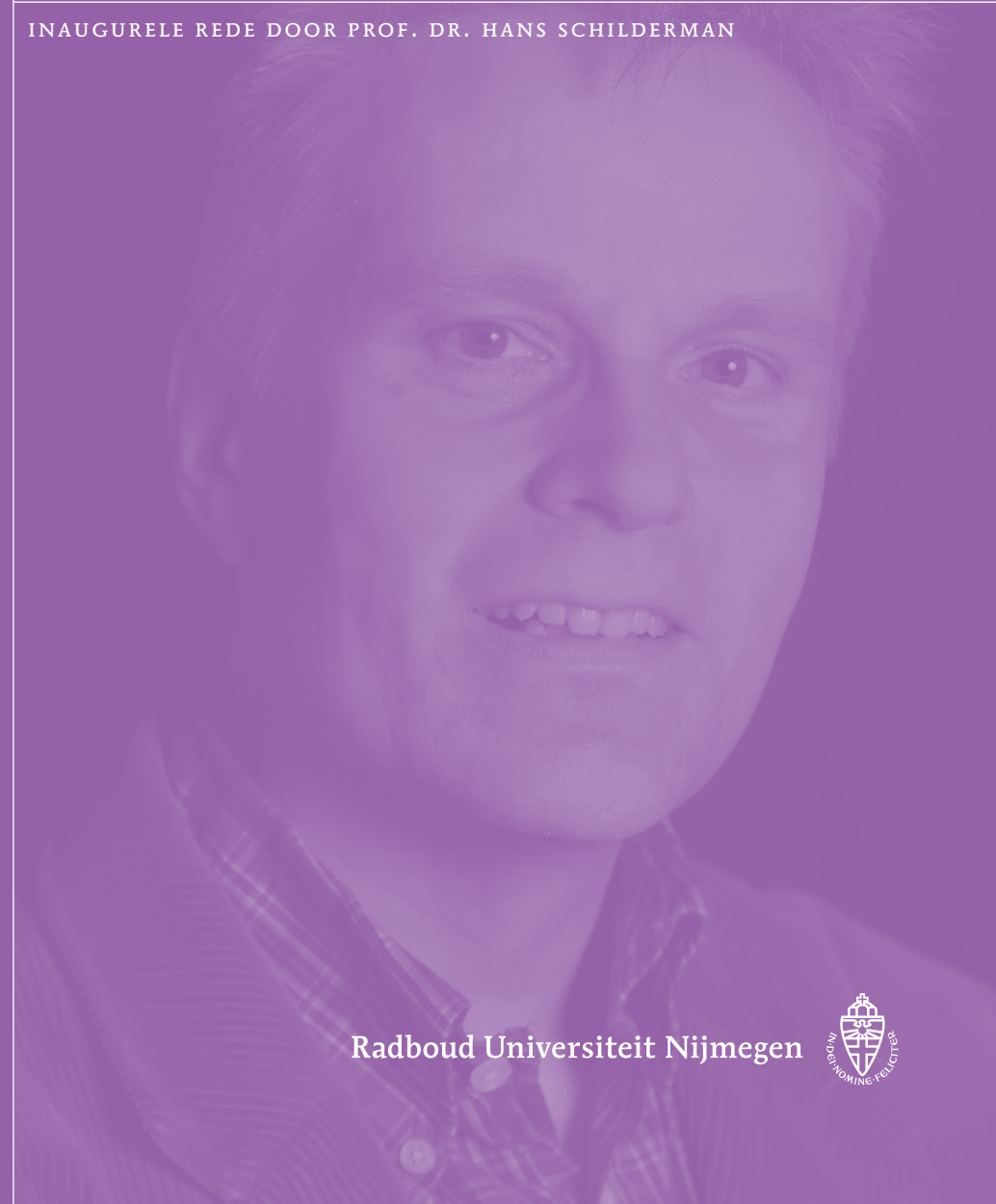


Wat is er geestelijk aan de geestelijke zorg?

INAUGURELE REDE DOOR PROF. DR. HANS SCHILDERMAN



Radboud Universiteit Nijmegen



INAUGURELE SREDE

PROF. DR. HANS SCHILDERMAN



In Nederland zijn circa 1.500 geestelijk verzorgers werkzaam in verschillende werkvelden bij defensie, justitie, en in de zorg. Binnen die werkvelden bieden zij begeleiding en hulpverlening aan cliënten of patiënten bij de zingeving aan hun bestaan op basis van geloof- en levensovertuiging. In zijn oratie 'Wat is er geestelijk

