onderzoeksvraag heb ik in paragraaf 1.5 geformuleerd: *In welke zin is de exposurebenadering verrijkend voor urban theology?* Om die vraag te beantwoorden richt ik mij op de transformatie die binnen de exposurebenadering tot stand komt. Zoals in paragraaf 1.2 werd beschreven is de exposure een benadering die zich afspeelt op het niveau van de interpersoonlijke relaties. Ik onderzoek daarom de transformerende werking voor degenen die betrokken zijn bij de exposurepraktijken – de bewoners en de beroepskrachten – en vervolgens ook de transformerende dynamiek in de sociale verbindingen en gemeenschappen die ontstaan.

In mijn onderzoek maak ik onderscheid tussen de positie van bewoners en van beroepskrachten. In hoofdstuk twee zal ik deze posities nader beschrijven. Hoewel beiden een andere rol aannemen, zoals dat in ieder contact van een dienstverlenende professional het geval is, is dit in zekere mate ook generaliserend. De verhoudingen liggen uiteraard niet altijd vast, zoals juist ook in de exposurebenadering zal blijken.

Tools voor de interpretatie van de sociale context

Dit onderzoek bevindt zich op het terrein van *urban theology*. *Urban theology* is een contextuele theologie, zoals ik stelde in paragraaf 1.4. Zij sluit aan bij de existentiële thema's die van belang zijn in de (groot)stedelijke context, en belicht die vanuit de positie van bewoners, vanuit de positie van beroepskrachten en vanuit het gezichtspunt van sociale verbindingen. Daarom besteed ik in dit onderzoek aandacht aan de context van de exposurebenadering.

De existentiële thema's worden enerzijds bepaald door de sociale positie van mensen in achterstandswijken, namelijk een positie van uitsluiting. Anderzijds worden deze, in de context van de exposurebenadering, bepaald door de verbindingen die ontstaan tussen beroepskrachten en bewoners. De exposurebenadering is immers een relationele benadering. De sociale positie van de betrokken bewoners verschilt van die van de beroepskrachten. In termen van de overheersende maatschappelijke normen hebben beroepskrachten een andere sociale status – zij worden bijvoorbeeld anders bejegend – dan mensen in situaties van uitsluiting. Dit verschil is wezenlijk voor de realiteit waarin de individuele relaties tussen bewoner en beroepskracht gaan ontstaan. Het verschil is niet alleen wezenlijk voor de bewoners, maar evengoed voor de beroepskrachten. Dit verschil in sociale positie bepaalt de existentiële thema's in deze context. Inzicht in de wijze waarop dit verschil van belang is voor bewoners en beroepskrachten is nodig om de existentiële thema's te kunnen begrijpen.

Zonder een goed inzicht in de existentiële thema's die spelen in de sociale context waarin de exposurebenadering wordt toegepast, is het niet goed mogelijk om de transformatie die tot stand komt dankzij deze benadering, in kaart te brengen. Daardoor is het ook niet goed mogelijk om de verrijking die de exposurebenadering biedt aan *urban theology* te begrijpen en die op waarde te schatten. Om een goed beeld van de sociale context te krijgen, zal ik in het vervolg gebruik maken van inzichten uit de sociale wetenschappen, met name van het onderzoek van de Nederlandse socioloog Willem Schinkel op het terrein van sociale uitsluiting.

Theologisch-antropologische interpretatie

In dit onderzoek heb ik ervoor gekozen om de betekenis van de transformaties bij bewoners, beroepskrachten en bij de totstandkoming van verbindingen en gemeenschappen onder woorden te brengen in theologisch-antropologische termen. De theologische antropologie richt zich bij uitstek op het doordenken van de dynamiek in en tussen mensen.¹⁸⁰ Onder theologische antropologie versta ik dat veld binnen de theologie dat het menselijk bestaan bestudeert als een bestaan dat open staat naar het transcendente.¹⁸¹

¹⁸⁰ Vanuit de missiewetenschap is de wending naar de theologische antropologie vaker gemaakt. De antropologie zelf wortelt in de behoefte van missionarissen om de lokale bevolking en haar cultuur te leren begrijpen. Zie bijvoorbeeld Sanneh, L., *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, 2009.

¹⁸¹ Cf. Anton Houtepen die stelt dat door de hypothese van God '[h]et menselijk bewustzijn van zichzelf, van de wereld [...] een ander karakter [krijgt]: God vormt de omvattende werkelijkheid waarbinnen alles wordt gedacht.' Houtepen, A., *Uit aarde, naar Gods beeld. Theologische antropologie*, 2006, 42, 59s; Antropologische vragen komen voort uit en worden gesteld binnen een specifieke religieuze, culturele en sociale plaatsbepaling. De plaatsbepaling van christelijke theologische antropologie is haar relatie tot christelijke gemeenschappen en de christelijke tradities van denken en handelen. Christelijke gemeenschappen zijn ingebed in een maatschappij waarin ook niet-theologische tradities van denken en handelen voorkomen. Omdat er altijd een overlap én een onderscheid tussen de christelijke tradities en niet-theologische tradities bestaat, is het noodzakelijk om christelijke theologische antropologie te bedrijven in dialoog met niet-theologische inzichten over het menselijk bestaan. De theologisch antropoloog David Kelsey stelt: 'While affirming its specifically Christian roots, a theological anthropology might be constructed as a conversation with anthropological wisdom, not only from other religious traditions, but also from several relevant sciences. Perhaps it might be thought of as an exercise in conceptual bridge-building.' Kelsey, D.H., *Eccentric Existence: A Theological Anthropology 1.*, 2009, 3, 6.

Heilzame transformatie

In deze thesis zal ik theologisch-antropologische termen gebruiken om te benoemen in welke zin de exposurebenadering *heilzaam* is, en waaruit dat heilzame karakter dan bestaat. De keuze om het begrip *heilzaam* zo centraal te stellen is ingegeven door de eigen aard van de exposurebenadering als een missionaire benadering die in het kader van de eschatologische verwachting staat. Als *faith-based* praktijken zijn exposurepraktijken erop gericht een bijdrage te leveren aan het zichtbaar worden van die verwachting. Om de theologische verrijking die de exposurebenadering aan *urban theology* biedt in kaart te brengen, zal ik dan ook onderzoeken in hoeverre transformaties in exposurepraktijken positief bijdragen aan het uitkomen van de eschatologische verwachting. In hoeverre zijn de transformaties die tot stand komen binnen de exposurebenadering als *heilzaam* te karakteriseren?

Het begrip heilzaam biedt de ruimte om de transformaties van bewoners, beroepskrachten en gemeenschappen te onderzoeken tegen de achtergrond van de eschatologische verwachting die in de joods-christelijke traditie wordt gewekt. De term heilzaam is diepgeworteld in de joods-christelijke traditie. Heilzaam en heil zijn soteriologische begrippen: ze verwijzen naar de redding en verlossing van mensen door God. Welke invulling het heil krijgt, is steeds afhankelijk van de specifieke context. Bovendien vindt men in de verschillende Bijbelboeken andere opvattingen die niet zonder meer op één noemer zijn te brengen. Heil kan collectief zijn en een politieke lading krijgen, zoals bij de bevrijding waarvan het begin van de decaloog getuigt. Maar het heil kan ook individueel zijn en gericht op verlichting uit armoede, onderdrukking, ziekte en isolement, zoals men bijvoorbeeld in de psalmen en evangeliën leest. Ten tijde van de ballingschap krijgt heil een eschatologische focus en een kosmische dimensie. De verwachting van heil strekt zich uit tot de heilzame vernieuwing van de hele schepping. Genezing, morele omkering en heling van personen komen in het teken te staan van het uitkomen van deze eschatologische verwachting.¹⁸²

De term 'heilzaam' sluit goed aan bij het missiologische kader van de exposurebenadering dat ik in paragraaf 1.4 heb beschreven. In de joods-christelijke traditie is het immers de verwachting dat Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid heilzaam is. In omstandigheden van maatschappelijke ongelijkheid en sociale uitsluiting zijn verzoening en heling concrete gestalten van heil waaraan *faith-based* initiatieven kunnen bijdragen. Het missionaire leerproces wordt in gang gezet door de spanning tussen de eschatologische verwachting van heil en de asymmetrische maatschappelijke verhoudingen.

In dit proefschrift duid ik met *heilzame transformaties* die transformaties aan die positief bijdragen aan het zichtbaar worden van de eschatologische verwachting. Daarmee onderscheid ik ze van transformaties in meer algemene zin, zoals groei in zelfachting en het ontstaan van relaties. De aanduiding heilzaam wil zeggen dat de betreffende transformaties betekenis krijgen binnen en vanuit de meer omvattende geschiedenis van God met mensen, vanuit de heilsgeschiedenis. Waaruit het heilzame karakter bestaat, is onderwerp van onderzoek. Zoals heil in de verschillende Bijbelboeken steeds een specifieke invulling krijgt, moet ook in de concrete context van de exposurebenadering blijken waaruit dit heilzame karakter bestaat. Wat onder

¹⁸² Vanhoozer, K.J. e.a., *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, 2005, 711ss.

heilzaam verstaan moet worden, is context- en persoonsgebonden. Daarmee zal ik de term heilzaam op heuristische wijze hanteren: het begrip fungeert als een zoekterm die niet specifiek inhoudelijk is ingevuld, maar die wel behulpzaam is door een zoekrichting te bieden. Ik verwacht, door de theologische betekenis van transformaties in de exposurebenadering op deze manier te onderzoeken, hun mogelijk heilzame karakter op het spoor te komen.

De toegenomen aandacht voor de zintuiglijkheid binnen de theologische antropologie

Binnen de theologische antropologie groeit de aandacht voor de zintuiglijke dimensie. Deze ontwikkeling sluit goed aan bij de zintuiglijkheid als één van de kwaliteiten van de exposurebenadering waarop ik in paragraaf 1.2 wees. Hoewel de reflectie op het belang van de zintuigen voor geloofsbeleving een lange traditie kent, is er in de kerkelijke praktijk niet veel ruimte voor geweest.¹⁸³ Recent echter hebben verschillende auteurs studie verricht naar de zintuigen binnen een theologisch kader. Tim Gorringe ontwikkelt een ethisch perspectief op de zintuigen.¹⁸⁴ Ik volg echter een fundamentele theologisch-antropologische benadering. Mensen zijn in essentie relationele wezens. Aangezien we met onze omgeving en met anderen verbonden zijn via onze zintuigen, zijn deze bepalend voor het menselijk bestaan. Ze beïnvloeden het zelfverstaan en de subjectiviteit. Zo stelt Mark Wynn, dat de religieuze en spirituele oriëntatie ingebed is in een ‘particular way of taking hold of the sensory world’.¹⁸⁵ Bij deze ‘zintuiglijke’ ontwikkeling binnen de theologische antropologie sluit ik aan, en ik combineer die met het gedachtegoed van een groep ‘continentale filosofen’, dat ik in de volgende paragraaf verder toelicht.

Continental filosofie

Ik maak gebruik van theologisch-antropologische tools, maar waar nodig maak ik ook gebruik van inzichten die zijn ontleend aan aanverwante disciplines, zoals de filosofie en de psychologie. Bij de interpretatie van de sociale context maak ik ook gebruik van de sociologie.¹⁸⁶ Ik zal vooral theorieën ter sprake brengen van denkers die zich specifiek richten op het leven in een urbane geglobaliseerde context, met name Marc De Kesel, Henk Oosterling, Willem Schinkel en Antoine Mooij. Het werk van deze auteurs is gebaseerd op een in belangrijke mate gedeeld fonds van denkers, allen binnen de continentale filosofie. Deze filosofische traditie sluit, doordat ze voortkomt uit en invloed uitoefent op de West-Europese maatschappelijke ontwikkelingen, goed aan bij de context waarin de praktijken van exposure zijn ontstaan.

¹⁸³ Zo hebben bijvoorbeeld Origenes, Augustinus, Gregorius, Nicolaus Cusanus, John Wesley en Karl Rahner allemaal het belang van de zintuigen voor het menselijk bestaan onderkend. Cf. Gavriljuk, P.L. & Coakley, S., *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 2012.

¹⁸⁴ Het verlangen dat wordt opgeroepen in de zintuiglijke waarneming vraagt om ethische richtlijnen en oefening. Gorringe, T., *The Education of Desire: Towards a Theology of the Senses*, 2002, 10.

¹⁸⁵ Wynn, M., *Renewing the Senses: A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life*, 2013, vii.

¹⁸⁶ Ook Schippers zocht in zijn studie naar het Oude Westen Pastoraat al de samenwerking met wetenschappers uit andere vakgebieden om tot theologische inzichten te komen. Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990.

Er zijn binnen dit fonds van denkers drie hoofdlijnen te onderscheiden. De eerste is de lijn van de kritische sociologie en het (post-)structuralisme. Het gaat daarbij om een theoretische benaderingswijze in de sociale wetenschappen met een heteroog karakter. De denkers binnen deze lijn gaan ervan uit dat onbewust functionerende sociale symbolysystemen het leven op maatschappelijk en persoonlijk niveau bepalen. Invloedrijke bronnen voor de door mij geciteerde denkers zijn Michel Foucault, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Marcel Mauss, Jacques Derrida en Giorgio Agamben.

De tweede lijn, die niet geheel los staat van de eerste, wordt gevormd door het gedachtegoed van Jacques Lacan, dat is beïnvloed door de psychoanalytische traditie die teruggaat op Sigmund Freud, maar ook door de structuralistische taalkunde en de structurele etnologie. Kenmerkend is dat Lacan een centrale plaats inruimt voor het verlangen, dat echter altijd onvervuld blijft, waardoor vervreemding ontstaat.

De derde lijn ten slotte is die van de fenomenologie, de filosofische stroming die uitgaat van de verschijnselen en langs de weg van onmiddellijke waarneming daarvan tot inzicht probeert te komen. Zij stelt dat iedere bewustzijnsact op iets gericht is, en daarmee een intentionaliteit kent. Bij de door mij geraadpleegde auteurs is met name het werk van Maurice Merleau-Ponty, Edmund Husserl en Martin Heidegger invloedrijk.

Tools voor de doordenking vanuit de joods-christelijke theologie

De gevonden transformaties krijgen in een volgende stap binnen het onderzoek een nadere theologisch-wijsgerige doordenking. Daarmee wil ik enerzijds tot een nader verstaan komen van het transcendente bij deze transformaties en betrappen waarin de heilzame aard is gelegen. Ik wil dus het verstaan van ‘Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid van achterstandswijken’ – in de woorden van Schippers – nader onderzoeken en trachten te verrijken. Anderzijds krijgen daarmee ook de begrippen en inzichten uit de traditie nadere invulling vanuit de exposurepraktijken. Vanuit het engagement met bewoners in achterstandswijken kunnen bestaande begrippen zo worden herijkt.¹⁸⁷ In deze herijking van theologische begrippen ligt volgens Schippers een grote betekenis van het *faith-based* engagement met bewoners van achterstandswijken. Langs deze weg komen de door ons als heilzaam verstande transformaties die ontstaan binnen de exposurebenadering in het grotere verband van het joods-christelijk denken te staan. Het wordt daarmee mogelijk om de verrijking die de exposurebenadering biedt aan *urban theology* in kaart te brengen. Merk op, dat de theologische reflectie dus plaatsvindt op basis van de theologisch antropologische analyse en niet op basis van empirisch onderzoek.

¹⁸⁷ De onderzoeksmethode vertoont daarmee gelijkenis met de hermeneutische lijn die de Zuid-Afrikaanse theoloog Klippias Kritzinger volgt in zijn studie naar *Black Theology*. Kritzinger volgt in zijn onderzoekspzet de hermeneutische methode van Zuid-Afrikaanse zwarte theologen, die ruim aandacht besteedt aan de sociale context en die is gebaseerd op de bevrijdingstheologie van Juan Segundo. De hermeneutische cirkel begint volgens deze benadering bij een nieuwe of afwijkende ervaring van de realiteit die leidt tot ‘ideologisch wantrouwen’ (*ideological suspicion*). Dit geeft aanleiding tot een vernieuwde exegese en vervolgens tot nieuwe theologische inzichten. Het hermeneutisch proces maakt mogelijk dat de zwarte bevolking de sociale werkelijkheid op een nieuwe gelovige manier kunnen ervaren, én het maakt mogelijk dat de Bijbelse traditie verrijkt wordt vanuit de ervaringen van deze bevolkingsgroep. Kritzinger, J.N.J. (Klippias), ‘Black Theology: Challenge to Mission’, 1988, 17s; Zie ook Segundo, J., *Liberation of Theology*, 1976.

De theologen die de heilzame transformatie binnen de exposurebenadering helpen benoemen, hebben twee kenmerken gemeen. Enerzijds hebben deze theologen een diepe aandacht voor de zintuiglijkheid als bron van kennis, ook van theologische kennis. Anderzijds getuigt hun werk ervan dat zij weet hebben van een persoonlijke leerweg in geloofsbeleving en theologie. Het werk van deze denkers sluit daarmee goed aan bij de kwaliteiten van de exposurebenadering – de relationaliteit, zintuiglijkheid, spiritualiteit en het veranderend zelfverstaan – en biedt aanknopingspunten om de spiritualiteit en theologie van exposurepraktijken in de grootstedelijke context te beschrijven.

Sommige van de door mij geraadpleegde auteurs staan in de apofatische traditie of bieden een herinterpretatie daarvan in de hedendaagse context.¹⁸⁸ Deze traditie komt aan de orde via het werk van vijf auteurs. Ten eerste maak ik gebruik van de interpretatie door theoloog Toine van den Hoogen van het denken van de middeleeuwse theoloog Jan van Ruusbroec. Ten tweede put ik uit de inzichten die theoloog Erik Borgman ontwikkelt mede op basis van het werk van de renaissancistische theoloog en filosoof Nicolaus Cusanus. Ten derde ontleen ik inzichten aan het werk van filosoof Gerard Visser, dat is beïnvloed door de middeleeuwse theoloog Meister Eckhart. De vierde auteur die mij behulpzame ideeën uit de apofatische traditie aanreikt is theoloog Johann Baptist Metz. De vijfde auteur, ten slotte, is filosoof en theoloog Martin Buber, die een dissertatie schreef over Cusanus en wiens werk beïnvloed is door de joodse mystiek. Voorts zal ik putten uit de iconentheologie, met name via het werk van de theologen Leonid Ouspensky en Paul Moyaert. Hoewel deze theologie een eigen lijn vormt, die men moet onderscheiden van de apofatische traditie, heeft zij daarmee toch verwantschap. In beide speelt namelijk de zintuiglijke wijze waarop men zich tot de werkelijkheid verhoudt – het zien en gezien worden, het schouwen – een belangrijke rol om tot een innerlijk contact met het transcendent te komen.

Opbouw

Het proefschrift is als volgt opgebouwd. In hoofdstuk twee beschrijf ik de sociale context van de grotestadswijken waar de exposurebenadering wordt toegepast en de existentiële thema's die daar specifiek aan de orde zijn. Ik maak gebruik van inzichten uit de sociologie om inzicht te krijgen in de sociale positie van de bewoners in die wijken en in het verschil in sociale positie tussen hen en de beroepskrachten. In hoofdstuk drie volgt een uitvoerige beschrijving van de exposurebenadering. Daarbij beschrijf ik ook welke transformatie plaatsvindt bij bewoners, bij beroepskrachten en bij de totstandkoming van nieuwe verbindingen en gemeenschappen wanneer de exposurebenadering wordt toegepast. In de hoofdstukken vier, vijf en zes ontwikkel ik de eigenlijke theologische inzichten. In deze hoofdstukken komen respectievelijk de bewoners, de beroepskrachten en de gemeenschappen die ontstaan in exposurebenadering aan de orde. Ieder hoofdstuk kent dezelfde opbouw. Eerst onderzoek ik in hoeverre de transformatie van bewoners, beroepskrachten en de totstandkoming van gemeenschappen als heilzaam is te karakteriseren. Vervolgens belicht ik deze heilzame transformatie vanuit de joods-christelijke theologie. Tot slot verzamel ik in

¹⁸⁸ Een nadere omschrijving van de apofatische traditie vindt men in noot 176 van dit hoofdstuk.

hoofdstuk zeven de verworven inzichten en kom tot de beantwoording van de onderzoeksvraag.

Het onderzoek legt de exposurebenadering onder een sterk vergrootglas. Daardoor kan het op de verschillende beschreven niveaus niet ontkomen aan soms terugkerende aspecten van de benadering als geheel. Deze aspecten worden echter gezien vanuit de verschillende perspectieven van bewoners, beroepskrachten en ontstane gemeenschapsvormen.

2 De sociale context van de exposurebenadering

Om inzichtelijk te kunnen maken in welke zin de exposurebenadering verrijkend is voor *urban theology*, is een helder beeld nodig van de sociale context waarin de exposurebenadering wordt beoefend. In dit hoofdstuk besteed ik nader aandacht aan deze context. In paragraaf 1.6 onderscheidde ik drie aspecten die daarbij aandacht behoeven. De context van de exposurebenadering wordt als eerste bepaald door de leefomstandigheden en de *gemarginaliseerde* sociale positie van de bewoners van achterstandswijken. Wanneer in deze wijken een exposurepraktijk wordt gestart, verschijnen beroepskrachten in deze omgeving. Zij hebben een andere sociale positie dan die van marginalisatie. Aangezien de exposurebenadering een relationele benadering is, is het verschil in sociale positie mede bepalend voor de context van de exposurebenadering. Dit verschil nu vormt het tweede aspect. Ik zal daarom ook de positie van beroepskrachten in verhouding tot die van de bewoners beschrijven. Ondanks dit verschil kunnen in de exposurebenadering relaties tussen bewoners en beroepskrachten ontstaan. Teneinde in een later hoofdstuk te kunnen benoemen waaruit de verrijking door de exposurebenadering bestaat, stel ik als, derde aspect, ook de sociale verbindingen in gemarginaliseerde situaties aan de orde.

In paragraaf 2.1 zal ik een algemene karakterisering geven van de leefomstandigheden in achterstandswijken. Teneinde een goed begrip te ontwikkelen van de sociale processen die de realiteit van achterstandswijken bepalen, presenteer ik daarna recente inzichten uit de sociale theorie van de Nederlandse socioloog Willem Schinkel (paragraaf 2.2). Vervolgens laat ik zien hoe deze inzichten helpen de sociale positie van de bewoners, de sociale positie van de beroepskrachten in interactie met de bewoners en de sociale verbindingen te begrijpen (paragraaf 2.3).

2.1 LEEFOMSTANDIGHEDEN IN ACHTERSTANDSWIJKEN

De achterstandswijken tonen een diversiteit aan sociale en economische kenmerken die het leven van individuele bewoners beïnvloeden. Hieronder schets ik de belangrijkste karakteristieken van deze context. Meer dan absolute cijfers acht ik het verschil met wat landelijk gangbaar is van belang.

De etnische diversiteit vormt een eerste kenmerk van deze wijken. Veel migranten vestigen zich hier, veelal omdat huisvesting er goedkoop is. Waar immigranten in 2014 landelijk gezien 21,4% van de bevolking uitmaakten, waren zij in sterke mate in stedelijke regio's gevestigd. Voor immigranten van niet-westerse afkomst geldt, dat zij in dat jaar een derde van de inwoners van de drie grootste steden vormden, terwijl zij landelijk gezien 11,9% van de bevolking uitmaakten.¹ In Rotterdam was in 2016 het aantal – westerse en niet-westerse – immigranten vrijwel gelijk aan het aantal inwoners van Nederlandse afkomst (respectievelijk 49,8% en 50,2%).² In

¹ Centraal Bureau voor de Statistiek, *Jaarrapport Integratie 2014*, 26, 34.

² Gemeente Rotterdam, 'Feitenkaart Bevolkingsmonitor januari 2016', www.rotterdam.nl, 2016.

48 wijken in Nederland vormden zij tussen de 50% en 75% van de bevolking en in vier wijken was hun aandeel meer dan 75%.³

Financiële problematiek vormt een volgend kenmerk in achterstandswijken. In 2013 had 10,3 % van alle huishoudens in Nederland een laag inkomen.⁴ In de drie grootste steden, Rotterdam, Amsterdam en Den Haag, bedroeg dit percentage echter respectievelijk 18,7, 18,2 en 17,6% van de huishoudens.⁵ Een leven in armoede betekent dat regelmatig de middelen ontbreken voor een warme maaltijd, voor voldoende verwarming van de woning, om gasten te ontvangen voor de maaltijd, om kleding te kopen, voor een week vakantie per jaar, voor onverwachte uitgaven of voor de vervanging van versleten meubels.⁶ Niet alleen concentreert armoede zich in steden, ook binnen steden verschilt de financiële situatie per wijk. Zo lag het inkomensniveau van 13% van de inwoners van Rotterdam als geheel onder het zogenoemde ‘niet-veel-maar-toereikend’-criterium.⁷ In de wijk Het Oude Westen bedroeg dit echter 25,9%. Overigens is dit beeld niet beperkt tot de vier grote steden, maar vindt men deze concentraties ook in het oosten en noorden van het land, zoals in Arnhem en Leeuwarden.⁸

Een volgend kenmerk is de concentratie van werkloosheid. Werkloosheidscijfers in de steden liggen hoger dan elders, en binnen de steden vormen specifieke wijken weer uitschieters. Het aantal mensen dat niet werkte – inclusief degenen die niet in staat zijn om te werken – bedroeg in 2011 landelijk 8%. Dat aantal was significant hoger in Rotterdam (15%), Amsterdam (14%) en Den Haag (13%). In de Rotterdamse wijk Feijenoord ging het zelfs om 23%.⁹ Daarbij zijn immigranten, gemeten naar het landelijk gemiddelde, twee keer zo vaak zonder baan als autochtonen.¹⁰

Een laatste kenmerk is problematiek met betrekking tot geestelijke en lichamelijke gezondheid. Sociaal isolement komt relatief veel voor. Terwijl 39% van de landelijke bevolking lijdt onder sociaal isolement, ligt dat percentage in Rotterdam op 45%. In de wijk Feijenoord is dat opnieuw hoger, namelijk 59%.¹¹ Achterstands-

³ Centraal Bureau voor de Statistiek, *Jaarrapport Integratie 2014*, 35.

⁴ De grens van een laag inkomen ligt voor een alleenstaande juist boven het niveau van de bijstandsuitkering en bedroeg in 2014 € 1020 per maand. Bij de bepaling van deze grens wordt verder rekening gehouden met de gezinssituatie. Centraal Bureau voor de Statistiek, *Armoede en sociale uitsluiting 2015*, 16.

⁵ *Ibid.*, 127.

⁶ Centraal Bureau voor de Statistiek & Sociaal en Cultureel Planbureau, *Armoedesignalement 2014*, 85.

⁷ Het niet-veel-maar-toereikend-criterium is gebaseerd op de noodzakelijke of moeilijk vermijdbare uitgaven plus de minimale kosten voor sociale participatie. Omgerekend voor een alleenstaande bedroeg dit niveau een maandelijks inkomen van € 1061. Ter vergelijking, in datzelfde jaar lag de grens van een laag inkomen op een maandelijks bedrag van € 1010. *Ibid.*, 54.

⁸ *Ibid.*, 80.

⁹ Gemeente Rotterdam, ‘Feitenkaart inkomensgegevens Rotterdam op deelgemeente- en buurtniveau 2011’, www.rotterdam.nl, 2012.

¹⁰ Terwijl in 2013 van de autochtone beroepsbevolking 7% werkloos was, was dat cijfer voor westers-allochtonen 10% en voor niet-westers allochtonen zelfs 19%. Centraal Bureau voor de Statistiek, *Jaarrapport Integratie 2014*, 52.

¹¹ Gemeente Rotterdam, ‘Factsheet eenzaamheid’, www.rotterdam.nl, 2014; De onderzoekers maken hierbij gebruik van de schaal van De Jong-Gierveld, die onderscheid maakt tussen niet eenzaam, matig eenzaam, ernstig eenzaam en zeer ernstig eenzaam. Het aangegeven percentage geeft de som van de drie categorieën eenzaamheid weer. Met deze schaal kan een genuanceerd beeld worden verkregen van verschillende vormen van sociale en emotionele eenzaamheid. Meer dan om een evaluatie van de hoogte van deze cijfers, is het mij hier te doen om het verschil tussen de landelijke en de lokale situatie als indicatie voor het sociale welzijn in Rotterdam. Van Tilburg, T. & De Jong-Gierveld, J., *Zicht op eenzaamheid. Achtergronden, oorzaken en aanpak*, 2007, 15–23.

wijken kennen hogere aantallen fysieke en geestelijke klachten. Depressie komt bijvoorbeeld voor bij 11% van de inwoners van achterstandswijken, waar dat landelijk 7% is. Voorts lijdt 15% van de inwoners aan obesitas, terwijl dat gemiddeld 10% is.¹²

Vaak zijn de genoemde kenmerken aan elkaar gerelateerd. In achterstandswijken komt een stapeling van risicofactoren op het gebied van gezondheid voor. Een niet-Nederlandse afkomst en een laag opleidingsniveau blijken bijvoorbeeld gecorreleerd met gezondheidsrisico's in de Utrechtse wijk Overvecht.¹³ Een combinatie van diverse problematiek vergroot de kwetsbaarheid van mensen. Werkloosheid heeft bijvoorbeeld een negatieve invloed op het sociale netwerk en vergroot de kans op armoede.¹⁴

Deze cijfers geven een beeld van bewoners die op allerlei vlakken in een achtergestelde positie verkeren. In de exposurebenadering komen beroepskrachten in contact met deze mensen. Daarom is het van belang te weten hoe deze situatie valt te interpreteren. Wat betekent het voor mensen om in deze positie te verkeren? In de volgende paragraaf ga ik nader in op deze vraag.

2.2 EEN SOCIOLOGISCH PERSPECTIEF OP DE SITUATIE VAN BEWONERS IN ACHTERSTANDSWIJKEN

In verschillende boeken en artikelen heeft de Nederlandse socioloog Willem Schinkel geschreven over de positie van gemarginaliseerde bewoners in de samenleving. Zijn werk is behulpzaam om de situatie van de bewoners te begrijpen. Het interessante aan zijn benadering is dat hij oog heeft voor de dynamische verhouding tussen gemarginaliseerden en de samenleving. Mede daarom is hij een van de meest geciteerde sociologen in het debat over sociale integratie.

Schinkels onderzoek richt zich op de sociale productie van, wat hij noemt, 'conficties'. Dit zijn dominante normatieve identiteiten die een collectief zoals de 'samenleving' constitueren. Schinkel stelt dat iedere confictie noodzakelijkerwijs ook een 'residu' kent: een groep die buiten de heersende norm valt, zoals de bewoners van achterstandswijken, die in mijn onderzoek centraal staan. Juist de aanwezigheid van een residu bevestigt immers de sociale conficties.

In de volgende paragrafen bespreek ik achtereenvolgens de termen 'confictie' en 'residu'. Tot slot zal ik ook aandacht besteden aan een derde term van Schinkel: 'schizotopie'. Deze verwijst naar gemarginaliseerde visies, die een kritiek kunnen vormen op heersende 'conficties'.

Confictie

Een belangrijk aandachtsveld binnen het werk van Schinkel vormen de sociale processen die ten grondslag liggen aan maatschappelijke marginaliteit. Daarbij wijst hij op de manier waarop gemarginaliseerde groepen ter sprake worden gebracht in politiek beleid, media, maar ook wetenschap. Een voorbeeld is het integratiedebat in de

¹² Verhoeff, A.P., 'Op gezondheid uitgemeten. Over gezondheid en gezondheidsverschillen in de vier grote steden', 2009, viii.

¹³ Aangeenbrug, M., Van Ameijden, E., & Van Bergen, A., 'Volksgezondheidsmonitor', 2014.

¹⁴ Sociaal Cultureel Planbureau, 'De sociale staat van Nederland 2013', 32.

publieke ruimte en media. In zijn werk *Denken in een tijd van sociale hypochondrie: Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij* uit 2007 stelt hij aan de orde dat deze handelwijze impliciet de marginalisatie bevestigt. Het denken over de samenleving en wie daartoe behoren, berust namelijk op de veronderstelling, dat sommige personen in onze maatschappij meer geïntegreerd zijn dan andere. De laatsten worden geacht zich ‘buiten’ of ‘aan de rand’ van de ‘samenleving’ te bevinden.¹⁵ De mate van integratie blijkt te worden gedefinieerd volgens specifieke criteria. Van belang zijn de culturele achtergrond en etniciteit, en verder het beschikken over een betaalde baan, een afgeronde opleiding, taalvaardigheden en een woning. Belangrijke termen zijn daarbij ‘burgerschap’, ‘integratie’ en ‘participatie’.

Het probleem nu is dat de genoemde criteria geen neutrale weergave van de werkelijkheid vormen, maar nauw verbonden zijn met diezelfde ‘samenleving’. Immers, wil men kunnen bepalen wat zich ‘binnen’ en ‘buiten’ de ‘samenleving’ bevindt, dan impliceert dat een bepaalde opvatting van wat ‘samenleving’ is. Het veronderstelt een waardensysteem waaraan men zich oriënteert.¹⁶ Een dergelijk waardensysteem ligt echter niet absoluut vast. Wat de ‘samenleving’ is wordt gevormd in een sociaal proces en is niet absoluut en voor altijd gefixeerd.¹⁷ Feitelijk wordt het begrip ‘samenleving’ onkritisch gehanteerd. Het begrip wordt ingezet alsof de opvatting van wat die ‘samenleving’ precies is, al vast zou staan.¹⁸ Een onkritisch gebruik van het begrip ‘samenleving’ bevestigt en reproduceert de positie van gemarginaliseerden. Hun positie is daarmee niet een probleem van hen alleen, maar is onderdeel van een maatschappelijke situatie: hun positie wordt bevestigd en gereproduceerd door processen waarop zijzelf weinig invloed hebben.

De genoemde processen hebben uiteraard wel een bepaalde functie. Ze produceren een collectieve identiteit. Daarvoor munt Schinkel het begrip ‘confictie’, bestaande uit twee delen: con-fictie. Het woorddeel ‘fictie’ verwijst naar het gegeven dat het om een verbeelding van de werkelijkheid gaat, en wel een verbeelding die sociaal geproduceerd wordt. Door de verbeelding wordt een bepaalde sociale vorm geconstitueerd. Zo produceert het begrip ‘samenleving’ een collectief. Daarop duidt het prefix ‘con’: de confictie brengt een co-existentie voort: een ‘samen’. Met zijn theoretische construct ‘confictie’ duidt Schinkel het gegeven in de werkelijkheid aan dat een collectief in en met haar verbeelding tot stand komt. ‘Samenleving’ is maar één voorbeeld van een confictie. Ook een club, een volk, een wijk of een kerk zijn voorbeelden van conficties.¹⁹

Een confictie beschrijft een specifieke identiteit voor een collectief zelf, terwijl het tegelijkertijd de personen en groepen die tot dat collectieve zelf behoren definieert. In die zin is het creatief: zowel de identiteit als het ‘samen’ ontstaan met de

¹⁵ Waar het nodig is om aan te duiden dat ‘samenleving’ het resultaat is van een sociaal proces, zal ik het woord tussen aanhalingstekens plaatsen. Waar dit geproduceerde karakter niet van belang is, zal ik ze omwille van de leesbaarheid weglaten.

¹⁶ Schinkel, W., *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*, 2007, 185; Schinkel, W., *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven*, 2014, 94.

¹⁷ Schinkel, W., *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*, 2007, 288.

¹⁸ *Ibid.*, 187.

¹⁹ *Ibid.*, 286s.

confictie. Niettemin gaat het om een fictieve representatie van een collectief zelf, tot een ‘wij’, dat pas een zelf wordt dóór zijn fictieve representatie.²⁰

Schinkel stelt dat de confictie ‘samenleving’ tot stand komt via sociale afbakening, namelijk door haar te onderscheiden van wat men buiten de ‘samenleving’ acht. De confictie wordt dus gedefinieerd in tegenstelling tot wat zij niet is: een residu. ‘Iedere confictie co-construeert – analoog aan de constructie van zichzelf – een residuele identiteit. Het ‘buiten de samenleving’ is zo’n residu: een onbepaalbare plaats die op negatieve wijze (als ‘buiten’, als niet-confictie) in zijn onbepaalbaarheid wordt bepaald.’²¹ Het residu hoeft niet nauwkeurig gedefinieerd te worden. Het gaat erom dat het functioneert als een grens voor de confictie. ‘Dat gebeurt ten eerste omdat het de andere zijde of de buitenzijde, de differentie, van een confictie vormt.’²² Het residu omvat alles wat niet geacht wordt te behoren tot de confictie. Daardoor wordt het residu een heterogene verzameling van groepen en personen. Het sociale proces dat resulteert in de confictie ‘samenleving’ leidt zo tegelijk tot de vorming van een residu.

Zoals hiervoor werd uiteengezet omvatten conficties specifieke waarden. Met conficties zijn steeds impliciete metafysische vooronderstellingen meegegeven: ideeën over wat het leven is, wat goed en waardevol is en wat van belang is. Deze ideeën worden zelden opgemerkt, dan wel ter discussie gesteld.²³ Zo stelt Schinkel: ‘Dat raamwerk van abstracties is uiteindelijk metafysisch, omdat het berust op een fundamentele, zij het abstracte en zelden concreet ter verantwoording geroepen verbeelding van wat, in laatste instantie, leven is, leven waard is, nuttig voor het leven is.’²⁴

Residu

Een confictie heeft invloed op het zelfverstaan van mensen. Terwijl sommigen hun zelfverstaan en zelfachting kunnen ontlenuen aan de confictie ‘samenleving’, kunnen anderen dat niet. De confictie is een normatieve identiteit. Zij legt normatief de nadruk op een sociaal zelfverstaan gebaseerd op taal, geboorteplaats, werk en woning. Alternatieven worden niet van belang geacht en gaan tot het residu behoren. ‘Society is defined so as to automatically exclude certain categories of people. [...] Constructions differ according to class, gender and ethnicity.’²⁵ Aan degenen die buiten de ‘samenleving’ vallen rust de taak om te bewijzen dat zij aan de eisen van de ‘samenleving’ voldoen. ‘[T]he bridging effort is placed solely on the side of those citizens whose citizenship is in need of improvement.’²⁶ Mensen uit andere continenten, woonwagenbewoners, daklozen, werklozen en mensen die een bijstandsuitkering ontvangen moeten ‘assimileren’, ‘integreren’ of ‘participeren’. Zij ervaren de afwijzende en moraliserende werking die uitgaat van de confictie ‘samenleving’ en de daarin vervatte opvattingen over burgerschap.

²⁰ Ibid., 286–87.

²¹ Ibid., 289s.

²² Ibid., 298s.

²³ Schinkel, W., *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven*, 2014, 94.

²⁴ Ibid.

²⁵ Schinkel, W. & Schrover, M., ‘The Language of Inclusion and Exclusion in the Context of Immigration and Integration’, 2013, 1123–24.

²⁶ Schinkel, W., ‘The Moralisation of Citizenship in Dutch Integration Discourse’, 2008, 20.

Voorts schiet de conflictie ‘samenleving’ tekort om de werkelijkheid van mensen buiten de conflictie te beschrijven. Een positieve duiding van degenen die binnen de ‘samenleving’ zijn, gaat gepaard met een negatieve duiding van wat daarbuiten is: het wordt gezien als problematisch. ‘What is “inside” [society] will always be positively connoted, whereas the “outside” remains problematic. There is nothing positive on the outside.’²⁷

Zo wordt de – reële of potentiële – eigen bijdrage aan de sociale processen door degenen die ‘buiten’ de ‘samenleving’ zijn niet onderkend. Hun bijdrage wordt geacht niet van waarde te zijn voor de ‘samenleving’. Het vocabulaire dat hierbij wordt gehanteerd is onthullend: degenen die tot de samenleving behoren participeren – een positieve term. Degenen die niet binnen de definitie passen, worden simpelweg aangeduid naar hun positie ten opzichte van de ‘samenleving’: ‘buiten’. Het vocabulaire kent geen positieve termen die aanduiden wat zij doen. De realiteit zoals ervaren door degenen die tot het ‘residu’ behoren wordt niet weerspiegeld in de ‘hegemonische’ representaties. Deze representaties hebben daarmee een moraliserende agenda²⁸ en gaan vergezeld van paternalistische en ‘civiliserende’ maatregelen.²⁹ Deze maatregelen plaatsen degenen die ‘buiten’ de ‘samenleving’ verkeren in een afhankelijke positie, waarin hun subjectiviteit niet tot zijn recht komt. Hun *agency* kan niet tot uiting komen.³⁰

Schizotopie

We hebben gezien dat de conflictie ‘samenleving’ niet in staat is om de werkelijkheid van mensen die worden gerekend tot het bijbehorende residu, weer te geven. Nu zijn conflicties altijd slechts partiële abstracte representaties. De werkelijkheid is steeds rijker dan deze representaties en zij kan nooit uitputtend en omvattend worden weergegeven.³¹ Conflicties worden altijd beperkt door de noodzakelijke keuze voor metafysische ideeën over wat leven is. Dat betekent dat de werkelijkheid altijd slechts op onvolkomen wijze en in haar ambiguïteit kan worden ervaren en gerepresenteerd. Dit gegeven duidt Schinkel aan met schizotopie. ‘Het verstrooid zijn van de mens in een fundamentele, ontologische zin, dat wil zeggen, diens nooit werkelijk ‘thuis’ zijn, diens onvermogen geheel met zichzelf samen te vallen en naadloos in de wereld te zijn, is een eerste omschrijving van schizotopie.’³² Altijd stuit men op een ruwe grens van verschil en onbegrip: binnen mensen en tussen mensen.

Het gaat er echter niet alleen om dat mensen als individu niet tot een omvattende representatie van de werkelijkheid kunnen komen. Volgens Schinkel is dit tekortschieten met name van belang voor de verbeelding van een collectief. ‘Dat het dak van onze collectieve behuizing lekt, dat de eenheid van de wereld ons ontglipt, dat is wat ik schizotopie wil noemen.’³³ Doordat conflicties tekortschieten in de weergave van de werkelijkheid en doordat zij een metafysische grond kennen, lekken er altijd

²⁷ Schinkel, W. & Schrover, M., ‘The Language of Inclusion and Exclusion in the Context of Immigration and Integration’, 2013, 1132.

²⁸ Schinkel, W., ‘The Moralisation of Citizenship in Dutch Integration Discourse’, 2008.

²⁹ Schinkel, W. & Van den Berg, M., ‘City of Exception: The Dutch Revanchist City and the Urban Homo Sacer’, 2011, 1930.

³⁰ *Ibid.*, 1933.

³¹ Schinkel, W., *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven*, 2014, 95.

³² *Ibid.*, 96.

³³ *Ibid.*, 95.

aspecten van wat leven is weg. Deze aspecten zijn niet gerepresenteerd in de conflictie, blijven daarom buiten beeld en ontglippen ons. Dit ‘lekken’ komt aan het licht aan de grens van de conflictie ‘samenleving’. Vanuit het perspectief van het sociale residu, de gemarginaliseerde groepen, blijkt dat de conflictie ‘samenleving’ tekortschiet om hun werkelijkheid te representeren.

Tegelijk echter vormt deze schizotopie een aanzet tot creatieve nieuwe verbindingen. Aan de ‘scheuren’ en ‘ruwe randen’ – dat wil zeggen in die situaties waarin de conflictie ‘samenleving’ blijkt tekort te schieten, daar waar de begrensdheid van de conflictie aan het licht komt – kunnen nieuwe verbindingen ontstaan. Er zijn nieuwe – zij het op hun beurt ook weer tijdelijke – representaties mogelijk die andere aspecten van realiteit verbeelden. Daarmee voeren deze scheuren tevens tot nieuwe gestalten van sociaal leven: namelijk daar waar het onbegrip, conflict en het tekortschieten op creatieve wijze wordt overbrugd.

Maar schizotopie is ook een productieve kracht die afronden als aanleiding voor bruggenbouw ziet, lekken als aanleiding voor woningbouw. De wereld kent scheuren die de productieve aanzet zijn tot creatieve overbruggingen. Dat is waarom er sociaal leven is: zonder onbegrip was taal overbodig. Er zijn breuken van onbegrip, antagonisme, dissensus en onzekerheid die overbrugd moeten worden, zonder dat dat ooit helemaal lukt. En zo blijft sociaal leven voortbestaan: als remedie voor een permanent collectief falen. Schizotopie behelst de ervaring, die immanent is aan de wereld, dat de wereld scheuren kent die de productieve aanzet zijn tot creatieve overbruggingen.³⁴

Deze creatieve overbrugging ontstaat niet zonder slag of stoot: conflicties zoals ‘samenleving’ zijn hegemone representaties van de werkelijkheid in die zin, dat zij uit zichzelf geen ruimte laten voor alternatieven. Om te ontkomen aan de overheersende werking van de hegemone representaties zijn verbeelding en ontwikkeling van sociale praktijken nodig.³⁵ Verbeelding kan ruimte creëren voor aspecten van het leven die niet door hegemone representaties worden onderkend. Voor het menselijk bestaan is verbeelding letterlijk van levensbelang. ‘We moeten meer ontologie, meer kosmologie verbeelden, anders wordt het voor ons gedaan.’³⁶ Verbeelding van ‘wat leven is’ voorkomt dat deze aspecten van de werkelijkheid ons ontglippen en geen waarde krijgen in de sociale werkelijkheid, in de verbindingen tussen mensen. Verbeelding maakt het juist mogelijk om de betekenis van deze aspecten te onderkennen, en verleent daaraan bestendigheid.

Voor creatieve verbeelding en ontwikkeling van sociale praktijken is daarom de positie van het sociale residu van belang. In de residuele positie blijkt het tekortschieten van de conflictie ‘samenleving’. De grenzen tussen conflictie en residu zijn plaatsen van onbegrip en conflict, maar evengoed zijn het plaatsen die de aanzet kunnen vormen tot creatieve overbrugging.³⁷ Daar kan nieuwe representatie van de werkelijkheid plaatsvinden, die andere aspecten verbeeldt van wat leven is, van wat goed en nuttig is voor het leven. Deze verbeelding is een sociaal verbindend proces:

³⁴ Ibid., 96.

³⁵ Schinkel, W., *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*, 2007, 134ss.

³⁶ Schinkel, W., *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven*, 2014, 94.

³⁷ Ibid., 96.

de creatieve overbrugging van scheuren in de verbeelding van de werkelijkheid en de ontwikkeling van sociale relaties vormen twee zijden van dezelfde medaille.³⁸

De theorie van Willem Schinkel beziet de realiteit van de achterstandswijken in een breder sociaal perspectief dan de realiteit in deze wijken alleen. Wat betekent het nu dat de normatieve conflictie, waaraan de *haves* hun identiteit kunnen ontlenuen, als keerzijde heeft dat zij de *agency* van restgroepen beperkt? In de volgende paragraaf schets ik wat dit betekent voor bewoners, beroepskrachten en hun onderlinge relatie.

2.3 DE POSITIE VAN BEWONERS EN DE INTERACTIE MET BEROEPSKRACHTEN IN ACHTERSTANDSWIJKEN

In de vorige paragraaf heb ik inzichten in de werking van marginalisatie verzameld via bestudering van de sociale theorie van Schinkel. In het vervolg laat ik zien hoe deze behulpzaam zijn om de situatie van bewoners en van professionals in hun onderlinge relatie te begrijpen.

Bewoners

In paragraaf 2.1 werd erop gewezen dat in achterstandswijken meer dan elders mensen wonen met een immigratieachtergrond, die lichamelijk danwel geestelijk arbeidsongeschikt zijn, die arm zijn of werkloos. Het gaat om mensen die volgens de veronderstellingen van de ‘samenleving’ niet voldoende participeren of niet in voldoende mate geïntegreerd zijn op basis van bijvoorbeeld hun etniciteit of deelname aan het arbeidsproces. Deze bewoners van achterstandswijken worden gerekend tot het sociaal residu.³⁹ Zij worden in het conflictieve spreken buiten of aan de rand van de ‘samenleving’ geplaatst.

Behoren tot het sociaal residu betekent ten eerste dat zij overbodig zijn in de ‘samenleving’.⁴⁰ De ‘samenleving’ kan zonder hen, maar er wordt wel geïmpliceerd dat het goed voor hen zou zijn wanneer zij wel tot de ‘samenleving’ zouden behoren. Sociale overbodigheid komt tot uiting in ervaringen van onnuttigheid en onvermogen, ook in economische zin.⁴¹ De bewoners beschikken niet over de competenties die gevraagd worden op de arbeidsmarkt of door de gemeentelijke bureaucratie. Hun levenservaring, ambities, gevoelens en expertise tellen niet werkelijk mee. Ze

³⁸ Ibid.

³⁹ De term ‘achterstandswijk’, evenals de aanduidingen probleem, kracht- en prachtwijk, kan niet los worden gezien van dezelfde sociale processen die hebben gevoerd tot de definitie van ‘burgerschap’ en ‘integratie’.

⁴⁰ Voor voorbeelden en typering van de beschrijving van sociale overbodigheid put ik uit Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 208ss, n. ook p. 219s.

⁴¹ Voor de typering van sociale overbodigheid put ik uit *ibid.*; Een analyse van sociale overbodigheid biedt ook Zygmunt Bauman. Ingaande op de ontwikkeling van werkloosheid wijst hij op een structurele verandering. Terwijl werkloosheid vroeger werd beschouwd als een tijdelijke situatie, wordt het nu steeds meer een permanente toestand en voelt de werkloze zich sociaal overbodig. ‘Rather than a condition of being “unemployed” ... being out of a job feels increasingly like a state of “redundancy” – being rejected, branded as superfluous, useless, unemployable and doomed to remain “economically inactive”. Being out of a job implies being disposable, perhaps even disposed of already and once and for all, assigned to the waste of “economic progress”.’ Bauman, Z., *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, 2007, 32–33, 69–70.

worden niet betrokken in besluitvormingsprocessen.⁴² Het gaat er dus niet alleen om dat deze bewoners moeten leven met een reeks aan tekorten. De sociale kern van deze tekorten ligt in het redundant zijn in de ‘samenleving’. ‘[S]ociaal overbodigen lijden niet alleen onder met armoede geassocieerde tekorten maar ze zijn, hoewel er naar hen wordt omgezien, nauwelijks in tel zonder dat dat ernstig geacht wordt.’⁴³

Ten tweede houdt het behoren tot het sociaal residu in, dat men verondersteld wordt zich in te spannen om te integreren en te participeren. De taak om aan de normen van de ‘samenleving’ te voldoen wordt geheel bij de bewoners gelegd.⁴⁴ Dat komt bijvoorbeeld tot uiting in de intensieve controle en de wantrouwende bejegening bij de aanvraag van voorzieningen, waar de bewijslast primair bij de bewoners ligt.⁴⁵ De conflictie ‘samenleving’ leidt tot beleidsmaatregelen met een moraliserende werking. Dit zet het vermogen van bewoners om zelf invloed uit te oefenen op factoren die hun leven en hun omgeving bepalen onder druk.⁴⁶

De positieve termen waarmee burgerschap in de ‘samenleving’ wordt omschreven gaan samen met een negatieve duiding van alles wat daartoe niet behoort. Behoren tot het sociale residu betekent ten derde dan ook dat er geen constructieve taal voorhanden is om de eigen werkelijkheid te beschrijven. Zoals al gezegd wordt bijvoorbeeld het ontbreken van relevante competenties voor de arbeidsmarkt benadrukt, maar tegelijk worden de kwaliteiten waarover de bewoners van achterstandswijken wél beschikken, niet als waardevol erkend. Hun verhalen en verzamelde levenswijsheid worden niet van belang geacht.⁴⁷

Het feit dat de ‘samenleving’ geen positieve duiding biedt voor wat zich buiten de ‘samenleving’ bevindt, heeft, ten vierde, gevolgen voor het zelfbeeld.⁴⁸ Bewoners kunnen geen constructieve identiteit ontleen aan de conflictieve identiteit. Zo stelt ook Henk Oosterling:

Wie zich niet in de norm herkent en geen rugdekking heeft, wordt opgezadeld met een gemankeerde zelfervaring [...] ‘Afwijkende’ individuen kunnen hun ervaringen en verlangens niet positief waarderen. Woorden en concepten ontbreken om positief over zichzelf na te denken. Het westerse moderne discours voorziet er gewoon niet in.⁴⁹

Door dit alles komt de waardigheid van deze bewoners onder druk te staan. De mogelijkheid is reëel dat zij de wijze waarop zij bejegend worden internaliseren en dat zij de sociale overbodigheid integreren in hun zelfverstaan. De veelvoorkomende en voortdurende ervaring van bewoners niet vertrouwd te worden en niet geacht te worden, bestendigt zich dan in een lage zelfachting.⁵⁰ De conflictie ‘samenleving’ heeft dan ook invloed op de mogelijkheid voor bewoners om zin en betekenis in het

⁴² Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 319ss.

⁴³ *Ibid.*, 319.

⁴⁴ Schinkel, W., ‘The Moralisation of Citizenship in Dutch Integration Discourse’, 2008, 20.

⁴⁵ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 315.

⁴⁶ Schinkel, W. & Van den Berg, M., ‘City of Exception: The Dutch Revanchist City and the Urban Homo Sacer’, 2011, 1933.

⁴⁷ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 320.

⁴⁸ Zie bijvoorbeeld Schinkel, W. & Schrover, M., ‘The Language of Inclusion and Exclusion in the Context of Immigration and Integration’, 2013, 1132.

⁴⁹ Oosterling, H., *Woorden als daden. Rotterdam Vakmanstad Skillcity 2007-2009*, 2009, 243.

⁵⁰ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 321.

leven te vinden. Wanneer zij zich sociaal overbodig weten komt namelijk de eigen zinbeleving onder druk te staan.⁵¹ Dat betekent uiteindelijk dat het ten koste gaat van de mate waarin bewoners tot hun recht en tot bloei kunnen komen in hun leven: ‘branding has the managerial function of maintaining certain ways of life for some at the expense of the health, social status and ultimately, flourishing, of others’.⁵²

Samenvattend kan men stellen dat de confictie ‘samenleving’ een uitsluitende werking heeft op bewoners en dat zelfachting, zinvinding en agency van bewoners onder druk komt te staan. In de ‘samenleving’ ontbreekt de taal om hun realiteit op een constructieve wijze te verstaan. Dit roept de vraag op op welke wijze zij zichzelf dan wel op een constructieve wijze kunnen gaan zien. Naar deze vraag keer ik terug in hoofdstuk vier.

Beroepskrachten

Nu ik de positie van de bewoners heb beschreven, ga ik over naar de positie van de beroepskrachten in hun relatie tot de bewoners. Om te beginnen ga ik in op het onderscheid in sociale positie. Hun positie verschilt in een aantal opzichten van die van de bewoners. Ze beschikken over een afgeronde opleiding, veelal in het hoger onderwijs en vaak op het gebied van theologie, en hebben de daarmee gepaard gaande socialisatie doorgemaakt. Ze zijn aangesteld als professional door een werkgever en ze maken dus deel uit van het arbeidsproces.⁵³ Op een enkeling na zijn zij daarnaast ook blank en van Nederlandse afkomst.⁵⁴ In tegenstelling tot veel van de bewoners die worden uitgesloten, wordt de positie van beroepskrachten binnen de ‘samenleving’ niet ter discussie gesteld. Ze worden geacht tot de ‘samenleving’ te behoren.

Met het begrip ‘confictie’ belicht Schinkel het gegeven dat het verstaan van wat de ‘samenleving’ is en wie daartoe behoort, het resultaat is van een doorgaand sociaal proces. De opvatting van wie ‘wij’ als ‘samenleving’ zijn berust op veronderstellingen die niet neutraal en tijdloos zijn, maar sociaal bepaald. Een idee van de sociale bepaaldheid van deze veronderstellingen kunnen beroepskrachten krijgen in hun omgang met bewoners die worden uitgesloten door de ‘samenleving’.

De verbinding met bewoners die worden uitgesloten leggen beroepskrachten in het kader van hun professionele aanstelling. In die verbinding zien beroepskrachten de situatie waarin bewoners leven en waarop ik hierboven ben ingegaan. In verbinding met bewoners kunnen de verschillen tussen hun beider posities aan beroepskrachten duidelijk worden. Zij kunnen enerzijds ervaren dat bewoners over kwaliteiten beschikken die niet worden onderkend door de ‘samenleving’. In het sociale proces waarin wordt bepaald wie tot de ‘samenleving’ behoort, worden daarvoor geen woorden en concepten ontwikkeld.⁵⁵ Anderzijds kunnen beroepskrachten zicht krijgen op het verschil in sociale positie, wanneer zij bewoners begeleiden in hun contacten met instanties. In die situaties immers wordt zichtbaar hoe de moraliserende beleidsmaatregelen worden uitgevoerd en hoe dit doorklinkt in de bejegening

⁵¹ Ibid., 319.

⁵² Beaudoin, T., *Witness to Dispossession: The Vocation of a Postmodern Theologian*, 2008, 37; Het begrip *branding* duidt de negatieve etikettering van individuen en groepen aan en is ontleend aan het werk van Michel Foucault. Ibid., 35.

⁵³ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 212s.

⁵⁴ Deze constatering doe ik op grond van mijn waarneming tijdens bijeenkomsten van het netwerk van beroepskrachten in de Urban Mission, Netwerk DAK.

⁵⁵ Cf. Oosterling, H., *Woorden als daden. Rotterdam Vakmanstad Skillcity 2007-2009*, 2009, 243.

van bewoners.⁵⁶ Wanneer zij deze bejegening volgen vanuit het perspectief van de bewoners, krijgen beroepskrachten een beeld van de wijze waarop bewoners vaak worden uitgesloten van de ‘samenleving’. Buurtpastor Alexandra de Krijger beschrijft bijvoorbeeld hoe bewoners veelal overgeleverd zijn aan het trage tempo en de generieke benadering van het bureaucratische proces van een uitkeringsinstantie. Vanuit haar positie is zij getuige van de worsteling van bewoners om goede dienstverlening en van hun afhankelijkheid van medewerkers van instellingen.⁵⁷

De theorie van Schinkel belicht deze positie van beroepskrachten met behulp van de termen conflictie en residu. Beroepskrachten komen op twee manieren in aanraking met de werking die uitgaat van de conflictieve identiteit van de ‘samenleving’. Enerzijds is dat van binnen de ‘samenleving’: als personen die professioneel aangesteld zijn, wordt hun positie gelegitimeerd door de conflictie ‘samenleving’. Ook zullen zij bijvoorbeeld de ratio achter de handelwijze van de instanties vaak wel kunnen begrijpen. Ze zijn immers gevormd door een vergelijkbare opleiding en socialisatie als die van de betrokken medewerkers. Anderzijds zijn ze getuige van de miskennis van bewoners vanuit een normatieve opvatting van burgerschap. Ze maken mee dat de bewoners in een afhankelijke positie verkeren, dat zij niet in tel zijn en dat hun kwaliteiten niet worden erkend. Zij zijn daarmee getuige van de residuele positie van bewoners, die worden uitgesloten van de ‘samenleving’.

Door de twee manieren waarop beroepskrachten in aanraking komen met de ‘samenleving’ zullen zij geconfronteerd worden met het tekortschieten van de opvattingen die ten grondslag liggen aan de ‘samenleving’. In de omgang met bewoners worden ze er namelijk bij bepaald dat deze opvattingen over de ‘samenleving’ de werkelijkheid van bewoners en wat daarin van waarde is niet op constructieve wijze kunnen duiden, maar juist buiten beeld laten. In termen van Schinkel: de conflictie schiet tekort in haar representatie van ‘wat het leven is’. Een hiaat wordt zichtbaar tussen de manier waarop de ‘samenleving’ de bewoners typeert en de ervaringen van de beroepskrachten met deze bewoners. Deze positie waarin beroepskrachten *in verbinding met bewoners* zich bevinden, benoemt Schinkel als schizotopie.

Anders gezegd, doordat de realiteit van bewoners niet constructief kan worden verwoord binnen de ‘samenleving’, is er van aanvang af een scheur, onbegrip, een hiaat aanwezig in het contact. De conflictie ‘samenleving’ is er namelijk niet toe in staat om de werkelijkheid van beroepskrachten én bewoners te representeren. Wil er uit het contact tussen beroepskrachten en bewoners een ‘wij’ ontstaan, een onderlinge verbinding waarin beider werkelijkheid wel constructief onder woorden kan worden gebracht, dan is een nieuwe verbeelding nodig van deze verbinding, van het ‘wij’ dat ontstaat. Verderop kom ik op de sociale verbindingen terug. Voor nu gaat het erom dat in de relatie tussen beroepskrachten en bewoners een hiaat aanwezig is, dat kan worden geduïd als een schizotopie.

De situatie waarin beroepskrachten zich bevinden en die ik als schizotopisch aanmerk, is een potentiële bron van spanning voor hun relatie met hun opdrachtgevers. De waarneming van het tekortschieten van de ‘samenleving’ laat zich niet goed communiceren aan de zendende kerken. Bij de eigen werkgever – net als bij andere dienstverlenende instellingen en bij de overheid – ontbreekt immers eveneens een

⁵⁶ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 315, 319s.

⁵⁷ De Krijger, A., ‘God ter sprake’, 2006, 57–72.

constructieve verwoording voor de werkelijkheid van bewoners in achterstandswijken. Bestuurders van deze religieuze organisaties hebben geen contact met de bewoners zoals de beroepskrachten dat hebben. In zijn onderzoek naar kerkelijke presentie constateert Schippers al in de jaren '80 dat de gereformeerde kerken niet ontvankelijk zijn voor de inzichten die zich aan de beroepskrachten opdringen. Zij slagen er dan ook niet in de beroepskrachten te volgen in de wending in hun werkwijze: van een centripetale en kerkgerichte naar een centrifugale op de bewoners gerichte werkwijze.⁵⁸ Dit verschijnsel treedt ook algemener op en leidt op verschillende plaatsen tot vervreemding tussen beroepskrachten en de zendende kerken.⁵⁹ Aangezien vele van de beroepskrachten kerkelijk geworteld zijn is dit pijnlijk voor beide zijden.⁶⁰ Voor de beroepskrachten betekent dit dat hun blijvende gelovige inspiratie dakloos dreigt te worden.

Wat betekent dit alles nu voor het zelfverstaan van de beroepskrachten? Omdat het zelfverstaan ondersteund wordt door de conflictie 'samenleving' is deze vraag van belang. De beroepskrachten vinden legitimatie in de metafysische veronderstellingen en de waarden die gegeven zijn met de conflictie 'samenleving'. Echter, hun contact met gemarginaliseerde bewoners in achterstandswijken is – als schizotopische situatie – een bron van kritische vragen ten aanzien van deze waarden. De vragen die opkomen ten aanzien van 'wat goed leven is' zullen het zelfverstaan niet onaangetaast laten. Houden de representaties behorende bij de conflictie 'samenleving' stand wanneer beroepskrachten zich werkelijk verdiepen in de schizotopische situatie? Deze thematiek komt ter sprake in hoofdstuk vijf.

Sociale verbindingen

Nu ik de positie van de bewoners en die van de beroepskrachten in relatie tot de bewoners aan de orde heb gesteld, kom ik op het derde aspect: de sociale verbindingen in achterstandswijken. Het gaat mij er hierbij specifiek om dat deze sociale verbindingen tot stand komen in een situatie van marginalisatie. In de exposurebenadering komen verbindingen tot stand tussen mensen wier positie wordt gelegitimeerd door de 'samenleving' en mensen wier positie wordt geïmpugnatieerd.⁶¹ Welke gevolgen heeft de werking van de conflictie 'samenleving' voor de sociale verbindingen en de mogelijkheden tot gemeenschapsvorming onder mensen die tot het sociale residu behoren?

De vorming van een collectief vergt een verbeelding van een gezamenlijke identiteit: de conflictie. In de achterstandswijken nu, bestaat een grote variëteit tussen de bewoners. Zoals al werd opgemerkt, worden zij op verschillende gronden uitgesloten. Etniciteit, arbeidsparticipatie en huisbezit passeerden al de revue, maar ook fysieke en geestelijke gezondheid, taalbeheersing en omgangsvormen zijn daarvan voorbeelden. De uitsluiting vindt plaats op basis van individuele eigenschappen die

⁵⁸ Schippers, K., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, 1990, 144.

⁵⁹ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 292–318.

⁶⁰ *Ibid.*, 326s.

⁶¹ Voor een uitvoerige studie naar de verbindingen van bewoners van achterstandswijken onderling zie bijvoorbeeld Blokland-Potters, T., *Wat stadsbewoners bindt. Sociale relaties in een achterstandswijk*, 1998.

niettemin een sociale achtergrond kennen.⁶² Het begrip residu verwijst concreet naar een restcategorie, naar een verzameling van mensen die vanwege verschillende factoren worden buitengesloten. Zij hebben gemeenschappelijk dat zij geen toegang hebben tot netwerken die macht over hun leefsituatie kunnen uitoefenen.⁶³ Voor het overige echter hebben zij weinig gemeenschappelijk.⁶⁴ De betrokkenen verkeren in onderling sterk verschillende situaties, waardoor er geen gemeenschappelijke band wordt ervaren.⁶⁵

Dat een gezamenlijke band ontbreekt wil nog niet zeggen dat de bewoners geen wezenlijke behoefte hebben aan een identiteit die collectief wordt gedragen en waaraan steun kan worden ontleend. Hiervoor werd al beschreven dat het ontbreken van een duidelijke collectieve identiteit de zelfchting en agency negatief beïnvloedt. Er is daarom een urgente behoefte aan sociale verbindingen en gemeenschappen waarbinnen bewoners erkenning vinden en ‘erbij horen’, zoals Gerrit Jan van der Kolm stelt.⁶⁶

In de situatie van uitgesloten bewoners ligt de behoefte aan erkenning en erbij horen besloten. In de woorden van Willem Schinkel: hun situatie weerspiegelt het verstrooid zijn van de mens in ontologische zin. Hij noemt dit schizotopie. Deze situatie vormt in potentie tegelijk de aanzet tot constructieve verbeelding en vorming van sociale praktijken. Terwijl in een schizotopische situatie het tekortschieten van de conflictie ‘samenleving’ blijkt – in haar opvattingen van burgerschap, participatie en integratie – kan creatieve verbeelding ruimte creëren voor juist andere opvattingen van wat leven is. Schinkels theorie doet mij vermoeden dat gemarginaliseerde bewoners via deze alternatieve verbeelding erkenning kunnen vinden en dat sociale verbindingen en gemeenschappen kunnen ontstaan waar zij ‘bij kunnen horen’.

Nu laat de situatie van uitgesloten bewoners niet zonder meer toe dat zij tot die verbeelding en nieuwe sociale overbrugging komen. In de praktijk wordt zichtbaar dat zij weinig gemeenschappelijk hebben en elkaars concurrenten zijn. Het vraagt een zekere ruimte om tot verbeelding te komen. Ik stel mij echter voor dat deze ruimte wel kan ontstaan door het contact tussen de beroepskrachten en de bewoners. Als er verbindingen ontstaan vanuit schizotopische situaties, wat voor soort verbindingen komen er dan tot stand en welk soort gemeenschap ontstaat er dan? Naar deze thema’s keer ik terug in hoofdstuk zes.

In dit hoofdstuk hebben we een beeld gekregen van de sociale context waarin de exposurebenadering wordt beoefend. Nu dit beeld is geschetst en met behulp van

⁶² Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 180.

⁶³ *Ibid.*, 181.

⁶⁴ Zo bestaat bijvoorbeeld de onderlinge overeenkomst tussen de bezoekers van inloophuizen uit het feit dat de meesten een groot verlies hebben geleden op uiteenlopend gebied. Stoppels, S., *Gastvrijheid. Het inloopcentrum als vorm van kerkelijke presentie*, 1996, 188; Een ander voorbeeld wordt genoemd door een beroepskracht die ziet dat er juist ook onder Hollandse bewoners weinig gezamenlijke basis is. Zij laten zich nauwelijks verenigen op grond van een collectief belang. Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 295.

⁶⁵ Eerder vormen zij elkaars concurrent als het gaat om de krappe lokale arbeidsmarkt, het klein aantal sociale huurwoningen, regelingen voor bijzondere bijstand en sociale werkplaatsen. Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 174.

⁶⁶ ‘De situatie van de nieuwe pluriforme onderklasse toont de urgentie aan van “erkenning” en “erbij horen” voor identiteit en zelfrespect aan.’ *Ibid.*, 181.

Schinkels theorie is geduid, is het nodig om in te gaan op de exposurebenadering zelf. Dat is dan ook het thema van het volgende hoofdstuk.

3 Leerproces en transformaties in de exposurebenadering

In hoofdstuk een zagen we hoe kerken in de afgelopen decennia zich opnieuw probeerden te verbinden met bewoners van achterstandswijken. In dat kader is de exposurebenadering ontwikkeld. Het doel van dit onderzoek is om de verrijking van de bestaande *urban theology* door de exposurebenadering in kaart te brengen. Als eerste stap heb ik in hoofdstuk twee de sociale context geschetst waarin de exposurebenadering functioneert. Aan de hand van het werk van Willem Schinkel heb ik de positie van bewoners en beroepskrachten en de sociale verbindingen daartussen geïnterpreteerd.

Dat de bewoners van achterstandswijken worden uitgesloten van de ‘samenleving’ heeft negatieve gevolgen voor hun zelfachting, zelfverstaan en *agency*. De beroepskrachten, op hun beurt, staan enerzijds binnen de ‘samenleving’ en anderzijds zien ze de destructieve werking van de uitsluiting van de ‘samenleving’ op de bewoners. Om dit voor het zelfverstaan van de beroepskrachten ontregelende¹ fenomeen te benoemen gebruikt Willem Schinkel het woord schizotopie. Tot slot kwamen ten aanzien van de sociale verbindingen twee inzichten naar voren. Enerzijds blijkt uitsluiting op zichzelf onvoldoende reden voor nieuwe onderlinge sociale verbindingen, omdat bewoners om verschillende redenen gemarginaliseerd worden. Anderzijds legt het inzicht in de verschillende sociale posities tussen bewoners en beroepskrachten de noodzaak van nieuwe sociale overbruggingen bloot. De schizotopie opent tegelijkertijd een weg om daaraan concreet vorm te geven.

Nu de sociale context in kaart gebracht is, kom ik toe aan de nadere beschrijving van de exposurebenadering. Op welke wijze krijgt het leerproces in de exposurebenadering concreet vorm en welke transformaties vinden daarbij plaats? Op deze vragen zoek ik een antwoord in dit hoofdstuk. Daartoe biedt dit hoofdstuk een analyse van de verschillende elementen en rollen binnen de exposurebenadering. Ik zal laten zien hoe de acties van bewoners en beroepskrachten hebben geleid tot de vorming van inloophuizen, buurtcentra en andere organisaties, die aansluiten op de

¹ Er bestaan verschillende visies op de ontregelende werking van exposure. Eén visie gaat ervan uit dat de blootstelling aan de sociale omgeving een ‘bijtende’ werking heeft. Daarvan verwachten sommigen een vruchtbare werking, zoals Baart. Anderen, zoals Van der Kolm, achten het onwenselijk dat het teweegbrengen van een schok bij voorbaat het doel zou zijn van de exposuretraining. Dat zou om begrijpelijke redenen weerstand tegen het leerproces bij deelnemers in de hand werken. Het verzet tegen een dergelijke exposure deel ik. Mogelijk komt deze opvatting voort uit weerstand tegen oudere vormen van training die studenten uit de middenklasse wilden confronteren met het leven in achterstandswijken. Een andere visie, verwoord door De Muynck en gedeeld door mijzelf, ziet de ontregeling als een impliciet gevolg van de ontmoeting met een andere sociale context. De professionaliteit vraagt om een open houding tegenover de context waar beroepskrachten zelf kiezen te gaan werken. Deze openheid roept bij de beroepskracht positieve en negatieve respons op. Beide – dus inclusief weerstand – dienen ze als leermateriaal in de exposure, zoals ook Valve en Mercer stellen. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 211; Van der Kolm, G.J., ‘Presentie, exposure en supervisie. Levert de theorie van de presentie nieuwe inzichten op voor supervisie?’, 2006, 116s; De Muynck, B., ‘Over “presentie, exposure en supervisie”’, 2007; Mercer, J.A., ‘Red Light means stop!: Teaching Theology through Exposure Learning in Manila’s Red Light District’, 2002, 99.

lokale omstandigheden, mogelijkheden en behoeften. In en rond deze initiatieven treffen de bewoners en beroepskrachten elkaar en ontstaan gemeenschappen. Aan de basis van deze initiatieven ligt een iteratief leerproces van beroepskrachten en bewoners. In de eerste paragraaf geef ik een beschrijving van dit leerproces (paragraaf 3.1). Vervolgens beschrijf ik hoe dit leerproces bewoners kan veranderen en tot welk nieuw zelfverstaan dit leidt (paragraaf 3.2). Daarna beschrijf ik hetzelfde proces voor de beroepskrachten (paragraaf 3.3). Ten slotte beschrijf ik de sociale verbanden die ontstaan en de gemeenschappen die daaruit voortkomen (paragraaf 3.4).

In dit hoofdstuk baseer ik mij op de studies die naar de exposurebenadering zijn verricht.² Voorts put ik uit vakpublicaties en uit bijdragen van beroepskrachten en bewoners aan conferenties op het gebied van *urban mission*.³ Ik illustreer mijn beoog met elementen uit gesprekken die ik voerde met beroepskrachten en uit mijn eigen ervaringen.

3.1 HET ITERATIEVE LEERPROCES VAN DE EXPOSUREBENADERING

De socioloog Sennett stelt dat de diversiteit van grote steden de mogelijkheid biedt om verschillen tussen mensen te ervaren en daarvan te leren.

[T]he modern city can turn people outward, not inward; rather than wholeness, the city can give them experiences of otherness. The power of the city to re-orient people in this way lies in its diversity; in the presence of difference people have at least the possibility to step outside themselves.⁴

Wanneer mensen zich naar buiten wenden en zich open stellen voor het andere en de anderen in de stad kan een leerproces ontstaan. In dit leerproces hoeven mensen niet bepaald te blijven door wat hen gevormd heeft, maar kunnen zij een nieuwe stap zetten en tot een nieuwe oriëntatie komen.

Hoewel de diversiteit van steden de mogelijkheid tot ontwikkeling in zich draagt, leidt contact met de stedelijke realiteit niet automatisch tot een leerproces. De exposurebenadering faciliteert dit leerproces en biedt een trainingskader waarin mensen zich kunnen verhouden tot het andere en de ander. De ervaring met het andere en de anderen in de stad – ervaringen van verschil, ambiguïteit en complexiteit – vormen de basis van de *exposuretraining*, de specifieke leerroute die is ontwikkeld binnen de *exposurebenadering*.

