

Veerkrachtige religie: waar is religie goed voor?

Hermans, C.A.M.

2021, Lecture

Version of the following full text: Publisher's version

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/2066/237101>

Download date: 2025-02-13

Note:

To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Veerkrachtige religie: waar is religie goed voor?

AFSCHEIDSREDE DOOR PROF. DR. CHRIS HERMANS

afsc
heids-
rede

AFSCHEIDSREDE
PROF. DR. CHRIS HERMANS



Waar is religie goed voor? Een veerkrachtige religie houdt volgens Chris Hermans een besef van de menselijk maat levend in de samenleving, dat wil zeggen

- in het denken houdt ze het besef van de onbegrensde bedoeling (telos) levend;
- in het handelen de gericht-

heid op menswaardigheid en het algemeen belang;

- in het hart van de mens de vraag naar vervullend geluk, vrede en liefde.

We moeten een mens niet 'klein' maken maar optillen naar het perspectief van de bedoeling, menswaardigheid en vervullend geluk. Daardoor ontstaat een geheel nieuwe situatie van vrijheid en mogelijkheid in het denken, handelen en voelen van mensen.

De menselijke maat impliceert ook het besef dat een mens kan falen en dat het goede in zijn denken, handelen en hart geen plaats heeft. Een samenleving zonder religie loopt het gevaar te verharderen en meedogenloos te worden. Het besef te kunnen falen is geen zwakte maar getuigt van veerkracht.

Chris Hermans (Rucphen, 1955) promoveerde in 1986 op een proefschrift over morele vorming aan de Radboud Universiteit. Van 1993-2003 was hij bijzonder hoogleraar Grondslag en identiteit van het katholiek onderwijs aan deze universiteit, en daarna hoogleraar Pastoraaltheologie, in het bijzonder de empirische theologie (2003-2021), en hoogleraar Empirische religiewetenschap (2005-2021). Hij was wetenschappelijk directeur van het Instituut voor Katholiek Onderwijs (2001-2015).

VEERKRACHTIGE RELIGIE: WAAR IS RELIGIE GOED VOOR?

Veerkrachtige religie: waar is religie goed voor?

Rede in verkorte vorm uitgesproken bij het afscheid van het ambt van hoogleraar Empirische Religiewetenschap en hoogleraar Pastoraaltheologie aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschap van de Radboud Universiteit, op donderdag 8 juli 2021

door prof. dr. Chris Hermans

Opmaak en productie: Radboud Universiteit, Campus & Facilities, Post & Print
Fotografie omslag: Bert Beelen

© Prof. dr. Chris Hermans , Nijmegen, 2021

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

Mijnheer de rector magnificus, beste collega's, familie en vrienden,

Veerkracht (*resilience*) is een thema dat in de wetenschap sinds vijftig jaar op een groeiende belangstelling kan rekenen. Veerkracht is een open term die verwijst naar het vermogen om met tegenslag om te gaan, om tegenslag een plek te geven in je levensverhaal. De term verwijst ook naar het voorkomen van tegenslag, bijvoorbeeld door onaangedaan te blijven, na vallen ook weer op te staan en (curatief) te voorkomen dat je valt. Een mens in een dynamisch systeem is veerkrachtig als hij¹ beter dan een ander om kan gaan met tegenslag.

In dit afscheidscollege zal ik het thema veerkracht en de veerkracht van religie verbinden met de vraag: Waar is religie goed voor? 'Goed' verwijst naar de intrinsieke waarde of de *telos* (bedoeling) van religie. Elk domein en elke levenssfeer heeft een eigen bedoeling: zo is kwaliteit van leven de intrinsieke waarde van gezondheid en de vorming van jonge generaties tot personen die vrij en verantwoordelijk zijn, de intrinsieke waarde van onderwijs. Aan instituties in deze domeinen kunnen historisch en maatschappelijk allerlei andere doelen worden verbonden, maar in deze openbare les ben ik geïnteresseerd in de intrinsieke waarde van religie. Deze vraag wil ik beantwoorden in de traditie van Schleiermacher, die in zijn beroemde werk *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) het gesprek aangaat met het kritisch denken van de moderne tijd. Dit betekent niet dat deze rede een commentaar is op Schleiermacher. 'In de traditie van' betekent dat ik diens benadering overneem om navolgbare argumenten te formuleren waarmee de intrinsieke waarde van religie gecommuniceerd kan worden naar mensen die niet religieus of gelovig zijn.² Wat kenmerkt mijn benadering in de traditie van Schleiermacher?

Op de eerste plaats is dit de aanvaarding van het voorverstaan (referentiekader) van de moderne tijd inzake de vrije wil³ en een ontologie van contingentie (het gevoel

¹ Ik zal zoveel mogelijk inclusief taalgebruik hanteren. Waar 'hij' staat in de tekst, moet 'zij' worden inbegrepen.

² In mijn oratie heb ik het formele object van de pastoraaltheologie onderbouwd als theologische theorievorming van de praktische rationaliteit van het religieus-communicatief handelen van mensen in de Naam van God (Hermans, 2004). De pastoraaltheologie vertrekt daarbij vanuit het binnen perspectief van het oorsprongverhaal van Jezus Christus, terwijl de religiewetenschap uitgaat van een buitenperspectief op het handelen van mensen in de Naam van God. Het referentiekader (aannames, concepten en contexten van onderbouwing) berust in beide disciplines op een andere epistemische gemeenschap. Op grond van de aanname dat beide disciplines hun theorievorming ontwikkelen vanuit een kritische dialoog tussen binnen- en buitenperspectief veronderstel ik dat er geen principiële verschil is in theorievorming tussen beide disciplines over het religieus-communicatief handelen in de Naam van God.

³ Dit thema van de vrije wil heeft verschillende dimensies waarbij ik in deze rede niet zal stilstaan. Eén daarvan is godsdienstvrijheid, het thema dat in de afscheidsrede van mijn voorganger centraal stond (zie J.A. van der Ven, 2010).

van onvoorspelbaarheid en onzekerheid in het menselijk bestaan). Deze thema's vormen niet alleen mijn uitgangspunt, maar vanuit deze thema's wil ik bovendien begrip uit de theologie en religiewetenschap opnieuw doordenken. Ik zal gebruikmaken van de begripsvorming rond deze thema's vanuit de filosofie (met name de filosofische antropologie van Ricoeur, de filosofie van de religie van Wuchterl en de eerste filosofie van mijn Nijmeegse collega Van der Heiden).

Op de tweede plaats kies ik de ervaring van (zelf)transcendentie als insteek voor het verstaan van religie die voor niet-religieuze mensen toegankelijk is. Indien religieuze ervaring met geen enkele andere ervaring te vergelijken is, spreken we van een *sui generis*-benadering van religie (zie Schüssler-Fiorenza 2010).⁴ Het heeft weinig zin om te willen uitleggen 'waar religie goed voor is' zonder dat de ander dit kan begrijpen.⁵ Tegelijkertijd wil ik recht doen aan het zelf-verstaan van religie (ofwel aan het onderscheidende van religie). Religieuze ervaringen verbind ik met de ervaring van God als Schepper ('Toekomst die begint') en Gods genade als 'gave' om eschatologisch bekwaam te zijn ('kunnen beginnen') (zie paragraaf 5).

Op de derde plaats verbind ik de betekenis van religie met zelfwording van mensen vanuit zelftranscendentie en het besef en de ervaring van het volmaakt goede, het ideale leven met en voor elkaar en onbegrensd geluk.⁶

Ten vierde zal ik in deze rede ingaan op de epistemologie van ervaringen en de vraag naar waarheid. Hoe ervaren wij de werkelijkheid? Wat hebben deze ervaringen te maken met onze begripsmatige kennis van de werkelijkheid? En hoe evalueert men ervaringen op een kritische en navoltekbare wijze?

Deze rede is opgebouwd uit vijf paragrafen. Allereerst breng ik de stand van zaken in kaart rond veerkracht (*resilience*) n veerkrachtige religie (*resilient religion*) (paragraaf 1). Een theorie over een veerkrachtige religie is opgebouwd uit vier componenten: (1) de aard van de tegenslag die mensen of systemen te verwerken krijgen, (2) de processen van veerkracht die in religie een rol spelen, (3) veerkrachtige religie als resultaat van deze processen van veerkracht en (4) de logische samenhang tussen deze drie elementen.

4 'If one interprets distinctiveness as an isolated autonomy, then one overlooks the concrete, theoretical, political and practical role of religion in society. If one underscores the social origins of and consequences of religion, then one may fail to grasp the distinctiveness religious belief and practices' (Schüssler-Fiorenza, 2010:20).

5 Naast deze communicatieve reden is er ook een theologisch argument dat de mens niet totaal vervreemd is van het goede (zie verder 4.4. Omgaan met tragiek).

6 Dit staat centraal in de derde rede van *Über religion* (Schleiermacher, 2012).

Ik begin met de vierde vraag over de epistemologie van ervaringen, omdat er juist rond religie en ervaring enkele persistente problemen zijn die theorievorming in theologie en religiewetenschap problematisch maken (paragraaf 2). Het is van belang om deze problemen te vermijden om te voorkomen dat ervaringen van God los komen te staan van ervaringen van tegenspoed.

Daarna volgen drie paragrafen over de drie overige onderdelen van de theorie over veerkrachtige religie: over de hartverscheurende tegenslag die mensen in dynamische systemen kunnen ervaren (paragraaf 3), over processen van veerkracht (paragraaf 4) en over veerkrachtige religie als uitkomst van deze processen (paragraaf 5). Ik sluit af met een samenvatting, waarin ik antwoord geef op de vraag: Waar is religie goed voor?

1. RELIGIE EN VEERKRACHT: DE STAND VAN ZAKEN

Theorievorming over veerkracht is de *talk of the town* binnen de academische gemeenschap van vandaag, van ecologie, rampenstudies, economie, sociologie, psychologie, sociaal werk en ontwikkelingsstudies tot neurowetenschap. Een indicatie voor deze wijdverbreide belangstelling is het feit dat de zoekterm “resilience theory” via Google 135 miljoen hits oplevert (geraadpleegd op 1 april 2021). De opkomst van deze theorie dateert van zo’n vijf decennia geleden en bevat volgens velen de belofte om een integrerend theoretisch raamwerk tussen disciplines te leveren (Theorén, 2014), in het bijzonder rond vraagstukken op het gebied van duurzaamheid is deze belofte zichtbaar geworden.

Overzicht van de literatuur

Op welke manier is de theorievorming over veerkracht verbonden met religie? Welke processen van veerkracht worden geïdentificeerd met religie? Gezien de overvloed aan literatuur over veerkrachttheorie is het opmerkelijk dat er bijna geen academische publicaties zijn over het concept veerkrachtige religie. Veerkrachtige religie wordt soms verbonden met het concept van geleefde religie (Baboni, 2015), of volksreligie (*popular religion*) (Ryan, 2015). Butler (2006) spreekt over veerkrachtige religie in termen van het vermogen van religie (en spiritualiteit) om te transformeren in de context van de moderne samenleving. Zijn focus ligt op de geschiedenis van het leven van mensen in grote steden in de VS en het probleem van het vinden van de juiste conceptualisering over religie om veerkracht te kunnen beschrijven.

Er zijn veel meer publicaties over processen van veerkracht en religie of spiritualiteit.⁷ De term spiritualiteit komt men vaker tegen buiten religiestudies en de theologie, zoals in gezondheidsstudies, rampenstudies en de psychologie. Religie kan veerkracht

7 Een zoekopdracht in JSTOR met veerkracht en religie als zoektermen levert 436 resultaten op (geraadpleegd op 6 april 2021).

bevorderen of belemmeren. Religie of spiritualiteit kan het sociaal functioneren, het welzijn en de omgang met stress of traumatische ervaringen bevorderen (Mooney, 2013), of een preventieve functie hebben tegen ongezond gedrag (Elkonin, Brown & Naicker, 2014). Een andere studie suggereert dat raciale socialisatie in familiale praktijken kan leiden tot de ontwikkeling van veerkracht tegen de criminogene effecten van rassendiscriminatie, grotendeels door het vergroten van de positieve raciale identiteit en spiritualiteit (Burt, Lei & Simons, 2017:414).

Religie en spiritualiteit spelen ook een rol in rampenstudies. Er zijn studies die zich richten op de rol van devotie praktijken (zoals de verering van heiligen) als een sociale en culturele bron van veerkracht. 'In de dagelijkse praktijk van devotie worden relaties gevormd, bijvoorbeeld tussen individuen, religieus personeel, leden van de gemeenschap en de goddelijke krachten waarmee ze omgaan' (Carter, 2008:77). In deze vormen van verbondenheid wordt sociale veerkracht opgebouwd ten aanzien van de ervaren tegenspoed. Andere studies richten zich op het effect van persoonlijke en gemeenschappelijke tragedies op vrijwilligers na de orkanen Katrina en Rita (Ai, Lemieux, Richardson, Tice, Plummer, Huang & Ellison, 2013). Veerkracht wordt gemeten in termen van depressie (als een latente indicator van veerkracht) en hoop en optimisme (positieve karaktereigenschappen). De studie laat een seculier pad zien voor het versterken van hoop en optimisme via altruïsme en een spiritueel pad via spirituele ondersteuning van hoop en optimisme (Ai et al., 2013). Waargenomen spirituele steun verwijst naar 'de perceptie van de gelovige van de mate waarin iemand rapporteert dat diens spirituele geloof of religieuze figuur steun heeft geboden (bijv. troost, liefde, kracht, overleving)' (Ai et al., 2013:542). Samenvattend stel ik vast dat religie (in termen van overtuigingen, devotie praktijken en gevoelens van hoop) in dit soort studies over veerkracht wordt opgevat als een sociale en culturele bron van veerkracht. Religie vervult een rol in een sociale, culturele en psychologische theorie over het opbouwen van veerkracht, maar het is geen theorie over religie zelf (veerkrachtige religie). De processen van veerkracht zijn sociaal, psychologisch of cultureel van aard.

Er is binnen de psychologie een andere onderzoekslijn naar veerkracht en religie in zogenaamde 'death studies'.⁸ Deze onderzoekslijn bouwt voort op psychologische theorievorming over betekenisgeving. Tegenspoed wordt gedefinieerd als een probleem van betekenisgeving.

Lijden is een existentiële tegenslag die vaak leidt tot verlies aan betekenis, tot scheuren in fundamentele veronderstellingen die mensen hebben over de wereld en hen vatbaar maakt voor existentiële angst. Bovendien maakt lijden ook de dreiging van dood onvermijdelijk of onontkoombaar. Van Tongeren, 2020:37)

8 Ik dank mijn collega dr. Nienke Fortuin, die mij op deze lijn van onderzoek heeft gewezen.

De focus van deze onderzoekslijn is het geloofssysteem dat een rol speelt in het omgaan met existentiële angst. Van Tongeren definieert een existentieel veerkrachtige religie als 'een reeks religieuze overtuigingen die (a) voldoende structuur bieden om existentiële angst te verminderen, (b) adaptief flexibel genoeg zijn om rekening te houden met de realiteit van lijden en (c) mensen stimuleren om nederig te blijven en open te staan voor nieuwe perspectieven van anderen' (Van Tongeren, 2020:45).

Het proces van veerkracht wordt beïnvloed door zowel de wijze waarop mensen religieuze opvattingen aanhangen als de inhoud van deze opvattingen. Onderzoek laat zien dat opvattingen die heel belangrijk voor iemand zijn en richting geven aan diens gedachten, emoties en gedrag, meer invloed hebben op het omgaan met existentiële angst dan opvattingen die minder centraal staan (Van Tongeren, 2020:38). Ten aanzien van de inhoud is het belangrijk om onderscheid te maken tussen religieuze overtuigingen die sociale voordelen bieden (bijv. pro-sociaal, interpersoonlijk en intergroep-functioneren), overtuigingen die angst ten aanzien van de dood verminderen (bijv. de belofte van een hiernamaals) en overtuigingen die kunnen helpen met twijfel en onzekerheid om te gaan en tegelijkertijd tolerantie en openheid bevorderen naar andere opvattingen (bijv. *quest religiousness*, een 'zoekende' religiositeit) (idem).

Theologie

Een zoektocht binnen de theologie levert iets meer resultaten op.⁹ Zo heeft de term veerkracht een lange traditie in *black theology*, en wel vanuit twee perspectieven: ten eerste de verankering van deze traditie in maatschappelijke stromingen op het gebied van de strijd tegen kolonialisme en witte overheersing, en ten tweede een eigen hermeneutiek van de Bijbel die in deze gemeenschappen tot ontwikkeling is gekomen, soms al met oude wortels, zoals de ervaringen van slaven de VS, zoals Ross (2021) laat zien. Dit geldt ook voor de zogenaamde *African theology*, waarbij vertegenwoordigers van deze theologie het niet eens zijn over de vraag of in de Afrikaanse context de thema's van bevrijding en inculturatie samengaan (volgens Tutu) of onderscheidend zijn (volgens Mbiti) (Tshaka, 2016). Willen we echter begrijpen wat veerkracht en een veerkrachtige religie inhouden, dan moeten we de ervaringen en verhalen uit Afrika van mensen die (over)leven aan de periferie van de stad, in armoede, sociaal-politieke uitsluiting en cultureel gemarginaliseerd, als uitgangspunt nemen (Tshaka, 2017:104). Ook hier ontwikkelt zich een eigen hermeneutiek van de Bijbel als *interpretative resilience*, die gemarginaliseerden wil helpen om hun plaats te vinden binnen familie en kerken (West, 2019).

9 Ik dank mijn collega prof. dr. Maaïke de Haardt, die mij gewezen heeft op deze traditie in de theologie.

Een witte raaf is een recente bundel van Nathan White en Christopher Cook (2020), getiteld *Biblical and Theological Visions of Resilience*. Deze auteurs hebben duidelijk kennis van de ontwikkeling van de *resilience theory*. Het model is afkomstig van Windle:

the need for a significant adversity/risk, the presence of assets or resources to offset the effects of the adversity, and positive adaptation or the avoidance of a negative outcome. (Windle, 2011:157)

De Bijbel en de christelijke theologie zijn sociaal en spiritueel kapitaal dat het mogelijk maakt om de effecten van tegenslag te reduceren of te transformeren (White & Cook, 2020:5). Religie en spiritualiteit kunnen volgens de auteurs veel toevoegen aan de betekenis van menselijke veerkracht vanuit het omgaan met vragen over de uiteindelijke bedoeling, zingeving en *human flourishing* (White & Cook, 2020:6). Hoe kunnen mensen niet slechts overleven maar ook bloeien in situaties van tegenslag?¹⁰

Ten slotte vermeld ik ook het werk van Craig T. Titus en met name diens boek *Resilience and the virtue of fortitude* (2006). Titus brengt de theologie in gesprek met de psychologie over veerkracht, via de theorie van Thomas van Aquino over emoties en de rol van de rede. Titus volgt Thomas in diens opvatting dat emoties ontstaan door de aantrekkingskracht die uitgaat van een bepaald object. Vervolgens neemt hij aan dat de rede invloed uitoefent op de emoties door een beoordeling van de vraag of het object waartoe iemand zich aangetrokken voelt 'goed' of 'fout' is. De rede oefent die controle uit door middel van de (kardinale) deugd van *fortitudo* (moed).

Moed is het speciale vermogen om angst en durf te beheersen bij het weerstaan of overwinnen van [tegenspoed]. Bovendien kan moed bijdragen aan iemands vermogen om tegenspoed te weerstaan of te overwinnen, omdat het capaciteiten omvat die hoop reguleren (edelmoedigheid, grootsheid, uithoudingsvermogen) en verdriet (geduld, standvastigheid). (Titus, 2006:146-147)

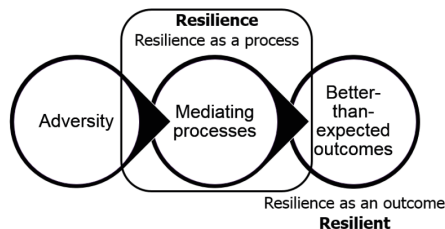
Ik deel de kritiek van Cartagena (2021), die zich afvraagt of Titus wel slaagt in zijn opzet. Interessant is echter dat hij zoekt naar een startpunt in de mens als 'geestelijk wezen' en probeert te ontsnappen aan een psychologische definitie van tegenslag en veerkracht.

¹⁰ De auteurs benadrukken de Bijbel en christelijke theologie als bron (resource) maar geven daarbij geen inzicht in de processen van veerkracht. Zij geven ook geen inzicht in de aard van tegenslag als een probleem van de mens (psychologisch, sociaal of geestelijk). Mijn theorie over veerkrachtige religie onderscheidt zich op beide punten van Cook & White (2020). Bovendien vermijd ik een ideologische verenging in mijn theorievorming van religie. Anders gezegd: religie kan ook niet bijdragen aan veerkracht van systemen (mensen, gemeenschappen en organisaties, etc.).

Wat is veerkracht?

Theorievorming over veerkracht vindt zijn wortels in de studie van tegenspoed en de vraag in hoeverre ongunstige levenservaringen schadelijk kunnen zijn voor mensen (Van Breda, 2018). In eerste instantie ligt de nadruk in de theorievorming op de zoektocht naar factoren die mensen ziek maken of het sociaal en psychisch functioneren verstoren. Naast deze ‘pathogene’ (ziekmakende) focus ontwikkelde zich een ‘salutogene’ (gezond makende) focus op veerkracht die gericht is op bemiddelende processen tussen tegenslag en negatieve uitkomsten (van Breda, 2018:3). Welke factoren of processen kunnen bijdragen aan een meer positieve omgang met de tegenspoed die mensen is overkomen? Ten slotte besteed ik ook aandacht aan veerkrachtig zijn als uitkomst van processen van veerkracht.¹¹ Een veerkrachtig systeem kan beter dan andere systemen omgaan met tegenslag. Waar tegenspoed verwijst naar de input en veerkracht naar intermediaire processen (*throughput*), verwijst veerkrachtig zijn naar de uitkomst (output) van processen van veerkracht. De relatie tussen deze elementen kan schematisch worden samengevat in een conceptueel model (zie figuur 1).

Figuur 1: Veerkracht als proces en resultaat, ontleend aan Van Breda (2018:4).



Termen als tegenspoed, veerkracht en beter dan verwachte uitkomsten van processen van veerkracht zijn sociale constructies en geen objectieve feiten (Van Breda, 2018:10). Dat wil niet zeggen dat er geen bepaalde objectieve feiten onder liggen (biologisch, neurologisch, ecologisch, sociologisch of financieel), maar vanuit het gezichtspunt van de mens als betekenis gevend wezen zijn het subjectieve ervaringen.