Hoe gaat een *exposuretraining* in zijn werk? Welke aspecten komen daarbij naar voren? Aan de hand van mijn eigen ervaringen zal ik eerst een beeld geven van een *exposuretraining*. Daarna zal ik het leerproces in meer formele zin beschrijven.

² Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001; Van der Kooi, A., 'Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat', 2002; IJzerman, H., 'Pastoraat als dienst aan de buurt', 1997; IJzerman, H., 'Een "Messiaans moment" in de oude stadswijk', 2002; Valve, K., 'A Perspective on the Exposure Approach to Pedagogy in Community Development Work', 2012.

³ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010; Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012. Twee van de bedoelde conferenties zijn bijvoorbeeld de conferentie 'Van inzicht naar uitzicht. God en het buurtpastoraat in de 21ste eeuw', gehouden te Utrecht op 8 november 2013 en de internationale conferentie van netwerk CABLE, gehouden te Eindhoven op 14 mei 2014.

⁴ Sennett, R., *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, 1990, 123.

Daarbij komen verschillende aspecten van het leerproces aan de orde. Tot slot benoem ik vier grondthema's die in het leerproces van belang zijn. In de weergave van de exposurebenadering zal ik waar relevant gebruik maken van het werk van Valve, die de exposure vanuit een agogisch perspectief heeft beschreven.⁵

Een eerste beeld van het leerproces

De exposuretraining heeft als doel om beroepskrachten sensitief te maken voor de werkelijkheid van een achterstandswijk vanuit het perspectief van de bewoners. De training is bekend geworden onder de naam exposure omdat de blootstelling aan de achterstandswijken een centrale plaats inneemt in het leerproces. De exposuretraining omvat zowel de begeleide introductiefase, waarin beroepskrachten zich voorbereiden op hun werk in een bepaalde wijk als de meer structurele training van beroepskrachten.⁶ De nadruk ligt op groepstrainingen, maar er bestaan ook individuele exposuretrainingen. Beide staan onder begeleiding van een supervisor.⁷ Trajecten voor startende beroepskrachten nemen enkele weken tot enkele maanden in beslag. Gevorderde beroepskrachten hebben drie tot vijf een- of tweedaagse trainingsbijeenkomsten per jaar. Leren op grond van ervaringskennis wordt van groot belang geacht voor de vorming van het professionele onderscheidingsvermogen, van de introductiefase⁸ tot en met de professionele nascholing van beroepskrachten.⁹

Mijn kennismaking met de exposurebenadering vond plaats in het kader van mijn aanstelling als kerk en buurtwerker in Rotterdam-Zuid, in de wijk Lombardijen, waar ik van 2002 tot 2010 werkte. Gedurende acht weken volgde ik een exposuretraining ter voorbereiding op het werk in deze wijk. Daarna heb ik steeds deel uitgemaakt van trainingsgroepen die ieder kwartaal bijeenkwamen.

Aan het begin van mijn exposuretraining kreeg ik de opdracht om lopend of per openbaar vervoer door de stad te reizen: aanvankelijk door de hele stad en later meer specifiek in het deel van de stad dat mijn werkgebied zou gaan vormen. Mijn supervisor gaf mij drie concrete clusters van vragen. Ten eerste de vraag: Wat zie ik in de stad? Hoe zien de gebouwen eruit, welke mensen zie ik, en wat doen ze? Als tweede de vraag: Wat voel ik? Welk gevoel roept dat wat ik waarneem in mij op? En als derde de vraag: Wat denk ik ervan? Hoe interpreteer ik wat ik zie en wat ik voel? Welke mening heb ik daarover? Welke veronderstellingen zijn daarmee verbonden?

⁵ Varianten op het exposureleerproces komen voor in verschillende andere landen, in het bijzonder binnen Europa. Door een trainings- en uitwisselingsprogramma is een internationaal netwerk ontstaan waarin onder meer ook beroepskrachten uit het Verenigd Koninkrijk, Oostenrijk, Zweden en Finland deelnemen. De exposurebenadering is in Nederland het meest doorontwikkeld en de beroepskrachten vormen binnen het internationale veld dan ook de voorhoede. Valve, K., 'A Perspective on the Exposure Approach to Pedagogy in Community Development Work', 2012; Addy, T. & European Contact Group on Urban Industrial Mission, *Deregulation in the World of Work: Analysis and Strategies for Urban Industrial Mission*, 1994; Porkka, J. & Pentakäinen, M., *Community of the Future: Challenges and New Approaches to Community Based Social Work and Diaconia from the CABLE Approach*, 2013; Björklund, K., Sandahl, C., & Stenow, H., *Exposure: Att utsätta sig för utsatthet*, 2004; Herwartz, C., *Auf nackten Sohlen: Exerziten auf der Strasse*, 2006; Herwartz, C., *Brennende Gegenwart: Exerziten auf der Strasse*, 2011; Mercer, J.A., 'Red Light means stop!: Teaching Theology through Exposure Learning in Manila's Red Light District', 2002.

⁶ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 209ss.

⁷ Zie voor een aanbod van verschillende trainingen 'Leerroutes Urban Mission | Trainingscentrum Kor Schippers', www.korschippers.nl.

⁸ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 220s.

⁹ *Ibid.*, 223s.

Zijn die veronderstellingen gefundeerd of is een alternatieve interpretatie mogelijk beter?

Ik reisde per openbaar vervoer van het centrum naar een buitenwijk en zag het karakter van de bebouwing veranderen. De tram voerde me langs imponerende hoogbouw aan en even indrukwekkende bruggen over de Maas, naar de goedkope woonwijken ‘op Rotterdam-Zuid’ met laagbouw. Graffiti en uitpuilende afvalcontainers verschenen in het straatbeeld. Reizend langs spoorwegemplacement en voetbalstadion bereikte ik de naoorlogse uitbreidingswijken met hun repeterende patronen van lage flats en rijtjeswoningen. Nog weer verder eindigde de tramlijn in een randgemeente, een oude dorpskern die verbonden was geraakt met de uitbreidende stad.

Mij verplaatsend door de stad zag ik steeds andere mensen in het straatbeeld. In het centrum zag ik een mix van shoppers, zakenmensen en bewoners van de binnenstad, van zowel de duurere singels als de goedkopere bovenwoningen. In het zuiden van de stad zag ik verhoudingsgewijs veel bewoners met een immigratieachtergrond, veelal jong, en oudere Nederlanders.

Uit mijn verslagen van toen blijkt dat mijn waarnemingen in de stad zowel vreemding als verlangen opriepen. Zo vroeg ik mij veelvuldig af of en zo ja waar ik mij thuis voel in de stad. Ik vond een vervallen buurt er ‘chagrijnig en bijna gewelddadig’ uitzien en voelde me er ongemakkelijk. Luidruchtige Antilliaanse jongens gaven me een bedreigd gevoel. Andere plekken toonden dan weer de diversiteit aan mensen en appelleerden aan een gevoel van ‘wereldsheid’. Zonder agenda en bestemming op straat verblijven en waarnemen vergde over het geheel genomen veel energie. Een halve dag was vaak het maximale wat ik kon opbrengen.

Er diende zich dan ook veel aan dat ik gaandeweg leerde zien. Vaak ging het om op zich bescheiden waarnemingen waarin zich echter geheel andere aspecten van de werkelijkheid lieten ontdekken. Zo ging ik bijvoorbeeld op een bankje naast een Kaapverdische man zitten. Hij vertelde dat hij vuilnisman was en dat hij een middag vrij had genomen om van het weer te genieten. Hij nam zijn gemak en we spraken anderhalf uur met elkaar: over politiek, geloof en zijn kinderen. In mijn gevoel van verrassing om zijn milde en doordachte inzichten merkte ik tijdens de reflectie pas hoezeer deze ontmoeting afweek van mijn veronderstellingen. Ik schaamde me er achteraf voor: een aanwijzing dat ik graag een sociaal wenselijke houding aanneem? In zijn keuze voor een ontspannen vrije middag in de zon ging ik de kunst herkennen om te genieten van het leven. In dit voorval en vele andere ontvouwden zich inzichten: zowel in de mensen die ik ontmoette, als in mijzelf. Ze hielden me een spiegel voor die de prestatiegerichte houding van mijzelf en mensen in mijn omgeving vroeg. Gedurende de exposuretraining ontwikkelde ik een beeld van de wijze waarop bewoners als deze man in deze wijk leven, vanuit hun perspectief.¹⁰

In de afgelopen jaren hebben veel beroepskrachten een exposuretraining gevolgd, zowel in Nederland als daarbuiten.¹¹ Hun ervaringen in de exposuretraining

¹⁰ Deze beschrijving is gebaseerd op een verslag dat ik in mei 2002 schreef voor mijn exposuretraining.

¹¹ Veel van de beroepskrachten van 100 *urban mission*-organisaties aangesloten bij Netwerk DAK hebben gedurende langere of kortere tijd deelgenomen aan exposuretrainingen. Cf. de website van ‘Netwerk DAK’, www.netwerkdak.nl. Sinds de jaren '90 hebben protestantse predikantenopleidingen – toen nog gevestigd in Leiden en Kampen, nu aan de PThU in Groningen – exposuretrainingen opgenomen in hun reguliere programma. Ook de Hogeschool Windesheim biedt een exposuretraining aan. Daar volgden

zijn vergelijkbaar met de genoemde ervaringen in mijn exposuretraining, zoals blijkt uit verschillende publicaties.¹² Ook theologe Akke van der Kooi beschrijft naar aanleiding van haar eigen exposuretraining dat zij het perspectief van bewoners ‘van binnenuit’ leert kennen.¹³ IJzerman benoemt de vervreemding tijdens de exposuretraining en hij beschrijft hoe de observaties van beroepskrachten gevoelens en overtuigingen oproepen die hun wortels hebben in de biografie van de beroepskracht.¹⁴ Ik zal de verschillende elementen van de exposuretraining nu nader beschrijven.

Aspecten van het leerproces

Zoals beschreven is het doel van exposure dat beroepskrachten zich openstellen voor een achterstandswijk en haar bewoners. Dat vergt ontvankelijkheid en daarom voer ik dat thema als eerste op. Vervolgens besteed ik aandacht aan de fysieke omgeving. Bij de ontvankelijkheid voor de fysieke omgeving speelt persoonlijke ervaring een belangrijke rol. Dit aspect komt als derde ter sprake. De persoonlijke ervaring wordt in sterke mate bepaald door de biografie van de beroepskrachten. De biografie vormt daarom het vierde aspect. Beroepskrachten ervaren achterstandswijken en ontmoetingen met bewoners op verschillende wijze. De verschillen tussen de ervaringen van beroepskrachten worden vruchtbaar in de uitwisseling met andere beroepskrachten. Als vijfde bespreek ik daarom de collectieve aard van het leerproces. In het collectieve leerproces vindt bovendien transformatie van ervaringskennis in conceptuele kennis plaats. Dat vormt het zesde aspect. Het zevende en laatste aspect betreft het iteratieve karakter van het leren in de exposurebenadering.

1. De ontvankelijkheid voor de ander en het andere

Het eerste aspect van de exposuretraining is dat zij ruimte schept voor de ander en het andere. De basale oefening in de exposuretraining bestaat uit een systematisch rondgaan in de betreffende wijk en aandachtig waarnemen wat zich aandient. Dit gebeurt door gestructureerde observatie – zowel van de omgeving als van zichzelf –, participatie en reflectie. Zoals gezegd, zijn ondersteunende vragen daarbij: Wat zie

ongeveer 220 studenten aan pastorale en theologische opleidingen een exposuretraining tussen 2006 en 2014. In het kader van Europese samenwerking werden exposuretrainingen ook in andere landen verzorgd. Trainingen vonden plaats in het kader van de ‘European Contact Group on Urban Industrial Mission’ en later binnen het CABLE project (Community Action Based Learning for Empowerment) voor en met beroepskrachten uit het Verenigd Koninkrijk, Finland, Tsjechië, Zweden en Finland. De trainingen breidden zich later uit naar Duitsland, Roemenië, Letland en andere Oost-Europese landen. Aan DIAK University of Applied Science is een exposuretraining sinds begin 2000 opgenomen in het curriculum. (Deze gegevens dank ik aan Marchien Timmerman, docent aan Hogeschool Windesheim, Tony Addy, trainer, en voormalig directeur van de William Temple Foundation en docent aan DIAK University of Applied Science, Niall Cooper, directeur van Church Action on Poverty, Manchester, en Jim W. Robertson, voormalig senior lecturer aan Northumbria University.)

¹² Zie daarvoor bijvoorbeeld Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010; Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012.

¹³ Van der Kooi volgde deze exposuretraining als voorbereiding op haar begeleidersrol bij een systematisch-theologisch onderzoek naar het Oude Wijken Pastoraat. Ook begeleidde ze de exposuretraining als onderdeel van de predikantsopleiding van de Protestantse Theologische Universiteit. Van der Kooi, A., ‘Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat’, 2002.

¹⁴ Zie bijvoorbeeld IJzerman, H., ‘Pastoraat als dienst aan de buurt’, 1997; IJzerman, H., ‘Een “Messiaans moment” in de oude stadswijk’, 2002.

ik? Wat voel ik? Wat denk ik daarvan?¹⁵ In de volgorde van deze vragen komt het denken als laatste. Daarmee ontstaat ruimte voor de zintuiglijke waarnemingen en het gevoel. Het gaat daarbij zeker niet alleen om visuele observaties, maar ook om de aanwijzingen die zich via de andere zintuigen melden. De vraag naar het gevoel vestigt de aandacht op dat wat de zintuiglijke waarnemingen oproepen.¹⁶

De beroepskrachten verplaatsen zich in een relatief laag tempo, te voet of per openbaar vervoer. Ze oefenen geduld en hebben geen specifieke bestemming. Zo zijn ze in staat om met meer aandacht waar te nemen. Het observatievermogen voor datgene wat afwijkt van hun verwachtingen en veronderstellingen neemt toe. IJzerman schrijft:

Het belangrijke [...] is dat men bij het kijken altijd moet kunnen blijven wachten en durven toelaten dat er iets gebeurt wat niet klopt met de verwachtingen waarmee je kijkt. Het is van belang dat er ruimte ontstaat voor het onverwachte. Juist in de ruimte, in die leegte, waar de toeschouwer of beschouwer mee in het reine moet zien te komen, ontstaat de kwaliteit die de stad, geheel onverwacht, in zich draagt.¹⁷

Dominante vooronderstellingen hinderen al snel de ontvankelijkheid voor wat daarvan afwijkt: voor wat anders is of onbekend. Vooronderstellingen kunnen voortkomen uit bijvoorbeeld persoonlijke veronderstellingen of externe verwachtingen, zoals van de werkgever. Daarom oefenen beroepskrachten zich erin hun eigen vooronderstellingen te herkennen en op te schorten. Bewustwording vermindert de dominantie van de vooronderstellingen en vergroot de ruimte voor de ander en het andere.¹⁸

2. De fysieke omgeving

Het tweede aspect van de exposuretraining is het belang van de fysieke omgeving. Wezenlijk voor de exposuretraining is dat de beroepskrachten zich verplaatsen naar de specifieke locaties waar de bewoners thuis zijn.¹⁹ Het gaat erom dat zij leren ‘to read our environment’, zoals blijkt uit het citaat van Valve hierboven.²⁰ Een exposereverslag bevat dan ook veel plaatsbepalingen en korte omschrijvingen van wat de beroepskracht daar aantreft.²¹

De fysieke omgeving bevat tal van tekens. Aan de architectuur en het gebruik van de openbare ruimte liggen bewuste en onbewuste keuzes ten grondslag. Daarin weerspiegelen zich sociale verhoudingen en ideologische opvattingen. Zo stelt Tim Gorringe: ‘The built environment [...] reflects conscious decisions which in turn reflect ideologies and class positions.’²² Impliciet zijn visies op het mens-zijn aanwezig in de fysieke omgeving. ‘All ideologies rest on a view of the human, and if

¹⁵ IJzerman, H., ‘Een “Messiaans moment” in de oude stadswijk’, 2002, 80–82; Van der Kooi, A., ‘Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat’, 2002, 88.

¹⁶ IJzerman, H., ‘Een “Messiaans moment” in de oude stadswijk’, 2002, 81.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Cf. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 212ss.

¹⁹ IJzerman, H., ‘Een “Messiaans moment” in de oude stadswijk’, 2002, 78.

²⁰ Valve, K., ‘A Perspective on the Exposure Approach to Pedagogy in Community Development Work’, 2012, 184.

²¹ Illustratief daarvoor is de beschrijving die Van der Kooi geeft van haar exposuretraining. Van der Kooi, A., ‘Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat’, 2002.

²² Gorringe, T., *A Theology of the Built Environment: Justice, Empowerment, Redemption*, 2002, 7s.

the built environment is a concrete form of ideology we naturally look to its implicit meanings [...] Power is one of the most obvious meanings of space.²³ De vormgeving en de staat van de omgeving kunnen bijvoorbeeld trots en macht of juist verwaarlozing uitstralen. In de gebouwen en de toestand waarin zij verkeren weerspiegelen zich de keuzes van de overheid, van projectontwikkelaars, van bedrijven en van bewoners.

Niet alleen gebouwen hebben hun verborgen betekenissen, maar ook mensen laten sporen na in de openbare ruimte die om interpretatie vragen. Via graffiti of *street art* bijvoorbeeld benadrukken sommige groepen hun aanwezigheid in de stad. Ze gebruik de ruimte op een andere wijze dan ondernemers of de overheid, maar niettemin stellen zij: ‘wij zijn hier’.²⁴ Net als de gebouwen en de openbare ruimte bevat ook de manier waarop de openbare ruimte wordt gebruikt impliciete aanwijzingen en aanknopingspunten voor kennisopbouw. ‘[H]et besef dat je op straat heel veel aanwijzingen vindt over het wel en wee van de mensen uit de wijk’ is precies de basis van de exposurebenadering en -training.²⁵ De beroepskrachten ontwikkelen sensitiviteit voor deze aanwijzingen.²⁶

3. Persoonlijke ervaring

Het derde aspect van de exposuretraining betreft de vormen van kennis die beroepskrachten vergaren. In het leerproces verwerven zij niet alleen cognitieve kennis maar met name ook ervaringskennis. De beroepskrachten verkeren in de stad, ze hebben om te gaan met wie en wat zij daar tegenkomen. Ze leren door de stad op zich te laten inwerken in plaats van tot ‘actie’ over te gaan. Ze zijn op zichzelf als persoon teruggeworpen en kunnen zich bijvoorbeeld nog niet beroepen op een duidelijke taakomschrijving.²⁷ Het leerproces gaat daarom de hele persoon van de beroepskracht aan. Zo schrijft Valve over de exposurebenadering vanuit een agogisch perspectief: ‘The purpose of observing is to learn to read our environment, not through “knowing” or “judging”, but rather by being and experiencing, as far as possible without presuppositions (for example professional or social scientific categories)’.²⁸ De beroepskrachten leren over de omgeving en over zichzelf in relatie tot die omgeving.

De persoonlijke ervaring is dáárom van belang, omdat daardoor ‘stille kennis’ – Valve spreekt afwisselend over *tacit information*, *tacit*, *experiential data* en *intuitive knowledge* – beschikbaar komt voor het leerproces. ‘It is important not to neglect the weak signals (tacit information) which come through this process because most formal analysis omits this personal stage.’²⁹ In mijn exposuretraining ontdekte ik bijvoorbeeld mijn verrassing over de wijsheid van de man op het bankje. Bij die

²³ Ibid., 29.

²⁴ Cf. Sennett, R., *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, 1990, 206ss.

²⁵ IJzerman, H., ‘Een “Messiaans moment” in de oude stadswijk’, 2002, 78.

²⁶ Recent is binnen de theologie meer aandacht voor de categorie plaats ontstaan. Zo wijst John Inge op de werking van specifieke plaatsen op het menselijk bestaan: ‘[P]laces and people are irrevocably linked [...] places exert themselves on us by human encounter and culture that derives from it. This encounter – or repeated encounter – will deepen our perception of the place and appreciation of it as time goes on.’ Inge, J., *A Christian Theology of Place*, 2003, 130.

²⁷ Van der Kooi, A., ‘Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat’, 2002, 88.

²⁸ Valve, K., ‘A Perspective on the Exposure Approach to Pedagogy in Community Development Work’, 2012, 184.

²⁹ Ibid.

ontdekking voelde ik schaamte. Dat bracht mij bij de vraag in hoeverre ik ertoe neig om mij sociaal wenselijk te gedragen. Het voorbeeld illustreert hoe de exposuretraining helpt om stille kennis op te delven die in de gebeurtenis, namelijk het gesprek op het bankje, de wijsheid van de man en mijn reactie daarop, besloten ligt. Aan gebeurtenissen laten zich meer inzichten ontlenuen dan op het eerste gezicht in beeld komen en waarvan mensen zich bewust zijn. Daarbij gaat het zowel om inzicht in de stad en de bewoners, als om inzicht van de beroepskrachten in zichzelf. Ervaringskennis van beroepskrachten laat zich omzetten in conceptuele kennis door een proces dat externalisering wordt genoemd.³⁰ Daarop kom ik later terug.

4. De biografie

Het vierde aspect van de exposuretraining is het belang van de biografie binnen het leerproces. De wijze waarop de beroepskrachten naar de wijk en haar bewoners kijken wordt beïnvloed door hun biografische achtergrond. Door de omgeving te ervaren als persoon – zoveel mogelijk buiten een professionele taak en doelstelling om – ontwikkelen ze inzicht in hun persoonlijke manier van kijken. Dat wat zij in de stad tegenkomen roept herinneringen, weerstanden, overtuigingen, kwetsuren en verlangens bij hen wakker, die zich in de loop van hun leven hebben gevormd. Het gegeven dat juist déze herinneringen, weerstanden, overtuigingen, kwetsuren en verlangens opkomen, zegt veel over hun sensitiviteit. Van de beroepskrachten wordt gevraagd de invloed van hun sociaaleconomische positie en van hun culturele, politieke en religieuze achtergrond op hun identiteit te analyseren, aan de hand van hun antwoorden op de vragen naar wat ze zien, voelen en denken. Valve schrijft: ‘In the process of exposure based learning, the learners have the task of seeing themselves personally in the mirror through which they consider reality.’³¹

De beroepskrachten verkennen hun biografisch bepaalde manier van kijken door in de wijk te zijn en de omgeving te ervaren. Zo ontwikkelen ze een professioneel zelfverstaan dat wortelt in de biografie. Dit zelfverstaan vormt een bron van motivaties voor het werk en voor de omgang met de bewoners.³²

Vanwege het belang van de persoonlijke biografie voor het leerproces, is het gebruikelijk dat beroepskrachten hun biografie opschrijven voorafgaand aan de exposuretraining. De mate waarin en in welke zin de eigen biografie de waarneming bepaalt, blijkt met name in de vergelijking met anderen. Aan deze uitwisseling van

³⁰ Ibid., 186.

³¹ Ibid., 170; Ook de Amerikaanse pastoraal theoloog Nancy J. Ramsay onderschrijft dat een goed inzicht in de sociaaleconomische positie en religieuze, politieke en culturele verschillen van belang is voor de kwaliteit van pastoraat en *faith-based* hulpverlening. Om die reden pleit zij voor aandacht voor *intersectionality* in de theologische opleiding. *Intersectionality* is oorspronkelijk ontstaan vanuit de situatie van gekleurde Amerikaanse vrouwen na de Civil Rights-beweging die ondervonden dat zij op een complexe wijze en op verschillende gronden gemarginaliseerd werden. Ramsay beschrijft *intersectionality* als een model dat de verschillende aspecten die een rol spelen in de machtsverhoudingen tussen mensen en groepen – individueel, relationeel, structureel en ideologisch – aan de orde stelt. Door bewustwording van de complexe manier waarop de verschillen tussen mensen doorwerken in deze aspecten van machtsverschillen en bevoorrechting, zijn studenten beter in staat om bij te dragen aan sociale rechtvaardigheid. Ramsay, N.J., ‘Intersectionality: A Model for Addressing the Complexity of Oppression and Privilege’, 2014, 455; De uitgave in april 2015 van Religious Studies News van de American Academy of Religion was gewijd aan het thema *intersectionality* als onderdeel van theologische vorming. Stevenson-Moessner, J., ‘Spotlight on theological education’, 2015.

³² Valve, K., ‘A Perspective on the Exposure Approach to Pedagogy in Community Development Work’, 2012, 184.

bevindingen tussen verschillende deelnemers aan het leerproces besteed ik aandacht in de volgende paragraaf.

5. *Het collectief als leerruimte*

Het vijfde aspect van de exposuretraining betreft de collectieve aard van het leerproces. Het leren vindt plaats in groepen die kunnen bestaan uit beginnende beroepskrachten, uit beroepskrachten die aan een periodieke vervolgtraining deelnemen, of bijvoorbeeld uit studenten aan een pastorale opleiding. Het is ook mogelijk dat bewoners of vrijwilligers deelnemen aan dit leerproces.³³ Steeds begeleidt een supervisor de trainingsgroep. In het geval van een individuele exposuretraining wisselt de beroepskracht haar of zijn leerervaringen uit tijdens begeleidingsgesprekken met de supervisor.

Zowel de beroepskrachten als de supervisor nemen deel aan het leerproces. Valve noemt dit een collectieve leerruimte waaraan allen deelhebben. Het leerproces levert de deelnemers zowel inzicht op in zichzelf als in de omgeving. Zij spreekt dan ook van een ‘dubbel leerproces’:

As learners and as educators we position ourselves in the process [which] we call a ‘double learning process’. This means that it is a process in which both the learners and the trainers are learners – so we create a collective learning space. It also means we learn about ourselves as we learn about the context.³⁴

Het collectieve leren begint wanneer de beroepskrachten hun biografie schrijven en deze met elkaar delen.³⁵ Na de – individuele – wandelingen door een bepaald deel van de stad, leggen zij eerst hun persoonlijke reflecties vast. Daarna presenteren zij hun waarnemingen en reflecties en brengen deze in een dialogisch proces.³⁶ In deze fase blijkt dat de verschillen in biografische achtergrond tussen de beroepskrachten – leeftijd, geslacht, sociale positie, etniciteit et cetera – doorklinken in de verschillende waarnemingen die zij hebben gedaan in de stad.³⁷ Tijdens de uitwisseling in de groep worden deze verschillen zichtbaar. De deelnemers ‘explore similarities and differences in the group which shared biographies.’³⁸ Zo ontwikkelen ze inzicht in hun eigen levensloop en in de wijze waarop die hun manier van kijken beïnvloedt. Daarnaast ontwikkelen de deelnemers een gezamenlijke sociale analyse op grond van hun waarnemingen. De deelnemers stellen zich de vraag wat deze aanwijzingen vertellen over het leven van bewoners en wie bepaalt hoe de sociale omgeving eruit ziet. De uitkomsten daarvan kunnen worden voorgelegd aan bewoners of deskundigen.³⁹

6. *De externalisering van stille kennis*

De transformatie van ervaringskennis in conceptuele kennis vormt het zesde aspect van de exposuretraining. Tijdens de uitwisseling in het collectieve leerproces wordt de stille kennis opgeroepen, bewust gemaakt en getransformeerd. Dit is een proces

³³ Ibid., 185.

³⁴ Ibid., 170.

³⁵ Ibid., 181.

³⁶ Ibid., 184.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 183.

³⁹ Ibid., 185.

van externaliseren.⁴⁰ Hoe gaat dat in zijn werk? De beroepskrachten presenteren hun ervaringen aan groepsgenoten en aan bewoners en deskundigen. De ervaringen worden ‘gespiegeld’ via de uitwisseling met de andere deelnemers aan het leerproces. Dit proces maakt verdere reflectie mogelijk en maakt de beroepskrachten opnieuw ontvankelijk voor de eigen ervaringen, nadat deze door de groepsgenoten zijn beluisterd en met hen zijn doordacht. De beroepskrachten nemen daarbij enerzijds afstand van hun ervaringen en zijn anderzijds in staat om deze zich weer toe te eigenen. Zo schrijft Valve:

Taking distance from the exposure process and the situation gives space to transform experiential knowledge into conceptual information. Nonaka has used the term externalization to describe this knowledge which is produced from tacit, experiential data and transformed through analysis into practice.⁴¹

Distantiëring door uitwisseling en gezamenlijke reflectie is een belangrijke stap in het proces van kennisverwerving. Zo transformeren stille kennis en individuele ervaring door collectieve analyse en reflectie in conceptuele kennis en gaan ze de basis vormen voor nieuwe handelwijzen. Bovendien geeft deze vorm van leren de beroepskrachten vertrouwen in wat zij intuïtief weten: ‘In this process, intuitive knowledge is revealed and participants develop confidence through “knowing what they know”’.⁴² Het leerproces geeft de deelnemers nieuwe inzichten en vervolgens ook de motivatie om met de vergaarde inzichten te experimenteren in de eigen werksituatie. Het leerproces mondt uit in nieuwe vormen van professioneel handelen.⁴³

7. Het iteratieve karakter van het leren

Het iteratieve karakter van het leerproces vormt het zevende en laatste aspect van de exposuretraining. De exposuretraining is niet alleen een voorbereidende introductietraining voor beroepskrachten op hun werk in achterstandswijken. Het leerproces van de exposurebenadering gaat door wanneer de beroepskrachten aan hun werk beginnen.⁴⁴ Zo stelt Valve: ‘Exposure is an approach to learning and a practice development model that is applicable to strengthening on-going professional practice and civil action and not only to the initial or “one-off” training of workers.’⁴⁵ Het leerproces dat plaatsvindt bij de blootstelling (exposure) aan een sociale omgeving eindigt niet, aangezien de werkelijkheid nooit geheel kan worden begrepen. Deze werkelijkheid is bovendien voortdurend in beweging. De aanwezigheid van de beroepskrachten in de buurt, de zich ontwikkelende relaties met bewoners en maatschappelijke veranderingen houden het leerproces gaande. Het leerproces kent daarmee een

⁴⁰ Ibid., 186.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ In dit opzicht versta ik exposure anders dan Baart. Volgens hem loopt de exposuretraining uit op een professionele houding, die hij beschrijft en doordenkt als de presentiebenadering. Overigens beschouwen de door hem gevolgde beroepskrachten de exposure als een continue leerproces dat ‘een voortdurend bestanddeel [is] van alles wat men doet en laat’. Cf. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 226.

⁴⁵ Valve, K., ‘A Perspective on the Exposure Approach to Pedagogy in Community Development Work’, 2012, 170.

iteratief karakter zoals ook beschreven in het door de pedagoog Kolb ontwikkelde model van de leercirkel.⁴⁶

Grondthema's van de exposure

Tot nu toe heb ik als aspecten van de *exposuretraining* benoemd: de ontvankelijkheid voor de ander, de aandacht voor de fysieke omgeving, de nadruk op de persoonlijke ervaring, de rol van de biografie en van het collectief, de externalisering van stille kennis en tot slot het iteratieve karakter van het leerproces. In deze subparagraaf onderscheid ik, tot slot, vier thema's die het specifieke karakter van de *exposurebenadering* nog beter in kaart helpen brengen. Dit zijn relationaliteit, zelfverstaan, zintuiglijkheid en spiritualiteit.

Relationaliteit

Het thema relationaliteit is nauw verweven met de *exposurebenadering*. Exposure is door een aantal theologen en kerkelijk werkers ontwikkeld om opnieuw of soms voor het eerst de brug te slaan naar bewoners in achterstandswijken. Zoals Van der Kooi beschrijft stuiten de *exposuredeelnemers* steeds weer op culturele en religieuze verschillen.⁴⁷ De verschillen kunnen een barrière worden, maar dat is niet noodzakelijk het geval. Beroepskrachten kunnen op verscheidene wijzen met deze verschillen omgaan. Sommige wijzen bevorderen de relatie, andere niet. Baart onderscheidt zes verschillende, vruchtbare en onvruchtbare, wijzen waarop beroepskrachten zich tot bewoners kunnen verhouden. De vruchtbare acht hij die relaties waarin bewoners tot dialoog of zelfexpressie komen.⁴⁸

Het leerproces van de *exposurebenadering* is erop gericht om de relatie tussen beroepskrachten en bewoners tot stand te brengen en de kwaliteit van de relatie te bevorderen. De relationaliteit is gediend met de oefening in ontvankelijkheid voor de ander en het andere in de achterstandswijken. De relatie vaart er wel bij wanneer belemmerende verwachtingen en vooronderstellingen worden weggenomen. Wanneer immers de bewoners anders blijken te zijn dan verwacht, is het lastiger om de relatie tot stand te brengen: de beroepskrachten moeten dan een nieuwe vorm vinden om zich goed tot hen te verhouden. Via het aspect van de biografie komt relationaliteit op een andere wijze tot uiting. Daar gaat het om de relaties met mensen en groepen die vormend zijn geweest voor de deelnemers. Daarnaast komt de nadruk op relationaliteit tot uiting in de collectieve vorm van leren. De deelnemers aan het leerproces wisselen in het collectief hun persoonlijke ervaringen in de *exposure* en hun biografische achtergronden uit. Ieder levert individueel een bijdrage aan de gezamenlijke kennisopbouw. Het collectieve leerproces is in zichzelf een oefening in de relationaliteit die ten dienste staat van de relaties op de werkplek met de bewoners.

Veranderend zelfverstaan

Het leerproces van de *exposurebenadering* kan de beroepskrachten tot een herziening van hun zelfverstaan brengen. Het zelfverstaan vormt het tweede grondthema van het leerproces. Dat het leerproces invloed heeft op het zelfverstaan daarop wijst

⁴⁶ Kolb, D.A., *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*, 1984, 20ss.

⁴⁷ Van der Kooi, A., 'Leren van binnenuit. Notities bij een *exposure* Oude-Wijken-Pastoraat', 2002, 93.

⁴⁸ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 229ss.

ook Valve: de hele persoon is volgens haar betrokken bij het leren.⁴⁹ De beroepskrachten ervaren de stad en de ontmoetingen met bewoners. Hun biografie klinkt mee in deze ervaringen. De daarin toegeëigende waarden en motivaties worden bevraagd en uitgedaagd. Daardoor vinden zij in het leerproces motivaties die zowel in de biografie als in de ervaringen wortelen. Valve schrijft dat het leren door te zijn en te ervaren ‘links biographical work to self-understanding, in terms of professional approaches which are deeply rooted in [the] participant’s biography. Motivation in the work and expectations arise from this often unexplored source.’⁵⁰

Zo stelt ook Baart dat het biografische verleden ‘een *Fundgrube* [is] van waarden en gedragingen (waaronder ook verzet) die er juist in de nieuwe context zeer toe doen’.⁵¹ Een heroriëntatie vindt plaats waarin reeds door de beroepskrachten toegeëigende waarden transformeren, doordat zij meer in het teken komen te staan van de bijgestelde oriëntatie.⁵² Ook Baart onderstreept dat het leerproces voert tot de ontwikkeling van het pastorale profiel en de pastorale identiteit van de beroepskrachten.⁵³

Zelfverstaan, opgevat in de lijn van Valve, vormt een belangrijk onderwerp van dit proefschrift.⁵⁴ Met zelfverstaan bedoel ik de wijze waarop mensen hun identiteit in relatie tot hun omgeving opvatten. De relatie tot anderen en tot het transcendente zijn wezenlijke elementen in het zelfverstaan. Het leerproces in de exposurebenadering beïnvloedt deze relaties. Wat deze ontwikkeling betekent voor het zelfverstaan van de beroepskrachten komt ter sprake in paragraaf 3.3.

Zintuiglijkheid

Een derde grondthema in het leerproces van de exposurebenadering is de aandacht voor de zintuiglijkheid. Zintuiglijkheid speelt een belangrijke rol door het hele leerproces van de exposurebenadering heen. Zoals hierboven beschreven vormen het ondergaan en het ervaren van de omgeving en de ontmoetingen met bewoners de drijvende kracht voor het leerproces.⁵⁵ Bij het ervaren zetten de beroepskrachten alle zintuigen optimaal in. Het is vooral belangrijk hóé de zintuigen gebruikt worden. Het betreft een manier van waarnemen die ruimte laat voor empathie en voor dat wat afwijkt van de verwachtingen waarmee de beroepskracht kijkt.⁵⁶ Zo ontwikkelen de beroepskrachten een andere positie van waaruit zij de wijk en de bewoners benaderen. De beroepskrachten zijn niet zozeer toeschouwers, maar zij leren ‘kijken en denken van binnenuit’.⁵⁷

Het gebruik van de zintuigen vergroot de ontvankelijkheid van de beroepskrachten. Het betreft de ontvankelijkheid voor de aanwijzingen die de omgeving geeft over de ideologieën die haar voortbrengen, de ontvankelijkheid voor de aanwijzin-

⁴⁹ Zie verder ook IJzerman die spreekt van ‘de breking van het zelfbeeld’. Cf. IJzerman, H., ‘Pastoraat als dienst aan de buurt’, 1997, 266.

⁵⁰ Valve, K., ‘A Perspective on the Exposure Approach to Pedagogy in Community Development Work’, 2012, 184.

⁵¹ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 245.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., 259, 266.

⁵⁴ Baart spreekt op vergelijkbare wijze van de term ‘zelfuitleg’. Ibid., 245.

⁵⁵ Valve, K., ‘A Perspective on the Exposure Approach to Pedagogy in Community Development Work’, 2012, 184.

⁵⁶ IJzerman, H., ‘Een “Messiaans moment” in de oude stadswijk’, 2002, 80s.

⁵⁷ Van der Kooi, A., ‘Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat’, 2002, 92.

gen die de bewoners geven over hun levens, en ook de ontvankelijkheid voor het morele appel.⁵⁸ Ik besteed nu nader en meer fundamenteel aandacht aan de zintuigen en het zelfverstaan.

Zoals gezegd omvat het leerproces van de exposurebenadering een vorm van leren door te ervaren en te zijn, waarbij de zintuigen een belangrijke rol spelen. Valve onderkent dat een dergelijke wijze van leren het zelfverstaan beïnvloedt. Ik ga een stap verder dan Valve. Essentieel voor de exposurebenadering is dat het zelfverstaan samenhangt met de zintuiglijkheid. Kijken is nooit alleen een beweging van de ogen, maar omvat steeds een proces van interpretatie. De wijze waarop een persoon kijkt wordt altijd bepaald door de prioriteiten die een persoon stelt. De persoon brengt structuur aan in de waarneming. De blik bevat steeds een blikrichting en -focus: hij selecteert en prioriteert wat hij ziet.⁵⁹ Op grond van verwachtingen, vooronderstellingen en uiteindelijk ook verlangens brengt hij structuur aan in wat er te zien is.⁶⁰ In de blik is een subject aanwezig. Zo stelt Mooij: ‘De blik is de belichaming van de subjectiviteit.’⁶¹ De manier waarop iemand kijkt is dus specifiek voor de persoon.

Niet alleen is de wijze van kijken een belichaming van subjectiviteit, maar ook kan dat wat iemand waarneemt een sterke werking hebben op degene die kijkt. Die werking is niet enkel bewust. Wat iemand ziet heeft voor een belangrijk deel een werking die zich voltrekt aan de kijker, buiten de bewuste interpretatie om. Zo schrijft Mooij: ‘Het zien is blijkbaar niet zomaar registreren van wat zich op het netvlies aanbiedt, maar heeft een grote diepgang en het bepaalt zelfs het levenslot zonder dat de hoofdpersonen daar veel zeggenschap over hebben.’⁶²

De onbewuste werking van wat ze hebben gezien maken de beroepskrachten in de exposurebenadering bewust tijdens de reflectiefase en in de uitwisseling in het collectief. In het geval van mijn eigen exposure ontdekte ik bijvoorbeeld achteraf dat mijn blik naar de Kaapverdische man gekleurd was door mijn vooronderstellingen. Gaandeweg de ontmoeting vormde zich een ander perspectief op hem. Die verandering had bovendien ook gevolgen voor mijn verstaan van mijzelf, namelijk in de vorm van een vraag: wil ik mij graag sociaal wenselijk gedragen? Wat er te zien was, had dus een werking op mijzelf en op mijn zelfverstaan.

Spiritualiteit

Een laatste grondthema in het leerproces van de exposurebenadering is spiritualiteit. Deze spiritualiteit kan niet los gezien worden van de hiervoor besproken thema's: ze doortrekt de relationaliteit, het veranderende zelfverstaan en de zintuiglijkheid.

Dat er een verbinding bestaat tussen spiritualiteit enerzijds en relationaliteit en veranderend zelfverstaan anderzijds wordt duidelijk gemaakt door Van der Kooi. Er kan sprake zijn van spiritualiteit, zo stelt zij, wanneer beroepskrachten zich *laten* ontvangen door bewoners in achterstandswijken. In de relatie met deze ander – die afwijkt van de persoonlijke verwachtingen – ontstaat de mogelijkheid tot verandering van perspectief. Dat perspectief kan zowel kritisch als hoopvol zijn. In dergelij-

⁵⁸ In de subparagraaf over de fysieke omgeving stelde ik al dat de gebouwen en het gebruik van de openbare ruimte tot stand komen door bewuste en onbewuste keuzes, die mede worden bepaald door de sociale verhoudingen en door ideologische opvattingen.

⁵⁹ Mooij, A.W.M., *Psychoanalytisch gedachtegoed: Een modern perspectief*, 2002, 76.

⁶⁰ *Ibid.*, 84.

⁶¹ *Ibid.*, 81.

⁶² *Ibid.*, 76.

ke ontmoetingen kan de beroepskracht een nieuw fundament vinden voor een vernieuwd zelfverstaan.⁶³ De opening van een nieuw perspectief in de ervaringen in de stedelijke realiteit duidt IJzerman als drempelervaringen. In deze ervaringen kan het heden vanuit de Messiaanse verwachting gedacht en beleefd worden.⁶⁴

Net als Van der Kooi wijst Baart op de invloed van het leerproces op het zelfverstaan. Daarnaast stelt Baart dat de spiritualiteit in de exposurebenadering nauw verweven is met de zintuiglijkheid, namelijk met zoals hij het noemt de ‘menselijke sensitiviteit’:

Doordat spiritualiteit alle registers van de menselijke sensitiviteit tracht te openen – dus ook het handelen – en in één harmonie tot klinken wil brengen, is de oefening in spiritualiteit ook een poging om in het werk vollediger met zichzelf samen te vallen, meer geïntegreerd te geloven en te werken.⁶⁵

De spiritualiteit is dus verweven met de relationaliteit, het veranderende zelfverstaan en de zintuiglijkheid. Baart stelt, dat het hele leerproces van de exposurebenadering op zichzelf een oefening in spiritualiteit is. Het gaat daarbij om een vorm van spiritualiteit die ‘ruw’ en ‘ontwrichtend’ is, eerder dan ‘esthetiserend’.⁶⁶

3.2 DE BEWONERS IN EXPOSUREPRAKTIJKEN

De exposurebenadering traint beroepskrachten om op een heel specifieke wijze in achterstandswijken te opereren. Welke proces beoogt de exposurebenadering daarmee bij de bewoner op gang te brengen? En wat is het type leeropbrengsten dat daarbij verwacht wordt?

Illustratief voor het proces dat de exposurepraktijk in gang wil zetten bij bewoners is het verhaal van een voormalig dak- en thuisloze man in Eindhoven. Samen met een groep mensen die ook op straat hebben geleefd, probeert hij andere dak- en thuislozen te ondersteunen. Zij zijn ervan overtuigd dat hun werk erkenning verdient en zoeken naar subsidiëring. Ze willen daarom mensen uit andere sociale posities dan waarin zijzelf verkeren bij hun werk betrekken. Zo vertelde hij zijn levensverhaal aan een groep kerkleden die hem ontmoetten in het kader van een exposuretraining. Dat was een spannende gebeurtenis voor hem, omdat hij door slechte ervaringen in zijn jeugd mensen vanuit wantrouwen is gaan bejegenen. Tot zijn verrassing merkte hij dat deze mensen geheel anders met hem omgingen dan hij verwacht had: ze luisterden en namen hem serieus. De wijze waarop zij hem benaderden was een nieuwe ervaring voor hem. Met het positieve gevoel wist hij niet goed om te gaan. ‘This was a totally new experience for me. It gave me a strong positive feeling and I did not know how to deal with it. So when I came home I started to drink beer and to

⁶³ Van der Kooi, A., ‘Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat’, 2002, 93s.

⁶⁴ IJzerman, H., ‘Een “Messiaans moment” in de oude stadswijk’, 2002, 85. Op de transformatie die beroepskrachten kunnen ondergaan in de exposurebenadering kom ik terug in hoofdstuk vijf. Daar onderzoek ik in hoeverre deze transformatie als heilzaam kan worden verstaan en hoe deze in verband kan worden gebracht met de in de joods-christelijke traditie gewekte eschatologische verwachting.

⁶⁵ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 257–58.

⁶⁶ Zie daarvoor noot 74 in hoofdstuk een.

blow.⁶⁷ Het voorbeeld laat zien dat het mensen aanvankelijk moeite kan kosten om nieuwe ervaringen te verwerken, zoals de ervaring om werkelijk serieus genomen te worden. Het wantrouwen van de man wordt weersproken. Het is dit soort veranderingsprocessen dat de exposurebenadering op gang wil brengen. In de volgende paragrafen beschrijf ik eerst het proces en daarna de mogelijke opbrengsten.

Het proces van de bewoners in exposurepraktijken

Het doel van de exposurebenadering is dat bewoners ruimte ervaren om onder ogen te zien wat hen beweegt en wat zich voordoet in hun levens.⁶⁸ Onder woorden brengen van wat hen bezig houdt, is een vorm van zelfpresentatie.⁶⁹ Bewoners mogen zich uiten zoals ze willen en kunnen, en ontvangen daarbij steun en aanmoediging.⁷⁰ Daarmee onderscheidt de exposurebenadering zich van de gangbare relaties die bewoners hebben. De houding van beroepskrachten die de exposurebenadering beoefenen wordt gekenmerkt door betrouwbaarheid, aandacht en tijd, concrete ondersteuning en ontvankelijkheid voor wat bewoners ‘op hun hart hebben’.⁷¹ Deze benaderingswijze wijkt af van wat gebruikelijk is in het welzijnswerk. Het gaat om een kwalitatief hoogstaande relatie. ‘Familie, burens en reguliere hulp halen dit kwalitatieve niveau meestal niet.’⁷²

Het bijzondere karakter van deze verhouding geeft de bewoners de mogelijkheid om te aanvaarden wat zich in hun levens aandient. Aandacht voor wat zij op hun hart hebben schept voor hen de ruimte waarin hun verlangens tot uiting kunnen komen.⁷³ Van der Spek citeert een beroepskracht die dat zo uitlegt: ‘ik heb ontdekt dat mensen eigenlijk barsten van verlangen. Verlangens naar geluk, gezien worden, in tel zijn. Iemand zijn. Rust. [...] Het meeste is onvervuld verlangen. [...] Soms kunnen we het benoemen of uitwisselen.’⁷⁴

Deze verlangens worden niet alleen uitgesproken, ze worden ook verbeeld in rituelen. Rituelen waarin verlangens en behoeften een plaats krijgen zijn bijvoorbeeld de vieringen die in veel exposurepraktijken worden gehouden. Deze vieringen hebben een specifieke invulling, zoals blijkt uit de viering van het wijkpastoraat Middelland in Rotterdam, gepresenteerd in een artikel van Van der Kooi.⁷⁵ De door haar beschreven viering wordt voorbereid door beroepskrachten en bewoners samen. De thema’s haken aan bij wat mensen in de wijk bezighoudt. De viering zelf bestaat uit teksten, muziek, dans en gesprekken tussen alle aanwezigen. Het doel is dat zowel de verlangens van mensen als de obstakels waar ze tegenaan lopen aan bod komen in die viering.⁷⁶ De dagelijkse werkelijkheid wordt niet onder de mat geschoven,

⁶⁷ IJzerman, H., ‘We are everywhere’, 2013, 83.

⁶⁸ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 578, 595.

⁶⁹ *Ibid.*, 595.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, 596.

⁷¹ *Ibid.*, 580.

⁷² *Ibid.*, 598.

⁷³ Van der Kooi reflecteert op een viering van het buurtpastoraat Middelland in Rotterdam. De aandacht voor de wijze waarop mensen zichzelf zien en welke verlangens zij koesteren ziet zij als startpunt van de liturgische activiteit. Van der Kooi, A., ‘Een liturgische manier van in-de-wereld-zijn’, 2010, 112.

⁷⁴ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 301.

⁷⁵ Van der Kooi, A., ‘Een liturgische manier van in-de-wereld-zijn’, 2010, 107ss.

⁷⁶ De beroepskracht die samen met enkele bewoners de viering voorbereidt, merkt tijdens deze voorbereidingsbijeenkomst de mopperige houding van een deelnemer op en vraagt er naar. De man blijkt teleurgesteld: hij vindt dat enkele bewoners te veel aandacht opeisen bij de straatactiviteiten, waardoor er voor

maar verbeeld en onder woorden gebracht. Zo worden alle aanwezigen uitgedaagd om de moed op te brengen de realiteit onder ogen te zien.⁷⁷

Baart benadrukt dat het voor veel geïnterviewde bewoners een unieke ervaring is om met aandacht benaderd te worden. Ze vertellen dat het bij beroepskrachten ‘eindelijk’ mogelijk is om over pijnlijke, persoonlijke of verborgen zaken te spreken. Ze worden ‘eindelijk serieus genomen, [krijgen] eindelijk de tijd en [worden] eindelijk niet bevooroordeeld bejegend’.⁷⁸ De nadruk op het woord ‘eindelijk’ geeft aan, dat aandacht niet zelden een nieuwe ervaring is waarnaar ze bewust of onbewust hebben verlangd. Tot welke opbrengst dit proces leidt, zal ik nu beschrijven.

De opbrengst voor bewoners in exposurepraktijken

Bewoners veranderen door hun deelname aan de exposurepraktijken. Zoals ik beschreef bieden beroepskrachten bewoners geduldige aandacht en ruimte voor wat zich in de levens van bewoners voordoet. Dat helpt bewoners hun waardigheid te herwinnen of behouden.⁷⁹ In zijn onderzoek naar het effect van presentie heeft Baart laten zien dat ook het vertrouwen van bewoners in zichzelf toeneemt.⁸⁰ Zij ontwikkelen vertrouwen in hun kwaliteiten, vinden rust en bevrijding en hun gevoel van zelfachting groeit.⁸¹ Deze persoonlijke verandering is soms ook voor de buitenwereld opvallend. Zo vertelde dezelfde voormalig dakloze man dat hij na een lang verblijf op straat waarin hij op zichzelf was aangewezen, opnieuw met anderen leerde samenwerken en verantwoordelijkheid nemen bij de organisatie van dak- en thuislozen ‘Ervaring die Staat’, in Eindhoven. Het betekende een grote verandering, zowel voor hemzelf, als voor kennissen uit het verleden.⁸² De verandering van bewoners kan in drie domeinen plaatsvinden.

Ten eerste ervaren bewoners dat hun expertise wordt onderkend, erkend en aangesproken. Bewoners tonen zich ‘drager van positieve mogelijkheden, van waardevolle potenties en constructieve krachten. [...] Ze krijgen en nemen in de relatie met de pastor ook de gelegenheid om die potenties te ontplooiën.’⁸³ Bewoners kennen de leefwijze in de achterstandswijken van binnenuit en zien wat nodig en passend is. Voormalig dak- en thuislozen bijvoorbeeld kennen het leven op straat. Zij zijn veel beter in staat om te onderscheiden wanneer een dakloze hulp nodig heeft en wanneer

hem geen ruimte overblijft. Met name voor zijn muziek is geen plaats. De muziek is belangrijk voor hem: ‘Als ik daarnaar luister, dan kom ik tot rust, dat is uit het leven gegrepen, dat is mooi.’ Als de beroepskracht vraagt of hij dat bij het wijkpastoraat ook ervaart, geeft de man na aandringen inderdaad een voorbeeld daarvan. De beroepskracht vraagt of hij zijn muziek wil halen en gezamenlijk maken ze daarvoor plaats in de liturgie van de viering. De man brengt bovendien een andere bewoner mee die eveneens een aandeel in de viering krijgt in de vorm van een dans. Laatstgenoemde man kan de huur van zijn pakhuis dat hij als ondernemer nodig heeft niet langer opbrengen. Via de dans vertolkt hij zijn verdriet en de levensvreugde die hij niet heeft verloren. Samen met andere aanwezigen zijn de bewoners in de viering in staat de kwesties die hen bezig houden voor het voetlicht te brengen. Ibid.

⁷⁷ Ibid., 113.

⁷⁸ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 578.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, 596.

⁸⁰ Ibid., 578.

⁸¹ Ibid., 595.

⁸² Geïnterviewde: ‘It is really weird if you tell people [the way I changed]: when they see me, they say: “it is not possible.” I feel that too sometimes. [...] I am still getting used to it.’ Interviewer: ‘So the people from your past cannot believe you are doing this?’ Geïnterviewde: ‘No, no...’ Interview met voormalig dak- en thuisloze deelnemers aan de zelforganisatie ‘Ervaring die Staat’, 14 mei 2014.

⁸³ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 616.

hij zelf de problemen moet zien op te knappen, zo legde een beroepskracht mij uit.⁸⁴ De beroepskracht doet dan ook een beroep op hen om hun expertise in te zetten. De voormalig dak- en thuislozen geven haar advies, signaleren problemen en helpen een netwerk op te bouwen. Deze expertise wordt ook formeel erkend in de benaming ‘ervaringswerker’.⁸⁵

Ten tweede draagt het feit dat hun expertise gezien en gebruikt wordt bij aan de zelfontplooiing van bewoners. Ze ontwikkelen een ander handelingspatroon of een ander perspectief op hun situatie.⁸⁶ De betrokkenheid in exposurepraktijken kan voor bewoners dan ook existentiële betekenis hebben. Wanneer mensen hun eigen expertise en kwaliteiten tot uiting kunnen brengen, komt een diep menselijk verlangen tot vervulling.⁸⁷ Door Baart geïnterviewde bewoners vertellen dat ze grote nabijheid en intimiteit ervaren in de contacten met beroepskrachten. Baart schrijft: ‘Ons lijken de kwalificaties te verwijzen naar het register van existentiële tekorten en [naar] verlangens die in de lijdensgeschiedenissen en de verhalen van de geïnterviewde buurtbewoners geïmpliceerd werden.’⁸⁸

Ten derde krijgen bewoners een ander verstaan van ‘hun leven, hun leed, hun relaties’.⁸⁹ Het verhaal van een voormalig verslaafde man die betrokken is bij het Annahuis, een inloophuis in Breda, vormt een voorbeeld van deze verandering.⁹⁰ Na een breuk met zijn gezin van herkomst en een tijd van verslaving zocht hij hulp bij het Annahuis. Hij begon er taken op zich nemen en ontdekte er met vallen en opstaan, dat hij van betekenis kan zijn binnen een gemeenschap. Ook leerde hij dat zijn levensgeschiedenis hem een ervaringsdeskundigheid geeft die hij dienstbaar kan maken aan anderen. Zijn beeld van zijn leven en het lijden dat daarin heeft plaats gevonden veranderde daarmee. De manier waarop mensen hem hebben benaderd heeft hem geholpen om eigenwaarde te ontwikkelen, zo concludeerde de man. Dit voorbeeld laat zien dat mensen in hun betrokkenheid bij exposurepraktijken zichzelf op een andere wijze kunnen gaan verstaan.

Sommige bewoners gebruiken gelovige taal om uit te drukken wat de ervaringen binnen de exposurepraktijk met hen doen. Zo noemt een bezoeker zijn inloophuis heilige grond. Daarmee bedoelt hij:

⁸⁴ In een interview op 15 mei 2012 vertelde een beroepskracht me: ‘[O]mdat zij die wereld veel beter kennen – van binnenuit, vanuit hun beleven – kunnen zij beter aanvoelen, dat wanneer iemand met zijn verhaal komt, diegene wel op zijn benen blijft staan. Terwijl het voor mij – van buiten naar binnen komend – moeilijker is en ik me zorgen kan gaan maken. Dat doen zij niet. En eigenlijk hebben ze bijna altijd gelijk.’

⁸⁵ Met de term ‘ervaringswerkers’ worden beroepskrachten aangeduid die werkzaam zijn in met name de zorg en welzijnssector en wier meerwaarde berust op hun ervaringsdeskundigheid. De toegevoegde waarde van ervaringsdeskundigheid wordt in toenemende mate onderkend. Veel ervaringswerkers hebben daarbij een beroepsopleiding gevolgd op het gebied van bijvoorbeeld maatschappelijk werk. In 2012 is de Vakvereniging voor Ervaringswerkers opgericht. Cf. de website ‘Vakvereniging voor Ervaringswerkers’, www.ervaringswerkers.org. De organisatie van dak- en thuislozen verwijst met de term “ervaringswerker” naar de voormalige dak- en thuislozen die hun ervaring met het leven op straat inzetten als expertise om anderen te ondersteunen. Zij nemen deel aan een ter plaatse ontwikkeld scholingsprogramma. Zie voor een verdere omschrijving paragraaf 3.4.

⁸⁶ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 616ss.

⁸⁷ *Ibid.*, 616.

⁸⁸ *Ibid.*, 614.

⁸⁹ *Ibid.*, 578.

⁹⁰ Van Elderen, A. & Van der Kuinen, M., ‘Bijdrage van het Annahuis uit Breda. (Conferentie ‘Van inzicht naar uitzicht. God en het buurtpastoraat in de 21ste eeuw’, 8 november 2013)’, 2013.

... grond die niet bezoedeld mag worden, [...] [aangezien het] de enige plek voor hem in Eindhoven is, waar hij mensen kan vinden die er voor hem zijn en die hem helpen en ondersteunen. 'Julie zijn er altijd voor mij', zegt hij, 'wat ik ook gedaan heb. Je helpt als het leven donker is en dat is heilig. Dat moeten wij eerbiedigen en hier mogen we geen ruzie maken.'⁹¹

Anderen kiezen niet voor die taal.⁹² Van welke taal bewoners zich ook bedienen, hun deelname aan exposurepraktijken betekent voor velen van hen een erkenning en een – uiteraard altijd gedeeltelijke – vervulling van existentiële behoeften en verlangens.

3.3 DE BEROEPSKRACHTEN IN EXPOSUREPRAKTIJEN

In de vorige paragraaf liet ik zien hoe exposure bewoners de ruimte biedt om hun leven, lijden en relaties in een nieuw licht te zien en zo te groeien in hun zelfachting. Nu besteed ik aandacht aan de beroepskrachten. Wat betekent exposure voor hun ontwikkeling? In paragraaf 3.1 beschreef ik het leerproces dat aan de basis van de exposurebenadering ligt. Aan de hand van het werk van Baart heb ik laten zien dat dit proces een verandering in het zelfverstaan van beroepskrachten teweeg kan brengen. Ik heb ook gesteld dat relationaliteit, een veranderend zelfverstaan, zintuiglijkheid en spiritualiteit grondthema's van de exposuretraining zijn. Hoofdthema van deze paragraaf is het zich ontwikkelende zelfverstaan. Achtereenvolgens beschrijf ik het beoogde leerproces voor beroepskrachten en de mogelijke opbrengsten ervan.

Het proces van de beroepskrachten in exposurepraktijken

In het leerproces van de exposurebenadering oefenen beroepskrachten zich in een ontvankelijke houding. Bij Baart bestaat de ontvankelijkheid uit het zich openen voor de bewoners van achterstandswijken en hun leefwereld, zoals beschreven in paragraaf 3.1. In deze lijn ziet ook Van der Spek de oefening in ontvankelijkheid als een uitbreiding van het handelingsrepertoire van beroepskrachten. Hun werkhouding verandert 'van activisme naar ontvankelijkheid'.⁹³ Wat er gebeurt met de beroepskrachten als ze zich open en ontvankelijk opstellen, beschrijf ik hier.

Wanneer beroepskrachten in een achterstandswijk rondlopen, werken en met bewoners omgaan, dan stellen zij zich open voor wat zich aandient. Zij verwerken wat zij meemaken en ontwikkelen sensitiviteit voor de buurt. Echter, hoe op deze houding gereageerd wordt, hebben de beroepskrachten niet zelf in de hand. Beroepskrachten die zich begeven in een achterstandswijk, zijn daar nieuw en veelal onbekend. Dat betekent dat zij zich ook zelf door bewoners moeten *laten ontvangen* in de buurt.⁹⁴ Beroepskrachten verwoorden dit wanneer ze spreken over een ongest-

⁹¹ Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012, 60.

⁹² Als reactie op een vraag naar de ruimte voor geloof en spiritualiteit in de zelforganisatie, verklaarde een van de geïnterviewden dat zij 'niet zo spiritueel is'. Interview met voormalig dak- en thuisloze deelnemers aan de zelforganisatie 'Ervaring die Staat', 14 mei 2014.

⁹³ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 281.

⁹⁴ Korthagen, F. & Lagerwerf, B., *Leren van binnenuit. Onderwijsontwikkeling in een nieuwe tijd*, 2008, 93.

vrije buurt of juist over situaties waarin zij gastvrij worden verwelkomd door bewoners.⁹⁵ Of de ontvankelijke houding van de professionals beantwoord wordt, hangt uiteindelijk af van de bewoners. Wanneer beroepskrachten zich oefenen in ontvankelijkheid dan omvat dat ook het gegeven dat zij zelf ontvangen worden.

Het inzicht dat de ontvankelijkheid niet zonder het antwoord van de bewoner kan, waarborgt dat die laatste binnen exposurepraktijken altijd ook een subject blijft. Ontvankelijkheid heeft een relationeel karakter. Het is aan bewoners of en in welke mate zij een beroepskracht toelaten in hun leven. Een voorbeeld is het bezoek van een beroepskracht aan een man die na een serie ingrijpende operaties in het ziekenhuis verbleef. Toen zij bij de ziekenzaal aan kwam, bracht zijn zoon juist een bezoek aan hem. Hoewel de man en zijn zoon beide ontredderd en afgemat waren door het ziekteproces en de onzekerheid, verwelkomde de zieke man de pastor: 'Ik moet da'lijk weer geopereerd worden, maar gij moogt blijven.'⁹⁶ De beroepskracht beseft het relationele karakter van ontvankelijkheid. Het is niet vanzelfsprekend dat een beroepskracht in deze kwetsbare situatie welkom wordt geheten: het was aan de zieke om haar al dan niet te ontvangen en haar in vertrouwen te nemen.

Niet alles wat beroepskrachten meemaken, horen en zien, valt eenvoudig in te passen in hun verstaanskader. Ontvankelijkheid voor de realiteit van achterstandswijken leidt geregeld tot gebeurtenissen die de beroepskracht ontregelen, zoals al opgemerkt in paragraaf 3.1. Zij kunnen daardoor zichzelf niet oriënteren en weten niet hoe goed te handelen.

Een ontregelende gebeurtenis wordt in het werkveld een 'leeg moment' genoemd.⁹⁷ Het moment is 'leeg', omdat het de beroepskracht ontbreekt aan een goed verstaan van de situatie. Het gaat om ervaringen die diepe indruk maken, het eigen verstaanskader problematiseren en existentiële twijfels oproepen: waarom en waartoe de beroepskrachten in de achterstandswijken aanwezig zijn, is plotseling niet langer duidelijk.⁹⁸ Hoewel het moment leeg wordt genoemd, vindt er tegelijkertijd veel plaats. Het lege moment gaat gepaard met sterke emoties. Dat kunnen positieve emoties zijn zoals verrassing, maar ook neutrale zoals verbazing, of negatieve zoals angst of woede. De beroepskracht wordt geschokt.⁹⁹ Verschillende auteurs hebben deze term overgenomen en dat zal ik ook doen.¹⁰⁰

Van belang is mijns inziens met name dat het begrip 'leeg moment' een heuristisch doel dient. Het begrip schept een kader waarbinnen de beroepskracht naar betekenis van de gebeurtenis kan zoeken. IJzerman benadrukt hoe belangrijk het is om een dergelijke gebeurtenis niet te snel te interpreteren. Gaandeweg gaat men

⁹⁵ IJzerman, H., 'Pastoraat als dienst aan de buurt', 1997, 266.

⁹⁶ Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012, 32s.

⁹⁷ In het Oude Wijken Pastoraat bijvoorbeeld wordt deze term gebruikt. Van der Kooi, A., 'Een liturgische manier van in-de-wereld-zijn', 2010, 116.

⁹⁸ Baart spreekt van sleutelervaringen die een keerpunt vormen in de exposuretraining. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 247.

⁹⁹ Zie bijvoorbeeld Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012, 42, 77.

¹⁰⁰ Van der Kooi, A., 'Een liturgische manier van in-de-wereld-zijn', 2010, 117; IJzerman, H., 'Een "Messiaans moment" in de oude stadswijk', 2002; IJzerman, H., 'Al doende leert men', 2003; IJzerman, H., 'Pastoraat als dienst aan de buurt', 1997; Addy, T., 'Reflections on the CABLE Approach to Community Based Work, Social Service and Diaconia', 2013.

verstaan wat zich in de relatie met de bewoner voordoet: ‘Vital to the empty moment is that one becomes aware of what takes place in the relation to the other.’¹⁰¹

Hoewel de ontregeling enige tijd kan duren, kan zich niettemin een nieuw perspectief ontwikkelen waardoor de beroepskracht de situatie op een vruchtbare wijze kan duiden. Niet alleen gaat het om een nieuw verstaan van de situatie, maar ook en misschien nog wel meer om een nieuw verstaan van de persoonlijke verhouding tot de situatie, tot de bewoners en tot de leefomgeving. De beroepskracht is immers als gehele persoon betrokken in het leerproces. De vernieuwing betreft dus het zelfverstaan. Zo schrijft Van der Kooi: ‘Het “lege moment” is het moment waar een mens de oude ideeën over zichzelf loslaat en naar de toekomst wordt getrokken.’¹⁰²

Een concreet voorbeeld maakt de dynamiek en weerbarstigheid van een leeg moment goed duidelijk. Een beroepskracht vertelde dat haar samenwerking met een buurtbewoonster lange tijd werd ontregeld.¹⁰³ Als buurtpastor in een van de grote steden had ze een netwerk ontwikkeld in een etnisch diverse buurt die ‘geherstructureerd’ werd. Zijzelf en de bewoonster hadden geconstateerd dat bewoners behoefte hadden om zeggenschap te hebben over een eigen buurthuis. Uit onvrede met de buurthuizen die werden geleid door de lokale welzijnsorganisatie besloten ze stappen te nemen om dat samen met een grotere groep bewoners te realiseren.

In deze situatie ontstond een conflict toen de bewoonster begreep, dat de beroepskracht hun initiatief binnen het kader van haar werk uitvoerde. Hoewel ze wist dat de beroepskracht als buurtpastor was aangesteld, eiste ze dat de beroepskracht het net als zijzelf in haar vrije tijd zou doen. Anders zou de samenwerking niet gelijkwaardig zijn, vond ze. Die overtuiging kwam voort uit eerdere ervaringen met beroepskrachten in het welzijnswerk: volgens haar nemen beroepskrachten soms een subtiel kleinerende houding aan tegenover bewoners. ‘Dat ge-betuttel, dat mensen zich boven jou gaan stellen! Wij kunnen het zelf!’¹⁰⁴ Op dat punt was de buurtpastor het met de bewoonster eens: onder de druk om – veelal projectmatige – financiering te verwerven, profileren beroepskrachten zich soms over de rug van het werk van bewoners en ontstaat er spanning met de belangen van bewoners. Vanuit haar wantrouwen tegen beroepskrachten in het algemeen eiste de bewoonster dat de pastor haar betrokkenheid zou tonen door haar vrijwillige inzet. In de woorden van de buurtpastor:

‘[Ze] eiste van mij dat ik dat als vrijwilliger voort zou zetten. [...] [J]e hebt hart voor de zaak of niet. Maar ik dacht bij mezelf: ik doe dat niet. Wat een flauwekul is dat. [...] Daar ben ik twee weken heel intensief mee bezig geweest... Ik vond het een leeg moment... Eerst zaten we de hele tijd op één lijn. Wij waren de initiatiefnemers. Wij waren voortdurend bezig: en de groep werd steeds groter [...] Je bent buddies, maatjes. En opeens – knal – kom je tegenover elkaar te staan [...] Het was heel apart [...] Ik heb er een paar slapeloze nachten van gehad. Ik vond het zo ... Het raakte me op een bepaalde manier [...] Ze

¹⁰¹ IJzerman, H., ‘We are everywhere’, 2013, 85.

¹⁰² Van der Kooi, A., ‘Een liturgische manier van in-de-wereld-zijn’, 2010, 117.

¹⁰³ Dit voorbeeld ontleen ik aan een interview dat ik met deze buurtpastor voerde op 5 april 2012. Na de ontregelende gebeurtenis is hun samenwerking voortgegaan. Het beoogde buurthuis is uiteindelijk niet gerealiseerd.

¹⁰⁴ Interview met een beroepskracht op 5 april 2012.

haalde er Bijbelteksten bij. Dat raakt mij natuurlijk enorm... ik ben iemand die dit werk sterk vanuit mijn geloof doe.'

De ontregeling duurde enkele weken waarin de bewoonster en de beroepskracht met elkaar in dialoog gingen. Deze verliep via een emotioneel beladen mailwisseling, verspreid over de weken. Dat gaf de beroepskracht de tijd om haar waarnemingen en emoties te onderzoeken en daarop te reflecteren. Ze bevroeg de onderlinge relatie en de wijze waarop gelijkwaardigheid daarin gestalte had gekregen. Ze was geraakt, doordat haar motivatie was gebaseerd op haar geloof en ze niet meer zeker wist of ze dit werk wel tegen betaling mag doen. Evenals de bewoonster hechtte ze aan gelijkwaardigheid en zeggenschap van bewoners. Niettemin dwong de bewoonster haar zich te bezinnen op de mogelijke impliciete ongelijkwaardigheid van haar eigen positie. Haar zelfverstaan als gelovige en als beroepskracht in relatie tot bewoners kwam voor haarzelf ter discussie te staan. Het maakt de gebeurtenis tot een leeg moment.

Niettemin kan in een leeg moment ook een nieuw zelfverstaan ontstaan. De beroepskracht bleef met de bewoonster het gesprek over hun verhouding voeren, terwijl ze tussendoor reflecteerde. Ze kwam tot het inzicht dat zij gelijkwaardig met bewoners omgaat ondanks de verschillen: 'Ik vind echt dat ik daar gelijkwaardig mee omga. Alleen ik doe dat wel als werker. Maar als mens voel ik me niet beter. Ik vraag juist vaak haar adviezen.' Gevraagd of ze niet liever zonder de bewoonster verder zou gaan, benadrukte ze het belang van de felheid van de bewoonster:

'Het zijn vaak de mensen die fel zijn, die beschadigd zijn, denk ik, van wie zo'n enorme kracht uitgaat. En om het daarmee uit te houden, met die stekelige mensen, dat vind ik ook een taak van het buurtpastoraat. Maar daar moet je vaak erg over nadenken: Hoe doe ik het dan?'

Als uitkomst van het conflict zetten de bewoonster en de beroepskracht hun samenwerking voort. De bewoonster aanvaardde de gelijkwaardige houding die zij als professional innam in de samenwerking. Het zelfbewustzijn van de beroepskracht was versterkt. De omgang met de provocerende felheid van bewoners is zij gaan zien als onderdeel van haar werk, namelijk vanuit het belang om de kracht daarvan tot ontplooiing te laten komen. Bovendien neemt ze zich voor om in een volgende bijeenkomst de overige bewoners te vragen naar hun beeld van de onderlinge gelijkwaardigheid.

Zo is de dynamiek en weerbarstigheid zichtbaar geworden van ontregelende gebeurtenissen. Door lege momenten heen kan het zelfverstaan zich ontwikkelen. De oefening in ontvankelijkheid en de omgang met lege momenten zijn bepalend voor het ontwikkelende zelfverstaan van beroepskrachten. Op de vraag naar de opbrengsten van dat proces ga ik in de volgende paragraaf in.

De opbrengst voor de beroepskrachten in exposurepraktijken

De exposurebenadering biedt beroepskrachten de mogelijkheid om zich in ieder geval op vier fronten verder te ontwikkelen. Het eerste element is de inoefening van een permanente openheid voor nieuwe gezichtspunten. Deze houding vraagt om voortdurend onderhoud: de exposurebenadering is een iteratief leerproces. Voor de beroepskrachten betekent dit een periodiek terugkerende heroriëntatie. Dit is wat

beroepskrachten zelf een vorm van permanente ongemakkelijkheid noemen.¹⁰⁵ Het terugkerende en verdiepende bevragen van de identiteit, de motieven en de toewijding verhinderen een eenduidig en gefixeerd zelfverstaan. Aan het eind van deze paragraaf kom ik daarop met een voorbeeld terug.

Het tweede element is de perspectiefwisseling die beroepskrachten doormaken.¹⁰⁶ De realiteit van de buurtbewoners gaat het referentiepunt vormen van het denken en handelen van de beroepskrachten. Terwijl beroepskrachten voorheen de buurt zagen vanuit het kerkelijk perspectief, nemen ze nu de buurt van de bewoners als vertrekpunt. Vanuit hun betrokkenheid bij bewoners en vanuit hun reflectie op de ervaringen die zij met hen hebben, ontwikkelen ze een perspectief op de kerk, de maatschappij en God.¹⁰⁷ Deze verandering van gezichtspunt werd in hoofdstuk een al aangeduid als een copernicaanse wending. Beroepskrachten gaan kijken en denken van binnenuit.¹⁰⁸

Illustratief daarvoor is de uitspraak van een beroepskracht die veelal kinderwerk initieert en haar werk opbouwt door contacten die zij op straat legt. Bij aanvang van haar werk had ze een sterke ambitie om een verschil te maken in deze buurt: ‘Nou ga ik iets neerzetten, mijn meesterwerk.’ Maar gaandeweg veranderde die houding. Ze kreeg meer oog voor de mensen en groepen die al in de wijk aanwezig zijn en die zich al inzetten voor het gezamenlijke belang. De beroepskracht wordt zich ervan bewust dat ze een deel is van dat geheel en dat zij daaraan een bescheiden bijdrage levert. Ze zegt:

‘[I]k ben maar zo’n klein radertje in het geheel. [...] Je hebt veel meer oog voor het betrekkingenspel. Wat ik doe is heel klein, maar dat heeft ook z’n werking op de rest. En wat de rest doet, [heeft] ook weer [zijn werking]. Het is meer een soort olievlek. [...] [J]e bent allemaal met elkaar een kracht in die wijk.’¹⁰⁹

In dit voorbeeld is ook een derde element herkenbaar: de ontwikkeling op het gebied van de relationaliteit, een van de in paragraaf 3.1 beschreven grondthema’s van het leerproces. Het is niet verwonderlijk dat beroepskrachten hun relatie tot bewoners anders gaan zien. Immers, wanneer beroepskrachten zich het gezichtspunt van bewoners eigen maken, betekent dat, dat zij zich daartoe nadrukkelijk gaan verhouden. Beroepskrachten raken doordrongen van de *agency* en subjectiviteit van bewoners – Baart spreekt van ‘subject-wording’ en ‘het volle actorschap’ – en deze onderkenning is een wezenlijk onderdeel van de wijze waarop zij zichzelf als beroepskracht verstaan.¹¹⁰

Ook in het beschreven voorbeeld is het zelfverstaan van de beroepskracht veranderd nadat zij doordrongen is geraakt van het perspectief van bewoners. Zij is zich bewust van de aanwezige kwaliteiten en gezamenlijke ‘kracht’. Bovendien is het haar gelukt om daarvan deel uit te gaan maken. Ze ziet zichzelf als onderdeel van een constructieve, zich verspreidende ‘olievlek’. Ze is onderdeel van een netwerk van relaties in de buurt en het bewustzijn van haar positie in deze relaties is haar

¹⁰⁵ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 224.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 743.

¹⁰⁷ IJzerman, H., ‘Pastoraat als dienst aan de buurt’, 1997, 268, 271.

¹⁰⁸ Van der Kooi, A., ‘Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat’, 2002.

¹⁰⁹ Interview met een beroepskracht op 5 april 2012.

¹¹⁰ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 233.

zelfverstaan gaan bepalen. Op het thema van de relationaliteit kom ik terug in paragraaf 3.4, waarin het gaat over de gemeenschappen.

Het vierde element van de opbrengst voor de beroepskrachten is de relatie tot de religieuze professionaliteit. Baart noemt de exposure immers een oefening in spiritualiteit en de beroepskrachten kennen een gelovige motivatie voor het engagement met bewoners in achterstandswijken. Baart ziet de behoefte aan theologische reflectie bij de door hem gevolgde beroepskrachten toenemen. Zij zoeken naar termen om betekenis in hun werk te ontsluiten en communicabel te maken, om hun werk gelovig te oriënteren en doordenken.¹¹¹ Geslaagde betekenisgeving om de ervaringen in hun werk in het licht van de christelijke traditie te verstaan vinden zij niet zozeer in de ambtstheologie, maar daarvoor is herlezing en herinterpretatie van Bijbelse teksten nodig.¹¹²

Een voorbeeld van oorspronkelijke theologische interpretatie door beroepskrachten tref ik aan bij een door Van der Spek geïnterviewde kinderwerker.¹¹³ Zij verwoordt het zo:

‘Mijn stijl van werken heeft in de eerste plaats te maken met de manier waarop ik weerloos aanwezig ben. Niet altijd zichtbaar, maar merkbaar als ruimte voor groei, bevestiging en beweging. Mijn stijl gaat over details, over aanwezige elementen in mens en natuur. In mijn stijl is ruimte voor wat in en tussen mensen aanwezig is. Of buitenmenselijk is. Zoiets is soms te organiseren, vaker is het een weg gaan. Het is een onbeschermd manier van werken. De kans dat iets niet lukt, is soms groter dan dat het wel lukt. De realiteit van het leven op deze plekken brengt dat met zich mee. Het verborgene staat haaks op wat de wereld van de mensen vraagt. Toch zit er in het niet weten en niet zichtbare veel potentie tot verandering en groei. Het is eigenlijk onderdeel zijn van schepping. Weten zelf (opnieuw) geschapen te zijn.’¹¹⁴

De beroepskracht beschrijft zichzelf in haar werk. Ze geeft aan hoe ze als beroepskracht met bewoners samen deel is van een proces van verandering en vernieuwing. Met haar stijl van werken creëert ze ‘ruimte voor groei, bevestiging en beweging’. Dat proces vraagt van haar grote ontvankelijkheid en openheid voor onregelende momenten. Dat is vervat in wat zij een ‘weerloze’ en ‘onbeschermd’ werkwijze noemt, en in de ruimte in haar werkwijze om het ‘niet [te] weten’. Haar aanwezigheid brengt ze met behulp van theologische taal onder woorden als ‘onderdeel zijn van schepping. Weten zelf (opnieuw) geschapen te zijn.’ Zoekend in de christelijke bronnen vindt zij een vernieuwend beeld dat de betekenis van haar aanwezigheid kan verwoorden.¹¹⁵

Opvallend in het voorbeeld is de aanvaarding van onzekerheid, van niet weten, als onderdeel van haar zelfverstaan. Het beeld van schepping helpt daarbij. Het geeft weer dat ook zijzelf is opgenomen in het vernieuwingsproces. Het beeld maakt een

¹¹¹ Ibid., 260ss.

¹¹² Ibid., 266.

¹¹³ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 255s.

¹¹⁴ Ibid., 256.

¹¹⁵ Zie daarvoor ook Baart, die beschrijft dat de betekenis van bijbelteksten zich kan ontsluiten vanuit de ervaringen met bewoners. En omgekeerd kunnen ook bijbelteksten de betekenis van deze ervaringen belichten. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 264.

terugkerende en zich verdiepende ontvankelijkheid mogelijk voor ‘het verborgene’ dat ‘haaks [staat] op wat de wereld van de mensen vraagt’. Daarmee is het voorbeeld ook een illustratie van het aspect waarmee ik deze paragraaf begon: het iteratieve proces is onderdeel van het professionele en gelovige zelfverstaan.

3.4 DE GEMEENSCHAPPEN IN EXPOSUREPRAKTIJKEN

In de vorige twee paragrafen heb ik de exposurebenadering beschreven vanuit de afzonderlijke perspectieven van bewoners en beroepskrachten. In deze paragraaf laat ik tot slot zien hoe er nieuwe vormen van gemeenschap kunnen ontstaan vanuit de specifieke manier waarop bewoners en professionals *elkaar* binnen exposure ontmoeten. Welke dynamiek komt er op gang als de realiteit van de bewoners en niet de boodschap van de professionals het uitgangspunt vormt van gemeenschapsvorming? Wat is de aard van de gemeenschappen die zich ontwikkelen in de exposurebenadering? Ik beschrijf eerst het proces van gemeenschapsvorming en ik schets daarna een beeld van de vernieuwde gestalten van gemeenschappen die uit exposurepraktijken gegroeid zijn.

Proces

In het proces van gemeenschapsvorming vanuit en in exposurepraktijken onderscheid ik twee aspecten. Het eerste aspect betreft het lege moment en het tweede de wederkerigheid tussen bewoners en beroepskrachten. In de vorige paragraaf kwam het lege moment reeds ter sprake vanuit het gezichtspunt van beroepskrachten als een ontregelende gebeurtenis. Kort samengevat, worden beroepskrachten zich bewust van wat zich in de werkelijkheid van bewoners in achterstandswijken afspeelt en zich – nog – niet laat verstaan in hun referentiekader. Hoewel zij aanvankelijk niet weten hoe daarmee om te gaan, kunnen ze niettemin komen tot een nieuw verstaan van de situatie, van de ander en van zichzelf.

Alhoewel ik de lege momenten vanuit het perspectief van de beroepskracht beschreven heb, zijn het fundamenteel relationele gebeurtenissen. De ontregeling van het lege moment kan alleen maar ontstaan vanuit de relatie tot de ander, tot het vreemde en onbekende. In het lege moment wordt duidelijk dat de ander anders is – en dat geldt over en weer. Dat werd zichtbaar bij de confrontatie tussen de beroepskracht en de bewoonster over gelijkwaardigheid in de samenwerking. De pastor en de bewoonster hadden allebei een ander beeld van wat een gelijkwaardige samenwerking inhoudt.

Zo kunnen ook bewoners gebeurtenissen meemaken die hen ontregelen. Ik verwijs daarvoor terug naar het voorbeeld van de voormalig dakloze man in paragraaf 3.2. Voor hem was de ervaring dat mensen naar hem luisterden en hem serieus namen, een unieke gebeurtenis die hij aanvankelijk niet goed kon verwerken. In zijn leefwereld was hij het niet gewend dat mensen zo met hem omgingen. Het schokte hem en hij had drank en wiet nodig om die heftige emoties te dempen. Zo kan het referentiekader van bewoners worden ontregeld in de omgang met beroepskrachten, of in dit geval met een groep kerkleden in een andere sociale positie.

Het is te beperkt om het lege moment alleen vanuit het perspectief van de beroepskracht te beschouwen. Zowel beroepskrachten als bewoners kunnen in hun

onderlinge contact gebeurtenissen meemaken die hen van hun stuk brengen en hun oriëntatie ontregelen. Het lege moment zal ik daarom van nu af opvatten als een relationele gebeurtenis. Bij een dergelijke gebeurtenis dringt het anders-zijn van *beiden* zich op.

Een tweede aspect van het proces in gemeenschappen is het ontstaan van wederkerigheid tussen beroepskrachten en bewoners. Veel professionals streven in hun werk naar wederkerige relaties met bewoners.¹¹⁶ En dat geldt ook voor de groep beroepskrachten die betrokken waren bij de publicatie *Zo wordt het spel gespeeld*.¹¹⁷

In welzijnswerk, pastoraat of exposurepraktijken is wederkerigheid nooit bij voorbaat gegarandeerd. De relatie tussen bewoners en beroepskrachten begint immers vanuit de veronderstelling dat de eerste een tekort of behoefte hebben waarin het aanbod van de laatsten voorziet: beschikbaarheid, professionele vaardigheden en sociale netwerken. Hoewel dat op bepaalde gebieden zo blijft, vindt in wederkerige relaties toch ook een wezenlijke aanvulling op dit patroon plaats. In de omgang met bewoners ontdekken beroepskrachten namelijk de kwaliteiten en inzichten van de bewoners die de laatste in hun leven in achterstandswijken hebben verworven.¹¹⁸ Daarnaast komen ook de grenzen en kwetsbaarheid van beroepskrachten aan het licht.¹¹⁹ De relaties krijgen een wederkerig karakter wanneer bewoners met hun kwaliteiten en inzichten een aanvulling vormen op de beperkingen en behoeften van de beroepskrachten. Wat bewoners te bieden hebben, komt naast het aanbod van beroepskrachten te staan, zodat beide afwisselend de gevende en ontvangende rol op zich nemen. Dat maakt de relatie wederkerig.

Hoewel Baart zich niet richt op de dynamiek van gemeenschappen in exposurepraktijken, bevat zijn beschrijving wel een aanzet tot het denken over wederkerigheid. Volgens hem kent de werkwijze van beroepskrachten namelijk twee verschillende modi: 'maken' en 'laten'. In de eerste modus hebben zij het initiatief om iets tot stand te brengen. In de tweede modus laten ze bewust het initiatief bij bewoners.¹²⁰ Van der Spek noemt de afwisseling tussen deze modi een 'dans van maken en laten'.¹²¹ De twee rollen die bij deze modi horen zijn die van initiatiefnemer en die van volger. Zowel beroepskrachten als bewoners kunnen beide rollen innemen. Ze kunnen dus beiden uitdelen van de kwaliteiten die ze bezitten en advies ontvangen van de ander.

Een voorbeeld van de dynamiek in een wederkerige relatie vormt de samenwerking tussen een vrouwelijke beroepskracht en voormalig daklozen. De expertise van mensen die op straat hebben geleefd kwam al ter sprake in paragraaf 3.2. Daar bleek die expertise van belang om contacten te leggen met andere dak- en thuislozen en hen te ondersteunen. Hier gaat het mij erom dat de voormalig dak- en thuisloze mannen, haar samenwerkingspartners, die expertise ook inzetten om haar persoonlijk te ondersteunen. De beroepskracht vertelde mij dat zij, in haar streven om mensen op straat te helpen, moeite had om voldoende ruimte te laten voor de zorg voor

¹¹⁶ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 252s.

¹¹⁷ Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012, 86.

¹¹⁸ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 373; Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012, 87.

¹¹⁹ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 222.

¹²⁰ *Ibid.*, 369.

¹²¹ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 254s.

zichzelf en haar gezin.¹²² Op een bepaald moment liet ze zich verleiden om tijdens een middag die bestemd was voor de zorg voor haar kinderen toch een dakloze man te helpen. Een van de voormalig daklozen greep op dat moment, op stellige toon, in. ‘[D]at ga jij niet doen. Hij heeft zelf deze kuil gegraven, hij stort er zelf maar in. Jij bent morgen moeder.’ De beroepskracht waardeerde zijn opstelling: ‘Na al dat geploeter, is het mooi dat er ook voor mij gezorgd wordt. Dat zijn pareltjes.’ Doordat het de voormalig dak- en thuisloze man vroeger had ontbroken aan een thuis, had hij oog voor het belang van de beroepskracht en haar kinderen, zo legde ze uit. Vanuit zijn levenservaring bleek hij in staat om op zijn beurt voor de beroepskracht te zorgen.

In de beschreven situatie keerden de gevende en ontvangende rollen om. De beroepskracht ontving zorg. Met de zorg voor de beroepskracht ontstond in hun relatie een wederkerig element. Dat de beroepskracht bereid was om de zorg te ontvangen, betekende niet alleen een erkenning van de expertise, maar ook de erkenning van hem als persoon. ‘Als ik [de zorg van de deelnemers voor mij en hun kritiek op mij] niet kan ontvangen, dan ben ik de zoveelste die hen niet vanuit hun “zijn” ziet. [...] [Daarvan] zie je mensen [...] wel groeien.’ Hoewel het niet eenvoudig was om zorg te ontvangen, gaf het haar sterke voldoening. Van der Spek heeft in haar onderzoek laten zien dat veel beroepskrachten het als de vervulling van het werk zien wanneer wederkerige relaties tot stand komen.¹²³

Tot slot is het goed te beseffen dat het plaatsvinden van ‘lege momenten’ en het ontstaan van wederkerige relaties met elkaar verband houden.¹²⁴ Wanneer kwaliteiten van bewoners aan het licht komen, kan dat de vooronderstellingen van beroepskrachten doorbreken. Hun verstaan van de ander, van henzelf en van de onderlinge relatie kan dan worden ontregeld en daarna veranderen. Pas als hun verstaanskader ruimte biedt om de kwaliteiten van de bewoners te ontvangen, kunnen beroepskrachten een wederkerige relatie met hen aangaan.

Ik heb de dynamiek van het lege moment en van wederkerige relaties beschreven als aspecten van het proces van gemeenschapsvorming op basis van en binnen exposurepraktijken. In beide gevallen krijgen de realiteit van bewoners, hun expertise en hun perspectief betekenis voor de vorming van relaties en gemeenschappen. Aan die vernieuwde gestalte van gemeenschappen zal ik in de volgende paragraaf aandacht besteden.

Vernieuwde gestalte van gemeenschappen

De dynamiek in de relaties tussen bewoners en beroepskrachten komt tot uitdrukking in een nieuwe gestalte van de gemeenschappen. Daarbij onderscheid ik drie aspecten die ik nu zal bespreken. Het gaat om gedeeld eigenaarschap, om diversiteit en om de vorming van nieuwe woorden en beelden voor de verbindingen die ontstaan.

¹²² Interview met een beroepskracht op 15 mei 2012.

¹²³ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 252.

¹²⁴ Cf. Schlattmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012, 83ss.

Gedeeld eigenaarschap

In de exposurebenadering ontstaan nieuwe organisaties waarin bewoners gezamenlijk de verantwoordelijkheid voor het beleid dragen in samenwerking met een beroepskracht. In de Utrechtse Rivierenwijk hebben bewoners van de gemeentelijke overheid een buurthuis, De Nieuwe Jutter, in zelfbeheer gekregen.¹²⁵ De Eindhovense stichting Ervaring die Staat kent een samenwerkingsvorm waarin voormalig dak- en thuislozen – vanwege hun opleiding tot ervaringsdeskundige worden zij ‘ervaringswerkers’ genoemd – samen met een beroepskracht het beleid bepalen.¹²⁶ De beroepskracht en de ervaringswerkers bieden dak- en thuislozen faciliteiten en begeleiding om zich te ontwikkelen.¹²⁷ Ook binnen bestaande organisaties vindt soms een ontwikkeling plaats waarin nieuwe groepen bewoners zeggenschap krijgen. In een van de grote steden streeft een gemeentepredikant die deelneemt aan exposuretrainingen er – gesteund door de kerkleden – naar om in grotere mate samen te werken met andere groepen buurtbewoners. In dat kader delen deze bewonersgroepen in de zeggenschap over het inloophuis dat aan de kerk verbonden is.¹²⁸

Gedeeld eigenaarschap is een centraal gegeven in deze gemeenschappen. Gedeeld eigenaarschap wil zeggen dat bewoners medeverantwoordelijk zijn voor dat wat mede hun eigen belang is. Zij hoeven dus niet telkens opnieuw te vragen om invloed, maar zij zijn in de gelegenheid om hun invloed uit te oefenen. In *Zo wordt het spel gespeeld* presenteren beroepskrachten gedeeld eigenaarschap als een stap in de groei van subjectiviteit van bewoners.¹²⁹ In buurthuis De Nieuwe Jutter bijvoorbeeld bepalen bewoners via een beheergroep in overleg het te voeren beleid. De betrokkenheid van bewoners is vergroot en er is een ondernemende sfeer ontstaan. De organisatie is erop ingericht om ruimte te bieden aan de expertise en het perspectief van bewoners, die hun eigen activiteiten ontplooiën.¹³⁰

Nu vormen de bewoners geen homogene groep, maar bestaan er tussen hen cultuur- en leeftijdsverschillen en hebben zij uiteenlopende belangen. De exposurepraktijken worden gekenmerkt door een duidelijke diversiteit tussen mensen.¹³¹ Gedeeld eigenaarschap betekent daarom niet alleen dat bewoners zeggenschap krijgen, maar het houdt ook in, dat zij op hun beurt ruimte moeten laten voor de zeggenschap van andere bewoners. Zo geldt in De Nieuwe Jutter de afspraak dat geen van de groepen die het buurthuis gebruiken het alleenrecht heeft op een ruimte. Dat maakt samenwerking en overleg noodzakelijk.¹³² De beroepskracht en ervaringswerkers van Ervaring die Staat hebben daarvoor een overlegstructuur in het leven geroepen die de ‘Ronde Tafel’ heet. De vorm van de opstelling drukt de gelijkwaardigheid van de

¹²⁵ Huygen, A. e.a., *Buurthuizen in zelfbeheer. Benodigde kwaliteiten voor succesvol zelfinitiatief*, 2014.

¹²⁶ Voor een toelichting op de term ‘ervaringswerker’ zie paragraaf 3.2.

¹²⁷ Cf. de website ‘Ervaring die Staat’, www.ervaringdiestaat.nl, 2015.

¹²⁸ Interview met een beroepskracht op 24 april 2012.

¹²⁹ Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012, 102ss. De stap naar gedeeld eigenaarschap kan overigens niet altijd gezet worden. Soms zijn bewoners niet goed in staat tot samenwerking vanwege bijvoorbeeld hun lange verblijf op straat.

¹³⁰ Huygen, A., ‘Utrechts buurthuis doet het helemaal zelf’, 2012.

¹³¹ Cf. Huygen, A. e.a., *Buurthuizen in zelfbeheer. Benodigde kwaliteiten voor succesvol zelfinitiatief*, 2014, 16, 31s.

¹³² Huygen, A., ‘Utrechts buurthuis doet het helemaal zelf’, 2012, 11.

overlegpartners uit. Voorwaarde voor deelname is dat de voormalig dak- en thuislozen in staat zijn tot zelfreflectie en het incasseren van kritiek.¹³³

Diversiteit

De samenwerking in het Utrechtse buurthuis is gebaseerd op principes als aandacht, eigenaarschap bij bewoners, transparantie en collectieve verantwoordelijkheid, in plaats van op methodes.¹³⁴ Dat geldt ook voor de stichting Ervaring die Staat. Anders dan in het reguliere welzijnswerk kiest zij voor een minimum aan regels. Zo geldt er geen sanctiebeleid wanneer iemand zijn verantwoordelijkheid of afspraak niet nakomt. In plaats daarvan kan een deelnemer te horen krijgen: 'Er valt vandaag niet met je samen te werken. Ga naar huis en kom morgen terug, als het wel gaat.'¹³⁵ Deze benadering houdt rekening met de veelal instabiele situatie van de dak- en thuislozen en van de grenzen aan het incasseringsvermogen van de ervaringswerkers. Beide leggen gewicht in de schaal bij het maken van beslissingen tijdens de dagelijkse samenwerking.

Zonder frictie verloopt de samenwerking tussen groepen en mensen met verschillende belangen echter niet. Zo zijn in het buurthuis conflicten een onderdeel van de samenwerking tussen groepen met verschillende belangen.¹³⁶ Een ander voorbeeld waaruit dat bleek, zagen we al bij de bewoner die eiste dat de beroepskracht gelijkwaardig en dus onbetaald zou meewerken. Het is belangrijk hoe daarmee in een gemeenschap wordt omgegaan. Zo zegt een bewoner, die na een periode van verslaving betrokken was geraakt bij het Annahuis over de medewerkers van dat inloophuis: het is nodig dat 'ze niet bang zijn voor conflict'. Hij had verantwoordelijkheden op zich genomen, maar op den duur viel hij terug in zijn verslavingspatroon en verwaarloosde zijn taken. De confronterende kritiek van een van de vrijwilligers maakte hem bewust van de betekenis van de gemeenschap voor hemzelf en van de relaties die hij met zijn verslaving op het spel zette.¹³⁷

De diversiteit en de frictie binnen de gemeenschappen waarin de nadruk ligt op mede-eigenaarschap stelt eisen aan het leiderschap in deze organisaties. Dit leiderschap is gericht op het creëren van randvoorwaarden waarin de bewoners hun eigenaarschap kunnen oefenen en wil hen daarbij ondersteunen.¹³⁸ Beroepskrachten bewaken dat de gemeenschap open, gastvrij en veilig is.¹³⁹ De rol van de beroepskracht die betrokken is bij De Nieuwe Jutter omvat onder meer het waarborgen van een 'noodknop': hij zorgt ervoor dat er altijd een persoon beschikbaar is die vertrouwen geniet, die buiten de partijen staat en die kan bemiddelen. Dit voorkomt

¹³³ Interview met voormalig dak- en thuisloze deelnemers aan de zelforganisatie 'Ervaring die Staat', 14 mei 2014.

¹³⁴ Huygen, A., 'Utrechts buurthuis doet het helemaal zelf', 2012, 13.

¹³⁵ Interview met voormalig dak- en thuisloze deelnemers aan de zelforganisatie 'Ervaring die Staat', 14 mei 2014.

¹³⁶ Huygen, A., 'Utrechts buurthuis doet het helemaal zelf', 2012, 11; Cf. Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012, 108.

¹³⁷ Van Elderen, A. & Van der Kuinen, M., 'Bijdrage van het Annahuis uit Breda. (Conferentie 'Van inzicht naar uitzicht. God en het buurtpastoraat in de 21ste eeuw', 8 november 2013)', 2013.

¹³⁸ Huygen, A. e.a., *Buurthuizen in zelfbeheer. Benodigde kwaliteiten voor succesvol zelfinitiatief*, 2014, 25s.

¹³⁹ Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012, 46ss.

veel problemen.¹⁴⁰ De beroepskracht laat in het kader van het gedeelde eigenaarschap de verschillende belangen in groep ter sprake komen. Zo krijgen juist ook de individuele en afwijkende stemmen die niet gehoord worden, ruimte in het collectieve gesprek.¹⁴¹

Nieuwe woorden en beelden

De verbindingen die tussen bewoners en beroepskrachten ontstaan kunnen in nieuwe beelden worden gerepresenteerd. Ik ben op dit aspect opmerkzaam gemaakt door de theorie van Schinkel die ik beschreef in paragraaf 2.3. Hij suggereert dat nieuwe verbindingen ook een nieuwe verbeelding van de werkelijkheid veronderstellen. Dat inzicht roept de vraag op of er in de exposurebenadering aanwijzingen te vinden zijn van deze verbeelding.

Inderdaad ontwikkelen beroepskrachten en bewoners samen beelden die het karakter van hun onderlinge verbindingen op positieve wijze duiden.¹⁴² Een krachtige vondst van een positieve duiding van de werkelijkheid is te horen bij het samenwerkingsverband van beroepskracht en dak- en thuislozen in Eindhoven. Zij verwoorden de ervaring van dak- en thuislozen met het leven op straat als expertise. Dat komt tot uiting in de naam van de stichting 'Ervaring die Staat'. Maar ook spreekt het uit de aanduiding van de functie van voormalig dak- en thuisloze begeleiders binnen de stichting als 'ervaringswerkers'. Verder noemen zij de dialogische en introspectieve overlegstructuur waar reflectie op het beleid van de stichting en op hun eigen functiëren plaatsvindt een 'Ronde Tafel'. Aan mensen die op straat leven presenteren zij de ervaringswerkers als mensen die 'a level up' zijn. Dit aan het jargon van computergames ontleende beeld representeert zowel de ervaring met het straatleven die voormalige en huidige dak- en thuislozen delen, als het onderlinge verschil op positieve wijze: zij spelen hetzelfde spel en daarin zijn de ervaringswerkers een stap verder. 'A level up' benadrukt de ontwikkelingsmogelijkheden voor dak- en thuislozen en de oefening die daarvoor nodig is.¹⁴³ Het vinden van nieuwe beelden is daarmee onderdeel van het ontstaan van gemeenschappen in de exposurebenadering.

Uit de beschrijving van de nieuwe gestalte van gemeenschappen komen drie aspecten naar voren. Het eerste betreft de diversiteit in de samenstelling van de gemeenschappen. Er ontstaat samenwerking tussen bewoners van verschillende culturele achtergronden en leeftijden, dak- en thuislozen en beroepskrachten. Het tweede is het gedeelde eigenaarschap: bewoners en beroepskrachten hebben zeggenschap over de organisatie, de ruimte en de activiteiten. Conflicten zijn daarbij een onderkend onderdeel van de samenwerking. Het derde, tot slot, is dat de gemeenschappen nieuwe woorden en beelden vinden om de onderlinge verbindingen te duiden.

¹⁴⁰ Huygen, A., 'Utrechts buurthuis doet het helemaal zelf', 2012, 12.

¹⁴¹ *Ibid.*, 12s.

¹⁴² Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012, 122s.

¹⁴³ De voorbeelden zijn ontleend aan de website 'Ervaring die Staat', www.ervaringdiestaat.nl, 2015.

3.5 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk heb ik onderzocht welke transformaties er binnen exposurepraktijken kunnen plaatsvinden. Om deze transformatie in beeld te krijgen heb ik eerst het iteratieve leerproces van de exposurebenadering in detail beschreven. Vier grondthema's in het iteratieve leren kwamen daarbij aan het licht: *relationaliteit, veranderend zelfverstaan, zintuiglijkheid en spiritualiteit*.

Na deze beschrijving in algemene termen ben ik nagegaan welke specifieke vorm dit leerproces krijgt bij bewoners en beroepskrachten en in de exposuregemeenschappen en tot welke opbrengst het leidt. Specifiek voor bewoners is dat zij met aandacht gezien worden en zich serieus genomen voelen. Hun kwaliteiten komen aan het licht en hun zelfachting kan groeien. Existentiële verlangens die het leven in een situatie van uitsluiting oproept worden daarmee – gedeeltelijk – vervuld.

Beroepskrachten, op hun beurt, oefenen zich in ontvankelijkheid. Dat leidt tot gebeurtenissen die hun professionele en gelovige zelfverstaan ontregelen, maar die ook tot vernieuwing kunnen leiden. In het meest ideale geval ontwikkelen ze een permanente openheid voor het perspectief van bewoners, een perspectief vanuit de wijk. Daarmee ontstaat een nieuwe relationaliteit en spiritualiteit waarin professionals deel gaan uitmaken van het grotere geheel van mensen die een bijdrage willen leveren aan de kwaliteit van samenleven in de wijk.

Als er, tot slot, in exposurepraktijken nieuwe verbindingen en gemeenschappen ontstaan, blijken die te worden bepaald door ontregelende gebeurtenissen en de ontdekking van de wederkerigheid binnen relaties. De nieuwe gestalte van gemeenschap die daaruit voortkomt, wordt gekenmerkt door diversiteit, gedeeld eigenaarschap en een nieuwe verwoording en verbeelding van de onderlinge verbindingen.

Hoe helpt deze beschrijving van het leerproces nu bij de beantwoording van de onderzoeksvraag? Deze luidde: *In welke zin is de exposurebenadering verrijkend voor urban theology?* Deze vraag is vooralsnog niet te beantwoorden, omdat we nu wel zicht hebben op het grondpatroon van de exposurebenadering, maar een theologische interpretatie van deze benadering en haar heilzame karakter is daarmee nog niet gegeven. In wat volgt zal ik aanduiden waar het eerder beschreven bestaande missiologische kader tekortschiet om de transformaties als verrijking van de theologische theorievorming te duiden. Ik beschrijf dit achtereenvolgens voor het leerproces, voor de transformaties bij de bewoners en de beroepskrachten en voor het ontstaan van gemeenschappen.

Leerproces

Het leerproces kan zeker vanuit het bestaande missiologische kader gewaardeerd worden, omdat het aansluit bij de voortgaande leerweg die eigen is aan missie zoals Hoedemaker deze aanduidt.¹⁴⁴ Dit kader maakt ook duidelijk dat de diversiteit – op het gebied van religieuze en culturele achtergrond – tussen mensen die betrokken zijn in het leerproces, onlosmakelijk verbonden is met het missionaire karakter van het leren. Binnen het missiologische kader kan echter niet in beeld worden gebracht dat de zintuiglijkheid een wezenlijk onderdeel vormt van het leren in de exposurebenadering. Deze zintuiglijke manier van leren bleek gevolgen te hebben voor de

¹⁴⁴ Zie daarvoor paragraaf 1.4.

spiritualiteit, en deze spiritualiteit bleek bovendien nauw verweven met de aard van de relationaliteit en met de vernieuwing van het zelfverstaan.¹⁴⁵ Ook het feit dat spiritualiteit in de exposurebenadering nauw verweven is met wat ik als grondthema's heb aangeduid, kan niet belicht worden vanuit het bestaande missiologische kader. Daardoor is niet inzichtelijk in welke zin dit leerproces 'samen tot Christus' leidt, zoals Hoedemaker dat stelt. Om een beter inzicht te krijgen in deze aspecten, is een uitbreiding van het bestaande interpretatiekader nodig.

Transformatie bij bewoners

Wanneer bewoners zich, dankzij de exposurepraktijk in hun wijk, betrokken gaan voelen bij die praktijk en bij elkaar, kunnen zij ervaren dat zij gezien worden. Hun kwaliteiten komen aan het licht en hun zelfachting groeit. Deze transformaties kunnen aan de hand van de missiologische inzichten van Schreiter belicht worden als verzoening en heling van mensen. Bovendien is het concept *Missio Dei* zoals dat door Schippers gebruikt wordt, behulpzaam om ze te verstaan als gebeurtenissen waarin de Geest 'het rijk van hoop en toekomst [laat] oplichten'.¹⁴⁶ Echter, op welke wijze de verzoening en heling precies tot stand komen in de interpersoonlijke interactie, blijft onderbelicht. Van het leerproces dat eraan ten grondslag ligt, vormt de zintuiglijke interactie een belangrijk onderdeel. Noch vanuit het missiologische begrip *Missio Dei*, noch met behulp van de begrippen verzoening of heling kan worden begrepen op welke wijze dit specifieke leerproces bijdraagt aan de verandering van bewoners. Een theologische interpretatie van de transformatie, met name van de wijze waarop deze tot stand komt en van de rol die de zintuiglijkheid daarbij speelt, is daarom nodig.

Transformatie bij beroepskrachten

De transformatie van beroepskrachten kan vanuit het missiologische kader voor een deel goed inzichtelijk gemaakt worden. Dat missie een gezamenlijk leerproces is, sluit uiteraard volledig aan bij het denken van Hoedemaker. Het maakt duidelijk dat daarbij het gelovige en professionele zelfverstaan van beroepskrachten vernieuwd zal kunnen worden. Beroepskrachten kunnen daarin de leerbeweging van de eigen traditie opnieuw doormaken. Hoedemaker onderkende echter in zijn denken over leren onvoldoende het belang van de zintuiglijke interactie voor het leren enerzijds en de plaats die ontregeling en niet weten binnen het leerproces innemen anderzijds. Het gegeven dat deze aspecten deel uitmaken van het gelovige zelfverstaan van beroepskrachten kan niet zonder meer begrepen worden als een leerweg die 'samen tot Christus' leidt. Welke theologische betekenis deze aspecten hebben voor de transformatie van beroepskrachten die werken in exposurepraktijken, behoeft nader onderzoek.

Het ontstaan van gemeenschappen

In de gemeenschappen raken bewoners en beroepskrachten die zich in verschillende sociale posities bevinden bij elkaar betrokken. Dit kan vanuit de missionaire theologie van Schreiter gewaardeerd worden als de totstandkoming van verzoening tussen mensen. Het ontstaan van (cultureel en religieus) diverse gemeenschappen waarin sprake is van gedeeld eigenaarschap is te beschrijven in termen van Hoedemakers

¹⁴⁵ Zie daarvoor paragraaf 3.1.

¹⁴⁶ Hiermee verwijst ik naar de uitspraak van Schippers, zoals geciteerd in paragraaf 1.4.

missionaire theologie: missie betreft volgens hem immers een gezamenlijk leerproces. Op het eerste gezicht lijkt de wederkerigheid daarom verstaan te kunnen worden als een weg die ‘samen tot Christus’ leidt.

Bij nadere beschouwing kan echter vanuit het missiologische kader de ontstaanswijze en de aard van deze verbindingen niet goed worden begrepen. De wederkerigheid komt namelijk tot stand in een proces waarvan onregelende gebeurtenissen deel uitmaken, en conflicten blijven ook deel uitmaken van de dagelijkse realiteit in gemeenschappen. Het missiologische kader kan met de begrippen ‘verzoening’ en ‘heling’, en ‘eenheid van de mensheid’ het spanningsvolle karakter van diversiteit en wederkerigheid niet goed inzichtelijk maken. De onregelende gebeurtenissen en het ontstaan van wederkerigheid moeten bevraagd worden op hun theologische lading.

In dit hoofdstuk zagen we dat de exposurebenadering voor bewoners en beroepskrachten positief uitwerkt en sociaal innovatief is. In hoeverre de benadering ook *heilzaam* is in de theologische betekenis zoals ik die in paragraaf 1.7 beschreef, behoeft nadere doordenking. Daarvoor schiet het bestaande missiologische kader tekort. Daarbinnen blijft namelijk onduidelijk of, en zo ja, in welke zin we kunnen spreken van ‘Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid’.

Door het tekortschietende theologische verstaan van de exposurebenadering kan het onderscheid tussen seculier en religieus welzijnswerk onvoldoende duidelijk worden gemaakt. Dit kan er in de praktijk toe leiden dat het *faith-based* karakter van missionaire initiatieven niet kan worden geëxpliciteerd. Dit kan de ontwikkeling van het professionele gelovige zelfverstaan in de weg staan, maar ook de verantwoording tegenover kerkelijke opdrachtgevers bemoeilijken.

Met het expliciteren van de transformaties in de exposurebenadering heb ik de basis gelegd voor de eigenlijke theologische reflectie. In de volgende hoofdstukken bouw ik voort op deze basis. Ik onderzoek nader in hoeverre deze transformaties als heilzaam zijn te karakteriseren. De bewoners komen in hoofdstuk vier eerst aan de orde, gevolgd door de beroepskrachten in hoofdstuk vijf en gemeenschappen in hoofdstuk zes. Aan het einde van elk hoofdstuk worden de inzichten over heilzaamheid en wat ze leren over Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid verzameld.

In het onderzoek maak ik onderscheid tussen de posities van bewoners en beroepskrachten. Op grond van de vaststelling in dit hoofdstuk dat zij ieder een eigen proces doormaken is dat begrijpelijk. Dit onderscheid moet echter ook genuanceerd worden. We hebben immers ook gezien dat er wederkerige relaties ontstaan binnen de exposurebenadering, waardoor ook rolwisseling kan plaatsvinden.

4 Heilzame transformatie bij bewoners

De exposure biedt bewoners en professionals een benadering door middel waarvan zij zich op een nieuwe manier met elkaar kunnen verbinden. In het proces dat daarbij ontstaat, veranderen alle betrokkenen. De transformatie die bewoners kunnen ondergaan heb ik in hoofdstuk drie beschreven. Het gaat daarbij om een verandering die tot stand komt in een relatie, waarin bewoners bevestigd worden in hun bestaan, waarin hun zelfachting kan groeien en die inkluderend werkt voor deze bewoners die veelal op allerlei terreinen worden uitgesloten. Het bestaande missiologische kader bleek echter niet toereikend om het tot stand komen van deze transformatie en de betekenis van de zintuiglijkheid daarbij in theologische zin te verstaan. Daarom zal ik in dit hoofdstuk nader onderzoeken in hoeverre de transformatie van bewoners als ‘heilzaam’ kan worden gekarakteriseerd. In paragraaf 1.7 heb ik ‘heilzaam’ geïntroduceerd als een heuristisch te gebruiken term, waarmee ik die transformaties aanduidt die positief bijdragen aan het zichtbaar worden van de in de joods-christelijke traditie gewekte eschatologische verwachting van heling en verzoening van mensen. Voor een nader theologisch onderzoek naar de transformatie van bewoners zijn al een aantal aanwijzingen verzameld die ik nu eerst zal resumeren.

Zoals we in paragraaf 3.2 hebben gezien, begint de transformatie van bewoners bij de manier waarop beroepskrachten hen bejegenen. Deze handelwijze vormt een sterk contrast met de wijze waarop veel groepen bewoners in achterstandswijken door de ‘samenleving’ worden bejegend. In hoofdstuk twee zagen we, dat zij door de ‘samenleving’ dikwijls worden uitgesloten en overbodig geacht. De bejegening binnen de exposurebenadering kan maken dat mensen weer meetellen en niet langer slechts ‘sociaal residu’ zijn.¹ Bewoners kunnen blijken dragers van expertise en mogelijkheden te zijn. Zij kunnen tot zelfontplooiing komen en ervaren dat zij van betekenis kunnen zijn voor anderen. In paragraaf 3.2 heb ik beschreven, dat dit proces kan leiden tot een veranderend zelfverstaan van bewoners. Bij deze transformatie is sprake is van een erkenning van en een – uiteraard altijd gedeeltelijke – vervulling van existentiële verlangens.

In de exposurebenadering oefenen beroepskrachten hun ontvankelijkheid voor bewoners en hun buurt. In paragraaf 3.1 constateerde ik dat bij de bejegening van bewoners de zintuigen een belangrijke rol spelen. Zien, horen, ruiken, proeven en voelen kunnen alle bijdragen aan het leerproces in de exposure. Ook wanneer de waarnemingen die zij doen tegen hun verwachtingen ingaan, oefenen de beroepskrachten zich om ontvankelijk te zijn voor wat zich via de zintuigen aan hen voordoet. Aangezien de zintuiglijkheid een bepalende rol inneemt bij de bejegening van bewoners vraagt zij om nadere bestudering in dit hoofdstuk, waarin ik het mogelijk heilzame karakter van de transformatie van bewoners binnen de exposurepraktijken onderzoek.

Aandacht voor de zintuigen in een theologische studie is niet nieuw. De zintuigen zijn in de christelijke traditie al sinds de tijd van de kerkvaders onderwerp van theologische reflectie geweest. In de afgelopen jaren hebben theologen verschillende

¹ Zie de theorie van Schinkel in hoofdstuk twee.

studies gepubliceerd waarin juist de zintuiglijkheid een centrale plaats inneemt bij de kennisverwerving.² Deze toegenomen interesse is beïnvloed door de fenomenologie waarin zintuiglijke waarneming het primaat heeft boven rationaliteit en bewustzijn.³ Aangezien de verbinding met anderen via de zintuigen verloopt, speelt de zintuiglijkheid een grote rol bij de vorming van het zelfverstaan van mensen in hun relatie tot anderen.⁴ Door recente inzichten met betrekking tot de betekenis van zintuiglijkheid als uitgangspunt te nemen voor de theologische reflectie op de exposurepraktijken, sluit ik aan bij de hernieuwde (theologische) interesse in de zintuiglijkheid. Deze inzichten in de rol van de zintuiglijkheid bij de totstandkoming van relaties en de interactie tussen mensen bieden nieuwe aanknopingspunten voor een goed verstaan van de exposurepraktijken en de transformaties die daarin plaatsvinden.

Binnen het geheel van de zintuiglijke waarneming zal ik mij vooral richten op het gezichtsvermogen. Daarbij is het niet mijn bedoeling om de andere zintuigen uit te sluiten. Evenmin wil ik impliceren dat er voor beroepskrachten en bewoners die niet, of niet goed, kunnen zien geen sprake zou kunnen zijn van transformatie. Echter, door te focussen op één van de zintuigen wil ik nauwkeurig de rol van de zintuiglijkheid bij de transformatie van bewoners verhelderen. Het gezichtsvermogen leent zich daarvoor goed. Omdat het zien geen onontgonnen thema meer is binnen de theologie en aanverwante wetenschappen liggen er verschillende elementen gereed die het mogelijk maken om gericht te onderzoeken in hoeverre de transformatie van bewoners als heilzaam te karakteriseren is.

² Voor een overzicht van de aandacht voor de zintuiglijke dimensie bij invloedrijke theologen uit de christelijke traditie zie de bundel van Gavrilyuk en Coakley, met daarin onder meer Origenes van Alexandrië, Augustinus, Gregorius de Grote, Nicolaus Cusanus, John Wesley en Karl Rahner. De verschijning van dit overzichtswerk duidt echter al op een toenemende belangstelling voor de zintuigen. Gavrilyuk, P.L. & Coakley, S., *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 2012; Gorringer kiest voor een ethische benadering van de zintuiglijke waarneming, waarbij hij de opvoeding van het verlangen centraal staat. Gorringer, T., *The Education of Desire: Towards a Theology of the Senses*, 2002; Knauss verbindt de zintuiglijkheid met de esthetische theologie om die laatste te behoeden voor intellectualisme en om de aandacht voor sociale rechtvaardigheid te bewaken. Knauss, S., 'Aisthesis: Theology and the Senses', 2013.

³ Grondlegger van deze filosofische stroming is de Duitse filosoof Edmund Husserl, die met de publicatie van zijn werk *Ideen* in 1913 grote invloed zou uitoefenen op tal van denkers. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913; Een belangrijke representant van deze fenomenologische traditie is Merleau-Ponty. Volgens Merleau-Ponty gaat het zelfbewustzijn niet vooraf aan het bewustzijn van de omgeving, maar ontstaat het gelijktijdig daarmee. Wanneer mensen zich gewaarworden van de omgeving doen zij dat vanuit een bewustzijn dat niet los staat van het fysieke, maar dat in het lichamelijke is ingebed en daaruit voortkomt. De gewaarwording van de omgeving is steeds bepaald door een gerichtheid, een intentionaliteit. Het lichaam is steeds al verbonden met en gericht op de wereld om ons heen. Het staat open naar de wereld en de dingen hebben al betekenis voor mensen voordat zij zich van die wereld – en tegelijk daarmee van zichzelf – bewust worden. Cf. 'Het bewustzijn is vastgehecht in het zintuiglijk waarneembare.' Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie van de waarneming*, 2009, 286ss; Cf. 'Het bewustzijn van de wereld is niet gegrond op het zelfbewustzijn, maar zij zijn strikt gelijktijdig; er bestaat voor mij een wereld omdat ik niet onwetend ben van mijzelf; en ik ben niet voor mijzelf verborgen omdat ik een wereld heb.' *Ibid.*, 388s; Ook in de cognitiewetenschap gaan vooraanstaande auteurs uit van het inzicht dat waarneming voorafgaat aan zelfbewustzijn. Vergelijk de benadering van Damasio die eveneens prioriteit toekent aan de waarneming. De interactie met de omgeving gaat in zijn opvatting vooraf aan en vormt de basis voor het ontstaan van bewustzijn en zelfbewustzijn. Damasio, A.R. & Post, M., *Ik voel dus ik ben. Hoe gevoel en lichaam ons bewustzijn vormen*, 2003.

⁴ Een dergelijke benadering is ook te vinden bij Wynn, M., *Renewing the Senses: A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life*, 2013.

In dit hoofdstuk ga ik als volgt te werk. Eerst onderzoek ik hoe het zien en het gezien worden in de context van de exposurebenadering transformatie van bewoners mogelijk maakt. Aangezien dit thema binnen de theologie maar beperkt doordacht is, zal ik, zoals in paragraaf 1.7 aangekondigd, gebruik maken van inzichten uit niet-theologische disciplines. Daarmee integreer ik deze inzichten in de betekenis van zintuiglijkheid voor de transformatie van mensen in de theologische gedachtevorming. Ik wend mij daarvoor in paragraaf 4.1 tot de psychoanalytische theorievorming van Antoine Mooij, waarin de zintuiglijke interactie – de dynamische wisselwerking tussen mensen – van zien en gezien worden wél uitvoerig wordt beschreven, en wel op een manier die mij aanknopingspunten biedt voor een theologisch verstaan van de heilzame transformatie van bewoners. Met de aldus verworven inzichten kan ik vervolgens in paragraaf 4.2 licht werpen op de wijze waarop bewoners gezien worden en de transformatie die dat in gang kan zetten.

Mooijs beschrijving van het gezichtsvermogen zullen worden verbonden met inzichten uit de zogenoemde iconentheologie. De wijze waarop die theologie de zintuiglijke interactie van het zien en gezien worden belicht, vertoont namelijk duidelijke overeenkomsten met deze interactie in de exposurebenadering. Daardoor kan de iconentheologie inzichten aanreiken die kunnen helpen om voor te stellen op welke wijze het transcendente betrokken is bij de zintuiglijke interactie tussen mensen en bij de transformatie van bewoners. In paragraaf 4.3 werk ik eerst nader uit welke inzichten dit zijn. Uiteindelijk belicht ik in paragraaf 4.4, met behulp van deze inzichten uit de iconentheologie, de transformatie die bewoners in exposurepraktijken kunnen ondergaan, nader. Op deze manier wil ik het mogelijk heilzame karakter van deze transformatie zichtbaarder en beter communiceerbaar maken en het verstaan van wat ‘heilzaam’ is, verdiepen. Langs deze weg kan de verrijking van *urban theology* door de exposurebenadering aan het licht komen.

4.1 ZINTUIGLIJKHEID EN VERANDEREND ZELFVERSTAAN

Binnen de exposurebenadering is ‘gezien worden’ basisconditie voor de mogelijk heilzame veranderingen die bewoners ondergaan. In deze paragraaf ga ik op zoek naar een antwoord op de vraag, in hoeverre het zien als zintuiglijke activiteit een heilzame transformatie mogelijk kan maken. Binnen de theologie is deze zintuiglijke interactie tussen mensen en de mogelijkheid die zij biedt tot persoonlijke transformatie niet op het interpersoonlijke niveau beschreven. In de psychoanalytische theorie van Mooij gebeurt dat wel. Zijn theorie biedt handreikingen voor een theologisch verstaan van deze interactie.

In zijn boek *Psychoanalytisch gedachtegoed* geeft Mooij een gedetailleerde beschrijving van de zintuiglijke interactie van het zien en gezien worden en van het daarmee gepaard gaande veranderingsproces. Deze beschrijving helpt mij om de verandering bij bewoners te begrijpen. Mooij is opgeleid als psychoanalyticus en heeft een achtergrond in filosofie en geneeskunde. De fenomenologische traditie van Merleau-Ponty en de psychoanalytische traditie van Jacques Lacan nemen een be-

langrijke plaats in in zijn werk.⁵ Het denken van Mooij is relevant voor dit onderzoek, omdat hij in zijn theorievorming de thema's samenbrengt die in de exposurebenadering een centrale rol spelen. Het gaat daarbij om zintuiglijkheid, veranderend zelfverstaan, relationaliteit en spiritualiteit. Zo maakt Mooij duidelijk hoe de zintuiglijke waarneming verandering mogelijk kan maken in het zelfverstaan van degene die gezien wordt: dat zijn de eerste twee grondthema's. Bovendien legt hij uit hoe de zintuiglijke waarneming het karakter van relaties bepaalt: dat is het derde grondthema. En tot slot helpt hij mij om te begrijpen hoe de zintuiglijkheid een rol kan spelen bij het ontstaan van spiritualiteit: dat is het vierde grondthema. Ik presenteer nu eerst de ideeën van Mooij. Daarna laat ik in paragraaf 4.2 zien welk licht ze werpen op de wijze waarop bewoners in de exposurebenadering gezien worden.

De mogelijkheid tot transformatie ten gevolge van het zien

In *Psychoanalytisch gedachtegoed* besteedt Mooij aandacht aan het zien en de verschillende manieren waarop mensen elkaar kunnen zien. Verschillende manieren van zien kunnen ook een verschillende werking hebben op degene die wordt gezien. De blik van een ander kan schaamte opwekken, zo laat Mooij zien. Door deze blik kan iemand ook 'tot leven en verlangen [worden] gewekt'.⁶ Mooij onderzoekt de condities van het zien die bepalen welke werking een blik op een ander heeft.

Op het eerste gezicht ligt een verband tussen zien en transformatie van mensen niet voor de hand. Wanneer het zien wordt opgevat als een registratie van visuele prikkels, dan is niet duidelijk hoe dit registratieproces het zelfverstaan kan veranderen. Mooij heeft echter een andere voorstelling van het zien. Zien is volgens hem niet het zintuiglijk vastleggen van een gegeven stand van zaken overeenkomstig een externe werkelijkheid. In die opvatting zou degene die ziet buiten beschouwing blijven. Degene die ziet speelt volgens Mooij echter een belangrijke rol bij het zien door op een uiterst persoonlijke manier ordening en prioritering aan te brengen in wat er te zien is. Het subject heeft een 'eigen inbreng [...] in de vormgeving van de waarnemingswereld'.⁷ Door deze persoonlijke betrokkenheid kunnen personen tijdens het zien ook diepgaand veranderen. Zowel dat wat iemand ziet kan aanleiding geven tot verandering, als de wijze waarop iemand door een ander gezien wordt. De verandering door het zien overkomt zowel degene die ziet, als degene die gezien wordt. Zij is niet het gevolg van een bewuste keuze van mensen.⁸

⁵ Voor de ontwikkeling van zijn denkbeelden over de verhouding tussen het zelf en zijn omgeving maakt Mooij gebruik van inzichten uit de fenomenologische traditie zoals die zijn ontwikkeld door Merleau-Ponty en Husserl. Merleau-Ponty beschrijft de nauwe verbinding tussen de subjectiviteit en de wijze waarop iemand waarneemt. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie van de waarneming*, 2009; Husserl stelt dat in de waarneming altijd slechts een bepaald aspect van het waargenomenen zichtbaar is. Omdat de werkelijkheid van een voorwerp echter meer omvat dan dit aspect, speelt in de waarneming dat wat wordt geïmpliceerd – maar niet direct zichtbaar is – een grote rol. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913; Het werk van Lacan is belangrijk voor Mooij vanwege diens inzichten in de transformatieve kracht van het zien: de waarneming door de ander is medebepalend voor de ontwikkeling van het zelfverstaan. Lacan, J., *Ecrits*, 1966; Lacan, J., *Le séminaire de Jacques Lacan: Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1973 Zoals ik hierna uitvoeriger uiteen zal zetten nemen deze inzichten een belangrijke plaats in in het werk van Mooij.

⁶ De blik van de ander schept daarmee de mogelijkheid voor subjectiviteitsvorming. Mooij, A.W.M., *Psychoanalytisch gedachtegoed: Een modern perspectief*, 2002, 84.

⁷ *Ibid.*, 74.

⁸ *Ibid.*, 76.

De nauwe verbinding tussen enerzijds personen en wat zij zien, en anderzijds het inzicht dat een verandering mensen overkomt voordat zij zich daarvan bewust zijn, illustreert Mooij aan de hand van een passage uit de roman *De vervoering van Lol V. Stein* van de twintigste-eeuwse Franse auteur Marguerite Duras. De roman verhaalt over een jonge vrouw, Lol, die met haar verloofde een bal bezoekt. Op het feest verschijnt ook een jonge onbekende vrouw. Wanneer Lol haar ziet, zou zij deze vrouw willen zijn. Ook Lols vriend is erg onder de indruk. Lol ziet haar vriend kijken en zij ziet dat zijn verlangen naar deze vrouw uitgaat. Hij kijkt naar Lol, zijn ogen smeken om toestemming om zijn verlangen te volgen. Lol lacht hem toe, hun relatie eindigt. Lol blijft worstelend achter, met het verlangen om gezien te worden zoals haar vriend de andere vrouw bezag.⁹

De personen in het verhaal veranderen diepgaand door wat zij, in een korte flits, zien. Zo treft het verschijnen van de andere vrouw Lol, omdat zij het verlangen wekt om zoals deze vrouw te zijn. Ook treft het verschijnen van de vrouw de vriend van Lol en doet hem anders kijken. Tot slot, en vooral, treft de wijze waarop haar vriend naar de andere vrouw kijkt Lol en dat verandert haar. Alleen ten aanzien van de blik waarmee Lols vriend smekend naar Lol kijkt en van de lachende blik van Lol aan hem ten antwoord kan men vermoeden dat zij voortkomen uit een bewuste intentie. De (uitwisseling van de) overige blikken overkomen de personages veeleer.

Met het voorbeeld van Lol toont Mooij dat de zintuiglijke interactie invloed kan hebben op het zelfverstaan van mensen. Hij toont hoe kwetsbaar mensen zijn voor wat zij zien en hoe zij gezien worden. Het kan hun levensloop veranderen. ‘Het zien is [...] niet zomaar registreren van wat zich op het netvlies aanbiedt, maar heeft een grote diepgang en het bepaalt zelfs het levenslot zonder dat de hoofdpersonen daar veel zeggenschap over hebben.’¹⁰ Aangezien een wijze van zien grote invloed kan hebben op de ander, is het van belang nader te onderzoeken welke condities bepalend zijn voor de al dan niet heilzame werking op deze ander.

De transformerende blik en de relatie tot anderen

In zes stappen zal ik de theorie van Mooij ontvouwen om te verhelderen hoe volgens hem het zien een positieve transformatie tot gevolg kan hebben. Als eerste stap omvat zien, en waarneming in het algemeen, geen objectieve vaststelling van een stand van zaken. Dit punt kwamen we hiervoor al tegen. Bij het zien speelt interpretatie een grote rol. Mensen nemen de werkelijkheid waar door gebruikmaking van hun interpretatiekaders: ‘Wij zien niet de werkelijkheid, maar wij zien de werkelijkheid zoals wij haar duiden of interpreteren.’¹¹ De afhankelijkheid van interpretatiekaders maakt dat het zien een subjectief karakter heeft.

Zo was de wijze waarop Lol de andere vrouw zag bepaald door haar subjectiviteit, namelijk haar verlangen om die andere vrouw te zijn. De subjectiviteit van de waarneming werd eveneens duidelijk in de in paragraaf 3.3 beschreven situatie van de bewoonster die met de beroepskracht streefde naar de oprichting van een inloophuis in zelfbeheer. De bewoonster bezag hun onderlinge samenwerking met grote achterdocht toen zij begreep dat de beroepskracht vanuit haar professionele aanstelling betrokken was bij dat initiatief. Haar subjectieve interpretatiekader was ge-

⁹ Ibid., 75.

¹⁰ Ibid., 76.

¹¹ Ibid.

vormd door de ongelijkwaardige behandeling door professionals uit het welzijnswerk. Dat interpretatiekader bepaalde de wijze waarop zij hun samenwerking zag.

Waarneming is echter niet enkel subjectief, maar ook intersubjectief. Waarneming veronderstelt altijd dat anderen ook kunnen waarnemen wat zich binnen iemands blikveld vertoont. Anders zou het immers gaan om hallucinatie.¹²

In de exposurebenadering zijn deze opvattingen over subjectiviteit en intersubjectiviteit geïntegreerd. De exposure gaat uit van de subjectiviteit van waarneming – beroepskrachten leren door ‘te zijn en te ervaren’ – maar het leerproces is uiteindelijk intersubjectief van aard: de uitwisseling in het collectief vormt een centraal onderdeel van de kennisverwerving. Zo komen ook de bewoonster en de beroepskracht samen tot een nieuw verstaan van hun verhouding.

Ik ga nu verder met de tweede stap van de uiteenzetting van Mooij. Het inzicht dat mensen als persoon geheel betrokken zijn in het zien wil ook nog iets anders zeggen. Niet alleen wordt het waarnemen bepaald door subjectieve en intersubjectieve interpretatiekaders, maar bij het zien is ook het perspectief van belang. Het perspectief – de invalshoek van waaruit iemand kijkt – bepaalt wat iemand ziet. Van dat wat mensen waarnemen is altijd maar een deel zichtbaar: de kant die gericht is naar de waarnemer. Andere – de meeste – delen zijn onttrokken aan het zicht. Hoewel maar één zijde op het netvlies zichtbaar is, zien mensen meer dan dat. Mensen ‘zien’ niet zozeer een vooraanzicht van een object als wel het gehele object, en zij ‘zien’ niet zozeer een geklede figuur als wel een mens. Waarneming gaat uit boven het ene beeld dat op een bepaald ogenblik vanuit een bepaalde invalshoek zichtbaar is, maar brengt andere mogelijke, geïmpliceerde, perspectieven met zich mee. Mensen zien dus ook wat niet kan worden waargenomen. Scherper nog, zo stelt Mooij, mensen zijn niet zozeer gericht op wat er te zien is, maar juist op het geheel, dat feitelijk niet zichtbaar is: ‘In het zien zijn we uiteindelijk gericht op wat wij niet zien.’¹³ Het zien wordt dus gekleurd door datgene waarop mensen gericht zijn en dat uitgaat boven wat in strikte zin zichtbaar is.

Zo was Lol bijvoorbeeld gericht op meer dan alleen de waargenomen kleding en gezicht van de andere vrouw, maar juist op de persoon en haar vrouwelijkheid zoals die begeerd werd door haar vriend, en ook door haarzelf. Ook in het hierboven genoemde voorbeeld waarin de beroepskracht en bewoonster streven naar een buurtcentrum in zelfbeheer wordt dit aspect duidelijk. Toen de bewoonster ontdekte dat de beroepskracht in het kader van haar werk betrokken was, was zij op meer gericht dan die constatering. Het ging haar om de implicaties daarvan voor de samenwerking en om de gelijkwaardige wijze waarop zij als persoon behandeld en gezien wil worden.

Dat mensen bij het zien gericht zijn op een geheel dat uitgaat boven wat zichtbaar is, roept de vraag op wat deze gerichtheid bepaalt. In een derde stap gaat Mooij hierop in. Het zien veronderstelt dat er een subjectief principe is dat organisatie aanbrengt in het zien. Daarvoor introduceert Mooij de term ‘blik’. De blik brengt structuur aan in wat er te zien is – dit is de gerichtheid. Volgens Mooij komt in de blik de persoonlijkheid tot uiting: de blik prioriteert, laat sommige elementen van wat zich aandient naar de voorgrond komen en plaatst andere op de achtergrond. Dat

¹² Ibid., 78.

¹³ Ibid., 79.

is nodig, want er bestaat in iedere situatie een in principe oneindig aantal waarnemingen die iemand kan doen. Maar bij het zien wordt de veelheid aan mogelijke waarnemingen altijd beperkt door het punt dat de waarnemer inneemt ten opzichte van het voorwerp en van waaruit deze het ziet. Het zien veronderstelt een subjectief structurerend principe. Deze ‘subjectieve organisatie van het zien’ noemt Mooij de blik.¹⁴ Deze valt zozeer samen met de unieke persoon, dat hij spreekt van de blik als de ‘belichaamde subjectiviteit.’¹⁵ In de blik komen dus de zintuiglijkheid en de persoon die waarneemt samen.

In het voorbeeld van Lol organiseert haar blik de situatie – de blik van de andere vrouw organiseert de situatie op een andere wijze. In het zien verandert de blik van Lol zodanig, dat zij – haar blik – nadien niet meer dezelfde is.¹⁶

Complicerend – en dat is de vierde stap – is dat mensen uiteraard altijd in onderlinge relaties leven. Deze anderen hebben ook een blik. Wat betekenen de inzichten over de blik nu voor een persoon die zelf ziet, maar die ook gezien wordt? De blik van de ander, zo stelt Mooij, is ook onderdeel van wat een persoon ziet. De werking daarvan wordt het duidelijkst in situaties waarin mensen zich de blik van een ander plots bewust worden of wanneer deze blik veelzeggend is. Een herkenbaar voorbeeld is de situatie waarin iemand door een sleutelgat kijkt en merkt dat iemand hem dat ziet doen. In dergelijke situaties ervaart iemand dat hij zowel waarnemer is, als waargenomen wordt. Hij is subject voor zichzelf en tegelijkertijd object voor een ander. Bij deze gelijktijdige ervaring subject (*pour soi*) en object (*pour autrui*) te zijn, neemt iemand afstand van zichzelf, terwijl hij tegelijkertijd met zichzelf verbonden blijft.¹⁷ Deze ervaring is een gegeven van de menselijke conditie.

De dak- en thuislozen, waarover ik in paragraaf 3.4 schreef, hadden deze ervaring in negatieve zin. Zij ervoeren dat zij binnen het reguliere welzijnswerk als ‘nummer’ werden behandeld. Dat vormde de motivatie tot de oprichting van een eigen stichting waar rekening wordt gehouden met de instabiele situatie van dak- en thuislozen en met de grenzen aan het incasseringsvermogen van ervaringswerkers en beroepskrachten.¹⁸

De ervaring dat mensen zich door anderen gezien weten is wezenlijk voor het zelfverstaan: de blik van anderen is nodig voor de vorming van de subjectiviteit. Dit vormt de vijfde stap. De ontwikkeling van zelfverstaan begint niet bij een subject, een zelf.¹⁹ Zij begint wanneer mensen zich bewust worden van de wijze waarop

¹⁴ Ibid., 81.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Eerder beschreef ik hoe van de blik van de ander een werking kan uitgaan die degene die gezien wordt overkomt. Het gegeven dat de blik van mensen de waarneming organiseert kan hiermee in tegenspraak lijken te zijn. Dat is echter niet het geval, wanneer men bedenkt dat deze organisatie van de waarneming voor-bewust is. Het gaat namelijk om een gerichtheid waarmee de mens zich voortdurend tot zijn omgeving verhoudt. Mensen zijn altijd al vanuit een specifieke intentionaliteit, die is ingebed in de fysieke, zintuiglijke gesteldheid, gericht op de wereld. Vanuit deze gerichtheid worden zij zich bewust van de omgeving en van zichzelf. Zie daarvoor ook Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie van de waarneming*, 2009, 286ss.

¹⁷ Mooij, A.W.M., *Psychoanalytisch gedachtegoed: Een modern perspectief*, 2002, 82.

¹⁸ Voor een toelichting op de term ‘ervaringswerker’ verwijs ik naar paragraaf 3.2.

¹⁹ Bij Mooij liggen de betekenissen van de termen subject, subjectiviteit, identiteit en blik dicht bij elkaar. De nauwe verbondenheid tussen subjectiviteit en identiteit komt voort uit zijn definitie van de blik. De blik is het subjectieve structurerende principe, dat zichzelf eerst als subject leert kennen via de blik van de anderen op hem. Het door mij gehanteerde begrip zelfverstaan sluit daarbij aan. Cf. ‘Het subject vindt zijn

anderen hen zien. Zij zien zichzelf vanuit de blik van anderen. Deze blik draagt ook taal en cultuur met zich mee. Mooij stelt:

Onze positie als subject gaat dus niet aan het veld van de Ander [de verzameling anderen] en het Andere [de taal en de cultuur] vooraf maar volgt daarop, en onze subjectieve positie ofwel onze positie als subject, het eigen subjectieve perspectief, is bepaald door de wijze waarop wij ons verhouden tot het veld van de Ander. [...] Wij zien onszelf niet direct maar zien onszelf via de Ander.²⁰

Uit het bovenstaande volgt dat de aard van de blik van de ander gevolgen heeft voor het zelfverstaan dat zich kan ontwikkelen.²¹ Hoewel de blik van een ander degene die wordt gezien tot object kan maken, hoeft dat niet het geval te zijn, zo stelt Mooij. Het onderscheid tussen 'bekeken worden' en 'gezien worden' is het verschil tussen een blik die objecteert en een die subject-ording – Mooij spreekt van subjectivering – mogelijk maakt. Daarmee kan de blik van de ander in deze visie existentiële betekenis krijgen. Iemand kan door de blik van anderen worden bevestigd in zijn bestaan en een nieuw zelfverstaan vinden. Zo stelt Mooij:

Bestaan betekent onder meer bestaan in de ogen van de ander, die ons erkent en ons bestaan bevestigt [...] Wij bestaan niet alleen als object voor de blik van de ander [...] maar ook als subject. Het subject wordt als het ware buiten zichzelf gekeerd.²²

Via de blik van de ander kan iemand tot leven komen: de blik van de ander kan de mogelijkheid bieden om subjectiviteit en een eigen blik te ontwikkelen.²³ Ze kan een persoon in staat stellen tot zelfliefde en zelfachting.

Het subject vindt zijn eigen identiteit, zijn particuliere subjectiviteit, zijn blik, in de blik van de ander op hem. Degene op wie niet een blik is gevallen - kan men in zijn algemeenheid zeggen - bestaat niet in volle zin omdat hij niet tot leven en verlangen is gewekt. Zo verlangt het kind naar de blik van de moeder en de goedkeurende blik geeft de plaats aan van waaruit het kind als beminnaarswaardig aan zichzelf verschijnt. De blik van de ander wekt het subject tot subjectiviteit, tot verlangen.²⁴

Wat maakt een blik nu subjectiverend in plaats van objectiverend? In een zesde stap besteedt Mooij hieraan aandacht. Principieel ligt er aan iedere blik een verlangen ten

eigen identiteit, zijn particuliere subjectiviteit, zijn blik, in de blik van de ander op hem.' Mooij, A.W.M., *Psychoanalytisch gedachtegoed: Een modern perspectief*, 2002, 83.

²⁰ Ibid.

²¹ Ook de theoloog Erik Borgman ontwikkelt het inzicht dat gezien worden door anderen een vormende werking heeft voor mensen. Hij benut dit inzicht vooral om tot een goed verstaan van (maatschappelijke) diversiteit te komen. In hoofdstuk zes zal ik gebruik maken van zijn inzichten om de kwaliteit van betrekkingen en gemeenschappen in de exposurebenadering beter te begrijpen. Borgman, E., *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*, 2009, 73ss.

²² Mooij, A.W.M., *Psychoanalytisch gedachtegoed: Een modern perspectief*, 2002, 84.

²³ Ook de psycholoog Winnicott wijst op bepalende rol die de blik van de moeder heeft bij de ontwikkeling van het zelfverstaan van kinderen. Winnicott, D.W., 'Mirror Role of Mother and Family in Child Development', 1971, 130s.

²⁴ Mooij, A.W.M., *Psychoanalytisch gedachtegoed: Een modern perspectief*, 2002, 84.

grondslag, zo stelt hij.²⁵ ‘De oervorm van de blik is [...] niet [...] objectiverend maar verlangend.’²⁶ Een blik wordt objectiverend, wanneer zij verlangt niets anders dan de eigen verwachtingen bevestigd te zien. De gerichtheid van de subjectiverende blik daarentegen reikt voorbij de eigen verwachtingen en laat ruimte voor het anders-zijn van de ander.

Volgens Mooij verlangt de blik dus steeds iets te zien. Zij is gericht op iets dat niet empirisch zichtbaar is, maar dat aan hetgene dat wel zichtbaar is zijn affectieve lading geeft. ‘Daarbovenuit is de mens met zijn blik [...] gericht op het ongeziene [...], dat zelfs niet gezien kán worden maar aan het zichtbare zijn kleur, glans en begeerlijkheid verleent.’²⁷ Hoewel dit voor de betreffende persoon herkenbaar is, hoeft dit voor anderen niet zo te zijn. Mooij geeft hier het voorbeeld van een verliefde persoon die in degene op wie hij verliefd is iets bijzonders ziet dat anderen niet noodzakelijk ook zien. De blik richt zich op een bepaalde manier naar de oorzaak van het verlangen. Dit verlangen geeft structuur aan de blik waarmee een persoon de werkelijkheid ziet.²⁸

Met deze zes stappen heb ik weergegeven hoe Mooij denkt over de zintuiglijkheid en haar rol in de totstandkoming van het zelfverstaan. Mooij brengt verschillende zaken ter tafel die van belang zijn voor de theologie. Zo wijst hij erop dat het leven in een mens gewekt kan worden en dat dit samenhangt met het verlangen dat wordt gewekt. Tot leven en verlangen gewekt worden vraagt om een specifieke blik. De uitwerking van een blik op degene die wordt gezien kan objectiverend of subjectiverend zijn. Een subjectiverende blik maakt het mogelijk dat het verlangen wordt gewekt bij degene die wordt gezien, maar een objectiverende blik laat geen ruimte voor iets anders dan de eigen verwachtingen.²⁹

Twee aspecten maken de zintuiglijke interactie tussen bewoners en beroepskrachten heilzaam, zo leert Mooij mij. Allereerst ligt het heilzame karakter in de subjectiverende werking op degene die wordt gezien. Mensen vinden hun particuliere subjectiviteit in relatie tot de ander. Ten tweede gaat het heilzame karakter samen met een omkering van initiatief: mensen komen tot subjectiviteit via de blik die op hen gericht is. Zij worden tot verlangen, tot leven gewekt via de blik van de ander. Het initiatief voor deze blik ligt bij de ander. Als volgende stap zal ik nu laten zien welk licht deze inzichten werpen op de wijze waarop bewoners worden gezien in exposurepraktijken en hoe dit kan leiden tot hun transformatie.

²⁵ Het inzicht in deze verlangende aard van de blik ontleent Mooij aan de psychoanalytische theorie van Jacques Lacan. Lacan heeft dit aspect met name ontwikkeld in wat hij aanduidt met het begrip ‘objet petit a’. Lacan, J., *Le séminaire de Jacques Lacan: Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1973, 179–209.

²⁶ Mooij, A.W.M., *Psychoanalytisch gedachtegoed: Een modern perspectief*, 2002, 84.

²⁷ *Ibid.*, 88.

²⁸ *Ibid.*, 85.

²⁹ Voor het vervolg is het goed om te benadrukken dat het verlangen dus in twee opzichten ter sprake komt bij Mooij. Het betreft zowel het verlangen van degene die ziet – dat gestalte krijgt in de blik – , als het verlangen van degene die wordt gezien – namelijk het verlangen dat gewekt kan worden.

4.2 MOOIJ EN DE 'BLIK' OP BEWONERS

De blik waarmee anderen iemand zien is medebepalend voor het zelfverstaan van die persoon, zo betoogt Mooij. De wijze waarop iemand door anderen wordt gezien kan iemand tot verlangen wekken. Wat betekenen deze inzichten nu voor bewoners in achterstandswijken en voor de transformatie die zij kunnen ondergaan? Om deze vraag te beantwoorden concentreer ik mij op de blik waarmee bewoners gezien worden door beroepskrachten en het verschil tussen die blik en de bejegening van bewoners door de 'samenleving'.³⁰

Hoe bewoners in situaties van uitsluiting vanuit de 'samenleving' worden gezien heb ik beschreven in hoofdstuk twee. De conflictie 'samenleving' stelt de integratie en participatie ter discussie van onder meer mensen met een immigratieachtergrond, dak- en thuislozen en werklozen. De taal met betrekking tot bewoners die kampen met sociale uitsluiting ontbeert woorden die hun kwaliteiten constructief weergeven.

Hoe kan de wijze waarop bewoners door de 'samenleving' worden gezien worden benoemd met de terminologie van Mooijs theorie? Mooij beschrijft een blik als objectiverend wanneer ze niets anders verlangt te zien dan de bevestiging van de eigen verwachtingen. Van de conflictie 'samenleving' gaan sterke verwachtingen uit ten aanzien van bewoners in situaties van uitsluiting. Deze verwachtingen van de 'samenleving' bereiken de bewoners via de bejegening door medewerkers van overheids- en welzijnsinstellingen, door politici en media. Zo kan men spreken van een blik van de 'samenleving' op de bewoners. Deze, sterk door verwachtingen bepaalde blik is daarom objectiverend te noemen.

Mooij stelt dat mensen zichzelf zien via de blik waarmee anderen hen zien. Via deze blik ontwikkelen zij hun zelfverstaan. Wanneer we ons met deze inzichten naar de situatie van bewoners in situaties van uitsluiting richten, dan wordt ons meer duidelijk over de vorming van hun zelfverstaan. Bewoners zien zichzelf via de wijze waarop de 'samenleving' hen ziet. De objectiverende blik vanuit de 'samenleving' op bewoners is medebepalend voor hun zelfverstaan. Wanneer zij zichzelf vanuit de blik van de 'samenleving' zien, wordt duidelijk dat zij tekortschieten in hun deelname aan de 'samenleving'. Dat zal fnuikend zijn voor hun zelfachting. Vanuit die blik is namelijk een positief zelfverstaan voor deze bewoners onmogelijk. Wanneer een subjectiverende blik mensen tot verlangen kan wekken, dan zal duidelijk zijn dat een objectiverende blik juist geen ruimte laat voor de verlangens van mensen. Veeleer zal deze blik een dovende werking hebben op hun verlangens. Dit betekent dat de verlangens van bewoners die niet voldoen aan de verwachtingen van de 'samenleving' door de blik van de 'samenleving' gedooft worden.