Ervaringen van tegenslag verwijzen naar uitdagingen of risico's voor het functioneren van personen of systemen (Yates, Tyrell & Masten, 2015). Deze uitdagingen kunnen chronisch of acuut zijn. Chronische tegenspoed strekt zich uit over een aanzienlijke periode en kan een diepgaande impact hebben op iemands leven, zoals armoede of kindermishandeling. Acute tegenslag heeft een bepaald startpunt, een

¹¹ 'The multilevel processes that systems engage in to obtain better-than-expected outcomes in the face or wake of adversity' (Van Breda, 2018:4).

relatief korte duur en een beperkte impact op het hele leven, binnen een algemeen goed functionerende levenscontext, bijvoorbeeld een ongeval of het verlies van een familielid. Bij acute tegenslagen kan iemand veerkracht zien als een herstel van een eerder (pre-trauma) niveau van functioneren, terwijl dit bij chronische tegenspoed niet het geval is, omdat er geen stabiel, gezond 'eerder' is.

Veerkracht als resultaat wordt geformuleerd in termen van aanpassing aan de uitdagingen, verstoringen of disruptieve ervaringen (Masten, 2021). Veerkracht is dan het adaptieve succes van een systeem in het omgaan met tegenslag. Criteria voor adaptief succes zijn bijvoorbeeld 'succes in leeftijdsbepalende ontwikkelingstaken, zoals leren praten of lezen, zich goed gedragen op school of andere normen van de samenleving, verzorgers (ouders) die goed zorgen voor kinderen, emotionele of fysieke gezondheid en psychisch welzijn' (Masten, 2018:4). Adaptief succes is gebaseerd op constructies van adaptief functioneren binnen de historische en sociaaleconomische situatie waarin mensen leven. Het houdt in dat personen zich beter of slechter kunnen aanpassen aan de gegeven omstandigheden (of volgorde) waarin ze leven.

Processen van veerkracht stellen systemen (mensen) in staat om beter dan verwachte resultaten te bereiken in het omgaan met tegenspoed. In de eerste golf van (psychologisch) onderzoek naar veerkrachtprocessen lag de focus op de individuele, intrapsychische factoren, zich ontwikkelende weerstandsfactoren en de toegang tot mensen die hen ondersteunen (Masten, 2013; Van Breda, 2018). De huidige, vierde golf is 'veel meer integrerend, aangezien onderzoekers veerkracht proberen te begrijpen in multi-level, onderling verbonden en complexe adaptieve systemen, van moleculair tot sociaal-cultureel niveau. Processen van veerkracht liggen niet alleen in het individu of in de omgeving, maar in de interactie tussen beiden (Masten, 2013:3). Voorbeelden van bevorderende factoren of processen zijn emotionele veiligheid, emotieregulatie, een positieve kijk op het zelf, hoop en optimisme (Masten, 2013:6), maar ook middelen of hulpbronnen die beschikbaar zijn voor kind of gezin, bijvoorbeeld toegang tot leerprogramma's, kwaliteit van levensomstandigheden en speelplaatsen (Masten, 2013:8).

Bouwstenen voor een theorie over veerkrachtige religie

Een theorie over veerkrachtige religie is opgebouwd uit vier bouwstenen, namelijk tegenslag, processen van veerkracht, veerkrachtige religie als resultaat en de logische samenhang tussen deze elementen. Uitgaande van dit model kunnen vier vragen worden geformuleerd waarop de religietheorie over veerkracht en veerkrachtige religie een antwoord moet geven.

- Wat definieert het soort tegenspoed waarop religie betrekking heeft?
- Welke mediërende factoren of processen kenmerken veerkracht in religie?
- Wat definieert een veerkrachtige religie als resultaat?
- Welke epistemologie verbindt deze drie elementen op een logisch navoltrekbare wijze?

Voordat ik deze vragen ga beantwoorden, stel ik enkele kritische vragen over het onderwerp van onze studie, namelijk religie. Het kader waarbinnen de veerkrachttheorie is geformuleerd, is adaptatie: veerkrachtprocessen zijn adaptatieprocessen en een veerkrachtig systeem is beter aangepast om met tegenslagen om te gaan. Aanpassing veronderstelt een bestaande orde en de beste conditie om veranderingen in deze orde op te vangen. Aanpassing is gericht op de stabiliteit en continuïteit van een bestaande orde. Allen die geen vreemdeling zijn in Jeruzalem, dus op het gebied van religie, zullen weten dat het niet om de bestaande orde gaat, maar om het kunnen gebeuren van iets nieuws. Om het in de bekende woorden van de profeet Jesaja te zeggen:

zie, ik ga iets nieuws doen, het ontluikt nú,
 hebt ge het nog niet onderkend?-
 ja, ik leg in de woestijn een weg,
 in de woestijnen rivieren. (Jesaja 43:19)¹²

Het resultaat van processen van veerkracht in religie is geen aanpassing aan een bestaande orde, zoals ook de aard van de tegenslag in het leven met en voor anderen van een andere orde is dan een tegenslag van financiële, psychologische, sociale of lichamelijke aard. De processen van veerkracht waarover ik zal spreken, zijn niet gerelateerd aan adaptatie, maar aan een openheid voor een nieuw begin dat werkelijkheid wordt; een nieuw begin van wat wordt beschouwd als het ultiem goede, het volmaakte geluk, het betekenisvolle als zodanig en human flourishing. Op welke manier kan een veerkrachtige religie een crisis vermijden als gevolg van ervaringen van tegenspoed, of kan deze de effecten van tegenspoed opvangen? Wat is de betekenis van God in dit proces?

2. ERVARING: EEN EPISTEMOLOGISCH FUNDAMENT VOOR EEN VAAG CONCEPT

De begrippen religieuze ervaring en geloofservaring spelen een belangrijke rol in het achterhalen van de essentie van religie (Bagger, 2004:2). We zien dit bij belangrijke twintigste-eeuwse godsdienstwetenschappers, zoals Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, Mircea Eliade en Ninian Smart (Taves, 2009:5), maar ook bij vooraanstaande theologen in de katholieke theologie zoals Edward Schillebeeckx, Bernard Lonergan, Clodovis Boff en Charles Heartshorne (Gelpi, 1994). Het ervaringsbegrip dat deze auteurs hanteren, is echter niet onproblematisch. Ervaring is een vaag begrip met een bedenkelijk epistemologisch fundament, dus geen goede basis om een theorie over veerkrachtige religie op te bouwen.

12 Alle Bijbelcitaten in deze reden zijn genomen uit de Naardense Bijbelvertaling:
<https://www.naardensebijbel.nl>.

Epistemologie is gericht op de *logic of inference*, ofwel op de vraag op welke redenering ons weten gebaseerd is. Hoe weten we in ervaringen wat we weten? Wat is de waarheid van ervaringen? En in welke categorieën evalueren we ervaringen (Gelpi, 1994:13)? In het navolgende wil ik een epistemologische basis leggen onder het ervaringsbegrip waarmee we de bovengenoemde problemen kunnen vermijden. Ik doe dit vanuit het werk van Donald L. Gelpi (Jezuïet, 1934-2011), met name zijn studie *Turn to Experience in Contemporary Theology* (Gelpi, 1994).¹³ Ik deel met Gelpi een grote interesse voor het Amerikaanse pragmatisme, zoals dat is ontwikkeld door Charles S. Peirce (1839-1914). Ik schets eerst kort de epistemologische problemen die we willen vermijden. Vervolgens zet ik de hoofdlijnen van de pragmatische epistemologie van Gelpi uiteen, voor zover nodig voor een onderbouwing van het begrip religieuze ervaring die standhoudt tegenover de vraag naar de redelijke onderbouwing van de waarheid die hierin wordt bemiddeld.

Allereerst is het de vraag welke problemen we willen vermijden. Ik noem er vier.

- Nominalisme, in de strikte zin, erkent slechts één vorm van zijn, namelijk het zijn van een ding of feit. ‘Strict nominalists hold that a general rule is nothing but a mere word or couple of words’ (Gelpi, 1994:4). Daarnaast onderscheidt Peirce nog een tweede vorm van nominalisme, die hij conceptualisme noemt. ‘The conceptualist recognizes the reality of universals but allows them only the reality of thought’ (idem). Gemeenschappelijk aan beide vormen van nominalisme is dat men ontkent dat algemene wetmatigheden van de natuur werkelijkheid zijn. Ze bestaan alleen in het denken.
- Individualisme of subjectivisme verwijst voor Peirce naar de ‘geest van het Cartesianisme’ (Gelpi, 2000:235). ‘The spirit of Cartesianism holds that philosophical thinking must begin with universal doubt, and it locates the test of certainty within consciousness’ (idem). Deze opvatting veronderstelt dat er eerste beginselen zijn die zelfevident zijn voor de menselijke geest (intuïties). Vanuit deze zelfevidente waarheden redeneert men naar de waarheid van een ervaring (*logic of inference*).
- Essentialisme verwijst naar een reïficatie (verdinglijking) van de ideeën of onveranderlijke principes. Voor Plato zijn dit transcendenten ideeën, voor Aristoteles onveranderlijke principes van het zijn, inherent in dingen. Deze essenties zijn onveranderlijk en staan los van de werkelijkheid vanuit het

¹³ Gelpi geldt als een autoriteit op het gebied van de filosofie van Charles S. Peirce en het zgn. transcendentisme in de Amerikaanse filosofie en theologie (Corrington, 2002; Oppenheim, 2004). Een introductie in de theologie van Donald L. Gelpi is te vinden in het artikel van Markey en Zuschlag (2017). Opmerkelijk is de sterke receptie van de theologie van Gelpi binnen kringen van het pentecostalisme in Amerika (Young, 2014, paragraaf 3).

perspectief en de ervaring van de waarnemer: ‘the term “essence” designates a human evaluative response – a sensation, image or conceptual perception – abstracted from the reality it perceives and from the one who does the perceiving’ (Gelpi, 1994:101).

- Dualisme verwijst naar de scheiding van lichaam (bios) en geest, waarbij lichaam staat voor de tijd-ruimtelijke werkelijkheid en geest voor een werkelijkheid die tijd en ruimte overstijgt (Peirce, 1994:103). Daarmee impliceert de scheiding tussen lichaam en geest tegelijkertijd een scheiding tussen twee werkelijkheden. Uitgaande van deze scheiding wordt de openheid voor transcendentie in de menselijke geest gelegd. De consequentie is echter dat transcendentie en geloof gedacht worden vanuit deze scheiding in twee werkelijkheden. Ofwel, de betekenis van religieuze ervaringen kan niet meer gedacht worden in de tijd-ruimtelijke condities, in en van deze wereld.

De pragmatische epistemologie van Peirce is volgens Donald Gelpi realistisch, triadisch en sociaal (Gelpi, 1994:126-136; Gelpi, 2000:237-245). Ik zal steeds een criterium toelichten en vervolgens ingaan op de vraag wat dit betekent voor de ervaring van tegenslag, veerkracht en religie.

Realisme

De claim van realisme houdt in dat wetmatigheden, of regelmatigheden, tendenties van de werkelijkheid zijn en niet slechts ideeën of gedachteconstructies. Wetmatigheden die de menselijke geest begrijpt, zijn algemeenheden die in de werkelijkheid aanwezig zijn. Verklaringen geven de betekenis van feiten weer door ze te funderen in een wetmatigheid of algemene tendentie (Gelpi, 1994:15). Als ik claim dat een bepaalde ervaring a priori deel uitmaakt van het menszijn, maar deze claim blijkt geen empirische basis te hebben in de werkelijkheid (ofwel het geheel van ervaringen van mensen), dan heeft deze bewering een zwakke basis. De werkelijkheid vormt een kritische toets voor onze beweringen, omdat onze beweringen niet overeen kunnen komen met de werkelijkheid. Onze opvattingen zijn feilbaar (*weak reationality*) en daarom moeten redeneringen onderworpen worden aan het principe van feilbaarheid (*fallibalism*). ‘Fallibalism holds that the human mind has a better chance of reaching true belief if the mind in question admits that it can err than if it denies its capacity for error’ (Gelpi, 2000:241). Redeneringen kunnen leiden tot foute opvattingen. Daarom moeten we ze kritisch toetsen aan de werkelijkheid zodat we meer kans hebben dat ze ‘in overeenstemming zijn met’ de werkelijkheid.

Wat betekent dit epistemologisch criterium voor de ervaring van tegenslag en veerkracht in religie? In opvattingen (zoals de ervaring dat ‘de grond onder mijn voeten is weggevalen’, of de ervaring van ‘geluk dat mij totaal vervulde’) doen mensen een claim over de werkelijkheid waarin ze leven en niet slechts over een werkelijkheid in

hun hoofd. De werkelijkheid is een 'tegenover', ze kan een weerwoord bieden tegenover onze opvatting of juist een bevestiging. Onze opvattingen zijn feilbaar, juist ook als het gaat om tegenslag, veerkracht en religie. Daarom moeten onze opvattingen de toets van de werkelijkheid kunnen doorstaan.

Triadische redenering

De logische onderbouwing van onze opvattingen (ervaringen, strevingen en gevoelens) heeft een triadisch karakter. Opvattingen (zoals 'de aarde is rond') zijn een uitdrukking van een redenering die opgebouwd is uit drie elementen:¹⁴

- een categorie (hypothese, waarderende evaluatie);
- een algemene regel (wetmatigheid, habituele gerichtheid);
- een concreet en bepaald feit (gegevenheid, concrete ervaring) (Gelpi, 2000:239).

Peirce onderscheidt drie soorten redeneringen waarin deze drie elementen een andere rol vervullen, namelijk abductie, deductie en inductie. Cruciaal is echter de aanname dat in elke redenering alle elementen worden verondersteld, maar niet dezelfde rol vervullen. Elke redenering is gericht op een bepaalde conclusie maar die conclusie is verschillend: de conclusie van een abductie is een hypothese (of mogelijkheid), de conclusie van een deductie is een bepaald feit en de conclusie van een inductie is een bepaalde wetmatigheid.

Ik zal dit illustreren aan de hand van een voorbeeld (Gelpi, 2000:236-237). Columbus observeert dat hij eerst de vlag op de mast van een schip ziet dat de haven binnenvaart, en dat pas langzamerhand het hele schip zichtbaar wordt. Dit feit is onverklaarbaar als de aarde plat is. Hij vormt een hypothese die deze feiten zou kunnen verklaren, namelijk 'de aarde is rond'. Deze conclusie is het resultaat van een abductieve redenering. Let wel: Columbus formuleert zijn hypothese niet zonder waargenomen feiten, maar deze feiten zijn nog niet getoetst. De feiten worden ook niet voorspeld door een algemeen idee. Columbus heeft een vermoeden van een algemeen idee dat samen met de waargenomen feiten leidt tot de hypothese 'de aarde is rond'. In een deductieve redenering gaat hij uit van de wetmatigheid dat de aarde rond is. Op basis van deze wetmatigheid kan hij hypothetisch voorspellen dat hij Azië bereikt wanneer hij naar het westen vaart. Wanneer deze feiten zich daadwerkelijk voordoen, klopt de wetmatigheid. In een inductieve redenering worden deze feiten getoetst. Feiten in een inductieve redenering zijn theoretisch geduid (*theory laden*) (Samuels, 2000:14). Vervolgens formuleert men hypothesen over feiten die zich voordoen op basis van een bepaalde

¹⁴ Peirce duidt deze drie elementen vanuit zijn semiotische theorie aan als *firstness*, *secondness* en *thirdness*. Alles in de werkelijkheid is opgebouwd uit deze elementen. Dus niet alleen opvattingen, maar ook ervaringen, strevingen en gevoelens, etc. (zie Sonesson, 2013).

wetmatigheid. De conclusie van een inductieve redenering is een algemene geldigheid (wetmatigheid) die deze feiten verklaart.

Het pragmatische principe

Peirce heeft de logica achter zijn onderbouwing van de waarheid van opvattingen c.q. ervaringen samengevat in het zogenaamde pragmatische principe (of maxime). Zijn laatste versie van dit principe uit 1905 luidt als volgt:

In order to ascertain the meaning of an intellectual conception one should consider what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception; and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception. (Gelpi, 2000:253)

In deze formulering zijn drie elementen van een logische redenering aanwezig: hypothese, bepaalde feiten en een algemeen geldig idee. De formulering begint met een hypothese over het vaststellen van de betekenis van een redelijke opvatting ('meaning of an intellectual conception'). Om de betekenis vast te stellen zijn er twee zaken nodig: praktische consequenties en de waarheid van deze opvatting. De praktische consequenties verwijzen naar bepaalde feiten die mogelijk volgen uit deze opvatting. Het woord 'consider' heeft een deliberatieve, overdenkende, mijmerende betekenis, waarin het hypothetische karakter doorklinkt. De waarheid van deze opvatting verwijst naar een algemeen geldige regel (zoals menswaardigheid of geluk). Feiten corresponderen met de waarheid (algemene geldigheid) van een opvatting.

De betekenis van een opvatting (ervaring, handeling, gevoel) is het geheel aan consequenties waar mensen in de praktijk naar leven. Typisch voor het pragmatisme van Peirce is dat waarheid en betekenis met elkaar verbonden zijn. Waarheid staat niet los van mensen als betekenis gevende wezens. Als je er niet naar leeft maar wel waarheid claimt, zijn opvattingen luchtkastelen zonder betekenis.¹⁵ *The proof of the pudding is in the eating.*

Wat betekent dit triadisch criterium voor de ervaring van tegenslag en veerkracht en de verbinding tussen beide? In een triadische redenering gaat het niet slechts over feiten en een algemeen geldig idee, maar ook over de kwaliteit of het gezichtspunt van waaruit feiten uitdrukking zijn van een idee (hypothese). Het gaat in een redenering altijd ook om hypothesevorming. Er liggen geen feiten klaar die bij een bepaald idee behoren,

¹⁵ 'We never fix our beliefs in a purely theoretical way because the fixation of every belief demands a practical commitment to stand by its consequences until we have a good reason to call that belief into question' (Gelpi, 1994:37)

maar er is spraken van een deliberatief proces waarin verschillende feiten en verschillende ideeën worden overwogen. En een algemeen geldig idee verklaart feiten vanuit een bepaald opzicht. Een hypothese is cruciaal om de verbinding tussen feit en idee tot stand te brengen. In ervaringen van tegenslag en veerkracht en de verbinding tussen beide vormt dit een cruciale schakel in mijn theorievorming. Vooruitlopend op wat volgt, geef ik hier slechts aan dat er tussen het goede, of God, en de gebeurtenissen in iemands leven geen verbinding (meer) tot stand komt in ervaringen van tegenslag. De grond is dan weggevallen onder iemands voeten. In processen van veerkracht is de mogelijkheid aanwezig dat het goede, of God, *in* de werkelijkheid van iemands leven met en voor anderen wordt ervaren. Hypothesevorming ligt in het al dan niet tot stand komen van het 'in' als verbinding tussen het goede, of God, en gebeurtenissen in het leven.

Sociaal

In het bovenstaande heb ik aangegeven dat de menselijke geest kan falen in het geven van een redelijke onderbouwing van de betekenis en waarheid van een opvatting of ervaring. Daarom plaatst Peirce het zoeken en kritisch toetsen van waarheid in een *community of inquiry* en in een perspectief van een lange duur. We behoren als mens tot verschillende epistemische gemeenschappen waarbinnen we aannames delen over ware kennis: de democratische rechtstaat, de kerk, het onderwijs, de universiteit, etc. In een gemeenschap delen mensen kennis, stellen ze kennis ter discussie door deze aan anderen voor te leggen en scheppen ze een sociale context voor het bijstellen van opvattingen en ervaringen (Gelpi, 2000:242). Hier zijn verschillende redenen voor. Op de eerste plaats moeten we leren om onze ervaringen en opvattingen te onderbouwen. Deze redelijke onderbouwing is niet aangeboren maar moet worden aangeleerd (Gelpi, 2000:238). Op de tweede plaats is onze hoop dat we de waarheid zullen kennen in een *community of inquiry*, opgevat als een gemeenschap zonder grenzen. De geschiedenis heeft geleerd dat individuen maar ook gemeenschappen zich gruwelijk kunnen vergissen. Daarom hebben we een zo uitgebreid mogelijke toetsing van opvattingen en ervaringen nodig vanuit dialoog en tegenspraak. Op de derde plaats zullen we de waarheid op den duur kennen. Deze claim is geen bezit (*strong rationality*), maar is gebaseerd op een lange duur waarin we onze opvattingen toetsen en bijstellen. 'Nu ken ik onvolkomen, maar dan zal ik ten volle kennen, zoals ik zelf gekend ben' (1 Kor. 13:12).

Wat betekent dit epistemologische criterium 'sociaal' voor ervaringen van tegenslag, veerkracht en de relatie hiertussen? Opvattingen zijn feilbaar en er zijn geen 'sterke' claims op waarheid over de verbinding tussen het goede/God en dít feit, déze gebeurtenis, dít geluk of dít verdriet. In het leven van mensen, en daarmee ook in een veerkrachtige religie, komt het hierop aan, zo zal ik in het navolgende betogen. In lijn met het pragmatische principe zie ik veerkrachtige religie als praktische levensvoering. In lijn met het pragmatische, sociale criterium van waarheid pleit ik voor een dialoog met en tegenspraak door anderen in een gemeenschap zonder grenzen en op de lange duur.

3. HARTVERSCHEURENDE TEGENSLAG

Het soort tegenslag waarop religie betrekking heeft, is hartverscheurende tegenslag. Waar moet je dan aan denken? Je kunt verscheurd worden door liefdesverdriet, door het verlies van een carrière of een goede gezondheid. Je kunt verscheurd worden door twijfel, door schuld of schaamte. Je kunt verscheurd worden door niet-weten, of door de vraag of je wel het juiste hebt gedaan. Wat deze voorbeelden laten zien, is de mogelijkheid dat een mens zichzelf kan verliezen, of vervreemd kan raken van een deel van zichzelf. 'Ik ben mijzelf niet of al die jaren nooit geweest', zo zingen Acda en de Munnik.

Kan ik mijzelf kwijtraken? Kan een mens innerlijk verscheurd raken? Ja, omdat de menselijke conditie wordt gekenmerkt door disproportionaliteit. Proportionaliteit verwijst naar evenredigheid, in verhouding zijn, in elkaar passen. De menselijke conditie, zo luidt mijn betoog, wordt gekenmerkt door een onevenredigheid tussen de beperking (eindigheid) van de concreetheid en bepaaldheid waarin ons denken, handelen en voelen zijn gesitueerd en de onbeperktetheid (oneindigheid) van de menselijke geest. Ik betoog dat het hart (voelen) de plaats is waar deze disproportionaliteit zich verbindt met de ervaring in het besef van zelf-zijn: het is *mijn* disproportionaliteit. Dit ben ik! Onontkoombaar ik!

Hartverscheurende tegenslag is een mogelijkheid die berust op disproportionaliteit die kenmerkend is voor de mens als geestelijk wezen. In de menselijk ervaring kan de eenheid tussen begrensdeheid en onbegrensdeheid, tussen eindigheid en oneindigheid breken. Een mens kan gebroken worden, verscheurd worden, maar is niet een hoopje ellende dat tot niets goeds in staat is. Als dat zo zou zijn, zou de mens niet weten waarvan hij gescheiden is, geen vrijheid kunnen worden toegeschreven die hem verantwoordelijk stelt voor zijn denken, (niet) handelen en (niet) voelen. Disproportionaliteit¹⁶ veronderstelt een verbinding tussen het ene zelf en het andere zelf en de mogelijkheid van een synthese. Ik kom hier in het vervolg nog op terug.

¹⁶ Dit uitgangspunt veronderstelt de theologische opvatting dat een mens niet zodanig is vervreemd van het goede door de zonde dat hij geen besef of toegang meer heeft tot het goede. De ervaring dat het zelf groter is dan zijn begrensde zelf (ervaring van disproportionaliteit) kan zich alleen voordoen als de mens besef heeft van het goede. Dit sluit aan bij de theologische traditie van het kwaad als *privatio boni* (afwezigheid van het goede) waarvan Augustinus een van de grondleggers is (Hick, 2010). Volgens Augustinus is het kwaad de afwezigheid van het goede, zoals God de wereld heeft gemaakt. Het kwaad is het resultaat van de wil van de mens, die niet het goede doet. De afwezigheid van het goede is met andere woorden het resultaat van een 'kwade' wil. 'For when the will abandons what is above itself, and turns to what is lower, it becomes evil – not because that is evil to which it turns, but because the turning itself is wicked' (Hick, 2010:60). De zonde van de mens is dan het afkeren van God (*aversio Dei*) en een gerichtheid op wat begrensd is (*conversio ad creaturas*). In het kader van deze studie zien we af van een verdere discussie over deze theologische traditie (zie Hick, 2010).

Ik maak twee denkbewegingen om inzicht te krijgen in deze disproportionaliteit, te beginnen met William James, een van de grondleggers van de algemene psychologie en de psychologie van de religie in het bijzonder. Hij thematiseert deze disproportionaliteit via het begrip *‘the divided self’*. Ik zal zijn inzichten over de *divided self* verdiepen met hedendaagse inzichten uit de neuropsychologie. Vervolgens benader ik deze disproportionaliteit vanuit de filosofische antropologie van Paul Ricoeur, in het bijzonder vanuit diens boek *L’Homme fallible* (1965).¹⁷

3.1 DIVIDED SELF

William James is bekend vanwege zijn benadering van religie vanuit ervaringen van mensen. In zijn fameuze boek *The Varieties of Religious Experience* staat een paragraaf over *sick souls* die tegenstrijdige interpretaties heeft opgeroepen. John Kaag heeft in zijn boek *Sick Souls, Healthy Minds* uit 2020 het inzicht in deze begrippen verdiept vanuit de levensgeschiedenis en de calvinistische achtergrond van James. In de paragraaf ‘Sick souls’ maakt James een onderscheid tussen *healthy-minded* mensen die de ervaringen van tegenslag in het leven kunnen verbinden met ervaringen van geluk en *sick souls* (James, 1902:166). *Sick souls* zijn mensen voor wie deze beide kanten van het bestaan moeilijk een eenheid vormen. Het goede (*natural good*) dat zij ervaren is eenvoudigweg te weinig voorhanden en te voorbijgaand van aard om een positieve levenshouding van geluk te kunnen genereren. Bovendien wordt het goede uiteindelijk vernietigd door de dood, als dat al niet eerder gebeurt door andere vijanden (*idem*). Dit leidt tot een gevoelsleven (hart) waarin geen balans aanwezig is, maar dat grote hoogten en diepe dalen kent. De biologisch gegeven gevoelens en impulsen (*animal feelings*) zijn te sterk en te zeer verschillend om als geestelijk wezen staande te blijven (James, 1902:137 en 167). Het innerlijk van de mens (hart) is een slagveld tussen een actueel zelf en een ideaal of geestelijk (spiritueel) zelf.

There are persons whose existence is little more than a series of zigzags, as now one tendency and now another gets the upper hand. Their spirit wars with their flesh, they wish for incompatibles, wayward impulses interrupt their most deliberate plans, and their lives are one long drama of repentance and of effort to repair misdemeanours and mistakes. (James, 1902:166)

John Kaag laat zien dat het leven van James als twintiger en dertiger sterk werd bepaald door negatieve gevoelens van vervreemding en eenzaamheid in het bestaan. Hij was zelf een *sick soul* wiens negatieve gevoelens en impulsen onontkoombaar leken. Deze hartverscheurende gevoelens hebben James op de rand van zelfmoord gebracht.

¹⁷ Engelse vertaling: *Fallible man* (1986).

En toch doorbreekt hij de cirkel van determinisme. Volgens Kaag geschiedt dit op basis van een geloof in een vrije wil en het besluit om vanuit deze vrije wil te gaan handelen.

...an individual's will could break the logical continuity of a mechanical series and be the initial cause of another series of phenomena. (...) The argument for free will might have a proof, but its validity and soundness were only reflected in the activity of life. Upon reading the second Essays, James resolved to do something: 'My first act of free will,' he asserted, 'shall be to believe in free will.' (Kaag, 2020:49)

Een stap die verbonden is met het besef van een beter leven, een onuitroeibaar optimisme.

James knows that 'looking on the bright side' is often not objectively warranted: life is harsh and cruel in all of the ways that the sick soul suspects. It is, however, practically warranted, deeply useful as what he called a 'live hypothesis'. (Kaag, 2020:62)

Emotionele systemen die onafhankelijk van elkaar werken

De psychologie heeft in de traditie van James een redelijk vertrouwen gehad in 'rational choice', 'information processing' en 'goal setting' en 'goal realisation' (Haidt, 2006:3). De hedendaagse inzichten vanuit met name de neuropsychologie dwingen ons het vertrouwen in de sturing door de wil te corrigeren. Haidt stelt voor deze sturing te denken vanuit de metafoor van een menner op een olifant.¹⁸ De olifant is al in beweging voordat de menner sturing geeft en beweegt in richtingen die hij zelf wil. En bovenal: 'When the elephant really wants to do something. I'm no match for him' (Haidt, 2006:4). We moeten volgens Haidt denken in verschillende emotionele systemen die onafhankelijk van elkaar werken. Op de eerste plaats moeten we het 'gut-brain' (gastrointestinal systeem) onderscheiden van het 'hoofdbrein'. Zo kan het gut-brain signalen sturen naar het centrale zenuwstelsel dat stemmingswisselingen veroorzaakt. Op de tweede plaats is er de scheiding tussen de linkerhelft van de hersenen (gespecialiseerd in taal) en de rechterhelft (gespecialiseerd in het verwerken van ruimtelijke patronen). Op de derde plaats hebben we het oude brein (limbische systeem), waaronder de hypothalamus die gericht is op stresscontrole, en het nieuwe brein (neocortex), die de mens de vrijheid geven onmiddellijk te reageren in een bepaalde situatie. Ten slotte zijn er in het brein

¹⁸ Dit beeld staat in scherp contrast met de Platoonse metafoor van de 'charioteer which has perfect control over his horses in leading them' (Haidt, 2006:6).

constant twee systemen van verwerking aan het werk: gecontroleerde processen en automatische processen. Gecontroleerde verwerking is beperkt en vereist taal. Automatische processen lopen parallel en kunnen veel taken tegelijk aan. De menner in de metafoor representeert de bewuste, gecontroleerde processen. De olifant staat voor al het andere (Haidt, 2006:17).

3.2 DISPROPORTIONALITEIT IN DENKEN, HANDELEN EN VOELLEN

Waar in de psychologie gedacht wordt vanuit de neurologische constitutie van de mens, denkt men in de filosofische antropologie vanuit de gehele mens, vanuit het besef dat de mens geworpen is in tijd en ruimte, in een lichaam en een voorgegeven geschiedenis enerzijds en anderzijds in de menselijke geest, die het gegeven-zijn overstijgt naar het mogelijke, naar idealen en de telos van het leven. Mijn analyse berust op het boek *Fallible man* (1965) van de filosoof Paul Ricoeur dat onderdeel is van diens lange zoektocht naar de vrije wil. In deze zoektocht is Ricoeur de polariteit tussen vrijheid en onvrijheid gaan verstaan vanuit een meer omvattende, fundamentele polariteit, die gelegen is in de disproportionaliteit tussen eindigheid en oneindigheid in de mens, en diens inzet om hiertussen te bemiddelen (Ricoeur, 1986:xiiiv). De kwetsbaarheid van de mens en diens vermogen om zichzelf als verscheurd te ervaren, ligt in het falen van het proces van bemiddeling.

Op dit punt van zijn zoektocht aangekomen, schrijft Ricoeur *L'Homme fallible* (1965).¹⁹ Het menselijk zelf-verstaan is volgens hem verbonden met de grootheid (*grandeur*) van de ethische visie op mens en wereld, van het goede leven met en voor elkaar, van idealen en uiteindelijke waarden en het volmaakte geluk. De affirmatie van deze grootheid is meer oorspronkelijk dan alles wat een mens doet en ervaart. De mens heeft een ethisch besef van het goede én beseft dat hij tegelijkertijd tekortschiet. Een mens is dit allebei, zowel de grootheid van de ethische gerichtheid als de beperking van het feitelijke bestaan. En daarmee is de mens een vraag naar heelheid die constitutief is voor het zelf (Ricoeur, 1986:xlix).

Deze vraag naar heelheid ligt in *Fallible man* in de ervaring van verscheurdheid van het hart (de 'pathétique of "misery"')²⁰ meer precies in de aporie of paradox tussen de beperkingen van het bestaan, het falen en het tekort en eindigheid aan de ene kant en aan de grootheid (*grandeur*) van de ethische visie, menswaardigheid, het volmaakte goede en oneindigheid aan de andere kant (Ricoeur, 1986:1). Deze verscheurdheid is

19 Een mooie introductie op de inhoud en structuur van *Fallible man* (1977) is te vinden in het boek *Identifying Selfhood* van Venema (2000) (paragraaf 3). Venema plaatst *Fallible man* in de lange ontwikkelingslijn van Ricoeur rond het menselijk zelf (zie ook Lowe, 1985; Stinette, 1966)

20 Deze term wordt ook in de

niet iets buiten de mens, maar is ingeschreven in het menszijn, als een disproportie tussen het ene zelf en het andere zelf (idem). Daarom is ook de vraag naar bemiddeling of heelijkheid een vraag naar bemiddeling tussen het ene zelf en het andere zelf. Het is onjuist om het ene zelf los te maken van het andere zelf, het biologische te scheiden van het geestelijke en vervolgens uit de delen het geheel op te bouwen (Ricoeur, 1986:4). Het geheel is meer dan de som van de delen. Het geheel is een eenheid die vóór de verscheurdheid ligt.²¹ In het voetspoor van Ricoeur breng ik drie vormen van verscheurdheid in kaart, namelijk in het denken, handelen en voelen van mensen.

Vanuit een pragmatische epistemologie

Ik interpreteer Ricoeur vanuit de pragmatische epistemologie, zoals beschreven in het voorafgaande (paragraaf 4). Dat vergt enige toelichting want er zijn epistemologische verschillen tussen Ricoeur en Peirce. Beide auteurs ontleen de drievoudige structuur van eindigheid, oneindigheid en de bemiddeling tussen beide aan Kant (voor Ricoeur, zie Lowe, 1985:xvii).²² Kant fundeert de noodzakelijkheid van deze structuur in een transcendentale synthese. Ricoeur onderbouwt ook deze synthese van eindigheid en oneindigheid als meer oorspronkelijk dan de verscheurdheid door de rede (Lowe, 1985:xviii). Maar hij doet meer: hij laat aan deze transcendentale synthese een pre-reflexief verstaan van de verhouding tussen eindigheid en oneindigheid voorafgaan in de *pathétique*. Deze fenomenologische analyse van de verscheurdheid en praktische gerichtheid op een synthese vormt een kader waarbinnen bij Ricoeur de transcendentale synthese in het denken plaatsvindt (Lowe, 1985:xx). Hij trekt deze fenomenologische benadering ook door in de analyses van het handelen en voelen, waarbij Ricoeur zo sensitief is om het subject niet in zichzelf op te sluiten, los van de werkelijkheid zoals die zich toont.

Deze wens om denken en werkelijkheid met elkaar te verbinden, kenmerkt ook de pragmatiek van Peirce. Peirce denkt echter triadisch, waarbij naast algemeen-geldigheid

21 De term 'synthesis' komt 121 keer voor in *Fallible man*, en wel steeds als aanduiding voor de bemiddeling tussen twee elkaar schijnbaar uitsluitende polen.

22 Van Peirce is bekend dat hij twee jaar lang meerdere uren per dag in Kants boek over de kritiek van de zuivere rede las (Gelpi, 1994:30). Volgens Peirce maakt Kant in onvoldoende mate onderscheid tussen de drie vormen van logische redenering. 'As a result of that failure Kant's transcendental method formulates an unverified hypothesis about how the human mind works, and then presents it as an induction, a validated hypothesis, while calling it a transcendental deduction' (Gelpi, 1994:31). Bovendien verbindt Peirce deze triadische redenering met de werkelijkheid, vanuit de aanname dat de structuur van de geest en die van de werkelijkheid met elkaar overeenstemmen. En ten slotte neemt Peirce afstand van het subjectivisme van Kant en verbindt hij de triadische logica met een sociaal proces van het toetsen van waarheid in de gemeenschap.

en feit ook de synthese een plaats krijgt. De verhouding tussen eindigheid, oneindigheid en de synthese verstaat Peirce als een triadische verhouding tussen een bepaald feit, een algemeen-geldigheid en een hypothese (mogelijkheid). Deze verhouding heeft geen andere structuur in het denken, handelen en voelen. Het niet tot stand komen van de synthese (hypothese, mogelijkheid) is een abductief probleem, dat wil zeggen, er komt geen verbinding tot stand tussen het concrete en een algemeen geldig idee (menswaardigheid, liefde, geluk), een feit en het ultiem goede.²³

Denken

Denken wordt volgens Ricoeur gekenmerkt door een disproportionaliteit tussen het innemen van een specifiek gezichtspunt enerzijds en de betekenis (het ultiem goede, de waarheid) van het voorwerp van ons denken anderzijds, en de synthese van perspectief en betekenis. Als belichaamd wezen staan we open naar de wereld vanuit een bepaalde plaats in tijd en ruimte. Onze openheid is een eindige openheid. 'Primal finitude consists in *perspective* or *point of view*. It affects our primary relation to the world, which is to "receive" objects and not to create them' (Ricoeur, 1986:24). Dit gezichtspunt is niet hetzelfde als de 'receptiviteit' die bestaat in onze openheid voor de wereld. Maar onze eindige openheid is ook niet synoniem met lichamelijke, die onze openheid naar de wereld bemiddelt. 'It consists more in the role of the body's zero origin, in the original "here" starting from which there are places in the world' (Ricoeur, 1986:24).

De betekenis van de wereld valt echter niet samen met een eigen perspectief. De mens is niet slechts een passieve waarnemer, maar een wezen dat intentioneel een gegeven situatie overstijgt. De intentie van ons denken is de waarheid van het voorwerp van denken (Ricoeur, 1986:26-27). En deze waarheid waarop we intentioneel gericht zijn, is gedacht als objectief in de wereld gegeven. Nu is dit besef van waarheid alleen toegankelijk via ons perspectief op de wereld, maar dan moeten we ons wel *vanuit* de wereld laten aanspreken. Er moet een synthese plaatsvinden tussen ons perspectief en de waarheid zoals in de wereld, in het object zelf gegeven. Deze synthese is breekbaar omdat er naast de intentionele gerichtheid op waarheid in het kennend subject ook een vrijheid aanwezig is in het subject. Een subject heeft de mogelijkheid te ontkennen wat als waarheid in het object van ons kennen is meegegeven. De synthese komt niet tot stand, zoals tijdens de coronapandemie tot uiting komt in complottheorieën en ook in het nepnieuws dat vanuit een bepaald perspectief (zoals commercieel belang) wordt verspreid.²⁴

23 Zie paragraaf 4.2. Transcendentale openheid en gewaarwording. In religie, kunst en esthetiek gaat het volgens Peirce om een specifieke vorm van abductie, namelijk 'musement' dat ik vertaal als 'gewaarwording'.

24 De universiteit van Leiden heeft een website over nepnieuws waar nieuws wordt getoetst aan de feiten. <https://nieuwscheckers.nl/nieuwscheckers/nieuws-over-dreigende-corona-burnout-bij-80-procent-van-jongeren-is-totale-quatsch/>

Handelen

Het handelen verwijst naar de wil, naar de motieven (redenen) van waaruit mensen handelen, naar verlangens en capaciteiten om te handelen ('ik kan'). Ons handelen wordt gekenmerkt door een disproportie tussen de bepaaldheid van ons karakter als subject en de oneindigheid van geluk in de zin van de menswaardigheid (humaniteit) van elke mens. Elke mens beschikt over het hele palet aan motieven van waaruit subjecten kunnen handelen, goede en kwade motieven, zelfzuchtige en onbaatzuchtige. Niets menselijk is ons vreemd. Ons karakter is begrensd. Anderzijds staat ons handelen open naar menswaardigheid (humaniteit) die universeel en omvattend is. Het totale veld van onze motivatie is een openheid voor de waardigheid van de mens, ofwel het goede (telos) van het leven met en voor elkaar. Tussen de oneindige mogelijkheid van menswaardigheid en de beperkingen van ons karakter bestaat een disproportionaliteit. Een mens kan beseffen tekort te schieten in zijn openheid naar menswaardigheid. 'My character and my humanity together make of my freedom an unlimited possibility and a constituted partiality' (Ricoeur, 1986:61). We kunnen beseffen dat we gevangen zijn in onze begrensdheid en niet handelen vanuit het oogpunt van de menswaardigheid van de ander. De synthese van ons karakter (begrensdheid) en de menswaardigheid van de ander (als onbegrensdheid) komt niet tot stand. Onze motieven zijn zelfzuchtig en niet gericht op de ander en diens vervullend geluk. Menswaardigheid is de ontologische constitutie van de mens. Het respecteren van deze waardigheid zou ten grondslag moeten liggen aan ons handelen. Door de beperktheid van ons karakter schieten we echter tekort, waardoor de synthese van ons karakter en een open houding ten aanzien van het geluk van de ander niet tot stand komt.

Voelen

Wat is eigenlijk voelen? Gevoel moet niet worden gelijkgesteld met de binnenwereld van een mens, het innerlijk. In het voelen zit een dubbele beweging, namelijk een praktische gerichtheid op de wereld en een geraakt worden van het zelf (Ricoeur, 1986:89). Voelen verbindt een mens met de wereld die tot ons spreekt en bindt een mens aan zichzelf door gevoelens van verlangen en liefde die door de wereld worden opgeroepen. Beide bewegingen zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. De consequentie van deze dubbele beweging is echter ook dat de breekbaarheid waar we op gestuit zijn in het denken en handelen, samenkomt in het voelen (hart): 'All the disproportions that we have seen culminate in the disproportion of happiness and character would be interiorized in the heart' (Ricoeur, 1986:82).

Tegelijkertijd moet een filosofie van het voelen geen terugval zijn naar in een pathétique die ontoegankelijk is voor de rede. De sleutel ligt volgens Ricoeur in het onderscheid tussen plezier en geluk. De aard van de bemiddeling of synthese in zinnelijk genot of plezier is beperkt, terwijl geluk gekenmerkt wordt door onbegrensdheid. Een voorbeeld van het eerste is het plezier dat mensen kunnen beleven aan dansen of zin-

gen. Dit plezier eindigt zodra het dansen of zingen is afgelopen. De vreugde van het dansen en zingen geeft vitaliteit aan het leven. Laten we vooral dansen en zingen: dat is goed voor een mens. Deze oplossing gaat echter niet helpen in een situatie waarin een mens zich existentieel ongelukkig voelt. Gedurende het dansfeest krijg je je vitaliteit terug, maar die ebt vervolgens weer weg. Je kunt daarna opnieuw deelnemen aan een dansfeest, steeds weer, zolang je benen je kunnen dragen. Het gaat echter niet helpen als een mens zichzelf in existentiële zin is kwijtgeraakt, dus als hij geen licht meer ziet aan het eind van de tunnel en alles hem zwaar te moede is. Deze zegswijzen verwijzen naar de afwezigheid van een geluk dat onbegrensd is (Ricoeur, 1986).²⁵ Dit maakt ons ervan bewust dat de ontologische conditie van de mens een vraag is naar onbegrensd geluk dat vervulling geeft (in de zin van zichzelf genoeg). Ricoeur noemt dit vervulde geluk een 'spiritual joy' (Ricoeur, 1986:92), the 'Joy of YES!' (Ricoeur, 1986:110) en 'the only affective "mood" worthy of being called ontological' (Ricoeur, 1986:106).

De synthese van onze vreugde en dit onbegrensde geluk is meer oorspronkelijk dan de delen afzonderlijk. We kunnen ons niet bewust worden van oneindig geluk zonder besef van de eindigheid van de vreugde, en omgekeerd. Zoals de mens in zijn denken op zoek is naar de waarheid van zijn synthese, en in zijn handelen zoekt naar een bevestiging van menswaardigheid (goedheid), zo is het hart gericht op de ervaring van vervullend geluk. Deze synthese is echter breekbaar.