Er is echter ook een subjectiverende blik mogelijk. Het verlangen dat deze blik kenmerkt gaat verder dan het verlangen naar de bevestiging van de eigen verwachtingen. Deze blik laat ruimte voor het anders-zijn van de ander. Zo zagen we in paragraaf 3.2 dat beroepskrachten in exposurepraktijken bewoners met een specifieke ontvankelijke blik zien. Deze blik biedt plaats voor wat zich in het leven van

³⁰ In deze zienswijze is de beroepskracht degene die ziet en de bewoner degene die gezien wordt. Toch moet goed bedacht worden dat ook bewoners en vrijwilligers in inloophuizen met een ontvankelijke en bevestigende blik kunnen zien. Eveneens kunnen beroepskrachten met een dergelijke blik gezien worden. Dit punt zal in hoofdstuk zes verder aan de orde komen als het gaat over de wederkerigheid in de gemeenschappen.

bewoners aandient en voor wat er in hen omgaat. Ze laat de ruimte aan bewoners om zich te tonen zoals zij wensen zich te laten zien. Dat wil zeggen dat er plaats is voor hun kwaliteiten, voor hun tekortschieten en voor hun individuele verlangens. Wanneer Mooij stelt dat de blik iets verlangt te zien, dan geldt voor de in de exposurebenadering geoefende blik dat ze de subjectiviteit, de unieke persoon wil zien. Een blik die een ander de ruimte laat om zich te tonen is subjectiverend: ze stelt de ander in staat om in grotere mate het onderwerp van het eigen leven te worden. Met gebruikmaking van de woorden van Mooij: zo ervaren bewoners dat zij bestaan in de ogen van anderen.

Een veranderende subjectiviteit maakt ook nieuwe relaties mogelijk. Terwijl het dominante discours over de ‘samenleving’ bewoners objectivert, veronderstelt de blik van beroepskrachten dat bewoners zich opstellen als persoon, als een zelfstandige partij in de relatie. Ook veronderstelt die blik dat wat zich in het leven van bewoners aandient, ertoe doet in de relaties tussen bewoners en professionals. In het in paragraaf 3.2 genoemde voorbeeld van het Annahuis in Breda kwam de subjectivering scherp tot uiting. In het voorbeeld raakte een bezoeker steeds nauwer betrokken bij het Annahuis, nam verantwoordelijkheden op zich en probeerde er het drinken voor te laten. Toch begon hij na verloop van tijd weer meer te drinken en verwaarloosde hij zijn taken steeds meer. Op zeker moment – na veel geduld te hebben opgebracht – zei een begeleider hem, dat hij het gedrag van de bezoeker beu was.³¹ De blik van deze begeleider kan subjectiverend genoemd worden. Doordat de begeleider aanstuurde op een conflict nam hij de bezoeker uiterst serieus. De begeleider zag hem immers als iemand die verantwoordelijkheid had tegenover hemzelf en andere betrokkenen bij het Annahuis. Daarmee zag hij hem als subject binnen de relaties met andere leden van de gemeenschap. Via de blik van beroepskrachten kunnen bewoners zichzelf dus op een andere wijze gaan verstaan.

Voor bewoners opent zich een nieuw perspectief op zichzelf als persoon. Dat speelt zich af in een moment, in een concrete bejegening. Maar het verlangen dat wordt gewekt reikt verder dan deze ene oogopslag waarmee zij worden gezien. Mensen zien immers altijd meer dan wat zich in directe zin laat zien, zoals Mooij stelt. Zij zijn idealiter gericht op wat uiteindelijk juist niet te zien is. Het verlangen dat wordt gewekt, is het verlangen om subject te zijn in plaats van te worden uitgesloten als object van repressief beleid. Het is het verlangen om te bestaan, in de ogen van anderen en zo ook in hun eigen ogen. De dynamiek waarin het verlangen om te bestaan wordt gewekt, noem ik spiritualiteit. Het verlangen van bewoners wordt gewekt en via dit verlangen worden zij naar een toekomstperspectief toegetrokken waarin zij bestaan. Er ontstaat vitaliteit: zij worden tot ‘leven gewekt’, zoals Mooij het verwoordt. In dit perspectief komen zij met hun kwaliteiten en wijsheid tot hun recht: hun leven krijgt betekenis te midden van dat van anderen. De spiritualiteit die ontstaat wanneer bewoners worden gezien met de in de exposurebenadering geoefende blik is er een die tot leven wekt: het is een vitaliserende spiritualiteit.

In deze paragraaf heb ik beschreven hoe het zelfverstaan van bewoners kan veranderen door de relaties die binnen exposurepraktijken via de blik tot stand komen. Bewoners ontdekken een nieuw perspectief, doordat zij zichzelf via deze blik kun-

³¹ Van Elderen, A. & Van der Kuinen, M., ‘Bijdrage van het Annahuis uit Breda. (Conferentie ‘Van inzicht naar uitzicht. God en het buurtpastoraat in de 21ste eeuw’, 8 november 2013)’, 2013.

nen zien. In tegenstelling tot de bejegening in de ‘samenleving’ is deze blik niet objectiverend, maar subjectiverend. In bewoners wordt het verlangen gewekt naar een beeld van zichzelf dat nog in de toekomst ligt. De vitaliteit die zo ontstaat heb ik aangeduid als een vorm van spiritualiteit. Met behulp van inzichten uit de psychoanalytische theorie heb ik het heilzame karakter van de transformatie van bewoners kunnen verstaan. Nu ik deze heilzame transformatie in kaart heb gebracht met behulp van een analyse van de blik, rijst de vraag naar de verbinding met de christelijke theologie. In hoeverre laat zich de heilzame transformatie door de blik verder verdiepen vanuit de bestaande theologische traditie?

4.3 DE ICONISCHE BLIK – INZICHTEN UIT DE ICONENTHEOLOGIE

In de vorige paragraaf heb ik de heilzame transformatie van bewoners beschreven die mogelijk wordt als zij gezien worden met een subjectiverende blik. Ik ga nu onderzoeken hoe deze heilzame transformatie zich dieper laat verstaan met gebruikmaking van de christelijke theologie. Welke theologische theorievorming kan hier verheldering bieden? Ik zal in het vervolg gebruik maken van theologie die ernst heeft gemaakt met zintuiglijkheid.

Karakteristiek voor de heilzame werking die kan ontstaan wanneer bewoners gezien worden door beroepskrachten is de specifieke blikrichting. De blik richt zich naar de bewoners van de kant van de beroepskrachten. De blik is heilzaam voor degene die gezien wordt. Diezelfde blikrichting staat centraal in de iconentheologie en daarom zoek ik daarbij aansluiting.³² Voor een goed verstaan van de omgang met iconen maak ik gebruik van het werk van Paul Moyaert, die als wijsgerig antropoloog veel aandacht aan religie en aan de omgang met iconen binnen geloofspraktijken besteedt.³³ Een drietal inzichten daaruit zijn voor de onderhavige studie van groot belang.

Het eerste en centrale inzicht van de iconentheologie is dat er sprake is van een omgekeerde blikrichting. Dit punt, dat we al eerder tegenkwamen bij Mooij, wordt ook uitgewerkt in de iconentheologie. Voor de spiritualiteit in de omgang van mensen met iconen is doorslaggevend dat de blikrichting verloopt vanuit de icoon naar de mens. In de ontmoeting met de icoon heeft de mens als beschouwer niet het initiatief. Moyaert schrijft:

³² Cf. ‘[The image] also has a definitive creative and instructive significance. It addresses itself to us and gives guidance and instruction’. Ouspensky, L. & Lossky, V., *The Meaning of Icons*, 1982, 39; Interessant is dat ook Christian Herwartz, bekend van de methode Exerzitien auf den Strassen, de betekenis van iconen onderkent om te komen tot een spirituele verhouding tot de stedelijke werkelijkheid. Als mede-initiatiefnemer van een woongroep van Jezuïeten in de Berlijnse wijk Kreuzberg heeft hij onder de naam Exerzitien auf den Strassen tientallen jaren gasten begeleid om de stad te leren waarnemen en daarin God te ontmoeten. Iconen zijn behulpzaam bij deze oefening, zoals de iconen van brandende braambos en van de Emmaüsgangers. Herwartz, C., *Studieochtend Trainingscentrum Kor Schippers*, 2016; Voor de methode van Herwartz zie ook Herwartz, C., *Im Alltag der Straße Gottes Spuren suchen: Persönliche Begegnungen in Straßensexerzitien*, 2016; Herwartz, C., *Brennende Gegenwart: Exerzitien auf der Strasse*, 2011; Herwartz, C., *Auf nackten Sohlen: Exerzitien auf der Strasse*, 2006.

³³ Moyaert, P., *Iconen en beeldverering. Godsdienst als symbolische praktijk*, 2007; Moyaert, P., ‘Geloof vraagt naar inzicht. Over beeldverering en de godsdienstfilosofie van De Dijn’, 2008.

[D]e beweging van de gelovige naar de icoon wordt voorafgegaan en voorbijgestoken door een initiatief dat van de werkelijkheid in de icoon zelf uitgaat [...] De icoon kijkt de gelovige aan en deze weet zich door hem aangesproken. De icoon heeft zelf de werkelijkheidswaarde van een blik en bewerkt in de aandacht van de gelovige een radicale omkering van het gewone gezichtspunt.³⁴

Doorslaggevend is dus niet dat een mens de icoon ziet. De omgang met een icoon is er niet op gericht om bepaalde eigenschappen van de afgebeelde heilige te ontwaren. Het gaat namelijk niet om wat zichtbaar is aan de icoon. Het omgekeerde is het geval: de spiritualiteit van de omgang met iconen is verbonden met de ervaring dat een mens gezien wordt door de icoon. Dankzij deze ervaring raakt de icoon een mens. Er vindt een omkering plaats waarbij degene die wenst te zien, verandert in degene die wordt gezien.³⁵

Het tweede inzicht van de iconentheologie is dat zich via de icoon een nieuw perspectief van buitenaf aandient. Dit perspectief dringt zich op en komt bij mensen. 'De icoon is een nieuw gezichtspunt in het blikveld. [...] Er breekt een 'buiten' binnen in het blikveld van de gelovige.'³⁶ De blik vanuit de icoon maakt het mensen mogelijk om zichzelf in dit nieuwe perspectief te zien. Wanneer zij zichzelf in een ander licht zien, kunnen zij veranderen. 'Dit buiten heeft tegelijk de kracht om de blikrichting en de intentie van de gelovige, die zich aangekeken en aangesproken weet, te veranderen. De lichtstraal vertrekt dus niet vanuit de gelovige, maar vanuit een punt in de icoon.'³⁷ Het nieuwe perspectief vanuit de icoon is in staat om de intentionaliteit, het verlangen van mensen te wekken.

Het derde inzicht betreft de kwestie van de verhouding tussen icoon en de werkelijkheid waarop de icoon lijkt. Het gaat er niet om dat de icoon een natuurgetrouw beeld reproduceert van deze werkelijkheid: zo is de 'werking' van een icoon van een heilige niet 'afhankelijk' van de geslaagde uiterlijke gelijkenis. Iconen bevatten immers weinig details. De gelijkenis van een icoon moet worden begrepen in termen van de 'oorsprongsrelatie', zoals Moyaert de relatie van de icoon tot haar oorsprong noemt: doorslaggevend voor deze relatie is dat het beeld *voortkomt* uit de werkelijkheid waarnaar het beeld verwijst.³⁸ Zo stelt Moyaert: 'Een icoon is een beeld waarvan de gelijkenis wordt voortgebracht door de werkelijkheid waarop het beeld lijkt.'³⁹ Het beeld is een 'zelfexpressie': de Christus-icoon, bijvoorbeeld, stelt niet Christus present, maar in de omgang met de icoon gaan mensen ervan uit dat Christus zichzelf present stelt via die icoon.⁴⁰

³⁴ Moyaert, P., 'Geloof vraagt naar inzicht. Over beeldverering en de godsdienstfilosofie van De Dijn', 2008, 362 Moyaert gaat hier in discussie met Marion en geeft diens positie weer. Moyaert gaat in zijn zienswijze mee en brengt daarin de verfijning aan dat de visuele omgang met de icoon is ingebed in het tactiele, dat wil zeggen de aanraking.

³⁵ Cf. Borgman, E., *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*, 2009, 76.

³⁶ Moyaert, P., 'Geloof vraagt naar inzicht. Over beeldverering en de godsdienstfilosofie van De Dijn', 2008, 362.

³⁷ Ibid.

³⁸ Moyaert, P., *Iconen en beeldverering. Godsdienst als symbolische praktijk*, 2007, 117.

³⁹ Ibid., 120.

⁴⁰ Ibid., 126.

Wat betekent de hierboven beschreven ‘oorsprongsrelatie’ nu voor de aard van de icoon? In de icoon leeft de werkelijkheid waarin zij haar oorsprong heeft voort.⁴¹ De werkelijkheid die het beeld voortbrengt, heeft een indrukking – Moyaert gebruikt dit woord in plaats van de meer gangbare term ‘indruk’ en benadrukt daarmee het gebeurtenis-karakter van de indrukking – achtergelaten in de werkelijkheid van de icoon.⁴² Deze ‘oorsprongsrelatie’ garandeert de betrouwbaarheid van het beeld.⁴³ Voor de schilder van iconen geldt dan ook dat hij niet zijn voorstellingen van de heilige moet afbeelden, maar zich leeg moet maken en ontvankelijkheid moet oefenen: ‘Iconen worden niet eigenhandig gemaakt, maar in eerbied ontvangen’, zo stelt Moyaert.⁴⁴

Samenvattend: de iconentheologie biedt drie inzichten met betrekking tot zintuiglijkheid en heilzame transformatie. Doorslaggevend in de omgang met iconen is – dat is het eerste inzicht – de omkering van de blikrichting. Dit kwamen we ook tegen bij Mooij. De iconentheologie maakt daarbij scherp duidelijk dat de heilzame kwaliteit van het gezien worden nog achter de icoon ligt. Het gaat – en dat is het tweede inzicht – niet zozeer om wat zichtbaar is aan de icoon, maar om de oorsprong waarnaar de icoon verwijst: naar de afgebeelde heilige, naar God. Als derde inzicht, ten slotte, reikt de iconentheologie aan dat er een verandering kan plaatsvinden in de omgang met de icoon. Via de blik van de icoon kan de intentie, het verlangen van degene die zich onder deze blik plaatst, veranderd en vernieuwd worden.

Het werk van Moyaert biedt dus inzicht in de spiritualiteit van de omgang met iconen, in de plaats die zintuiglijke waarneming daarbij inneemt en in de mogelijke verandering van het zelfverstaan door die omgang. Met behulp van deze inzichten belicht ik in de volgende paragraaf de transformatie van bewoners in exposurepraktijken.

4.4 BEWONERS EN DE ICONISCHE BLIK VAN BEROEPSKRACHTEN

Hoe laat zich de heilzame werking van de blik belichten met behulp van de inzichten uit de iconentheologie? Op die vraag zoek ik in deze paragraaf een antwoord. In de vorige paragraaf heb ik drie aspecten van de blik onderscheiden. In dit licht kan ook de blik in de exposurepraktijken geduid worden. In de omgang met iconen vertrekt de heilzame blik vanuit de icoon en valt op degene die zich onder de blik van de icoon plaatst. Deze blik zal ik daarom vergelijken met de heilzame blik waarmee bewoners worden gezien in exposurepraktijken. Schematisch gezegd verbind ik de plaats van degene die naar de icoon kijkt met die van bewoners, en, mutatis mutandis, de positie van de icoon met die van beroepskrachten. Tot slot beschrijf ik welke consequenties de duiding van de blik als iconische blik heeft voor de beroepskrachten.

Het eerste aspect dat we bij de icoon tegenkwamen, betreft de omkering van blikrichting. Het initiatief van de blik komt van de andere kant. Wat betekent dit voor de heilzame transformatie van bewoners? De omkering van blikrichting bete-

⁴¹ Ibid., 124.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., 117.

⁴⁴ Ibid., 134.

kent dat niet zozeer de blik van bewoners naar beroepskrachten van belang is. Het gaat er dus niet om dat bewoners de beroepskrachten zien als gelovige of maatschappelijke rolmodellen. Wanneer de beroepskrachten verschijnen als diaconale weldoener, charismatische dominee of krachtdadige spirituele leider trekt dat de blik van bewoners naar de beroepskracht zelf. De iconentheologie maakt echter duidelijk dat het voor bewoners heilzaam is dat zij gezien worden. Het komt erop aan dat bewoners ervaren dat de blikrichting zich omkeert naar hen en dat zij in het centrum van deze blik komen te staan. Deze omkering is daarmee onderdeel van een andere relationaliteit. Binnen deze relationele verhouding valt de blik op bewoners.

Het tweede aspect van de iconentheologie is het inzicht dat een nieuw perspectief zich van buiten aandient. Zoals degene op wie een blik vanuit een punt van de icoon valt, zien bewoners zichzelf vanuit de blik van beroepskrachten. Die blik geeft bewoners ruimte om te verkennen wat er in henzelf omgaat. De blik belichaamt het verlangen hen als persoon te zien in wie gevoelens, gedachten en intenties huizen. Het perspectief dat van buiten op hen afkomt, is in staat om de intentionaliteit van bewoners te veranderen: de blik wekt het verlangen bij bewoners om persoon te zijn. Daarmee kan het nieuwe perspectief dat de blik wekt zich vestigen in een bewoner. Dat wat in een bewoner leeft aan kwetsuren, vreugde, streven en verdriet, komt in het nieuwe perspectief te staan. Een bewoner wordt een subject, en komt met meer zelfachting in relatie te staan tot beroepskrachten en andere bewoners in de gemeenschap.

Het derde aspect omvat de verhouding tussen de icoon en haar oorsprong. Wat zegt de verbinding tussen de blik vanuit de icoon en het transcendente dat de icoon verbeeldt over de zintuiglijke interactie tussen bewoners en beroepskrachten? Zoals het bij iconen niet gaat om een precieze gelijkenis met de afgebeelde heilige, maar om een oorsprongsrelatie, zo gaat het bij de blik van beroepskrachten om de oorsprongsrelatie. Zoals gezegd in paragraaf 4.3 leeft in iconen de werkelijkheid waarin ze hun oorsprong hebben voort. Deze heeft er een 'indrukking' in achtergelaten. De blik van de beroepskracht kan, naar analogie hiermee, een heilzame werking hebben wanneer de goddelijke werkelijkheid een 'indrukking' in haar of zijn blik heeft achtergelaten. Deze 'indrukking' noem ik geloof.

Het verlangen dat bij bewoners wordt gewekt, gaat niet uit naar wat in de blik van beroepskrachten zichtbaar is, maar reikt daarbovenuit. Zoals Mooij duidelijk maakt, is de verlangende blik van mensen altijd gericht op meer dan er direct te zien is. De bewoners zijn niet gericht op wat er feitelijk in de blik van beroepskrachten zichtbaar is. Hun verlangen richt zich op wat niet zichtbaar is: de werkelijkheid die een indrukking in de blik heeft achtergelaten. Zo is in de blik van beroepskrachten de eschatologische verwachting van verzoening en heling te vinden, en daarmee een verwijzing naar God als oorsprong van deze verwachting.

Via de blik van beroepskrachten kan een nieuw perspectief zich ontwikkelen, zo gaf ik hierboven aan. Dat nieuwe perspectief toont zich door de 'indrukking' die in de blik van beroepskrachten is achtergelaten. Het feit dat er veel afhangt van 'de blik' roept ook vragen op naar de rol van de beroepskrachten. Wat vraagt een iconische blik van hen? Het gaat er bij de blik om om ruimte te scheppen voor een nieuw perspectief. Ruimte scheppen voor een nieuw perspectief stelt eisen aan de blik. Willen bewoners een nieuw perspectief kunnen vinden, dan moet de blik van beroepskrachten niet bepaald worden door de verwachtingen van de beroepskrachten.

Het gaat er in tegendeel om dat bewoners via de blik van beroepskrachten ruimte vinden voor wat er in hen omgaat, dat zij subject kunnen worden. Daarvoor is nodig dat beroepskrachten ‘leeg worden’ van de eigen vooronderstellingen en neigingen, zoals de iconograaf ook leeg moet worden van de eigen ideeën over de heilige die hij schildert. De oefening in ontvankelijkheid in de exposuretraining bewijst daarbij zijn waarde.

Moyaert stelt dat de ‘waarheidswaarde’ van de icoon is gegeven door de oorsprongsrelatie en dat deze oorsprongsrelatie de betrouwbaarheid garandeert. De betrouwbaarheid van de blik van beroepskrachten nu wordt bepaald door de ruimte die zij biedt voor een nieuw perspectief. De oorsprongsrelatie wordt dus bepaald door de ontvankelijkheid – het ‘leeg worden’ van de eigen vooronderstellingen – van de beroepskrachten. De spiritualiteit van beroepskrachten die werken met de exposurebenadering wordt bepaald door de ontvankelijkheid voor wat zich aandient, zoals ik al schreef in paragraaf 3.1. De wijze waarop de ontvankelijkheid de spiritualiteit van beroepskrachten beïnvloedt, stel ik in hoofdstuk vijf uitgebreid aan de orde.

Terugschrikken voor de iconische blik?

Met behulp van de iconentheologie heb ik de blik die bewoners ondervinden geduid als een iconische blik. Daarbij ben ik uitgegaan van het perspectief van bewoners die betrokken zijn bij exposurepraktijken. Wat betekent het nu voor beroepskrachten om de blik die zij in de exposurebenadering oefenen iconisch te noemen? Moet deze duiding niet noodzakelijk weerstand oproepen, vanwege een al te nauwe verbinding tussen beroepskracht en het transcendent? Legt het niet een druk op de beroepskracht om God present te moeten stellen?

Beroepskrachten kunnen inderdaad terugschrikken voor de betekenis die bewoners toekennen aan hun aanwezigheid. In een landelijke werkgroep van beroepskrachten en bewoners maakte ik daarvan een voorbeeld mee.⁴⁵ Een bewoonster legde – in aanwezigheid van de beroepskracht – uit, dat zij haar leefsituatie kon uithouden dankzij de aanwezigheid van de beroepskracht. Haar aanwezigheid in de buurt vertegenwoordigde hoop voor haar. Hoewel de beroepskracht niet inging op wat de bewoonster zei, vestigden andere deelnemers daarop wel de aandacht en stelden verdiepende vragen. Voor de beroepskracht zelf was het allerminst vanzelfsprekend, zelfs moeilijk om de betekenis die zij voor de bewoonster had onder ogen te zien. Ze deinsde terug voor de duiding van haar aanwezigheid.

Hoe kunnen we het terugschrikken van beroepskrachten begrijpen? De iconentheologie maakt het mogelijk om dit onderwerp te belichten. De iconentheologie is er duidelijk over dat de icoon zelf niet heilig is. Dat betekent voor de beroepskrachten dat er ook geen druk hoeft te liggen op de beroepskracht om God present te moeten stellen. Niettemin, zo klinkt het vanuit de iconentheologie, laat de werkelijkheid die zich uitdrukt in de icoon wel een ‘indrukking’ achter in die icoon. Daardoor kan men zeggen dat deze werkelijkheid voortleeft in de icoon. Op dezelfde wijze kan de blik van beroepskrachten worden opgevat. Door deze blik kan voor bewoners een ‘indrukking’ zichtbaar worden van de werkelijkheid waaruit de subjectiverende blik

⁴⁵ Bijeenkomst van de werkgroep Stedelijke Herstructurering van het Netwerk Urban Mission (voorloper van Netwerk DAK), gehouden in Rotterdam in 2008.

voortkomt. In termen van professionaliteit valt dit onder leiderschap. Via de blik verwijst een leider door naar een realiteit die zowel bewoner als beroepskracht overstijgt. Het tot leven wekken waarover Mooij spreekt, is een wekken van verlangens. Verlangens is steeds op iets gericht. Wanneer in de blik van beroepskrachten de eschatologische verwachting van heling en verzoening een ‘indrukking’ heeft achtergelaten, dan kan die blik bij bewoners het verlangen naar deze werkelijkheid wekken. Zo biedt deze blik aan bewoners de ruimte om subject te worden, en tegelijk kan God zich daarmee present stellen, als oorsprong van de verwachting van heling en verzoening.

Terwijl de blik van degene die ziet *voor de ander* kan verwijzen naar het transcendente, is diegene *voor zichzelf* geen verwijzing naar God. Een mens kan tempel zijn voor deze werkelijkheid, maar wie zichzelf als goddelijk ziet gaat daaraan onderdoor. Dat blijkt ook uit wat ik al schreef over de bewoners bij wie verlangens wordt gewekt. Bewoners hebben immers ook een blik waarmee zij op hun beurt beroepskrachten zien. Ik stelde dat het verlangen van bewoners zich richt op wat niet te zien is, op een werkelijkheid die uitgaat boven wat zichtbaar is aan de blik van de beroepskrachten. Het verlangen richt zich echter niet op de beroepskracht zelf. Wanneer het verlangen van bewoners zich zou richten naar beroepskrachten – dat wil zeggen, wanneer zij al hun hoop zouden projecteren in beroepskrachten –, dan zouden beroepskrachten zichzelf immers kunnen gaan zien – via de blik van bewoners op hen – als God op aarde. Weliswaar hebben bewoners grote waardering en benoemen zij beroepskrachten soms als ‘mystiek’, toch richt het verlangen van bewoners zich niet op hen, maar op de werkelijkheid die een ‘indrukking’ heeft achtergelaten in de blik waarmee zij worden gezien.⁴⁶ De beroepskracht die de bewoners mystiek noemen, staat niet boven hen.⁴⁷

Hoe moeten we nu, samenvattend, de verhouding tussen iconische blik en God verstaan? Het gaat erom dat via de blik het verlangen kan worden gewekt naar wat uiteindelijk niet te zien is, maar dat via het verlangen wel gestalte kan krijgen in het leven van mensen. Dat kan plaatsvinden via een blik die haar oorsprong heeft in het transcendente. Als zelfexpressie leeft deze transcendente werkelijkheid voort in de subjectiverende blik. Hoewel mensen God niet present kunnen stellen, kunnen zij wel verwijzen naar deze werkelijkheid via de ‘indrukking’ die zij heeft achtergelaten. Zo kan de iconische blik een nieuw perspectief doorlaten naar degene die wordt gezien. Via de iconische blik van anderen kunnen mensen ruimte vinden om dit te ontvangen en zichzelf op nieuwe wijze te gaan verstaan.

⁴⁶ Deze aanduiding ontleen ik aan een groepsinterview met deelnemers aan een breiclub in een multiculturele wijk. Het breien vormt de gemeenschappelijke noemer en biedt een kader waarbinnen de vrouwen bespreken wat zich in hun leven afspeelt. De vrouwen hebben verschillende culturele en religieuze achtergronden. De groep is opgericht samen met een beroepskracht, die op het moment van interviews afwezig was. Over haar vertelden zij: ‘Ze is mystiek soms [...] [Z]e [heeft] iets [...] van een dimensie die boven het leven van vandaag uitstijgt, zal ik maar zeggen.’ Interview op 6 februari 2014.

⁴⁷ Verderop in hetzelfde groepsinterview zeggen de vrouwen: ‘Iedereen is bij ons ook gelijk. Er is geen verschil met haar omdat ze gestudeerd heeft [...] Zij is gewoon een mens die hier gewoon gezellig komt breien en kletsen, net zoals ieder ander. Dat jij nou meer letters gegeten hebt dan een ander [...] [J]e wordt hier gewoon als mens beschouwd, [...] die ook problemen heeft thuis [...] en van wie ook dierbare mensen overlijden.’

4.5 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk heb ik onderzocht in hoeverre en in welke zin de transformatie van bewoners in de context van exposurepraktijken als heilzaam kan worden gekarakteriseerd. In deze slotparagraaf vat ik eerst de gevonden inzichten samen en vervolgens breng ik ze in gesprek met het bestaande theoretische kader dat ik aan het einde van hoofdstuk drie beschreven heb.

Het centrale motief dat ik in dit hoofdstuk heb uitgewerkt, is de heilzame werking van de blik in de exposurebenadering. De blik waarmee we gezien worden, heeft een fundamentele invloed op ons zelfverstaan. In een context van sociale uitsluiting is het de objectiverende blik van de ‘samenleving’ die het zelfverstaan van bewoners bepaalt. In exposurepraktijken daarentegen ontstaat een andere vorm van relaties doordat mensen wel echt gezien worden, namelijk door een blik die ruimte schept voor wat er in hen omgaat. Dit biedt bewoners de ruimte om subject te worden. Ze worden tot bestaan gewekt en tot verlangen. Daarmee heeft de blik een subjectiverend karakter: via de blik komt iemand tot zijn.

Ik heb betoogd dat via de blik een perspectief van buiten kan binnentreden. De iconentheologie bleek in dit hoofdstuk essentieel om dat fenomeen te kunnen doordenken. Net zoals de icoon een nieuw perspectief aanreikt aan degene die zich in het blikveld van de icoon begeeft, zo kunnen bewoners via de blik van beroepskrachten een nieuw perspectief aangereikt krijgen. Het verlangen dat daarbij gewekt wordt is niet zozeer gericht op degene die hen ziet, maar op iets dat daar bovenuit reikt. Het richt zich op dat wat onzichtbaar is, namelijk op die werkelijkheid die de oorsprong vormt van de blik van de beroepskrachten. In de blik is zo een verwijzing naar het transcendente te vinden.

Samenvattend: een deel van de theologische vernieuwing die de exposurebenadering in zich bergt ligt in de heilzame werking van de iconische blik, die aanzet geeft tot subjectivering in situaties van uitsluiting. Daarmee hebben we een eerste element in handen waarmee we de betekenis van de exposurebenadering op een nieuwe manier kunnen verstaan. In de volgende, afsluitende subparagraaf werk ik uit hoe de iconische blik zich verhoudt tot het bestaande theologische kader.

Opbrengst voor het verstaan van het begrip ‘heilzaam’

In paragraaf 3.5 constateerde ik dat het missiologische kader van Schreiter en Hoedemaker niet toereikend is om de transformaties die binnen exposurepraktijken plaatsvinden in theologische termen te duiden. Dit geldt zeker voor de transformaties bij bewoners van achterstandswijken, die in dit hoofdstuk centraal stonden. Immers, het is voor wetenschappers niet vanzelfsprekend om groei in zelfachting aan te duiden als een vorm van heling en verzoening. Daarom ben ik in dit hoofdstuk op zoek gegaan naar concepten die helpen om het ‘heilzame’ aspect van de transformatie inzichtelijk te maken, door de vraag te stellen in welke zin die transformaties positief bijdragen aan het zichtbaar worden van de in de joods-christelijke traditie gewekte eschatologische verwachting van Gods Rijk.

Deze eschatologische verwachting van heling en verzoening krijgt in iedere context een nieuwe vorm. Het doordenken van die actualisering is de kerntaak van de missiologie. Zoals Hoedemaker het verwoordt: ‘missie betekent dat de eschatolo-

gische spanning van Israël “verder reist” van context naar context.”⁴⁸ De iconische blik maakt inzichtelijk hoe deze verwachting verder reist in de achterstandswijken.

In dit hoofdstuk heb ik betoogd dat het heilzame karakter van de transformatie theologisch uitgelegd kan worden als de iconische blik die tot verlangen en tot leven wekt. We zagen in paragraaf 4.4 dat dit verlangen niet alleen gericht is op wat onmiddellijk waarneembaar is. Het verlangen richt zich ook op de goddelijke werkelijkheid die een ‘indrukking’ in de blik van de beroepskrachten heeft achtergelaten. Met andere woorden, het verlangen van bewoners wordt bepaald door de verwachting van wat in de joods-christelijke traditie heling en verzoening genoemd wordt. Iets van deze verwachting wordt soms gedeeltelijk in het heden zichtbaar, maar de verwachting blijft ook gericht op een werkelijkheid waarin heling en verzoening meer omvattend (zullen) worden geactualiseerd. De betekenis van de betrokkenheid van bewoners in de exposurebenadering kan daarmee niet in omvattende zin worden beschreven als een psychische of sociale verandering. Met de theologische doordening van de omvorming die bewoners doormaken in de exposurebenadering heb ik een aanvullend verstaan van de transformatie van bewoners geboden.

Opbrengst voor het verstaan van Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid

Missie veronderstelt Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid, zo stelde ik in paragraaf 1.4. Hoe kan Gods aanwezigheid gedacht worden in de heilzame transformatie van bewoners? Het werk van systematisch theoloog Toine van den Hoogen helpt om deze aanwezigheid te begrijpen. Van den Hoogen heeft zich toegeleid op de wijzen waarop binnen nieuwe en hernieuwde taalvelden het transcendente in de hedendaagse maatschappij verwoord wordt. Hij laat zich daarbij beïnvloeden door het werk van de veertiende-eeuwse mysticus Jan van Ruusbroec.

Van den Hoogen startpunt bij zijn pogen Gods aanwezigheid voor te stellen ligt bij zijn opvatting van mens zijn als ‘wesen’ dat zonder God niet is te verstaan. Met ‘wesen’ duidt Van den Hoogen op de innerlijke werkelijkheid van de mens.⁴⁹ Daarbij handhaaft hij de Middelnederlandse schrijfwijze die niet alleen het zelfstandig naamwoord aanduidt, maar ook het werkwoord. ‘Wesen’ verwijst zowel naar de grond van het bestaan alsook naar het peilen ervan. ‘Wesen slaat op datgene/degene die je draagt en tegelijk ook op het aanraken van Hem.’⁵⁰ Het verwijst dus naar de ervaring van de grond van je bestaan. Dit ‘wesen’ van een mens is ‘ingehangen’ in het ‘wesen’ van God, zo stelt Van den Hoogen. Hij benoemt dit verstaan van de relatie tussen God en schepping als pan-en-theïsme: ‘Gods aanwezigheid in alle werkelijkheid (metafoor van de Geest) en Gods aanwezigheid bij alle werkelijkheid (metafoor van de Zoon).’⁵¹ Mensen stuiten op de aanwezigheid van het transcendente als op het ‘mysterie dat zich toont in een om ieder zijnde bekommerde doordringing van alle werkelijkheid.’⁵² En juist ook degenen die worden uitgesloten, ‘de niet-zijnden, de zijnden zonder gewicht en aanzien’ krijgen dan een betekenis.⁵³

⁴⁸ Hoedemaker, B., *Met anderen tot Christus. Zending in een postmissionair tijdperk*, 2000, 77.

⁴⁹ Van den Hoogen, T., ‘Dammen en wachten. Staren in het wesen van een mens’, 2006, 103.

⁵⁰ *Ibid.*, 104.

⁵¹ Van den Hoogen, T., ‘Presentie. Theologische reflectie bij een klassiek motief’, 2006, 24.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 25.

De iconische blik verwijst naar de transcendente werkelijkheid die zich bekommerd toont om wie weinig in aanzien zijn. In het leven van bewoners die worden uitgesloten dringt God ten volle door wanneer zij 'tot leven worden gewekt'. Hun bestaan krijgt betekenis: zij ontlenen deze betekenis namelijk aan het verlangen dat bij hen wordt gewekt. God is met hen in de 'indrukking' die de transcendente werkelijkheid in de blik van beroepskrachten heeft achtergelaten. En God is in hen in de vitaliteit en het verlangen die in hen ontstaan.

Hoe de heilzame transformatie die door Gods doordringing van onze werkelijkheid ontstaat, eruitziet, is elke keer weer anders. De Italiaanse filosoof Giorgio Agamben beschrijft de relatie tussen het transcendente en transformatie als volgt.

God is in every thing as the place in which every thing is, or rather as the determination and the 'topia' of every entity. The transcendent, therefore, is not a supreme entity above all things: rather, the pure transcendent is the taking-place of every thing. God or the good or the place does not take place, but is the taking-place of the entities, their innermost exteriority.⁵⁴

Wanneer bewoners gezien worden met een iconische blik kan hun 'innermost exteriority' gestalte krijgen en aan de dag treden. Hun innerlijk *vindt* letterlijk *plaats*. God is te benoemen als de plaats waar zij in hun bijzonderheid tot zijn komen. De iconische blik wekt dan ook niet het verlangen om te worden als de beroepskracht, net zoals een icoon geen pasklaar rolmodel biedt aan gelovigen. Wanneer het verlangen en de vitaliteit van bewoners gewekt wordt, gaat het niet om het verlangen een ander 'wesen' te worden, of anders te 'wesen'. Het gaat er juist om dat er ruimte komt voor het bijzondere, het particuliere. Het verlangen is erop gericht met hun gehele zelf, hun kwaliteiten en lijden, hun particulariteit tot zijn te komen.

In dit hoofdstuk heb ik me geconcentreerd op de heilzame blik waarmee bewoners worden gezien. Daarbij heb ik aan de beoefenaars van deze blik ook al aandacht besteed, maar zij kwamen tot nu toe slechts ter sprake vanuit de betekenis die zij voor bewoners hebben. Wat betekent de betrokkenheid van beroepskrachten bij exposurepraktijken nu voor die beroepskrachten zelf en hoe laat zich die betekenis theologisch interpreteren? Dat is het onderwerp van het volgende hoofdstuk.

⁵⁴ Agamben, G., *The Coming Community*, 1993, 14,5.

5 Heilzame transformatie bij beroepskrachten

In hoofdstuk vier heb ik de transformatie beschreven die bewoners kunnen doormaken wanneer zij verbonden raken in praktijken van exposure en nader uitgewerkt hoe deze transformatie kan worden gekarakteriseerd als heilzaam. Dit ingrijpende veranderingsproces beantwoordt aan wat de exposurebenadering van meet af aan beoogde: een vorm van *faith-based* engagement ontwikkelen met bewoners in achterstandswijken en daarmee een respons bieden op de verlegenheid van kerken in hun relatie met deze groepen bewoners. In het leerproces van de exposurebenadering maken echter niet alleen de bewoners maar ook de beroepskrachten een verandering door. In paragraaf 3.5 concludeerde ik dat het bestaande missiologische kader tekortschiet om deze transformatie, en de betekenis van zintuiglijkheid en ontregeling daarbij in theologische zin te verstaan. Daarom beschrijf ik in dit hoofdstuk de transformatie van beroepskrachten nader en onderzoek ik in hoeverre deze als heilzaam te beschouwen is. Net als in hoofdstuk vier zal ik de term ‘heilzaam’ heuristisch inzetten om die transformaties aan te duiden die positief bijdragen aan het zichtbaar worden van de in de joods-christelijke traditie gewekte eschatologische verwachting van heling en verzoening van mensen.¹ Voor deze transformatie en het heilzame karakter daarvan zijn al enige aanwijzingen gevonden die ik hier eerst herneem.

Wanneer beroepskrachten gaan werken in achterstandswijken komen zij in contact met bewoners die in een andere sociale positie verkeren dan zijzelf. In hoofdstuk twee heb ik de situatie van beroepskrachten met gebruikmaking van het werk van Schinkel getypeerd in termen van schizotopie. Terwijl de conflictie ‘samenleving’ de positie van beroepskrachten legitimeert, problematiseert zij juist de sociale positie van veel bewoners. Wat met de term ‘samenleving’ is aangeduid, is gebaseerd op specifieke metafysische opvattingen van wat leven is, die echter tekortschieten om het leven van gemarginaliseerde bewoners constructief te verwoorden. In de omgang tussen beroepskrachten en bewoners wordt een hiaat zichtbaar tussen de wijze waarop de ‘samenleving’ de bewoners typeert enerzijds en de waarnemingen door de beroepskrachten van deze bewoners anderzijds.

Het verkeren in een situatie die schizotopisch is, heeft gevolgen voor de beroepskrachten. Het werkt door in hun relatie tot bewoners, in de relatie tot hun opdrachtgevers en in hun gelovige en professionele zelfverstaan. Wanneer namelijk in exposurepraktijken tussen beroepskrachten en bewoners gaandeweg wel een verbinding – een ‘wij’ – ontstaat, zijn er geen woorden beschikbaar die de betekenis van deze verbinding kunnen duiden. Kerkelijke opdrachtgevers zijn lang niet altijd in staat om de positie van beroepskrachten te begrijpen en hen te steunen. De gelovige inspiratie van beroepskrachten dreigt daardoor dakloos te worden. Een schizotopische situatie beïnvloedt ook het zelfverstaan van beroepskrachten. Hun zelfverstaan wordt namelijk gelegitimeerd door de conflictie ‘samenleving’ en haar metafysische veronderstellingen en waarden. Wanneer zij geconfronteerd worden met een schizotopische situatie komen deze veronderstellingen – en daarmee ook het zelfverstaan van de beroepskrachten – ter discussie te staan. Dit laat zich illustreren met de erva-

¹ Zie daarvoor paragraaf 1.7.

ring van een coördinator van een inloophuis bij wie laat op een zaterdagavond een bezoeker van het inloophuis aanbelde. Hij was ernstig gewond en verward. Hij bleek samen met medebezoekers drugs gebruikt te hebben wat had geleid tot een onderling conflict. De ontregeling van het zelfverstaan van de beroepskracht spreekt uit haar verbijsterde vraag: ‘Wat doe ik hier?’ De zin van het werk in het inloophuis, dat is gebaseerd op vertrouwen en ontvankelijkheid, komt bij gebeurtenissen waarin mensen elkaar onder invloed van drugs met opzet beschadigen, zwaar onder druk te staan.²

Welke transformatie maken beroepskrachten in een schizotopische situatie nu door ten gevolge van de exposurebenadering? De exposurebenadering biedt beroepskrachten een methodiek van iteratief leren waardoor zij steeds beter met de schizotopische situatie leren om te gaan en steeds beter verbindingen kunnen leggen. In paragraaf 3.3 beschreef ik dat zij zich oefenen in ontvankelijkheid ten opzichte van de bewoners en hun leefomgeving, juist ook wanneer wat zij waarnemen ingaat tegen hun verwachtingen. Deze ontvankelijkheid kan leiden tot gebeurtenissen, ‘lege momenten’ genoemd, waarin hun zelfverstaan wordt ontregeld en zij een nieuw zelfverstaan ontwikkelen. Beroepskrachten oefenen een permanente openheid voor nieuwe inzichten die leidt tot periodiek terugkerende heroriëntatie. Er treedt een perspectiefverschuiving op waarbij beroepskrachten leren denken en kijken vanuit het perspectief van bewoners. De subjectiviteit van bewoners gaat nadrukkelijk het zelfverstaan van beroepskrachten bepalen. Ook zoeken de beroepskrachten naar hernieuwde gelovige betekenisgeving van hun werk.

In hoeverre laat zich nu de transformatie die beroepskrachten ondergaan, karakteriseren als heilzaam en, indien dit het geval is, hoe valt het heilzame aspect nader te belichten vanuit de christelijke theologie? Om een antwoord te vinden op deze vragen, ga ik in dit hoofdstuk als volgt te werk. Eerst onderzoek ik in paragraaf 5.1 hoe we de deelname aan een leerproces – waarin het zelfverstaan verandert en dat een open karakter kent – als heilzaam kunnen verstaan. Dit levert een nader inzicht in de dynamiek van de verandering als een proces van loslaten en laten komen op, maar maakt ook duidelijk dat twee thema’s nog meer specifiek moeten worden onderzocht. Het eerste thema betreft de oefening in *ontvankelijkheid* en de spiritualiteit die daarmee verbonden is (in paragraaf 5.2). Het tweede thema, de *relationaliteit* en de wijze waarop het leerproces kan bijdragen aan heilzame relaties komt aan de orde in paragraaf 5.3. Ten slotte onderzoek ik of, en zo ja binnen welk denkspoor in de christelijke traditie de transformatie van beroepskrachten zich laat verstaan. Daarvoor zoek ik verbinding met de theologie van Johann Baptist Metz, met name wat deze theoloog ontwikkelt als ‘mystiek van de open ogen’, zich baserend op een mystieke lezing van Matteüs 25. In paragraaf 5.4 onderzoek ik in hoeverre deze theologie behulpzaam is om de transformatie van beroepskrachten in exposurepraktijken inzichtelijk te maken.

² Vergelijkbare confronterende ervaringen beschrijft ook Baart. Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 247.

5.1 VERANDEREND ZELFVERSTAAN: LOSLATEN EN LATEN KOMEN

Binnen de exposurebenadering gaan de beroepskrachten zichzelf gaandeweg meer verstaan als een onderdeel van de reeds aanwezige relaties tussen mensen en groepen in de wijk. In welke zin is de deelname aan een leerproces waarin het zelfverstaan verandert heilzaam te noemen? Op die vraag zoek ik in deze paragraaf een antwoord.

Hoe ontvankelijke aanwezigheid, zoals beoefend in de exposurebenadering, kan leiden tot transformatie van mensen vormt het onderwerp van de studie van Peter Senge *et al.* Vanuit de uiteenlopende wetenschappelijke achtergronden van de auteurs brengt de studie individuele, organisatiekundige en maatschappijgerichte perspectieven bijeen. Onder de titel *Presence – exploring profound change in people, organizations, and society* beschrijven de auteurs diepgaande verandering als een leerproces waarin mensen in sterke mate ontvankelijk zijn voor hun omgeving. Zij presenteren een leerproces ‘where we learn [...] from a future that has not yet happened and from continually discovering our part in bringing that future to pass.’³ De auteurs duiden dit als een dynamiek van loslaten en laten komen, waarbij mensen leren zien vanuit een groter geheel.⁴ Hun beschrijving attendeert mij op het heilzame karakter van dit proces. De modelmatige beschrijving door Senge *et al* van het leerproces, leidend tot een veranderd zelfverstaan, waarbij ruimte is voor spiritualiteit, toont verwantschap met de exposurebenadering. Ik zal eerst de inzichten weergeven die ik aan hun werk ontleen en vervolgens onderzoeken welk licht deze werpen op het veranderend zelfverstaan van beroepskrachten in de exposurebenadering.

Senge *et al* baseren zich in hun studie op interviews met een groot aantal leiders in bedrijfsleven en politiek. Zij constateren dat diepgaande verandering voortkomt uit een specifiek leerproces dat zij onderscheiden van de meer traditionele opvatting van leren zoals de Amerikaanse filosoof, psycholoog en onderwijsvernieuwer John Dewey die beschreef: ‘Dewey’s original articulation of the learning cycle involved four stages: “observe,” “discover,” invent” (new actions), and “produce” (those actions).’⁵ In deze opvatting leunt het leerproces sterk op de veronderstellingen van degene die leert. Deze benadering volstaat niet voor diepgaande verandering, betogen de auteurs.

Diepgaande verandering veronderstelt een grote mate van ontvankelijkheid voor de ander – ‘sensing’; het vraagt om ingaan in de context – ‘immersing’.⁶ Daarbij is bewustwording nodig van de eigen veronderstellingen en intenties waarmee iemand naar een situatie kijkt. Volgens de auteurs wordt verandering mogelijk wanneer mensen in staat zijn om afstand te nemen ten opzichte van hun veronderstellingen en hun wil. Het vraagt om de ‘capacity to let go and surrender our perceived need to control.’⁷ De auteurs presenteren hun model van diepgaande verandering als een U-

³ Senge, P.M. e.a., *Presence: Exploring Profound Change in People, Organizations, and Society*, 2004, 86.

⁴ De auteurs putten voor deze zienswijze uit het werk van Martin Buber en diens beschrijving van ‘Ik Jij’-betrekkingen. Cf. *Ibid.*, 42. Voor een goed verstaan van de relaties die tot stand komen in de exposurebenadering zal ik in hoofdstuk zes nader aandacht besteden aan de inzichten van Buber en anderen die door zijn werk zijn beïnvloed.

⁵ *Ibid.*, 86.

⁶ *Ibid.*, 87.

⁷ *Ibid.*, 96.

vormig proces. Daarbij staat de fase van ‘sensing’ en loslaten voor de afdaling langs de linkerzijde van de U-vorm.

‘Sensing’ en het loslaten van veronderstellingen en intenties monden uit in een nulpunt, aan de onderkant van de U-vorm. Er vindt een ontregeling plaats van het zelfverstaan die kan samengaan met onzekerheid. In deze fase, ‘presencing’ genoemd, raken mensen anders betrokken bij de situatie waarin zij verkeren.⁸ Zij staan niet als een actor tegenover een context waarin zij hun intenties uitvoeren, maar zij maken volop deel uit van de context.⁹ Ze laten zich doordringen door de situatie waarin zij verkeren. De nauwe verbondenheid met de context maakt een andere manier van zien mogelijk. Ze gaan zien vanuit een omvattender perspectief, dat zowel de situatie en de andere betrokkenen als henzelf omvat. Senge *et al* spreken hier in termen van een spirituele bron waarmee mensen verbinding krijgen.¹⁰ ‘In that special silence, you can hear, or see, or get a sense of something that wants to happen that you wouldn’t have been aware of otherwise.’¹¹ De auteurs zoeken niet naar een precieze beschrijving van de bron, maar benadrukken de staat van zijn, ‘presencing’ die verbinding met deze bron mogelijk maakt. Mensen kunnen gaan zien vanuit deze bron waaraan een beeld van de toekomstige werkelijkheid kan ontspringen (zie het citaat hiervoor: ‘continually discovering our part in bringing that future to pass’). Er ontstaat een perspectief op hun mogelijke bestemming.¹²

Wanneer mensen zien vanuit het geheel van de situatie, dient zich een beeld van de mogelijke toekomstige werkelijkheid aan hen aan. Dit beeld komt op hen af en de dynamiek van het veranderingsproces bestaat hier dan ook uit ‘laten komen’, afgebeeld als de rechterzijde van de U-vorm. In deze fase van het veranderingsproces wordt duidelijk wat de eigen betekenis en rol van mensen is binnen de toekomstige werkelijkheid. Deze toekomstige werkelijkheid hangt mede van hen af: zij ontdekken ‘who [they] really are as a servant or steward for what’s needed in the world.’¹³ In het proces verandert niet alleen het perspectief van mensen op de situatie waarin zij zich bevinden. Ook de wijze waarop zij zichzelf verhouden tot de situatie en hun intenties veranderen. Mensen gaan zichzelf meer verstaan vanuit hun relatie tot de context en de anderen die daar aanwezig zijn. Anders gezegd, wanneer mensen hun zelfbetrokken wijze van zien kunnen loslaten ontstaat ruimte voor de omvorming van het zelf.¹⁴ Zij krijgen een perspectief op de toekomst aangereikt waarin zij tot hun bestemming kunnen komen.

⁸ Ibid., 89ss.

⁹ Ibid., 92.

¹⁰ Zonder zich binnen een bepaalde religieuze stroming te plaatsen, benoemen de auteurs de spirituele aard van het proces van diepgaande verandering, waarin vertragen en stil worden nodig zijn om in verbinding te komen met de spirituele bron. Zij vinden ondersteuning voor hun denken in verschillende religieuze tradities, zoals het boeddhisme, de joods-christelijke traditie en mystiek, het soefisme en taoïsme, die de oefening in loslaten en laten komen cultiveren. Ibid., 93, 98, 104, 236ss.

¹¹ Ibid., 78.

¹² Cf. *ibid.*, 90.

¹³ Ibid., 91.

¹⁴ Op dezelfde nauwe verbinding tussen de wijze van zien, de ‘blik’ en het zelf, de subjectiviteit wijzen de inzichten ontleend aan het werk van Mooij die ik in paragraaf 4.2 beschreef. Volgens hem, zo zagen we, is de blik de belichaming van de subjectiviteit. Een verandering van de wijze van zien houdt ook een verandering van het subject in.

Loslaten en laten komen in de transformatie van het zelfverstaan van beroepskrachten

In deze paragraaf onderzoek ik in hoeverre het veranderend zelfverstaan als transformatie voor beroepskrachten te karakteriseren is als heilzaam. In welke zin zijn de inzichten van Senge nu behulpzaam om licht op deze vraag te werpen? Senge wijst erop dat de oefening in ‘sensing’ en loslaten de basis legt om in nadere verbinding te kunnen komen met de context, anders te gaan zien en tot verandering te komen. Wat hij ‘sensing’ noemt komt overeen met de wijze waarop beroepskrachten leren: namelijk door te ervaren en te zijn, zo zagen we in paragraaf 3.1. Daarbij komen hun veronderstellingen en verwachtingen aan het licht en ze oefenen zich om ook te zien wat daarvan afwijkt. Wanneer beroepskrachten zich bewust zijn van hun veronderstellingen, verwachtingen en intenties, ontstaat ruimte om deze ter discussie te stellen en zonodig los te laten. Wanneer hun zelfverstaan wordt ontregeld, zoals gebeurt op de momenten die ‘lege momenten’ worden genoemd, is onduidelijk hoe hun professionele handelen er uit moet zien en wat de zin van hun aanwezigheid bij bewoners is. Deze fase van loslaten staat in het kader van een nauwere verbinding met bewoners, van een ingaan in de werkelijkheid van de wijk. De veronderstellingen en intenties van beroepskrachten – en hun opdrachtgevers – kunnen immers remmend werken op de ontvankelijkheid voor een toekomstige werkelijkheid.

Senge benadrukt het belang van ‘sensing’ en loslaten van belemmerende veronderstellingen en verwachtingen voor het ontstaan van een andere verhouding tot de context en een andere manier van zien. Inderdaad kunnen beroepskrachten gaan denken en kijken vanuit het geheel van de specifieke situatie, waarmee bedoeld is dat hun verhouding tot de wijk en tot de bewoners verandert. Daarmee kan ook het verstaan van hun rol in het geheel en van de wijze waarop zij tot hun bestemming komen zich vernieuwen. Dit werd mij scherp duidelijk uit het voorbeeld van de beroepskracht dat ik in paragraaf 3.3 beschreef. Haar zelfverstaan werd aanvankelijk bepaald door haar eigen bijdrage: ze was voornemens een ‘meesterwerk’ te gaan ‘neerzetten’. Gaandeweg veranderden echter haar manier van zien en haar verbondenheid met de buurt. Zij ging zien vanuit het geheel aan mensen en groepen die in de wijk aanwezig zijn. Het besef dat zij als buurtpastor onderdeel uitmaakte van dat geheel, veranderde haar zelfverstaan:

‘[I]k ben maar zo’n klein radertje in het geheel. [...] Je hebt veel meer oog voor het betrekkingenspel. Wat ik doe is heel klein, maar dat heeft ook z’n werking op de rest. En wat de rest doet, [heeft] ook weer [zijn werking]. Het is meer een soort olievlek. [...] [J]e bent allemaal met elkaar een kracht in die wijk.’¹⁵

Senge belicht dat in het proces van heroriëntatie het zelfverstaan opnieuw inhoud kan krijgen vanuit en in de verbinding met de context. Een uitzicht op een toekomstige werkelijkheid kan zich aandienen. Het zelfverstaan van de beroepskracht in het voorbeeld steunt niet meer op haar individuele successen, maar het krijgt invulling vanuit haar participatie aan de gezamenlijke ‘kracht in die wijk’. Het leerproces bestaat eruit om dit uitzicht te ‘laten komen’. Vanuit de verbinding met bewoners kan een nieuw zicht op beroepskrachten toe komen. Op grond daarvan kunnen zij een nieuw perspectief op de toekomstige werkelijkheid vormen: een toekomstbeeld

¹⁵ Interview met een beroepskracht op 5 april 2012.

waarin hun rol en betekenis is opgenomen en waarin zij meer tot hun bestemming komen.

In de dynamiek van loslaten en laten komen gaat het om de bereidheid de eigen wil en het eigen zien te laten bijstellen ten gunste van een intentionaliteit – een wil en manier van kijken – die een groter geheel op het oog heeft. Beroepskrachten laten veronderstellingen los die hun professionele positie legitimeren om daardoor de verbinding met gemarginaliseerde bewoners te kunnen leggen en bij te dragen aan een vernieuwing van het leven of eenvoudigweg het leven uit te houden. Wanneer mensen hun eigen veronderstellingen en intenties laten bijstellen ten gunste van een groter geheel krijgt het proces een spiritueel karakter. Zij wijden zich toe aan een toekomstige werkelijkheid, waarvan de mogelijkheid hen wordt aangereikt, die door hen gestalte kan krijgen en waarin zij samen met anderen tot hun bestemming komen. De mogelijkheid van deze werkelijkheid toont zich na de verstilling van de eigen veronderstellingen en verwachtingen: de verbinding met het grotere geheel van het leven in een situatie van uitsluiting kan een bron worden die zicht biedt op deze werkelijkheid.

De dynamiek van loslaten en laten komen in het model van Senge kan helpen verhelderen in welke zin de geconstateerde transformatie van beroepskrachten heilzaam kan worden genoemd. Ik onderscheid daarbij twee aspecten. Het eerste aspect is de ontvankelijkheid: de oefening in loslaten en laten komen bevordert de ontvankelijkheid voor een nieuw zelfverstaan. Door veronderstellingen en intenties te leren loslaten ontstaat ruimte voor inzichten die afwijken van de conflictie ‘samenleving’. Beroepskrachten worden daarmee minder bepaald en beperkt door veronderstellingen die zij ontlenen aan de conflictie ‘samenleving’. Tegelijk worden ze meer ontvankelijk voor inzichten in wat leven is, inzichten die te vinden zijn in de omgang met bewoners en hun leefomgeving. De positie waarin beroepskrachten aanvankelijk verkeren – die ik heb aangeduid als schizotopie – wordt daarmee gaandeweg minder bepaald door het tekortschieten van de conflictie ‘samenleving’ om te benoemen wat zich voordoet in de contacten tussen beroepskrachten en bewoners. Beroepskrachten worden meer ontvankelijk voor een nieuw betekenisvol zelfverstaan.

Het tweede heilzame aspect betreft de relationaliteit. In de dynamiek van loslaten en laten komen raken beroepskrachten meer opgenomen in een omvattender netwerk van relaties die al in de wijk aanwezig zijn. Zij gaan deel uitmaken van een groter geheel aan verbindingen tussen mensen. Uit de intensievere verbinding met bewoners en hun leefomgeving komt het vernieuwde zelfverstaan van beroepskrachten voort. Hun zelfverstaan wordt daarmee in toenemende mate bepaald door een intentionaliteit die een groter geheel op het oog heeft dan alleen de intenties van beroepskrachten en hun opdrachtgevers. Vanuit deze verbinding kan een zelfverstaan ontstaan dat zowel de rol van bewoners als van de beroepskracht positief duidt. Een dergelijk zelfverstaan kan samenwerking met bewoners mogelijk maken. Daarmee kan ook de positie van beroepskrachten, die ik heb gedeut als schizotopie, ingrijpend veranderen. Het heilzame karakter van de vernieuwde relaties ligt in het gegeven dat beroepskrachten van daaruit een nieuw zelfverstaan aangereikt krijgen.

Het werk van Senge heeft geholpen om aan het licht te brengen hoe diepgaande verandering mogelijk is door een grote ontvankelijkheid voor bewoners en hun leefomgeving. Ook is duidelijk dat verandering vraagt om een andere relatie tot bewoners en wijk. Beroepskrachten worden meer onderdeel van het geheel van relaties

tussen bewoners. Vanuit hun participatie aan dat geheel komt een beeld op van een toekomstige werkelijkheid, waarin zij een aandeel hebben en zo tot hun bestemming kunnen komen.

Niettemin roepen de inzichten in relationaliteit en spiritualiteit ook vragen op. De spiritualiteit van de dynamiek van loslaten en laten komen komt tot uiting in de ontvankelijkheid. Hoe laat zich deze spiritualiteit als ontvankelijkheid nu nader beschrijven? Bovendien heeft Senge zijn inzichten verworven op grond van interviews met leiders uit het bedrijfsleven en de politiek. Beroepskrachten leggen echter verbindingen met bewoners in een situatie van uitsluiting. Hoe ontstaat gelijkwaardige relationaliteit in een situatie van ongelijkheid? Op welke wijze is deze relationaliteit heilzaam? Aan die vragen besteed ik achtereenvolgens in de paragrafen 5.2 en 5.3 nader aandacht.

5.2 ONTVANKELIJKHEID

Beroepskrachten oefenen zich in receptiviteit in relatie tot bewoners en hun leefomgeving. In welke zin kan de oefening in ontvankelijkheid voor hen als heilzaam worden gekarakteriseerd? Op die vraag zoek ik in deze paragraaf een antwoord. Terwijl in de vorige paragraaf de nadruk lag op het veranderend zelfverstaan, staan nu spiritualiteit en zintuiglijkheid centraal, twee andere grondthema's van de exposurebenadering. Spiritualiteit is nauw verbonden met ontvankelijkheid, omdat zonder ontvankelijkheid – voor de ander, voor God – spiritualiteit niet denkbaar is. Om hun ontvankelijkheid voor bewoners en hun leefomgeving te vergroten benutten beroepskrachten alle zintuigen en laten zij hun zintuiglijke waarneming zo min mogelijk dwarsbomen door hun verwachtingen. In de oefening in ontvankelijkheid zijn beide grondthema's aan de orde.

Herontdekking van de ontvankelijkheid als vorm van kennisverwerving

Met de oefening in ontvankelijkheid doet de exposurebenadering een beroep op een ander register van menselijke vermogens dan de registers van de ratio en de intentionaliteit. Bij de oefening in ontvankelijkheid maken beroepskrachten gebruik van al hun zintuigen, zoals we hebben gezien in paragraaf 3.1. Om daarvan een indruk te krijgen, hoeft men maar te bedenken wat zich aandient via beelden – van bijvoorbeeld veelkleurige winkelpuien of graffiti –, via geuren en smaak – van voedsel of sigaretten –, via geluiden – van verkeer op de achtergrond of van vogels in een park – en via de fysieke aanraking of het aanvoelen van de fysieke ruimte – van een slecht onderhouden buurt of een éénkamerflat. De fysieke omgeving bevat veel aanwijzingen over het leven van bewoners en over de ideologieën, de visies op mens-zijn, die hun leefomgeving mee vormgeven. Beroepskrachten komen deze aanwijzingen op het spoor door te ervaren en te 'zijn'. De stille kennis die dit oplevert, toetsen zij en maken zij communiceerbaar in het leerproces.¹⁶ Receptiviteit bestrijkt daarmee meer dan het cognitieve en het intentionele register van mens-zijn.

¹⁶ Zoals ik in paragraaf 3.1 beschreef wordt dit proces 'externaliseren' genoemd.

Het werk van de religiewetenschapper Raimon Panikkar helpt om ontvankelijkheid verder in kaart te brengen.¹⁷ Panikkar doet onderzoek naar interculturele en interreligieuze communicatie. Hij is geïnteresseerd in de vraag hoe mensen elkaar kunnen begrijpen, met name wanneer hun onderlinge verschillen zeer groot zijn. Hij onderscheidt drie soorten vermogens die daarbij betrokken zijn: de wil, de rede en de ontvankelijkheid. Hij stelt dat ontvankelijkheid de primaire textuur vormt van mens-zijn. Wanneer verschillen tussen mensen zeer groot zijn, dan ontbreekt een gemeenschappelijke logica die mensen kan verbinden. Het verstaan kan daardoor niet op het niveau van de rede tot stand komen. Ook is de wil, de intentionaliteit, op zichzelf onvoldoende om elkaar te begrijpen. De wil is immers eveneens gebaseerd op de eigen veronderstellingen en het eigen perspectief. Maar het is het vermogen om ontvankelijk te zijn voor de ander dat een wezenlijke voorwaarde vormt voor wederzijds verstaan. Het vermogen tot receptiviteit is volgens Panikkar de basis voor de meer actieve vermogens van de wil en de rede: '[T]he ultimate priority belongs to the given, to the gift, to what we receive or believe that we receive.'¹⁸ Ontvankelijkheid voor wat zich aandient, voor wat gegeven wordt, vormt de grondstructuur van mens-zijn, zo stelt Panikkar.

De oefening in receptiviteit beantwoordt aan de grondstructuur van mens-zijn die Panikkar beschrijft. Door prioriteit te geven aan ontvankelijkheid, brengt deze oefening een verschuiving aan in het samenspel tussen ontvankelijkheid, rede en wil. Daarbij moet worden onderstreept dat de ontvankelijkheid voor anderen een zintuiglijke oefening is. Juist omdat de ontvankelijkheid een beroep doet op andere menselijke vermogens dan de ratio en de intentionaliteit, kan ze niet in theorie worden beoefend, maar veronderstelt ze ontmoeting.

Beroepskrachten herontdekken in de exposurebenadering ontvankelijkheid als een vorm van *kennisverwerving*. Via de oefening van ontvankelijkheid kunnen ze tot kennis komen die verder reikt dan alleen ratio en intentionaliteit. Deze herontdekking is van belang om tot nieuwe verbindingen met bewoners te komen – van aanvang af het oogmerk van de exposurebenadering. In hoofdstuk twee argumenteerde ik dat uitsluiting gebaseerd is op de conflictie 'samenleving' en haar ratio (veronderstellingen, concepten, beelden) en intentionaliteit (de definitie van een 'wij'). Zonder de ontvankelijkheid voor degenen die door de 'samenleving' worden uitgesloten is verbinding onmogelijk. Vanuit de receptiviteit voor gemarginaliseerde bewoners echter kunnen kritische vragen rijzen ten aanzien van de veronderstellingen van de conflictie 'samenleving' over wat leven is en wat nuttig is voor het leven. Zo komen beroepskrachten tot andere inzichten dan via de ratio of de intentionaliteit van de conflictie mogelijk zou zijn.

Ontvankelijkheid voorbij beelden en concepten

Met de herontdekking van de ontvankelijkheid als kennisverwerving heb ik de ontvankelijkheid naast de meer actieve en bewuste menselijke vermogens van de rede en de wil geplaatst. Niettemin moet ontvankelijkheid door beroepskrachten actief beoefend worden. Hoe laat zich ontvankelijkheid als een bewuste activiteit verstaan

¹⁷ Panikkar, R., 'Religion, Philosophy and Culture', them.polylog.org/1/fpr-en.htm; De verwijzing naar Panikkar en de interpretatie van exposure als oefening in ontvankelijkheid dank ik aan het artikel van Van der Kooi, A., 'Een liturgische manier van in-de-wereld-zijn', 2010, 105.

¹⁸ Panikkar, R., 'Religion, Philosophy and Culture', them.polylog.org/1/fpr-en.htm.

en in welke zin kunnen we deze als heilzaam aanmerken? Deze vragen beantwoord ik in deze paragraaf. Daarmee zal ook de theologische relevantie van ontvankelijkheid aan de orde komen.

Zoals ik in paragraaf 3.1 beschreef, oefenen beroepskrachten zich in ontvankelijkheid wanneer zij hun omgeving waarnemen, waarnemen wat dit oproept in henzelf – emotioneel en biografisch –, en daarop eerst individueel en vervolgens collectief reflecteren. Het zijn verschillende stappen, fasen waarin het verstaan van wat zich aandient zich verdiept en er een gelaagd beeld ontstaat dat verschillende gezichtspunten integreert. Deze oefening in ontvankelijkheid noemt de filosoof Wilhelm Genazino *der gedehnte Blick*, de langgerekte blik. Daarmee bedoelt hij een onderzoekende blik die het beeld dat zich aandient, vasthoudt, aanhoudt, en die aanvangt wanneer de gangbare wijze van kijken heeft vastgesteld, dat er niets nieuws meer te zien valt.¹⁹

Een langgerekte blik vraagt tijd: andere activiteiten worden gestaakt om ruimte te geven aan zowel een veelheid aan waarnemingen, als aan de gevoelens en gedachten die de waarnemingen oproepen. Ook na verloop van tijd kunnen nog inzichten en betekenissen – *Epiphanien* zegt Genazino – zich met kracht aan ons opdringen. ‘Der gedehnte Blick nimmt alles, was er sieht, sorgfältig auseinander und setzt es wieder neu zusammen. Denn alles, was wir über die Zeit anschauen, beginnt eines Tages in uns zu sprechen.’²⁰ Ontvankelijkheid oefenen betekent de ruimte creëren voor dat ‘tot spreken komen’.

In paragraaf 3.1 beschreef ik dat beroepskrachten leren wachten en open staan voor wat niet overeenkomt met hun verwachtingen. De langgerekte blik maakt het voor de kijker mogelijk zich te laten overrompelen door wat zich aandient en sprakeloos te zijn: wat zich aandient, is nog niet onder te brengen in een referentiekader.²¹ Bij Genazino gaat het zien als wijze waarop wij de wereld kennen vooraf aan de talige wijze waarop we de wereld kennen. Vol van indrukken verwacht degene die kijkt dat tot uitdrukking komt wat nog niet in taal gevat is, wat onzegbaar is. ‘Ich bin voller Ausdruck, kann aber nichts davon wörtlich sagen, das heißt, ich bin nahe dem Unsagbaren, das sich auf oder in einem Bild vergegenwärtigt, und erwarte gerade von diesem Bild, daß es das Unsagbare in ein Sagbares verwandelt.’²²

De ontvankelijkheid komt tot uitdrukking in een beeld dat een trainer en voormalig buurtpastor mij aanreikte: een kind dat op straat een klein diertje heeft ontdekt en, gehurkt, minutenlang geconcentreerd de bewegingen volgt die het maakt. Uit het beeld spreekt de opmerkingsgave voor en interesse in wat doorgaans over het hoofd wordt gezien: wanneer de gangbare blik – zoals die van een volwassene die op weg is naar winkel of werk – heeft vastgesteld dat niets van belang te zien is, vangt de langgerekte blik aan die probeert te doorgronden wat ze aantreft. Een kind dat nog weinig taal tot zijn beschikking heeft, is aangewezen op beelden om voeling te krijgen voor wat letterlijk onzegbaar is. De hele fysiek van een kind komt tot stilstand – in hurkzit – om voorrang te geven aan het zien, zo merkt ook Genazino op: ‘Ohne eine ruhige Physis wäre das Chaos der Eindrücke nicht zu ertragen.’²³ De lichame-

¹⁹ Genazino, W., *Der gedehnte Blick*, 2004, 42.

²⁰ *Ibid.*, 55.

²¹ *Ibid.*, 51.

²² *Ibid.*, 61.

²³ *Ibid.*, 48s.

lijke vertraging maakt ruimte om met de zintuigen open te staan voor wat zich aandient.²⁴

De manier waarop Genazino voorrang verleent aan het kennen van de wereld via beelden, voorafgaand aan de taal, helpt mij om inzichtelijk te maken hoe beroepskrachten in de exposurebenadering tot een beter verstaan van de werkelijkheid komen. Beroepskrachten komen op het spoor van wat niet of nog niet in taal te duiden valt. Hun oefening in ontvankelijkheid maakt een vorm van kennen mogelijk die voorafgaat aan taal en concepten. Met de langgerekte blik kunnen ze voorbij de beelden en veronderstellingen van de fictie ‘samenleving’ denken. Ze verwerven ‘stille kennis’ in de omgang met bewoners nog voordat die te communiceren is.

Ontvankelijkheid als voeling krijgen met de ziel

In hun ontvankelijkheid voor bewoners en hun buurt peilen beroepskrachten wat (nog) niet in taal en concepten is verwoord. Daarbij leren zij echter niet alleen bewoners en hun context kennen. Wanneer beroepskrachten ontvankelijkheid oefenen, roept dit, zoals beschreven, emoties, gedachten, overtuigingen en motivaties wakker die zijn geworteld in hun biografie. Wat zich aan hen aandient, resoneert in henzelf. Het ondergaan van deze resonantie, brengt mensen bij het wezen van hun eigen bestaan. Bij de ‘ziel’, zo zegt filosoof Gerard Visser. Volgens hem kwalificeren de woorden ontvankelijkheid en resonantieruimte de menselijke ziel. Parallel met Pannikar, die ontvankelijkheid ziet als de primaire textuur van mensen, vormt de ontvankelijkheid het wezen van mens-zijn, volgens Visser: de ziel.

In de christelijke geloofstraditie is de ziel een vertrouwd woord. Visser brengt de term naar voren om een correctie aan te brengen in het heersende mensbeeld zoals dat op grond van de Europese filosofie is ontwikkeld. Hij pleit voor een herwaardering van de ziel. In zijn opvatting biedt het concept ziel de mogelijkheid het mens-zijn omvattender te verstaan. Het overheersende mensbeeld is eeuwenlang gedomineerd door de rede: ik denk, dus ik ben. Visser daarentegen wil het mensbeeld funderen op ervaring. In de lijn van Heidegger ziet hij de uniciteit van een mens gegrond in diens beleving. Bij deze opvatting sluit de ziel goed aan. Het concept ziel is in onbruik geraakt door de volgens Visser verkeerde voorstelling dat zij kenbaar zou zijn.²⁵

In de metafysica werd de ziel opgevat als een intellectuele en productieve substantie. Dat is voor velen niet meer geloofwaardig. ‘De ziel is in de Europese filosofie en wetenschap gestorven aan de illusie van haar kenbaarheid.’²⁶ Visser stelt daar een andere opvatting van de ziel tegenover. Volgens hem staat de ziel voor ‘het principieel ondoorgrondelijke van herkomst en bestemming in het leven.’²⁷ De ziel is dus onkenbaar. Desondanks is het mogelijk om *voeling* met de ziel te krijgen. Voeling ontstaat wanneer ‘de radicale individualiteit van mensen serieus genomen wordt’.²⁸ Individualiteit drukt zich uit in de singulariteit van mensen – in hun ver-

²⁴ Dit beeld dank ik aan trainer en voormalig buurtpastor in Rotterdam, Dineke Hoff. Haar waarneming van een kind tijdens een exposuretraining acht ik illustratief voor de oefening van de exposure zelf. Vergelijk ook de uitleg van Genazino die wijst op de langgerekte blik van kinderen. Zij zijn in staat om op te gaan in het kijken en daarvoor stellen ze al hun andere bezigheden uit. Ibid., 48.

²⁵ Visser, G., *Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel*, 2009, 27.

²⁶ Ibid., 19.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., 43.

antwoordelijkheid als eenling –, in hun uniciteit – het volstrekt unieke samenkomen van eigenschappen, ontstaansgeschiedenis en situering in een mens – en in hun eenheid – de innerlijke samenhang van het zelf.²⁹ Visser verstaat de ziel niet in termen van een universele substantie, maar in termen van zijn radicale individualiteit. In lijn met Meister Eckhart verstaat hij de ziel als ontvankelijkheid. Hij omschrijft de ziel als een ‘affectieve en receptieve resonantieruimte’.³⁰

In de exposuretraining ontdekken beroepskrachten welke resonantie het contact met bewoners en hun leefomgeving in hen oproept. De indrukken in de exposure weerklinken in henzelf: loyaliteiten en motivaties die in de eigen biografie zijn geworteld worden opgeroepen en verbonden aan de ervaring in het heden. Deze resonantie is voor ieder specifiek. Daarmee voert de oefening ook tot een ontdekking van hun individualiteit. Als uitkomst van de oefening ontwikkelt hun zelfverstaan zich, zoals ik heb beschreven in paragraaf 3.1 en zoals ik in paragraaf 5.3 verder uitwerk.

Maar hoewel het zelfverstaan van beroepskrachten zich ontwikkelt, is het wezen van een mens uiteindelijk nooit kenbaar. ‘Herkomst en bestemming van het leven’ zijn principieel ondoorgrondelijk, stelt Visser.³¹ Het is echter wel mogelijk om voeling te krijgen met de ziel, wanneer de indrukken in de exposure resoneren in het innerlijk van beroepskrachten. Beroepskrachten ontwikkelen dan sensitiviteit voor hun singulariteit, voor de eigen uniciteit en voor de eenheid van hun persoon. Het is een oefening waarbij de ziel wordt aangesproken als resonantieruimte.

Ontvankelijkheid als staren in het ‘wesen’ van een mens

Tot nog toe heb ik de oefening in ontvankelijkheid beschreven als een herontdekte vorm van kennisverwerving. Beroepskrachten zijn receptief ten opzichte van bewoners en hun leefomgeving en peilen ‘wat leven is’ voorbij concepten en beelden. Zo opent zich een verstaan van de bewoners en ontstaat voeling met de eigen ziel. In welke zin laat zich de oefening in ontvankelijkheid nu theologisch articuleren? Om een antwoord te vinden op deze vraag, maak ik opnieuw gebruik van de inzichten van Van den Hoogen, wiens werk ik al in paragraaf 4.5 aanhaalde. Zijn reflectie op de casuïstieken van een justitiepastor en een buurtpastor zijn daarvoor uitermate behulpzaam.³² De oefening in ontvankelijkheid van deze pastores duidt Van den Hoogen als ‘staren in het wesen van een mens’: een vorm van contemplatie.³³ Voortbouwend op het werk van Van Ruusbroec verwijst hij met de term ‘staren’ naar een ‘beeldloos kennen’. Beeldloos wil zeggen dat het gaat om een wijze van zien voorbij concepten en verwachtingen. Dit ‘staren’ is erop gericht te zien wat in

²⁹ Ibid., 46s.

³⁰ Ibid., 142.

³¹ Ibid., 19.

³² Van den Hoogen baseert zich op de reflecties van justitiepastor Ryan van Eijk en buurtpastor Alexandra de Krijger. In de casuïstieken lijken de beroepskrachten deze duidelijke taak uit te voeren of bijdrage te leveren. Hun professionele handelen neemt de gestalte aan van ‘dammen’ in het ene geval en ‘wachten’ in het andere, bij hun begeleiding van respectievelijk een gewelddadige geestelijk gehandicapte jongeman in eenzame opsluiting en een Turkse vrouw in haar eindeloze contacten met de bureaucratie. In de leefsituaties van beide mensen ontbreekt het uitzicht op substantiële verbetering. Het onderlinge contact verloopt via het dammen en wachten en het beperkt zich ook daartoe, met name bij de jongeman wiens psychiatrische aandoening communicatie vaak onmogelijk maakt of hem agressief maakt. Van Eijk, R., ‘Dammen met Robin. Een presentie-ervaring uit het Justitiepastoraat’, 2006; De Krijger, A., ‘God ter sprake’, 2006.

³³ Van den Hoogen, T., ‘Dammen en wachten. Staren in het wesen van een mens’, 2006, 104s.

het innerlijk van een mens, in diens ‘wesen’ omgaat. Zoals ik in paragraaf 4.5 aanduidde is volgens Van den Hoogen dit ‘wesen’ van een mens ingebed in het ‘wesen’ van God.

De oefening in ontvankelijkheid van beroepskrachten is te zien als contemplatie, als ‘staren in het wesen van een mens’. Het spirituele karakter van ontvankelijkheid wordt duidelijk wanneer wordt bedacht dat mensen zijn ingebed in God. ‘Leeg van alle beelden en van alle vormen en van alle waarnemen “staart [de mens] in de enkelvoudige waarheid die voortdurend inschijnt in zijn wezen (wesen) en in alle wesen (wesene)”.’³⁴ Ontvankelijkheid is een oefening om het ‘wesen’ van een mens te zien, daarvoor open te staan op zo’n wijze dat men de ander ingebed wil zien in het ‘wesen’ van God.

Het inzicht dat de ontvankelijkheid van beroepskrachten een vorm van contemplatie is, vormde zich met name, toen een beroepskracht mij vertelde over haar geduldige en opmerkelijke betrokkenheid bij een gehandicapte, sociaal geïsoleerde vrouw.³⁵ Voor haar vervoer is ze aangewezen op een scootmobiel, die ze parkeert in het gemeenschappelijke portiek van haar flat en waarover ze geen goede controle heeft. Toen de beroepskracht eens een gebroken ruit in het portiek opmerkte, gaf de vrouw toe dat zij met haar scootmobiel de schade had veroorzaakt. Toch deed ze geen schademelding bij de wooncorporatie. Het glas bleef kapot en het gebouw was kwetsbaar voor indringers.

De reactie van de beroepskracht trof mij vanwege haar scherpe waarnemingsvermogen en geduldig peilen van wat er in de vrouw omging. In plaats van haar aan te spreken op haar verantwoordelijkheid, zocht ze naar redenen voor de vrouw om de schade niet te melden. Op grond van haar ervaringen sloot ze egoïsme of onverantwoordelijkheid uit. Gaandeweg begon ze aanwijzingen te herkennen van – zorgvuldig gemaskeerde – sociale kwetsbaarheid en onzekerheid. Zo vormde zich een beeld van wat het betekent om niet overweg te kunnen met een scootmobiel en de ruit te beschadigen. Ze begreep dat de vrouw door haar onhandigheid de scootmobiel vaak onopzettelijk zo parkeert dat die andere bewoners in de weg staat en dat dit incident daar nog bovenop komt. Om geruzie met andere bewoners te voorkomen doet ze liever geen schademelding.

Door haar contemplatieve ontvankelijkheid gaat de beroepskracht de betekenis verstaan van haar waarneming van de vrouw en wat er in haar innerlijk omgaat. Drie vormen van kwetsbaarheid komen aan het licht. De kapotte ruit blijkt te verwijzen naar de onhandigheid van de vrouw met haar scootmobiel, naar het feit dat ze de schade niet meldt – door sociaal onvermogen? – en naar de gevolgen voor de relaties met haar burens. De beroepskracht vindt aanwijzingen voor het zelfverstaan van de vrouw en de wijze waarop haar burens en medewerkers van de wooncorporatie haar zien. Een ‘langgerekte blik’, in de zin waarin Genazino daarover spreekt, en reflectie helpen de beroepskracht om deze verschillende gezichtspunten te herkennen en ze te integreren in een vollediger beeld van deze vrouw. De gelaagde motieven, de kwetsbaarheid van de vrouw en mogelijk ook haar verlangens komen aan het licht.³⁶ De

³⁴ Van den Hoogen citeert hier Van Ruusbroec. *Ibid.*, 105.

³⁵ Dit voorbeeld ontleen ik aan een interview met een beroepskracht, werkzaam in een achterstandswijk in één van de vier grote steden op 7 juni 2012.

³⁶ Interview met een beroepskracht op 7 juni 2012: ‘Er gebeurt van alles, maar daarvoor moet je wel oog hebben voor de details, want dat wat er gebeurt zit hem in de details [...] Ik heb het nodig om die details te

vrouw ingebed willen zien in het ‘wesen’ van God wil zeggen dat de beroepskracht haar probeert te verstaan vanuit haar eigen motieven, en peilt wat voor haar dragende krachten zijn in haar bestaan. Het vraagt een contemplatieve ontvankelijkheid om een gevoel te krijgen voor de verschillende lagen in het bestaan van de ander waar-naar op het oog eenvoudige waarnemingen kunnen verwijzen.³⁷

Met behulp van de inzichten van Visser heb ik gesteld dat beroepskrachten voeling krijgen met de ziel. Daaraan voeg ik nu toe dat beroepskrachten ook ‘staren in het wesen’ van het eigen mens-zijn. In het contact met de ander – en de werkelijkheid die zich aandient – krijgen zij voeling met de ziel: met de eigen innerlijke ruimte waarin indrukken die zij opdoen, resoneren. Niet alleen staan beroepskrachten open voor bewoners en hun leefomgeving – dat vormde de aanleiding en de aanvang van de oefening – maar ook zijn zij ontvankelijk voor hun eigen ‘wesen’, voor wat er in henzelf omgaat. Pregnant verwoord: zij ontvangen zichzelf.³⁸ Zij staren in het ‘wesen’ van bewoners én van zichzelf, het ‘wesen’ dat is ingebed in het ‘wesen’ van God.

Wanneer de ontvankelijkheid de ander wil zien als ingebed in het ‘wesen’ van God, krijgt zij een spiritueel karakter. Dat het oefenen van ontvankelijkheid voor de realiteit van de stad en haar bewoners tot in de ziel reikt, werd me scherp duidelijk uit een exposuretraining van een groep vrijwillige medewerkers van een kerkelijk inloophuis. Zij volgden de training in hun eigen stad, waar velen van hen al tientallen jaren of hun hele leven woonden. Om de (potentiële) bezoekers van het inloophuis beter te kunnen ontvangen, stelde de beroepskracht die hen begeleidde aan hen voor om een exposuretraining te volgen in hun wijk. In de wijk hadden zich in de afgelopen decennia bewoners van diverse culturele en religieuze achtergronden gevestigd. Terwijl zij in dezelfde omgeving woonden, ontdekten de Nederlandse vrijwilligers, dat hun perspectief op de buurt werd bepaald door hun eigen specifieke bewegingspatronen in de stad en hun eigen agenda’s. Tijdens de training ontstonden ontmoetingen met mensen die zij normaal niet zouden spreken. Sommige van hen gingen om elf uur ’s morgens een café binnen en hoorden er levensverhalen van cafébezoekers. Een ander raakte op straat in een persoonlijk gesprek met een moslima over haar zoon. Deze ervaringen hadden het karakter van een ‘gift’.³⁹ Hun verbinding met hun leefomgeving werd geïntensiveerd, doordat zij zich daarmee

leren zien en terug te halen [...] Het helpt mij om mensen als mens te zien. [...] Het is natuurlijk een contemplatief moment.’

³⁷ Het contemplatieve karakter van *urban mission*-werk is recent ook belicht door praktisch theoloog Fred van Iersel in een lezing voor beroepskrachten. Van Iersel, F., ‘Contemplatief pastoraat in de marge van de samenleving: Lezing voor straatpastoraat en drugspastores’, www.netwerkdak.nl/theologische_betekeningen_van_de_presentiebenadering_in_pastoraat, 2014.

³⁸ Deze omschrijving dank ik aan Herman IJzerman, trainer en wijkpastor in de wijk Middelland in Rotterdam. Ik spreek uit eigen ervaring en uit de ervaring van trainingsgenoten, als ik opmerk, dat het een uitdaging kan zijn om jezelf te ontvangen, wanneer daarbij inzichten aan het licht komen waarmee je je liever niet identificeert.

³⁹ In een interview op 24 april 2012, gaf de begeleidende beroepskracht, predikant bij de wijkgemeente, de woorden van een deelneemster aan de exposuretraining weer. Zij had ervaren, ‘dat de stad jou dat teruggaf.’ De beroepskracht zegt: ‘Deze mensen wonen al jaren in de stad. Ze beleven natuurlijk van alles. Maar als je er met een kwartslag anders naar kijken kunt, [...] [als je] je [kunt] identificeren met de wijk waarin je woont of waarin je kerk staat, dan denk ik dat dat voor veel mensen een soort eye-opener of een soort “ervaring” is.’ De beroepskracht legt even later uit dat hij aan de term ‘ervaring’ een spirituele dimensie toekent. ‘Ik denk dat ervaring een spiritueel woord is. Misschien heeft het iets te maken met “de werkelijkheid is meer dan je ziet”.’

meer identificeerden: de manier van kijken naar hun stad en naar de anderen die daar, net als zijzelf, woonden, had voor hen een spiritueel karakter. In hun woorden: ‘Het lijkt wel een spirituele ervaring’.⁴⁰

Een gevolg van de oefening in ontvankelijkheid is dat de affectieve verbinding met de omgeving zich verdiept. De oefening is voor beroepskrachten een vorm van verbonden zijn met bewoners, hun persoonlijke geschiedenis en hun leefomgeving. Zo zegt Van den Hoogen: ‘In de geschiedenis [van gemarginaliseerde mensen] ben je gebonden geraakt en daarom staar je in hun werkelijkheid.’⁴¹ Starend in de realiteit van de ander ontstaat een affectieve verbinding die reikt tot in de ziel. Met de vaststelling dat de oefening in ontvankelijkheid uitloopt op affectieve verbindingen komen we aan bij het grondthema relationaliteit. Dit grondthema werk ik nader uit in de volgende paragraaf.

In deze paragraaf heb ik het heilzame karakter van de oefening in ontvankelijkheid onderzocht. Het heilzame karakter is daarin gelegen dat ontvankelijkheid beroepskrachten helpt om een stap te zetten voorbij de scheiding die de conflictie ‘samenleving’ teweegbrengt tussen hen en bewoners. Via de oefening herontdekken zij, dat ze tot een verstaan van bewoners en hun buurt kunnen komen, dat verder reikt dan ratio en intentionaliteit van de conflictie ‘samenleving’ mogelijk maken. Daardoor worden nieuwe verbindingen met bewoners mogelijk. Ze komen tot verstaan van wat leven is of kan zijn – anders dan de veronderstellingen van de conflictie ‘samenleving’ –, op grond van aanwijzingen die in de omgang met bewoners aan het licht komen. De oefening in ontvankelijkheid is een staren in het ‘wesen’ van mensen, dat is ingebed in het ‘wesen’ van God. Indrukken in contacten met mensen resoneren in het innerlijk. Zo kunnen deelnemers aan de exposure voeling krijgen met de eigen ziel: de affectieve, receptieve resonantieruimte waarin zij de indrukken in zich opnemen en waardoor hun individualiteit weerklinkt. Zij gaan een nauwere verbinding aan met de stad en haar bewoners. Dit alles draagt bij aan een heilzame transformatie van beroepskrachten.

5.3 RELATIONALITEIT

Beroepskrachten werken in een schizotopische situatie, zo heb ik in hoofdstuk twee gesteld. Terwijl hun positie wordt gelegitimeerd door de ‘samenleving’ komen zij in contact met bewoners die het residu van de ‘samenleving’ vormen. Deze ontmoeting wordt bemoeilijkt door de conflictie ‘samenleving’. De filosoof Alain Badiou noemt dit ‘relaties die geen relatie zijn’.⁴² Op welke wijze kan er uit het contact met bewoners toch een relatie ontstaan? En hoe kan een heilzame relatie ontstaan? Daarbij breng ik een beperking aan: de relaties die ontstaan in de exposurebenadering komen namelijk als zodanig afzonderlijk aan de orde in hoofdstuk zes. Ik zal mij daarom hier beperken tot de transformatie die beroepskrachten in deze relaties doormaken.

⁴⁰ Interview op 24 april 2012. Cf. in hetzelfde interview: ‘Wat mensen natuurlijk wel eens bij muziek of bij een mooie film hebben, dat die ze boven zichzelf uittilt, of boven de werkelijkheid uittilt, dat zie ik hier ook gebeuren.’

⁴¹ Van den Hoogen, T., ‘Dammen en wachten. Staren in het wesen van een mens’, 2006, 106.

⁴² Badiou, A. & Žižek, S., *Actuele filosofie. Een dispuut*, 2010, 21.

Ik besteed specifiek aandacht aan de vraag wat er van beroepskrachten wordt gevraagd om tot heilzame relaties te komen.

Relaties doen ontstaan waar geen relaties zijn vormt het oorspronkelijke doel van de exposurebenadering. Beroepskrachten in de jaren '50 en in de decennia daarna hebben een probleem gezien in het ontbreken van relaties tussen de kerken en bewoners in achterstandswijken. Zij wilden niet berusten in hun dominante positie binnen de 'samenleving'. Integendeel, zij hebben opnieuw de verbinding met bewoners in achterstandswijken gezocht en gelegd, zo maakte ik duidelijk in hoofdstuk een. Uit hun pionierswerk is de exposurebenadering voortgekomen.

Het leggen van de verbinding met bewoners in achterstandswijken is een leerweg. Deze leerweg staat in een missionair kader, zoals we zagen in paragraaf 1.3. Het leerproces wordt in beweging gezet en gehouden door een spanning die eigen is aan missie. Ik heb in lijn met het denken van Hoedemaker gesteld dat missie voortkomt uit de spanning tussen de eschatologische verwachting van en het verlangen naar eenheid tussen mensen enerzijds en de huidige realiteit van machtsongelijkheid anderzijds. Het leerproces is erop gericht om, tegen de cultureel en economisch asymmetrische verhoudingen in, relaties en vormen van gemeenschap te vinden waarin de eenheid van de mensheid tot uiting komt.⁴³ Zo heb ik ook exposure geduid als een *faith-based*, missionair, leerproces. Beroepskrachten en bewoners hebben daarin beiden, ieder op hun eigen wijze, een positie. Het missionaire leerproces is dus niet alleen heilzaam voor bewoners, maar ook voor beroepskrachten. Zij onderkennen immers ook de gevolgen van de uitsluiting en de cultureel en economisch asymmetrische verhoudingen.

De schizotopische situatie drukt een stempel op de leerweg in de exposurebenadering. Het leerproces leidt tot 'lege momenten'. In de paragrafen 3.3 en 3.4 beschreef ik deze als ontregelende momenten waarin het verstaanskader van beroepskrachten en bewoners, inclusief hun zelfverstaan, ter discussie komt te staan. In 'lege momenten' treedt de schizotopie in het contact tussen beroepskrachten en bewoners het scherpst aan de dag. De metafysische opvattingen van wat leven volgens de confictie 'samenleving' is, blijken niet in staat om het leven van bewoners van positieve betekenis te voorzien. Het tekortschieten van de confictie 'samenleving' heeft gevolgen voor de relatie tussen beroepskrachten en bewoners. Hun onderlinge begrip wordt ontregeld. De relatie blijkt geen relatie te zijn.

Schizotopieën kunnen ook een productieve kracht vormen die leidt tot nieuwe inzichten, zo stelt Schinkel. 'Lege momenten' in de omgang met bewoners kunnen nieuwe aspecten van goed leven aan het licht brengen. Wil er een relatie mogelijk worden dan vraagt dat erom 'lege momenten' serieus te nemen als onderdeel van het leerproces.

Het engagement, de distantie tot de macht en de waarde van de uitzondering

Hoe kan er nu uit een 'leeg moment' een relatie ontstaan en wat vraagt dit van beroepskrachten? Om deze vraag te beantwoorden wend ik me tot de Franse filosoof Alain Badiou. Zijn filosofische inzichten zijn uitermate behulpzaam om te begrijpen wat er nodig is voor het ontstaan van een relatie en voor het verstaan van het heilzame karakter daarvan. In *Actuele filosofie: Een dispuut* spreekt Badiou over situa-

⁴³ Hoedemaker, B., *Met anderen tot Christus. Zending in een postmissionair tijdperk*, 2000, 69, 78.

ties waarin verschillen tussen mensen of groepen aan het licht komen en de consequenties die deze situaties hebben voor relaties. In dergelijke situaties dienen zich twee onvergelykbare perspectieven aan. Een gemeenschappelijke maatstaf waardoor beide perspectieven aan elkaar kunnen worden gerelateerd ontbreekt: ze zijn incommensurabel.⁴⁴ Er is sprake van ‘relaties die geen relatie zijn’.⁴⁵ Niettemin kan een relatie ontstaan: evenals Schinkel dat doet bij diens beschrijving van schizotopie, wijst Badiou op het generatieve karakter van verschillen, van de breuken die plaatsvinden in het contact tussen mensen.⁴⁶ Om dat generatieve karakter te begrijpen, verken ik nader wat zich afspeelt, wanneer verschillen onoverbrugbaar zijn.

Wanneer een verschil niet overbrugd kan worden, leidt dat noodzakelijkerwijs tot een confrontatie, zo stelt Badiou. Een dialoog die gebaseerd is op een gemeenschappelijke basis is in dat geval immers onmogelijk. Een confrontatie tussen verschillende perspectieven heeft tot gevolg dat de betrokkenen voor een keuze worden gesteld. De situatie vraagt van hen engagement met een van de gezichtspunten.⁴⁷ Om tot een keuze te komen is reflectie nodig. Deze reflectie kent drie aspecten. Ze dient ten eerste om de gezichtspunten en de onderlinge verschillen in posities te verhelderen. Reflectie is nodig om duidelijk te maken waaruit de keuze bestaat en om deze keuze te maken. Ten tweede dient reflectie ertoe om een helder onderscheid te maken tussen macht enerzijds en gezichtspunten en ideeën anderzijds. Gevestigde belangen interfereren met de verheldering van gezichtspunten en de bezinning op een keuze. Reflectie is noodzakelijk om de ‘distantie tussen de macht en de waarheden’ te bewaken.⁴⁸ Ten derde is reflectie nodig om het belang van de uitzondering op een algemene regel te onderkennen. Het gaat erom, zo stelt Badiou, ‘[d]e waarde van de uitzondering, van het uitzonderlijke te verduidelijken, de waarde van de gebeurtenis, de waarde van de breuk. En wel in verzet tegen het eenvoudige voortkabelen van het leven, tegen het maatschappelijk conservatisme.’⁴⁹

Situaties die als uitzondering op het normale kunnen worden gezien, zijn van waarde voor verandering van de werkelijkheid, van wat cultureel gangbaar is. Het exploreren en vruchtbaar maken van de waarde van het uitzonderlijke vraagt om reflectie. Om die waarde duidelijk te maken beschrijft Badiou het voorbeeld van een liefde die onmogelijk gemaakt wordt door maatschappelijke conventies.⁵⁰ Hij schrijft daarover:

Er is geen gemeenschappelijke maatstaf tussen enerzijds het liefdesgebeuren, deze radicale ommekeer in het bestaan, en anderzijds de gewone leefregels, de wetten van de stad en van het huwelijk. Wat heeft de filosofie daarover te zeggen? Ze zegt: ‘We moeten de gebeurtenis denken.’ We moeten de uitzondering denken. We moeten in staat zijn datgene uit te spreken wat ongewoon is. We moeten de radicale verandering van het leven denken.⁵¹

⁴⁴ Badiou, A. & Žižek, S., *Actuele filosofie. Een dispuut*, 2010, 13.

⁴⁵ *Ibid.*, 21.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, 13s.

⁴⁸ *Ibid.*, 16.

⁴⁹ *Ibid.*, 19.

⁵⁰ *Ibid.*, 18.

⁵¹ *Ibid.*, 18s.

De regels van de ‘samenleving’ – ‘de wetten van de stad en van het huwelijk’, in het voorbeeld van Badiou – bepalen onze onderlinge relaties. Uitzonderingen op deze regels komen aan het licht in particuliere situaties. Uitzonderlijke situaties zijn van waarde voor de vernieuwing van deze regels. ‘[W]ie de geliefden tot aan het einde van hun reis volgt, zal niet naar de wet van het huwelijk terugkeren.’⁵² Om tot vernieuwing van relaties te kunnen komen, moeten we juist deze uitzonderingen doordenken.

Samengevat, een onoverbrugbaar verschil in gezichtspunten kan in een schizotopische situatie aan het licht komen. Niettemin kan daaruit een nieuwe relatie ontstaan. Daarvoor is reflectie nodig: om de gezichtspunten te verhelderen en een keuze te maken, om daarbij de machtsposities te onderscheiden en hun invloed op de verheldering en de keuze te minimaliseren en om de waarde van de uitzondering te onderkennen. Via deze reflectie is het mogelijk om het ware leven te denken. ‘Waar wij geconfronteerd worden met het bestaande, is het ware leven gelegen in de keuze, de distantie en de gebeurtenis.’⁵³

Voor Badiou is het denkproces, het leren, verbonden met de vernieuwing van relaties. Via het denken kunnen nieuwe relaties worden gedacht: het ‘ware leven’ wordt vormgegeven door te reflecteren. Dat denken ontspringt aan situaties waar ‘geen relatie’ is.⁵⁴ In het ware leven worden aspecten van leven geïntegreerd die niet worden onderkend door de confictie ‘samenleving’, maar die in schizotopische situaties aan het licht komen. Dat betekent dat het ware leven altijd wordt gevonden in een iteratief proces: het gaat om een leerweg.⁵⁵

Van ‘leeg moment’ naar relatie

Welke inzichten levert het bovenstaande nu ten aanzien van de schizotopische situatie waarin beroepskrachten relaties aangaan met bewoners? In hun leerproces stuiten beroepskrachten op verschillen in het perspectief van bewoners en dat van henzelf. In de ‘lege momenten’ worden beroepskrachten geconfronteerd met een uitzondering op wat gangbaar is – gezien vanuit beroepskrachten. Om tot verbinding te kunnen komen wordt van beroepskrachten gevraagd, dat zij aandacht besteden aan juist deze situaties, omdat hierin de vernieuwende potentie ligt om tot een werkelijke relatie met bewoners te komen. Parallel aan wat Badiou beoogt, willen beroepskrachten in de exposurebenadering deze situaties aanwenden om te leren en tot vernieuwing van relaties te komen. Daarvoor is het nodig dat zij reflecteren op deze situaties, waarbij ze de drie hiervoor beschreven aspecten in het oog houden.

Het eerste aspect betreft de verheldering van de keuze voor en de stap naar engagement. Het eigene van ontregelende gebeurtenissen, ‘lege momenten’, is dat het beroepskrachten onduidelijk is wat er op het spel staat. Ze worden geconfronteerd met een perspectief dat zij niet kennen en dat zij niet kunnen relateren aan het eigen perspectief. Reflectie helpt hen om te verhelderen wat er voorvalt in de omgang tussen hen en bewoners. Ze vormen een beeld van waar het de bewoners om te doen is en daarmee van hun perspectief. Tegelijk stellen ‘lege momenten’ beroepskrach-

⁵² Ibid., 21.

⁵³ Ibid., 20.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 21.

⁵⁵ Badiou vat waarheid op als een proces en niet als een plots moment van ‘verlichting’. Cf. Badiou, A., *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, 2003, 15.

ten voor een keuze: engageer je je? Wanneer beroepskrachten zich niet committeren, zullen bewoners zich afwenden. Ze zullen zien dat de beroepskracht niet kan of wil inzien waar het de bewoners om te doen is. In *Zo wordt het spel gespeeld* doen we verslag van de ontdekking in onze projectgroep dat het voor beroepskrachten lastig kan zijn om zich te engageren. Het blijkt bijvoorbeeld dat de leefomstandigheden van dak- en thuislozen zo schokkend kunnen zijn, dat beroepskrachten de neiging hebben zich af te wenden.⁵⁶ Wanneer beroepskrachten de voor hen schokkende leefomstandigheden niet kunnen of willen aanzien, dan heeft dat gevolgen voor de relatie met de dak- en thuislozen. Hoewel dat niet hun bedoeling hoeft te zijn, laten zij dan blijken dat de verbinding met de dak- en thuislozen haar limiet heeft bereikt.

Engagement betekent evenwel niet dat beroepskrachten het gezichtspunt van bewoners zonder meer overnemen. Het gaat er veeleer om of zij het gezichtspunt van de ander willen integreren in het hunne, of nog preciezer: of zij de spanning tussen beide kunnen en willen uithouden. Dat kan bijvoorbeeld ook inhouden dat zij de vorming van een eigen, nieuw te vormen, gezichtspunt uitstellen. De beroepskracht blijft dan betrokken bij de ander zonder dat al duidelijk is of zij een gezamenlijk gezichtspunt vinden, of zelfs maar dat zij elkaar geheel begrijpen. Daarvan zagen we een voorbeeld in paragraaf 3.3, waar de pastor en bewoonster samenwerkten in hun streven naar een buurthuis. Een tijd lang verschilden zij van inzicht over hun manier van samenwerken. Het duurde zelfs geruime tijd voor zij begrepen waar het de ander om te doen was. Niettemin bleef de beroepskracht betrokken bij de bewoonster.

Het tweede aspect betreft de distantie tot de macht. Macht kan nieuwe relaties in de weg staan. Daarbij kan het gaan om de machtspositie van beroepskrachten tegenover bewoners, om de invloed die bewoners hebben of om nog anderen die macht uitoefenen, zoals een opdrachtgever, overheid of welzijnsorganisatie. Wanneer beroepskrachten deze macht over het hoofd zien, bestaat het risico dat ze onbewust of bewust hun denken beïnvloedt. Wie een sterkere machtspositie heeft, kan tegenstemmen naast zich neer leggen door zich te beroepen op die macht. Alleen wanneer beroepskrachten daartoe afstand houden, kunnen zij op grond van de kwaliteit van argumenten tot nieuwe inzichten komen.

Inzicht in het onderlinge machtsverschil tussen beroepskrachten en bewoners is het meest relevant voor het ontstaan van nieuwe relaties. Beroepskrachten hebben een betaalde positie, zij worden ondersteund door een bestuur en door collega's. Hun positie wordt gelegitimeerd door de conflictie 'samenleving'. Dat geldt niet of niet in dezelfde mate voor bewoners. Veel van de bewoners worden immers juist uitgesloten door de 'samenleving'. Wanneer het contact met beroepskrachten tot stand komt – bijvoorbeeld als ze een inloophuis gaan bezoeken – dan hebben zij geen invloed op de gang van zaken. Zij verkeren niet in een positie van waaruit ze ervoor kunnen zorgen dat hun visie gehoord wordt. Daarvoor zijn ze afhankelijk van de beroepskracht en eventueel van vrijwillige medewerkers.⁵⁷ Om de invloed van dit

⁵⁶ De projectgroep bestond uit zes beroepskrachten en een trainer. Inzichten werden verzameld op basis van eigen casuïstiek. Schlatmann, T. & Van Waarde, R., *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, 2012, 41s.

⁵⁷ Niettemin hebben bewoners wel informele wijzen om macht uit te oefenen. Ze kunnen bijvoorbeeld via hun sociale netwerken een negatief (of juist positief) beeld van beroepskrachten en een *urban mission*-werkplek schetsen.

verschil in (de aard van) macht op het denken te minimaliseren, dienen beroepskrachten zich daarvan bewust te worden. Zoals ik in paragraaf 3.1 beschreef, wordt dit bewustzijn in de exposurebenadering ontwikkeld door de schriftelijke reflectie en uitwisseling in collegiale trainingsgroepen. Door dit bewustzijn hoeven de verschillende machtsposities niet langer de vorming van relaties in de weg te staan, althans niet bij beroepskrachten.

Het derde aspect dat van belang is bij de totstandkoming van relaties is de waarde van de uitzondering. In 'lege momenten' komen voor beroepskrachten afwijkende gezichtspunten aan het licht. Ze vormen een uitzondering op wat voor beroepskrachten een algemene regel is. Juist in de afwijkende opvattingen of aanpak van bewoners brengen bewoners een eigen perspectief naar voren waarin hun eigen wijsheid tot uiting komt. Wanneer beroepskrachten 'lege momenten' serieus nemen, dan zoeken zij naar de waarde van deze uitzondering. De heuristische functie van de term 'lege moment', die ik in paragraaf 3.3 aanduidde, is hierbij behulpzaam. Deze term dient het particuliere, het bijzondere van een bepaalde situatie te bewaken: als markering van een potentiële vindplaats van betekenis.

Dat juist 'lege momenten' als uitzondering van betekenis zijn, zagen we in het voorbeeld van de beroepskracht en de bewoonster die allebei nastreven een buurthuis in zelfbeheer te verwerven, eveneens in paragraaf 3.3. Wanneer de bewoonster de aanzet geeft tot een conflict, ontregelt dat de pastor. Zij noemt het een 'leeg moment' en besteedt veel tijd aan het onderzoeken daarvan. Gevraagd waarom ze het protest van de vrouw niet naast zich neerlegt, zegt ze: 'Het zijn vaak de mensen die fel zijn, die beschadigd zijn denk ik, van wie zo'n enorme kracht uitgaat. En om het daarmee uit te houden, met die stekelige mensen, dat vind ik ook een taak van het buurtpastoraat.'⁵⁸ Zij onderkent de waarde van het contact met 'stekelige' mensen: die niet gemakkelijk in de omgang zijn, maar die wel een bijzonder gezichtspunt inbrengen. Deze gezichtspunten hebben waarde voor de samenwerking als geheel. Ik herinner eraan dat de vrouw in het conflict met de beroepskracht de gelijkwaardigheid in de samenwerking ter discussie stelt. Op grond van de confrontatie komt de beroepskracht tot een scherper inzicht in de mate van gelijkwaardigheid in haar werkwijze. Bovendien neemt ze zich voor om met de andere bewoners de aard van samenwerking te bespreken. Zij integreert de opgedane inzichten daarmee meer in het algemeen in haar werkwijze. Juist de situaties, waarin een afwijkend perspectief naar voren komt – zoals de bewoonster dat naar voren brengt –, hebben waarde voor de relaties. Van de beroepskrachten vraagt dit om aandacht en reflectie.

Wat van beroepskrachten wordt gevraagd

Het leggen van nieuwe verbindingen vraagt van beroepskrachten om engagement, om distantie tot de macht en om de onderkenning van de waarde van het uitzonderlijke. Bij deze drie aspecten komen beroepskrachten voor vragen te staan. Ten eerste gaat het bij de keuze die van beroepskrachten wordt gevraagd om een engagement met de bewoners en hun gezichtspunt – ook wanneer de gezichtspunten nog verhelderd moet worden. Engagement houdt in dat beroepskrachten niet weggijken wanneer zij worden geconfronteerd met wat hen ontregelt, maar zichzelf toewijden aan

⁵⁸ Interview met een beroepskracht op 5 april 2012.

de ander. Dit vraag van beroepskrachten dat zij trouw zijn: zowel aan bewoners, als aan de gezichtspunten die zij naar voren brengen.

Ten tweede betekent het bewaren van de distantie tot de macht weerstand bieden aan bewuste en onbewuste manieren waarop mensen worden uitgesloten. Omdat beroepskrachten een bepaalde machtspositie innemen, vraagt dit om een kritische reflectie op hun eigen positie en rol ten behoeve van de relatie met bewoners. Het gaat hier om het zoeken naar een zuiver gebruik van de eigen macht en soms om het afzien daarvan.

Ten derde vraagt de onderkenning van de waarde van het uitzonderlijke om een inclusieve attitude. De inclusiviteit voor de uitzonderingssituatie verzet zich tegen wat normaal geacht wordt. De waarde van de uitzondering is niet onmiddellijk duidelijk, maar toont zich vaak pas gaandeweg. Aandacht voor de uitzondering vraagt daarom vertrouwen. De waarde van de uitzondering kan pas aan het licht komen, wanneer dit vertrouwen er is. Met het vertrouwen in de waarde van de uitzonderingssituatie reiken beroepskrachten vooruit naar wat zich nog moet tonen.

Wanneer beroepskrachten nu verbindingen leggen met bewoners, dan stuiten zij impliciet op de genoemde vragen: de vraag naar hun trouw, naar machtsdeling en naar hun vertrouwen. Met deze vragen is ook de geloofsdimensie verbonden. Daarmee bedoel ik dat van beroepskrachten wordt gevraagd om zich toe te wijden aan wat niet onmiddellijk rationeel aantoonbaar is en aan wat zelfs ingaat tegen de ratio van de ‘samenleving’. Als je een relatie tot stand wilt brengen en die wilt verdiepen, is daarvoor vertrouwen nodig, vertrouwen in wat niet waarneembaar is, maar zich in en met dit vertrouwen wel als een mogelijke toekomstige werkelijkheid opent. In die zin zijn vragen waarvoor beroepskrachten zich gesteld zien ook geloofsvragen. Op het gelovige aspect van deze vragen wijst ook systematisch theologe Maaïke de Haardt. De oefening in openheid en in het vermogen om te reageren, een antwoord (respons) te geven op wat zich aandient, is volgens haar een wezenlijk onderdeel van spiritualiteit. Zij duidt dit vermogen aan als *response-ability* in de dubbele betekenis die het woord heeft: *response-ability* als het vermogen om te reageren op de grootstedelijke realiteit en het vermogen om dat op een verantwoordelijke wijze te doen.⁵⁹

Samenvattend: ik heb in deze paragraaf aandacht besteed aan de relationaliteit als het laatste van de vier grondthema's van de exposurebenadering. Ik heb onderzocht op welke wijze heilzame relaties kunnen ontstaan waar geen relaties zijn en wat dit van beroepskrachten vraagt. Het leggen van verbindingen staat, zo zagen we, in een missionair kader. De missionaire leerweg is een leerproces waaraan beroepskrachten en bewoners beiden deelnemen. Het leerproces wordt in beweging gezet en gehouden door de spanning tussen de verwachting die wordt opgeroepen door het evangelie en maatschappelijke realiteit: de verwachte eenheid tussen mensen staat in scherp contrast met culturele en economische machtsongelijkheid. De ongelijkheid en het verschil in positie – en in macht – komt aan het licht wanneer beroepskrachten in contact treden met bewoners in achterstandswijken. Dit heb ik een schizotopische situatie genoemd: een situatie waarin er geen relatie is. In wat beroepskrachten aanduiden als ‘lege momenten’ komt schizotopie tot uiting. Ik heb onderzocht wat het van beroepskrachten vergt wanneer zij relaties willen doen ontstaan waar geen

⁵⁹ De Haardt, M., ‘Urban Spirituality? (Bijdrage aan de conferentie ‘Van inzicht naar uitzicht. God en het buurtpastoraat in de 21ste eeuw’, 8 november 2013)’, 2013.

relaties zijn. We hebben gezien dat van hen wordt gevraagd om engagement, om distantie te bewaren tot de macht en om de waarde van uitzonderingen te onderkennen. Daarbij oefenen zij zich in trouw, in een zuiver gebruik van macht en vertrouwen.

5.4 BEROEPSKRACHTEN EN DE *MYSTIK DER OFFENEN AUGEN*

In de vorige paragrafen heb ik onderzocht in welke zin de transformatie van beroepskrachten als heilzaam is te verstaan. In deze paragraaf verken ik binnen welk denkspoor in de christelijke traditie deze heilzame transformatie nader belicht kan worden. Daarvoor zoek ik verbinding met de theologie van Johann Baptist Metz, met name met wat hij noemt ‘de mystiek van de open ogen’.⁶⁰ Metz neemt in zijn theologie de maatschappelijke ongelijkheid en de secularisering serieus, zoals die ook binnen de exposurebenadering onder ogen worden gezien. Ik acht zijn theologie met name relevant, omdat Metz in zijn theologie de ontvankelijkheid voor mensen in gemarginaliseerde situaties verbindt met de joods-christelijke traditie. In zijn denken over het transcendente is ruimte voor de spanning tussen eschatologische verwachting en de asymmetrische maatschappelijke verhoudingen en wordt deze uitgehouden. Ik zal nu onderzoeken in hoeverre deze theologie behulpzaam is om de transformatie van beroepskrachten in exposurepraktijken inzichtelijk te maken.

Mystik der offenen Augen als godsgedachtenis

Metz beschrijft een wijze van zien die de blik richt op mensen die lijden. Hierbij zoek ik aansluiting. Volgens Metz dreigt de situatie van mensen die lijden buiten beeld te raken in de westerse seculiere biotechnologische maatschappij. Daarmee staat niet enkel het lot en de humaniteit van deze mensen op het spel, maar de humaniteit van de maatschappij als geheel. De weigering om de ogen hiervoor te sluiten is een vorm van verzet tegen dehumanisering van de maatschappij.⁶¹ De gedachtenis aan degenen die lijden noemt Metz *memoria passionis*. In de *memoria passionis* zijn de gedachtenis van het lijden van Christus en dat van degene die lijden in onze maatschappij en door de geschiedenis heen, met elkaar verbonden. In degenen die lijden komt God ons op aarde nabij, en in de schreeuw van Jezus aan het kruis is de hele lijdensgeschiedenis van mensen verzameld.⁶² Het gedenken van mensen die lijden is een vorm van godsgedachtenis, *memoria passionis*. Wie de ogen geopend hebben voor degenen die lijden worden dragers van de godsgedachtenis.⁶³

Het vestigen van de ogen op degenen die lijden – ook wanneer dat pijnlijk, vreemdend of confronterend is, of wanneer mijn oriëntatie wordt ontregeld – kent een mystiek karakter. Metz duidt dit aan als *Mystik der offenen Augen*. Daarmee

⁶⁰ Metz heeft zich in zijn werk voortdurend bezig gehouden met de theodiceevraag. Dit is mede ingegeven door zijn schokkende ervaringen als jonge soldaat in Hitler-Duitsland, waarbij zijn leven door een gelukkige omstandigheid gespaard bleef. In *Memoria passionis* biedt hij een goede samenvatting van zijn denken over de theodiceevraag. Metz, J.B., *Memoria Passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, 2006, 4ss.

⁶¹ *Ibid.*, 79ss.

⁶² *Ibid.*, 106s.

⁶³ *Ibid.*, 90s.

bedoelt hij een spiritualiteit van ontvankelijkheid voor mensen die lijden in en van herinnering aan hun situatie. Om het mystieke karakter van de ‘open ogen’ te verduidelijken verwijst Metz naar de parabel in Matteüs 25, waar de rechtvaardigen de koning – Christus – hebben gediend door de lijdenden te dienen. In hen hebben zij Christus in zijn lijden ontmoet. Metz schrijft:

‘Da wunderten sie sich und fragten ihn:’, heißt es in der Gerichtsparabel Jesu, ‘Herr, wann denn hätten wir dich je leidend gesehen?’ [...] ‘Und er antwortete ihnen: “Wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser Geringsten getan oder nicht getan habt, habt ihr mir getan oder nicht getan.”’ (Cf. Mt 25,31-46). Da ist er doch, der mystische Zusammenhang, dieser sichtbare Pakt zwischen der Passion Christi und der Leidensgeschichte der Menschen.⁶⁴

De mystieke verbinding met Christus bestaat in de compassie met degenen die lijden.⁶⁵ Compassie vraagt om een perspectiefverschuiving, waarbij wij bereid zijn om onszelf te zien met de ogen van de anderen – juist ook degene die lijden. Dan wordt het mogelijk om onszelf los te laten en ons door de ander en diens situatie te laten ‘onderbreken’. ‘Wo uns das gelingt, da beginnt auch das, was neutestamentlich das “Verlassen des Ich”, das “Sterben des Ich” heißt, es beginnt die Selbstrelativierung unserer eigenen vorgefassten Wünsche und Interessen – in de Bereitschaft, uns von fremdem Leid “unterbrechen” zu lassen.’⁶⁶ Dit proces heeft niet het verdwijnen van het zelf op het oog, maar is onderdeel van een groeiproces waarbij mensen uit compassie ‘[h]ineinwachsen in einen “Bund” [...] zwischen Gott und den Menschen’.⁶⁷

Wanneer de ogen geopend zijn voor mensen die lijden, kan de vraag opkomen naar rechtvaardigheid voor en heling van mensen. Zo komt de spanning aan het licht tussen de realiteit van het lijden en de gewekte verwachting van Gods Rijk. In de joods-christelijke traditie gaat het er volgens Metz niet in eerste instantie om een troostrijk antwoord te bieden op deze spanning. Veeleer kan er uit deze spanning een vraag naar rechtvaardigheid en heling opklinken, zoals gebeurt in de traditie van de psalmen en de evangeliën. Daar wordt deze vraag verwoord en gericht aan God.

Die Sprache dieser Gotteserfahrung ist selbst eine Leidenssprache, eine Krisensprache, eine Sprache der Anfechtung und der radikalen Gefahr, eine Sprache der Klage und der Anklage, eine Sprache schließlich des Schreis. Die Sprache dieser Gotteserfahrung ist nicht in der erster Linie trostreiche Antwort auf das erfahrene Leid, sondern eher leidenschaftliche Rückfrage aus dem Leid, eine Rückfrage an Gott, voll ungetrösteter, voll ohnmächtiger Erwartung.⁶⁸

De eschatologische spanning tussen de werkelijkheid van het lijden en het in de Bijbelse traditie gewekte verlangen naar verzoening en eenheid van de mensheid wordt in deze geloofslijn geadresseerd aan God. Draggers van de godsgedachtenis noemt Metz diegenen die deze spanningsvolle mystieke blik uithouden.

⁶⁴ Metz, J.B., *Mystik der offenen Augen: Wenn Spiritualität aufbricht*, 2011, 57.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 59s.

⁶⁶ *Ibid.*, 59.

⁶⁷ Mijn vertaling. Cf. *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, 87.

Beroepskrachten als dragers van de godsgedachtenis

Welk licht werpen de theologische inzichten van Metz nu op de heilzame transformatie van beroepskrachten? Ik ben dit hoofdstuk gestart met een onderzoek naar het veranderend zelfverstaan (in paragraaf 5.1). Door dit te verstaan als een dynamiek van loslaten en laten komen ben ik op het spoor gekomen van de thema's ontvankelijkheid en relationaliteit en heb deze (in respectievelijk de paragrafen 5.2 en 5.3) nader onderzocht. Ik zal nu de omgekeerde weg bewandelen en eerst de ontvankelijkheid en relationaliteit belichten vanuit Metz' gedachtegoed om ten slotte opnieuw terug te keren naar de dynamiek van loslaten en laten komen.

Ontvankelijkheid

Met hun ontvankelijkheid voor gemarginaliseerde bewoners oefenen beroepskrachten een wijze van zien die de ogen gevestigd houdt op wie lijden. De ontvankelijkheid van beroepskrachten verloopt via hun blik die niet wegstijgt, maar gevestigd blijft op mensen die lijden. In paragraaf 5.2 heb ik deze blik langgerekt genoemd, ter aanduiding van het aanhoudende peilen van wat zich voordoet in de relatie tot bewoners. De blik is ook langgerekt te noemen in de zin dat zij niet wegstijgt van het lijden dat ongemakkelijk maakt, dat het eigen bestaan verstoort. De 'langgerekte' blik is ten diepste humaniserend, omdat zij gemarginaliseerde mensen in het oog houdt.

Metz belicht de mystieke kwaliteit van de blik die gericht blijft op mensen die lijden als memoria passionis. De ontvankelijkheid voor mensen die lijden is verbonden met de ontvankelijkheid voor Christus in zijn lijden. De mystieke verbondenheid zagen wij ook al in paragraaf 5.2 waar de ontvankelijkheid ter sprake kwam. Via de mystieke blik richten beroepskrachten zich naar het 'wesen' van een mens dat is ingebed in het 'wesen' van God. Daarbij komt het er niet op aan een identiteit te projecteren in hen, hen te zien als 'kind van God', of op zoek te gaan naar sporen van God in het 'wesen' van deze mens. De beweging verloopt andersom. Uit wat beroepskrachten te zien krijgen in het lijden van mensen kan een vraag of een klacht oprijzen. In welke zin is het 'wesen' van deze mens ingebed in Gods 'wesen'? Het staren in het 'wesen' van een mens, inclusief diens lijden, kan een vertwijfelde vraag oproepen om een genadevolle toekomst.

Relationaliteit

Het aanzien van mensen die lijden kan confronterend zijn en beroepskrachten kunnen daardoor ontregelende gebeurtenissen doormaken, 'lege momenten'. Om vanuit 'lege momenten' tot verbinding te komen, zo stelde ik in paragraaf 5.3, wordt van beroepskrachten gevraagd om trouw te zijn, om distantie te bewaren tot macht en om de waarde van de uitzondering te onderkennen. Deze drie aspecten stellen hen in staat om verbonden te raken met gemarginaliseerde bewoners. Ik duidde in dezelfde paragraaf al op de geloofsdimensie die met de totstandkoming en intensivering van deze relationaliteit gegeven is. Hoe laat zich dit nader belichten met de inzichten die Metz aanreikt?

Door de ontvankelijke wijze van zien gaan beroepskrachten een verbinding aan die een mystieke kwaliteit bezit. Daarop wees ik ook al aan de hand van de inzichten van Van den Hoogen in paragraaf 5.2. Beroepskrachten staren in het 'wesen' van mensen en raken zo 'gebonden' aan hen en hun geschiedenis. De mystieke kwaliteit van deze verbinding kan gepreciseerd worden door daarbij het lijden meer centraal

te stellen. In het lijden komt de humaniteit op het spel te staan: wat betekent het om een mens te ‘wesen’, die met zijn of haar ‘wesen’ is ingebed in Gods ‘wesen’, wanneer dat ‘wesen’ in sterke mate wordt bepaald door lijden? In de verbinding met degenen die lijden, ontstaat ook een verbinding met de eigen kwetsbaarheid en ervaringen met lijden, en met het lijden van Christus. Wanneer beroepskrachten verbonden raken met degenen die lijden, ontstaat ook een verbinding met de Christus van de passie.

In verbinding tredend met mensen die lijden en daarin met Christus, raken beroepskrachten betrokken bij een groter geheel. De *memoria passionis* draagt dit grotere geheel. In hun betrokkenheid bij particuliere bewoners die lijden onder uitsluiting krijgen beroepskrachten deel aan de gedachtenis aan het lijden van mensen, niet alleen nu, maar in de hele geschiedenis. De verbinding met het grotere geheel van de *memoria passionis*, benoemt Metz als *Bund*. Wanneer beroepskrachten dieper verbonden worden met bewoners en buurt, door trouw, distantie tot macht en het onderkennen van de waarde van de uitzondering dan kunnen zij intenser deel krijgen aan de *Bund* tussen God en mensen.

Loslaten en laten komen

Vanuit ontvankelijkheid voor en verbondenheid met bewoners die lijden treedt de spanning met de in het evangelie gewekte verwachting sterk naar voren. Binnen de joods-christelijke traditie wordt deze spanning in de vorm van een vraag – als klacht in de psalmen, als verzet door Job of als schreeuw door Jezus – geadresseerd aan God. Vanuit dit inzicht zie ik opnieuw de dynamiek van loslaten en laten komen.

De dynamiek van loslaten en laten komen bereikt, zoals we zagen in paragraaf 5.1, een nulpunt, een diepe bodem, waarin sprake is van overgave. Wanneer beroepskrachten gaan waarnemen vanuit het perspectief van bewoners, laten zij eigen veronderstellingen en intenties los, of de overtuigingen die zijn verbonden met de conflictie ‘samenleving’. Het loslaten van de eigen veronderstellingen en wil is een vorm van verstillings: ‘das Sterben des Ich’. Het komt voort uit de compassie met degene die lijdt. Het gaat er niet om dat het zelf van beroepskrachten verdwijnt, maar dat het groeit in een diepere verbinding met God door de compassie.⁶⁹

Het punt van de grootste ontvankelijkheid voor de ander in diens lijden, van verbondenheid met de ander is ook het punt waarop mensen het meest open staan voor spirituele bron, voor een toekomstige werkelijkheid die mogelijk is en waaraan zij kunnen bijdragen. Als dit punt wordt bereikt kan de door Metz beschreven, aan God gerichte vraag worden gesteld, uitgeschreeuwd. In deze vraag ligt de spanning besloten tussen de pijnlijke werkelijkheid en het door het evangelie gewekte verlangen. Zo krijgt de dynamiek van loslaten en laten komen haar brandpunt in de vraag, opkomend vanuit het lijden, naar verzoening en heling aan God.

Wie op deze manier God een vraag stelt, kan daardoor zichzelf anders gaan verstaan. Beroepskrachten kunnen een beeld van de toekomstige werkelijkheid krijgen, waarvan zowel beroepskrachten als bewoners deel uitmaken en waarin zij tot hun recht kunnen komen. Mensen die de ogen open houden voor wie lijden en de vraag

⁶⁹ Het ‘sterven van het ik’ correspondeert met de beschrijving van de iconische blik in paragraaf 4.4. Wil de iconische blik heilzaam zijn voor bewoners dan dient de hinderende aanwezigheid van de veronderstellingen en verwachtingen van de beroepskracht te worden geminimaliseerd. Hier zien we dat het loslaten van veronderstellingen en intenties ook heilzaam is voor beroepskrachten.

naar heling en rechtvaardigheid adresseren aan God, noemt Metz dragers van de godsgedachtenis, beoefenaars van de *memoria passionis*. Daarmee zijn ook beroepskrachten die met hun blik blijven bij mensen die lijden te verstaan als dragers van de godsgedachtenis. Met het uithouden van de spanning tussen huidige realiteit en eschatologische verwachting zijn beroepskrachten opgenomen in de lijn van de psalmen en evangeliën. De manier van kijken ‘van de open ogen’, die de godsgedachtenis bewaart, heeft ook maatschappelijke betekenis. Een maatschappij die degenen die lijden vergeet, loopt het risico te dehumaniseren.

Het proces waarin beroepskrachten intenser deel krijgen aan de *Bund* tussen God en mensen wordt krachtig geïllustreerd door de ervaring van een kinderwerker, die ik presenteerde in paragraaf 3.3. Zij werkt in een buurt waar een belangrijk deel van de kinderen opgroeien in armoede. Zij houdt de verbinding met de kinderen vast door haar manier van zien. Haar blik biedt ‘ruimte voor wat in en tussen mensen aanwezig is. Of buitenmenselijk is.’⁷⁰ Het uithouden van deze blik betekent dat zij ruimte schept voor verbondenheid met de kinderen, voor de vraag naar wat een goede weg kan zijn om met hen te gaan, en voor een nieuw perspectief dat zich kan aandienen. Hoewel ze lange tijd niet weet hoe verder te gaan, houdt ze de vraag en het verlangen levend naar vernieuwing en groei. Ze beschrijft dit proces als ‘deel zijn van schepping’ en ‘opnieuw geschapen worden’: ‘Het verborgene staat haaks op wat de wereld van de mensen vraagt. Toch zit er in het niet weten en niet zichtbare veel potentie tot verandering en groei. Het is eigenlijk onderdeel zijn van schepping. Weten zelf (opnieuw) geschapen te zijn.’⁷¹ Als onderdeel van een scheppingsproces, waarin zij het verlangen naar en ruimte ‘voor groei, bevestiging en beweging’⁷² helpt bewaren, wordt ze drager van de godsgedachtenis. Van dat proces maakt zij net als de kinderen deel uit. In deze beweging wordt een vormingsproces zichtbaar, waarbij beroepskrachten intenser deel krijgen aan de *Bund* tussen God en mensen.

5.5 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk heb ik onderzocht in hoeverre en in welke zin de transformatie van beroepskrachten heilzaam is en op welke wijze dit heilzame karakter nader belicht kan worden vanuit de joods-christelijke traditie. Daarbij heb ik het veranderend zelfverstaan van beroepskrachten benoemd als een dynamiek van loslaten en laten komen. In dit proces ontwikkelen beroepskrachten een sterkere verbondenheid met bewoners en hun leefomgeving. Vanuit deze verbondenheid kunnen zij oude zelfbeelden loslaten en een nieuw perspectief op een toekomstige werkelijkheid krijgen waarvan zij deel uitmaken en waarbinnen zij tot hun bestemming kunnen komen. De heilzame elementen van deze transformatie zijn zowel ontvankelijkheid voor anderen, als relationaliteit: de diepere verbinding met het grotere geheel van bewoners en wijk (paragraaf 5.1).

Het eerste begrip, ontvankelijkheid, heb ik uitgewerkt als de langgerekte blik die kennisverwerving voorbij bestaande beelden en concepten van ‘samenleving’ toe-

⁷⁰ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 256.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

laat. Dat maakt het voor beroepskrachten mogelijk om oog te krijgen voor wat zich in de relatie tot de bewoners aandient en om voeling te krijgen met de eigen ziel. Beroepskrachten staren in het ‘wesen’ van de ander dat is ingebed in Gods ‘wesen’ (paragraaf 5.2). Wat betreft het tweede begrip, relationaliteit, heb ik benadrukt dat het de uitnodiging bevat om trouw te betrachten, distantie tot de macht te bewaren en de waarde van response-ability en het uitzonderlijke te onderkennen. Langs deze lijnen ontstaat een relationele werkelijkheid waarbinnen beroepskrachten een nieuw zelfverstaan kunnen vinden (paragraaf 5.3).

Vervolgens heb ik het werk van Metz over de mystiek van de open ogen geïntroduceerd en deze in verbinding gebracht met de zienswijze van beroepskrachten in exposurepraktijken. De blik van beroepskrachten op mensen in de marge en hun lijden bleek een mystieke kwaliteit te bezitten: in de betrokkenheid bij mensen die lijden raken beroepskrachten verbonden met Christus in zijn lijden. De heilzame transformatie van beroepskrachten is in de kern dan ook dat zij intenser deel krijgen aan de *Bund* tussen God en mensen. Of, in andere termen, een intensivering van de relatie tussen het transcendente en mensen. Beroepskrachten worden *draggers van de godsgedachtenis* door juist in het lijden te vragen naar de betekenis van de eschatologische verwachting, net als de schrijvers van psalmen en evangelie eerder hebben gedaan. Zo bieden beroepskrachten vanuit de geloofstraditie een bijdrage aan humanisering van de maatschappij (paragraaf 5.4). Als beroepskrachten zichzelf verstaan als beoefenaars van de mystieke blik, hebben zij een strategie in handen die het makkelijker maakt om het schizotopische karakter van hun positie in de maatschappij te begrijpen en uit te houden.

Opbrengrst voor het verstaan van het begrip ‘heilzaam’

In paragraaf 3.5 betoogde ik dat het missiologische kader van Hoedemaker, Schreier en Schippers tekortschiet om de transformatie van beroepskrachten te verstaan. Wezenlijke elementen van de exposurebenadering zoals de concentratie op zintuiglijke interactie, ontregeling en het niet weten, laten zich niet zonder meer begrijpen als ‘nadering tot Christus’. Daarom heb ik in dit hoofdstuk naar andere begrippen gezocht die het heilzame karakter van de transformatie aanduiden. Anders geformuleerd: ik heb onderzocht in welke zin deze transformatie bijdraagt aan het zichtbaar worden van de eschatologische verwachting van Gods Rijk die in de joods-christelijke traditie wordt gewekt.

Zoals hierboven gezegd kunnen we de mystieke blik (‘van de open ogen’) die beroepskrachten in schizotopische situaties op bewoners richten heilzaam noemen. Beroepskrachten worden dragers van de godsgedachtenis. Daarmee worden ze ontvankelijk voor een nieuwe toekomst die op hen afkomt en waarin ze – in verbinding met mensen in situaties van uitsluiting – opnieuw geschapen worden.

Opbrengrst voor het verstaan van Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid

Bepalend voor missie, zo stelde ik in paragraaf 1.4, is Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid. In hoofdstuk vier schreef ik dat Gods ingaan vanuit een pan-en-theïstisch godsbeeld kan worden verstaan. Op welke wijze bieden de inzichten die we in dit hoofdstuk hebben verzameld nu een aanvulling op het verstaan van Gods intreden in de werkelijkheid?

De term ‘transformerend ingaan in de werkelijkheid’ heeft de connotatie van een voortgaande beweging, van toeëigening, mogelijk zelfs van strijd lust. In dit hoofdstuk hebben we echter gezien dat de wijze waarop God in de werkelijkheid intreedt beter aangeduid kan worden als ontvankelijkheid. God treedt terug in de zin dat beroepskrachten de dragers worden van de godsgedachtenis. Het transcendente verschijnt als tegenover tot wie beroepskrachten zich richten met een vraag, met een uitroep om de verwezenlijking van de verwachting van heling en verzoening die in de joods-christelijke traditie wordt gewekt. Naarmate beroepskrachten de mystieke blik meer en meer beoefenen, wordt God een centraal aanspreekpunt, en daarmee een richtpunt voor hun dagelijkse gelovige en professionele praktijk. Als ontvankelijkheid biedt God een ruimte aan beroepskrachten voor hun verlangen naar verzoening en heling én voor de ervaring dat deze uitblijven. Deze ruimte maakt beroepskrachten vrij om een toekomstige werkelijkheid op zich af te laten komen en opnieuw geschapen te worden. Deze ruimte is aan te duiden als de ontvankelijkheid van God.

Dat God verschijnt als ontvankelijkheid correspondeert met het beeld dat ik beschreef in paragraaf 4.5. Daar zagen we hoe God ruimte schept voor de particulariteit van mensen die in de samenleving niet in aanzien zijn. Agamben’s beschrijving van het transcendente als het plaatsvinden van alle werkelijkheid is ook hier behulpzaam. Het belicht namelijk enerzijds dat beroepskrachten met hun iconische blik eraan bijdragen dat bewoners tot zijn komen, dat hun particulariteit ruimte vindt. Anderzijds belicht het dat zij precies daardoor ook zélf met hun verlangen naar heling en verzoening tot zijn komen, en een nieuw zelfverstaan kunnen vinden: zij worden opnieuw geschapen. God als adressant van hun vraag naar de verwezenlijking van heling en verzoening vormt de ruimte waarin hun innerlijk ‘plaatsvindt’.

Nu we in hoofdstuk vier de transformatie van bewoners en in dit hoofdstuk die van beroepskrachten hebben doordacht, is het nodig om aandacht te besteden aan het karakter van de betrekkingen en de gemeenschappen die ontstaan in de exposurebenadering. Op dit onderwerp richt ik mij in het nu volgende hoofdstuk.

6 Heilzame gemeenschappen

De exposurebenadering is ontwikkeld om in achterstandswijken relaties tot stand te brengen tussen bewoners en professionals. Vanuit die relaties ontstaan in veel gevallen vormen van gemeenschap. Het bestaande missiologische kader bleek echter tekort te schieten om het spanningsvolle karakter van de verbindingen en hun ontstaanswijze in theologische zin te verstaan. In dit hoofdstuk ga ik dieper in op die gemeenschapstichtende kwaliteit van de exposurebenadering. Het doel is om tot een theologisch verstaan te komen van deze kwaliteit. Uit ontmoetingen tussen individuen met verschillende achtergronden kunnen gemeenschappen voortkomen. Ook bij deze derde transformatie stel ik de vraag in welke zin deze als heilzaam te karakteriseren is. In paragraaf 1.7 heb ik gezegd dat ik de term ‘heilzaam’ op heuristische wijze hanteer, en met heilzame transformaties doel op die transformaties die positief bijdragen aan het zichtbaar worden van de in de joods-christelijke traditie gewekte eschatologische verwachting van heling en verzoening van mensen. Verschillende aanwijzingen voor een antwoord op deze vraag zijn in de voorgaande hoofdstukken al gevonden. Ik zal deze nu eerst resumeren.

In paragraaf 2.3 schetste ik de situatie van de bewoners van achterstandswijken. Bewoners hebben onderling niet veel gemeenschappelijk behalve het gegeven dat zij worden uitgesloten van de ‘samenleving’. In termen van Schinkel leven de bewoners met de ervaring het residu van de ‘samenleving’ te zijn. Deze gedeelde ervaring leidt binnen de achterstandswijken echter niet zonder meer tot onderlinge solidariteit en verbondenheid. Wat betreft de sociale voorzieningen zoals betaalbare woningen zijn de bewoners zelfs elkaars concurrenten. Dit neemt niet weg dat er wel grote behoefte bestaat aan sociale verbindingen waarin mensen erkenning vinden en ervaren dat ze ‘erbij horen’.¹

Wanneer beroepskrachten in het kader van hun exposuretraining kennis maken met wijkbewoners is het ontstaan van onderlinge verbindingen verre van vanzelfsprekend. Immers, zoals ik in paragraaf 2.2 heb uitgewerkt, legitimeert de conflictie ‘samenleving’ die de bewoners tot residu maakt, juist de positie van professionals. Het gevolg is dat de conflictie ‘samenleving’ geen gemeenschappelijke taal biedt om een collectief te representeren dat bewoners én beroepskrachten omvat en op positieve wijze duidt. Dit tekortschieten van de conflictie heb ik in navolging van Schinkel schizotopie genoemd. Echter, schizotopie draagt ook de mogelijkheid tot nieuwe verbindingen in zich.

In paragraaf 3.4 heb ik weergegeven hoe er vanuit een schizotopische situatie verbindingen kunnen ontstaan. Daarbij zijn drie elementen van groot belang. Het eerste, het zogenoemde ‘lege moment’, duidt op de ontregelende gebeurtenissen die plaats kunnen vinden in het proces tussen bewoners en beroepskrachten. De vaste vooronderstellingen van bewoners en beroepskrachten over wat mogelijk en wat goed is in onderlinge relaties worden ontregeld. Omdat het ‘lege moment’ vanuit de

¹ ‘De situatie van de nieuwe pluriforme onderklasse toont de urgentie aan van “erkenning” en “erbij horen” voor identiteit en zelfrespect aan.’ Van der Kolm, G.J., *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, 2001, 181.

ontmoeting ontstaat, is het zowel een individuele ervaring als ook een relationele gebeurtenis.

Wederkerigheid, het tweede element dat van belang is voor de totstandkoming van gemeenschap, ontstaat gaandeweg tussen bewoners en beroepskrachten. Het aanbod van beroepskrachten aan bewoners vormt vaak het startpunt van de relatie. Dit veronderstelt een behoefte bij de bewoners waarin het professionele aanbod voorziet. Maar door de professionele ontvankelijkheid voor bewoners komen ook hun kwaliteiten en wijsheid aan het licht. Bovendien ontdekken beroepskrachten in de ontmoeting hun eigen kwetsbaarheid en grenzen. Bewoners hebben daarmee ook veel te geven aan beroepskrachten. Wanneer beiden over en weer de gevende en ontvangende rol innemen worden relaties wederkerig.

Vanuit de dynamiek van geven en ontvangen ontstaan, als derde element, nieuwe gestalten van gemeenschap. In die nieuwe gemeenschappen zijn bewoners van diverse culturele achtergronden en leeftijden, dak- en thuislozen en beroepskrachten betrokken. Ze hebben samen zeggenschap over de activiteiten en organisatie: ze zijn samen eigenaar van de gemeenschap. Ook ontstaan er nieuwe woorden en beelden die het collectief aanduiden en duiden. Samengevat: de contouren van de gestalte van gemeenschappen worden gevormd door diversiteit, door gedeeld eigenaarschap en door vernieuwende woorden en beelden.

In dit hoofdstuk ontwikkel ik een theologisch perspectief op het ontstaan van relaties en de transformatie tot gemeenschap. Dit doe ik door te doordenken hoe het 'lege moment' (paragraaf 6.1), 'wederkerigheid' (paragraaf 6.2) en 'nieuwe gemeenschappen' (paragraaf 6.3) als heilzaam zijn te karakteriseren. Tot slot onderzoek ik de theologische relevantie van deze gemeenschapstichtende kwaliteit: binnen welk spoor in de joods-christelijke theologie valt deze transformatie te verstaan en te belichten (paragraaf 6.4)?

6.1 ONTREGELING ALS RELATIONELE GEBEURTENIS: *INTERESSE*

In paragraaf 5.1 heb ik de ontregelende gebeurtenissen die optreden in exposure-praktijken benaderd als onderdeel van de transformatie van beroepskrachten. De verstoring van het zelfverstaan doet een beroep op het vermogen van beroepskrachten om bestaande veronderstellingen los te laten en open te staan voor een nieuw perspectief, zoals de exposurebenadering oefent. Terwijl ik daar de ontregeling aan de orde heb gesteld vanuit het gezichtspunt van het individu, focus ik in dit hoofdstuk op de relationele inbedding van de ontregeling. In deze paragraaf ga ik, zoals aangekondigd, in op de vraag in welke zin 'lege momenten' zich als heilzaam laten verstaan. Dat is een intrigerende vraag, want veronderstellen dat ontregelende gebeurtenissen een bijdrage leveren aan verzoening en heling gaat in tegen de intuïtie. Dat is echter slechts schijn.

Ontregeling vindt plaats wanneer beroepskrachten en bewoners op de onderlinge verschillen in hun sociale posities stuiten. In dat 'lege moment', in die schizotopie, komt aan het licht dat de confictie 'samenleving' niet in staat is om een collectief te representeren dat zowel beroepskrachten als bewoners omvat. Tegelijkertijd kan juist die schizotopie de aanzet tot nieuwe relaties zijn, zo stelt Schinkel. Bewoners

en beroepskrachten kunnen tot nieuwe verbindingen komen, omdat een schizotopie nieuwe aspecten aan het licht brengt van wat leven is.

Hoe dit proces in de ontmoeting tussen mensen concreet vorm krijgt, blijft in het werk van Schinkel een onbeantwoorde vraag. Voor het onderzoek naar het heilzame karakter van de exposurebenadering is dat echter een cruciale kwestie. Om vat te krijgen op de gemeenschapstichtende kwaliteit van de ontregeling, onderzoek ik in deze paragraaf hoe een ontregelende ontmoeting de omgang tussen mensen kan beïnvloeden en veranderen. Anders geformuleerd: ik besteed aandacht aan de vraag hoe er vanuit een ‘leeg moment’ een nieuw ‘wij’ kan ontstaan.

Interesse

Voor wie meer zicht wil krijgen op het ontstaan van een ‘wij’ uit ontregelende gebeurtenissen is het werk van de filosoof Henk Oosterling relevant. In Oosterlings werk staat het ontstaan van verbindingen tussen mensen centraal en de rol die *verschillen* tussen mensen, bijvoorbeeld op sociaaleconomisch, cultureel en religieus gebied, daarbij spelen. Een belangrijk begrip bij Oosterling is de term *interesse*, dat hij inhoud geeft op basis van de filosofie van Martin Heidegger en Jean-Luc Nancy.² *Interesse* vormt de ontologische kwaliteit van het ‘tussen’. Bij mijn weergave van wat Oosterling onder *interesse* verstaat zal ik vier elementen onderscheiden die ik in zijn werk aantref: leegte en volheid, uithouden om bij en te midden van anderen te zijn, ontstaan van een ‘wij’ en menselijk bestaan als gezamenlijk bestaan.

Leegte en volheid

Oosterling constateert een interpersoonlijke leegte in onze maatschappij doordat de tolerantie voor verschillen afneemt.³ Vooronderstellingen over de ander en een fixatie op groepsidentiteiten belemmeren dat mensen verbindingen met elkaar aangaan. ‘Door angst ingegeven vooroordelen over de ander maken dat de feitelijke cultureel-sociale “zo-heid” van een persoon op geen enkele manier aan bod kan komen.’⁴ Voor relaties is een onbevooroordeelde ontmoeting nodig waarin mensen open staan voor de wijze waarop anderen zich aan hen aandienen.⁵

Wanneer mensen hun vooronderstellingen opschorten, of hun verwachtingen niet langer laten samenvallen met de werkelijkheid, dan ontstaat er ruimte voor wat zich tussen mensen afspeelt. Intrapersoonlijk kan die ruimte worden ervaren als een leegte.⁶ Deze leegte is echter evengoed een volheid: ‘[L]eegte is een vervulde toestand waarin de dingen zijn zoals ze zijn.’⁷ Mensen verschillen en daardoor kan tussen hen een krachtige dynamiek ontstaan. Voor deze dynamiek komt juist *dán* ruimte, wanneer gefixeerde vooronderstellingen niet langer vastliggen. Oosterling gebruikt de term ‘*interesse*’ om de tussenruimte tussen mensen aan te duiden die niet gekolo-

² Heidegger, M., *Was heißt denken? Vorträge und Aufsätze*, 1954, 131; Nancy, J.-L., ‘Le peuple souverain’, 2004; Nancy, J.-L., *Being Singular Plural*, 2000, 5.

³ Oosterling, H., ‘Hoe leeg is het leven tussen culturen? Van multicultureel naar intercultureel samenleven, deel 2’, 2007, 48.

⁴ *Ibid.*, 49.

⁵ *Ibid.*

⁶ Oosterling, H., ‘Hoe leeg is het leven tussen culturen? Van multicultureel naar intercultureel samenleven, deel 1’, 2007, 36.

⁷ *Ibid.*

niseerd wordt door wederzijdse vooronderstellingen.⁸ Omdat deze term mogelijkheden biedt om de gemeenschapstichtende kwaliteit van de ontregeling op het spoor te komen, besteed ik nader aandacht aan *interesse*.

Uithouden om bij en te midden van anderen zijn

Interesse verwijst letterlijk naar het ‘zijn van het tussen’.⁹ Het is het bij en te midden van de dingen en de anderen zijn en dit gedurig uithouden. “‘Interesse means: being with and between the things, being in between and enduring this (ausharren)’”. [...] *Interesse* could be characterized as radicalized, reciprocal interest.¹⁰

Interesse is een geradicaliseerd wederkerig ‘belang’ dat mensen bij elkaar hebben.¹¹ Het omvat een nieuwsgierige betrokkenheid bij elkaar, waarbij particuliere belangen in de dialoog met belangen van anderen worden omgevormd tot een ‘being-in-common’.¹² Voor *interesse* bestaan twee voorwaarden. De eerste is dat mensen hun vooronderstellingen opschorten, omdat die hen belemmeren om de ander te verstaan.¹³ De tweede voorwaarde is het bestaan van een gezamenlijk handelen. Er is een gemeenschappelijke praktijk nodig waarin belangen verbonden raken.¹⁴ In een praktijk kunnen mensen tot gezamenlijk handelen komen.

Handelen, in de opvatting van Oosterling, omvat denken, spreken enerzijds én doen, actie anderzijds. Zijn opvatting van handelen ligt dichtbij het begrip discours. Oosterling hanteert in de lijn van Michel Foucault een discoursopvatting die zowel reflectiviteit als performativiteit omvat en integreert. ‘Reflectie en handelen vallen samen in het mededelen en deelnemen.’¹⁵ Het doen informeert het denken en spreken, en tegelijkertijd legt men in het spreken verantwoording af over het doen. Overdracht van een discours kan dan ook niet plaatsvinden via theorie alleen, maar omvat steeds en juist ook wat mensen doen. In het handelen – te onderscheiden van *arbeid* als bevrediging van basale behoeften en *werk* dat culturele continuïteit waarborgt – zijn de vragen naar zin en betekenis mee-verondersteld. Daarmee krijgt het gezamenlijke handelen in kleine groepen een politieke betekenis en een emancipa-

⁸ Oosterling, H., ‘Hoe leeg is het leven tussen culturen? Van multicultureel naar intercultureel samenleven, deel 2’, 2007, 49.

⁹ Oosterling, H., ‘From Interests to Inter-esse: Jean-Luc Nancy on Deglobalization and Sovereignty’, 2005, 99.

¹⁰ Oosterling sluit hier aan bij een citaat van Heidegger en vervolgt met zijn eigen verwerking daarvan. *Ibid.*, 98.

¹¹ Oosterling spreekt over de term ‘belang’ om daarmee aan te geven dat interesse niet alleen nieuwsgierigheid, *belangstelling*, omvat, maar ook dat bij interesse iets op het spel staat dat voor hen van belang is.

¹² Oosterling, H., ‘From Interests to Inter-esse: Jean-Luc Nancy on Deglobalization and Sovereignty’, 2005, 99.

¹³ Voor een oefening in het opschorten van vooronderstellingen wendt Oosterling zich met name tot boeddhistische meditatietradities. Zie daarvoor Oosterling, H., ‘Hoe leeg is het leven tussen culturen? Van multicultureel naar intercultureel samenleven, deel 2’, 2007 Hoe het opschorten van vooronderstellingen in de exposurebenadering in zijn werk gaat, heb ik beschreven in paragraaf 3.1. De exposure stimuleert de ontvankelijkheid voor wat zich in de werkelijkheid voordoet. Door te ervaren en ‘er te zijn’, en door over deze ervaringen te reflecteren bevordert de exposure de bewustwording van vooronderstellingen en maakt zij het mogelijk om deze op te schorten.