Drie behoeften: hebben, kunnen en gewaardeerd worden

Ricoeur illustreert de vraag naar vervullend geluk aan de hand van drie behoeften die kenmerkend zijn voor elke mens: hebben (*avoir*), kunnen (*pouvoir*) en gewaardeerd worden (*vouloir*) (Ricoeur, 1986:106-125). De vreugde van het hebben wordt beperkt door de angst iets weer kwijt te raken, niet (langer) te hebben. Is een mens dan altijd bang om iets te verliezen? Wanneer het hebben geschiedt vanuit de 'onschuld' (vrijheid) van gelukkig zijn, dan is de mens vrij van angst. Dan berust het hebben niet op

25 Het vitale gevoelsleven is eendimensionaal. Disproportionaliteit komt pas in beeld als men de mens ziet als een openheid naar onbegrensd geluk (Ricoeur, 1986:91). Theorievorming rond veerkracht werkt dominant vanuit adaptatie, gericht op vitale gevoelens die hersteld moeten worden. Adaptatie voltrekt zich volgens het schema spanning, oplossing, evenwicht en heradaptatie. 'But the situation that they accurately describe is characterized by oblivion and dissimulation of the ontological destination of human desire; it is a human situation reduced and simplified to the point of mimicking the vital in the cultural. Indeed, only vital functions of a periodic nature are, strictly speaking, subject to a criterion of adaptation because they have a finite resolution to their tensions' (Ricoeur, 1986:87).

het bezitten van het andere, iets wat buiten onszelf ligt, maar op de ervaring van bevrijdend geluk (Ricoeur, 1986:115).²⁶

Ook de vreugde van het kunnen ('ik kan', 'ik spreek', 'ik zing') verschijnt concreet in een objectieve vorm die verbonden is met sociale rollen en technologische middelen en in een institutionele gestalte in het publieke domein (onderwijs, zorg, politie etc.). 'Ik geef les', 'ik zorg voor een patiënt', 'ik spreek recht', etc. Zonder deze verbinding met wat buiten de mens ligt, kan een mens de vreugde van het kunnen niet beleven. In deze objectieve vorm kan het kunnen (power) echter de gestalte aannemen van dwang als het kunnen zijn onschuld (vrijheid) verliest. Het gaat dan niet om het oneindige geluk van het kunnen dat is verbonden met het zelf, maar om iets te bewerken dat buiten het zelf ligt. Een mens kan deze dwang en dit verlies van onschuld als gebrokenheid (*pathétique*) ervaren. Deze ervaring is alleen mogelijk als mensen, althans vanuit verbeelding, zouden verlangen en beseffen dat kunnen (macht) zonder geweld (vrijheid) zou moeten bestaan.²⁷

Ten slotte is er het verlangen van mensen om door de ander gewaardeerd te worden. Waardering of bevestiging is breekbaar wanneer deze buiten onszelf ligt, in de woorden van de ander of het gevoel dat de ander ons waardeert (Ricoeur, 1986:121). In dit geval ligt de bron van de waardering buiten onszelf en niet in het besef en de ervaring van oneindig geluk dat verbonden is met de waardigheid van onszelf als persoon. Ook hier geldt dat waardering altijd optreedt in de begrensdeheid van de opvatting van een ander, degene die een erkenning uitspreekt (*recognition*) (Ricoeur, 1986:122). Ook hier beseffen we dat een concrete vreugde uiteindelijk niet is gelegen in het oordeel van de ander, maar in de oneindige waardigheid van onszelf als persoon. Verscheurdheid (*pathétique*) ontstaat wanneer deze synthese van de concrete erkenning en de menswaardigheid van de persoon niet tot stand komt. Een zucht naar erkenning zonder de mogelijkheid van het vinden van een bedoeling kan hiervan het resultaat zijn. Of een verlies van eigenwaarde.

26 Ricoeur noemt dit een utopie van het mogelijke die in de ervaring van het goede (bezitten) besloten ligt:

'..., I cannot imagine a suspension of having that would be so radical as to deprive the I of any anchorage in the "mine." If man's goodness is to be possible, even as a past or future utopia, this goodness would require the innocence of a certain having. It should be possible to draw a dividing line that cuts not between being and having, but between unjust having and a just possession that would distinguish among men without mutually excluding them' (Ricoeur, 1986:115).

27 'The fact remains that I could not understand power as evil if I could not imagine an innocent destination of power by comparison to which it is fallen. I can conceive of an authority which would propose to educate the individual to freedom, which would be a power without violence; in short, I can imagine the difference between power and violence; the utopia of a Kingdom of God, a City of God, an empire of minds or a kingdom of ends, implies such an imagination of non-violent power. This imagination liberates the essence; and this essence governs all efforts to transform power into an education to freedom' (Ricoeur, 1986:120).

4. PROCESSEN VAN VEERKRACHT

Welke processen van veerkracht helpen mensen om te gaan met de existentiële verscheurdheid die voortkomt uit de afwezigheid van het goede? Ik definieer veerkracht als volgt:

Multi-level processen van systemen die in een dynamische verhouding staan tot andere systemen, die ons de realiteit van het goede als mogelijkheid *in en van* gebeurtenissen in ons leven, samenleven en omgaan met de natuur doen beseffen en ervaren, voor zover dit zichtbaar wordt in de praktische levensvoering die volgt uit de betekenis van deze ervaring.²⁸

Processen van veerkracht zijn gericht op de ervaring van het goede in en van gebeurtenissen (concrete en bepaalde feiten) in ons leven met en voor anderen, rechtvaardige instituties en duurzaamheid. Ze bevorderen inzicht in en het ervaren van de mogelijkheid van een verbinding tussen het goede en concrete gebeurtenissen. Veerkracht is geestkracht. Veerkracht laat mensen leven vanuit het goede dat in het leven werkelijkheid is. En deze ervaring geeft het leven betekenis, biedt grenzeloos geluk en houdt ons staande in situaties van tragiek. Ik onderscheid vier processen van veerkracht:

- erkenning van contingentie (4.1);
- transcendentale openheid (4.2);
- ervaring van geluk (4.3);
- omgang met tragiek (4.4).

De definitie spreekt over processen op meerdere niveaus in dynamische systemen. Processen van veerkracht vinden plaats in meerdere domeinen of niveaus van de sociale ecologie waarvan het individu deel uitmaakt (Van Breda, 2018:4). De term 'systemen' kan verwijzen naar eenheden van verschillende grootte, zoals individuen, gezinnen, families, gemeenschappen en organisaties (instituties). Deze systemen grijpen dynamisch op elkaar in: hoe een persoon omgaat met tragiek hangt samen met processen in systemen die op deze persoon van invloed zijn, zoals familie, vrienden, een religieuze gemeenschap en de dominante cultuur van een samenleving. Deze systemen kunnen elkaar ondersteunen in processen van veerkracht, maar ook tegenwerken of met elkaar in conflict zijn. Systemen worden gemerkt door zowel *agency* (capaciteiten) en structuur van instituties, als ook de interactie tussen beide (Van Breda, 2018:10). *Agency* verwijst naar 'de vrijheid die individuen hebben in hun leven en sociale

²⁸ De formulering van veerkracht heeft de structuur van het pragmatische maxime (zie de triadische onderbouwing in paragraaf 2). De waarheid van een opvatting en ervaring is verbonden met de consequenties die zichtbaar worden in de praktische levensvoering van een persoon.

omgeving en de invloed die ze erop uitoefenen, terwijl structuur de macrosystemen weerspiegelt die de keuzes en kansen van individuen faciliteren maar ook beperken' (idem).

4.1 CONTINGENTIE

'En zie het gebeurde...', 'Het geschiedde...', 'Het kwam op mijn pad...', 'Ik zag het niet aankomen...': deze uitspraken drukken ervaringen van contingentie uit. Hieronder volgt eerst een beschrijving van contingentie als ontologische bestaanswijze van de mens. Vervolgens bespreek ik verschillende manieren om met contingentie om te gaan en ten slotte onderzoek ik de erkenning van transcendentie.

Ontologie van contingentie

Contingentie verwijst naar het gevoel van onvoorspelbaarheid en onzekerheid in het menselijk bestaan (subjectwording). Het verwijst naar het moment waarop een mogelijkheid zich in werkelijkheid voordoet, en dat dit onverwacht gebeurt, per definitie nieuw is en anders dan we hadden verwacht. De volgende omschrijving van contingentie is ontleend aan Agamben: '[w]hat is not, from the possibility to be what is, from the possibility not to be' (Van der Heiden, 2014:260). Deze omschrijving sluit aan bij de analyse van de *pathétique* die ik in navolging van Ricoeur heb geïnterpreteerd als een verscheurdheid tussen twee 'zelden': geworpen in tijd en ruimte, concreet en bepaald, eindig en tegelijkertijd met een besef van oneindigheid, de grootheid van de ethische gerichtheid en volmaakt geluk. Een mens is beide tegelijkertijd en het geheel van beide delen, maar deze synthese is een mogelijkheid die niet altijd tot stand komt. Contingentie is de ervaring dat wat is (het goede) ook níet kan zijn en dat wat niet is (het goede) de mogelijkheid bevat om wel te zijn. Wij zijn niet de meester van de synthese van eindigheid en oneindigheid. Dat is wat de ervaring van contingentie blootleegt.²⁹

29 De mens is geen meester van de mogelijkheid van een synthese omdat hij geen meester is van de oneindigheid, menswaardigheid en het volmaakte geluk. 'That which I am to be is denied in the feeling that it was not necessary that I be such as I am, nor even that I exist, that it was possible for me to have been another and even not to have been. This feeling cannot be stated without absurdity since the imagination of my being-other stands out against the background of the unquestionable presence of this body and of this life that excludes ipso facto all other possibilities; but the brute fact of existing in such a way, here and now, when it is measured against the demand for totality, emerges as existence that I do not produce, that I do not posit. Existence is discovered to be only existence, default of being-through-self. The imagination that forms the possibility there was of not being is, as it were, the revealer of that default of being-through-self' (Ricoeur, 1986:139).

Contingentie is een kenmerk van onze menselijke conditie (ontologie) en zit niet 'in de feiten', maar is kenmerkend voor de ervaring en interpretatie van onze 'subject-wording'. Een ervaring van contingentie is subjectief. Dezelfde gebeurtenis kan door de ene mens wel en door een ander niet worden geïnterpreteerd als contingent. De essentie van het zijn is dat wat geschiedt.

The event concerns the singular occurrence by which our world changes, since it interrupts something in our world or interjects something new in it. (Van der Heiden, 2014:17)

Kenmerkend voor een 'gebeurtenis' is het ontstaan van (of de mogelijkheid van) een actualiteit die niet voorzien was, noch herleid kan worden tot de gegeven feitelijkeheid. De essentie van een ontologie van contingentie is het 'nieuwe begin'. Dit begin is een mogelijkheid van iets totaal anders, iets wat niet kan worden voorzien, beheerst of berekend.

Religie filosofische definitie

Wat is de ervaring van contingentie? De Duitse religiefilosof Kurt Wuchterl heeft zich uitgebreid met deze vraag beziggehouden (Wuchterl, 2011; 2018; 2019). Ik volg in het onderstaande zijn definitie.

Een subjectieve overtuiging is religieus-filosofisch contingent als, en alleen als, de feitelijke situatie wordt opgevat als ontologisch contingent, als menselijk handelen niet in staat is deze niet-noodzakelijkheid op te heffen, als de situatie existentieel van belang is voor de persoon, en als de omstandigheden van de betrokken persoon aanleiding geven om met het fenomeen om te gaan. (Wuchterl, 2019:147)³⁰

Het eerste kenmerk in de definitie verwijst naar de ontologische contingentie, zoals hierboven ontwikkeld.³¹ De gebeurtenis is feitelijk mogelijk, maar niet noodzakelijk (Hermans, 2019a). Ten tweede kan een menselijke actor de niet-noodzakelijkheid van de gebeurtenis niet opheffen door menselijk handelen (van zichzelf of anderen). Een

30 Eigen vertaling van 'A personal conviction is religious-philosophically contingent if and only if the facts addressed in the conviction are judged to be ontologically contingent; moreover, [if] that state of affairs resists all attempts by human action to eliminate the present non-necessity; [if] this fact is also accompanied by existential interest, and finally, [if] the circumstances of the person involved trigger the need to deal with the phenomenon' (Wuchterl, 2019:147).

31 Het eerste kenmerk is het epistemische element in de definitie (Wuchterl, 2011:36).

persoon wordt bijvoorbeeld geboren met een bepaalde huidskleur die ongelijke kansen met zich meebrengt in een samenleving die gekenmerkt wordt door vooroordelen. Het zo-zijn van het kind door zijn geboorte en de niet-noodzakelijkheid van een bepaalde huidskleur kunnen niet ongedaan worden gemaakt. Ten derde is er een existentiële interesse in de niet-noodzakelijkheid van deze situatie. Een mens ervaart een verscheurdheid tussen het ene zelf en het andere zelf. De term ‘existentieel’ verwijst naar een besef dat dit niet zo behoort te zijn, waarbij ‘behoren’ verwijst naar de grootheid van de ethische gerichtheid (de telos of bedoeling van het menselijk leven). Dit besef treedt op de eerste plaats op als een gevoel (als verlangen of passie, of juist als weerstand of protest) ten aanzien van de bedoeling van het menselijk leven, menswaardigheid en volmaakt geluk. Het gaat dus niet slechts over déze gebeurtenis maar over de betekenis of zin van het hele bestaan (‘zijn of niet zijn’).³² Door een contingentie-ervaring raakt een persoon in verwarring of verscheurdheid over de mogelijkheid dat dit leven (van deze persoon of een dierbare) uiteindelijk zin heeft. Ten vierde geeft de gebeurtenis stof tot nadenken, zodat ze een persoon niet (meer) loslaat. Een mens moet deze ervaring een plaats geven in het eigen levensverhaal en zijn gedachten erover ordenen (Wuchterl, 2011: 37).

Drie vormen van omgaan met contingentie

Mensen gaan verschillend om met onvoorziene gebeurtenissen. Wuchterl (2011:40-44; 2019:175-176) onderscheidt drie verschillende vormen (modi). De eerste modus is het beheersen van contingentie (*Kontingenzbewältigung*). De term is verwarrend, omdat er in de subjectieve ervaring van de persoon helemaal geen sprake is van contingentie. Wat Wuchterl ‘beheersen’ noemt, verwijst naar redelijke verklaringen die mensen geven. Zo kan het krijgen van kanker worden verklaard door roken, straling of een verkeerd voedingspatroon. Voor sommige mensen is dit een afdoende verklaring voor feit dat zij kanker hebben gekregen (en niet iemand anders). Pech gehad. Men kent het verlangen naar volmaakt geluk niet of ontkent het bestaan ervan en aanvaardt alleen redelijke verklaringen, gebaseerd op natuurwetmatigheden (biologisch, chemisch, etc.). Het resultaat is hetzelfde: er is geen subjectieve ervaring van contingentie.

De tweede modus is erkenning van contingentie en beschrijft ervaringen die gekwalificeerd worden door de bovengenoemde vier kenmerken: ontologisch contingent, kan niet ongedaan worden gemaakt door enig handelen, een existentieel belang en de ervaring blijft hangen, geeft te denken.

32 Dit sluit aan bij de disproportionaliteit die zich in de ervaring van verscheurdheid toont. Deze verwijzing is afwezig in eerdere publicaties van mijn hand rond de ervaring van contingentie (Hermans, 2020), zoals ze ook bij Wuchterl afwezig is. De analyse van Ricoeur in *Fallible Man* heeft mij op het spoor gezet van deze verbinding.³¹ Het eerste kenmerk is het epistemische element in de definitie (Wuchterl, 2011:36).

Het derde type reactie noemt Wuchterl een contingentieontmoeting (*Kontingenzbegegnung*). Ontmoeting verwijst hier naar een ervaring van het onverwacht mogelijke, doordat een mens zich openstelt voor wat buiten de grenzen van de rede valt. Het is precies deze ervaring van nieuwe mogelijkheden waardoor de ervaring van contingentieontmoeting moet worden onderscheiden van de ervaring van contingentie. Contingentieontmoeting kan worden gedefinieerd als contingentie-erkenning plus transcendentale openheid. Het concept transcendentale openheid wordt in de volgende paragraaf uitgewerkt.

4.2. TRANSCENDENTALE OPENHEID EN GEWAARWORDING

Transcendentale openheid is het tweede proces dat veerkracht biedt ten aanzien van de ervaring van de afwezigheid van het goede. Transcendentale openheid is gericht op de gebeurtenis waarin het goede verschijnt in een werkelijkheid, terwijl deze gebeurtenis wordt ervaren als contingent. Ik spits het concept transcendentale openheid toe op het verschijnen van het goede in religie, ethiek en kunst. Peirce noemt dit proces 'musement'; ik spreek van 'gewaarwording'.

Transcendentale openheid

Transcendentale openheid verwijst naar een gebeurtenis waarin onverwacht de oneindigheid, menswaardigheid of het vervullend geluk zich toont als realiteit. Hans Joas definieert zelftranscendentie als volgt:

Ervaringen waarin een persoon zichzelf transcendeert, ... over de grenzen van zijn zelf getrokken wordt, geboeid door iets buiten zichzelf, een ontspanning of bevrijding van iemands fixatie op zichzelf. (Joas, 2008:7)

Deze gebeurtenis is contingent, waarmee de persoon beseft dat deze actualiteit er op een paradoxale manier ook niet kan zijn. Dit 'niet zijn' verwijst naar grenzen van het zelf, dat wil zeggen, een begrensd perspectief, begrensd handelen en een begrensd voelen. Transcendentale openheid verwijst naar ervaringen waarin het zelf buiten de eigen grenzen wordt getrokken. Wuchterl omschrijft dit als een contingentieontmoeting (zie hierboven), waarbij ontmoeting verwijst naar een onverwachte gebeurtenis, waarin een nieuwe mogelijkheid (een nieuw begin) werkelijkheid wordt.

Zijn deze nieuwe mogelijkheden echter ook niet-contingent, dat wil zeggen, kunnen ze ook 'niet zijn'? Nee, in mijn ervaring is dat niet het geval. In de actualisering van de mogelijkheid wordt de mogelijkheid om niet te zijn opzijgezet. Anders gezegd: in de actualisering verdwijnt de mogelijkheid 'niet te zijn'!

Bij de actualisering van een mogelijkheid wordt de mogelijkheid om niet zijn... opzijgezet. Actualiseren is een 'annihileren' van de mogelijkheid om niet te zijn, dat wil zeggen: wanneer dit actualiseren niet de mogelijkheid heeft om niet te zijn en wanneer het daarom niet kan zijn. (Van der Heiden, 2014:240)

Hoe kan dit potentieel-niet-zijn verdwijnen? Joas geeft een aanwijzing door zelftranscendentie te karakteriseren als *Ergriffensein*, dat wil zeggen gegrepen worden of overweldigd worden. Het hangt niet van iemands vrijheid af of er nieuwe mogelijkheden verschijnen. In de ervaring overweldigd te worden door het ultiem goede, wordt de vrijheid bevrijd van de last te moeten kiezen en iets te moeten willen. Een mens die zich overweldigd voelt, kan zich alleen maar overgeven aan de gerealiseerde mogelijkheid. Met hart en ziel!

Gewaarwording (musement)

Hoe komt een openheid tot stand voor het volmaakt goede, of voor God? Kan dit worden begrepen als abductief redeneren, gericht op het genereren van hypothesen en een voorlopige acceptatie hiervan (Tschaepe, 2014:117)? Ja en nee. Wanneer het om religie, ethiek en esthetica gaat, moeten er specifieke eisen worden gesteld aan het proces van abductie omdat er sprake is van onbepaaldheid van het oneindige (Raposa, 1989:150) en kan er ook geen sprake zijn van het toetsen van hypothesen. Deze bijzondere vorm van abductie noemt Peirce 'musement', afgeleid van het woord 'muse'. Het Nederlandse 'muze' verwijst volgens Van Dale naar inspiratie, mijmering, overpeinzing, kunst. In het Nederlands geeft het woord 'gewaarwording' het best weer wat met de term *musement* in het Engels wordt bedoeld. Het gaat dan om gewaarworden in de betekenis van ontvankelijk waarnemen, verwonderen, mijmeren, opmerken, contempleren, zich laten raken. Peirce heeft met name in zijn latere periode herhaaldelijk geschreven over *musement*, maar heeft dit nooit theoretisch gesystematiseerd.³³ Ik beschrijf *musement* of *gewaarwording* als een proces dat uit verschillende fasen bestaat.³⁴ Deze fasen moet men niet als afgeronde delen zien maar als een geheel, waarbij er sprake is van een samenspel tussen de onderscheidende elementen.

33 Uit een briefwisseling van Peirce is bekend dat hij op 24 april 1892 een mystieke ervaring had tijdens een eucharistieviering in de episcopale kerk van St. Thomas in New York (Brent, 1996:214). Hij beschrijft deze ervaring als volgt: 'Still, I said to myself, I must not go to the communion without further reflection! I must go home & duly prepare myself before I venture. But when the instant came, I found myself carried up to the altar rail, almost without my own volition. I am perfectly sure that it was right. Anyway, I could not help it' (idem).

34 Met name ontleend aan Raposa (1989; 2012) en Cooke (2018). Het idee van fasen moet men niet te strikt interpreteren. Het is meer een samenspel tussen verschillende elementen die op elkaar ingrijpen en als een melodie in elkaar overlopen en samengaan.

Eerste fase

De eerste fase betreft het zuivere spel van ideeën die in de geest van een persoon opkomen (Cooke, 2018:1).³⁵ Een spel heeft in zichzelf geen ander doel of belang dan de vreugde van het spelen (Raposa, 1989:128-129). De intrinsieke vreugde is uitdrukking van een verlangen (bezieling) en niet het resultaat van gemaakte afspraken of het volgen van regels. De menselijke geest bevindt zich in een staat van vrijheid, ontvankelijkheid en verwondering. Als er al sprake is van een wetmatigheid in het zuivere spel, dan is dat de wet van de pure vrijheid (Cooke, 2018:6).³⁶ Er is sprake van ontvankelijkheid met zo min mogelijk sturing door het zelf. En ten slotte wordt deze fase gekenmerkt door een houding van verwondering, waarin de schoonheid van ideeën, de natuur, muziek of een symbool een aantrekkingskracht kan hebben. In de gewaarwording is een mens in de greep van een intrinsiek gevoel van verrukking of vreugde.

Tweede fase

De tweede fase is gericht op de waarneming van opmerkelijk feiten of gebeurtenissen (*noticing*) (Cooke, 2018:10-11). In het dagelijks leven kijkt men meestal naar iets zonder het op te merken, omdat men ziet wat men verwacht te zien.³⁷ In het geval van een gewaarwording ziet men iets als nieuw, opmerkelijk en verrassend. Daarbij kan het gaan om een buitengewone of abnormale ervaring. Maar je kunt ook iets aanschouwen met nieuwe ogen, alsof je het voor de eerste keer ziet. Dit waarnemen van een opmerkelijk feit geeft te denken. Het kan een vraag zijn die een persoon zich al eerder heeft gesteld, maar bij een opmerkelijk feit wordt een persoon geraakt door een gebeurtenis (Cooke, 2018:13). Dit geraakt zijn brengt betrokkenheid met en zorg (*care*) voor dit opmerkelijk gebeuren teweeg. De vraag die een gebeurtenis oproept, laat een persoon niet meer los. De persoon wordt gedreven door het verlangen de betekenis van deze gebeurtenis te begrijpen.

Derde fase

De derde fase is een generatief proces waarin een persoon op zoek gaat naar een hypothese die deze opmerkelijke gebeurtenis zou kunnen verklaren. Hoewel het proces van gewaarwording in vrijheid en zonder doelgerichtheid plaatsvindt, gebeurt dit niet zonder een oordelend of evaluatief element. In het proces van gewaarwording is er ook

35 Peirce is hier schatplichtig aan het begrip 'Spieltrieb' van Friedrich Schiller (Raposa, 128).

36 Peirce verwijst hier naar Johannes 3:8: 'It bloweth where it listeth' (Cooke, 2018:7).

37 Normal experiences simply do not catch our attention because life goes on without notice. This is the result of predictive processing, which aims at error management. When something unexpected happens (for instance my brother calls to tell me, his wife died in a car accident), this moment becomes different from normal experiences. (Hermans, 2015:38).

sprake van een redelijke onderbouwing maar dan niet vanuit een doel maar vanuit een ideaal (Cooke, 2018:11). In het geval van de ethische gerichtheid is dit het idee van het *bonum commune* en bij religie het idee van God als het uiteindelijk goede (Raposa, 1989:137-138). Het generatieve moment in gewaarwording kan gezien worden als een spelen met ideeën waardoor consequenties zichtbaar worden. Cooke waarschuwt ons echter: ‘there is no possibility for error in musement, in contrast to inquiry, in general. In musement the free-playing mind cannot go wrong because it does not aim at anything in particular’ (Cooke, 2018:12).

Spiritueel gebed

Als laatste fase noemt Peirce het ‘spiritueel gebed’, het gevoel en het besef van de ziel verbonden te zijn met het volmaakte goede (God, de schoonheid van de natuur, etc.).³⁸ Het is geen bewust gebed of formuliergebed, maar een gevoelsmatige neiging (levenshouding, dispositie), als belichaming van de gevoelde realiteit van dit idee of ideaal (Raposa, 1989:139). Een gevoel dat een wandelaar kan overkomen in de natuur bij een opgaande zon. De persoon voelt zich deel van het geheel, en dit gevoel is leidend voor de wijze waarop hij in het leven staat.

4.3. GELUK

Geluk is de ervaring van het volmaakte, grenzeloos goede in een gebeurtenis in het leven met en voor anderen. Deze ervaring van geluk heeft verschillende kenmerken. In het onderstaande volg ik de Nijmeegse filosoof Stephan Strasser, die in zijn boek *Das Gemüt* (1956)³⁹ verschillende kenmerken onderscheidt in de ervaring van geluk. Vervolgens ga ik in op het feit dat de realisering van het volmaakte goede in een gebeurtenis verschillende gestalten aanneemt, afhankelijk van de praktijk waarin deze realisering plaatsvindt. Daarmee trek ik de gedachte door van het pragmatisme van Peirce dat elke algemeenheid (het goede) slechts gekend kan worden in de realiteit van een bepaald feit of een bepaalde gebeurtenis.

De ervaring van geluk

Wat is geluk in relatie tot de ervaring van aanwezigheid van het goede in een concrete situatie of gebeurtenis? Strasser definieert geluk op de volgende wijze:

³⁸ In musement is dit een verbondenheid van de ziel met een idee. In het denken van Peirce is dit een idee (thirdness) dat als mogelijkheid wordt ervaren (firstness). Het is nog niet getoetst (inductief), in die zin dat de mens hieruit gaat leven en handelen en het is nog niet als algemeen idee verwoord.

³⁹ Vertaling *Theory of Feeling* (1977)

Geluk bestaat in een anticipatie van het volmaakt goede. Het is een gebrekkige anticipatie van de ervaring van vervulling, een adequaatheid die beperkt is tot enkele aspecten, een onvolmaakte realisering van de uiteindelijke voltooiing van ons eigen bestaan. (Strasser, 1977:373)⁴⁰

In de ervaring van geluk wordt vooruitgegrepen op het volmaakt goede, dat groter is dan in deze gebeurtenis wordt gemanifesteerd. De realisering van het goede houdt nog iets in reserve ten aanzien van de uiteindelijke vervulling. Het is het volmaakt goede dat gestalte krijgt, maar wel voor zover deze gebeurtenis transparant kan zijn naar het volmaakt goede. Het is wel adequaat in de zin dat het een realisering is van het volmaakt goede, maar deze realisering omvat slechts enkele aspecten en niet de totaliteit van het volmaakt goede. Daarom noemt Strasser het een onvolmaakte realisering van de uiteindelijke voltooiing van ons eigen bestaan.

Strasser onderscheidt vijf kenmerken van deze ervaring van geluk. Zijn claim is dat alle kenmerken een rol spelen bij de ervaring van geluk als anticipatie op het volmaakt goede (Strasser, 1977:370-372). Dat wil echter niet zeggen dat elke kenmerk in elke ervaring even sterk aanwezig is.

- Ten eerste impliceert geluk de realisering van een overstijgend moment in en van de werkelijkheid. Het is een gebrekkige anticipatie op vervulling, maar niettemin is het gevoel van vervulling aanwezig.
- Ten tweede wordt deze ervaring van geluk gekenmerkt door een heftige gemoedstoestand, die Strasser omschrijft als euforisch, uitzinnig en gelukzalig. Een persoon kan het oneindige dat in het concrete en bepaalde tevoorschijn komt niet ervaren zonder buiten zichzelf te treden. 'Het "object" van deze gelukzalige ervaring is zodanig dat een subject wordt overweldigd door zijn rijkdom, onuitputtelijkheid en grenzeloosheid' (Strasser, 1977:370).
- Ten derde is geluk een ervaring van harmonie met de wereld in zijn geheel, en van iemands plaats in dit geheel. Voor harmonie is een zeker evenwicht vereist en de juiste proporties. De gepassioneerde impulsen moeten in de juiste verhouding staan tot elkaar: niet uitzinnig en niet onderkoeld. Een voorbeeld hiervan is de harmonieuze ervaring van geluk vanuit een verbondenheid met de natuur.
- Het vierde kenmerk van geluk is tevredenheid. 'De ervaring van geluk is altijd een bepaalde ervaring die begrensd is om de onuitputtelijkheid van het goede in zichzelf op te nemen' (Strasser, 1977:372). Het gaat om het gevoel vrede te hebben met jezelf en te leven binnen de begrensdheid van de omstandigheden waarin het ultiem goede concreet wordt ervaren.

40 'Happiness consists in a transcending anticipation. It is a deficient anticipation of the experience of fulfillment, a precision limited to single aspects, an imperfect presentment of the final completion of our own existence' (Strasser, 1977:373).

- Ten slotte is geluk een mogelijkheid en een risico. Het is een mogelijkheid die in het leven van een persoon werkelijkheid kan worden. Maar het is ook een risico, omdat dit geluk niet kan worden afgedwongen. Een mens kan wel plezier maken, maar geen geluk afdwingen dat duurzaam en vervullend is. Er kunnen zeker praktijken worden onderscheiden die passen bij een levenshouding die gericht is op de ervaring van het volmaakt goede (zie veerkrachtige religie, paragraaf 5), maar ook deze leiden niet noodzakelijk tot ervaringen van anticipatie van het volmaakt goede.

Verschijningsvormen van geluk

Mensen zoeken geluk niet in dezelfde richting. En dan heb ik het niet over de verwarring tussen plezier en geluk, maar over verschillende verschijningsvormen van geluk. Volgens de socioloog Ferguson (1992:104 ekindle) verwijzen de verschillende verschijningsvormen van geluk naar verschillende opvattingen over het volmaakt goede dat *in* de werkelijkheid wordt ervaren. Vormen van geluk zijn verbonden met verschillende socioculturele omgevingen en praktijken, waarin verschillende ervaringen van geluk kunnen ontstaan en gedijen. Andere socioculturele omgevingen en andere praktijken genereren andere ervaringen van het zelf, als realisering van het volmaakt goede. In een theorie over veerkracht en een veerkrachtige religie is het belangrijk om deze verschillende verschijningsvormen te onderscheiden, omdat ze mogelijk niet dezelfde veerkracht hebben in de omgang met de existentiële verscheurdheid van het bestaan.⁴¹

Ferguson onderscheidt vijf modaliteiten van geluk in de geschiedenis van het christendom, namelijk geloofsovergave, geloofsovertuiging, moraal, hartstocht en zinlijkheid. Deze vijf verschijningsvormen kunnen op een continuüm worden geplaatst van een sterk innerlijke beleving van geluk naar een sterk uiterlijk beleving, van een transformatie aan het subject naar een transformatie vanuit zelfexpressie. In het navolgende zal ik deze vijf vormen van geluk kort toelichten. Ferguson beschrijft ze als gestalten van het christendom in de westerse samenleving, die na elkaar tot ontwikkeling zijn gekomen.⁴² Zijn claim is dat ze in een bepaalde periode zijn ontstaan als dominante vorm, zonder dat de andere vormen verdwijnen. Deze modaliteiten zijn niet uitputtend:

41 Deze these van een verschil in veerkracht komt ook terug in de titel van het boek van Ferguson: *Religious transformation in western society: the end of happiness* (Ferguson, 1992).

42 Deze beschrijving is dus niet uitputtend. In welke modaliteiten heeft het christendom in niet-westerse culturen ingang gevonden? En welke modaliteiten kunnen worden onderscheiden in andere religies in verschillende culturen? Voor een aanzet in de theologie van Afrika, zie Tshaka (2016); in de filosofie, zie Ugwuanyi (2014).

Geloofsovergave

Zo is het zelf in geloofsovergave (*faith*) bepaald door een innerlijk overgave en samensmelten met het volmaakt goede, ofwel God: 'In relation to God, which is an inward relation, Faith, there is no "distance" and no "estrangement" between the longing subject and the object of longing' (Ferguson, 1992, locatie 1456, eKindle), Bij geloofsovergave is er sprake van een rechtstreekse inwerking van God (als de volmaakt goede) in de verlossing van de mens. In de innerlijke relatie tot God is alle afstand en verscheurdheid afwezig. Deze ervaring van geluk is volgens Ferguson zo succesvol omdat de realiteit van God als liefde rechtstreeks in het gevoel (de ziel) kon worden ervaren. Daarom kon het christendom zich in de eerste eeuwen zo goed verspreiden onder kleine handwerklieden, slaven, vrouwen en lagere klassen in de steden van het Romeinse rijk, omdat het voor zijn verspreiding geen gebruik maakte van de dominante cultuur van de burgerbevolking in deze steden.

Geloof als overtuiging

Deze dominante vorm van de ervaring van geluk ziet Ferguson ontstaan vanaf het moment dat het christendom een staatsgodsdienst wordt (Ferguson, 1992: hoofdstuk 2 eKindle)

The immediate link between God and man was broken and dissipated in a complex variety of customs and cultures. The universality and objectivity of Belief, therefore, replaced the inner certainty of having been exclusively chosen. (Ferguson, 1992; locatie 2101 eKindle)

Geloof als innerlijke geloofsovertuiging wordt bemiddeld door institutionele structuren, orthodoxie, een universele geloofsbelijdenis, liturgie en andere institutionele praktijken. De universaliteit en objectiviteit van het geloof vervingen de innerlijke zekerheid dat men als subject was uitverkoren (Ferguson, 1992: locatie 707 eKindle).

Persoonlijke moraliteit

Bij de opkomst van het kapitalisme en het verloren gaan van sociale verbanden en structuren ziet Ferguson een nieuwe vorm van geluk ontstaan in een persoonlijke moraliteit (de zogenaamde *Protestantische Ethik*) (Ferguson, 1992: hoofdstuk 3 eKindle). Geluk is de persoonlijke ervaring van succes in het leven, waarbij de mens dit succes innerlijk ervaart als een teken van het volmaakt goede, zonder dit succes aan zichzelf toe te schrijven.

Authentiek zelf

De belofte van geluk als zoektocht naar de eigen passies of drijfveren van een authentiek zelf werpt het subject in de ervaring van het volmaakt goede terug in zichzelf (Ferguson,

1992: hoofdstuk 3 eKindle). God als het volmaakt goede is verborgen in de diepten van de ziel. Transcendentale openheid is een openheid voor de diepten van de ziel: het volmaakt goede als het innerlijke kompas, verborgen in de ziel van de mens.

Zinnelijkheid

De vijfde vorm van geluk is sensualiteit, die zowel lichaam als geest en zinnelijkheid omvat, als het hogere in de ervaring van geluk (Ferguson, 1992: hoofdstuk 5). Geluk is een zinnelijke, belichaamde ervaring die vervullend is, maar steeds opnieuw gezocht en soms gevonden wordt. Dit heeft te maken met de vluchtigheid van belichaamde ervaringen.⁴³

4.4 OMGAAN MET TRAGIEK

Tragiek kenmerkt zich door de afwezigheid van geluk. Zo kan iemand hartstochtelijk verlangen naar liefde, gerechtigheid of vrijheid, maar dit verlangen wordt niet als realiteit ervaren in diens leven of dat van de ander. Is geluk wel voor ons weggelegd? Zijn we zelf of is de ander moreel schuldig aan deze situatie? Is er slechts sprake van een verkeerde inschatting van een keuze in het leven die iedereen zou kunnen maken, of is er sprake van een grote, verwijtbare fout? In het navolgende geef ik eerst een definitie van tragische ervaringen. Vervolgens onderscheid ik vier soorten tragiek. Ten slotte verbind ik de omgang met tragiek met de afwezigheid van het goede (of God).

Een definitie

Wat definieert een tragische ervaring?

- Op de eerste plaats veronderstelt deze ervaring een erkenning van contingentie: een persoon ervaart de situatie als volkomen onverwacht en heeft geen schema dat een afdoende verklaring biedt voor het gebeurde (Van Dalen, Scherer-Rath, Van Laarhoven, Wiegers & Hermans, 2019:234-235).
- Ten tweede voelt de tragische persoon zich machteloos, omdat hij het verlies van het goede (volmaakte geluk) niet heeft kunnen voorkomen (Van Dalen et al., 2019:237).
- Ten derde kan de persoon de betekenis van het ultiem goede in zijn leven met en voor anderen niet opgeven, ook al wordt dit goede niet in de realiteit van deze gebeurtenis ervaren (Van Dalen et al., 2019:237). De ervaring van de afwezigheid van het goede (God) laat zich voelen in het ervaren van tragiek.

43 Een reviewer van het boek van Ferguson noemt dit de 'therapeutic religion' (Johnson, 1995:125). Deze vorm ervaring van geluk wordt fraai beschreven door Heelas & Woodhead (2004).

- Ten vierde gebruikt de persoon een moreel schema om de afwezigheid van de ultieme betekenis in diens leven te meten.⁴⁴ Ben ik (of is de ander) schuldig aan het gebeurde? Is het rechtvaardig wat er gebeurd is (Van Dalen et al., 2019:237)?

Vier typen van tragische ervaringen

Kanker is niet alleen een klinisch probleem, maar ook een aantasting van de morele orde van het menselijk leven. Ervaringen van een tragisch verlies van geluk kunnen langs twee dimensies worden onderscheiden: compassie en bedreiging (Golden, 1976).

De term ‘compassie’ wordt toegepast op situaties die mensen in diepe ellende storten en worden ervaren als onverdiend ongeluk, terwijl de term ‘bedreigend’ verwijst naar dezelfde situaties, maar dan vanuit het gezichtspunt dat dit ons ook kan overkomen. (Golden, 1976:32)

Langs deze twee dimensies kunnen tragische ervaringen in vier typen worden ingedeeld: wel compassie en bedreigend, wel compassie en niet bedreigend, geen compassie en bedreigend en geen compassie en niet bedreigend. Ik geeft ter illustratie een voorbeeld van het eerste type: wel compassie en bedreigend.

Als een gebeurtenis wordt ervaren zowel vanuit compassie als bedreiging, zijn er vaak krachten aan het werk die iemand tot daden drijven die hij normaal niet zou uitvoeren, of condities (psychologisch, sociaal, gezondheidgerelateerd) die een goed leven met en voor anderen onmogelijk maken (zoals een chronische ziekte of het faillissement van een zaak die iemand gedurende zijn hele leven heeft opgebouwd). Wanneer dit een persoonlijke ervaring is, voelt iemand medelijden met zichzelf en kan dan denken, waarom overkomt mij dit? Ik verdien dit niet. Dit medelijden is het resultaat van een confrontatie tussen deze gebeurtenis en een moreel schema (rechtvaardigheid, (on)schuld) dat de persoon hanteert: als ik niet schuldig ben aan deze gebeurtenis, dan verdien ik niet dat die mij overkomt. Nu de persoon die wel overkomt, ervaart de persoon dit als onrechtvaardig. ‘Het goede is voor mij niet weggelegd’, zeggen mensen dan. Deze interpretatie is alleen te begrijpen vanuit een moreel schema waarin het goede ook voor iemand weggelegd zou moeten zijn. De afwezigheid van het goede *in* het leven is ‘wat niet moet zijn’.

Verwerking van tragische ervaringen

Hoe kan een mens zich staande houden in een tragische ervaring? Ik onderscheid hier vier taken die zijn ontleend aan Paul Ricoeur (2007). Deze taken hebben allemaal te maken met de ervaring van existentiële verscheurdheid, de afwezigheid van het goede

44 Ethische gerichtheid.

in een gebeurtenis (zoals een chronische ziekte, de dood van de moeder of vader van een 10-jarig kind). Deze taken hebben tot doel om onszelf los te maken van het verlies dat ons in deze gebeurtenis is overkomen. In deze situatie ligt er een verbinding tussen het verlies van *déze* moeder of *déze* vader en het geluk dat verdwenen is in het leven van het kind. De ander (moeder of vader) is de verschijningsvorm van het goede *in* dit leven. Het verlies van het goede (de geliefde) is daarmee een verlies van onszelf. Vanuit deze dreiging kunnen we niet meer doorleven.

- De eerste taak is de bevestiging van de verscheurdheid van het niet weten, het niet kunnen handelen en het zich niet gelukkig voelen: 'Ik weet niet waarom, ik kan het niet veranderen, ik voel me ongelukkig' (Ricoeur, 2004:69). Als dit lijden onschuldig is, dan moeten we allereerst deze onschuld bevestigen. Als we schuldig zijn aan dit lijden, moeten we onze schuld bekennen.
- De tweede taak is een klacht: 'Hoe lang nog, Heer?' De klacht is enerzijds uitdrukking van het verdriet en de leegte die ondraaglijk zijn en zonder einde. Anderzijds drukt deze het ongeduld uit van de hoop op geluk dat 'aanbreekt', het leven dat vervult (Ricoeur, 2004:70).
- De derde taak is erop gericht om de redenen om in God te geloven los te koppelen van de redenen voor de tragiek. Ondanks het lijden geloven mensen in God als 'Toekomst die begint', ook voor hen en steeds opnieuw. Ricoeur verbindt deze ont koppeling met de aporie waar het speculatieve denken over kwaad toe leidt (Ricoeur, 2004:70). Er is geen reden voor de noodzakelijkheid van het kwaad. God (het goede) heeft het laatste woord. Kwaad is de afwezigheid van het goede (*privatio boni*).
- De vierde taak is het loslaten van de wond die is veroorzaakt door het verlies en de leegte. Dit impliceert het loslaten van de argumenten waarom we niet door deze existentiële verscheurdheid getroffen hadden mogen worden. Deze argumenten kunnen te maken hebben met het verlangen te worden beloond voor een voorbeeldig leven, het verlangen gespaard te blijven van lijden of het verlangen dat de ander niet was gestorven (Ricoeur, 2004:70). Het loslaten van deze argumenten is een finale stap uit de cirkel van het herstel van wat verloren is gegaan. Dit maakt de weg vrij om God als Schepper te erkennen, zoals Job deed. Daarmee belijdt de gelovige dat vervuld geluk en het goede leven meer oorspronkelijk zijn dan het lijden dat de mens kan overkomen (zie ook 5.1).

5 VEERKRACHTIGE RELIGIE

Een veerkrachtige religie verwijst naar religieuze systemen die een dynamische relatie hebben met andere systemen, als resultaat van processen van veerkracht. Kunnen deze systemen (personen, families, gemeenschappen en instituties) omgaan met de existentiële verscheurdheid in het bestaan? Een veerkrachtig systeem kan een ervaring van verscheurdheid voorkomen, of deze ervaring zodanig verwerken dat het systeem er niet

aan ten onder gaat. Voorkomen verwijst naar het preventieve vermogen van een systeem, terwijl verwerken (iets een plaats geven) verwijst naar het curatieve vermogen van een systeem dat in staat is om de veranderingen in zich op te nemen.

Ik heb ervoor gekozen om de processen van veerkracht te beschrijven vanuit het zelf, gericht op het uiteindelijk goede (de ethische gerichtheid). In religie is God als het uiteindelijk goede, het volmaakte geluk. Een veerkrachtige religie definieer ik als volgt:

Een veerkrachtige religie bestaat uit religieuze systemen die een dynamische relatie hebben met andere systemen en die het verlies van het goede of de afwezigheid van God als mogelijkheid *in* en *van* gebeurtenissen in het leven, samenleven en omgaan met de natuur kunnen voorkomen, respectievelijk kunnen verwerken, voor zover dit zichtbaar wordt in de praktische levensvoering die volgt uit de betekenis van deze ervaring.

In het onderstaande ga ik eerst in op het godsidee dat in het bovenstaande wordt verondersteld. Het voorverstaan of referentiekader van onze tijd is veranderd en dit heeft consequenties voor het (mis)verstaan van onze theologische begrippen. Twee kenmerken van het moderne referentiekader zijn de aanvaarding van de vrije wil⁴⁵ en een ontologie van contingentie. De ontologie van contingentie sluit aan bij een tijdsgeest die wordt gekenmerkt door disruptie, transformatie, uniciteit en onzekerheid. Alles kan veranderen. Iemands verleden bepaalt niet diens identiteit en toekomst. Deze ontologie van contingentie staat haaks op een ontologie van het algemene en gemeenschappelijke dat vanuit de Grieken bepalend is geweest voor het Westerse denken (Van der Heiden, 2014:15). In een ontologie van contingentie staat de gebeurtenis centraal, waarin een nieuw begin wordt gemaakt. In een ontologie van het algemene en gemeenschappelijke is men op zoek naar de oorzaken, grond of redenen voor het bestaan van een mens en diens 'zo-zijn'. De centrale vraag in deze ontologie is de vraag naar het 'eerste begin', in de zin van oorzakelijkheid en voldoende grond. Wanneer God als eerste begin in deze ontologie 'verstopt' zit, spreekt men van ontotheologie (Van der Heiden, 2014:16). In de ontotheologie verdwijnt de vrije wil, omdat de oorzaken volledig bepalend zijn voor de mogelijkheden die mensen hebben om te handelen.