¹⁴ Zo stelt Oosterling ‘Opschorting van een (voor)oordeel is een *conditio sine qua non* voor een [...] dialoog. Het is echter geen voldoende voorwaarde. Er moet vervolgens gehandeld worden. Iedere door belangstelling ingegeven verstandhouding vereist een praktijk. Zo’n *ethos* of “condition” heb ik [...] een kritisch spirituele levenspraktijk genoemd.’ *Ibid.*, 49.

¹⁵ Oosterling, H., *Woorden als daden. Rotterdam Vakmanstad Skillcity 2007-2009*, 2009, 241, zie ook 286.

toire potentie.¹⁶ Een praktijk waarin mensen gezamenlijk handelen is daarmee geladen met denkbeelden waarin zin en betekenis tot uitdrukking komen. Omgekeerd kan dat wat mensen doen in deze praktijk niet zonder integratie in het denken. Het moet tot uitdrukking komen in het spreken. *Interesse* is dus geen vrijblijvende kennisneming van elkaar, maar een verbinding en verdieping van de belangen: ‘Interesse incorporates ethos and politics.’¹⁷

Ontstaan van een ‘wij’

Interesse tussen mensen maakt het mogelijk dat nieuwe verbindingen ontstaan. Wanneer mensen ‘geïnteresseerd’ bij en te midden van anderen zijn, ontstaat een krachtige dynamiek van intenties, emoties en denkbeelden. Bij *interesse* gaat het er niet zozeer om dat mensen verschillend *zijn*, als wel dat zij *verschillen* – in een doorgaand proces.¹⁸ *Interesse* is ‘being-in-common’.¹⁹ De verschillen tussen mensen komen aan het licht, worden uitgewisseld en gedeeld. Het verschillen van mensen is een dynamiek die performatief een ‘wij’ kan constitueren. Mensen ontwikkelen nieuwe verbindingen als ze met en bij elkaar zijn, voorbij de vooronderstellingen. Omdat de verschillen tussen mensen aan het licht komen, is deze vorm van bij en te midden van anderen zijn altijd ook spanningsvol. Deze spanning ligt blijvend aan de basis van verbindingen. Een ‘wij’ kan ontstaan in de spanning met zichzelf, dat wil zeggen in de spanning tussen alle bij dat ‘wij’ betrokken mensen.²⁰ Wezenlijk is niet dat zij elkaar ‘mogen’, maar dat iets hen bijeenbrengt, een verschil, een fascinatie voor de ander als verschillend. Het verschil tussen mensen vormt een creatieve *gap* voor het ontstaan van nieuwe verbindingen, in de woorden van Oosterling een *constitutive gap*.²¹

Menselijk bestaan als gezamenlijk bestaan

Door de dynamiek die plaatsvindt wanneer mensen ‘geïnteresseerd’ zijn, kunnen mensen tot een ‘wij’ worden. Daarbij wordt duidelijk dat de onderlinge verschillen tussen mensen zich uitsluitend laten bepalen in de relatie van de ene mens tot de andere. Het menselijk bestaan is van aanvang af een gezamenlijk bestaan. Alleen vanuit het gegeven dat zij gezamenlijk ‘er zijn’, kunnen zij hun onderling verschillende identiteiten gaan onderscheiden. Oosterling stelt:

The ontological quality of the between is a spacing that, once fixed in its movement, is articulated as a gap between fixed positions. By acknowledging this dynamic emptiness or nothingness, positions can only define themselves as dispositions within an interposition. Coexistence is their origin.²²

Primair bestaat er een dynamiek die zich tussen mensen afspeelt. Zij bewegen zich ten opzichte van elkaar en tussen hen bestaat een tussenruimte. Pas wanneer de dynamiek en de afstand tussen hen wordt vastgelegd, worden de verschillen tussen hen

¹⁶ Bij het onderscheid in arbeid, werk en arbeid bouwt Oosterling voort op het denken van Hannah Arendt. *Ibid.*, 284s.

¹⁷ Oosterling, H., ‘From Interests to Inter-esse: Jean-Luc Nancy on Deglobalization and Sovereignty’, 2005, 99.

¹⁸ Oosterling gebruikt het participium presens ‘differing’. Cf. *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, 83s.

²¹ *Ibid.*, 99.

²² *Ibid.*, 88.

gedefinieerd. Daarbij stolt de dynamiek en kunnen mensen zichzelf als personen met een verschillende identiteit verstaan. Dit vooronderstelt echter dat zij al samen bestonden.

Samenvattend kunnen we stellen dat *interesse* dus een creatieve tussenruimte is. In dit ‘tussen’ komt, in en dankzij de spanning van de verschillen, performatief een nieuw ‘wij’ tot stand. Dit ‘wij’ is niet altijd harmonieus, maar kan ook een conflictueus karakter hebben. Wanneer mensen ‘geïnteresseerd zijn’, biedt dat bij uitstek ruimte om te verschillen. In de dynamiek tussen hen zijn zij betrokken bij elkaar. Zo kunnen ontregelende gebeurtenissen tussen mensen constructief zijn.

‘Lege momenten’ als interesse

In het vervolg van deze paragraaf zal ik het begrip *interesse* gebruiken om te laten zien hoe nieuwe verbindingen tussen bewoners en beroepskrachten kunnen ontstaan op grond van ontregelende gebeurtenissen. Eerst zal ik een voorbeeld geven en daarna stel ik de vier elementen aan de orde die ik hierboven heb onderscheiden.

Een goed voorbeeld biedt de casus van een vergrijsde kerk in een arme grootstedelijke wijk.²³ Aangezien deze ‘een beetje een gesloten genootschap’ was geworden, ontwikkelden de beroepskracht en kerkleden beleid om, met behulp van een inloophuis, open maaltijden en cultuurmiddagen, in samenwerking met andere bewoners en bewonersgroepen bij te dragen aan de versterking van de sociale netwerken in de buurt. Zij gingen een samenwerkingsverband aan met verschillende verenigingen, vertegenwoordigers van de overheid en een groep lokale dichters en musici. Onder deze bewonersgroepen ‘van buiten’, maar ook onder de kerkelijk vrijwilligers zijn mensen die kampen met werkloosheid, een beperkt sociaal netwerk en psychische of fysieke problemen. De beroepskracht, een wijkpredikant, vertelde mij over het proces en wees erop dat de ontmoeting van de kerkelijke en niet-kerkelijke buurtbewoners goed doet aan de kerkelijke bewoners: zij ‘fleuren [ervan op] dat er bij de maaltijden mensen komen die ze nooit gezien hebben’. Er ontstaan relaties waarin zij oplevten. Niettemin maken ook conflicten en ontregeling deel uit van dit proces.

Zo ontstond er een conflict naar aanleiding van het besluit van de beroepskracht en de gastheren en -vrouwen om een ruimte in het kerkgebouw in gebruik te geven aan lokale kunstenaars voor exposities en bijeenkomsten. Na een eerste periode van kennismaking begonnen de kunstenaars zich steeds meer thuis te voelen: zij gedroegen zich vrijmoediger en gebruikten de ruimte zoals het hun goed dunkte. Dat voerde echter tot verzet bij een deel van de gastheren en -vrouwen. Dit deel voelde zich bedreigd: ze zagen dat ‘hun’ inloophuis niet langer hun exclusieve eigendom was. ‘Ze willen het hier overnemen.’ klonk het. Deze groep is volgens de beroepskracht ook meer sociaal kwetsbaar dan de overige gastheren en -vrouwen. Anderen stelden daar echter tegenover dat het juist ook de bedoeling is dat de ruimte ten goede komt aan meer mensen uit de wijk. Mensen ondersteunen bij het versterken van hun sociale netwerk, en de vitaliteit van de buurt vergroten, heeft volgens deze groep meer kans van slagen wanneer mensen, zoals de lokale kunstenaars, zich de ruimte toe-eigenen dan wanneer zij blijven steken in de rol van gast. De angst voor het verlies van een eigen ruimte en verlangen naar vernieuwing van de verbindingen stonden daarbij op gespannen voet.

²³ Interview met een beroepskracht op 24 april 2012.

Bij een volgende cultuurmiddag voelden de lokale kunstenaars de spanning aan:

‘[E]én van die musici kwam staan bij de vrijwilligers en zei: “Nou we maken het niet te laat hoor. En we helpen echt wel goed met opruimen.” [...] [Zijn houding was] ontwapenend en vriendschappelijk. [...] Je zag even ... Wat gebeurt hier nou eigenlijk, hè?’

De beroepskracht benoemde het als een ‘leeg moment’: de begripvolle houding conflicteert met het beeld van concurrenten dat bij een deel van de vrijwilligers heerst. De onderkenning door de musicus van de ongerustheid bij de vrijwilligers bepaalde de laatsten erbij dat zij een gemeenschappelijk streven hebben, namelijk een verlangen naar een plek waar zij tot hun recht kunnen komen. Van ontregeling is in deze casus sprake wanneer de angst van een deel van de gastvrouwen en -heren weerlegd wordt door de empathie en compassie van de lokale kunstenaars.

Leegte en volheid

Ontregelende gebeurtenissen treden op wanneer mensen geconfronteerd worden met hun onderlinge verschillen en daarbij hun zelfverstaan en onderlinge verhouding wordt verstoord. De wijze waarop mensen omgaan met verschillen is doorslaggevend voor relaties. Oosterling stelt, dat het ontbreken van de tolerantie voor verschillen en het vasthouden aan vooroordelen ervoor zorgen dat de ‘zo-heid’ van een persoon niet aan bod kan komen. Wanneer echter vooronderstellingen worden opgeschort of doorbroken, dan kan ruimte ontstaan voor *interesse*: voor wat zich tussen mensen afspeelt. De ontregeling, die kan aanvoelen als een leegte, biedt de ruimte aan een krachtige dynamiek tussen hen. Het ‘tussen’ is ermee gevuld.

De leegte en dynamiek zijn ook zichtbaar bij de confrontatie tussen de gastheren en -vrouwen en de lokale kunstenaars. De veronderstellingen van de eerste groep werden doorbroken in de empathie en compassie van de tweede groep. De lokale kunstenaars geven blijk van verantwoordelijkheidszin voor het gebouw en indirect voor de ander. Daarmee vallen zij uit de veronderstelde verhoudingen zoals (een deel van) de gastheren en -vrouwen zich hen voorstelden: zij zijn niet langer gasten die van hen ontvangen, maar leveren ook een bijdrage. Onder deze houding ligt een andere opvatting van hun samen-zijn, namelijk vanuit gelijkwaardigheid. De ‘verstandhouding’ werd ontregeld en dat vormde een leegte tussen hen. In deze leegte echter dringt de vraag zich aan de gastvrouwen en -heren op of zij de compassie én de andere verhouding kunnen aanvaarden. Oftewel, kunnen zij de zo-heid van de kunstenaars aanvaarden en verder met hen verbonden raken? In het proces kan deze vraag een sterke dynamiek tot stand brengen: de houding van de kunstenaars zal de angst bij sommigen wegnemen, bij anderen niet. In de groep kan een intensieve uitwisseling van emoties, intenties en denkbeelden worden aangewakkerd, juist doordat de kunstenaars zich anders tonen dan gevreesd.

Uithouden om bij en te midden van anderen te zijn

Het komt er op aan om bij de ander te blijven en de dynamiek uit te houden. *Interesse*, stelt Oosterling, is bij en te midden van de anderen zijn. De individuele belangen van personen kunnen daarbij worden omgevormd tot wederzijds belang. Naast het opschorten van de vooronderstellingen, vraagt dat om een praktijk waarin mensen gezamenlijk tot handelen komen; een handelen dat meer is dan alleen wat zij doen.

Interesse is het tolereren, het uithouden, dat de ander en jijzelf verschillen. Dat is iets anders dan de ander tolereren. De omgang tussen bewoners en beroepskrachten is gebaat bij de oefening om bij de ander te zijn, bij *interesse*. De dynamiek tussen hen is echter niet altijd gemakkelijk uit te houden. Daarom wordt in de exposurebenadering het begrip ‘leeg moment’ op een heuristische wijze gebruikt. Het ondersteunt de ontvankelijke en geduldige houding die nodig is om uit te houden wat tussen de bewoner en de beroepskracht plaatsvindt.

In de casus komt het erop aan om de spanning tussen de beide groepen uit te houden. Het is niet bevredigend om de kunstenaars nu meteen maar de volledige toegang en zeggenschap over het gebouw te verlenen. Daarmee verdwijnt de achtergrond van de vrees van een deel van de gastvrouwen en -heren uit beeld. Het gaat erom dat beide tot een dieper verstaan van elkaars gezichtspunten en belangen kunnen komen. Wanneer daarvoor aandacht is, kunnen beide groepen vanuit hun eigen perspectief een gelijkwaardige zeggenschap in de samenwerking krijgen. Dan zal het zelfbeheer bij kunnen dragen aan het welzijn van beide groepen bewoners. De belangen van beide worden in de dialoog met elkaar dieper verstaan, bijgesteld en daardoor versterkt, zodat een wederzijds belang ontstaat: een *being-in-common*, zoals Oosterling zegt.

Interesse gaat verder dan kennisneming van elkaar: het vraagt ook om een praktijk van gezamenlijk handelen. Het ontstaan van nieuwe verbindingen vraagt erom dat het wederzijds belang tussen groepen bewoners – of tussen bewoners en beroepskrachten – in de praktijk gestalte krijgt. Dit belang wordt in de praktijk ontdekt. In een gezamenlijk proces van denken en spreken over deze praktijk komen ze gaandeweg op het spoor wat het wederzijdse belang is, en daarmee wat de zin en betekenis is van de samenwerking. Anders dan een gesprek dat mensen voeren om elkaar te leren kennen, heeft de hier gevoerde dialoog een concreet belang op het oog: ze is gesitueerd in een specifieke context waarin mensen proberen te ontdekken wat zinvol is en daarvoor taal proberen te vinden. Het belang bestaat eruit om een plaats te vormen waar wijkbewoners kunnen samenkomen en dit vormt de context waarin zij handelen. Het gesprek tussen gastheren en -vrouwen en lokale kunstenaars heeft daarmee consequenties voor de wijze waarop zij verder gestalte willen geven aan een gelijkwaardige verhouding. Andersom krijgen hun woorden betekenis vanuit hun houding in de samenwerking.

Interesse vraagt van bewoners en beroepskrachten om het uit te houden om bij elkaar te zijn. In heilzame gemeenschappen wordt ruimte gemaakt voor de onderlinge verschillen. Het vraagt van gemeenschappen om de ‘leegte’ die ontstaat wanneer ontregelende gebeurtenissen plaatsvinden, open te houden. Het serieus nemen van elkaar geeft aan *interesse* een ethische en politieke dimensie. Door ontregelende gebeurtenissen kunnen mensen tot een wederkerig belang komen, tot een *being-in-common*. Dat alles vindt plaats in een gemeenschappelijke praktijk en heeft ook consequenties voor het gezamenlijke handelen.

Ontstaan van een ‘wij’

In de dynamiek tussen mensen kan een ‘wij’ ontstaan. Scherper gesteld, de uitwisseling is de *performance* van het ‘wij’. In het voorbeeld van de gastheren en -vrouwen en de lokale kunstenaars zien we dit terug. Hoewel de empathische houding en verantwoordelijkheidszin van de laatsten sommige van de eersten ontregelt, ontstaat

daarmee pas werkelijk de mogelijkheid tot een ‘wij’. Nog zonder te weten of en hoe de samenwerking voortgezet zal worden – of zij uiteindelijk wel zullen kunnen spreken van een ‘wij’ –, krijgt het ‘wij’ al in eerste aanleg gestalte, namelijk wanneer zij het met elkaar uithouden, en wanneer hun beider visies en intenties ruimte krijgen, gewogen worden, van repliek voorzien en geïntegreerd in het gezamenlijke gestalte geven aan hun samenwerking. Doorslaggevend daarbij is de vraag of de gastheren en -vrouwen de kunstenaars accepteren als partner van wie zij empathie ontvangen en die verantwoordelijkheid wil dragen. Als dat gebeurt, dan vormt de ontregeling de aanleiding tot een intensivering van hun verbondenheid. Het ‘wij’ ‘gebeurt’ dan gedurende de dialoog.

Menselijk bestaan als gezamenlijk bestaan

Menselijk bestaan is een gezamenlijk bestaan, zo stelt Oosterling. Het verschil in identiteiten tussen mensen vooronderstelt dat zij al van aanvang af samen bestaan. Welk licht werpt dit inzicht op het ontstaan van nieuwe verbindingen tussen bewoners en beroepskrachten?

De nieuwe verbindingen tussen bewoners en beroepskrachten ontstaan in een schizotopische situatie. In een schizotopische situatie wordt de gezamenlijkheid van het bestaan niet als vanzelfsprekend ervaren. Daar wordt zichtbaar dat mensen die in verschillende sociale posities verkeren het bestaan juist niet als gezamenlijk kunnen ervaren. De conflictie ‘samenleving’ representeert immers een collectief dat wordt onderscheiden van een residu, waartoe veel van de bewoners van achterstandswijken behoren.

Het onderscheid tussen conflictie en residu is echter niet bepalend voor de nieuwe verbindingen die in de exposurepraktijken ontstaan. Zo kan er nieuw zicht ontstaan op ‘wat leven is’, namelijk een co-existeren. Deze nieuwe verbindingen ontstaan juist dankzij de verschillen tussen bewonersgroepen of tussen bewoners en beroepskrachten. In de casus zagen we dat het besluit tot verbinding met andere, met name kwetsbare, bewoners voortkomt uit het inzicht dat juist zij kunnen bijdragen aan vernieuwing. Een deel van de gastheren en -vrouwen vertelt ook dat de uitbreiding van hun zeggenschap juist van aanvang af bedoeld was als verrijking. De verbinding is gewenst, omdat de lokale kunstenaars verschillen van de gastheren en -vrouwen. Bij de nieuwe verbindingen is het verschil tussen mensen, de *gap*, niet langer enkel onderscheidend, maar juist constitutief voor de relatie.

Als het verschil constitutief blijkt voor de verbindingen, kan worden herontdekt dat het menselijk bestaan wezenlijk een bestaan samen met anderen is. De ontdekking van de nieuwe verbindingen, namelijk, ondergraaft de veronderstellingen van de conflictie ‘samenleving’ over wat leven is. Daarmee wordt duidelijk dat de onderscheiding die de ‘samenleving’ aanbrengt, niet een noodzakelijk onderscheid tussen mensen is. Er kan aan het licht komen dat de verschillen tussen mensen ‘dispositions within an interposition’ zijn.²⁴ De verschillen die de conflictie ‘samenleving’ onderscheidt, bestaan dus slechts binnen het gegeven dat mensen altijd reeds samen bestaan. Menselijk bestaan is van aanvang af gezamenlijk bestaan. Dat kunnen beroepskrachten en bewoners ervaren, wanneer ze ontregelende gebeurtenissen met elkaar uithouden, hun veronderstellingen opschorten of laten tegenspreken. Hun

²⁴ Cf. Oosterling, H., ‘From Interests to Inter-esse: Jean-Luc Nancy on Deglobalization and Sovereignty’, 2005, 88.

verschillen blijken dan te worden voorafgegaan door en ingebed in een gedeelde relationele basis.

Resumerend: ik heb aangegeven dat ontregelende gebeurtenissen – ‘lege momenten’ – plaatsvinden in de relatie tussen bewoners en beroepskrachten. Wanneer vooronderstellingen over de relatie worden doorbroken en opgeschort – door de oefening in ontvankelijkheid die de exposurebenadering biedt – kan een dynamiek tussen mensen ontstaan: in het ‘tussen’ kunnen mensen verschillen. Deze dynamiek heeft een spanning in zich. Tegelijkertijd vormt de dynamiek de *performance* van het ‘wij’. De belangen van mensen kunnen worden omgevormd tot een gezamenlijkheid. Voor bewoners en beroepskrachten die in verschillende sociale posities verkeren, maakt *interesse* het mogelijk te herontdekken dat hun bestaan altijd een gezamenlijk bestaan is.

Een goede omgang met ontregelende gebeurtenissen is van belang om ruimte te bieden aan de creatieve potentie van schizotopie. Wanneer beroepskrachten en bewoners de verschillen en spanningen die onder hen bestaan niet onderkennen, blijft de productieve kracht van schizotopie om nieuwe overbruggingen te vormen onbenut. Zoals we hebben gezien, laat de manier waarop beroepskrachten en bewoners in exposurepraktijken omgaan met ontregeling zich beschrijven als *interesse*. Zo blijkt ontregeling, mogelijk tegen de intuïtie in, toch heilzaam te kunnen zijn en te kunnen bijdragen aan verzoening en heling.

Het begrip *interesse* biedt een eerste inzicht in de wijze waarop nieuwe verbindingen ontstaan vanuit ontregelende gebeurtenissen. In paragraaf 5.3 hebben we echter gezien dat het in situaties van uitsluiting niet zonder meer lukt om relaties te doen ontstaan. In dergelijke situaties spelen de machtsverschillen een te grote en daarmee verstorende rol. Het is van belang om distantie tot de macht te houden en om de waarde van de uitzondering, van het bijzondere te onderkennen. In het proces van transformatie in de exposurebenadering kan een dynamiek van wederkerigheid ontstaan. Deze zorgt ervoor dat relaties niet gedomineerd worden door één van beide partijen. Aan deze dynamiek besteed ik nu nader aandacht in de volgende paragraaf.

6.2 WEDERKERIGHEID ALS GIFTSTRUCTUUR

Tussen bewoners en beroepskrachten kunnen wederkerige relaties ontstaan. Wederkerigheid vormt een waarborg dat de relaties niet gedomineerd worden door één van hen. In welke zin laat het ontstaan van wederkerige relaties zich als heilzaam karakteriseren? Die vraag onderzoek ik nader in deze paragraaf.

In paragraaf 3.4 stelde ik dat wederkerigheid ontstaat in die relaties waarin beroepskrachten en bewoners afwisselend de mogelijkheid hebben om de gevende en de ontvangende rol in de relatie op zich te nemen. Dat is in pastoraal werk, welzijnswerk of exposurepraktijken niet vanzelfsprekend het geval. In al deze werksoorten is het uitgangspunt dat het aanbod van de beroepskrachten aansluit bij de behoefte van bewoners. Dit blijft steeds het geval. Maar in wederkerige relaties vormen de kwaliteiten en inzichten van de bewoners een aanvulling op de beperkingen en behoeften van de beroepskrachten. Het proces van geven en ontvangen kan in beide richtingen verlopen.

De giftstructuur: geven, ontvangen en terugschchenken

Hoe het proces van geven en ontvangen kan bijdragen aan een heilzaam karakter van bovengenoemde relaties, is het onderwerp van deze paragraaf. Daarbij maak ik gebruik van de inzichten van filosoof en theoloog Marc De Kesel. De Kesel heeft de interactie van geven en ontvangen beschreven als giftstructuur.²⁵ Zijn inzichten helpen mij om een theologisch perspectief te ontwikkelen op wederkerigheid zoals ik die aantref in de exposurepraktijken.

Het geven en ontvangen van giften is wezenlijk voor het menselijk bestaan. De Kesel duidt deze structuur aan als giftstructuur of *gifttrafiek*. De giftstructuur functioneert niet zozeer als een sociale omgangsvorm op zichzelf, zij vormt veeleer het essentiële kader waarbinnen menselijk leven pas voluit mogelijk wordt. De *trafiek* van geven en ontvangen waarborgt een zekere mate van vrijheid en stelt mensen in staat om zichzelf als betekenisvol te ervaren.

In deze structuur onderscheidt De Kesel drie momenten: geven, ontvangen en teruggeven. ‘Mensen leven van een onderlinge interactie waarbij ze elkaar giften schenken, die giften aanvaarden, en ten slotte giften terugschchenken.’²⁶ De scheiding in de tijd tussen de drie momenten van geven, ontvangen en teruggeven biedt mensen de vrijheid om hun handelen te overwegen. Daardoor hebben zij de ruimte om een gift al dan niet te aanvaarden en om al dan niet een gift terug te schenken. ‘Tussen de drie momenten van het giftprocedé verloopt tijd en die verleent gever en ontvanger de ruimte om zelf te bepalen of zij in de transactie meegaan, en hoe ze tegenover de gifttrafiek staan waarvan ze leven.’²⁷ De Kesel verzet zich daarmee tegen het cartesiaanse beeld dat de mens eerst bestaat als een vrij individu en vanuit die individualiteit relaties aangaat. ‘Enkel binnen de onderlinge relatie van “geven en krijgen” is hij tot vrijheid in staat.’²⁸

Gift, ontvangst en tegengift vormen de basis van menselijke relaties. Relaties bestaan uit een voortdurend geven over en weer. In relaties delen mensen met elkaar van wat zij te geven hebben. Aan het delen met anderen ontlene zij vitaliteit. De *trafiek* is bepalend voor het leven, voor de kwaliteit en intensiteit van het leven. ‘[D]e mens leeft niet van zichzelf, hij leeft van wat hij met anderen deelt.’²⁹

Volgens De Kesel is het een fundamenteel menselijk verlangen om zichzelf te kunnen geven. Mensen hebben het nodig om te kunnen geven. In hun gift kunnen zij zichzelf tot uitdrukking brengen. Wanneer de ander hun gift ontvangt kunnen zij daaraan zin ontlene. Specifiek met betrekking tot het welzijnswerk wijst De Kesel op het verlangen van professionals om zichzelf in het werk te geven. ‘Ik moet er mijn verlangen in kwijt kunnen en ik moet mezelf kunnen geven.’³⁰

²⁵ Er is een omvangrijke literatuur over de gift die teruggaat op het essay van Mauss, M., ‘Essai sur le don’, 1950; Bij de ontwikkeling van zijn inzichten put De Kesel onder meer uit het werk van Derrida over de gift Derrida, J., *L’Éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don: Colloque de Royaumont, décembre 1990*, 1992; Ook het werk van Lacan is van belang voor De Kesel. Lacan, J., *Le séminaire: Livre VII, L’éthique de psychanalyse*, 1986.

²⁶ De Kesel, M., *Niets dan liefde. Het vileine wonder van de gift*, 2012, 32s.

²⁷ Ibid.

²⁸ ‘Impliciet is de mens zich ervan bewust dat hij afhankelijk is van zijn medemens, dat hij slechts kan zijn wie hij is dankzij het feit dat alle mensen elkaar onderling “het leven” geven.’ Ibid., 34.

²⁹ ‘De gift-verhouding sluit aan bij een fundamenteel antropologische structuur: de mens leeft niet van zichzelf, hij leeft van wat hij met anderen deelt.’ Ibid.

³⁰ Ibid., 140.

De Kesel wijst echter op het belang van een balans in geven en ontvangen. Aan grenzeloos geven kleeft het risico dat mensen zichzelf wegschenken. Grenzeloos geven is enerzijds destructief voor de gever en anderzijds dehumaniserend voor de ontvanger. De vrijheid in de giftstructuur is van belang met het oog op een gezonde relatie. De Kesel stelt:

Maar zelfgave is in principe eindeloos, men moet beschermd worden tegen zichzelf geheel weggeven, juist door ook te ontvangen. Bovendien gaat er ook voor de ontvanger een verborgen krenking gepaard met het eindeloos geven. Daarom is het voor beide zijden gezond wanneer het ontvangen niet zozeer wordt gereguleerd, als wel er ruimte wordt gecreëerd voor de drie onderdelen: gift, ontvangst en tegengift.³¹

Binnen de giftstructuur zijn mensen in staat om een wezenlijk menselijk verlangen tot uitdrukking te brengen door zichzelf te geven. Daaraan kunnen zij zin ontleen. Tegelijk is het nodig dat deze zelfgave in balans wordt gehouden doordat zij ontvangen. 'Het is dus zaak ook open te staan voor het ontvangen van geschenken en naderhand ook de juiste voeling te vinden met het schenken van tegengiften.'³² Daarbij is niet zozeer de ethische omgang tussen mensen in het geding. Meer dan dat gaat het om de existentiële dimensie van de *giftrafiek*. De balans tussen het geven, ontvangen en teruggeven vormt de basis van menselijk bestaan.

Het geheel van regels en codes dat hier in het spel is betreft niet een aantal morele waarden, en de zaak is niet rond als ik die regels en codes nagekomen ben. Maar als ik die nakom, brengt dit mij in een netwerk van relaties die het feit dat ik mijn leven en mijn identiteit van anderen krijg, een concreet sociale gestalte geven. Het is in die zin dat de gift de grond van mijn bestaan uitmaakt, een bestaan dat al sociaal is nog vóór ik mij een zelfstandig Ik waan.³³

In paragraaf 6.1 stelde ik *interesse* aan de orde, het bij en te midden van anderen zijn van mensen. Ik eindigde met de vaststelling dat *interesse* niet zonder meer kan ontstaan in situaties waarin machtsverschillen tussen mensen groot zijn. De *giftrafiek* biedt een nader verstaan van *interesse*. De *giftrafiek* maakt duidelijk hoe dat mogelijk is, namelijk wanneer beide partijen in staat worden gesteld om te geven én te ontvangen én terug te schenken. Door afwisselend de verschillende rollen in de relatie in te nemen, weten mensen zich van elkaar afhankelijk en verlaten zij zich op elkaar. We zagen ook dat *interesse* erom vraagt dat belangen van verschillende mensen en groepen worden onderkend en dat die elkaar versterken. Wederkerige relaties bieden ruimte aan de verlangens van beide partijen om zichzelf uit te drukken. Zo wordt voorkomen dat een van beide gaat overheersen.

De giftstructuur en de conflictie 'samenleving'

Nu we de giftstructuur hebben verkend, kunnen we onderzoeken wat deze te zeggen heeft over de maatschappelijke situaties van uitsluiting. Wat zijn de gevolgen wanneer aan de giften van deze mensen geen betekenis wordt toegekend? Welk licht

³¹ Ibid., 140s.

³² Ibid., 142.

³³ Ibid.

werpen de inzichten in de giftstructuur op de situatie van sociale uitsluiting en in welk opzicht zou het ontstaan van nieuwe verbindingen heilzaam kunnen zijn?

De destructieve werking van de conflictie ‘samenleving’

De inzichten in de giftstructuur belichten het wezenlijke feit dat mensen leven van wat zij delen met anderen. Zij krijgen het leven door wat zij geven en ontvangen van elkaar, zo stelt De Kesel. Niet ieder soort contact tussen mensen biedt daarvoor dezelfde mogelijkheden. Het veronderstelt immers dat wat mensen te geven hebben herkend en gewaardeerd wordt. Daarop is de conflictie ‘samenleving’ van invloed. De kwaliteiten van mensen die worden uitgesloten worden door de ‘samenleving’ niet onderkend als waardevol, en hun tekortschieten op het gebied van relevante vaardigheden wordt benadrukt.³⁴ Als de kwaliteiten van mensen niet worden onderkend, dan heeft dat gevolgen voor de rol die zij kunnen innemen in de netwerken waarin mensen elkaar giften schenken en die van elkaar ontvangen. Zij krijgen dan immers nauwelijks gelegenheid om op een bij hen passende wijze giften terug te schenken en hun resteert een positie waarin zij enkel kunnen ontvangen. Het fundamentele menselijke verlangen om zichzelf te geven kan daardoor geen gestalte krijgen. De eenzijdig ontvangende positie is *ongemerkt krenkend* voor mensen die tot het residu behoren.³⁵ Deze positie leidt tot een afhankelijkheid die samengaat met schaamte.³⁶

Naast het perspectief van de bewoners, is er ook het perspectief van de beroepskrachten. Beroepskrachten in exposurepraktijken lopen, net als professionals in het welzijnswerk, het risico om zichzelf weg te schenken. De Kesel wijst op het belang van een goede balans tussen geven en ontvangen. Beroepskrachten moeten leren ontvangen. Om te kunnen ontvangen is het nodig dat zij giften herkennen en herkennen dat wat zij aangereikt krijgen voor hen van betekenis is. In het contact met bewoners in situaties van uitsluiting is het niet gemakkelijk om dergelijke giften te herkennen. Zoals hierboven gezegd, worden de kwaliteiten die bewoners te bieden hebben niet onderkend door de ‘samenleving’. Beroepskrachten maar ook bewoners zelf kunnen daardoor niet altijd goed onderscheiden welke kwaliteiten van betekenis kunnen zijn. Zo bemoeilijkt de conflictie het beroepskrachten om kwaliteiten van bewoners als geschenken te ontvangen. Als gevolg daarvan neemt het risico toe dat beroepskrachten overmatig en eenzijdig geven. In deze situatie zijn de relaties voor bewoners niet leven-schenkend – hun kwaliteiten worden niet aanvaard – en lopen beroepskrachten het gevaar om zichzelf weg te schenken.

De heilzame structuur van de gift

Samenvattend: de *giftrafiek* geeft drie aanwijzingen voor de wijze waarop de structuur van geven, ontvangen en terugschenken kan bijdragen aan heilzame relaties. Ten eerste treden mensen door deelname aan de *trafiek* van geven en ontvangen, in een netwerk van relaties. Dat is als heilzaam aan te merken, aangezien mensen in relaties het leven en identiteit krijgen. Wanneer mensen met elkaar delen, is dat leven-schenkend. Ten tweede is het nodig om gepast te ontvangen, opdat mensen zichzelf niet wegschenken en er geen verborgen krenking plaatsvindt van degene die alleen maar kan ontvangen. Geven, ontvangen en teruggeven dienen in balans te

³⁴ Baart, A., *Een theorie van de presentie*, 2001, 320.

³⁵ Cf. De Kesel, M., *Niets dan liefde. Het vileine wonder van de gift*, 2012, 142.

³⁶ Sennett, R., *Respect: The Formation of Character in an Age of Inequality*, 2004, 113.

zijn. Binnen heilzame relaties leren mensen gepast ontvangen. Ten derde, aldus de basisovertuiging van De Kesel, verlangen mensen ernaar te geven, zichzelf te geven. In die gift drukken zij zichzelf uit. Wanneer hun gift ontvangen wordt, kunnen zij daaraan zin ontlenen. Heilzame relaties bieden ruimte aan dat verlangen om zich uit te drukken en zichzelf te geven. Binnen deze relaties kunnen ze ervaren dat hun kwaliteiten en zichzelf van betekenis zijn voor anderen. Zij kunnen hun bestaan als zinvol ervaren te midden van anderen.

De giftstructuur tussen bewoners en beroepskrachten

De *gifttrafiek* biedt het inzicht dat relaties heilzaam kunnen worden wanneer er een goede balans is tussen geven, ontvangen en terugschchenken. De contacten tussen beroepskrachten en bewoners starten met een gift van beroepskrachten. Daarin komt hun verlangen om zichzelf te geven tot uitdrukking. Bewoners kunnen deze gift ontvangen, door van hun aanbod gebruik te maken. Daaraan kunnen beroepskrachten vervolgens zin ontlenen. In exposurepraktijken ontstaan echter ook wederkerige relaties. Bewoners ontvangen niet alleen, maar bieden zelf ook giften aan. Wederkerigheid begint wanneer bewoners giften terugschchenken en beroepskrachten deze ontvangen. De laatsten oefenen zich om daarvoor ontvankelijk te zijn. Ze leren de kwaliteiten van bewoners herkennen en deze op waarde schatten.

Welke aspecten van wederkerige relaties in de exposurepraktijken laten zich nu precies als heilzaam karakteriseren? Ik beschrijf achtereenvolgens de drie aanwijzingen die de giftstructuur daarvoor biedt: intreden in een netwerk van relaties, het terugschchenken door bewoners en het gepaste ontvangen door beroepskrachten.

Intreden in een netwerk van relaties: het leven krijgen

Wanneer wederkerige relaties ontstaan in de exposurebenadering krijgt daarmee de wezenlijk relationele aard van menselijk bestaan gestalte. Via hun deelnemen in de structuur van geven, ontvangen en terugschchenken treden bewoners én beroepskrachten in relationele netwerken. Het brengt hen ‘in een netwerk van relaties die het feit dat [zij hun] leven en [hun] identiteit van anderen [krijgen], een concreet sociale gestalte geven.’³⁷

De wederkerige relaties die ontstaan in exposurepraktijken zijn leven-schenkend. Wanneer zij in netwerken van geven en ontvangen zijn opgenomen, verrijkt dit het leven van bewoners en beroepskrachten. ‘Een completer mens worden’ noemt een beroepskracht het: ‘[Ik heb] wel het gevoel dat ik door met mensen op te trekken, met veel minder kansen, [...] zelf ook een completer mens word. [...] Ik merk het ook aan hen, dat ik [van hun groepen] ook een stukje deel uit mag maken [...] En ik denk dat het voor hen ook geldt. Dat ze zich ook completer voelen en een heler mens.’³⁸ Mensen leven van wat zij delen. Een beroepskracht en een dakloze man duiden op deze vitaliserende kwaliteit van wederkerige relaties. De beroepskracht stelt: ‘We eten iedere dag met elkaar. [...] En we delen onze levens. Ik denk dat dat de dagelijkse spiritualiteit is die in deze organisatie heerst. [...] We proberen een-

³⁷ De Kesel, M., *Niets dan liefde. Het vileine wonder van de gift*, 2012, 142.

³⁸ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 254.

voudige manieren te vinden om onze levens te delen.’ De dakloze man vult aan: ‘We helpen elkaar met dingen waar we tegenaan lopen.’³⁹

Terugschenken: ruimte om zichzelf te geven

Terugschenken biedt ruimte aan het verlangen van bewoners om zichzelf te geven. Voor bewoners is het van belang dat beroepskrachten in staat zijn om hun giften te ontvangen. Wanneer de giften van bewoners aanvaard worden, kunnen zij daaraan zin ontlenen. Een goede illustratie daarvan biedt de samenwerking tussen de beroepskracht en de voormalig dak- en thuisloze mannen die ik in paragraaf 3.4 beschreef. De beroepskracht legde uit dat de mannen over ervaring met het leven op straat beschikken die zij ontbeert. Niet alleen zijn zij daardoor in staat om het aanbod van hun stichting gericht af te stemmen op het netwerk van dak- en thuislozen. Maar ook kunnen zij haar helpen om een inschatting te maken welke ondersteuning de beroepskracht nu moet bieden. Zij bekritisieren haar aanpak en houden daarbij ook haar belang en dat van haar gezin in het oog. De ontvankelijkheid van de beroepskracht voor deze zorg bevestigt de betekenis van de gift. Het biedt de voormalig dakloze man de mogelijkheid om daaraan zin te ontlenen. Met de aanvaarding van de gift wordt de manier waarop dak- en thuislozen gewoonlijk worden bejegend doorbroken. De beroepskracht stelt: ‘[A]ls ik [de zorg voor mij en de kritiek op mij van de deelnemers] niet kan ontvangen, dan ben ik de zoveelste die hen niet vanuit hun “zijn” ziet.’⁴⁰

In het bovenstaande voorbeeld dient de interventie van de dakloze man het belang van de beroepskracht. De beroepskracht aanvaardt zijn interventie dankbaar. Wanneer beroepskrachten ontvankelijk zijn voor wat bewoners te geven hebben, komt aan het licht wat de betekenis van deze giften is. Uit de aanvaarding blijkt hun waarde voor de beroepskrachten. Aan de ontvangst van hun gift kunnen bewoners zin ontlenen. Zij krijgen de mogelijkheid om zichzelf tot uitdrukking te brengen.

Wederkerige relaties brengen voor bewoners ook een kwetsbaar aspect met zich mee. Wanneer zij hun kwaliteiten en wijsheid aan anderen geven, nemen zij een rol in die afwijkt van de residuele identiteit. Zij riskeren dat wat zij geven niet wordt herkend als een kwaliteit, of wordt afgewezen. Als ze tegenover beroepskrachten een gevende rol aannemen, doorbreken zij de veronderstellingen die behoren bij hun sociale positie. Bovendien, wanneer zij met hun kwaliteiten mede de gemeenschap gaan dragen, groeit de verantwoordelijkheid voor wat zij te geven hebben. Het betekent dat zij verplichtingen op zich nemen en zich blootstellen aan weerstand, kritiek of ook afgunst van medebewoners. Wanneer conflicten optreden, kunnen beroepskrachten deze – ten dele – achter zich laten wanneer zij naar huis gaan en daar ondersteuning en rust vinden. Dat geldt echter niet voor bewoners, aangezien hun leven is gesitueerd in de netwerken in de buurt. Een oplopend conflict zet hun deelname in de gemeenschap op het spel. Dat het aangaan van wederkerige relaties kwetsbaarheid met zich meebrengt, geldt overigens niet alleen voor de bewoners, maar ook voor de beroepskrachten. Bij hen keert het aspect van kwetsbaarheid op een andere wijze terug. Dat laat ik hierna zien.

³⁹ Interview met voormalig dak- en thuisloze deelnemers aan de zelforganisatie ‘Ervaring die Staat’, 14 mei 2014.

⁴⁰ Interview met een beroepskracht op 15 mei 2012.

Gepast ontvangen: voorkoming van wegschenken en krenking

Leren te ontvangen is voor beroepskrachten een centraal onderdeel van de exposure-benadering, zoals we in de hoofdstukken drie en vijf hebben gezien. Bij de oefening in ontvankelijkheid ontwikkelen beroepskrachten gevoeligheid voor wat bewoners te geven hebben, voor hun kwaliteiten en wijsheid. Daardoor ontstaat er balans in de eenzijdige startsituatie waarin bewoners het aanbod van beroepskrachten ontvangen. Wanneer bewoners ook geven, wordt voorkomen dat de verborgen krenking zich voortzet.

Behalve voor bewoners is het ook voor beroepskrachten van belang om te leren ontvangen. De behoefte aan ondersteuning in achterstandswijken is altijd groter dan wat een beroepskracht in staat is te geven. In hun verlangen om zichzelf te geven kunnen zij hun grenzen uit het oog verliezen en gemakkelijk uitgeput raken. Juist bewoners kunnen een grote opmerkzaamheid hebben voor het welzijn en meer specifiek de vermoeidheid van beroepskrachten. Zo vertelde een beroepskracht dat bezoekers van het inloophuis vaak eerder dan hijzelf waarnemen wanneer de spanning in het werk de overhand krijgt boven de rustige attitude die hij nodig heeft in zijn werk. Hij krijgt geregeld een ontmaskerende opmerking te horen als: 'Je bent ontzettend druk, maar volgens mij doe je niks.'⁴¹ Met dergelijke observaties en relativerende opmerkingen kunnen bewoners beroepskrachten tegen zichzelf helpen beschermen. Wanneer beroepskrachten in de relatie met bewoners ook ontvangen, dan stelt dit een grens aan hun geven. In dergelijke relaties vermijden beroepskrachten het risico dat zij zichzelf wegschenken, uitlopend in zelfdestructie.

Daarnaast impliceert het ontstaan van wederkerige relaties voor beroepskrachten ook een zekere mate van kwetsbaarheid. De kwetsbaarheid is gegeven met het verschil in sociale posities tussen beroepskrachten en bewoners. De ontdekking dat beroepskrachten op het terrein van basale menselijke behoeften ook iets te leren of ontvangen hebben van bewoners, doorkruist echter de veronderstellingen die horen bij hun professionele positie. Wederkerigheid betekent dat ze zich niet terugtrekken op het verschil in sociale positie dat volgens de conflictie 'samenleving' tussen hen bestaat. Daarmee zijn beroepskrachten kwetsbaar in wederkerige relaties met bewoners. Niet alle bewoners gaan zorgvuldig om met deze opstelling van beroepskrachten en sommige maken daarvan misbruik. Uiteraard vraagt het om onderscheidingsvermogen van beroepskrachten om te bepalen wanneer wederkerigheid mogelijk is en ook goed voor henzelf. Soms krijgen zij ook daarbij ondersteuning van andere bewoners.

Wederkerigheid houdt voor zowel beroepskrachten als bewoners in dat zij kwetsbaar worden. Deze kwetsbaarheid hangt samen met het gegeven dat de verbindingen afwijken van de representaties van de conflictie 'samenleving'. De conflictie biedt oriëntatie aan zowel degene die bij de 'samenleving' horen, als aan degene die worden uitgesloten. De nieuwe, wederkerige, verbindingen kunnen echter niet door de conflictie 'samenleving' worden gerepresenteerd. Het kader van de conflictie volstaat niet. Het wegvallen van deze oriëntatie maakt het ontstaan van nieuwe verbindingen kwetsbaar. Daarom spreek ik van kwetsbare wederkerigheid. Daarbij moet uiteraard wel bedacht worden dat de kwetsbaarheid voor beroepskrachten en voor bewoners een andere inhoud heeft. Voor beiden geldt echter dat hun kwetsbaarheid

⁴¹ Interview met een beroepskracht op 24 april 2012.

niet zozeer wijst op een zwakheid die dient te worden voorkomen. Kwetsbaarheid houdt een openheid in om in positieve en negatieve zin geraakt te worden. Ze is onderdeel van een basale menselijke structuur die hen in staat stelt om in relatie te treden met elkaar.⁴²

Herontdekking dat mensen elkaar gegeven zijn

De giftstructuur heeft een nader verstaan opgeleverd van de centrale plaats die wederkerigheid inneemt in relaties tussen mensen. Relaties ontstaan uit wat zij aan giften met elkaar uitwisselen. Dat heeft licht geworpen op het heilzame karakter van wederkerige relaties. Het komt mij echter voor dat er nog een ander aspect verbonden is aan wederkerigheid dat daaraan een heilzaam karakter verleent: mensen kunnen herontdekken dat zij elkaar gegeven zijn. Dit aspect onderbouw ik in deze paragraaf.

In wederkerige relaties is sprake van een structuur van geven, ontvangen en terugschikken. Dit verloopt echter niet symmetrisch. Giften die mensen elkaar aanreiken zijn juist asymmetrisch. Giften zijn onvergelijkbaar en kunnen niet tegen elkaar worden weggestreept, zoals in een financiële staat van baten en lasten. Juist hun asymmetrie verleent aan giften hun betekenis. Het feit dat de een iets kan geven waarover de ander niet beschikt, maakt de gift waardevol voor de ander. Daardoor kan vervolgens de gever betekenis ontlenen aan zijn gift. Wanneer de giften identiek zouden zijn, vervalt hun betekenis voor zowel ontvanger als gever. Wederkerigheid gaat terug op fundamentele verschillen tussen mensen. Wederkerige relaties zijn gebaseerd op het feit dat mensen elkaar giften schenken die verschillend zijn. Juist daardoor hebben de giften betekenis voor de ander: omdat zij er niet zelf over beschikken.

Daarmee bepalen wederkerige relaties mij erbij dat de ander mij iets te geven heeft, waarover ik niet beschik. Ik ben van de ander afhankelijk. Ik ben niet alleen afhankelijk om van de ander te krijgen wat ik niet heb. Ik heb de ander ook nodig om me bewust te worden van wat ik niet ken of waarover ik niet beschik. Met wat de ander mij geeft, wijst deze me op wat voor mij nog van betekenis kan zijn. Een ander kan een verlangen of belang opmerken of vervullen voordat iemand dit zelf onderkent en om ondersteuning vraagt. Juist vanuit de expertise met het leven op straat of vanuit de ervaring van de omgang met druk kunnen bewoners beroepskrachten van dienst zijn. Mensen weten niet exact wat zij nodig hebben. Zij ontdekken dat pas in wederkerige relaties met elkaar. In wederkerige relaties kunnen zij afhankelijk zijn van wat anderen hen aanreiken.

Nu beschikt ook de gever niet volledig over wat hij de ander geeft. Mensen kunnen weliswaar een gift schenken, maar zij weten niet exact waarin de betekenis daarvan voor de ander ligt. De gever kan zich inspannen om inzichten aan te reiken, maar niettemin de plank mislaan. En omgekeerd kan een onbewust gemaakt gebaar van grote betekenis zijn voor de ander. Er zit ruimte tussen de gift die ik geef en de gift die de ander ontvangt. De gegeven gift en de ontvangen gift vallen niet naadloos met elkaar samen. Wij hebben dus feitelijk niet geheel en al de beschikking over dat

⁴² Gilson, E., 'Vulnerability, Ignorance and Oppression', 2011, 310; Juist om de consequenties van een onkwetsbare opstelling te vermijden heeft David Bosch gewezen op de inherente kwetsbaarheid van missie. Bosch, D.J., *The Vulnerability of Mission: A Lecture Delivered on 30th November 1991 to Mark the 25th Anniversary of St Andrew's Hall, the Missionary College at Selly Oak*, 1991.

wat wij geven aan de ander.⁴³ In ons taalgebruik herkennen we dat onderscheid. We kunnen namelijk wel zeggen dat iemand ‘als een geschenk’ komt, al dan niet uit de hemel. Niemand echter zal zichzelf een geschenk aan een ander noemen.

Resumerend: wanneer in de exposurebenadering wederkerige relaties tot stand komen ontstaat er een structuur van geven, ontvangen en terugschchenken tussen bewoners en beroepskrachten. Daarmee ontstaat een zeker evenwicht tussen beroepskrachten en bewoners: beroepskrachten schenken niet eenzijdig, bewoners schenken ook giften terug. Ik onderzocht het vermoeden dat de balans die daarmee ontstaat, niet het enige heilzame aspect is van wederkerige relaties. Daarbij heb ik drie inzichten verzameld. Ten eerste zijn de giften die mensen uitwisselen asymmetrisch en niet tegen elkaar weg te strepen. Ten tweede komen, in wat mensen ontvangen van anderen, hun verlangens en belangen aan het licht. Zij zijn daarvoor aangewezen op anderen. Ten derde kunnen mensen echter niet volledig afhankelijk zijn van anderen. Deze anderen beschikken immers niet geheel over wat zij geven: zij kunnen niet met zekerheid weten wat de betekenis van hun gift is voor de ontvanger. Dat leidt tot de vaststelling dat mensen niet alleen op elkaar zijn aangewezen, maar ook op de structuur van het geven, ontvangen en terugschchenken. De situatie van de *giftrafiek* zelf is een situatie die mensen ontvangen. Heilzaam aan wederkerige relaties is met name dat mensen de situatie van de *giftrafiek* zelf ontvangen.

Wederkerige relaties bepalen mensen niet alleen bij het gegeven dat zij giften schenken en ontvangen van anderen. De situatie van de *giftrafiek* zelf is een situatie die mensen ontvangen: zij ontvangen de structuur waarin zij elkaar giften schenken, ontvangen en terugschchenken.⁴⁴ Wederkerige relaties bepalen mensen bij de omstandigheid dat zij elkaar gegeven zijn. Dit wordt geïllustreerd door een beroepskracht die de wederkerige relaties als een geschenk ziet: ‘dat ik daar ook een stukje deel van uit mag maken’.⁴⁵

Dat mensen elkaar gegeven zijn is een klassiek inzicht binnen de joods-christelijke traditie.⁴⁶ Wanneer wederkerige relaties tot stand komen tussen bewo-

⁴³ Cf. De Kesel, M., *Niets dan liefde. Het vileine wonder van de gift*, 2012, 138.

⁴⁴ De Kesel zal deze stelling vermoedelijk niet tegenspreken, maar in zijn behandeling van de gift gaat hij een andere weg. In zijn bespreking van de gevaren die verbonden zijn met de eenzijdige gift, stelt De Kesel het probleem ter discussie dat ook God voorgesteld wordt als eenzijdig geveer. ‘De monotheïstische God is louter en alleen nog unilaterale gift.’ Door een dergelijk godsbeeld worden mensen gegijzeld en in een schuldverhouding geplaatst. ‘Ik kan God slechts liefhebben door te beseffen dat mijn liefde voor Hem Zijn geschenk aan mij is, een geschenk waartegenover elke tegengif van mijn kant Gods oorspronkelijke gift aantast’. De Kesel wijst een dergelijke schuldverhouding af om de risico’s van de eenzijdige gift te vermijden, en komt tot de stelling: ‘Niet God, maar mensen geven ons het leven.’ Ibid., 36, 45, 137; Daarbij blijft de mogelijkheid van Gods ontvankelijkheid echter buiten beeld. Dit godsverstaan wordt naar voren gebracht door Moltmann als hij spreekt over de ontvankelijkheid van God voor zijn schepping. Zie daarvoor Moltmann, J., *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, 1995, 311ss; Gods ontvankelijkheid verbindt Moltmann met het rusten van God op de zevende dag van de schepping. In deze rust ontstaat *vrijheid* voor al het geschapene. Langs deze weg kan de vrijheid van mensen tegenover God gewaarborgd worden, en kunnen de risico’s van de eenzijdige gift worden vermeden. Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, 1985, 281ss; De gedachte van Gods ontvankelijkheid opent de mogelijkheid van een meer wederkerige relatie tussen God en mens. Deze benadering is bijvoorbeeld aan te treffen in Moseley, A.J., ‘A Theology of Interconnectivity: Buber, Dialogue and Cyberspace’, 2015.

⁴⁵ Van der Spek, J., *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*, 2010, 254.

⁴⁶ Zie bijvoorbeeld Gen. 2:18-25. Vergelijk ook Borgman, E., *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, 2006, 117.

ners en beroepskrachten, worden zij bepaald bij dit inzicht. In de exposurebenadering kan daarmee dit heilzame inzicht uit de traditie worden herontdekt.

6.3 NIEUWE GEMEENSCHAPPEN

In paragraaf 6.1 heb ik betoogd dat in de exposurebenadering uit ontregeling een nieuw ‘wij’ kan ontstaan als er sprake is van *interesse*. In de vorige paragraaf hebben we gezien dat het verschil in sociale positie en macht tussen bewoners en beroepskrachten daarbij geen belemmering hoeft te vormen, wanneer zij wederkerige relaties vormen. Binnen deze relaties worden mensen erbij bepaald dat zij elkaar gegeven zijn.

In deze paragraaf onderzoek ik in hoeverre de vernieuwde gestalte van gemeenschap als heilzaam is te typeren. In paragraaf 3.4 heb drie elementen van deze gestalte onderscheiden. Zij wordt gekenmerkt door diversiteit, door gedeeld eigenaarschap en door nieuwe woorden en beelden die het collectief aanduiden. Ik onderzoek in deze paragraaf de heilzaamheid van deze drie elementen.

Diversiteit als bevrijdende dynamiek

Het eerste element dat de vernieuwde gestalte van gemeenschap kenmerkt, is de diversiteit. De gemeenschappen die ontstaan in de exposurebenadering kennen een samenstelling van diverse leeftijden en verschillende culturele of religieuze achtergronden. Daarnaast zijn de gemeenschappen ook divers doordat sommige leden tot de ‘samenleving’ behoren en andere tot het ‘residu’.

Diversiteit moet echter niet als een statisch begrip worden opgevat. Religiewetenschapper Martin Stringer onderscheidt diversiteit (‘diversity’) van verschillen (‘differences’). Waar verschillen verwijzen naar de afbakening, naar de statische onderscheidingen tussen personen en groepen, kent diversiteit een meer dynamisch karakter. De term diversiteit benadrukt het sociale proces waarin de verhoudingen en het onderscheid tussen mensen en groepen telkens opnieuw wordt bepaald.⁴⁷ Deze zienswijze sluit goed aan bij de omgang met verschillen binnen de exposurebenadering. In paragraaf 6.1 beschreef ik deze omgang als *interesse*: een dynamische uitwisseling tussen mensen.

In de dynamiek van *interesse* en in de diversiteit binnen exposurepraktijken komt een nadruk op de particulariteit van mensen tot uiting. Verschillen verwijzen naar de bijzonderheid van een mens die in de betrekking met een ander aan het licht komt. Deze opvatting van verschillen is ook te vinden buiten de theologie, zoals bijvoorbeeld bij de politieke filosofe Iris Marion Young: ‘Difference [...] comes to mean not otherness, exclusive opposition, but specificity, variation, heterogeneity.’⁴⁸ De benadering van verschillen als particulariteit is maatschappelijk gezien een krachtige factor voor empowerment van groepen die worden uitgesloten. ‘Asserting the value and specificity of the culture and attributes of oppressed groups, moreover, results in a relativizing of the dominant culture.’⁴⁹

⁴⁷ Stringer, M.D., *Discourses on Religious Diversity: Explorations in an Urban Ecology*, 2013, 62.

⁴⁸ Young, I.M., *Justice and the Politics of Difference*, 1990, 171.

⁴⁹ *Ibid.*, 166.

Diversiteit, opgevat als dynamiek en gebaseerd op particulariteit van mensen, brengt, volgens de theoloog Chris Shannahan, een creatieve capaciteit met zich mee. Shannahan houdt zich bezig met de vorming van *faith-based* gemeenschappen in de diverse stedelijke werkelijkheid. Diversiteit bezit de mogelijkheid tot bevrijding van mensen, zo benadrukt Shannahan.⁵⁰ Hij stelt diversiteit voor als een kwaliteit, terwijl diversiteit in de maatschappij veelal negatief wordt geëvalueerd. Het gegeven dat mensen religieus of cultureel verschillen van het beeld dat de ‘samenleving’ schept, vormt de basis voor uitsluiting en onderdrukking. Tegenover allerlei vormen van dergelijke sociale onderdrukking stelt Shannahan een constructieve opvatting van verschil, namelijk als *liberative difference*.⁵¹ Vrijheid en bevrijding houden voor Shannahan concreet in dat mensen zich oprichten uit verscheidene vormen van sociale onderdrukking. Doordat zij verschillend zijn brengen mensen en groepen een reservoir aan inzichten met zich mee. Shannahan stelt dat de verschillen tussen mensen en groepen de aanzet vormen tot een gezamenlijke hermeneutiek tussen culturele en religieuze groepen. Het gaat daarbij om een zoekproces naar rechtvaardige verhoudingen binnen de grootstedelijke realiteit, naar wat van betekenis is voor dit proces en wat zich daarin als betekenisvol toont, met gebruikmaking van de verschillende religieuze en culturele achtergronden als bron. In de uitwisseling met elkaar kunnen de verschillende groepen, ieder vanuit hun eigen particuliere achtergrond, hun eigen houding leren verstaan, waarbij ook verandering mogelijk wordt. Zo kan tussen deze groepen een praktijk ontstaan waarin zij samenwerken en dialogisch van elkaar leren. Dit noemt Shannahan een hermeneutiek van *liberative difference*, waarbij de verschillen tussen mensen worden ingezet als een ‘central strength’ in the struggle for justice’.⁵²

Bevrijding betreft niet alleen degenen die worden uitgesloten op grond van hun anders-zijn.⁵³ Shannahan hanteert een holistische en wederkerige opvatting van bevrijding die de valkuil van binair denken vermijdt. Ook degenen die behoren tot de geslaagden van de maatschappij ontkomen niet aan de negatieve effecten van uitsluiting. ‘[T]he new paradigm suggests that the urban elite are also damaged at an existential level as a result of patterns of oppression which exclude those on whom they rely for cleaning, security, groceries and local transport.’⁵⁴ De maatschappij als geheel is gebaat bij een constructieve omgang met diversiteit. De kracht van een

⁵⁰ Shannahan, C., *A Theology of Community Organizing: Power to the People*, 2014, 126.

⁵¹ Op de bevrijdende werking van verschillen duidt ook de theologe Letty M. Russell. Zij benadrukt dat verschillen niet aan het wezen van een persoon moeten toegeschreven, maar ontstaan binnen de relatie. Dit doet denken aan Oosterlings stelling dat verschillen bestaan en ontstaan als disposities binnen een relationele verbondenheid. Russell, L.M., Clarkson, J.S., & Ott, K.M., *Just Hospitality: God's Welcome in a World of Difference*, 2009, 72.

⁵² Shannahan, C., *A Theology of Community Organizing: Power to the People*, 2014, 143.

⁵³ Op het inzicht dat bevrijding niet alleen van belang is voor de onderdrukte groep, maar ook voor wie tot de heersende groep behoren, wijst ook de Zuid-Afrikaanse missioloog Klippië Kritzinger. Wanneer degenen die het systeem van de apartheid in stand houden, de niet-blanke bevolking in de ogen zien, worden ook zij namelijk bevrijd van racisme en een koloniale mentaliteit die hun zelfverstaan sterk beperkt. ‘If we are prepared to expose ourselves to this penetrating gaze of Christ in the eyes of the suffering, a new beginning becomes possible for us.’ Kritzinger, J.N.J. (Klippië), *A Theological Perspective on White Liberation (Wit Bevryding in Teologiese Perspektief)*, 1990, 2ss. Merk op, dat de zintuiglijke dimensie bij hem sterk aanwezig is, zoals ik die ook in de exposurebenadering onderscheid.

⁵⁴ Shannahan, C., *Voices from the Borderland: Re-imagining Cross-Cultural Urban Theology in the twenty-first Century*, 2010, 227.

dergelijke hermeneutiek ligt in het gegeven dat het de heterogeniteit van de maatschappij onderkent. Ze trapt niet in de val van het verlangen deze te homogeniseren. Op deze wijze kan volgens Shannahan *liberative difference* dienen als basis voor gemeenschapsvorming.⁵⁵

In andere termen zijn we de onderdrukking waarover Shannahan spreekt al tegen gekomen in paragraaf 2.2, waar ik in navolging van Schinkel heb gesteld, dat de conflictie ‘samenleving’ zichzelf definieert door zich te onderscheiden van wat zij niet is. Daarbij krijgen de verschillen tussen mensen een uitsluitende werking: er ontstaat een residu. Shannahan stelt nu dat er vrijheid kan ontstaan in de verbinding met (andere) groepen die niet tot de ‘samenleving’ behoren. Wanneer mensen aan elkaar zijn blootgesteld ontstaat de mogelijkheid tot bevrijding.

Shannahans constructieve voorstelling van diversiteit werpt licht op het heilzame karakter van de vernieuwde gestalte van gemeenschap. Zoals ik in hoofdstuk twee heb gesteld sluit de conflictie ‘samenleving’ veel van de bewoners in achterstandswijken uit. Niet alleen legt dat een druk op hen en bemoeilijkt het hen om tot hun recht te komen. De conflictie ‘samenleving’ beperkt ook degene die behoren tot de ‘samenleving’ in hun verstaan van wat goed leven is.

In de gemeenschappen die in de exposurebenadering ontstaan, worden de verschillen benut als kwaliteit. De diversiteit tussen mensen en groepen leidt tot een krachtige dynamiek: zij zijn bij en te midden van anderen en wisselen intenties, emoties en denkbeelden uit. Zij verschillen, zoals ik stelde in paragraaf 6.1. Er komt een dialogische praktijk tot stand waarin hun verschillende belangen tot een wederkerig belang worden omgevormd. De onderlinge verschillen kunnen mensen vrij maken van de uitsluitende en beperkende werking van de conflictie ‘samenleving’. Dat is bevrijdend voor zowel bewoners als beroepskrachten.

De zorgvuldige omgang met verschillen tussen mensen en groepen in de exposurebenadering brengt de bevrijdende potentie van diversiteit aan licht. Deze omgang is heilzaam, doordat zij de verschillen onderkent zonder deze te willen harmoniseren. De diversiteit bepaalt mensen bij hun onderlinge verschillen als wederzijdse verrijking en daardoor wordt de uitsluiting door de conflictie ‘samenleving’ doorbroken.

Bevrijding en afhankelijkheid op interpersoonlijk niveau

Hoe ontstaat nu vrijheid op het niveau van de persoonlijke omgang? De exposurebenadering speelt zich immers af op het niveau van de relaties tussen mensen. In de interactie tussen bewoners en beroepskrachten is de vrijheid gewaarborgd in de giftstructuur. Volgens De Kesel is vrijheid ingebed in de structuur van geven, ontvangen en terugschenken, doordat deze zich over de tijd uitstrekt. In de tussentijd hebben beroepskrachten en bewoners de ruimte om te besluiten of zij giften wensen te ontvangen en of zij een gift willen terugschenken.

In de exposurebenadering krijgt deze vrijheid voor beroepskrachten gestalte in de vertraagde waarneming, de reflectie en het collectieve leerproces. Het belang daarvan bestaat in de herkenning van de giften van bewoners en in de vrije keuze om deze te aanvaarden of af te wijzen. De tijd die beroepskrachten daaraan besteden, geeft hun vrijheid.

⁵⁵ Shannahan, C., *A Theology of Community Organizing: Power to the People*, 2014, 143ss.

Voor bewoners krijgt deze vrijheid vorm in de ontvankelijkheid van beroepskrachten voor wat in hen omgaat. De ontvankelijkheid – met name wanneer die niet door vooronderstellingen van beroepskrachten wordt verstoord – geeft bewoners gelegenheid om de *trafiek* in hun leven onder ogen te zien en daarin eventueel de eenzijdigheid te onderkennen. In paragraaf 4.2 zagen we dat door de ontvankelijke blik hun verlangen gewekt kan worden. Op grond van hun verlangen zijn bewoners in staat af te wegen op welke wijze zij in de giftstructuur willen deelnemen.

Het is echter realistisch om te beseffen dat de vrijheid van bewoners soms sterk gelimiteerd is. Wanneer zij afhankelijk zijn van ondersteuning die een beroepskracht kan bieden, dan is de ruimte om het aanbod aan te nemen of af te wijzen beperkt. In die situatie kan een afhankelijkheid ontstaan tussen bewoners en de beroepskrachten. Soms blijven relaties daardoor unilateraal. Onvrijheid is echter onwenselijk bij de vorming van nieuwe verbindingen en gemeenschappen.

De *giftrafiek* brengt mij bij een belangrijk inzicht in de bevrijdende en heilzame aard van gemeenschappen. Vrijheid veronderstelt de mogelijkheid om een gift af te wijzen. Voor mensen in een afhankelijke positie kan het afwijzen van een gift een aanknopingspunt zijn voor hun vrijheid. Het is voor beroepskrachten niet altijd voorstelbaar waarom bewoners een aanbod afwijzen. Zo herinner ik me mijn eigen verbazing, toen mensen die vanwege schulden al jaren niet op vakantie waren geweest, geen gebruik wilden maken van een aangeboden verblijf in een vakantiehuisje. Wat voor hen de reden voor dat besluit was – het voorkomen van een verborgen krenking of meer pragmatische overwegingen – is niet primair van belang. Voorop staat dat zij de vrijheid ervoeren om een gift af te wijzen. Daarmee treden mensen in wederkerige relaties en behouden daarin een zekere mate van vrijheid. Dat is van belang voor gemeenschapsvorming.

Op het niveau van de persoonlijke omgang biedt de exposurebenadering daarmee aan zowel beroepskrachten als bewoners de gelegenheid om meer vrijheid te verwerven. Zij kunnen opmerkelijk worden en weerstand bieden aan de uitsluitende werking van de conflictie ‘samenleving’. Door de diversiteit binnen de gemeenschappen kunnen hun ogen worden geopend voor andere aspecten van leven die hun bestaan verrijken. Daarmee kan de bevrijdende kwaliteit van diversiteit, *liberative difference*, gestalte krijgen.

Gedeeld eigenaarschap als praktijk van gezamenlijk handelen

Het tweede kenmerk van de vernieuwde gestalte van gemeenschap is het gedeelde eigenaarschap. Gedeeld eigenaarschap krijgt gestalte in verschillende vormen. Ik noemde daarvoor in paragraaf 3.4 drie voorbeelden, namelijk het zelfbeheer van bewoners in een buurthuis onder begeleiding van een buurtpastor, de gezamenlijke stichting van voormalig dak- en thuislozen met een beroepskracht en de samenwerking van medewerkers van een kerkelijk inloophuis met lokale kunstenaars onder begeleiding van een wijkpredikant.

Gedeeld eigenaarschap duidt op een collectief besef van verantwoordelijkheid en identificatie. Bewoners weten zich mede verantwoordelijk voor de aard van het buurthuis of de stichting en voor de activiteiten die er plaatsvinden. Zij identificeren zich daarmee en kunnen er vormgeven aan de eigen verlangens en belangen. Recent onderzoek van Astrid Huygen richt zich op de ontwikkeling van zelfbeheer in buurthuizen, in navolging van de ontwikkelingen in buurthuis de Nieuwe Jutter, waarnaar

ik in paragraaf 3.4 verwees. Huygen signaleert een gedeelde perceptie van eigenaarschap onder de bewoners: ‘het is hier van ons’.⁵⁶ Daarmee wordt een gevoeld eigenaarschap uitgedrukt. Het financieel-juridische eigenaarschap kan daarbij horen, maar dat is niet noodzakelijk en vormt ook niet het wezenlijke van het besef van eigenaarschap van bewoners. Het gaat in essentie om iets anders: de plek zoals die is, de activiteiten die er plaatsvinden, zouden simpelweg niet zo gestalte krijgen zonder de nauwe verbondenheid van bewoners. Wezenlijk is dat het initiatief van bewoners leidend is.⁵⁷ Ik hanteer de term eigenaarschap in deze zin: dat bewoners het eigenaarschap over het initiatief in de organisatie hebben.

Wanneer zij het eigenaarschap van de activiteiten delen, dan worden zij intensiever aan elkaar blootgesteld. Hun individuele belangen worden samengebracht in een gedeelde verantwoordelijkheid voor de organisatie. Voor bewoners, enerzijds, betekent dit dat zij zich niet zonder meer kunnen terugtrekken uit de onderlinge relatie. Voor beroepskrachten, anderzijds, betekent dit dat zij zich bij het mede-eigenaarschap van bewoners niet kunnen beroepen op hun autoriteit als professional. Besluiten en verschillen van inzicht moeten in een dialoog met elkaar worden genomen. Bij gedeeld eigenaarschap zijn bewoners en beroepskrachten in sterke mate aan elkaar bloot gesteld. De eigen belangen en die van de ander worden daarbij met elkaar verbonden. In paragraaf 6.1 heb ik de betrokkenheid een vorm van *interesse* genoemd.

Het beeld van een gemeenschap waar ruimte is voor de belangen van de verschillende groepen, laat zich verstaan vanuit het begrip *interesse*. In paragraaf 6.1 zagen we dat *interesse* om een praktijk van gezamenlijk handelen vraagt. Om daadwerkelijk bij en te midden van anderen te zijn is het nodig om niet te blijven steken in vrijblijvende wederzijdse kennismaking, maar een stap verder te zetten. In de dagelijkse omgang namelijk kunnen de onderlinge verschillen aan het licht komen en uitgewisseld worden. De particuliere belangen kunnen worden omgevormd tot een wederkerig belang. Dat brengt een spanning in de gemeenschap met zich mee. Confrontaties en conflicten zijn dan ook onderdeel van de dynamiek in de gemeenschap, zoals ik stelde in paragraaf 3.4. In de spanningsvolle dynamiek van *interesse* ontstaat performatief een ‘wij’. Als eigenaarschap daadwerkelijk wordt gedeeld, dan vormt zich een praktijk van gezamenlijk handelen waar *interesse* tot stand komt, en groeit een ‘wij’.

De totstandkoming van een praktijk waar bewoners en beroepskrachten mede-eigenaars zijn, is ook nog om een andere reden van belang. Onderling vertrouwen is wezenlijk bij de totstandkoming van gemeenschap. Gezamenlijk handelen vormt een plaats waar mensen vertrouwen in elkaar kunnen oefenen.⁵⁸ Richard Sennett stelt in zijn studie naar samenwerking, getiteld *Together: The rituals, pleasures and politics of co-operation*, dat dit vertrouwen nooit geheel blind is. Vertrouwen is, in elk geval ten dele, gebaseerd op de anticipatie van het gedrag van anderen. Wat mensen van een ander verwachten bepaalt of zij zich aan diegene toevertrouwen of niet. Maar uiteindelijk blijft vertrouwen toch altijd ook een waagstuk. Voortgaande samenwerking is een geschikte situatie waarin mensen deze *leap of faith* kunnen wagen. Wanneer mensen op elkaar aangewezen zijn, kunnen zij voor elkaar gaan instaan. Sen-

⁵⁶ Huygen, A. e.a., *Buurthuizen in zelfbeheer. Benodigde kwaliteiten voor succesvol zelfinitiatief*, 2014, 6.

⁵⁷ *Ibid.*, 43.

⁵⁸ Sennett, R., *Together: The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation*, 2012, 153.

nett noemt het voorbeeld van arbeiders die het alcoholgebruik van een collega verbergen en het voor hem opnemen in het besef dat ieder zijn zwakheden heeft. Wanneer mensen aan het handelen van een ander merken dat deze ander zich voor hen inzet en te vertrouwen is – met name wanneer dat onverwacht gebeurt – dan vraagt dat ook aanpassing: iemand moet wennen aan het gegeven dat er voor hem wordt gezorgd. Het is een oefening om de zorg te aanvaarden en te leren vertrouwen in de ander. Daarmee heeft ook het vertrouwen tussen mensen een wederkerig karakter.⁵⁹

Wanneer bewoners en beroepskrachten eigenaarschap in de gemeenschap delen, vormt dit een oefening in vertrouwen. Het delen van eigenaarschap bepaalt mensen bij elkaar binnen een gedeelde verantwoordelijkheid. Dat vraagt de opbouw van een wederzijds vertrouwen. De beroepskracht en dak- en thuisloze ervaringswerkers die samenwerken in de stichting Ervaring die Staat, noemen hun organisatie dan ook een oefenplaats in vertrouwen.⁶⁰ De belangen van beroepskracht en van ervaringswerkers zijn in de stichting met elkaar verbonden. Zij leren zichzelf toevertrouwen aan anderen. En zij leren ook om voor anderen betrouwbaar te zijn. Gedeeld eigenaarschap biedt een oefening om verantwoordelijk om te gaan met het vertrouwen dat mensen ontvangen en vertrouwen te schenken aan anderen.

Wanneer bewoners en beroepskrachten het eigenaarschap delen, is dit heilzaam, doordat het de confictie ‘samenleving’ doorbreekt. Bewoners in situaties van uitsluiting gaan gestalte geven aan hun verlangens en behoeften. Daarbij oefenen zij vertrouwen in anderen. Zij oefenen zowel om zichzelf toe te vertrouwen als om betrouwbaar te zijn voor anderen. Dat is heilzaam, aangezien zij daarmee dieper intreden in de structuur van geven, ontvangen en terugschikken. Vertrouwen schenken, aanvaarden en terugschikken is een vorm van delen. Daarin krijgen mensen hun leven en identiteit.