45 Dit thema van de vrije wil heeft verschillende dimensies waarbij ik in deze rede niet zal stilstaan. Eén daarvan is godsdienstvrijheid, een thema dat in de afscheidsrede van mijn voorganger centraal stond (zie J.A. van der Ven, 2010).

In het navolgende zal ik het gods idee vanuit een ontologie van contingentie en de vrije wil doordenken. Ik ga eerst in op het idee van God als Schepper, vanuit de lezing van Hannah Arendt over Augustinus, in het bijzonder het denken over liefde in de theologie van Augustinus.⁴⁶

In een veerkrachtige religie is God de basis van veerkracht. God is het volmaakt goede waar de mens naar verlangt, én het fundament voor de synthese van het zelf-als-openheid-naar-onbegrensde en het zelf-als-begrensd. Tegenover de ervaring van een mens of gemeenschap dat er geen toekomst meer is en geen mogelijkheid om verder te gaan, plaatst een veerkrachtige religie het besef en de ervaring van God als Schepper. In God als Schepper is het volmaakt goede waar de mens naar verlangt, eerder en meer oorspronkelijk dan de verscheurdheid (5.1).

Daarna volgt een uitwerking van het vermogen tot onderscheiding als model voor praktische levensvoering in een veerkrachtige religie. Onderscheiding is gericht op het besef en de ervaring van het uiteindelijk goede *in* de werkelijkheid die verankerd is in God (5.2).

Daarna wordt het concept veerkrachtige religie uitgewerkt naar drie dimensies, namelijk denken (5.3), handelen (5.4) en voelen (5.5). Een veerkrachtige religie is het resultaat van processen van veerkracht die in denken, handelen en voelen binnen religie gestalte krijgen. In hoeverre helpen religie en spiritualiteit mensen om de contingentie van het bestaan te erkennen en worden mensen opgetild om in vrijheid te denken, handelen en voelen? Daarbij besteed ik steeds aandacht aan de institutionele dimensie van religie en de agency van de actoren. Instituties bieden structuren die de agency van individuele actoren ondersteunen en mogelijk maken maar tegelijkertijd hun vrijheid inperken en onderdrukken. Religieuze instituties bewegen zich in een maatschappelijk veld van competitie en monopolisering, niet alleen met andere religieuze instituties maar ook met de staat (Bax, 1987). Naar binnen toe oefenen zij (in meer of mindere mate) controle uit op hun leden (orthodoxiecheck). Een theorie over

46 Arendt ontwikkelde het concept van nataliteit in haar interpretatie van het concept van liefde in de werken van Sint-Augustinus. Deze relatie met Augustinus is in de literatuur grotendeels genegeerd. Vecchiarelli Scott en Chelius Stark (1998) gaven in hun editie van Hannah Arendts proefschrift (*Love and Saint Augustine*) inzicht in dit verband. Arendt is op verschillende momenten in haar leven begonnen met een herwerking van haar oorspronkelijke proefschrift over Augustinus, maar maakte het project nooit af. Een laatste opmerking: de context van het concept van nataliteit in Arendts herwerking van haar proefschrift over Augustinus is meer existentieel (zin van het leven, geluk) en minder gerelateerd aan het sociale en openbare leven, zoals Arendts latere werken.

een veerkrachtige religie zal aan beide dimensies een plek moeten geven en zich bewust moeten zijn van de spanning tussen religie als instituut en de vrijheid van individuele actoren.⁴⁷

5.1 GOD ALS SCHEPPER

In het onderstaande begin ik met de vraag van mensen naar geluk. Geluk vindt volgens Augustinus zijn oorsprong in het besef geschapen te zijn. Geboren worden maakt de mens ervan bewust geen oorsprong te zijn van zichzelf. Het volmaakte geluk is niet afhankelijk van de mens, maar is gegeven in God als 'Toekomst die begint', voorafgaand aan de geboorte van mensen. In God is het goede meer oorspronkelijk dan de verscheurdheid die mensen ervaren. Vervolgens laat ik zien dat de mens participeert aan Gods scheppend handelen doordat een mens een begin kan maken (in woord en daad) van het goede leven met en voor elkaar.

Menzijn als vraag naar geluk

De mens als geestelijk wezen is een vraag naar geluk, gedefinieerd als de ervaring waarin het volmaakte goede (God) wordt ervaren als realiteit in een gebeurtenis in het leven (zoals het ontmoeten van een levenspartner of de geboorte van een kind, zie 4.3). Geluk is noch een aangeboren idee, noch een toekomstige staat waarvan we hopen dat die zal ontstaan, maar is gebaseerd op herinnering en dankbaarheid.

- Geluk is geen aangeboren idee, omdat we niet weten wat het ideale of ultieme geluk is.
- Evenmin is geluk het resultaat van onze hoop, want deze hoop kan tevergeefs zijn.

De ervaring van verscheurdheid laat zien dat geluk geen zekerheid is. In het leven is geluk niet iets dat eeuwig duurt. Tegelijkertijd treft de mens in zichzelf een verlangen aan naar een ultiem geluk, dat niet vergaat. Als dit verlangen is gebaseerd op onze verscheurdheid, is ons verlangen naar geluk onzeker, tenzij het geheel voorafgaat aan en meer oorspronkelijk is dan onze verscheurdheid. Dit geheel is de synthese van het zelf dat begrensd is én het zelf dat anticipeert op het volmaakte.

Geluk als herinnering van geschapen zijn

Geluk is gebaseerd op onze herinnering aan God als Schepper, die buiten ons staat en aan ons vooraf gaat. Waarom herinnering? Voor Augustinus bevindt alles wat we ken-

⁴⁷ In hoeverre religie ook werkelijk veerkrachtig is, valt te bezien. Een ideologische verenging moet worden vermeden. Deze rede moet worden gezien als een theoretisch kader waarin men de vraag naar veerkracht van religie kan analyseren. Vanuit dit kader kan men zowel de utopische als ideologische gestalte van religie beschrijven.

nen zich in de *herinnering*, die voor hem gelijkstaat aan zelfbewustzijn. Zou je iets vergeten zijn, dan zou je niet weten dat je het vergeten bent. Is het iets in de toekomst, maar geen deel van het zelfbewustzijn van waaruit iemand handelt, dan is het zonder betekenis voor zijn leven.

Het doorslaggevende feit voor de mens als geestelijk wezen is de herinnering aan diens geboorte, dat wil zeggen het feit dat we de wereld zijn binnengekomen door de geboorte. (Arendt, 1998b: Part II, 1. The Origin = eKindle locatie 1187)

De idee van God als Schepper kent de mens alleen door herinnering, omdat de schepping vóór ons bestaan kwam.

De Schepper is alleen in de mens op grond van diens herinnering, die hem aanzet om te verlangen naar geluk en daarmee een bestaan dat eeuwig zou duren: 'Ik zou niet zijn, mijn God, ik zou helemaal niet bestaan, als God niet was in mij, namelijk, in mijn herinnering'. (Arendt, 1998: deel II, 1. The Origin; eKindle 1145)

In herinneringen stuiten mensen op een grens van wat 'eerder' was of 'voorafging', namelijk het feit dat mensen niet uit zichzelf bestaan. De Schepper is zowel buiten de mens als vóórafgaand aan de mens.

Vanuit het perspectief van het menselijk leven, heeft dit Wezen [de Schepper, CH] als opmerkelijke eigenschap dat het was voordat het leven begon, zal zijn wanneer het leven voorbij is, en daarom in de toekomst voor hem ligt. Dit Wezen is de oorsprong waar het menselijk leven vandaan komt en waar het naartoe gaat, en is 'voorafgaand' (ante) aan de mens in de dubbele betekenis van verleden en toekomst. Door de herinnering ontdekt de mens dit tweeledige 'voorafgaand' van het menselijk bestaan. (Arendt, 1998: deel II, 1. The Origin eKindle 1168)

Dit besef dat God de oorsprong van ons bestaan is, wordt treffend weergegeven in de Naam van God als 'Toekomst die begint'. Deze Naam, 'Toekomst die begint', gaat vooraf aan de geboorte en zal zijn wanneer het leven eindigt.

Contingentie en vrije wil

Doet deze relatie met God als Schepper recht aan contingentie en de vrije wil van mensen? Om deze vraag te beantwoorden, moeten we bij Augustinus in het idee van schepping een onderscheid maken tussen *initium* (nieuw begin) en *in principio* (in het begin).

In principio verwijst naar de schepping van het universum – ‘In den beginne schiep God de hemel en de aarde’ (Gen. 1:1). *Initium* verwijst naar het begin van ‘zielen’ als iets van mensen, en niet slechts van levende wezens. Augustinus schrijft dat ‘dit begin nooit eerder bestond. Om zo’n begin te maken, werd de mens geschapen voor wie niemand was. (Arendt, 1998: Part II, 1. The Origin eKindle 1255).

Het eerste begin van een levend wezen is het resultaat van de Schepper als Heer van hemel en aarde. *Initium* gaat niet over het eerste begin, maar over de mogelijkheid van een nieuw begin of geboorte. Met de schepping van de mens initieert de Schepper de mogelijkheid van nieuwheid (*novitas*), van contingentie en vrije wil. Zonder de mogelijkheid van een nieuw begin zou het leven van mensen met en voor elkaar bepaald worden door de condities uit het verleden. De dood zou het einde zijn als de mens zou worden gedetermineerd door zijn biologische condities.

Daarom was het in zekere zin ter wille van *novitas* dat de mens werd geschapen. Omdat de mens zijn ‘begin’ of zijn oorsprong kan kennen, zich ervan bewust kan zijn en zich kan herinneren, is hij in staat als beginner te handelen en het verhaal van de mensheid na te bootsen. (Arendt, 1998:eKindle locatie 1261)

Met de mens als geestelijk wezen verschijnt een wezen dat de capaciteit heeft ‘te beginnen’, dat wil zeggen de oorsprong te zijn van een ‘nieuwe’ handeling, opvatting, verlangen of ervaring. ‘Te beginnen’, ‘te verschijnen als geestelijk wezen’ is een capaciteit van individuen die worden geboren. Arendt citeert herhaaldelijk deze uitspraak van Augustinus: ‘Opdat een nieuw begin zou worden gemaakt, is de mens geschapen’:

Te beginnen, voordat het een historische gebeurtenis wordt, is dit het allerhoogste vermogen van de mens. Politiek gezien is het identiek aan de vrijheid van de mens. ‘Initium ut esset homo creatus est’, opdat er een begin gemaakt wordt, is de mens geschapen’, zei Augustinus. Dit begin wordt gegarandeerd door elke nieuwe geboorte, van iedere mens. (Arendt, 1998, eKindle location 2641)

Dit ‘beginnen’, dat berust op het geschapen zijn van de mens, moeten we nog niet verstaan als feitelijkheid of historische werkelijkheid. Het gaat hier om het vermogen ‘te beginnen’, dat alle mensen bij hun geboorte meekrijgen.

Liefde

Waar gaat het verlangen naar geluk van mensen naar uit? Verlangen is een gevoel en de gerichtheid van dit gevoel bepaalt de aard van het verlangen. Augustinus maakt hier onderscheid tussen liefde voor het begrensde (*cupiditas*) en liefde voor het onbegrensde, ofwel liefde voor God (*caritas*). Het verlangen naar het begrensde houdt de

mens gevangen in wat begrensd is. Dit verlangen maakt de mens onvrij, omdat men afhankelijk is van wat buiten de mens ligt. ‘Caritas, waarvan het object oneindigheid is, verandert de mens in een wezen dat participeert in de oneindigheid, eeuwigheid’ (Arendt, 1998, eKindle Edition 541). Het verlangen van de mens naar Gods liefde maakt de mens transparant naar deze liefde van God. Deze liefde maakt vrij omdat het vervullend, heelmakend, volmaakt geluk is. Deze liefde bevrijdt van angst, omdat God als object van onze liefde ‘eerder’ (meer oorspronkelijk is) dan het feitelijke bestaan. De mens die als ‘beginner’ handelt vanuit deze liefde, handelt vanuit een goede wil, gericht op het goede leven met en voor elkaar, ofwel vanuit liefde tot de ander (zowel nabij als anoniem) (Arendt, 1998, eKindle Edition 630). In de gebeurtenis waarin mensen handelen vanuit liefde, wordt God werkelijkheid *in* het goede leven met en voor elkaar.

5.2 ONDERSCHIEDING GERICHT OP PRAKTISCHE LEVENSVORING

Veerkracht is merkbaar en aantoonbaar in de praktische levensvoering van mensen voor zover mensen leven in de aanwezigheid van God. Gebeurtenissen in het leven kunnen leiden tot een verlies van deze ervaring. Waar is God? Waarom is mij (de ander, onze gemeenschap, dit volk) dit overkomen? Een veerkrachtige religie kan deze ervaring (mogelijk) voorkomen, of mensen helpen omgaan met dit verlies en hen helpen een nieuw begin van geluk in hun leven te ervaren. Ze doet dit door het verwerven van een goed onderscheidingsvermogen, dat mensen nodig hebben in hun praktische levensvoering. Dit onderscheidingsvermogen kan men zien als een kompas waarmee men in de stormen van het leven koers houdt op God (Waaijman, 2013).

In het navolgende ga ik kort in op het model van onderscheiding in de christelijke traditie, dat steeds contextueel is en open voor transformatie. Vervolgens onderscheid ik vijf dimensies waarin modellen van onderscheiding verschillen. Ten slotte schets ik een model van onderscheiding.

Contextueel en open voor transformatie

In de christelijke spiritualiteit is onderscheiding ambivalent, beslist meervoudig en misschien meer inconsistent dan soms wordt erkend (Hense, 2016:10). Onderscheiding kent twee verschillende lijnen in de christelijke traditie (Waaijman, 2013a:2-3). De eerste lijn gaat over het onderscheidingsvermogen van de geesten (*discretio spirituum*) en de tweede over de deugd van discretie (*discretio* in het Latijn, *diakrises* in het Grieks). In de geschiedenis kiezen dezelfde auteurs soms beide lijnen en verbinden die op verschillende manieren, maar er zijn ook auteurs die duidelijk in een bepaalde traditie staan. In het Nieuwe Testament gebruikt Paulus van Tarsus de term onderscheiding van de geesten als een van de acht *charismata* of gaven om de gemeenschap te verheffen (1 Kor. 12: 8-10). Maar de term is vaag en voor veel interpretaties vatbaar. Volgens Hense is er sprake van een samenhangend thema met betrekking tot onderscheiding tot aan de geschriften van Origenes (geboren 185/186 n.Chr.) en Athanasius (geboren 295

n.Chr.) (Hense, 2016:8). Alle modellen van onderscheiding zijn contextueel en dienen specifieke behoeften van personen of een gemeenschap in een bepaalde context.

Verschillende dimensies

De verschillen tussen de modellen van onderscheid kunnen langs vijf dimensies in kaart worden gebracht. Ik beschrijf elke dimensie als een continuüm van polen binnen dezelfde dimensie. Concepten van onderscheidingsvermogen kunnen zich ergens tussen de twee uitersten bevinden. (Hermans, 2021).

De eerste dimensie is individu versus collectief. ‘Aan de ene kant is er onderscheidingsvermogen voor een individu door een individu, vergezeld van een individu. Er is echter ook een groepsonderscheiding, uitgevoerd door de groep voor een persoon of voor een groep’ (Waaijman, 2013b:5). Deze polen staan niet los van elkaar alsof het subject buiten het sociale domein valt, maar onderscheiding kan de ene keer sterker een kwaliteit zijn van het individu en de andere keer sterker van de gemeenschap.

De tweede dimensie betreft de oorsprong van het goede, ofwel als eerste begin, of als nieuw begin. In de traditie van de onderscheiding der geesten staat herkomst of oorzaak van de bron (geest) waaruit het goede voortkomt: de gevallen menselijke natuur, demonen, satan of God en zijn helpers (Nissen, 2012:18) In de traditie van discretio is onderscheiding gericht op het nieuwe begin dat God maakt *in* gebeurtenissen in deze wereld (het Rijk Gods, de Heilige Geest, vergeving, etc.).

De derde dimensie betreft de gerichtheid van onderscheiding op uitzonderlijke situaties versus situaties in het algemeen. Een situatie is uitzonderlijk wanneer het normale vermogen tot oordelen van mensen niet in staat is om te beslissen wat het goede is in een bepaalde situatie (Vecoli, 2014:87). In een dergelijke situatie is ook een uitzonderlijke autoriteit nodig om te kunnen oordelen (religieuze specialisten, de koning). Aan de andere kant staat onderscheiding als oordelen in het algemeen op basis van een vermogen dat geestelijke groei of menswording mogelijk maakt (Waaijman, 2013b).

De vierde dimensie betreft de gerichtheid van onderscheiding op een voorlaatste doel versus een laatste doel. Het uiteindelijke doel van onderscheiding is de eenwording met God (gelukzalige godsschouw, heerlijkheid, hemels paradijs). De voorlaatste bedoeling van onderscheiding is een zuiverheid van hart opgevat als een stabiel, ingetogen en juist gerichte gezindheid.

Een dispositie die inhoudt dat men kritisch onderzoekt en zich bevrijdt van verkeerde verlangens en zich richt op ‘geestelijke zaken’ (...). Een dispositie die een cruciale rol speelt bij het ontwikkelen van een positieve gerichtheid op [transcendente, CH] bewustzijnstoestanden zoals verlichting, contemplatie en ervaringen van God, en ook bij het bevorderen van een gestage navolging ervan. (Aquino, 2017:163)

De vijfde dimensie waarin modellen van onderscheiding verschillen, betreft de bron van vertrouwen of autoriteit om te groeien in onderscheiding, zoals ethiek, dogma's (inclusief de Bijbel) of een geestelijk begeleider (Hense, 2016:190). In modellen van onderscheiding selecteert men een bepaalde bron of een combinatie van bronnen. Een geestelijke begeleider is een persoon die in (een bepaalde traditie van) onderscheiding een bepaalde groei en kwaliteit heeft bereikt. Dogma verwijst naar de autoriteit van religieuze instituties (kerk) en/of van de Bijbel (institutioneel gezag van schriftuitleg). Ethiek of ethische gerichtheid verwijst naar de finaliteit van het menselijk leven (het goede: telos) en het ontwikkelen van deugden (habitus). Deze ethische gerichtheid is kenmerkend voor iedere mens als geestelijk wezen. Dit model van onderscheiding is in de christelijke traditie onlosmakelijk verbonden met de theoloog Thomas van Aquino, die het vermogen van onderscheiding gelijkstelt aan praktische verstandigheid *prudentia* (Kolsky, 1995; Sultana, 2012).⁴⁸

Proces van onderscheiding

In de christelijke traditie zijn verschillende modellen van onderscheiding ontwikkeld, waarin onderscheiding uiteen wordt gezet in verschillende stappen, die moeten worden doorlopen om tot een goed oordeel te komen. In eigen onderzoek heb ik een model geconstrueerd dat is opgebouwd uit vier stappen (Waaijman, 2002:483-514, 801-803; 2013b; Nissen, 2012). Uitgaande van de bovengenoemde vijf dimensies kan dit model worden gekarakteriseerd als individueel en gemeenschappelijk, gericht op het nieuwe begin, besluitvorming in het algemeen, gericht op zuiverheid van hart (het voorlaatste doel), waarbij de ethische gerichtheid en de ervaring van geluk als bron van vertrouwen worden gehanteerd (meer uitgebreid, zie Hermans, 2021).

Eerste stap: generatief waarnemen en luisteren

Onderscheidingsvermogen begint met het waarnemen en horen van verschillen en opmerkelijke feiten. Waarnemen en luisteren zijn generatief in een gerichtheid voor het nieuwe, het onvoorspelbare, het onverwachte mogelijke waarin het goede kan verschijnen. Op de eerste plaats verwijst dit naar een vorm van waarnemen en luisteren waarbij men gevoelig wordt voor verschillende posities, ervaringen en perspectieven (Waaijman, 2013b:20).⁴⁹ Op de tweede plaats kenmerkt deze vorm van waarnemen en luisteren het goede dat *in* de werkelijkheid zichtbaar wordt.

48 'Prudentia wordt enerzijds gekenmerkt door de finaliteit van al het menselijk leven als universeel principe of het uitgangspunt van de redenering, en aan de andere kant door het redeneren in een bepaalde situatie. Bij Thomas van Aquino kan prudentia worden gezien als een toepassing van het universele in het bepaalde, of, als het universele dat geïmpliceerd ligt in het bepaalde' (Guery, 2013:12).

49 Deze vorm van waarnemen en luisteren schept een openheid voor de wijze waarop God de wereld ziet (Waaijman, 2013b:13).

Tweede stap: reflectie en zelfonderzoek

Het goede onderscheiden vraagt om reflectie en zelfonderzoek naar de motieven, gevoelens en drijfveren die meespelen in ons oordeel. Om het goede te kunnen onderscheiden, hebben we een zuiver hart nodig. Welke motieven drijven onze acties? Deze motieven kunnen twee kanten op gaan: ze kunnen ons van de juiste weg af brengen (negatief) of op het pad naar het goede zetten (positief). Komen ze voort uit het goede dat in een situatie wil doorbreken of uit de motieven van het ego? Het zelfonderzoek kan intrapersonlijk en/of interpersoonlijk plaats vinden: in gesprek met jezelf of met anderen.

Derde stap: verzamelen en afwegen

Verzamelen verwijst naar het vermogen om alle wijsheid te verzamelen die in een bepaalde situatie of gebeurtenis in de werkelijkheid wil verschijnen. Dit vereist een open houding waarin het goede kan optreden (zie 4.2. Transcendentale openheid en gewaarwording) en dit proces kan individueel of collectief gebeuren. Wat is het goede dat in deze situatie werkelijkheid wil worden? Het gaat niet om wat iemand ziet en/of wat de ander ziet, maar wat gezien wil worden vanuit een open, ontvankelijke houding waarin wijsheid wordt verzameld. Onmisbaar voor een goede onderscheiding is dat alle wijsheid die wordt verzameld, ook wordt gewogen in een kritisch afwegingsproces. Waaijman noemt deze combinatie van verzamelen en afwegen 'collatio' (Waaijman, 2013b:2). Afwegen is geen debat maar een 'verstandige' dialoog vanuit samenklank of resonantie tussen de deelnemers aan het afwegingsproces (Hermans, 2021).