Nieuwe woorden en beelden

Het derde element van de vernieuwde gestalte van gemeenschap wordt gevormd door de vernieuwingen in de woorden en beelden. De vraag naar nieuwe verbeelding wordt opgeroepen door het werk van Schinkel, zoals ik beschreef ik paragraaf 2.3. Ik vat zijn inzichten met betrekking tot de verbeelding nu eerst samen. Daarna onderzoek ik hoe de nieuwe woorden en beelden in de gemeenschappen in de exposu-
rebenadering als heilzaam zijn te karakteriseren.

Schinkel wijst erop dat de confictie ‘samenleving’ een collectief zelf representeert, dat zich daarmee onderscheidt van groepen die niet tot het collectief behoren. Die groepen vormen een residu. De confictie ‘samenleving’ berust op veronderstellingen van wat leven is, van wat goed en nuttig voor het leven is. Deze veronderstellingen schieten echter noodzakelijkerwijs tekort om de hele werkelijkheid, het geheel van het leven te omvatten. In schizotopische situaties komt dit aan het licht. Schizotopie vormt echter ook een productieve aanzet tot creatieve overbruggingen. In dergelijke situaties kunnen nieuwe verbindingen tussen mensen ontstaan. Daarvoor is echter – tegen de overheersende representaties in – de verbeelding nodig van wat leven is. Schinkel stelt: ‘We moeten meer ontologie, meer kosmologie verbeelden, anders wordt het voor ons gedaan.’⁶¹

⁵⁹ Ibid., 153s.

⁶⁰ Cf. de website ‘Ervaring die Staat’, www.ervaringdiestaat.nl, 2015.

⁶¹ Schinkel, W., *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven*, 2014, 94.

In paragraaf 3.4 beschreef ik hoe bewoners en beroepskrachten nieuwe woorden en beelden vinden waarmee zij aanduiden wat in hun gemeenschap wezenlijk is. Schinkel stelt dat verbeelding van wat wezenlijk wordt geacht van belang is voor het ontstaan van nieuwe verbindingen, verbindingen die niet bepaald en beperkt worden door de confictie ‘samenleving’. Nieuwe verbeelding van wat wezenlijk is voor het bestaan van mensen maakt het mogelijk te ontkomen aan een beperkende invloed van hegemonische representaties, zoals van de confictie ‘samenleving’. In de gemeenschappen die ontstaan in de exposurebenadering is dit bijvoorbeeld te zien in de woorden en beelden van de organisatie van dak- en thuislozen Ervaring die Staat. De stichting Ervaring die Staat presenteert zich met de tekst ‘Hetgeen waar jij aan werkt is niet het product maar jij bent voor ons het product’. De medewerkers bekleeden de rol van ‘woonbegeleider’ en geven aan deze uit het welzijnswerk bekende functie een specifieke invulling: een woonbegeleider is volgens hen iemand die eerst met je ‘op een lijn zit’ – die het perspectief van dakloosheid van binnenuit kent – en daarna pas ‘aan het werk gaat’. Het gaat om mensen die ‘een level verder zijn’ in hun persoonlijke stabiliteit en ontwikkeling uit de verslaving.⁶²

In de nieuwe taal die ontstaat, springt het menselijke en relationele aspect naar voren. Tegenover de ervaring van dak- en thuislozen – dat zij een nummer zijn –, benadrukt ‘Jij bent ons product’ op paradoxale wijze de waarde van ieder mens. De uitdrukking ‘een level verder’ impliceert een verbinding tussen twee personen in hun achtergrond en ontwikkeling: beide kennen kwetsuren en verslaving. Het verschil in ontwikkeling is gradueel, het is mogelijk temporeel en het suggereert een verhouding waarin degene die een stap verder is in zijn ontwikkeling een rolmodel voor de ander kan zijn.

Het vinden van taal is van belang om enerzijds recht te doen aan de praktijk die zich aan het ontwikkelen is en om anderzijds deze praktijk mede te creëren. Op deze wijze worden de humaniteit en de spiritualiteit die de organisatie kenmerken communicabel. Daarmee biedt men een vernieuwing in vergelijking met dominante discourses in de confictie ‘samenleving’.

In het geval van de organisatie van dak- en thuislozen krijgt deze vernieuwing vorm als taalspel: deze taal in ontwikkeling speelt met bestaande taal die mensen reduceert tot cliënten: niet wat je produceert is ons product – zoals in een werkplaats – maar jij bent ons product. Het gaat erom dat de organisatie dak- en thuislozen als waardig mens ‘aflevert’. Met deze taal verbeeldt de organisatie haar ontologie: zij wil het persoon-zijn van ieder mens waarborgen in een context waarin termen als product en productiviteit dit bedreigen.

Het vinden van nieuwe taal vormt een voorbeeld van de verbeelding waartoe Willem Schinkel uitnodigt. Het is een vorm van betekenisgeving die creatieve bruggen bouwt. De schizotopie waar deze productieve vernieuwing uit opkomt is haar situering op de grens van de confictie ‘samenleving’. De conceptualisering van dakloosheid en haar reductie van dakloze mensen tot cliënten en nummers binnen de hulpverlening blijkt ‘lek’. Belangrijke aspecten van leven worden niet door de conceptualisering omvat. Deze aspecten van leven omvatten in ieder geval de opvatting van de mens als een relationeel wezen, aangelegd op wederkerigheid. Deze aspecten

⁶² Cf. de website ‘Ervaring die Staat’, www.ervaringdiestaat.nl, 2015.

kunnen worden ontdekt en verwoord wanneer ruimte wordt gecreëerd voor verbeelding en ontwikkeling van praktijken.

Het wordt op deze wijze mogelijk om zowel zin te vinden als betekenis te geven aan aspecten van het dagelijks leven. In dergelijke gemeenschappen kan zich een creatieve taal ontwikkelen. Dit is een vorm van verzet tegen de discoursen die de menselijkheid van bewoners in achterstandswijken in categorieën van de conflictie ‘samenleving’ proberen te ‘persen’.

Het vinden van nieuwe woorden en beelden acht ik een heilzaam element van de vernieuwde gestalte van gemeenschap. Zij verbeelden de inzichten waartoe beroepskrachten en bewoners in schizotopische situaties komen. De vernieuwing van de woorden en beelden helpt bewoners en beroepskrachten te bewaren wat het leven is, wat goed leven is. Dit inzicht is ook wat hen verbindt en daarmee helpt de verbeelding ook de onderlinge relaties te bewaren en bestendigen. En ze helpt hen om weerstand te bieden tegen de hegemonische representaties van de conflictie ‘samenleving’.

6.4 GEMEENSCHAPPEN OP OOGHOOGTE

Zoals gezegd in de inleiding van dit hoofdstuk, speur ik in deze paragrafen naar het heilzame karakter van de gemeenschapstichtende kwaliteit van de exposurebenadering. Om een antwoord te vinden, heb ik eerst de gemeenschappen onderzocht die vanuit de ontmoeting tussen bewoners en beroepskrachten ontstaan. Vervolgens ben ik nagegaan in welke zin die betrekkingen als heilzaam te karakteriseren zijn. In deze paragraaf, doordenk ik het heilzame karakter vanuit filosofisch en theologisch perspectief. Welk denkspoor binnen de joods-christelijke traditie helpt om het heilzame karakter onder woorden te brengen?⁶³ Ik begin met een overzicht van de inzichten uit de eerste drie paragrafen.

Inzichten

In paragraaf 6.1 heb ik met behulp van het denken van Oosterling duidelijk gemaakt dat ontregelende gebeurtenissen het begin kunnen zijn van een dynamische uitwisseling – een *interesse* – tussen mensen. En juist de verschillen tussen mensen bleken constitutief voor gemeenschap. Bovendien bleken mensen binnen *interesse* bepaald te worden bij de gezamenlijkheid van het menselijk bestaan. Met andere woorden, *interesse* kan heilzaam zijn doordat het bijdraagt aan de vorming van nieuwe verbindingen.

In paragraaf 6.2 ben ik nader ingegaan op de gemeenschapstichtende kwaliteit van exposure in situaties waarin sprake is van uitsluiting en machtsongelijkheid.

⁶³ Ik ben er hier op uit om de gemeenschappen te duiden die ontstaan onder invloed van de iconische blik en de mystiek van de open ogen. Het is gebruikelijk om de vorming en aard van geloofsgemeenschappen te doordenken binnen de ecclesioïlogie. Ik kies er echter niet voor om de term kerk te gebruiken. De term ‘kerk’ is namelijk evenals de term ‘samenleving’ een conflictie. Het kerk-zijn is gebaseerd op de lichaamsmetafoor, zoals in de eerste brief van Paulus aan de Korinthiërs tot uiting komt. Met de omschrijving van een lichaam wordt niet alleen een ‘wij’, een ‘binnen’ omschreven, maar ook een ‘buiten’. Dat maakt het problematisch voor de ‘kerk’ om nieuwe verbindingen met bewoners in stadswijken te leggen. Gemeenschappen op ooghoogte kunnen dat wel, zoals ik in dit hoofdstuk zal laten zien.

Wederkerigheid bleek daarbij een sleutelbegrip. Aan de hand van het werk van De Kesel heb ik wederkerigheid gedefinieerd als een driedelige structuur van geven, ontvangen en terugschikken. Als die giftstructuur de basis vormt van relaties, worden uitsluiting en machtsongelijkheid voorkomen.

Vervolgens stelde ik dat deel zijn van een netwerk van wederkerige relaties vitaliserend is voor zowel bewoners als beroepskrachten. De risico's op het ontstaan van eenzijdige relaties – het zichzelf wegschikken en de verborgen krenking – kunnen worden vermeden als ook de kwaliteiten van bewoners als giften worden erkend binnen een gemeenschap. Het ontstaan van wederkerige relaties biedt de mogelijkheid tot de heilzame herontdekking van een inzicht uit de christelijke traditie, namelijk dat mensen elkaar gegeven zijn, juist ook onder condities van machtsongelijkheid.

In paragraaf 6.3 heb ik de contouren beschreven van gemeenschappen die vanuit *interesse* en wederkerigheid ontstaan. Als binnen die gemeenschappen de onderlinge diversiteit erkend wordt dan ligt daar de kiem voor het doorbreken van de conflictie 'samenleving'. Daarmee krijgt diversiteit een bevrijdende kwaliteit en een heilzaam karakter. Deze doorbraak resulteert in gedeeld eigenaarschap: alle betrokkenen hebben gelijkwaardige zeggenschap over de gemeenschap. Als een oefening in vertrouwen die maakt dat mensen dieper intreden in de *gifttrafiek*, heeft gedeeld eigenaarschap een heilzaam karakter.

Om de verbindingen die zo ontstaan te bestendigen is nieuwe verbeelding van die relaties en van de gemeenschap noodzakelijk. De nieuwe beelden die beroepskrachten en bewoners samen ontwikkelen zijn heilzaam omdat ze helpen om in verzet te komen tegen de hegemone representaties van de conflictie 'samenleving'. Met andere woorden: exposuregemeenschappen verhouden zich kritisch tegenover hegemone representaties van de 'samenleving' door hun bevrijdende diversiteit en gedeeld eigenaarschap. Daarmee zijn het oefenplaatsen van vertrouwen en verbeelding.

Geïnteresseerde diversiteit en wederkerigheid blijken essentieel te zijn in de gemeenschapsvorming binnen exposurepraktijken. In het hiernavolgende onderzoek ik hoe beide concepten zich laten verstaan vanuit de joods-christelijke traditie. Ik zal aansluiten bij denkers die zich hebben gebogen over de plek van het transcendent in het ontstaan van relaties.

Geïnteresseerde diversiteit en het transcendent

In deze paragraaf werk ik uit hoe de confrontatie met diversiteit ook de weg kan openen naar de ervaring van het transcendent. Daarbij maak ik gebruik van het werk van de theoloog Erik Borgman.⁶⁴ Hij beschrijft de confrontatie met verschil als een *clash*. Net als ik kiest Borgman er in zijn boek *Overlopen naar de barbaren* voor om deze confrontatie te beschrijven met beelden en metaforen die een sterk zintuiglijk karakter hebben. Zo schrijft Borgman in het hoofdstuk 'Vreemde ogen dwingen' over een botsing van *blikken* en *visies* en over de ander *onder ogen* komen.

⁶⁴ In zijn werk heeft Borgman zich bezig gehouden met de rooms-katholieke bevrijdingstheologie. Daarnaast is hij verbonden met de Dominicaanse traditie. Borgman, E., *Sporen van de bevrijdende God. Universitaire theologie in aansluiting op Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, zwarte theologie en feministische theologie*, 1990.

Dit sluit nauw aan bij de nadruk op zintuiglijkheid en de blik in de exposurebenadering.

In de botsing van de verschillen tussen mensen kan volgens Borgman God aan het licht komen als het omvattende maar wijkende perspectief waarin de verschillen samenkomen. Borgman verduidelijkt dit door eerst meer aandacht te besteden aan de verschillende blikken die mensen hebben en hoe deze deel uitmaken van een groter geheel. Vervolgens verbindt hij deze inzichten met het denken van Nicolaus Cusanus, Duits theoloog, filosoof, jurist en astronoom uit de renaissance. Ik geef deze inzichten eerst weer en verbindt ze daarna met de exposurepraktijken.

Net als Mooij gaat Borgman ervan uit dat de verschillen tussen mensen tot uiting komen in hun blikken die elk een eigen gerichtheid kennen. Hoewel deze gerichtheid van mens tot mens verschilt, is Borgman ervan overtuigd dat ieder mens uiteindelijk gericht is op dat wat goed is in haar of zijn ogen. Iedereen streeft naar geluk, naar een goed leven, naar rechtvaardigheid.

Borgman verklaart deze universele gerichtheid op het goede, aan de hand van de overtuiging dat dit streven uiteindelijk is ingebed in en wordt ondersteund door het 'religieuze'. Het 'religieuze' verwijst naar een basaal vertrouwen dat realisering van dit streven mogelijk is.⁶⁵ Als individu maak ik deel uit van een groter geheel dat mijn vertrouwen in een goed leven schraagt, en dat ook anderen in hun vertrouwen ondersteunt.⁶⁶

Wanneer mensen op hun onderlinge verschillen stuiten, kunnen zij tot de ontdekking komen dat ook anderen op hun eigen wijze streven naar geluk, een goed leven, rechtvaardigheid. Dat streven verbindt ons met anderen. Wanneer mensen beseffen onderdeel te zijn van een groter geheel, worden zij tegelijkertijd bepaald bij hun eigen particulariteit en begrensdheid. Deze particulariteit, die tot uiting komt in de eigen blik, is echter tegelijkertijd hun specifieke bijdrage aan het grotere geheel. 'Dit geheel wordt door geen ervan belichaamd en laat zich ook niet construeren door elementen van verschillende blikken en visies samen te voegen. Tegelijkertijd wordt dit geheel in elke particuliere blik geïllustreerd.'⁶⁷

Bij de botsing tussen de verschillende blikken worden mensen geconfronteerd met de blik van anderen. De 'vreemde ogen' van de ander bepalen mensen erbij dat zij, willen zij meer gaan verstaan van geluk, van het goede leven, van rechtvaardigheid, anderen nodig hebben. Voor beide betrokkenen blijkt dat hun eigen horizon beperkt is, en dat de ontmoeting met anderen die kan verbreden. De confrontatie schept daarvoor een nieuwe ruimte. Borgman schrijft:

Zo toont precies de botsing van visies zich de ruimte waarin de waarheid en de goedheid die wij zoeken en waarvan wij leven, als wijkende horizon altijd al aanwezig zijn. Zij vallen niet samen met een van de ingenomen posities, maar lichten op in de botsing van deze posities.⁶⁸

Nota bene: de botsing als ruimte, de ontregeling als leegte, de *interesse* als 'tussen'. Borgman wijst met Nicolaus Cusanus op de verbinding van God met de blik van mensen. In het vijftiende-eeuwse, door politieke en religietwisten verdeelde Europa

⁶⁵ Het 'religieuze' mag dus niet verward worden met institutionele religie.

⁶⁶ Borgman, E., *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*, 2009, 81.

⁶⁷ *Ibid.*, 81s.

⁶⁸ *Ibid.*, 90.

stelt Cusanus God voor als het absolute zien. Het zien van God vormt het geheel dat alle vormen van zien omvat.⁶⁹ In het streven naar het goede is God verbonden met mensen en hun blik, ook al zijn hun onderlinge verschillen groot.

God [...] is [...] verbonden met de blik waarmee wij kijken en voor onszelf een wereld scheppen. Maar God is tegelijkertijd ook met alle andere levens, alle andere werelden en alle andere blikken verbonden. [...] In onze verbondenheid met God, en zo met elkaar, hebben we deel aan de omvattende waarheid en de waarachtige goedheid die onze beperkte blik nooit kan omvatten, maar waarvan we wel deel kunnen zijn. Volgens Cusanus is God uiteindelijk de eenheid van dat wat wij alleen als tegenstelling kunnen zien.⁷⁰

De confrontatie tussen de verschillende blikken leidt vanuit individuele mensen gezien tot onoplosbare opposities. Maar ook de spanning die tussen twee posities bestaat, is volgens Cusanus onderdeel van het streven naar het goede. Wanneer mensen deze spanning uithouden, dan kunnen zij deel krijgen aan het grotere geheel waarin dit streven is ingebed. Het is weliswaar niet mogelijk dit geheel te omvatten, maar wel om daarin te participeren. Borgman: ‘In de botsingen van alle verschillende blikken en visies, overtuigingen en opvattingen, en in de onmogelijke samenhang die deze botsingen openbaren, komt religieus gezien God aan het licht en wordt maatschappelijk gezien toekomst geopend.’⁷¹ God toont zich in de botsing tussen de verschillende blikken als de ‘onmogelijke samenhang’.⁷²

In paragraaf 6.1 liet ik aan de hand van het werk van Oosterling zien dat juist uit de dynamische uitwisseling tussen mensen die onderling verschillen een nieuw ‘wij’ kan groeien. Ook Borgman gaat in op het ontstaan van verbinding in en door de confrontatie. Hij is echter specifiek over het karakter van dit ‘samen’ en spreekt van solidariteit.

Het gaat [...] om een solidariteit die niet gebaseerd is op een gedeelde identiteit die is voorgegeven – zoals het lidmaatschap van een volk, of het deel zijn van een natie – maar om een identiteit die precies in de solidariteit zelf tot stand komt.⁷³

Solidariteit veronderstelt compassie met de ander, een meevoelen en verlangen naar het goede voor de ander zoals voor zichzelf. Als het mensen lukt om met *interesse* de verschillen uit te houden, kan deze compassie ontstaan. ‘Het is in de spiegel van de vreemdeling die ondersteuning en daadkrachtige liefde nodig heeft, dat zij uitgenodigd worden de eigen identiteit te vinden als fundamenteel afhankelijk van hetgeen hen gegeven is en wordt.’⁷⁴

In geïnteresseerde betrekkingen hebben mensen wel deel aan een groter geheel. De gemeenschappen die hieruit ontstaan omvatten zowel een openheid naar het transcendentale als gerichtheid op partiële verwezenlijking van het goede. ‘Het transcendentale perspectief zit in de solidariteit en betrokkenheid, die zich steeds partieel

⁶⁹ Cusanus, N., *Het zien van God*, 1993, 43s.

⁷⁰ Borgman, E., *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*, 2009, 91.

⁷¹ *Ibid.*, 92.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Borgman, E., *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, 2006, 122.

⁷⁴ *Ibid.*

realiseren en tegelijkertijd een in deze realiseringen telkens terugwijkende horizon vormen.⁷⁵

De verschillende blikken binnen de exposurebenadering

Borgmans inzichten verhelderen de betekenis van de confrontatie met verschillende blikken in de exposurepraktijken. De confrontatie ontstaat wanneer sprake is van diversiteit in de gemeenschappen en deze wordt nog eens geïntensiveerd doordat bewoners en beroepskrachten het eigenaarschap delen. Deze twee aspecten vormen het kader waarbinnen bewoners en beroepskrachten de verschillen met elkaar uithouden.

De ontregeling die in de gemeenschappen plaatsvindt, brengt bij alle betrokkenen aan het licht wat er voor hen op het spel staat. In deze confrontatie kan blijken op welke manier mensen naar het goede streven, zoals hun streven naar een plaats waar mensen betekenisvolle relaties kunnen opbouwen en onderhouden. Wanneer ze de spanningsvolle confrontatie uithouden, kunnen zij erbij worden bepaald dat zij allen streven naar het goede, al doen zij dat elk op hun eigen wijze. Dit uithouden verloopt niet vanzelfsprekend. Het vraagt om een zorgvuldige heroriëntatie op de belangen van iedere groep, ook van degene die zich al thuis weten.

Het grotere geheel dat hen allen schraagt in hun streven naar het goede is niet toegankelijk buiten de concrete blikken van de andere bewoners en beroepskrachten om. In de botsing van de verschillen worden mensen bepaald bij de particulariteit van zichzelf en van anderen: van ieders bijzondere – maar noodzakelijk beperkte – wijze waarop dit streven tot uiting komt. Tegelijk is die particulariteit en beperktheid de toegang tot hun deelhebben aan het grotere geheel. In de particulariteit ligt de eigen bijdrage, de unieke bijdrage aan het geheel.

Soms zijn mensen zich bewust van het feit dat zij anderen nodig hebben om contact te krijgen met het grotere geheel. In verscheidene gemeenschappen in de exposurebenadering tref ik dit inzicht aan. Een voorbeeld daarvan, beschreven in paragraaf 6.1, zijn de gastvrouwen en -heren van het kerkelijk inloophuis die lokale kunstenaars meer zeggenschap willen geven, om zo met hen samen een vitalere gemeenschap te vormen. Zij spannen zich bewust in om een samenwerking met andere groepen tot stand te brengen. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer beroepskrachten of bewoners weloverwogen het eigenaarschap willen delen met andere bewoners die niet tot hun vertrouwde groep behoren. Deze toenadering tot andere buurtbewoners is dan niet zozeer gericht op kwantitatieve groei, maar op de kwaliteit van de gemeenschap. Mensen bloeien op als ze mensen ‘van buiten’ ontmoeten en met hen samenwerken. Hun eigen streven naar het goede, bijvoorbeeld een plaats waar mensen tot hun recht kunnen komen, wordt aangevuld met het streven van de anderen, die op hun eigen wijze invulling geven aan een dergelijke plaats. Deze plaats wordt daardoor ‘ruimer’ én vitaler.

De geïnteresseerde wijze van bij en te midden van anderen zijn schept ruimte voor het transcendent. De botsing van de verschillende blikken geeft wrijving en genereert ‘vonken’:

Het gaat erom deze clash zich constructief – dat wil zeggen zonder geweld en in zo groot mogelijke openheid en vrijheid – maar wel in alle noodzakelijke

⁷⁵ Ibid., 127.

heftigheid te laten voltrekken. In het geloof dat zo niet de waarheid en de goedheid verloren gaan, maar zich tonen in de vonken die van de botsing afspatten.⁷⁶

Interesse voorkomt dat mensen niet afzonderlijk achterblijven met de brandvlekken. Dankzij interesse kunnen mensen de botsingen uithouden en kunnen ze ‘aan elkaar gaan gloeien’. Wanneer mensen ‘geïnteresseerd zijn’, wanneer zij bij en te midden van anderen zijn, dan kunnen ze deel krijgen aan het grotere geheel dat het streven naar een goed leven draagt. Door de conflicten met elkaar uit te houden, kunnen ze een omvattender zicht krijgen op het goede, op Gods zien en Gods gerichtheid op verzoening en heling. Geen van de blikken valt samen met het zien van God, maar allen zijn zij wel daardoor gedragen. Daarmee kunnen zij gaandeweg elkaars verschillen met meer mildheid en zorgzaamheid tegemoet treden en waarderen.

In deze subparagraaf heb ik onderzocht op welke wijze de diversiteit en *interesse* verstaan kunnen worden vanuit de joods-christelijke traditie. Het heilzame karakter van *interesse* en diversiteit bestaat uit haar bevrijdende werking. Het transcendente komt aan het licht in deze bevrijdende werking van de diversiteit, en is nader te verstaan vanuit het beeld dat Borgman in het spoor van Cusanus aanreikt als het zien van God. God is verbonden met de blik van mensen, als het streven en verlangen naar het goede. In Gods zien vallen al deze particuliere blikken samen. Het zien van God onttrekt zich aan onze voorstelling – niemand kan zich aan de particulariteit van de eigen blik onttrekken –, maar biedt wel de mogelijkheid om te participeren in de bevrijdende dynamiek van diversiteit. Deze werkelijkheid toont zich namelijk telkens wanneer onze blikken zich in de onderlinge botsing verruimen en mensen vrijheid vinden ten opzichte van het geweld van onderdrukkende of beperkende overtuigingen. In het hermeneutische proces botsen de verschillende blikken en ontstaan, op een harmonische of conflictueuze wijze, nieuwe manieren van zien. Vanuit de betrekking tot het transcendente geformuleerd: wij gaan iets meer mee-zien met het zien van God, met de wijze waarop de verschillen tussen mensen samenvallen en worden samengehouden in een omvattend zien. Iedere bevrijdende verruiming van ons zien wekt de verwachting van en het verlangen naar een verdere verruiming. Het zijn deze verwachting en dit verlangen die het mogelijk maken om te leven in en vanuit diversiteit.

Gemeenschappen op ooghoogte (I)

Omdat het zien en mee-zien in de exposuregemeenschappen zo belangrijk is, beschrijf ik deze vanaf nu als gemeenschappen *op ooghoogte*.⁷⁷ Daarmee wil ik recht doen aan de rol van zintuiglijkheid en aan de dynamische diversiteit tussen mensen in deze gemeenschappen. Ik gebruik de term ‘ooghoogte’, omdat daarmee drie aspecten tot uitdrukking komen die kenmerkend zijn voor exposuregemeenschappen. Het eerste is de ontvankelijkheid om de eigen blik te laten omvormen in en door het zien. Wanneer mensen de botsing tussen verschillende blikken uithouden dan staan zij open voor elkaars bijzonderheid. Als zij elkaar in de ogen zien, omvat dat de

⁷⁶ Borgman, E., *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*, 2009, 90.

⁷⁷ Met de term ‘dialoog op ooghoogte’ duiden de beroepskrachten van het Wijkpastoraat in de Rotterdamse wijk het Oude Noorden in de jaren '90 de beoogde gelijkwaardigheid aan in het gesprek tussen werkveld en zendende instanties, zoals ik van Herman IJzerman vernam. Ik acht de kwalificatie ‘op ooghoogte’ ook van toepassing op de gemeenschappen zelf.

openheid die ook toelaat dat de eigen blik wordt omgevormd aan wat zij aan de ander te zien krijgen. Zij laten zich plaats en door de blikken van de anderen.

Het tweede aspect van 'gemeenschappen op ooghoogte' is compassie. Mensen kunnen er in de botsing tussen de verschillende blikken bij bepaald worden dat zij deelhebben aan een groter geheel. Hun eigen blik en streven naar het goede blijkt gedragen te worden door een realiteit die ook de blik en het streven van anderen draagt. Daarmee kan de samenhang tussen mensen naar voren komen die in exposu-regemeenschappen leidt tot compassie en solidariteit.

Het derde aspect van gemeenschappen op ooghoogte is dat zij gesitueerd zijn tegen de horizon van Gods zien, tegen de eschatologische verwachting van verzoening en heling. Gemeenschappen op ooghoogte worden gedragen door Gods zien dat de ondenkbare eenheid van de blikken vormt. In het uithouden van de verschillende blikken licht deze transcendente werkelijkheid op: namelijk in de solidariteit en betrokkenheid die soms al ten dele in het heden worden gerealiseerd, maar die ook het zicht openen op een toekomstige verlangde werkelijkheid die tegelijkertijd terugwijkt.

Met bovenstaande drie aspecten heb ik een eerste omschrijving gegeven van gemeenschappen op ooghoogte. De beschrijving van het element 'compassie' vraagt echter nog om nadere aandacht, omdat een belangrijk aspect van compassie in exposurepraktijken met behulp van de bestaande literatuur nog niet voldoende belicht is en daardoor niet tot zijn recht komt. Ondanks Borgmans theologische gevoeligheid voor diversiteit, denkt hij compassie primair vanuit de conflictie 'samenleving'. Gemeenschap komt tot stand in de solidariteit met de vreemdeling, met degenen die dreigen te worden uitgesloten van de 'samenleving'. Wat de eigen bijdrage van die laatsten zou kunnen zijn, blijft onderbelicht. In de casus waarin de zeggenschap over de ruimte van het inloophuis ter discussie stond, kwam dit al naar voren. Terwijl de groep gastheren en -vrouwen als eigenaars van het kerkgebouw compassie had met de lokale kunstenaars die op zoek zijn naar netwerk en onderkomen, waren het juist de laatsten die compassie toonden met de gastheren en -vrouwen die zich bedreigd voelden. De lokale kunstenaars leggen op zorgvuldige wijze de vinger bij de kwetsbaarheid van de groep die in de wijk een gevestigde positie heeft.

Compassie als aanbeveling aan wie tot de 'samenleving', of in dit geval de kerk, behoren, kan niet het enige zijn. Daarmee blijft immers de bijdrage van de blik van de 'anderen' onbenut. Zo blijft het risico bestaan dat de door Schinkel aangeduide conflictie niet voldoende onder spanning wordt gebracht. Er komt dan nog steeds geen verbeelding tot stand die een overbrugging kan vormen waarin mensen die het residu van de 'samenleving' vormen, worden betrokken. Als we de eenheid, de samenhang tussen mensen, waarover Cusanus spreekt, willen verstaan, dan moet deze radicaal worden doorgetrokken. Het kan dan niet beperkt blijven tot compassie, omdat compassie eenrichtingsverkeer is, zoals de theologe Elizabeth Conde-Frazier betoogt. Reflecterend op gemeenschappen van gemarginaliseerde Latino's in de Verenigde Staten en Latijns-Amerika wijst zij erop dat bij de overgang van compassie naar passie een intensivering van de relatie met God plaatsvindt: 'This passion comes from an understanding and fellowship with the feelings of God. It is a communion with the divine consciousness.' De intensivering van de verbinding met God verloopt echter via de betrokkenheid van mensen bij elkaar. 'The communion takes

place [...] through our fellowship with one another.’⁷⁸ Hoe wederkerigheid in exposurepraktijken de intensivering van de relatie met mensen en met het transcendente mogelijk kan maken, stel ik nu aan de orde.

Wederkerigheid en het transcendente

Wederkerige relaties zijn heilzaam doordat mensen daarin erbij bepaald worden dat zij elkaar gegeven zijn. Wederkerigheid voorkomt dat mensen zichzelf wegschenken en schept daarbij de ruimte om zichzelf te geven. Op welke wijze komt het transcendente aan het licht wanneer relaties wederkerig worden? Ik zal nu op zoek gaan naar een denkspoor binnen de joods-christelijke traditie om een antwoord op deze vraag te formuleren.

Een van de meest invloedrijke denkers over relaties en transcendentie die aanknopingspunten biedt om de wederkerigheid te doordenken is de theoloog en filosoof Martin Buber.⁷⁹ De kwaliteit van wederkerige relaties is volgens hem dat daarin mensen samen en ‘aan elkaar’ persoon worden. Relaties worden niet langer bepaald door vooronderstellingen over elkaar, maar komen tot stand doordat mensen elkaar als Jij aanspreken. Zoals ik in het vervolg laat zien, stelt Buber dat met deze verandering ook een intensivering van de relatie tot God kan ontstaan.

Wederkerigheid als het eigene van interpersoonlijke relaties

Het hart van Bubers denken vormt het inzicht dat mensen persoon worden in niet-instrumentele relaties tot anderen.⁸⁰ Mens zijn, zo benadrukt hij, is ontmoeting, het is tegenover de ander zijn: ‘Alles wirkliche Leben ist Begegnung.’⁸¹ Daarbij onderscheidt hij twee typen betrekkingen. In Bubers systeem geven de persoonlijke voornamewoorden de manieren weer waarop mensen zich verhouden tot de wereld, tot de ander en tot God. In de terminologie van Buber heet de verhouding tussen een

⁷⁸ Conde-Frazier, E., ‘Ecclesiology: A Dabar Church; Pentecostal and Communal’, 2013, 102.

⁷⁹ Buber verzet zich in zijn werk tegen de dehumaniserende werking van het rationalisme in het begin van de twintigste eeuw. Hij concentreert zich op relaties van mensen als aanknopingspunten voor vernieuwing en vitaliteit, wat tot uiting komt in zijn hoofdwerk *Ich und Du*. Een belangrijke inspiratiebron vormt de joodse stroming van het chassidisme. Buber, M., *Ich und Du*, 1977.

⁸⁰ Het werk van Buber heeft vanaf het verschijnen tot nu invloed gehad op een grote verscheidenheid aan denkers binnen filosofie en theologie. De verscheidenheid aan disciplines waarop Buber invloed heeft uitgeoefend, wordt onderstreept door bijvoorbeeld de bundel onder redactie van Mendes-Flohr, P., *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept: Martin Buber’s Philosophy of Dialogue and Its Contemporary Reception*, 2015; Zie verder ook Metcalfe, A. & Game, A., ‘“In the Beginning is Relation”: Martin Buber’s Alternative to Binary Oppositions’, 2012; Hoewel veel aandacht vanuit de filosofie is besteed aan Ik en Jij, beschouwt Kees Waaijman het primair als een mystiek geschrift. Waaijman, K., *De mystiek van ik en jij. Een nieuwe vertaling van ‘Ich und Du’ van Martin Buber: Met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt*, 1990; Recent vindt Buber binnen de theologie navolging in onder meer de ecotheologie, zie bijvoorbeeld Chi Hun Kim, P., ‘Ecotheology and the Idea of Forgiveness in The Rime of the Ancient Mariner’, 2014; Buber is vaak verweten dat zijn werk concreetheid en aandacht voor context en randvoorwaarden ontbeert – zie bijvoorbeeld Biemann, A., ‘Martin Buber in America: An Ambivalent Reception’, 2015; Waaijman, K., *De mystiek van ik en jij. Een nieuwe vertaling van ‘Ich und Du’ van Martin Buber: Met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt*, 1990, 561s; Ook klinkt de kritiek dat hij de vele facetten van relaties reduceert tot een binaire oppositie. Zie Buber, M., *I and Thou: Martin Buber: A New Translation with a Prologue ‘I and You’ and Notes*, 1996 In de exposurebenadering worden deze bezwaren echter ondervangen in de wijze van iteratief leren waarbij concrete ervaring een centrale rol speelt. Met deze kanttekeningen kan Buber een geschikte aanvulling vormen om de wederkerige relaties in de exposure te verstaan.

⁸¹ Buber, M., *Ich und Du*, 1977, 18.

eerste en een tweede persoon een interpersoonlijke relatie, en die tussen eerste en derde persoon een objectiverende relatie. Wederkerigheid is het kenmerk van de interpersoonlijke betrekking. Typerend is dat degene die de ander aanspreekt, ook aangesproken kan worden en zich laat aanspreken door de ander. Deze symmetrische omkering van spreker en aangesprokene onderscheidt de interpersoonlijke betrekking van de objectiverende betrekking.⁸² Wederkerige relaties, waarin deze omkering kan optreden, brengen met zich mee dat mensen Jij voor elkaar worden.

In paragraaf 6.2 stelde ik dat mensen binnen wederkerige relaties in de exposu-repraktijken opnieuw kunnen ontdekken dat zij elkaar gegeven zijn en dat zij leven van wat zij samen delen. Buber maakt duidelijk dat het wederkerige schenken en ontvangen mensen ook op existentieel niveau verandert. De *trafiek* is niet beperkt tot wat mensen elkaar op het eerste gezicht schenken: adviezen en wijsheid, materiële zaken, aandacht en nabijheid. In en met het geven en ontvangen van de geschenken maken zij het elkaar mogelijk om een persoon te worden. Wanneer bewoners en beroepskrachten wederkerig bij elkaar betrokken raken, worden zij Jij voor elkaar.

Persoon worden en particulariteit

Wat betekent dit nu voor de verandering van de relatie tussen bewoners en beroepskrachten in exposurepraktijken? Binnen de interpersoonlijke en objectiverende relaties neemt het Ik volgens Buber een andere rol aan. In betrekking tot een Het (of een Zij of Hij) is het Ik een waarnemer, terwijl het in betrekking tot een Jij een actor is die in relatie treedt: daarbij gaat het om een relatie als *performance*. Beide actoren stellen zich open voor de ander en laten deze aanwezig zijn *als persoon*.⁸³ In de interpersoonlijke betrekkingen spreekt het Ik een ander aan als Jij. Wanneer de ander Jij wordt, dan wil dat zeggen dat het Ik ontvankelijk is voor het zo-zijn van de ander, zich laat raken én antwoordt. Dit antwoord komt niet voort uit de vooronderstellingen van het Ik, maar vanuit dat wat het Jij in het Ik oproept.⁸⁴ De categorieën die voortkomen uit de objectiverende relaties – de verschillen en overeenkomsten waarmee mensen orde aanbrengen in de werkelijkheid – zijn in de interpersoonlijke betrekking niet geheel afwezig, maar zijn niet bepalend voor de relatie: ‘The I of I-Thou does not seek identity because it accepts and finds incomparable uniqueness through being part of a relation.’⁸⁵ Ik en Jij zijn er niet langer op gericht om hun identiteit in verschillen en overeenkomsten bevestigd te zien, maar de relatie is primair bepalend voor wie zij zijn en worden. Zo worden mensen in wederkerige relaties persoon aan elkaar.⁸⁶

⁸² Cf. Habermas, J., ‘A Philosophy of Dialogue’, 2015, 11.

⁸³ Cf. *ibid.*

⁸⁴ Waaijman beschrijft de houding als een ‘nietdoen’ en een uit zichzelf treden, gevolgd door een respons van het Ik. De beweging van het uitgaan – *ex-pose* – tot de ander, het geraakt worden, de responsiviteit met inbegrip van de fysieke en zintuiglijke dimensie vertoont sterke gelijkenis met de oefening in de exposuretraining. Waaijman, K., *De mystiek van ik en jij. Een nieuwe vertaling van ‘Ich und Du’ van Martin Buber: Met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt*, 1990, 520s, 523.

⁸⁵ Metcalfe, A. & Game, A., ‘“In the Beginning is Relation”: Martin Buber’s Alternative to Binary Oppositions’, 2012, 357.

⁸⁶ *Ibid.*, 362.

Het transcendente

Welke visie heeft Buber nu op de rol van het transcendente bij het wordingsproces van mensen? Zoals ik schreef, worden mensen persoon wanneer de ander Jij voor hen wordt. Wanneer dit gebeurt, stelt Buber, resoneert daarin altijd het transcendente. Wanneer ik een ander aanspreek als een Jij die tegenover mij is, dan spreek ik tegelijk ook diegene aan die mijn hele leven door als een Jij tegenover mij is. '[I]n jedem Beziehungsakt, durch jedes uns gegenwärtig werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin ... in jedem Du reden wir das ewige an.'⁸⁷ In het afzonderlijke particuliere Jij klinkt het Jij mee dat door het leven heen tegenover het Ik is en het Ik tegemoet treedt. Dit noemt Buber het eeuwige Jij, God.⁸⁸ Het persoon worden, en de vitaliteit en creativiteit die daarmee gepaard gaan, zijn te zien als werkingen van het transcendente. In de afzonderlijke interpersoonlijke betrekkingen waarin mensen persoon worden, is het transcendente 'aanwezig' als een voortdurend Jij. Wederkerigheid in exposurepraktijken omvat daarmee meer dan alleen in sociologische termen beschreven kan worden. De verbinding met het transcendente intensiveert, omdat God mee-aangesproken wordt in wederkerige relaties als het tegenover van beide betrokkenen in het contact.

Co-creatie

Op basis van wederkerigheid kunnen nieuwe creatieve samenwerkingsvormen ontstaan die gedragen worden door gedeeld eigenaarschap, zo zagen we in paragraaf 6.3. Deze gemeenschappen bleken oefenplaatsen van vertrouwen te zijn voor bewoners en beroepskrachten, waarbij zij zich inzetten binnen een gezamenlijke praktijk en zich tegelijk afhankelijk van de anderen weten. Welk licht kan Bubers denken werpen op deze creatieve samenwerking?

Buber onderscheidt twee elementen in het aandeel van mensen in de relationele dynamiek. Enerzijds worden mensen gevormd aan de ander en aan het transcendente dat daarin resoneert. Anderzijds dragen zij zelf bij aan het scheppingsproces. In wederkerige relaties is daarmee sprake van co-creatie.⁸⁹ Het Ik laat de ander *persoon* zijn en in dezelfde beweging wordt het Ik ook *persoon*. Mensen wenden zich tot de ander én de ander wendt zich naar hen, zij kiezen én worden gekozen. In de wederkerige relaties valt kiezen en gekozen worden samen. Er is een dynamiek waarin mensen zichzelf geven en tegelijk zichzelf krijgen en vinden. Waarin zij het wezen van het Jij bevestigen door de ander te ontvangen én daarmee ook hun eigen persoon-zijn wordt bevestigd. Deze beweging is niet te reduceren tot de identiteiten van beide, maar komt dialogisch tot stand. Buber stelt:

Das Du begegnet mir von Gnaden [...] Das Du begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu ihm. So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem [...] Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden [...] Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.⁹⁰

⁸⁷ Buber, M., *Ich und Du*, 1977, 120.

⁸⁸ Buber, M., *Ik en Jij*, 2003, 87s; Cf. Waaijman, K., *De mystiek van ik en jij. Een nieuwe vertaling van 'Ich und Du' van Martin Buber: Met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt*, 1990, 532.

⁸⁹ Moseley, A.J., 'A Theology of Interconnectivity: Buber, Dialogue and Cyberspace', 2015, 277.

⁹⁰ Buber, M., *Ich und Du*, 1977, 18.

Ik en Jij gaan mee in een beweging die zij dragen én waardoor zij gedragen worden.⁹¹ Zo worden mensen volgens Buber persoon aan elkaar. In dit wordingsproces is God aanwezig als tegenover voor beide personen. Er komt co-creatie tot stand tussen mensen onderling en tussen mensen en God.

Gedeeld eigenaarschap op basis van wederkerigheid betekent dat bewoners en beroepskrachten zich geven, én dat ook hun bijdrage als persoon gevraagd wordt. In het samenvallen van zich toewijden én geroepen worden, kunnen ze tot hun bestemming komen. Het gaat daarmee niet alleen om een groeiend vertrouwen in elkaar, maar ook om een groeiend vertrouwen in het transcendente dat hun leven door tegenover hen is.

Nieuwe verbindingen door het persoon worden aan elkaar

In paragraaf 6.1 heb ik gesteld dat *interesse* alleen nog niet voldoende is om verbindingen te leggen die het machtsverschil tussen de sociale posities van bewoners en beroepskrachten weten te overbruggen. Wederkerigheid bleek dat wel mogelijk te maken. Hoe valt dit te verstaan vanuit Bubers inzichten over interpersoonlijke relaties? Hierboven zagen we al dat in interpersoonlijke betrekkingen mensen persoon aan elkaar worden. De gefixeerde identiteiten en veronderstellingen die mensen in of buiten de ‘samenleving’ plaatsen, verliezen binnen het onderlinge contact voor hen aan kracht. Door elkaar als Jij te benaderen, krijgt de particulariteit van zowel beroepskrachten als bewoners ruimte en ontstaan nieuwe verbindingen. Deze relaties geven hun een mate van vrijheid ten opzichte van de scheidende werking van de fictie ‘samenleving’. Wie zij aan elkaar en aan God worden, kan in toenemende mate hun identiteit en hun zelfverstaan gaan bepalen en de invloed van hun sociale positie kan daarbij afnemen.

Verbeelding als objectivering

Niet alleen de interpersoonlijke betrekkingen zijn van belang voor het wordingsproces van mensen. Ook de objectiverende betrekkingen nemen daarbij een belangrijke rol in. Buber zelf heeft dit onvoldoende onderkend.⁹² Objectivering van wat zich tussen Ik en Jij voltrekt, vormt echter een wezenlijk element in het proces van persoon worden. Door zelf-objectivering zijn mensen in staat om zich tot zichzelf *als zelf* en tot de ander *als ander* te leren verhouden. Objectivering vindt plaats wanneer personen woorden en beelden vinden voor wat zich tussen hen afspeelt. Dat bewoners en beroepskrachten in de exposurepraktijken tot nieuwe verbeelding komen, zagen we al in paragraaf 6.3. De interpersoonlijke betrekkingen in de exposurebenadering zijn creatief: er kan een ‘wij’ tot stand komen en er kan een nieuw inzicht in wat leven is aan het licht komen. Door woorden en beelden te vinden voor dit inzicht, kunnen mensen communiceerbaar maken wat voor hen gezamenlijk wezenlijk is. Ze kunnen dit inzicht bestendigen en daarmee ook hun onderlinge relatie stevigheid geven. Verbeelding van dit inzicht is een veruitwendiging van de verbinding

⁹¹ Metcalfe, A. & Game, A., “‘In the Beginning is Relation’: Martin Buber’s Alternative to Binary Oppositions”, 2012, 361.

⁹² Waaijman brengt de noodzakelijkheid van de objectivering voor het persoon worden naar voren. Voor hem vormt het ontbreken van dit inzicht het belangrijkste kritiekpunt op Bubers werk. ‘Niet wordt gezien dat de mens zijn zelf als zelf moet hebben ervaren, wil hij werkelijk de ander als ander kunnen onderkennen. En deze zelf-ervaring loopt noodzakelijk via de zelfvervreemding.’ Waaijman, K., *De mystiek van ik en jij. Een nieuwe vertaling van ‘Ich und Du’ van Martin Buber: Met inleiding en uitleg en een doordening van het systeem dat eraan ten grondslag ligt*, 1990, 571.

tussen bewoners en beroepskrachten. Deze veruitwendiging is van belang in het ontwikkelingsproces van mensen. Vanuit de nieuwe beelden en taal kunnen bewoners en beroepskrachten tot een nieuw verstaan van zichzelf, de ander en hun plaats binnen het geheel komen.

Gemeenschappen op ooghoogte (II)

In het verlengde van mijn reflectie op het werk van Borgman heb ik eerder in deze paragraaf de gemeenschappen getypeerd als gemeenschappen op ooghoogte. Ik onderscheidde daarbij drie aspecten, namelijk de ontvankelijkheid voor de ander die tot omvorming kan leiden, de compassie, en het gegeven dat deze gemeenschappen plaatsvinden binnen de horizon van Gods zien dat de ondenkbare eenheid van de blikken vormt.

De duiding van exposuregemeenschappen als ‘gemeenschappen op ooghoogte’ laat zich nu verrijken met de visie op persoonwording in wederkerige relaties zoals Buber die heeft uitgewerkt. Dit levert twee extra elementen op. Kenmerkend voor deze gemeenschappen is dat er rolwisseling kan optreden tussen degene die ziet en degene die wordt gezien. In gemeenschappen op ooghoogte kan de blikrichting afwisselend op beide gericht zijn. Oog in oog staan brengt altijd kwetsbaarheid met zich mee, maar juist wanneer beide op gepaste wijze kwetsbaar kunnen zijn, kan vertrouwen groeien en is verbinding mogelijk. Dit is het vierde aspect van gemeenschappen op ooghoogte.

Wanneer mensen ontvankelijkheid voor het zo-zijn van elkaar oefenen, kan dat leiden tot een creatief proces. Daarin zijn bewoners en beroepskrachten op gelijkwaardige en wederkerige wijze betrokken als co-creatoren. De particulariteit van mensen – dat wat zij elkaar in de *giftrafiek* te geven hebben – staat daarbij centraal en vooronderstellingen verschuiven naar de achtergrond. Met name die vooronderstellingen die voortkomen uit de conflictie ‘samenleving’ verliezen hun uitsluitende werking. In gemeenschappen op ooghoogte ontstaat vrijheid omdat interpersoonlijke relaties deze uitsluitende werking verliezen. Het ontstaan van een mate van vrijheid ten opzichte van de hegemonische representaties van de ‘samenleving’ is daarmee het vijfde aspect van gemeenschappen op ooghoogte.

Langzaam groeit zo een gemeenschap op ooghoogte. Deze gemeenschap is een plek van heilzame transformatie zonder dat die ooit volledig zal zijn. Het is het proces dat Paulus beschrijft in zijn eerste brief aan de Korintiërs: ‘Nu kijken wij nog in een wazige spiegel, maar dan staan we oog in oog’ (1 Kor 13:12a). Oog in oog staan houdt in dat mensen elkaar en God zo verstaan, dat werkelijke verbindingen tussen hen tot stand komen. Dit beeld houdt de verwachting levend van gemeenschappen waarin mensen volledig tot zijn kunnen komen. In gemeenschappen op ooghoogte wordt de eschatologische verwachting dat ons zien zal worden opgehelderd en we oog in oog staan, gewekt en deze verwachting komt deels al uit.

6.5 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk heb ik een theologisch perspectief ontwikkeld op de gemeenschapstichtende kwaliteit van de exposurebenadering. Ik heb onderzocht of en in welke zin de ontregelende gebeurtenissen, de wederkerige relaties en de nieuwe

gestalten van gemeenschappen als heilzaam zijn te karakteriseren. Een overzicht van deze bevindingen heb ik gepresenteerd aan het begin van paragraaf 6.4. Daar bleek dat twee elementen aanleiding gaven tot nadere doordenking vanuit de joods-christelijke theologie: diversiteit die bron is van ontregeling én van een nieuw ‘wij’, en het ontstaan van wederkerige relaties.

Met behulp van het werk van Borgman heb ik betoogd dat de diversiteit tussen mensen leidt tot botsingen tussen de verschillende blikken. In de botsingen worden mensen bepaald bij hun particuliere wijze waarop zij het goede nastreven, maar ook bij het gegeven dat dit individuele streven wordt geschraagd door een groter geheel, het religieuze, dat het streven van ieder individu mogelijk maakt. Zij delen met elkaar in een basaal vertrouwen dat realisering van het goede mogelijk is. De werkelijkheid die alle blikken in hun particulariteit en ook in hun onderlinge spanning schraagt en omvat bleek vanuit de joods-christelijke traditie te kunnen worden verstaan als God. Bij zorgvuldige omgang met de botsingen tussen blikken kunnen bewoners en beroepskrachten meer gaan verstaan van het zien van God.

Aan de hand van de inzichten van Buber heb ik gesteld dat het wederkerig worden van relaties tussen bewoners en beroepskrachten mogelijk maakt dat zij persoon worden aan elkaar. In en met deze vitalisering komt een intensivering van de relatie tot het transcendente tot stand. De creatieve verbinding waarin mensen zich toewijden en geroepen worden, heb ik aangeduid als co-creatie tussen bewoners en beroepskrachten én God. Hieraan ontspringen nieuwe werkvormen, nieuwe woorden en beelden.

De vorm van gemeenschap waarin mensen oog in oog komen te staan heb ik geïdentificeerd als een *gemeenschap op ooghoogte*. Daarmee wil ik recht doen aan het belang van de zintuiglijkheid in gemeenschappen, aan de dynamische diversiteit en aan de wederkerigheid in exposuregemeenschappen. Ik onderscheidde daarbij vijf aspecten. Gemeenschappen op ooghoogte:

- zijn gebaseerd op ontvankelijkheid voor de ander die tot omvorming leidt,
- ontstaan samen met het ontstaan van compassie en solidariteit,
- staan tegen de horizon van Gods zien, die de ondenkbare eenheid van verschillende particuliere blikken vormt,
- impliceren wederkerigheid; op ooghoogte kunnen bewoners en beroepskrachten persoon aan elkaar worden,
- en bieden een mate van vrijheid tegenover de uitsluitende werking van de ‘samenleving’.

Met bovenstaande inzichten heb ik duidelijk gemaakt waarin het heilzame karakter van de gemeenschapstichtende kwaliteit van de exposurebenadering ligt. Bovendien heeft de doordenking vanuit de joods-christelijke traditie inzichtelijk gemaakt op welke wijze deze gemeenschapsvorming bewoners en beroepskrachten bepaalt bij het transcendente. En deze doordenking heeft de betekenis van de vorming van nieuwe verbindingen belicht vanuit het verstaan van God in de traditie.

Met deze duiding kunnen beroepskrachten en bewoners in exposurepraktijken inzien welke betekenis ontregeling en het optreden van conflicten, maar ook de wederkerige relaties hebben voor de gemeenschapsvorming. Daardoor zijn zij mogelijk beter in staat om de ontregelende gebeurtenissen uit te houden en om op gepaste wijze aan elkaar te geven en van elkaar te ontvangen. Ze krijgen tools in handen om de creatieve potentie van schizotopie en van wederkerige relaties te benutten. De

gelovige betekenis van gemeenschappen op ooghoogte als bijdrage aan het persoonlijk worden van mensen is daarmee duidelijk geworden.

Opbrengst voor het verstaan van het begrip 'heilzaam'

Aan het slot van hoofdstuk drie constateerde ik dat het missiologisch kader niet volstaat om de betekenis van ontregelende gebeurtenissen en wederkerigheid bij het ontstaan van exposuregemeenschappen te onderscheiden. Daarmee blijft onhelder in welke zin de exposurebenadering heilzaam is. Anders gezegd, het is onduidelijk in welke zin de vorming van verbindingen in exposurepraktijken bijdraagt aan het zichtbaar worden van de eschatologische verwachting van verzoening en heling.

In dit hoofdstuk heb ik vijf aspecten onderscheiden waarin het heilzame karakter van de gemeenschapstichtende kwaliteit van de exposurebenadering tot uiting komt. Het eerste aspect is de *interesse*, als het uithouden om bij elkaar te zijn met ruimte voor de zo-heid van ieder, die een weg biedt om de creatieve potentie van schizotopie tot het leggen van nieuwe verbindingen te benutten. Het tweede aspect is de wederkerigheid waardoor mensen dieper intreden in de *giftrafiek*. Bovendien maakt dit de herontdekking mogelijk van het inzicht uit de joods-christelijke traditie dat mensen elkaar gegeven zijn. De diversiteit in exposuregemeenschappen is, als derde aspect, heilzaam gebleken, vanwege haar bevrijdende werking ten opzichte van de uitsluitende werking van de confictie 'samenleving'. Het vierde heilzame aspect bestaat uit het gedeelde eigenaarschap waarin bewoners en beroepskrachten zich oefenen in vertrouwen en toevertrouwen. Het vijfde aspect, ten slotte, omvat de nieuwe woorden en beelden die bewoners en beroepskrachten gezamenlijk vinden om hun inzichten in wat het leven is te bewaren en daarmee hun verbindingen te bestendigen.

Als bewoners en beroepskrachten persoon worden aan elkaar, komt een intensieve verbinding tussen hen tot stand. Deze interpersoonlijke relatie hoeft, zoals blijkt uit de in paragraaf 3.4 gegeven voorbeelden, evenwel niet op gespannen voet te staan met de professionele verhouding, maar vormt juist de gemeenschapstichtende kwaliteit van de exposurebenadering. Interpersoonlijke relaties bieden namelijk de mogelijkheid tot verbinding waar de confictie 'samenleving' juist uitsluiting en separatie reproduceert, zoals ik in hoofdstuk twee beschreef. Er komt verzoening tot stand in de maatschappelijk asymmetrische verhoudingen, die doorklinken in de verschillende sociale posities van bewoners en beroepskrachten en waarvan bewoners de uitsluiting ondervinden. Bovendien hebben we gezien dat de interpersoonlijke relaties tussen bewoners en beroepskrachten mogelijk maken dat zij tot zijn komen. Dit wordingsproces is te beschouwen als heling van mensen. Daarmee blijkt dat in de exposurepraktijken de eschatologische verwachting van verzoening en heling – ten dele – zichtbaar wordt.

Opbrengst voor het verstaan van Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid

Op welke wijze wordt het verstaan van Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid nu aangevuld? In paragrafen 4.5 en 5.5 heb ik daarvoor al een aantal inzichten geformuleerd. God bleek te verstaan als het plaatsvinden van het meest innerlijke 'wesen' van mensen. Ook bleek de pan-en-theïstische visie op God behulpzaam die het transcendente voorstelt als het mysterie dat de hele werkelijkheid doordringt en dat maakt dat ook wie worden uitgesloten betekenis krijgen.

In dit hoofdstuk bleek het transcendente dat wat de diversiteit in het streven van mensen naar het goede, hun blikken mogelijk maakt. God ziet de verschillende menselijke blikken en vormt er de ondenkbare eenheid van. Het inzicht dat het transcendente het menselijk bestaan juist ook in zijn conflictueuze karakter schraagt, sluit goed aan bij de eerder gevonden inzichten en vormt er een aanvulling op. Specifiek degene die afwijken van wat binnen de ‘samenleving’ als norm wordt beschouwd vallen daarmee binnen de horizon van God.

Voorts hebben we in dit hoofdstuk gezien dat het transcendente verbonden is met het wordingsproces van mensen aan elkaar. In wederkerige relaties worden mensen persoon door een onderkenning en aanvaarding van de particulariteit van mensen, zo zagen we. Het leven van mensen in de marge krijgt voor hen een nieuwe betekenis als er erkenning is voor hun unieke inbreng in het proces van co-creatie van nieuwe vormen van gemeenschap. Binnen interpersoonlijke betrekkingen respecteren mensen elkaars particulariteit; ze creëren samen een plaats waar zij tot zijn kunnen komen, en waar zij het met elkaar uithouden ook wanneer het zo-zijn van mensen confronterend, ontregelend of vervreemdend is. Ook deze inzichten corresponderen goed met de reeds verzamelde inzichten. Het transcendente laat zich verstaan als de plaats waar alles tot zijn komt, waarin de zo-heid van dingen en mensen wordt omvat.

7 Conclusie

Centraal in deze thesis stond de volgende vraag: *In welke zin is de exposurebenadering verrijkend voor urban theology?* Om deze vraag te beantwoorden heb ik, na de presentatie van het onderzoek in hoofdstuk een, in hoofdstuk twee de stedelijke context beschreven waarbinnen de exposurebenadering ontwikkeld is. Voortbouwend op de kritische sociologische analyses van Willem Schinkel heb ik de positie van bewoners van de oude stadswijken geïdentificeerd als het residu van de ‘samenleving’. Vervolgens heb ik betoogd dat de positie van beroepskrachten wordt gelegitimeerd door de fictie ‘samenleving’. Omdat ze tegelijkertijd geconfronteerd worden met de residuele positie van bewoners, ontstaat, in de terminologie van Schinkel, een schizotopie. Deze schizotopie kan in achterstandswijken, waar sociale verbindingen en gemeenschappen onder druk staan, de aanzet vormen voor nieuwe verbindingen.

In hoofdstuk drie gaf ik vervolgens een feitelijke beschrijving van het iteratieve leerproces dat de exposurebenadering op gang wil brengen. Dit proces leidt niet alleen tot een transformatie bij bewoners en beroepskrachten, maar ook tot het ontstaan van verbindingen en gemeenschappen. Het bestaande missiologische kader van Schreiter, Hoedemaker en Schippers, dat missie verstaat als een leerproces dat gericht is op verzoening en heling en waarin christenen ‘samen met anderen’ kunnen naderen tot Christus, bleek niet toereikend om de totstandkoming van deze transformaties in theologische zin te verstaan. Binnen dit kader bleef de betekenis van de zintuiglijke interactie bij de transformatie van bewoners onhelder. Ook ten aanzien van de transformatie van beroepskrachten schoot dit kader tekort. Daarin wordt de transformatie van beroepskrachten namelijk voorgesteld als een ‘nadering tot Christus’, maar deze voorstelling maakt nog niet duidelijk wat de betekenis van de zintuiglijkheid en de ontregeling bij deze transformatie is. Daarnaast waren de ontregeling en de wederkerigheid bij het ontstaan van verbindingen en gemeenschappen niet goed te verstaan als verzoening en heling. Daarom ben ik in de hoofdstukken vier, vijf en zes op zoek gegaan naar een antwoord op de vraag in hoeverre de transformaties van bewoners en beroepskrachten, en ook het ontstaan van verbindingen en gemeenschappen, vanuit een theologisch kader als heilzaam kunnen worden gekarakteriseerd. In elk van de drie hoofdstukken heb ik dit heilzame karakter belicht vanuit de joods-christelijke traditie. Langs die weg heb ik de verrijking van *urban theology* door de exposurebenadering onderzocht.

In dit afsluitende hoofdstuk breng ik de centrale inzichten van dit onderzoek bijeen en formuleer ik een antwoord op de centrale vraag. Daarna beschrijf ik de relevantie voor *urban mission*-praktijken en schets ik welke bijdrage de exposurebenadering biedt aan stadsontwikkeling. Tot slot doe ik een drietal aanbevelingen voor vervolgonderzoek.

7.1 VERRIJKING VOOR *URBAN THEOLOGY*

In deze thesis heb ik betoogd dat de exposurebenadering op drie manieren uitdaagt om opnieuw binnen een theologisch kader na te denken over wat in een stedelijke context 'heilzaam' is.

1. *De iconische blik*

Bewoners worden gezien met een iconische blik. Deze wekt hen tot leven door de ontvankelijkheid van deze blik voor wat in bewoners omgaat en doordat met deze blik een nieuw perspectief binnentreedt. Zo vormt deze blik een verwijzing naar God die ieder mens de ruimte biedt om tot zijn te komen.

2. *De mystieke blik van de open ogen*

Door bewoners in situaties van uitsluiting daadwerkelijk te zien, veranderen beroepskrachten in dragers van de godsgedachtenis. Dit gebeurt als zij het uitblijven van de eschatologische verwachting van verzoening en heling als een open vraag aan God richten. Zo groeien zij tegelijkertijd in de *Bund* tussen God en mensen.

3. *De gemeenschappen op ooghoogte*

In de confrontatie van de blikken van bewoners en beroepskrachten kan iets zichtbaar worden van God die de ondenkbare eenheid en horizon van hun blikken vormt. Theologisch gesproken komt God bewoners en beroepskrachten in hun onderlinge wederkerige relaties als tegenover tegemoet. In die relaties worden zij persoon aan elkaar. In het ontstaan van verbindingen tussen bewoners en beroepskrachten, die zich in verschillende sociale posities bevinden, komt, theologisch gezien, de eschatologische verwachting van verzoening en heling gedeeltelijk uit.

Deze drie theologische kernthema's zijn wezenlijk voor de exposurebenadering en vormen een belangrijke verrijking van het denken over missie in een urbane context.

Ten eerste vestigen deze drie thema's de aandacht op het belang van de zintuiglijke waarneming binnen het denken over missie. Het missionaire leerproces is zintuiglijk en kent daarmee een lichamelijke dimensie. Het gebruik van de zintuigen is een wezenlijk onderdeel van de totstandkoming van de verbinding tussen beroepskrachten en bewoners en is onderdeel van het ontvankelijk worden voor God.

Ten tweede wordt bij alle drie de kernthema's duidelijk hoe relevant een missiologische benadering is die zichzelf verstaat als begeleiding bij dit soort ontmoetingen. In dit onderzoek heb ik specifiek aandacht besteed aan grenzen die gevormd worden door asymmetrische maatschappelijke verhoudingen. Daarbij is gebleken dat de belemmerende werking van machtsverschillen mede tot uiting komt in de blik waarmee mensen elkaar zien. Het missiologische denken over de totstandkoming van nieuwe verbindingen tussen mensen aan beide zijden van deze grenzen dient aandacht te besteden aan de verwevenheid van zintuiglijkheid en maatschappelijke verhoudingen.

Ten derde laten deze drie kernthema's zien hoe ook het spreken over God in een seculiere en stedelijke context mogelijk blijft. God komt in de exposurebenadering aan het licht als degene die mogelijk maakt dat mensen tot zijn komen. Hieraan besteed ik in het vervolg aandacht wanneer ik de opbrengst voor het verstaan van Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid beschrijf.

Ten vierde blijkt bij de bespreking en formulering van de drie kernthema's dat binnen de veelal op Anglo-Amerikaanse bronnen gerichte *urban theology* een verdere verwerking van het werk van continentale denkers nog meer winst zou kunnen opleveren.¹ In deze studie heb ik een aantal continentale theologen en denkers naar voren geschoven om de heilzame transformatie en de spiritualiteit in het iteratieve leerproces onder woorden te brengen. Zoals ik heb laten zien, zijn hun inzichten zeer behulpzaam voor de verdieping van het verstaan van missie in een stedelijke context. Het gesprek met deze continentale denkers biedt dan ook belangrijke aanknopingspunten voor nader onderzoek naar missionaire praktijken in de grootstedelijke context.

Opbrengst voor het verstaan van het begrip 'heilzaam'

De iconische blik, de mystieke blik van de open ogen en de gemeenschap op ooghoogte bieden een nieuw begrip van de wijze waarop de term 'heilzaamheid' binnen de joods-christelijke traditie kan worden ingevuld. Het begrip 'heilzaam' krijgt aldus invulling vanuit de exposurepraktijken.

Opvallend bij het onderzoek naar heilzame transformaties in de exposurepraktijken is vooral dat het leerproces en de opbrengsten niet goed van elkaar te scheiden zijn. Kenweg en inzichten horen bijeen. Dat proces en opbrengsten bijeengehouden moeten worden, is nauw verbonden met de opvatting van missie die ik in dit proefschrift heb aangehouden. De spanning tussen asymmetrische maatschappelijke verhoudingen en de eschatologische verwachting zet het leerproces in de exposurepraktijken in beweging en houdt het gaande. Onderweg komen mensen tot nieuwe inzichten, maar het leerproces komt daarmee niet tot een einde. Terwijl er gewerkt wordt aan het werkelijkheid maken van de eschatologische verwachting, wijkt de horizon tegelijkertijd steeds terug. Wat heilzaam is aan de exposurebenadering kan dus noch alleen in opbrengsten, noch in procestermen, maar alleen in samenhang beschreven worden.

In de joods-christelijke traditie wordt de verwachting gewekt dat God heil zal brengen. De gestalte die het heil aanneemt, is van situatie tot situatie verschillend.² De inzichten in de heilzame transformaties in de exposurebenadering vormen een nieuw perspectief op en een completering van de manier waarop 'heilzaamheid' binnen die traditie verstaan wordt. Door de hele studie heen is duidelijk geworden dat de zintuiglijke interactie een niet te veronachtzamen element vormt van wat heilzaam is.

Voor mensen in situaties van uitsluiting blijkt de zintuiglijke wijze waarop zij benaderd worden vitaliserend. Ook voor professionals die geconfronteerd worden met lijden en situaties van niet weten, blijkt de zintuiglijke waarneming – de blik – een mystieke kwaliteit te bezitten die hen ontvankelijk maakt voor heil. En gemeenschappen op ooghoogte blijken heilzaam aangezien mensen die afkomstig zijn uit verschillende sociale posities Ik en Jij voor elkaar kunnen worden wanneer zij oog in oog staan. Daarmee heeft deze studie de herijking van het begrip 'heilzaam' mogelijk gemaakt en lost zij inderdaad de verwachting van Schippers in. Zijn hypothese luidde immers: als God inderdaad kiest voor gemarginaliseerde mensen, zoals be-

¹ Aan met name de eerste vier in paragraaf 1.6 onderscheiden benaderingen ligt literatuur ten grondslag uit Anglo-Amerikaanse bronnen.

² Zie daarvoor paragraaf 1.7.

woners in achterstandswijken, dan biedt nadere studie naar het *faith-based* engagement met deze mensen de mogelijkheid tot een herijking van theologische begrippen.³

Opbrengst voor het verstaan van Gods transformerend ingaan in de werkelijkheid

Dat God transformerend aanwezig is in de werkelijkheid is een van de basisovertuigingen van de joods-christelijke traditie. In de lijn van die overtuiging, heb ik in dit proefschrift vijf beelden benoemd aan de hand waarvan over die aanwezigheid kan worden gesproken. Het eerste is de iconische blik waarin het transcendente een ‘indrukking’ achterlaat die het verlangen en de vitaliteit van bewoners wekt. Het tweede beeld beschreef ik in paragraaf 4.5 als het ‘laten plaatsvinden’ van mensen in hun bijzonderheid. Het derde beeld is ‘ontvankelijkheid’. Daarin is God te verstaan als adressant van de vraag naar de eschatologische verwachting van verzoening en heling. Het vierde beeld is dat van de ondenkbare eenheid en wijkende horizon van de verschillende menselijke blikken. En het vijfde beeld van Gods transformerend ingaan is het beeld van God als tegenover van mensen wanneer zij elkaar als Ik en Jij aanspreken en persoon worden aan elkaar.

Tegen de achtergrond van asymmetrische maatschappelijke verhoudingen verschijnt God steeds als degene die mensen in hun particulariteit tot zijn laat komen. Daarbij gaat het juist ook om die mensen die binnen de asymmetrische maatschappelijke verhoudingen niet tot zijn kunnen komen en wier bijzonderheid en verlangen geen ruimte krijgt. Zowel de zo-heid van bewoners – wat ongezien blijft vanuit de ‘samenleving’ – als ook die van beroepskrachten – hun verlangen naar verwezenlijking van de eschatologische verwachting – wordt gezien en erkend. Hun particulariteit komt aan het licht in de botsingen tussen mensen, waarvan God de horizon en eenheid vormt. En God is verbonden met het proces waarin zij vanuit hun bijzonderheid persoon worden aan elkaar.

Aanvulling van de lacunes in urban theology

Met de beelden van de iconische blik, de mystieke blik van de open ogen en de gemeenschap op ooghoogte heb ik een bijdrage geleverd aan *urban theology* en de lacunes gevuld die ik in paragraaf 1.6 heb onderscheiden. Ik zal deze lacunes tot slot nog eenmaal terughalen en beschrijven hoe mijn studie naar de exposurebenadering daaraan invulling geeft.

1. De betekenis van transformatie voor bewoners

De eerste lacune betrof de aandacht voor de betekenis van de transformatie van bewoners. Een missionair leerproces, zoals door Hoedemaker beschreven, verandert niet alleen de beroepskrachten, maar ook de bewoners. In *urban theology* ontbrak tot nog toe de systematische aandacht voor de transformatie van die bewoners. Ik heb uitgewerkt hoe heilzame transformatie bij bewoners mogelijk is, als zij gezien worden met een iconische blik.

2. Transformatie van gemeenschap op interpersoonlijk niveau

De tweede lacune die ik identificeerde lag op het gebied van de transformatie van gemeenschappen. Voor dit thema is binnen *urban theology* wel aandacht op het

³ De passage waarin Schippers deze verwachting uit, citeerde ik in paragraaf 1.3.

niveau van kerken en *faith-based* organisaties, maar een benadering die heilzame transformatie bij gemeenschappen op interpersoonlijk niveau beschrijft, ontbrak vooralsnog. In deze studie heb ik duidelijk gemaakt dat zintuiglijkheid, geïnteresseerde diversiteit en wederkerige relaties een centrale rol spelen in de interpersoonlijke interactie en het ontstaan van heilzame gemeenschappen op ooghoogte mogelijk maken.

3. *Transformatie van beroepskrachten*

De derde lacune betrof de transformatie van beroepskrachten. Binnen *urban theology* wordt weliswaar onderkend dat beroepskrachten een structurele opleiding behoeven om theologisch te leren werken en reflecteren in een urbane context. Hoe dit leerproces voor hen gestalte krijgt en hoe daarin een (veranderend) professioneel zelfverstaan kan ontstaan, wordt echter niet geëxpliciteerd. In deze studie heb ik beschreven hoe dit leerproces op heilzame wijze plaatsvindt: iteratief, met aandacht voor de zintuiglijke waarneming en op basis van collectieve uitwisseling. Binnen dat kader kunnen beroepskrachten tot een nieuw zelfverstaan komen. Zij kunnen zichzelf gaan verstaan als dragers van de godsgedachtenis.

4. *Urbane spiritualiteit*

Als vierde en laatste constateerde ik binnen *urban theology* een lacune op het gebied van de spiritualiteit en de transcendentie. Er is een ‘urbane spiritualiteit’ nodig die recht kan doen aan de fysieke en materiële dimensie van de grootstedelijke werkelijkheid, en die beroepskrachten in staat stelt om die situaties uit te houden waarin zij niet weten wat te denken en hoe te handelen. In de exposurebenadering bleken de zintuiglijke waarneming en de omgang met het niet weten – namelijk door de ontregeling uit te houden, en door de vraag naar het uitblijven van verzoening en heling aan God te richten – een centrale plek te hebben in een spiritualiteit die de grootstedelijke realiteit serieus neemt.

Ontvankelijkheid als kenmerk van theologisch onderzoek

Bij deze theologische studie naar het heilzame karakter van de exposurebenadering heb ik gebruik gemaakt van inzichten uit niet-theologische vakgebieden. De waarde van deze inzichten voor het verstaan van *faith-based* engagement in achterstandswijken werd ook al onderkend door Schippers.⁴ Hoewel deze benadering als nadeel heeft dat zij andere vakgebieden maar beperkt recht kan doen, heeft zij als groot voordeel dat de spiritualiteit van de exposurepraktijken zo met behulp van een groot arsenaal aan inzichten en ideeën kan worden belicht.

Inzichten uit niet-theologische disciplines leiden uiteraard niet direct tot theologische kennis. Om de verbinding tussen beide te leggen heb ik de term ‘heilzaam’ heuristisch gebruikt. Daarmee is de ruimte ontstaan om te verkennen hoe psychoanalytische en filosofische ideeën kunnen bijdragen aan een nieuw verstaan van ‘heilzaamheid’. Inzichten uit genoemde disciplines hebben het heilzame karakter van de interactie tussen beroepskrachten en bewoners aan het licht gebracht. Zo bleken de inzichten uit niet-theologische wetenschappen zeer bruikbaar binnen een theologisch kader.

⁴ Zie daarvoor paragraaf 1.7.

Met deze benadering kan de voorliggende theologische studie op haar beurt ook weer van waarde zijn voor deze aanpalende disciplines. Zij biedt namelijk een kritische reflectie op de werkelijkheid vanuit de veronderstelling dat deze steeds weer vanuit het transcendente, vanuit God, geopend kan worden. Vaste veronderstellingen over wat mens-zijn is en kan zijn, worden kritisch bevraagd vanuit de in de joods-christelijke traditie gewekte verwachting van heil. De iconische blik, de mystieke blik van de open ogen en de gemeenschappen op ooghoogte zijn drie beelden die in andere wetenschappelijke disciplines een aanzet kunnen vormen voor de voortzetting van het hier ingezette wetenschappelijk grensverkeer.