Vierde stap: verstandig besluiten en deugdzaam handelen

Verstandig besluiten is het vermogen om te beslissen welke handeling in een concrete situatie kan worden beschouwd als wijs en verstandig. Wat wijs is, is in de vorige stap naar voren gekomen. Wat verstandig is, hangt af van de mogelijkheden en onmogelijkheden om het goede gestalte te geven in een bepaalde situatie. De persoon die oordeelt, moet ook deugdzaam zijn in diens handelen, of dat nu het eigen leven betreft of het uitvoeren van een beslissing in een organisatie. Twee kardinale deugden zijn belangrijk in deze fase: de moed om weerstand te bieden bij het uitvoeren van een beslissing in de praktijk en de toets van rechtvaardigheid en billijkheid, die elke beslissing in een concrete situatie zou moeten doorstaan (Dupont, 2010:230-233).

5.3 DENKEN

Religies beschikken over religieus/spiritueel kapitaal in de vorm van teksten, opvattingen, symbolen en beelden waaruit mensen putten in het omgaan met veerkracht. Religieuze instituties kunnen een zwakke (= pluralistische) of sterke (= exclusieve) claim hebben op de waarheid van hun religieus kapitaal. Vanuit het perspectief van human agency kan religie worden gezien als een reservoir van verbeelding, gericht op het mysterie van het volmaakt goede, vervullend geluk en human flourishing.

God als mysterie is ongrijpbaar, onuitputtelijk, geen bezit en niet te monopoliseren. Tegelijkertijd kan menselijk denken over het oneindige slechts vanuit een bepaald gezichtspunt geschieden. Dit impliceert dat men zich bewust moet zijn van de begrensdheid van het denken over God.

Religieus kapitaal

Om te kunnen onderscheiden zijn wijsheid en inzicht nodig over wat het ultiem goede is in het bestaan en welke levensweg en levenshouding daarbij horen. Een systeem (in een dynamisch verband met andere systemen) dat nog nooit heeft nagedacht over existentiële verscheurdheid en de veerkracht van religie (vanuit God als 'Toekomst die begint'), is minder goed in staat te onderscheiden. Naarmate een systeem (individu, gemeenschap) beschikt over een rijker religieus-cultureel kapitaal, zal het beter toegerust zijn om te kunnen onderscheiden.

Religies maar ook niet-geïnstitutionaliseerde vormen van spiritualiteit zijn bronnen van religieus-cultureel kapitaal voor het goede leven, goed samenleven en goede duurzaamheid (Verter, 2003; Hermans & Anthony, 2020). Zowel tussen als binnen religies is er sprake van een diversiteit aan opvattingen over het goede leven met en voor anderen, en van conflicterende waarheidsclaims. Monistische waarheidsclaims beschouwen slechts één religie als waar; pluralistische waarheidsclaims aanvaarden dat waarheid gevonden wordt in verschillende religies en spirituele levenswijzen (Knitter, 1995, 2002). Deze waarheidsclaims hebben een verschillende invloed op het onderscheidingsvermogen. Vanuit een pluralistische waarheidsclaim staat men open voor kapitaal uit verschillende religies en spirituele tradities. Vanuit deze positie is men gericht op een rijker en meer gedifferentieerd inzicht in existentiële verscheurdheid en opvattingen over het ultiem goede, om beter te kunnen onderscheiden. Een monistische benadering wordt gekenmerkt door een sterke inzet aan geloofsijver (inzet en tijds-investering) en een absoluut idee van wat goed en niet goed is. In eigen onderzoek hebben we kunnen vaststellen dat beide benaderingen soms tegelijkertijd het vermogen tot onderscheiding kunnen versterken (Hermans & Anthony, 2020).

Vormen van verbeelding en cultureel denken

Verbeelding vindt volgens Graham Ward haar oorsprong in mythisch denken of mythische gevoeligheid (Ward, 2018:171). Daarmee verwijst hij naar een intuïtieve laag van het bewustzijn die 'te denken geeft' en een reactie van ontzag en inspiratie oproept (Ward, 2018:60). Mythische gevoeligheid is een gevoelde presentie van deze intuïtieve laag, die zich toont in de werkelijkheid. Er is geen taal die dit intuïtieve kan vastleggen, ook niet onze taal van (zelf)transcendentie of een categorie als het 'numineuze' die verwijst naar een essentiële en universele ervaring van de uiteindelijk werkelijkheid (idem).

Culturele verbeelding is volgens Ward het gevolg van mythische resonantie (Ward, 2018:167). Mythische resonantie in de verbeelding wordt teweeggebracht door de mythische gevoeligheid waarin het onzegbare als aanwezig wordt ervaren. In de verbeelding wordt het onzegbare communiceerbaar in symbolen, verhalen, objecten, rituelen en schilderijen. In de geschiedenis verandert deze mythische resonantie voortdurend, doordat bepaalde vormen waarin de mythische gevoeligheid wordt weergegeven, worden hergebruikt, verworpen en getransformeerd (Ward, 2018:174).

Er kunnen verschillende vormen van individuele en collectieve verbeelding van het mythische worden onderscheiden (Ward, 2018:184-185).

- de culturele verbeelding als het geheel van mogelijkheden van mythische resonantie;
- culturele waarden of het ethos dat ontstaat in de omgang met deze culturele verbeelding;
- de vormen waarin we deze verbeelding institutionaliseren en organiseren in onze sociale verbeelding.

Er zit volgens Ward wel een gelaagdheid tussen deze vormen maar die is niet hiërarchisch van aard. Er is in tijd en ruimte sprake van een wisselwerking en een dynamische relatie tussen deze lagen, waardoor er sprake is van verandering en vernieuwing. Tegelijkertijd wijst Ward erop dat de culturele verbeelding en culturele waarden belichaamd worden in sociale relaties en sociale organisaties. De sociale verbeelding komt voort uit de activiteiten van de culturele verbeelding en culturele waarden, en genereert op haar beurt deze verbeelding en waarden (Ward, 2018:185).

Welke zekerheid hebben we dat we in ons denken ook daadwerkelijk zicht krijgen op God als uiteindelijke werkelijkheid of het uiteindelijk goede? Kan het denken niet leiden tot een verkeerd verstaan van God? Ja, dat kan, omdat het denken geschiedt vanuit een bepaald gezichtspunt, met taal en begrippen uit een bepaalde tijd en context. De verbeelding (eerste naïviteit) moet worden gezuiverd door het denken. Een mooi voorbeeld hiervan is Ricoeurs analyse van de vraag: Waar komt het kwaad vandaan? Het startpunt voor Ricoeur zijn Bijbelse symbolen en verhalen: over de val uit het paradijs, de vlek en de straf (Ricoeur, 2007). De verbeelding kan leiden tot onjuiste interpretaties en moet daarom door het denken worden gezuiverd; door een kritisch denken dat zich ervan bewust is niet te veel te moeten denken ('thinking speculatively') en anders te moeten denken ('thinking differently'). Daarvoor is analytisch denken nodig dat de structuur van het denken blootlegt vanuit meerdere perspectieven en vanuit de consequenties die daardoor zichtbaar worden (Van Heusden, 2010). Dit vraagt om een sociaal proces in een gemeenschap zonder grenzen, ofwel ten overstaan van iedereen die kritische vragen stelt (zie paragraaf 2).⁵⁰

⁵⁰ Behalve het analytisch denken kan ook het handelen en voelen zuiverend zijn ten aanzien van onze interpretatie, volgens Ricoeur (2007). Voor dit laatste verwijs ik naar paragraaf 4.4.

5.5 HANDELEN

Vanuit een institutioneel gezichtspunt kan men op twee manieren kijken naar religieuze praktijken (Hermans, 2001:188-189). Vanuit een structuurgerichte benadering worden praktijken door sociale systemen in stand gehouden en bevorderd door regels, sancties en macht. Vanuit een cultuurgerichte benadering worden praktijken gezien als betekenisvolle handelingen die processen van veerkracht ondersteunen en symboliseren, reproduceren en in stand houden. In het onderstaande kies ik voor de tweede benadering, omdat ik religie vanuit een substantiële definitie wil benaderen, dat wil zeggen vanuit de relatie van de mens tot God (oneindige). Vervolgens ga ik in op het handelen vanuit het gezichtspunt van de menselijke bekwaamheid (agency). In religie(s) ligt de nadruk op het vormen van het karakter (goede eigenschappen) of de deugden van personen. In een veerkrachtige religie zit het goede verankerd in het karakter of de deugzaamheid van mensen.

Religieuze praktijken

Een religieuze praktijk is geen natuurlijk feit maar een institutioneel feit dat door constitutieve regels is gecreëerd. Ik baseer mij in het onderstaande op theorievorming van John Searle over sociale feiten (zie Hermans, 2001:188-214).

- (1) Door constitutieve regels wordt water doopwater, een boek een heilig boek en een handoplegging een zegening. Zonder deze regels is er nog steeds water of een boek maar er wordt geen religieuze status aan toegeschreven. Een handeling is pas een religieuze praktijk als de deelnemers er een religieuze status aan toekennen.
- (2) De deelnemers aan een religieuze praktijk delen met elkaar als collectief dezelfde constitutieve regel(s). Voor ons als gemeenschap heeft water in dit ritueel de betekenis van doopwater. De deelnemers vormen een gemeenschap in die zin dat en slechts voor zover zij in deze praktijk handelen vanuit een gedeelde 'wij'-intentie.
- (3) Bij de toekenning van een statusfunctie speelt de autoriteit van de traditie een grote rol. Door deelname aan praktijken erkent men de autoriteit van de traditie die een bepaalde statusfunctie (heilig boek, doopwater, etc.) toekent aan een handeling.
- (4) Naast de collectieve intentionaliteit is er in een religieuze praktijk ook sprake van regels die bemiddeld worden door het culturele gereedschap van die religieuze praktijk. Elke praktijk kent een handelingsstructuur, context, actoren en materiele zaken die de betekenis van deze praktijk bemiddelen. Religieuze rituelen zoals eucharistie/avondmaal, doop en 'lectio devina' kennen een sterk regel geleid karakter waardoor de betekenis van praktijken wordt bemiddeld.
- (5) De statusfunctie van religieuze praktijken verwijst naar God als het uiteindelijk goede, het volmaakte geluk. Een bepaalde praktijk (bidden, zingen, mediteren, vasten, Bijbellesen, etc.) brengt mensen in relatie tot God. De statusfunctie van religieuze praktijken wordt gekenmerkt door een binaire code waarin transcen-

dentie (onbegrenstheid) verbonden is met immanentie (begrenstheid). Het tot stand komen van de verbinding tussen transcendentie en immanentie is een kwaliteit die aan religieuze praktijken wordt toegeschreven door tradities. Religieuze praktijken worden cultureel ‘apart’ gezet, omdat ze mensen in relatie met God kunnen brengen.

- (6) Religieuze praktijken worden beïnvloed door systemen, zowel door de religieuze instituties die deze praktijken bevorderen, als door publieke en private instituties in de samenleving als geheel. Binnen religieuze instituties is sprake van machtsconstellaties en ideologieën die bepalen welke praktijken worden bevorderd en wanneer er sprake is van afwijking van de statusfunctie van religieuze praktijken. Binnen religies (zoals het christendom) is er sprake van religieuze instituties (denominaties) met verschillende opvattingen over religieuze praktijken (zoals doppen en het avondmaal). Ten slotte worden religieuze praktijken beïnvloed door publieke instituties (de staat, Raad van State, gemeenten, etc.).

Karakter/deugden

Deugden zijn moreel goede karaktereigenschappen die gericht zijn op het goede leven met en voor elkaar. Het zijn disposities die bepalend zijn voor de levenshouding van mensen. Ze houden mensen op koers naar het goede, dat in het handelen wordt nagestreefd. Daarbij moet men onderscheid maken tussen deugden van de wil (geloof, hoop en liefde) en gewone deugden (zoals de kardinale deugden van moed, maat, verstandigheid en rechtvaardigheid) (Dupont, 2010). Gewone deugden kun je al doende verwerven en door ze in de praktijk te brengen kun je hierin beter worden. Deugden van de wil worden ook theologale (goddelijke) deugden genoemd. Het zijn deugden waarin God (het goede) in ons werkt zonder een wilsbesluit en ze zijn daarom niet louter resultaat van menselijke zelfontwikkeling (Van Tongeren, 2012:155-158). Daarvoor moeten we terug naar de ervaring van disproportie in het handelen van mensen. Een mens weet dat de ander menswaardig moet worden behandeld, maar doet het niet. Een wil die bevrijd is van zijn begrensdheid of gebrokenheid, is een wil die gericht is op grenzeloze liefde (Van Tongeren, 2012:166). We worden bewogen door liefde, die bevrijd is van de ‘onwil’ lief te hebben. We kunnen met andere woorden niet ‘niet liefhebben’.

Deze transformatie van de wil veronderstelt de processen die we hebben beschreven in paragraaf 3 (processen van veerkracht). Liefde als theologale deugd is mogelijk maar niet noodzakelijk (contingentie). Zij veronderstelt een gegrepen worden door oneindigheid (God, zelftranscendentie), en wordt ervaren als vervullend geluk. Dit geluk overtuigt ons van de volmaaktheid van het goede zonder dat we de grenzeloosheid van deze liefde kunnen bevatten (Hermans, 2017).

Goede karaktereigenschappen (deugden) helpen om te handelen ‘uit één stuk’ (integer), dat wil zeggen slechts gericht op het goede voor jezelf, op het goede voor de

ander en op het oneindig goede dat een mens overstijgt. Koers houden is niet gemakkelijk, omdat ons handelen vaak reactief is (op wat iemand zegt, doet of nalaat te doen) of impulsief (vanuit onbewuste gevoelens).⁵¹ De psycholoog Cloninger (2004; 2007) heeft dit uitgewerkt voor hoop, liefde en geloof als goede karaktereigenschappen. Hij verbindt hoop met zelfsturing, liefde met gerichtheid op de ander of op coöperatie en geloof met zelftranscendentie.

- Zelfsturing (hoop) wordt gekenmerkt door verantwoordelijkheid (versus anderen de schuld geven), doelgerichtheid (versus doelloosheid), oplossingsgerichtheid (versus onbekwaamheid), en zelfacceptatie (versus minderwaardigheid).
- Coöperatie (liefde) wordt gekenmerkt door tolerantie en vriendelijkheid (versus vooroordelen en onvriendelijkheid), empathie en ondersteuning (versus ongevoeligheid en vijandigheid) en compassie (versus vergelding).
- Zelftranscendentie (geloof) wordt gekenmerkt door een goed oordeelsvermogen en openheid (versus geen waardering en geslotenheid), en door inventiviteit en spirituele ervaringen (versus conventie en een-dimensionaliteit).

5.6 VOELLEN

We kunnen ons niet bewust worden van oneindig geluk zonder besef van de eindigheid van onze vreugde en omgekeerd. Het hart is gericht op de ervaring van vervullend geluk *in* het leven met en voor anderen, maar deze synthese is breekbaar. Vanuit een institutioneel gezichtspunt verbindt men de pedagogie van het hart met religieuze praktijken, waarvan de religieuze statusfunctie is geborgd. Ook hier benader ik instituties met name vanuit cultureel gezichtspunt en niet zozeer vanuit een structureel perspectief. Vervolgens beschrijf ik de ervaring van geluk vanuit de agency van mensen. Daarbij grijp ik terug op wat er in het voorafgaande is gezegd over de passies van het hart (zie 4.4).

Institutionele pedagogieën van het hart

Vanuit een institutioneel gezichtspunt wil men het hart vormen vanuit een bestaande orde van spiritualiteit die is ingebed in regels, praktijken en geestelijke begeleiding, etc. De scholen van spiritualiteit die in het christendom zijn ontwikkeld vanuit orden die in de loop van de geschiedenis zijn ontstaan (zoals Benedictijnen, Karmelieten en Jezuïeten), kennen een eigen onderscheiden spiritualiteit (Waaijman, 2001). In de groeiende aandacht voor spiritualiteit in de protestantse kerken in de laatste decennia herken je de aandacht voor een confessioneel criterium voor spirituele praktijken die het hart van de gelovige moeten vormen (Marchinkowski & De Villiers, 2020). In de reformatische tradities is dit de leer van de rechtvaardiging door genade en geloof alleen (idem:430).

51 Zie paragraaf 3.1: de olifant (emoties, impulsen) is al in beweging voordat we kunnen sturen.

Kenmerkend voor een institutionele benadering is ook dat men het hart ziet als een strijdtoneel tussen verschillende machten die het hart willen vormen vanuit hun conceptie van het goede leven (Hermans, 2020b). Zo beschrijft Herman Paul (2017) de secularisatie als een te bestrijden macht die het hart van mensen wil vormen. Voor Jamie Smith is dit het consumentisme van onze samenleving: ‘So, in the practices of the shopping mall we acquire the consumer habit of a dispositional inclination to seek the gratification of buying products’ (Smith, 2016:21). Smith definieert praktijken waarin mensen participeren als liturgie in die zin dat zij concepties van het goede leven (human flourishing) in de werkelijkheid gestalte geven en wel op een wijze die op een diepe wijze resoneert met de culturele verbeelding (Smith, 2016:137). Het gaat niet slechts omeen strijd tussen concepties, maar om de vormende rol van praktijken met een gerichtheid op een bepaalde conceptie van het goede leven.

Vervolgens wijst hij erop dat deze vormende rol een pedagogie van het verlangen omvat. Het is meer dan een kanaal voor het verspreiden van informatie, maar deze praktijken vormen onze gerichtheid van het hart, onze verlangens en onze liefde (Smith, 2013:12). Hier verwijst Smith naar een centrale gedachte van Augustinus: een mens wordt bepaald door datgene waar zijn verlangen naar uitgaat. Het verlangen dat Augustinus beschrijft, is niet zozeer nieuwsgierigheid als wel honger, dus niet zozeer een intellectuele puzzel die moet worden opgelost, maar eerder een verlangen naar voedsel voor het leven (zie Ps. 42:1-2) (Smith, 2016:8).

Passie van het hart

Vanuit het gezichtspunt van de menselijke actor (agency) zou ik de vorming van passies van het hart als centraal begrip naar voren willen schuiven. In lijn met het voorafgaande veronderstellen we dat de menselijke geest wordt gekenmerkt door een transcendentale openheid voor het oneindige, die in het menselijke gevoelsleven kan worden ervaren. Passies van het hart definieer ik vanuit Strasser (1977:294) als een meta-intentioneel gevoel voor wat goed en volmaakt is, vervuld geluk, human flourishing. De menselijke ziel is de belichaming van een eindige geest, maar met een verlangen naar het absolute (Tallon, 1992:356). Op het niveau van de geest is de mens in staat om volledig abstracte waarden als vrede, gezondheid, schoonheid en waarheid te projecteren. En vanuit deze waarden (telos) ontstaat een geheel nieuwe situatie van vrijheid en mogelijkheid doordat de mens het goede tot het primaire object van zijn wilsintentie maakt en van daaruit de werkelijkheid kan transformeren.⁵² Verlangen naar God is niet een ander soort passie van het hart dan andere passies. Het eigene van religie is dat het goede in

52 Veerkracht in religie gaat niet om adaptatie aan de bestaande orde, maar om vrijheid tot transformatie van de werkelijkheid! Daarmee voegen theologie en religiewetenschap een essentieel ander gezichtspunt toe aan de theorieën over veerkracht vanuit de sociale en natuurwetenschappen.

God als Schepper meer oorspronkelijk is dan de afwezigheid van het goede die mensen in hun leven kunnen ervaren. God is het uiteindelijk goede en tegelijkertijd het fundament van de ervaring van het goede dat in gebeurtenissen 'begint'. Als dat waar is, dan kan het verlangen naar God zich in verschillende levensdomeinen manifesteren, niet slechts in religieuze praktijken (zoals contemplatie, het zingen van psalmen, etc.), maar ook in de inzet voor vreemdelingen in onze samenleving, in milieubehoud en goed rentmeesterschap, in de inzet voor het welzijn van andere mensen, etc. Vanuit het gezichtspunt van agency kan elk van deze passies van het hart uitdrukking zijn van een verlangen naar God.

Ik onderscheid in navolging van Strasser (1977:294-295) vier kenmerken van passies van het hart (zie Hermans, 2020b; Hermans & Kornet, 2020):

1. Passies worden gekenmerkt door een transcendente gerichtheid: ze verabsoluteren een gebied van waarde (het goede) dat vervulling biedt aan het leven. Het volmaakt goede overtreft alles wat men eerder heeft ervaren, in volheid, volmaaktheid en waarde. De aanvaarding van deze waarde is absoluut, in die zin dat die voor eens en voor altijd wordt bevestigd.
2. Passies worden gekenmerkt door ontvankelijkheid, wat verwijst naar een ervaring van gegrepen worden, overmeesterd worden door iets wat sterker is (God). Wanneer we aangetrokken worden tot het absoluut goede, kunnen we op geen andere manier 'reageren' dan met onvoorwaardelijke ontvankelijkheid. In hartstochten manifesteert zich een sterke ontvankelijkheid om door het volmaakt goede (God) te worden gegrepen.
3. Passies hebben de kracht om het leven richting te geven en te concentreren. Het gedrag van de gepassioneerde persoon wordt gekenmerkt door consistentie, doorzettingsvermogen, kalmte en bewustzijn van doelen. Iemand die gepassioneerd is, kan zich onvoorwaardelijk aan één ding wijden, namelijk wat in zichzelf zinvol en vervullend is.
4. Passies van het hart hebben een ethische gerichtheid naar een bepaald gebied van waarde zoals vrede, zorg, duurzaamheid van de natuur of liefde. Deze abstracte waarde wordt in de werkelijkheid zichtbaar: in concrete personen en situaties, in organisaties en systemen. Kenmerkend voor passies van het hart is een gedrevenheid om de werkelijkheid te transformeren in de richting van het goede. Deze gedrevenheid manifesteert zich als 'an increase in power ..., in the intensity of willing, of preparedness for sacrifice, of the gift of sensitivity for the discovery of means, and, in general, in the productivity of the heart' (Strasser, 1977:295).

Waar is religie goed voor?

Aan het einde gekomen van deze rede keer ik terug naar de vraag: Waar is religie goed voor? Wat is de intrinsieke waarde van religie in de samenleving? Religie houdt een besef van de menselijk maat levend in de samenleving en houdt

- in het denken het besef van de onbegrensde bedoeling (telos) levend;
- in het handelen de gerichtheid op menswaardigheid en het algemeen belang;
- in het hart de vraag naar vervullend geluk, vrede en liefde.