7.2 ZES SLEUTELINZICHTEN VOOR MISSIONAIRE PRAKTIJEN

De inzichten die ik in dit onderzoek ontwikkeld heb vormen niet alleen een bijdrage aan *urban theology*. Zij kunnen ook weer vruchtbaar worden gemaakt binnen exposurepraktijken. Zij bieden bewoners en beroepskrachten een taalveld om de veranderingen te duiden die zij persoonlijk en collectief doormaken. Deze taal draagt er mogelijk aan bij dat zij zichzelf verstaan in relatie tot elkaar, tot God en in betrekking tot de joods-christelijke traditie. Dat kan hen helpen om de asymmetrie in de maatschappelijke verhoudingen uit te houden vanuit de eschatologische verwachting van verzoening en heling en zelf mogelijk bij te dragen aan het uitkomen daarvan.

Bovendien kunnen de ideeën van dit onderzoek ook van belang zijn voor andere missionaire praktijken. Er bestaan immers veel vormen van *faith-based* engagement met bewoners van achterstandswijken. Daarbij moet gedacht worden aan lokale migrantenkerken, aan internationale bewegingen zoals Victory Outreach en Youth for Christ, aan diakonale organisaties zoals Stek in Den Haag, aan Stichting Present, aan de Kerken met Stip die een vangnet vormen voor gedetineerden, en aan de grootstedelijke pioniersplekken die vanuit de Protestantse Kerk in Nederland geïnitieerd zijn. Of zij zich nu richten op bewoners in situaties van uitsluiting of op bewoners die meer tot de ‘samenleving’ behoren, voor geen van deze initiatieven is de realiteit van uitsluiting in de stedelijke context ver weg. Ook initiatieven die gericht zijn op mensen in het bedrijfsleven, zoals De Nieuwe Poort in Amsterdam en Rotterdam, en initiatieven die de samenwerking met jongeren uit achterstandswijken zoeken, passen in deze opsomming. Dit onderzoek heeft zes sleutelinzichten opgeleverd die relevant zijn voor al deze missionaire praktijken.

Missie als een gezamenlijk leerproces

Het is belangrijk dat missionaire praktijken gestalte krijgen op basis van een gezamenlijk leerproces met anderen in de samenleving. ‘Anderen’ omvat mensen die – van de beroepskrachten en van elkaar – verschillen ten aanzien van religieuze, culturele of sociale achtergrond. Aangezien verschillen tussen mensen kunnen leiden tot botsingen en tot niet-weten, ontstaat er voor de betrokkenen ruimte als deze in het kader van een leerproces worden ingebracht. In een collectief leerproces kan zo de waarde van diversiteit aan het licht komen. Daarbij kunnen niet alleen nieuwe inzichten worden opgedaan in wat goed leven kan inhouden en in het verstaan van God. Als gezamenlijke ontdekkingen verbinden zij tegelijkertijd mensen op niet-bedreigende wijze met elkaar. Als missionaire praktijken op deze wijze tot stand

komen, dan wordt gewaarborgd dat de unieke bijdrage van iedere deelnemer ruimte krijgt en niet door een van tevoren bepaalde opvatting over inhoud en vorm van deze praktijken wordt verdrongen.

Zintuiglijke interactie als drager van heil

Het leerproces in de exposurebenadering kent een grote rol toe aan zintuiglijkheid, aan ervaren en aanwezig te zijn. Langs deze weg blijkt het mogelijk om te komen tot spiritualiteit. De zintuiglijke interactie – zien en gezien worden – blijkt heilzaam te kunnen zijn en zo een weg tot God te vormen.

Het is van belang om binnen missionaire praktijken zowel de waarde als de betekenis van de zintuiglijke interactie scherp in het oog te houden. De blik waarmee mensen door anderen gezien worden, kan heilzaam zijn, maar ook destructief.⁵ Een ontvankelijke blik kan bijdragen aan het wordingsproces van mensen, en dat is in het bijzonder van belang voor wie leven in situaties van uitsluiting. De inzichten die in dit onderzoek op het gebied van de zintuiglijkheid zijn verzameld, helpen beroepskrachten in missionaire praktijken enerzijds om zich bewust te worden van hun eigen blik en van de werking die deze kan hebben op anderen. Anderzijds maken de iconische blik en de mystiek van de open ogen duidelijk op welke wijze missionaire praktijken bij kunnen dragen aan heilzame transformaties.

Het belang van inzichten uit de sociologie

Missionaire praktijken worden in beweging gezet en gehouden door de spanning tussen de werkelijkheid van ongelijke maatschappelijke verhoudingen en de verwachting van heil die in de joods-christelijke traditie wordt gewekt.⁶ Waaruit het heil voor mensen bestaat, is afhankelijk van de situatie waarin zij verkeren. De joods-christelijke traditie brengt God dan ook in verband met uiteenlopende gestalten van heil. Relaties zijn fundamenteel voor mens-zijn en spelen een belangrijke rol bij heilzame transformatie van mensen.⁷ Om te begrijpen wat mogelijk heilzaam is voor mensen, is het van groot belang om een goed inzicht te hebben in de sociale realiteit waarin mensen leven. Sociale theorieën, zoals in het bijzonder die van Schinkel, bieden wezenlijke inzichten om tot een scherp verstaan van de existentiële situatie van mensen te komen. Alleen als die inzichten verwerkt worden, kunnen missionaire praktijken bijdragen aan heilzame transformatie die past bij de context.

Het onderscheiden van verschillende rollen

Het is voor beroepskrachten die zich in missionaire praktijken engageren met bewoners in achterstandswijken, van belang te onderkennen dat hun sociale positie in de ‘samenleving’ verschilt van die van bewoners. Terwijl bewoners door de ‘samenleving’ worden uitgesloten en hun kwaliteiten niet worden onderkend, worden beroepskrachten tot de ‘samenleving’ gerekend. Hoewel zij een andere positie hebben, staan deze posities niet los van elkaar. Het is namelijk dezelfde opvatting van de

⁵ Zie daarvoor hoofdstuk vier.

⁶ Zie daarvoor paragraaf 1.4.

⁷ In respectievelijk de hoofdstukken vier, vijf en zes beschreef ik dat mensen ‘tot leven gewekt’ worden in relaties, dat zij ‘het leven krijgen’ in de relationele dynamiek van geven en ontvangen, en dat zij persoon worden aan elkaar.

‘samenleving’ die de een uitsluit en de ander legitimeert. Beiden hebben zich de veronderstellingen die bepalen wie tot de ‘samenleving’ behoort eigen gemaakt.

Verbindingen waarin beroepskrachten en bewoners een gezamenlijk leerproces aangaan dat uitsluiting wil beëindigen, kunnen niet gebaseerd zijn op de bestaande opvatting van de ‘samenleving’. Om van heilzame transformatie te kunnen spreken, moet er zowel bij bewoners als bij beroepskrachten een verandering tot stand komen. Alleen zo kunnen wederkerige relaties tussen hen ontstaan, alleen zo kunnen zowel bewoners als beroepskrachten persoon worden.

Zonder het inzicht dat hun sociale positie verschilt van die van bewoners kunnen beroepskrachten evenmin de spanning tussen de ongelijkheid en de eschatologische verwachting van verzoening goed inzien. Aangezien deze spanning de motor van missie en het missionaire leerproces vormt, vermindert een gebrek aan inzicht op dit punt het missionaire elan en de urgentie om te leren bij beroepskrachten.

Bewustwording van het verschil in sociale positie en van de transformaties die tot stand komen wanneer bindingen ontstaan, is ook voor de opdrachtgevers van beroepskrachten van belang. Ook zij kunnen inzicht verwerven in de positie van de organisatie binnen de ‘samenleving’. Dit inzicht biedt hun een kader bij de ondersteuning van beroepskrachten in hun ontwikkeling en bij het creëren van ruimte voor gedeeld eigenaarschap van bewoners.

Het belang van epistemologie

Missie wordt bepaald door een gezamenlijk leerproces met anderen.⁸ Ik heb beschreven dat dit iteratieve collectieve leerproces in de exposurebenadering tot stand komt door – zintuiglijke – ontvankelijkheid voor deze anderen en hun leefomgeving. Het kan leiden tot niet-weten en het noodzakelijk maken om bestaande overtuigingen los te laten. De kenweg die beroepskrachten en bewoners volgen heb ik in deze studie verder doordacht. Dat heeft geleid tot de formulering van de iconische blik, de mystiek van de open ogen en de gemeenschappen op ooghoogte waarmee het heilzame karakter van de exposurebenadering zich laat omschrijven.⁹

Het is voor missionaire praktijken van belang in te zien dat de verworven inzichten niet gescheiden kunnen worden van de kenweg. Missie wordt immers in beweging gezet en gehouden door de eschatologische verwachting van verzoening en heling. Gaandeweg kan deze verwachting deels al uitkomen, maar daarmee komt geen einde aan het leerproces. De opbrengst van deze studie voor missionaire praktijken ligt daarom zowel in de verworven inzichten als in de kenweg.

Het belang van verbeelding

Beroepskrachten en bewoners komen in hun onderlinge interpersoonlijke relaties tot nieuwe inzichten in wat goed leven is. Deze inzichten ontstaan in een proces van co-creatie, dat wordt gedragen door mensen en door God, zoals ik in paragraaf 6.4 heb gesteld. Het is van belang om voor deze inzichten nieuwe woorden en beelden te vinden. Er is verbeelding nodig om te bewaren wat bewoners en beroepskrachten met elkaar delen en om de gemeenschap te bekrachtigen. Het is precies in haar ontvankelijkheid voor en verbeelding van de transcendente dimensie binnen menselijke

⁸ Zie daarvoor paragraaf 1.4.

⁹ Zie het begin van dit hoofdstuk.

betrekkingen dat de exposurebenadering zich onderscheidt van seculier welzijnswerk.

7.3 SLEUTELINZICHTEN VOOR DE MAATSCHAPPIJ: DE EXPOSUREBENADERING ALS BIJDRAGE AAN STADSONTWIKKELING

Tot slot wil ik betogen dat de exposurebenadering ook maatschappelijke relevantie heeft. De benadering maakt het mogelijk om wederkerige verbindingen te leggen die positief bijdragen aan transformatie voor bewoners en beroepskrachten. Ze biedt een leerproces waarin de sociale uitsluiting door de ‘samenleving’ die deze verbindingen belemmert niet langer doorslaggevend is.

De exposurebenadering bevindt zich aan het front van maatschappelijke en sociale innovatie. Op basis van deze benadering ontstaan vernieuwende denk- en handelwijzen op het gebied van zelfbeheer van buurthuizen door bewoners en de benutting van bewonerskwaliteiten als ervaringsdeskundigheid.¹⁰ Deze innovaties dragen bij aan de kwaliteit van de buurtsamenleving, hebben de belangstelling gewekt van sociaalwetenschappelijk onderzoek en spelen een voortrekkersrol bij de erkenning van ervaringsdeskundigheid binnen het welzijnswerk.¹¹

Met innovaties op het gebied van samenleven draagt de exposurebenadering bij aan de sociale cohesie. Ze helpt de kloof tussen ‘samenleving’ en gemarginaliseerde groepen overbruggen. Daarbij maakt de benadering niet alleen de ontwikkeling van praktijken mogelijk, zoals buurthuizen en stichtingen. Ook, en belangrijker nog, is zij bakermat voor een nieuwe wijze van denken over gemarginaliseerde groepen en maatschappelijke verbindingen. De kwaliteiten van bewoners zijn constitutief voor de totstandkoming van nieuwe verbindingen en gemeenschappen, gebaseerd op wederkerigheid. Niet alleen worden daarmee de potentiële kwaliteiten van bewoners van achterstandswijken zichtbaar, maar ook blijkt de toegevoegde waarde van hun expertise voor het in stand houden en verbeteren van de sociale samenhang en buurtkwaliteit.

De wederkerige verbindingen met gemarginaliseerde groepen maakt ook een ander denken over maatschappelijke verbindingen mogelijk. In de genoemde praktijken zijn voorbeelden aan te treffen van nieuwe verbeelding van deze verbindingen. Deze vernieuwende woorden en beelden kunnen eraan bijdragen dat de humaniteit in relaties gewaarborgd wordt, juist als het gaat om relaties met bewoners in achterstandswijken die weerstand bieden tegen uitsluiting.

Met de genoemde maatschappelijke bijdrage is de exposurebenadering relevant voor tal van beroepskrachten die direct of indirect een relatie hebben met mensen in achterstandswijken. Binnen het onderwijs, het welzijnswerk, het politieapparaat, de overheid en binnen woningcorporaties en verzorgingstehuizen heeft de training van medewerkers in de exposurebenadering een toegevoegde waarde.

¹⁰ Zie daarvoor paragraaf 3.4.

¹¹ Zie daarvoor paragrafen 3.2 en 3.4.

7.4 AANBEVELINGEN VOOR VERVOLGONDERZOEK

De bevindingen van dit onderzoek leiden tot drie aanbevelingen voor vervolgonderzoek. Als eerste heeft de studie de invloed van zintuiglijkheid in missionaire praktijken aan het licht gebracht en daarmee een wezenlijke aanvulling aan *urban theology* geboden. Deze opbrengst vraagt om bewustzijn van een focus op zintuiglijkheid en lichamelijkheid in toekomstig missiologisch onderzoek.

De tweede aanbeveling ligt op het terrein van praktisch-theologisch ecclesiologisch onderzoek. Dit onderzoek heeft duidelijk gemaakt dat de exposurebenadering grote potentie heeft op het gebied van *faith-based* grensoverschrijdende gemeenschapsvorming, van heling voor mensen in situaties van uitsluiting en van een doorgaande gelovige groei van beroepskrachten. Deze potentie biedt mogelijkheden voor nieuwe manieren van het vormen van geloofsgemeenschappen. Daarvoor is echter meer praktisch-theologisch onderzoek naar exposurepraktijken nodig. Aangezien trends in de kerkelijke ontwikkeling om weloverwogen beleidskeuzes vragen, kan vergelijkend onderzoek naar exposurepraktijken en de momenteel prominente missionaire pioniersplekken duidelijkheid bieden over toekomstmogelijkheden. Dergelijk onderzoek dient zowel op het biografische niveau als op het niveau van de gemeenschap en de interpersoonlijke dynamiek gericht te zijn. In het voorliggende onderzoek heb ik immers betoogd dat heilzame verandering op deze beide niveaus plaatsvindt. Aangezien heilzame transformatie plaatsvindt op de tijdsschaal van de levensloop, is het ook van belang om projecten en initiatieven op langere tijdsschaal te evalueren.

De derde aanbeveling betreft de interreligieuze verbreding. Hoewel de exposurebenadering ontwikkeld is vanuit de joods-christelijke traditie, zijn gemeenschappen op ooghoogte gebaseerd op een gezamenlijk leerproces met anderen uit verschillende culturele en religieuze tradities. Nu ik de exposurebenadering heb onderzocht vanuit de joods-christelijke traditie, rijst de vraag naar de verbreding naar en vanuit andere tradities. Mogelijk kunnen andere tradities weer een ander licht werpen op de exposurepraktijken, zodat het leren niet alleen binnen de exposurepraktijken, maar ook op het niveau van de interreligieuze reflectie een gezamenlijk proces wordt.

Summary

The present research entails a missiological study on the exposure approach. The exposure approach enables faith-based professionals (ministers, community workers etc.) to (re-)establish connections with local residents in disadvantaged neighborhoods. The key element of exposure is an iterative collective learning process, increasing the professionals' receptivity for this social context through an enhanced use of the senses.

The first chapter of the study is an introduction of the research and its topic. As a renewal of an existing missiological tradition, the exposure approach is of interest to missiological research. Exposure emerged from a tradition of faith-based engagement with local residents in disadvantaged neighborhoods, originating after World War II, which recognized the absence of the churches in these neighborhoods, their unawareness of the life conditions, and therefore their inability to contribute to change. In the 1980s a combination of social and religious changes – among which were a lack of theological reflection and secularization of the work practices – urged professionals to revise their work approach and seek a fully missionary approach that was more receptive to the lives of local residents, thus enabling professionals to contribute to change in residents' life conditions. This was achieved by developing the exposure learning process. In the encounter with local residents professionals learn to see from the formers' perspective. This perspectival shift has been termed a 'copernican turn': rather than looking at the residents from a perspective shaped by their presumptions, by their personal and church background, the professionals – with the residents – look at the church and faith tradition from a perspective informed by the reality of disadvantaged neighborhoods. The perspectival shift makes the exposure approach theologically enriching, according to Dutch theologian Kor Schippers: researching the exposure approach may illuminate the way God can be seen to enter the reality of persons in disadvantaged neighborhoods and further theological theory.

The present research takes up theologian Kor Schippers' expectation of the exposure approach to be theologically enriching. It explores the enrichment of theology by the exposure approach and provides a scholarly reflection supporting the faith-based engagement with persons in disadvantaged neighborhoods enabled by the exposure approach. To this end the research investigates practices of exposure in the field of urban mission in the Netherlands.

The research is missiologically situated by the missiologies of Schreiter, Moltmann, Hoedemaker and Schippers. Mission is first and foremost God's mission to enter and transform reality (*Missio Dei*). Professionals and local residents in practices of exposure partake in this mission. Practices of exposure express the eschatological hope for reconciliation and healing of people. However, this eschatological hope for reconciliation and healing is in tension with the asymmetric social relations and separation between human beings in disadvantaged neighborhoods. This tension is the driving force of a learning process – involving Christians as well as non-Christians, professionals and local residents – which is at the heart of mission. As

practices of exposure constitute such a learning process, they allow people to participate in God's transformative engagement with and incarnation in contemporary urban reality.

The theological discipline addressing urban reality is urban theology. Urban theology concerns itself particularly with that part of the urban environment in which the destructive effects of global developments become visible in the lives of local residents. Urban theology focuses on salutary transformation of local residents, social relations and communities. The present research takes up this focus on salutary transformation, from the perspective of local residents, professionals and communities.

The research question of this study is: 'In what sense does the exposure approach enrich urban theology?'

As a first step to answer this question the current state of affairs in urban theology is described. Six different approaches in urban theology are distinguished, characterized by their emphasis on respectively 1) biblical hermeneutics, 2) evangelizing ministry, 3) cooperative ministry, 4) missionary church, 5) postcolonialism and postsecularity and 6) political dynamics. Bert Hoedemakers' missionary model provides a perspective to describe and evaluate these approaches in a way that does justice to the approaches and that enables mapping the possible enrichment by the exposure approach at a later stage. Hoedemaker's model recognizes the learning character of mission and obtains an encompassing understanding of transformation, involving transformation of local residents, professionals and communities. The description and evaluation reveals four research gaps in urban theology: 1) the meaning of the transformation of local residents remains unclear; 2) attention for the role of personal interaction and transformation in the relation between local residents and professionals is lacking; 3) the approaches do not illuminate the transformation of professionals in a common learning process with local residents, particularly their (changing) professional self-understanding; and 4) a spirituality that supports persons to endure experiences of 'not knowing' is missing, yet much needed.

To investigate the potential enrichment of urban theology by the exposure approach, the research method focuses on recognizing the salutary transformations in practices of exposure. The term salutary refers to those transformations of local residents, professionals and communities in which the eschatological expectation raised in the Judeo-Christian tradition becomes visible. In different contexts the salutary nature of transformations can take on a wide variety of shapes and forms. Recognizing salutary transformations in practices of exposure therefore demands a thorough understanding of the life conditions of disadvantaged neighborhoods. These conditions are clarified by employing insights from social theory, which provide a contextual understanding of the transformations of local residents, professionals and communities. The salutary nature of transformations is illuminated by using theological studies – particularly theologies focusing on the senses and their role in interpersonal dynamics – as well as by insights developed in affiliated disciplines, such as philosophy, anthropology, pedagogy and psychoanalytic theory. In the final step of the research method these salutary transformations are investigated from a Judeo-Christian perspective.

Chapter two is a description and analysis of the social positions of the persons involved in exposure practices by using the work of social theorist Willem Schinkel. He understands 'society' as the result of a social process defining what 'society' entails. 'Society' is seen as a confiction, a collective fiction of who 'we' are. Schinkel explains, that while the confiction constitutes a 'we', it simultaneously creates a group of 'others' who do not belong to 'society': a residue of marginalized people. Nevertheless, these 'others' are expected to adjust to the fictional 'we'. According to Schinkel, a confiction is ultimately grounded on metaphysical convictions of what life is. He states that any confiction necessarily fails to cover all of life: life can never be grasped completely. Hence, different kinds of relationships between persons – represented by other descriptions of who 'we' are – are always possible.

By employing these insights the positions of local residents in disadvantaged neighborhoods and of the professionals are interpreted. Firstly, the position of the former is characterized as a residual position: local residents are being pressed to 'participate' and 'integrate' in 'society', while unable to meet these expectations. 'Society' does not provide words to recognize their strengths, putting their self-understanding and agency under pressure. Secondly, it is shown that professionals in practices of exposure occupy an in-between position. On the one hand they 'participate' in 'society', in contrast to many of the local residents. On the other hand professionals, while engaging with local residents, witness the effects of exclusion by the same 'society'. By using Schinkel's terms, this specific in-between position of professionals is denoted as 'schizotopy'. In such a 'schizotopic' position professionals are confronted with the limits of 'society' and with its limited metaphysical convictions of what life is. However, Schinkel's theory suggests a creative potential lies hidden in this position as well: schizotopy provides a starting point for building new types of relations beyond the boundaries of 'society'. Establishing new relations, however, requires imagination of what life is. Thus Schinkel's social theory paved the way for exploring the potential for renewal in the exposure approach.

Chapter three is both a description of the exposure approach's contribution in the social context of disadvantaged neighborhoods and an examination of the existing missiological framework's capability to account for this contribution. The description addresses the learning process and the transformations of local residents, professionals and communities in practices of exposure. Exposure intends to support professionals in engaging with people in disadvantaged neighborhoods and to handle their in-between position by means of learning. The iterative learning process increases the receptivity for the unexpected and for the other, including the physical environment. Experiencing and being present in a disadvantaged social context resonates with the personal biographically rooted expectations and presumptions of the professionals. These resonances are both individually and collectively processed to externalize tacit knowledge and develop shared knowledge. Four basic themes characterize the exposure learning process: the focus on relationality with local residents, the changing self-understanding, the empathic use of the senses and spirituality.

In practices of exposure, transformations occur with respect to local residents, professionals and communities. Firstly, local residents experience patient attention from the professionals for what occurs in their lives. They find dignity and confi-

dence in themselves and their strengths. In addition, they develop a new self-understanding and agency. Secondly, professionals develop receptivity for the social conditions and lives of local residents, a process which may involve personal disorientation. Whilst learning to see from the residents' point of view, the perspective of professionals shifts and comes to determine their new faith-based and professional self-understanding. Thirdly, the newly established relations between residents and professionals, as well as the emerging communities, are characterized by reciprocity and by instances of disorientation and confrontation. The contours of communities are marked by co-ownership, by diversity and by an innovative use of words and images to describe who and what they are.

This research identifies three reasons why the existing missiological framework can only partially account for these transformations. Firstly, the meaning of the sensory interaction for the transformation of local residents remains unclear. Secondly, the meaning of the sensory interaction and the occurrence of disorientation for the transformation of professionals is not understood. And thirdly, the meaning of disorientation and reciprocity in exposure communities aiming for reconciliation and healing is unclear. A full understanding of the enrichment of urban theology by the exposure approach proves to require further theological examination. Thus chapters four, five and six seek to recognize to what extent the transformations of respectively local residents, professionals and communities can be regarded as salutary and in what sense the Judeo-Christian tradition can shed light on these salutary transformations.

Chapter four is a theological investigation of the transformation of local residents involved in exposure practices. The chapter focuses on the role of the senses in the transformation process, since these are pivotal in the interpersonal interaction in exposure practices. Psychoanalytic theory provides valuable insights to clarify the influence of seeing and being seen on self-understanding and subjectivity. In general, the gaze that one meets may be objectifying or subjectifying. In the context of social marginalization the objectifying gaze of 'society' influences the local residents' self-understanding by demanding adjustment to the fictional 'we'. The way local residents are being seen by professionals in exposure practices can be denoted as a subjectifying gaze. This gaze longs to see the other and what moves her or him. Such a gaze allows the person who is being seen to be filled with longing, calling the subject to life. This gaze does not expect local residents to look at the demands of 'society' and adjust themselves to these demands, but turns towards the local residents. Both in the reversal of the gaze and in the potential to subjectify the salutary nature of the transformation is visible.

The meaning of this salutary transformation is further explored by insights from the theology of icons. The exploration is based on the similarity of the professionals' gaze towards local residents with the gaze of the icon towards the believer. To the person who is being seen this gaze may open a new perspective. The gaze of the icon refers to the transcendent reality from which it originates. Thus the longing which fills the local residents is aimed beyond the immediate gaze by which they are seen. Rather it is aimed at the transcendent reality from which this gaze originates and which shows the professionals' faith. Thus the first aspect of the enrichment of

urban theology by the exposure approach is the salutary transformation enabled by the subjectifying ‘iconic gaze’ which local residents meet.

Chapter five is a theological investigation of the transformation of professionals, who both participate in ‘society’ and witness local residents suffering from ‘society’s’ excluding effects. By employing insights from learning theory, the professionals’ changing self-understanding is understood as a (spiritual) process of letting go and letting come. The salutary nature in this transformation becomes visible in both the receptivity for and intensified relationality with local residents. Receptivity and relationality are further clarified by making use of philosophical and theological studies.

Exercising receptivity proves a contemplative mode of seeing, allowing professionals to gain sensitivity of their own soul. It is to be understood as an exercise to gaze into the ‘being’ of others, which is embedded in God’s ‘being’. In the relations with local residents professionals are invited to practice loyalty, maintain a distance to power and recognize the importance of ‘response-ability’ and the exceptional.

From a Judeo-Christian perspective the professionals’ gaze is recognized as a mystical gaze ‘of the open eyes’: an enduring gaze that does not look the other way from local residents suffering from exclusion. Witnessing these residents, professionals come to fully see the contrast with the eschatological expectation of healing and reconciliation. This contrast evokes a question – or a lament or appeal – that is addressed to God. This question is expressed most deeply in the suffering of Christ in his passion. Engaging with residents who suffer, professionals connect to their own vulnerability and experiences of suffering, and with Christ in his suffering. Professionals become bearers of the memory of God’s passion; they practice the ‘*memoria passionis*’. Thus the second aspect of the enrichment of urban theology by the exposure approach is the mystical gaze of the open eyes, allowing an intensifying engagement in the covenant between God and human beings.

Chapter six is a theological investigation of the community building capacity of practices of exposure. It focuses on the relations and communities that emerge between those who participate in ‘society’ and those who are excluded by it. The salutary character of disorientation, of reciprocity and of three features of the actual communities – co-ownership, diversity and innovative use of words and images – is explored using philosophical and theological insights. Firstly, local residents and professionals in exposure practices may treat disorientation caused by mutual differences as *interesse*: an interested way of being with each other based on a dynamical exchange of differences. This can be salutary as a contribution to a new ‘we’. Secondly, reciprocity proves pivotal for establishing relations in conditions of exclusion and social inequality. Reciprocity is understood as a three-fold structure of giving, receiving and giving in return. When relations are characterized by this gift-structure, the strengths of local residents are recognized as gifts, preventing exclusion as well as the risks of one-directional relations. Reciprocity allows professionals and local residents to rediscover a Judeo-Christian insight in the nature of human existence: that human beings are being given to each other, particularly in conditions of inequality. Thirdly, co-ownership and recognition of diversity within emerging exposure communities are salutary since these constitute a start for liberation from

separation induced by the confiction ‘society’. The innovative use of words and images helps to name the value of emerging relations. Thus exposure communities offer resistance to the hegemonic representations of the ‘society’.

Interested diversity and reciprocity, being constitutive of community building in exposure practices, are further explored by using insights from the Judeo-Christian tradition. Diversity, it is argued, leads to confrontation between the different gazes. This confrontation reveals the particular way each person strives to achieve the good. More fundamentally, it makes clear that each particular striving presupposes and is sustained by the shared faith that realization of the good is possible. The reality which sustains all particular gazes and holds them together even while being in tension with each other is from a Christian perspective to be understood as the gaze of God. Through a careful interested engagement with the confrontation between different gazes, local residents and professionals may come to understand more about the gaze of God. When relations become reciprocal, it is shown, this allows local residents and professionals to become (more of) a person. Being addressed and addressing, being called and committing oneself coincide. In this vitalizing process the relation of persons to the transcendent intensifies. The creative relations are recognized as co-creation between local residents and professionals and God.

The emerging communities are denoted as ‘communities at eye-level’. They 1) are characterized by receptivity to the other, leading to transformation, 2) co-emerge with compassion and solidarity, 3) are sustained by the gaze of God which holds together the individual – even apparently opposing – gazes, 4) imply reciprocity, allowing participants to become a person, and 5) offer liberation from the separation by the ‘society’. Thus the third aspect of the enrichment of urban theology by the exposure approach is the emergence – against the background of social exclusion – of salutary relations and communities, allowing local residents and professionals to become persons to each other and revealing the eschatological expectation of healing and reconciliation.

The conclusion, chapter seven, returns to the enrichment of urban theology by the exposure approach. The iconic gaze, the mystical gaze of the open eyes and the communities at eye-level all emphasize the necessity to recognize the sensory interaction in missionary practices as a way to become receptive to God. Since asymmetry of social relations is expressed in sensory interaction, professional training is important to move beyond this asymmetry. The learning process in practices of exposure enables such a move leading to salutary transformations. Thus practices of exposure expand our theological understanding of what ‘salutary’ entails. Additionally they increase our understanding of God’s involvement with people in disadvantaged neighborhoods. God is shown to provide room for the particularity of human beings, allowing them to become persons.

In describing how local residents are vitalized in the learning process, how salutary communities emerge from interpersonal interaction, how professionals find a new faith-based self-understanding and what an urban spirituality is, this study fills the important research gaps in today’s urban theology.

Bibliografie

GEBRUIKTE LITERATUUR

- Aangeenbrug, Maartje, Van Ameijden, Erik & Van Bergen, Addi. 'Volksgezondheidsmonitor'. Utrecht: Gemeente Utrecht Volksgezondheid, 2014. Geraadpleegd 18 november 2015 op www.utrecht.nl/vmu.
- Addy, Tony. 'Reflections on the CABLE Approach to Community Based Work, Social Service and Diaconia'. In *Community of the Future: Challenges and New Approaches to Community Based Social Work and Diaconia from the CABLE Approach*, geredigeerd door Joukko Porkka en Marja Pentakäinen, 60–82. Tampere: Diakonia-ammattikorkeakoulu, 2013.
- Addy, Tony & European Contact Group on Urban Industrial Mission. *Deregulation in the World of Work: Analysis and Strategies for Urban Industrial Mission*. Manchester: William Temple Foundation on behalf of European Contact Group on Urban Industrial Mission, 1994.
- Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Archbishop of Canterbury's Commission on Urban Priority Areas. *Faith in the City: A Call for Action by Church and Nation*. London: Church House, 1985.
- Atmadja, Nieke Kristiana, Eikelboom, Teus & Visser, Hans. *Grensgangers. Portretten van migrantenvoorgangers*. Heerenveen: Medema, 2010.
- Baart, Andries. *Een theorie van de presentie*. Tilburg: Lemma, 2001.
- . *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*. Utrecht: Lemma, 2003.
- Badiou, Alain. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford Calif.: Stanford University Press, 2003.
- Badiou, Alain & Žižek, Slavoj. *Actuele filosofie. Een dispuut*. Filosofie in dialoog. Kampen: Klement, 2010.
- Baker, Christopher Richard. *The Hybrid Church in the City: Third Space Thinking*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Baker, Christopher Richard & Beaumont, Justin. 'Postcolonialism and Religion: New Spaces of 'Belonging and Becoming' in the Postsecular City'. In *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, door Christopher Richard Baker en Justin Beaumont, 33–49. London; New York: Continuum, 2011.
- Bakke, Raymond J. *A Theology as Big as the City*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press, 2007.

- Beaudoin, Tom. *Witness to Dispossession: The Vocation of a Postmodern Theologian*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2008.
- Beaumont, Justin & Baker, Christopher Richard. *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*. London; New York: Continuum, 2011.
- Beaumont, Justin & Cloke, Paul J. *Faith-Based Organisations and Exclusion in European Cities*. Bristol: Policy Press, 2012.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London; New York: Routledge, 1994.
- Biemann, Asher. 'Martin Buber in America: An Ambivalent Reception'. In *The Value of the Particular: Lessons from Judaism and the Modern Jewish Experience*, geredigeerd door Michael Zank en Ingrid Anderson, 239–67. Leiden; Boston: Brill, 2015, 2015.
- Björklund, Kristina, Sandahl, Christina & Stenow, Håkan. *Exposure: Att utsätta sig för utsatthet*. Lund: ARCUS, 2004.
- Blokland-Potters, Talja. *Wat stadsbewoners bindt. Sociale relaties in een achterstandswijk*. Kampen: Kok Agora, 1998.
- Boiten, Rolf G.H. *City-pastorie Oudezijds 100*. Nijkerk: Callenbach, 1969.
- Borgman, Erik. *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*. Kampen; Kapellen: Klement; Pelckmans, 2006.
- . *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*. Kampen; Kapellen: Klement; Pelckmans, 2009.
- . *Sporen van de bevrijdende God. Universitaire theologie in aansluiting op Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, zwarte theologie en feministische theologie*. Kampen: Kok, 1990.
- Bosch, David Jacobus. *The Vulnerability of Mission: A Lecture Delivered on 30th November 1991 to Mark the 25th Anniversary of St Andrew's Hall, the Missionary College at Selly Oak*. Birmingham: Selly Oak Colleges, 1991.
- . *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991.
- Boutellier, Hans. *De improvisatiemaatschappij. Over de sociale ordening van een onbegrensde wereld*. Den Haag: Boom Lemma, 2011.
- Buber, Martin. *I and Thou: Martin Buber: A New Translation with a Prologue 'I and You' and Notes*. Vertaald door Walter Arnold Kaufmann. New York: Touchstone, 1996.
- . *Ich und Du*. 9de ed. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1977.
- . *Ik en Jij*. Utrecht: Bijleveld, 2003.
- Bunnin, Nicholas, & Jiyuan Yu, red. 'Negative theology'. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Blackwell Reference Online: Blackwell, 2004.
- Centraal Bureau voor de Statistiek. *Armoede en sociale uitsluiting 2015*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek, 2015.
- . *Jaarrapport Integratie 2014*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek, 2014.

- Centraal Bureau voor de Statistiek & Sociaal en Cultureel Planbureau. *Armoedesignalement 2014*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek; Sociaal en Cultureel Planbureau, 2014.
- Chi Hun Kim, Paul. 'Ecotheology and the Idea of Forgiveness in The Rime of the Ancient Mariner'. *Literature Compass* 11, nr. 2 (2014): 107–116.
- Commission on Urban Life and Faith, Church of England. *Faithful Cities: A Call for Celebration, Vision and Justice*. Peterborough; London: Methodist Pub. House; Church House Pub., 2006.
- Conde-Frazier, Elizabeth. 'Ecclesiology: A Dabar Church; Pentecostal and Communal'. In *Latina Evangélicas: A Theological Survey from the Margins*, door Loida I Martell-Otero, Zaida Maldonado Pérez, en Elizabeth Conde-Frazier, 90–107. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2013.
- Conn, Harvie M. *A Clarified Vision for Urban Mission: Dispelling the Urban Stereotypes*. Grand Rapids, Mich.: Ministry Resources Library, 1987.
- Conn, Harvie M & Ortiz, Manuel. *Urban Ministry: The Kingdom, the City, & The People of God*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.
- Cray, Graham. *Mission-Shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context*. London: Church House, 2004.
- Cusanus, Nicolaus. *Het zien van God*. Ingeleid en geannoteerd door Bocken, Inigo en Decorte, Jos. Kampen; Kapellen: Kok Agora; Pelckmans, 1993.
- Damasio, Antonio R & Post, Maaïke. *Ik voel dus ik ben. Hoe gevoel en lichaam ons bewustzijn vormen*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2003.
- Davelaar, Maarten, Hurkens, Helma & Van Opstal, Jan. *Meer dan een dak. Laagdrempelige presentie voor kwetsbare burgers*. Ootmarsum: Van der Ros Communicatie, 2017.
- Davey, Andrew. *Urban Christianity and Global Order: Theological Resources for an Urban Future*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2002.
- Davey, Andrew & Sentamu, John. *Crossover City: Resources for Urban Mission and Transformation*. London; New York: Mowbray, 2010.
- De Kesel, Marc. *Niets dan liefde. Het vileine wonder van de gift*. Amsterdam: Sjoboet, 2012.
- Derrida, Jacques, red. *L'Éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don: Colloque de Royaumont, décembre 1990*. Paris: Métailié-Transition: Diffusion Seuil, 1992.
- Eijk, Ryan van. 'Dammen met Robin. Een presentie-ervaring uit het Justitiepastoraat'. In *Almachtig kwetsbaar. Reflecties op missionaire presentie*, geredigeerd door Ryan van Eijk en Tom Boesten, 73–87. Antwerpen; Apeldoorn: Garant, 2006.
- Elderen, Anneke van & Van der Kuinen, Martin. 'Bijdrage van het Annahuis uit Breda. (Conferentie 'Van inzicht naar uitzicht. God en het buurtpastoraat in

- de 21ste eeuw', 8 november 2013)'. Utrecht, 2013. www.korschippers.nl/sound/studiedagNOV2013/7ElderenenVanderKuinen.mp3.
- 'Ervaring die Staat'. Geraadpleegd 12 februari 2015 op www.ervaringdiestaat.nl.
- Ferrier, Kathleen. *Migrantenkerken. Om vertrouwen en aanvaarding*. Kampen: Kok, 2002.
- Firet, Jacob. 'De plaats van het jeugdwerk in het kerkelijk leven'. *Stichting Evangelisch Herstel en Opbouw-pastoralia* 1960, nr. januari (1960): 1–11.
- Ford, David. 'Faith in the Cities: Corinth and the Modern City'. In *On Being the Church*, geredigeerd door Colin E. Gunton en Daniel W. Hardy, 225–56. Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- Garnett, Jane & Harris, Alana. *Rescripting Religion in the City: Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis*. Farnham, Surrey; Burlington, Vt.: Ashgate, 2013.
- Gavrilyuk, Paul L. & Coakley, Sarah. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.
- Gemeente Rotterdam. 'Factsheet eenzaamheid', 2014. Geraadpleegd 8 oktober 2014 op www.rotterdam.nl/Clusters/RSO/Document%202014/OBI/Publicaties/GGD%20Factsheet%20eenzaamheid%20juli%202014.pdf.
- . 'Feitenkaart Bevolkingsmonitor januari 2016'. Geraadpleegd 14 september 2016 op www.rotterdam.nl/Clusters/RSO/Document2015/OBI/Publicaties/4085%20Bevolkingsmonitor%20kwartaal%204%202015.pdf, 2016.
- . 'Feitenkaart inkomensgegevens Rotterdam op deelgemeente- en buurt-niveau 2011'. Geraadpleegd 8 oktober 2016 op www.rotterdam.nl/Clusters/RSO/Document%202013/OBI/Publicaties/13-A-0324%20Feitenkaart%20Wijk%20en%20buurt%20RIO%202011.pdf, 2012.
- Genazino, Wilhelm. *Der gedehnte Blick*. München: C. Hanser, 2004.
- Georgi, Dieter. *The City in the Valley: Biblical Interpretation and Urban Theology*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- Gilson, Erinn. 'Vulnerability, Ignorance and Oppression'. *Hypatia* 26, nr. 2 (2011): 308–32.
- Gorringe, Timothy. *A Theology of the Built Environment: Justice, Empowerment, Redemption*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . *The Common Good and the Global Emergency: God and the Built Environment*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011.
- Gorringe, Timothy. *The Education of Desire: Towards a Theology of the Senses*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2002.
- Graham, Elaine L. *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*. London: SCM Press, 2013.
- Graham, Elaine L. & Lowe, Stephen. *What Makes a Good City? Public Theology and the Urban Church*. London: Darton, Longman and Todd, 2009.

- Green, Laurie. *Let's Do Theology: Resources for Contextual Theology*. London; New York: Bloomsbury, 2012.
- . *Urban Ministry: And the Kingdom of God*. London: SPCK, 2003.
- Grijp, Klaus van der. *Geloven in de stad. Geloofsverantwoording in stedelijk perspectief*. Kampen: Kok, 1991.
- Haardt, Maaïke de. 'De stad een heilige plaats? Theologische en religiewetenschappelijke overwegingen bij urbanisatie'. *Tijdschrift voor Theologie* 51, nr. 4 (2011): 352–70.
- . 'Making Sense of Sacred Space in the City'. In *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, geredigeerd door A. L. Molendijk, J. Beaumont, en C. Jedan, 163–82. Leiden: Brill, 2012.
- . 'Urban Spirituality? (Bijdrage aan de conferentie 'Van inzicht naar uitzicht. God en het buurtpastoraat in de 21ste eeuw', 8 november 2013)'. Utrecht, 2013.
- Habermas, Jürgen. 'A Philosophy of Dialogue'. In *Dialogue as trans-disciplinary Concept*, geredigeerd door Paul Mendes-Flohr, 7–20. Boston: De Gruyter, 2015.
- Harinck, George, red. 'Inwendige zending'. *Christelijke encyclopedie*. Kampen: Kok, 2005.
- Harvey, Anthony E. *Theology in the City: A Theological Response to 'Faith in the City'*. London: SPCK, 1989.
- Hastings, Adrian, Alistair Mason, & Hugh Pyper, red. 'God'. *The Oxford Companion to Christian Thought*. Oxford, UK; New York: Oxford University Press, 2000.
- Hay, David. 'The Spirituality of the Unchurched'. In *Mission and Spirituality: Creative Ways of Being Church*, door Howard Mellor en Timothy Yates. Cardiff: Cliff College Publishing, 2002.
- Heidegger, Martin. *Was heißt denken? Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1954.
- Heltzel, Peter. *Resurrection City: A Theology of Improvisation*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2012.
- Herwartz, Christian. *Auf nackten Sohlen: Exerzitien auf der Strasse*. Würzburg: Echter, 2006.
- . *Brennende Gegenwart: Exerzitien auf der Strasse*. Würzburg: Echter, 2011.
- . *Im Alltag der Straße Gottes Spuren suchen: Persönliche Begegnungen in Straßensexerzitien*. Neukirchen-Vluyn, 2016.
- . Studieochtend Trainingscentrum Kor Schippers, 20 september 2016.
- Hoedemaker, Bert. *Met anderen tot Christus. Zending in een postmissionair tijdperk*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2000.
- Hoogen, Toine van den. 'Dammen en wachten. Staren in het wesen van een mens'. In *Almachtig kwetsbaar. Reflecties op missionaire presentie*, geredigeerd

- door Ryan van Eijk en Tom Boesten, 89–107. Antwerpen; Apeldoorn: Garant, 2006.
- . ‘Presentie. Theologische reflectie bij een klassiek motief’. In *Almachtig kwetsbaar. Reflecties op missionaire presentie*, door Ryan van Eijk en Tom Boesten, 21–29. Antwerpen; Apeldoorn: Garant, 2006.
- Houtepen, Anton. *Uit aarde, naar Gods beeld. Theologische antropologie*. Zoetermeer: Meinema, 2006.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle: Max Niemeyer, 1913.
- Huygen, Astrid. ‘Utrechts buurthuis doet het helemaal zelf’. *Tijdschrift voor de Sociale Sector*, 2012.
- Huygen, Astrid, Van Marissing, Erik, Boutellier, Hans & Nederland, Trudi. *Conditie voor zelforganisatie*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut, 2012.
- Huygen, Astrid, Verwey-Jonker Instituut & Stichting De Nieuwe Jutter. *Buurthuizen in zelfbeheer. Benodigde kwaliteiten voor succesvol zelfinitiatief*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut, 2014.
- IJzerman, Herman. ‘A Paradigm Shift for Diaconia? Learning from Urban Mission in the Netherlands’. *Diaconia Journal for the Study of Christian Social Practice* 3, nr. 2 (2012): 210–15.
- . ‘Al doende leert men’. *Wereld en Zending* 2003, nr. 3 (2003): 85–95.
- . ‘Een “Messiaans moment” in de oude stadswijk’. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 2002, nr. 2 (2002): 75–87.
- . ‘Pastoraat als dienst aan de buurt’. *Handelingen - Tijdschrift voor Praktische Theologie* 24, nr. 3 (1997): 264–84.
- . ‘De schok als impuls tot uitzicht (Bijdrage aan de conferentie ‘Van inzicht naar uitzicht. God en het buurtpastoraat in de 21ste eeuw’, 8 november 2013)’. Utrecht, 2013.
- . ‘We are everywhere’. In *Community of the Future: Challenges and New Approaches to Community Based Social Work and Diaconia from the CABLE Approach*, geredigeerd door Joukko Porkka en Marja Pentikäinen, 83–89. Tampere: Diakonia-ammattikorkeakoulu, 2013.
- Iersel, Fred van. ‘Contemplatief pastoraat in de marge van de samenleving: Lezing voor straatpastoraat en drugspastores’. Geraadpleegd 7 november 2014 op www.netwerkdak.nl/theologische_betekeningen_van_de_presentiebenadering_in_pastoraat.
- Inge, John. *A Christian Theology of Place*. Aldershot, Hampshire; Burlington, Vt.: Ashgate, 2003.
- Jansen, Mechteld. *God op de grens. Missiologie als theologische begeleiding bij grensoverschrijding*. Utrecht [etc.]: Protestantse Theologische Universiteit, 2008.

- Jansen, Mechteld & Stoffels, Hijme. *A Moving God: Immigrant Churches in the Netherlands*. Münster: Lit-Verlag, 2008.
- Kamp, Peter Wessel van de. *Hart voor de stad. Een praktisch-theologische studie naar kansen voor kerk-zijn in een stedelijke samenleving*. Kampen: Kok, 2003.
- Kelsey, David H. *Eccentric Existence: A Theological Anthropology 1*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2009.
- ‘Kennissbank Platform31 - Sociaal-fysieke aanpak door de jaren heen’. Geraadpleegd 28 september 2016 op kennissbank.platform31.nl/pages/28657/Sociaal-fysiek-door-de-jaren-heen.html.
- Kjellberg, Seppo. *Urban Ecotheology*. Utrecht; [Chipping Norton]: International Books; [Jon Carpenter] (distributor), 2000.
- Knauss, Stefanie. ‘Aisthesis: Theology and the Senses’. *CROS CrossCurrents* 63, nr. 1 (2013): 106–21.
- Kolb, David A. *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1984.
- Kolm, Gerrit Jan van der. *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2001.
- . ‘Presentie, exposure en supervisie. Levert de theorie van de presentie nieuwe inzichten op voor supervisie?’. *Supervisie en Coaching* 23, nr. 3 (2006): 113–26.
- Kooi, Akke van der. ‘Een liturgische manier van in-de-wereld-zijn’. In *Een lichte last: Protestantse theologen over de kerk*, door Gerrit de Kruijf en Wietske de Jong. Zoetermeer: Boekencentrum, 2010.
- . ‘Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat’. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 2002, nr. 2 (2002): 87–98.
- Korthagen, Fred & Lagerwerf, Bram. *Leren van binnenuit. Onderwijsontwikkeling in een nieuwe tijd*. Soest: Nelissen, 2008.
- Krijger, Alexandra de. ‘God ter sprake’. In *Almachtig kwetsbaar: Reflecties op missionaire presentie*, geredigeerd door Tom Boesten en Ryan van Eijk, 57–72. Antwerpen; Apeldoorn: Garant, 2006.
- De Muynck, Bram. ‘Over “presentie, exposure en supervisie”’. *Supervisie en Coaching* 24, nr. 1 (2007): 53–57.
- Krimpen, Johannes Marius van. *In de oude stadswijk. Het evangelie in een havenstad: Caricatuur of werkelijkheid?* Wageningen: Zomer & Keuning, 1953.
- Kritzinger, J.N.J. (Klippiess). *A Theological Perspective on White Liberation (Wit Bevryding in Teologiese Perspektief)*. Stellenbosch: Centre for Contextual Hermeneutics, University of Stellenbosch, 1990.
- . ‘Black Theology: Challenge to Mission’. University of Sout Africa, 1988.
- Lacan, Jacques. *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, 1966.

- . *Le séminaire de Jacques Lacan: Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Édition du Seuil, 1973.
- . *Le séminaire: Livre VII, L'éthique de psychanalyse*. Paris: Editions du Seuil, 1986.
- Leech, Kenneth. *Through Our Long Exile: Contextual Theology and the Urban Experience*. London: Darton, Longman and Todd, 2001.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Oxford, OX; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1991.
- Lewin, Hugh. *A Community of Clowns: Testimonies of People in Urban Rural Mission*. Geneva: WCC Publications, 1987.
- Livezey, Lowell. *Public Religion and Urban Transformation: Faith in the City*. New York: New York University Press, 2000.
- Mauss, Marcel. 'Essai sur le don'. In *Sociologie et anthropologie*, 143–279. Paris: Presses universitaires de France, 1950.
- McConnell, Mez, McKinley, Mike, Fikkert, Brian & Verner, Adam. *Church in Hard Places: How the Local Church Brings Life to the Poor and Needy*, 2016.
- Mendes-Flohr, Paul. *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and Its Contemporary Reception*. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Mercer, Joyce A. 'Red Light means stop!: Teaching Theology through Exposure Learning in Manila's Red Light District'. *Teaching Theology and Religion* 5, nr. 2 (2002): 90–100.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologie van de waarneming*. Amsterdam: Boom, 2009.
- Metcalf, Andrew & Game, Ann. "‘In the Beginning is Relation’: Martin Buber's Alternative to Binary Oppositions". *Sophia* 51 (2012): 351–363.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria Passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Verlag Herder, 2006.
- . *Mystik der offenen Augen: Wenn Spiritualität aufbricht*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Verlag Herder, 2011.
- Meylahn, Johann-Albrecht. "My City of Ruins': A City to come". *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 70, nr. 3 (2014): 1–6.
- Moltmann, Jürgen. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. Gutersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1995.
- . *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*. 2de ed. München: Chr. Kaiser Verlag, 1985.
- . *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1965.

- Mooij, Antoine W.M. *Psychoanalytisch gedachtegoed: Een modern perspectief*. Amsterdam: Boom, 2002.
- Morisy, Ann. *Beyond the Good Samaritan: Community Ministry and Mission*. London; Herndon, Va.: Mowbray, 1997.
- . *Journeying out: A New Approach to Christian Mission*. London; New York: Morehouse, 2004.
- Morris, Barry K. *Hopeful Realism in Urban Ministry: Critical Explorations and Constructive Affirmations of Hoping Justice Prayerfully*. Eugene, Oreg.: Wipf & Stock, 2016.
- Moseley, Amanda Jane. 'A Theology of Interconnectivity: Buber, Dialogue and Cyberspace'. University of Kent, 2015.
- Moyaert, Paul. 'Geloof vraagt naar inzicht. Over beeldverering en de godsdienstfilosofie van De Dijn'. *Ethische Perspectieven*, *Ethische Perspectieven*, 18, nr. 3 (2008): 358–73.
- . *Iconen en beeldverering. Godsdienst als symbolische praktijk*. Amsterdam: SUN, 2007.
- Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000. Vertaling van: *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.
- . 'Le peuple souverain'. In *La démocratie à venir: Autour de Jacques Derrida*, door Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 2004.
- Nederlandse Hervormde Kerk & Generale Synode. *Kerkorde der Nederlandse Hervormde Kerk*. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1951.
- 'Netwerk DAK'. Geraadpleegd 2 januari 2015 op www.netwerkdak.nl.
- Newlands, G. M & Smith, Allen Permar. *Hospitable God: The Transformative Dream*. Farnham, Surrey; Burlington, Vt.: Ashgate, 2010.
- 'Nieuw Wij'. Geraadpleegd 27 september 2016 op www.nieuwwij.nl/.
- Niftrik, Gerrit Cornelis van. 'De theologie van de inwendige zending'. In *Evangelische benadering van de mens*, door Philippus Jacobus Idenburg, 92–121. Delft: Van Keulen, 1951.
- Northcott, Michael S. *Urban Theology: A Reader*. London; Herndon, Va.: Cassell, 1998.
- Oosterling, Henk. 'From Interests to Inter-esse: Jean-Luc Nancy on Deglobalization and Sovereignty'. *SubStance* 34, nr. 1 (2005): 81–103.
- . 'Hoe leeg is het leven tussen culturen? Van multicultureel naar intercultureel samenleven, deel 1'. *Filosofie* 17, nr. 3 (2007): 34–37.
- . 'Hoe leeg is het leven tussen culturen? Van multicultureel naar intercultureel samenleven, deel 2'. *Filosofie* 17, nr. 4/5 (2007): 48/51.
- . *Woorden als daden. Rotterdam Vakmanstad Skillcity 2007-2009*. Heijningen: JAP SAM Books, 2009.
- Ouspensky, Léonide & Lossky, Vladimir. *The Meaning of Icons*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1982.

- Panikkar, Raimon. 'Religion, Philosophy and Culture', them.polylog.org/1/fpr-en.htm. Text.Article. *INTERculture* 135 (1998), 99-120. Geraadpleegd 2 mei 2014. them.polylog.org/1/fpr-en.htm.
- Patrick, Darrin, Carter, Matt & Lindsey, Joel. *For the City: Proclaiming and Living out the Gospel*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2010.
- Permentier, Matthieu, Kullberg, Jeanet & Van Noije, Lonneke. 'Werk aan de wijk. Een quasi-experimentele evaluatie van het krachtwijkenbeleid'. Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau, 2013.
- Peters, Ronald E. *Urban Ministry: An Introduction*. Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 2007.
- Porkka, Joukko, & Marja Pentikäinen, red. *Community of the Future: Challenges and New Approaches to Community Based Social Work and Diaconia from the CABLE Approach*. Tampere: Diakonia-ammattikorkeakoulu, 2013.
- Ramsay, Nancy J. 'Intersectionality: A Model for Addressing the Complexity of Oppression and Privilege'. *Pastoral Psychology* 63 (2014): 453-69.
- Rieger, Joerg. *Opting for the Margins: Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. AAR Reflection and Theory in the Study of Religion Series. New York: Oxford University Press, 2003.
- Russell, Letty M., Clarkson, J. Shannon & Ott, Kate M. *Just Hospitality: God's Welcome in a World of Difference*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2009.
- Sanneh, Lamin. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. 2nd ed. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2009.
- Saunders, Stanley P. & Campbell, Charles L. *The Word on the Street: Performing the Scriptures in the Urban Context*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub., 2000.
- Schinkel, Willem. *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Kampen: Klement, 2007.
- . *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven*. Amsterdam: Boom, 2014.
- . 'The Moralisation of Citizenship in Dutch Integration Discourse'. *Amsterdam Law Forum* 1, nr. 1 (2008): 15-26.
- Schinkel, Willem & Schrover, Marlou. 'The Language of Inclusion and Exclusion in the Context of Immigration and Integration'. *Ethnic and Racial Studies* 36, nr. 7 (2013): 1123-41.
- Schinkel, Willem & Van den Berg, Marguerite. 'City of Exception: The Dutch Revanchist City and the Urban Homo Sacer'. *Antipode* 43, nr. 5 (2011): 1911-1938.
- Schippers, Kor. *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurt-pastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*. Kampen: Kok, 1990.

- Schlatmann, Titus & Van Waarde, Rob. *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*. Ootmarsum: Van der Ros Communicatie, 2012.
- Schreiter, Robert J. 'Globalization and Reconciliation: Challenges to Mission'. In *Mission in the Third Millennium*, geredigeerd door Robert J. Schreiter, 121–43. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001.
- . *Mission as Ministry of Reconciliation*. Oxford: Regnum Books International, 2013.
- . 'Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission'. *International Review of Mission* 94, nr. 372 (2005): 74–83.
- . *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992.
- . *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997.
- . 'Who is a Local Theologian?'. In *Urban Theology: A Reader*, geredigeerd door Michael Northcott, 24–28. London: Cassell, 1998.
- Schreiter, Robert J., & Centro de Estudios y Documentación, red. *Mission in the Third Millennium*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001.
- Sedgwick, P. H & Archbishop of Canterbury's Urban Theology Group. *God in the City: Essays and Reflections from the Archbishop's Urban Theology Group*. London; New York: Mowbray, 1995.
- Segundo, Juan. *Liberation of Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976.
- Senge, Peter M., Scharmer, C. Otto, Jaworski, Joseph, Flowers, Betty Sue & Society for Organizational Learning. *Presence: Exploring Profound Change in People, Organizations, and Society*. London; Boston: Nicholas Brealey Pub., 2004.
- Sennett, Richard. *Respect: The Formation of Character in an Age of Inequality*. London: Penguin, 2004.
- . *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*. New York: Knopf: Distributed by Random House, 1990.
- . *Together: The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2012.
- Shannahan, Chris. *A Theology of Community Organizing: Power to the People*. New York: Routledge, 2014.
- . *Voices from the Borderland: Re-imagining Cross-Cultural Urban Theology in the twenty-first Century*. London: Equinox Publishing, 2010.
- Sheldrake, Philip. *The Spiritual City: Theology, Spirituality, and the Urban*. Chichester: Blackwell Pub., 2014.
- Sillevis Smitt, Marieke. 'Bijdrage van Buurtpastoraat Utrecht. (Conferentie 'Van inzicht naar uitzicht. God en het buurtpastoraat in de 21ste eeuw', 8 november 2013)'. Utrecht, 2013. www.korschippers.nl/sound/studiedagNOV2013/6MustafaenMarieke.mp3.

- Simonse, Joop & Kuiper, D.Th. *De teloorgang van het kerkelijk clubhuiswerk. Het verhaal van een secularisatieproces*. Baarn: Ten Have, 1997.
- Sociaal Cultureel Planbureau. 'De sociale staat van Nederland 2013'. Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau, 2013.
- Spek, Jannet van der. *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*. Gorinchem: Narratio, 2010.
- Spellers, Stephanie. *Radical Welcome: Embracing God, the Other, and the Spirit of Transformation*. New York: Church Pub., 2006.
- Stek Den Haag. 'Kort jaarverslag Stek 2014', 2015.
- Stevenson-Moessner, Jeanne, red. 'Spotlight on theological education'. *Religious Studies News*, april 2015.
- Stichting Present. 'Meedoen als kerk', Geraadpleegd 29 oktober 2015. stichtingpresent.nl/meedoen-als/meedoen-als-kerk.
- Stoffels, Hijme. 'A Coat of Many Colours'. In *A Moving God: Immigrant Churches in the Netherlands*, geredigeerd door Mechteld Jansen en Hijme Stoffels. Münster: Lit-Verlag, 2008.
- Stoppels, Sake. *Gastvrijheid. Het inloopcentrum als vorm van kerkelijke presentie*. Kampen: Kok, 1996.
- Stringer, Martin D. *Discourses on Religious Diversity: Explorations in an Urban Ecology*. Ashgate Publishing Group, 2013.
- Sundermeier, Theo. *Den Fremden verstehen: Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Tilburg, Theo van & De Jong-Gierveld, Jenny. *Zicht op eenzaamheid. Achtergronden, oorzaken en aanpak*. Assen: Koninklijke Van Gorcum, 2007.
- Tizon, Al. *Transformation after Lausanne: Radical Evangelical Mission in Global-Local Perspective*. Eugene, Oreg.: Wipf & Stock, 2008.
- Trainingscentrum Kor Schippers. 'Scholing'. Geraadpleegd 3 februari 2015 op www.korschippers.nl/scholing.html.
- . 'Leerroutes Urban Mission'. Geraadpleegd 3 december 2015 op www.korschippers.nl/trainingen/leerroutes-urban-mission.
- 'Vakvereniging voor Ervaringswerkers'. Geraadpleegd 21 september 2016 op www.ervaringswerkers.org.
- Valve, Katri. 'A Perspective on the Exposure Approach to Pedagogy in Community Development Work'. In *Community of the Future: Challenges and New Approaches to Community Based Social Work and Diaconia from the CABLE Approach*, geredigeerd door Joukko Porkka en Marja Pentikäinen, 168–91. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu, 2012.
- Van Dale Woordenboek*. www.vandale.nl.
- Vanhoozer, Kevin J., Bartholomew, Craig G., Treier, Daniel J. & Wright, N. T. *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. London; Grand Rapids, Mich.: SPCK; Baker Academic, 2005.

- Veldhuizen, Gijsbertus van. *De kerk aan de zelfkant*. Den Haag: Voorhoeve, 1958.
- . *Op de straathoek. Comprehensive approach in de praktijk*. Den Haag: Voorhoeve, 1954.
- Veldman, John. *Project bedrijfspastoraat. Een historisch en theologisch onderzoek naar een verantwoord spreken van de gelovige in de economie*. Kampen: Kok, 1998.
- Verhoeff, A.P. ‘Op gezondheid uitgemeten. Over gezondheid en gezondheidsverschillen in de vier grote steden’. Den Haag, 2009. Geraadpleegd 8 oktober 2014 op www.rotterdam.nl/COS/publicaties/MOR/081%20G4%20op%20gezondheid%20uitgemeten.pdf.
- ‘Victory Outreach Amsterdam’, www.voamsterdam.nl. Geraadpleegd 29 oktober 2015 op www.voamsterdam.nl.
- ‘Victory Outreach International’, www.victoryoutreach.org. Geraadpleegd 29 oktober 2015 op www.victoryoutreach.org.
- Vincent, John J. *Christ in the City: The Dynamics of Christ in Urban Theological Practice*. Sheffield: Urban Theology Unit, 2013.
- Visser, Gerard. *Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel*. Nijmegen: Valkhof Pers, 2009.
- Vries, Aldert de, Van Amsterdam, Hans & Thorborg, Hedwig. ‘Indelen en afbakenen. Ruimtelijke typologieën in het beleid’. Ruimtelijk Planbureau, 2006.
- Waaijman, Kees. *De mystiek van ik en jij. Een nieuwe vertaling van ‘Ich und Du’ van Martin Buber: Met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt*. Kampen: Kok, 1990.
- Wariboko, Nimi. *The Charismatic City and the Public Resurgence of Religion: A Pentecostal Social Ethics of Cosmopolitan Urban Life*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Wijzen, Frans. *Geloven bij het leven. Missionaire presentie in een volkswijk*. Baarn: Gooi & Sticht, 1997.
- Winnicott, Donald W. ‘Mirror Role of Mother and Family in Child Development’. In *Playing and Reality*, 130–39. New York: Basic Books, 1971.
- Wynn, Mark. *Renewing the Senses: A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

LITERATUUR OVER DE EXPOSUREBENADERING

- Addy, Tony & European Contact Group on Urban Industrial Mission. *Deregulation in the World of Work: Analysis and Strategies for Urban Industrial Mis-*

- tion. Manchester: William Temple Foundation on behalf of European Contact Group on Urban Industrial Mission, 1994.
- Baart, Andries. *Aandacht: Etudes in presentie*. Utrecht: Lemma, 2004.
- . *Een theorie van de presentie*. Tilburg: Lemma, 2001.
- . *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*. Utrecht: Lemma, 2003.
- Björklund, Kristina, Sandahl, Christina & Stenow, Håkan. *Exposure: Att utsätta sig för utsatthet*. Lund: ARCUS, 2004.
- Davelaar, Maarten, Hurkens, Helma & Van Opstal, Jan. *Meer dan een dak. Laagdrempelige presentie voor kwetsbare burgers*. Ootmarsum: Van der Ros Communicatie, 2017.
- Eijk, Ryan van & Boesten, Tom. *Almachtig kwetsbaar. Reflecties op missionaire presentie*. Antwerpen; Apeldoorn: Garant, 2006.
- Herwartz, Christian. *Auf nackten Sohlen: Exerzitien auf der Strasse*. Würzburg: Echter, 2006.
- . *Brennende Gegenwart: Exerzitien auf der Strasse*. Würzburg: Echter, 2011.
- Hoogen, Toine van den. 'Presentie. Theologische reflectie bij een klassiek motief'. In *Almachtig kwetsbaar. Reflecties op missionaire presentie*, door Ryan van Eijk en Tom Boesten, 21–29. Antwerpen; Apeldoorn: Garant, 2006.
- IJzerman, Herman. 'A Paradigm Shift for Diaconia? Learning from Urban Mission in the Netherlands'. *Diaconia Journal for the Study of Christian Social Practice* 3, nr. 2 (2012): 210–15.
- . 'Al doende leert men'. *Wereld en Zending* 2003, nr. 3 (2003): 85–95.
- . 'Een "Messiaans moment" in de oude stadswijk'. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 2002, nr. 2 (2002): 75–87.
- . 'Pastoraat als dienst aan de buurt'. *Handelingen - Tijdschrift voor Praktische Theologie* 24, nr. 3 (1997): 264–84.
- . 'We are everywhere'. In *Community of the Future: Challenges and New Approaches to Community Based Social Work and Diaconia from the CABLE Approach*, geredigeerd door Joukko Porkka en Marja Pentakäinen, 83–89. Tampere: Diakonia-ammattikorkeakoulu, 2013.
- Kamp, Peter Wessel van de. *Hart voor de stad. Een praktisch-theologische studie naar kansen voor kerk-zijn in een stedelijke samenleving*. Kampen: Kok, 2003.
- Kolm, Gerrit Jan van der. *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2001.
- . 'Presentie, exposure en supervisie. Levert de theorie van de presentie nieuwe inzichten op voor supervisie?'. *Supervisie en Coaching* 23, nr. 3 (2006): 113–26.

- Kooi, Akke van der. 'Een liturgische manier van in-de-wereld-zijn'. In *Een lichte last: Protestantse theologen over de kerk*, door Gerrit de Kruijf en Wietske de Jong. Zoetermeer: Boekencentrum, 2010.
- . 'Leren van binnenuit. Notities bij een exposure Oude-Wijken-Pastoraat'. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 2002, nr. 2 (2002): 87–98.
- Laan, Geert van der. 'Presentie als ingebedde interventie'. *Sociale Interventie* 2003, nr. 2 (2003): 68–75.
- Mercer, Joyce A. 'Red Light means stop!: Teaching Theology through Exposure Learning in Manila's Red Light District'. *Teaching Theology and Religion* 5, nr. 2 (2002): 90–100.
- Muynck, Bram de. 'Over "presentie, exposure en supervisie"'. *Supervisie en Coaching* 24, nr. 1 (2007): 53–57.
- Polhuis, At. *Lotgenoten bondgenoten? Mogelijkheden van coalitievorming in oude stadswijken: Een bijdrage vanuit de kerk*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1994.
- Porkka, Joukko, & Marja Pentikäinen, red. *Community of the Future: Challenges and New Approaches to Community Based Social Work and Diaconia from the CABLE Approach*. Tampere: Diakonia-ammattikorkeakoulu, 2013.
- Schippers, Kor. *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk. Onderzoek naar buurt-pastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*. Kampen: Kok, 1990.
- Schlatmann, Titus & Van Waarde, Rob. *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*. Ootmarsum: Van der Ros Communicatie, 2012.
- Schuilenga, Mirjam. *God in de marge. Over diaconie en spiritualiteit, armoede en gemeenschap*. Antwerpen: Halewijn, 2003.
- Spek, Jannet van der. *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*. Gorinchem: Narratio, 2010.
- Stoppels, Sake. *Gastvrijheid. Het inloopcentrum als vorm van kerkelijke presentie*. Kampen: Kok, 1996.
- Valve, Katri. 'A Perspective on the Exposure Approach to Pedagogy in Community Development Work'. In *Community of the future: Challenges and New Approaches to Community Based Social Work and Diaconia from the CABLE Approach*, geredigeerd door Joukko Porkka en Marja Pentikäinen, 168–91. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu, 2012.
- Weverbergh, Roger. 'Samenleving, dan kerk!'. *Praktische Theologie* 24, nr. 3 (1997): 285–96.

INTERVIEWS

In het betoog heb ik ter illustratie gebruik gemaakt van citaten uit individuele interviews met beroepskrachten en uit groepsinterviews met bewoners. De interviews met beroepskrachten werden afgenomen op 5 april 2012, 24 april 2012, 15 mei 2012 en 7 juni 2012.

Een groepsinterview, waaraan zeven bewoners deelnamen, vond plaats op 6 februari 2014.

Tot slot tekende ik verschillende uitspraken op uit een interview door een beroepskracht met voormalig dak- en thuisloze deelnemers aan de zelforganisatie 'Ervaring die Staat'. Dit interview vond plaats tijdens de conferentie van het netwerk CABLE (Community Action Based Learning for Empowerment) op 14 mei 2014 in Eindhoven.

Audio-opnames van deze interviews zijn opgeslagen bij bibliotheek van de Protestantse Theologische Universiteit.

Dankwoord

Een onderzoek is een academische onderneming. Toch had deze publicatie nooit kunnen ontstaan zonder de inspanningen van mensen – gekende en anonieme beroepskrachten, bewoners en onderzoekers – die zich de situatie in achterstandswijken hebben aangetrokken. De traditie die zij hebben opgebouwd heeft – met vallen en opstaan en voor henzelf soms nauwelijks waarneembaar – vernieuwende ontwikkelingen voortgebracht, die hier zijn beschreven. Maar bovenal wordt in en met deze mensen een inspirerende kracht zichtbaar, die mij als onderzoeker heeft gemotiveerd en op koers gehouden. Enkele mensen noem ik met name.

De bewoners en vrijwilligers in de Rotterdamse wijk Lombardijen en mijn ‘collega-op-afstand’ Arja Poot hebben me ontvangen en laten delen in hun leven, vertrouwen en wijsheid. Hun uithoudingsvermogen tegenover wat mensen overkomt, blijft me inspireren, zoals het vermogen van Albert Blanken om in de stedelijke herstructurering tussen de dichtgemetselde woningen een stukje gemeentegrond in bloei te laten staan.

Herman IJzerman heeft me de sensitiviteit voor de spiritualiteit in het kerk en buurtwerk helpen ontwikkelen en me gestimuleerd om daarop te vertrouwen. Je talrijke impliciete en expliciete, persoonlijke en theologische opmerkingen bleken vingerwijzingen die – soms pas jaren later – toekomst openen.

Met Titus Schlatmann, Els Keet, Anneke van Elderen, Ceciel Funnekotter, Jan W. Beuckens (overleden in 2013), Dineke Hoff en verschillende anderen deelde ik het leerproces in trainingsgroepen van Trainingscentrum Kor Schippers.

Mijn promotor Mechteld Jansen ben ik dankbaar voor het vertrouwen dat zij heeft gehad in de waarde van dit onderwerp voor de theologie als geheel en voor de mogelijkheden die zij heeft geboden om die waarde aan het licht te brengen. Akke van der Kooi, als co-promotor, daagde me uit om nauwkeurig te structureren en reikte vanuit haar ervaring met de exposurebenadering belangrijke inzichten aan.

Een aanzienlijke groep respondenten – beroepskrachten en bewoners – liet me delen in hun persoonlijke ervaringen. Pieter Dronkers speelde een belangrijke rol om dit onderwerp helder en nauwkeurig te presenteren door middel van creatieve en constructieve adviezen en bovendien door zijn pragmatisme en humor. Nelleke de Jong-van den Berg voorzag de tekst van nuttige redactionele correcties en Hester Bergsma leverde de correctie voor de Engelse samenvatting. Theo van Meerendonk en Sam van Baal gaven met theologische sensitiviteit en kunstzinnige creativiteit vorm aan de omslagafbeelding. Fina Awusa en Ben van der Graaf waren zo vriendelijk om daarvoor ‘oog in oog’ met elkaar model te staan. Hen allen ben ik zeer dankbaar.

De concentratie op dit onderzoek en deze publicatie was onmogelijk geweest zonder mensen om mij heen die op verschillende manieren belangrijk zijn. Familie, Jeroen Codée, Bas Agricola, Arjen Scholten en Niek Ridderbos en de ‘scheiko’s’, de ‘heilzaamheid’ van jullie relativeringsvermogen, humor en vriendschap zou ook een aardig boekje waard zijn.

Mijn ouders, Henk en Corry, hebben altijd opengestaan voor Marijke en mij. Ik ben jullie dankbaar voor de stille ondersteuning bij de keuzes die ik heb gemaakt. Jullie manier van in het leven staan vanuit – in mijn woorden – een geleefde spiritualiteit en met oog voor mensen, heeft de basis gelegd voor dit proefschrift.

En ten slotte mijn gezin. Lieve en Tessel, ik geniet van jullie om de mooie mensen die jullie zijn, van de glinstering in jullie ogen, jullie humor en liefde. En aan jou, Simone: dank je voor de vele manieren waarop je er voor mij bent. Voor de ruimte die je geeft om ‘te worden wie we ook kunnen zijn’, daarbij mijn hart te volgen, je vermogen om daarin kritisch mee te bewegen en je aanmoediging om vol te houden. Maar vooral: voor je liefde.

Curriculum Vitae

Rob van Waarde werd op 17 maart 1975 geboren in Nieuw en Sint Joosland. In 1993 behaalde hij het diploma gymnasium-b aan de Stedelijke Scholengemeenschap Middelburg. Daarna volgde hij de studie scheikunde aan de Universiteit Leiden, waarbij hij zijn afstudeeronderzoek verrichtte in de vakgroep organische biosynthese van Prof. Dr. Jacques van Boom, begeleid door Dr. Mark Overhand. Een aanvullende onderzoeksstage vond gedurende vier maanden plaats in het laboratorium van Prof. Dr. Mark Rizzacasa aan de Universiteit van Melbourne. Na het behalen van het doctoraal examen in 1998 werd hij aangesteld als adviseur en trainer bij het softwarebedrijf OGD Software in Delft. In combinatie daarmee volgde hij de opleiding theologie aan de Universiteit Leiden.

In 2002 verliet hij de ICT-sector en maakte de overstap naar het Kerk en buurtwerk in de wijk Lombardijen in Rotterdam-Zuid. Sinds 2002 nam hij in verschillende trainings- en projectgroepen deel aan trainingen die gebaseerd zijn op de exposurerebadering, merendeels begeleid door ds. Herman IJzerman van het Trainingscentrum Kor Schippers. Hij schreef zijn afstudeerscriptie op het gebied van de godsdienstpsychologie bij Prof. Dr. Hans Alma en behaalde het doctoraal examen theologie in 2006. De kerkelijke opleiding rondde hij in 2008 af met een scriptie begeleid door Prof. Dr. Gerrit de Kruijf en Prof. Dr. Herman Noordegraaf over collectieve verantwoordelijkheid onder condities van globalisering.

In 2010 maakte hij een aanvang met het onderhavige promotieonderzoek. Tegelijk werd hij beroepen als predikant en studentenpastor in Leiden. Samen met Titus Schlattmann publiceerde hij in 2012 het boek *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap*, dat gebaseerd is op de ontdekkingen van een projectgroep uit het werkveld *urban mission*. Hij is getrouwd en vader van twee dochters.