We moeten een mens niet ‘klein’ maken maar optillen naar het perspectief van de bedoeling, menswaardigheid en vervullend geluk, vrede en liefde. Daardoor ontstaat een geheel nieuwe situatie van vrijheid en mogelijkheid in het denken, handelen en voelen van mensen. Vanuit het perspectief van de bedoeling, menswaardigheid en vervullend geluk zijn mensen bereid en in staat om de bestaande werkelijkheid te transformeren, en houdt elke realisering van het goede nog iets in reserve ten aanzien van de uiteindelijke vervulling.

Maar de menselijke maat impliceert ook het besef dat een mens kan falen en het goede in zijn denken, handelen en hart geen plaats geeft. Een samenleving zonder religie loopt het gevaar te verharderen en meedogenloos te worden. Het besef te kunnen falen is geen zwakheid maar getuigt van veerkracht. En dat is waar religie goed voor is.

TEN SLOTTE

Het ritueel van een afscheidsrede biedt de mogelijkheid om aan het einde mensen te bedanken. Allereerst wil ik het georganiseerd katholiek onderwijs bedanken dat mij op twee benen heeft leren lopen: wetenschap en onderwijspraktijk. Daardoor heb ik mij kunnen ontwikkelen tot een praktijkgerichte wetenschapper en een evidence-based adviseur. Daarbij gaat mijn dank in het bijzonder uit naar de bestuurders die dit mogelijk hebben gemaakt: Gerard Brenninkmeijer, Piet de Jong, Theo Joosten, Dick Wijte en Berend Kamphuis.

Ik dank ook mijn oud-collega's van het Instituut voor Katholiek Onderwijs: Theo van der Zee, Jos Roemer en Maria Venhuizen. Tussen 2001 en 2015 hebben we samen iets moois ontwikkeld op het raakvlak van wetenschap en onderwijspraktijk. Tot op de dag van vandaag ben ik van mening dat dit niet verloren had mogen gaan. De praktijkgerichte benadering van empirisch onderzoek is voor mij verbonden met de naam van hoogleraar Piet Verschuren. Jij hebt mij (ons) vanaf 2008 als methodoloog ingeleid in praktijkgericht onderzoek. Daarna ben ik niet meer dezelfde empirisch onderzoeker geweest als daarvoor: meer kwalitatief en praktijkgericht.

Ik wil ook mijn collega's bedanken uit de ondersteunende staf van de faculteit, die mij altijd met raad en daad hebben bijgestaan. Ik ben vaak thuisgekomen en heb jullie namen genoemd: Mustafa, Nicolet, Jenny, Ferhan, Geertje en de directeuren van de

faculteit Frank Hammecher en Charles Herwijn. Jullie hebben ervoor gezorgd dat ik een mooie tijd heb gehad aan de faculteit.

Dank aan de leden van de afdeling Empirische praktische religiewetenschap en van het Center for Religion and Contemporary Society. In het bijzonder noem ik drie collega's: Carl Sterkens, Paul Vermeer en Michael Scherer-Rath. Ik koester mooie herinneringen aan de verschillende promotieonderzoeken die wij samen hebben begeleid. We waren samen collectief bekwaam maar het was bovenal altijd aangenaam om met jullie samen te werken.

Ten slotte noem ik jou, Klazina. Zonder jou als thuisfront had ik niet kunnen doen wat ik gedaan heb. Het is bovendien een feit dat mensen in Zuid-Afrika meer vreugde tonen als ze jou weerzien dan mij. Een soort 'Wie is die man die met Klazina is meegekomen-effect'. Je hebt alle avonturen doorstaan die het leven met mij met zich meebrengt, evenals de lange uiteenzettingen over wat ik nu weer bij elkaar gedacht had. Dat maakt je voor mij tot een bijzondere vrouw.

Ik heb gezegd.

LITERATUUR

- Ai, A.L., Lemieux, C., Richardson, R., Tice, T.N., Plummer, C., Huang, B. & Ellison., Character Strengths and Deep Connections Following Hurricanes Katrina and Rita: Spiritual and Secular Pathways to Resistance Among Volunteers. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 52(3), 2013, pp.537-556.
- Aquino, F. D. Spiritual formation, authority, and discernment. In William J. Abraham and Frederick D. Aquino (Eds.), *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology* Oxford: Oxford University Press. 2017, pp.157-172.
- Bagger, M., *Religious experience, Justification and History*, Cambridge: Cambridge UP, 2004.
- Bax, M., *Religious Regimes and State Formation: Towards a Research Perspective*. *Anthropological Quarterly*, 60(1), 1987, pp.1-11.
- Barua, B., Aktar, S., Najma, K. & Mingze, L., Effects of misinformation on COVID-19 individual responses and recommendations for resilience of disastrous consequences of misinformation. *Progress in Disaster Science*. 8:100119, 2020, pp.1-9. <https://doi.org/10.1016/j.pdisas.2020.100119>; [geraadpleegd op 5 april 2021]
- Brent, J., Pursuing Peirce. *Synthese* 106(3), 1996, pp.301-322.
- Clanton, J.C., The Structure of C. S. Peirce's Neglected Argument for the Reality of God: A Critical Assessment. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 50(2), 2014, 175- 200.
- Cooke, E.F, Peirce on Musement. The Limits of Purpose and the Importance of Noticing. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, X-2, 2019, pp.1-18.
- Burt, C.H., M.K. Lei & R. Simons, L., Racial Discrimination, Racial Socialization, and Crime. *Social Problems*,. 64(3), 2017, pp.414-438.
- Butler, J., Theory and God in Gotham. *History and Theory*, 45(4), 2006: pp.47-61.
- Breda, A.D. van, A critical review of resilience-theory and its relevance for social work. *Social Work/ Maatskaplike Werk* 54(1)1, 2018, pp.1-18.
- Cartagena, N.H., Resilience, emotion regulation, and Thomas Aquinas. *The Heythrop Journal* 62, 2021, pp.485-497.
- Carter, R.L., Understanding Resilience through Ritual and Religious Practice: An Expanded Theoretical and Ethnographic Framework. In: H-G. Bohle & K. Warner (eds.). *Megacities: Resilience and Social Vulnerability* (Studies of the University: Research, Counsel, Education no.10). Bonn: UNU-EHS, 2008. <https://collections.unu.edu/eserv/UNU:1877/pdf4044.pdf>
- Casarella, J., Nicholas of Cusa and the power of the possible. *American Catholic Philosophical Quarterly* 64(1), 1990, pp.7-35.
- Christie, I., Gunton, R.M.-& Hejnowicz, A., A., Sustainability and the common good: Catholic Social Teaching and 'Integral Ecology' as contributions to a framework of social values for sustainability transitions. *Sustainability Science* 14, 2019, pp.1343-1354.
- Corrington, R.S., Reviewed Work(s): Varieties of Transcendental Experience: A Study in Constructive Postmodernism by Donald L. Gelpi. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 38(3), 2002, pp.457-463.
- Dalen, E. van, *Interpretatiecrisis bij ongeneeslijke kankerpatiënten. Een religiewetenschappelijk onderzoek naar verklaringen, het onverwachte, tragiek en de gewaarwording van het andere*. Münster: LIT Verlag, 2019.
- Dalen, E. van, Scherer-Rath, M., Van Laarhoven, H., Wiegers, G. & Hermans, C.A.M., Tragedy as contingency acknowledgement: Towards a practical religious-scientific theory. *Journal of Empirical Theology* 32(2), 2019, pp.232-250.

- Dupont, J., Identiteit is kwaliteit: De identiteitstheorie van Paul Ricoeur als voorstudie voor een verheldering van de identiteit van katholieke basisscholen in Nederland. Budel: Damon, 2010.
- Elkonin, D., Brown, O. & Naicker, S., Religion, Spirituality and Therapy: Implications for Training. *Journal of Religion and Health*, 53(1), 2014, pp.119-134.
- Forster, D.A., A Social Imagination of Forgiveness," *Journal of Empirical Theology* 32 (1), 2019, pp.70-88.
- Haidt, J., *The Happiness Hypothesis. Putting ancient wisdom and philosophy to the test of modern science*. New York: Basic Books, 2006.
- Heusden, B. van, De structuur van cultuur, of: wat weet de schildpad? Oratie Universiteit van Groningen, 2010.
- Jackelén, A., The Need for a Theology of Resilience, Coexistence, and Hope. *The Ecumenical Review* april 2019. DOI: 10.1111/erev.12404
- Johnson, D.C., Reviewed Work(s): Religious Transformation in Western Society: The End of Happiness by Harvie Ferguson. *Journal for the Scientific Study of Religion* 34(1), 1995, pp.12-126.
- Gelpi, D.L., *The Turn to Experience in Contemporary Theology*. Mahwah: Paulist Press, 1994.
- Gelpi, D.L., *Varieties of Transcendental Experience: A Study in Constructive Postmodernism*. Collegeville: Michael Glazier Books, 2000.
- Gelpi, D.L., *Gracing of Human Experience: Rethinking the Relationship Between Nature and Grace*. Eugen: Wipf and Stock Publishers, 2007.
- Guery, B., "La prudence selon Thomas d'Aquin: Un éclairage pour le manager contemporain." Conference paper *Philosophie du management*", ESM-IAE Metz, 15 mei 2013. Geraadpleegd op 5 januari 2020 via https://www.grace-recherche.fr/wp-content/uploads/2016/02/GUERY_Prudence_GRACE.pdf
- Gunnestad, G. & S. Thwala (2011). Resilience and religion in children and youth in Southern Africa, *International Journal of Children's Spirituality*, 16(2), 2011, 169-185.
- Flasch, K., *Nicolas von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seiner Philosophie*. Frankfurt am Main: Klosterman, 1998.
- Heelas, P. & L. Woodhead, L., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2005.
- Heiden, G.J. van der, *Ontology after ontotheology. Plurality, event and contingency in contemporary philosophy*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 2014.
- Hense, E., *Early Christian Discernment of Spirits*. Münster: LIT Verlag, 2016.
- Hermans, C.A.M., *Participierend leren. Grondslagen van religieuze vorming in een globaliserende wereld*. Budel: Damon, 2001.
- Hermans, C.A.M., *Empirische theologie vanuit praktische rationaliteit in religieuze praktijken. Epistemologische reflecties op de ontwikkeling van een academische discipline*. Nijmegen: Radboud Universiteit (oratie), 2004.
- Hermans, C.A.M., Towards a Theory of Spiritual and Religious Experiences. A Building Block Approach of the Unexpected Possible. *Archive of Psychology Religion* 37, 2015, pp.25-5.
- Hermans, C.A.M., Love in a time of scarcity. An event-hermeneutical interpretation. *Acta Theologica* 30(2), 2017, pp.30-50.
- Hermans, C.A.M., God as pure possibility and the wonder of possibilisation. *Acta Theologica* 39(2), 2019a, pp.9-30.

- Hermans, C.A.M., Theology in an age of contingency. In: K. Schoeman & C.A.M. Hermans (eds), *Theology in an age of contingency* (Münster: LIT Verlag, International Practical Theology 21), 2019b, pp.6-29.
- Hermans, C.A.M., Everything can change. A response to my conversation partners. In: C.A.M. Hermans & K. Schoeman (eds), *Theology in an age of contingency* (Münster: LIT Verlag, International Practical Theology 21), 2019c, pp.173-189.
- Hermans, C.A.M., Unexpected possible. A building block approach to spiritual and religious experiences revisited. *Acta Theologica Supplement* 30, 2020a, pp.5-33.
- Hermans, C.A.M., Battle for/in the heart: How (not) to transform the heart. In Hermans, C. & J-A. van den Berg (eds.), *Battle for the Heart. How (not) to transform church and society*. Münster: LIT Verlag. 2020b, pp.9-29.
- Hermans, C.A.M., Discernment as predictor for transformational leadership: A study of school leaders in Catholic schools in India. *Journal of Beliefs and Values* 42(3), 2021, pp.393-408.
- Hermans, C.A.M. & Anthony, F., On the high sea of spirituality. Antecedents and determinants of discernment among school leaders in India. *Acta Theologica Supplement* 30, 2020, pp.34-59.
- Hermans, C.A.M. & L. Kornet, L. (2020). Spirituality as passions of the heart. An empirical study *into the character, core values and effects of the passions of the heart of general practitioners*. *Acta Theologica Supplement* 30, 2020, pp.182-209.
- Hick, J., *Evil and the love of God*. London: Palgrave MacMillan, 2010.
- Jaks, Q., *What's Good in da Hood? Hoodology in Organizations*. Case Western Reserve University (Electronic Thesis or Dissertation), 2020. Opgevraagd ia <https://etd.ohiolink.edu/>
- James, W., *Varieties of religious experience* William James, *The Varieties of Religious Experience* (Boston: Longmans, Green, and Company, 1903.
- Kaag, J., *Sick Souls, Healthy Minds*. Princeton: Princeton University Press. Kindle Edition, 2020.
- Kearney, R., *The God who may be*. Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- Kearney, R., Capable Man, Capable God, in: B. Treanor & H.I. Venema (ed.). *A passion for the possible: thinking with Paul Ricoeur*, New YorkL Fordham University Press, 2010, pp.49-61
- Knitter:F., *One earth, many religions: Multifaith dialogue and global responsibility*. Maryknoll, NY: Orbis, 1995.
- Knitter, F., *Introducing theologies of religions*. Maryknoll, NY: Orbis, 2002.
- Kruidenier, R., Exploring ubuntu amongst marginalised women in an informal settlement', *Verbum et Ecclesia* 36(2), 2015, pp.1-7.
- Kolski, H. 1995. *Ueber die Prudentia in der Ethik des hl. Thomas von Aquin*. Würzburg: Engelke, 1995.
- Lowe. W.J., Introduction, In: Ricoeur: (1986). *Fallible Man* (herziene vertaling van CXharles A. Kelby). New York: Fordham University Press, 1985, pp.vii-xxxii.
- Marchinkowski, G. & De Villiers, P.G.R., The rediscovery of spiritual practices within Protestantism. *Stellenbosch Theological Journal* 6, (1), 2020, pp.429-456.
- Markey, J.J. & G. Zuschlag, G., The Foundational Theology of Donald Gelpi, SJ. *American Journal of Theology & Philosophy*, 38(2-3), 2017, pp. 167-178.
- Masten A.S., Pathways to integrated resilience science. *Psychological Inquiry*, 26, 2015, pp.187-196.
- Masten, A.S. & Barnes, A.J., Resilience in Children: Developmental Perspectives. *Children* 5(7), 2018, pp.1-18.

- Masten, A.S., Resilience of children in disasters: A multisystem perspective. *International Journal of Psychology*, 56(1), 2021, pp.1-11.
- Mooney, M., Narratives, Religion, and Traumatic Life Events among Young Adults *Social Thought & Research* 33, 2014, pp.45-82.
- Paul, H., *De slag om het hart. Over secularisatie van verlangens* Utrecht: Boekencentrum, 2017.
- Nelson-Becker, H. & Thomas, M., Religious/Spiritual Struggles and Spiritual Resilience in Marginalised Older Adults. *Religions* 11, 2020, 431; doi:10.3390/rel11090431
- Nissen, P., "Het goede kiezen en delen: Over onderscheiding der geesten." [Choosing and sharing the good: on discernment of spirits] *Speling: tijdschrift voor bezinning* 67(1), 2012, pp.14-23.
- Oppenheim, F.M., Gelpi's History of American Religious Philosophy. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 40(3), 2004, pp.477-486.
- Raposa, M. L., *Peirce's Philosophy of Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Raposa, M.L., Musement as listening: Daoist perspectives on Peirce. *Journal of Chinese Philosophy* 39(2), 2012, pp.207-221.
- Rohr, D., The Humble Argument is M.usement on God's Great Argument. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 55(4), 2019, pp.429-453.
- Ricoeur, P., *Fallible Man* (revised translation by CXharles A. Kelby). New York: Fordham University Press, 1986.
- Ryan, S., Resilient Religion: Popular Piety Today. *The Furrow*. 56(3), 2005, pp.131-141.
- Sultana, M., "On conscience and prudence." *The Heythrop Journal*, 56(4), 2012, pp.619-628.
- Sebeok T.S. & J. U. Sebeok, J.U., "You Know My Method": A Juxtaposition of Charles S. Peirce and Sherlock Holmes. In Sebeok, T. *The Play of Musement.*, Bloomington, IA: Indiana University Press. 2009, pp.17-52.
- Samuels, W.J. Review article Signs, Pragmatism, and Abduction: The tragedy, Irony, and Promise of Charles Sanders Peirce. *Journal of Economic Issues* 34(1), 2000, pp.207-217.
- Sonesson, G., The Natural History of Branching: Approaches to the Phenomenology of Firstness, Secondness, and Thirdness. *Signs and Society*, 1(2), 2013, pp.297-326.
- Ross, E.R. Black Theology and the History of U.S. Black Religions: Post Civil Rights Approaches to the Study of African. *American Religions. Religion Compass* 6/4 (2012), 2019, pp.249-261,
- Schäfer, H.W. Keynote adress "Thou shalt not take the name of the Lord thy God in vain" (Ex. 20:7). Conditions of Pentecostal political agendas in Latin America. Presented at the 11th GloPent Conference: European Research Network on Global Pentecostalism (GloPent), Basel, 2020, <https://pub.uni-bielefeld.de/record/2943212>
- Schleiermacher, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012 (origineel 1799).
- Schüssler-Fiorina, F., Religions: A Contested Site in Theology and the Study of Religion. *Harvard Theological Review*, 93(1), 2000, pp.7-34.
- Smith, J.K.A., *Imagining the kingdom. How liturgy works*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013.
- Smith, J.K.A., *You are what you love. The spiritual power of habit*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2016.
- Spencer, M.B., Cole S.P., Duree, D, Glymph, A. & Pierre, P., Self-efficacy among urban African American early adolescents: Exploring issues of risk, vulnerability, and resilience. *Development and Psychopathology*, 5, 1993, pp.719-739

- Stace, W.T., *Mysticism and philosophy*. London: Macmillan, 1961.
- Stinnette, C.R., Fallible Man by Paul Ricoeur and Charles Kelbley: Review. *The Journal of Religion*, 46(1), 1996, pp.60-61.
- Taves, A., *Religious experience reconsidered. A building-block approach to the study of religion and other special things*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Theron, L.C., A.M.C. Theron¹ & Malindi, M.J., Definition of Resilience: A Rural South African Community's View of Resilient Basotho Youth. *Journal of Black Psychology* 39(1), 2013, pp.63-87.
- Thorén, H., Resilience as a Unifying Concept, *International Studies in the Philosophy of Science*, 28(3), 2014, pp.303-324.
- Tongeren, D.R. van, Face to Face with Death: The Role of Religion in Coping with Suffering in K. Vail and C. Routledge (Eds.), *The science of religion, spirituality, and existentialism*. San Diego: Elsevier Academic Press. 2020, pp.37-50.
- Tongeren, P. van., *Leven is een Kunst. Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst*. Zoetermeer: Klement, 2012.
- Tongeren, P. van. How theological are the theological virtues? In: L. Hendriks, H. Goris & H. Schoot (eds.). *Faith, hope and love. Thomas Aquinas on living by the theological virtues* (Leuven: Peeters), 2015, pp.45-60.
- Trovão, S., S. Ramalho & David, I., Mental health among Asian and African migrant working new vulnerabilities, old religious coping resources. *Mental Health, Religion & Culture*, 20(2), 2017, pp.162-174.
- Tshaka, R.S., How can a Conquered People Sing Praises of their History and Culture? Africanization as the Integration of Inculturation and Liberation, *Black Theology*, 14(2), 2016, pp.91-106,
- Titus, C.T., *Resilience and the virtue of fortitude. Aquinas in dialogue with the psychosocial sciences*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2006.
- Tschaepe, M., Guessing and Abduction. A Collaborative Critical Conversation on Philip Kitcher's Preludes to Pragmatism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 50(1), 2014, pp.115- 138.
- Ugwuanyi, L.U., The question of happiness in African philosophy, *South African Journal of Philosophy*, 33(4), 2014, pp.513-522.
- Vecoli, F., "Le discernement spirituel dans le christianisme ancien. Le problème de la décision." *Théologiques* 22(2), 2014, pp.69-97.
- Venema, H.I., *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*. NewYork: State University of New York Press, 2000.
- Verter, B., Spiritual capital. Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory* 21(2), 2003, pp.150-174.
- Waaijman, K., *Spiritualiteit: vormen, grondslagen, methoden*. Kampen: KOK, 2000.
- Waaijman, K., *Spiritualiteit als theologie* [Spirituality as theology]. Valedictory speech, University of Nijmegen, 2010. at <http://hdl.handle.net/2066/76515>.
- Waaijman, K., "Discernment and biblical spirituality. An overview and evaluation of recent research." *Acta Theologica Supplement* 17, 2013a, pp.1-12.
- Waaijman, K. 2013b. "Discernment – the compass on the high sea of spirituality." *Acta Theologica Supplement* 17, 2013b, pp.13-24.
- Ward, G., *Unimaginable: What we imagine and what we can't*. London: I.B.Tauris, 2018.

- West, C., *Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity*. Philadelphia, Westminster, 1982.
- West, G.O., "Not peace but a sword" (Mt 10:34): Recognising resilience but struggling for resistance. *Stellenbosch Theological Journal* 5(3), 2019, pp.183-200.
- White, N.H. & Cook, C.H., Introduction Biblical and theological visions of resilience. In: White & Cook (eds.). *Biblical and Theological Visions of Resilience. Pastoral and Clinical Insights*. Routledge [Kindle], 2020, pp.1-16.
- Windle, G., What is resilience? A review and concept analysis. *Reviews in Clinical Gerontology* 21(2), 2021, pp.152-169.
- Wuchterl, K., *Kontingenz, oder das Andere der Vernunft* [Contingency, or the Other-of- Reason]. Wiesbaden: Frans Steiner Verlag, 2011.
- Wuchterl, K., Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs. *Neue Zeitschrift für Theologie und Religionsphilosophy* 58(2), 2016, pp.129-148.
- Wuchterl, K., Religious-philosophical contingency and empirical theology. *Journal of Empirical Theology* 32(1), 2019, pp.169-187.
- Yates, T.M., F.A. Tyrell & A.S. Masten, A.S., Resilience theory and the practice of positive psychology from individuals to societies. Positive psychology in practice: Promoting human flourishing in work, health, education, and everyday life. In: S. Joseph (ed.). *Positive Psychology in Practice: Promoting Human Flourishing in Work, Health, Education, and Everyday life*: Second edition, John Wiley, 2015, pp.773-788.
- Young, A., *The Dialogical Spirit. Christian Reason and Theological Method in the Third Millennium*. Cambridge UK: The Lutterworth Press, James Clarke & Co, 2014.