aan de geestelijke zorg?' gaat Schilderman in op de vraag hoe de geestelijke zorg beter kan aansluiten op de gegroeide begripsvorming rond de term 'geest'. Nu een beroep op de kerkelijke achtergrond van de geestelijk verzorger niet meer voldoende is om de professionele legitimiteit van het beroep te kunnen borgen moet enerzijds het religiewetenschappelijk domein van de geestelijke zorg scherper in beeld komen en anderzijds beter aangesloten worden op de wetenschappelijke ontwikkelingen in aanpalende wetenschapsgebieden. Daarvoor is religiewetenschappelijke begripsvorming van zingeving en geloof- en levensovertuiging noodzakelijk, als ook empirisch onderzoek naar de morele en religieuze betekenisgeving aan situaties waarin mensen worstelen met het lot. Degelijk onderzoek draagt bij tot een beter inzicht in elementaire condities van de professionele praktijk van de geestelijke zorg.

Dr. J.B.A.M. (Hans) Schilderman (Haaksbergen, 1959) is met ingang van 1 september 2008 benoemd tot hoogleraar met als leeropdracht Religie en zorg aan de Faculteit der Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen. Schilderman was tot zijn benoeming universitair hoofddocent bij genoemde faculteit. Schilderman is coördinator van de opleiding tot geestelijk verzorger en van het universitaire onderzoeksnetwerk REMICUSO.

WAT IS ER GEESTELIJK AAN DE GEESTELIJKE ZORG?

*Opgedragen aan:
Emily Schilderman-Lenferink
Francien van de Laar-Maas*

Wat is er geestelijk aan de geestelijke zorg?

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Religies en Zorg aan de Faculteit der Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen op vrijdag 15 mei 2009

door prof. dr. Hans Schilderman

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen
Fotografie omslag: Bert Beelen
Drukwerk: Thieme MediaCenter Nijmegen

ISBN 978-90-9024327-6

© Hans Schilderman, Nijmegen, 2009

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.

Hooggeleerde rector magnificus, zeer gewaardeerde collegae, geachte studenten, lieve familie en vrienden,

Volgens schattingen zijn er in Nederland zo'n 1500 geestelijk verzorgers werkzaam in verschillende werkvelden bij defensie, justitie, in de zorg, of volgens vrije vestiging. Binnen die werkvelden bieden geestelijk verzorgers begeleiding en hulpverlening aan cliënten of patiënten op basis van geloof- en levensovertuiging. Geestelijke verzorging is een academisch gekwalificeerd beroep waarin zorg geboden wordt aan de cliëntèle en staf van allerlei maatschappelijke instanties bij de zingeving aan hun bestaan. Geestelijk verzorgers staan cliënten bij en begeleiden hen bij hun existentiële vragen, levensthema's en crises. Vaak is echter niet duidelijk welk begrip correspondeert met de term 'geestelijk' in het beroepsveld van de 'geestelijke verzorging'. Heeft geest betrekking op de psychische functies van de mens, op het morele beginsel van ons geweten, op de religieuze betekenis van de ziel, of op het bewustzijn van onszelf? De reflexieve tradities in theologie en wijsbegeerte, de religieuze fenomenologie en de sociale wetenschappen laten een ontluisterende complexiteit zien van antwoorden op dergelijke vragen.¹ Voor geestelijk verzorgers vertegenwoordigen dergelijke vragen vooral ook een praktisch belang omdat ze samenhangen met de problematiek van het professionele domein van hun vak. Zijn geestelijk verzorgers incognito psychologen, moralisten, geestelijken, spiritueel therapeuten, praktisch filosofen, of simpelweg levenskunstenaars? Welke plek hebben ze in het overkoepelende domein van de geestelijke gezondheidszorg, en op grond van welke kennis en inzichten zijn ze in staat om hun cliëntèle geestelijk bij te staan in vragen van zingeving, geloof en levensovertuiging? Bij al die vragen moet opgemerkt worden dat thema's en problemen van betekenisverlening niet langer het exclusieve terrein vormen van geestelijke verzorgers maar evenzeer als belang gelden in andere disciplines van psychologen, psychiaters, palliatief specialisten en diverse andere zorgverleners. Ik spreek daarom graag van 'geestelijke zorg' om zo het specialisme aan te geven waarin de wetenschappelijke studie van dergelijke zorg voor de geest interdisciplinair behartigd wordt.

Wat kunt u in deze rede van mij verwachten? Ik zal een poging doen om de validiteit van het begrip 'geestelijk' in de geestelijke zorg te verantwoorden. Zo meteen schets ik enkele uitgangspunten van de narratologie die tegenwoordig te hulp geroepen wordt bij een academische onderbouwing van het domein van de geestelijke verzorging. Ik zal betogen dat deze 'verhaal- en luisterkunde' weliswaar een noodzakelijke maar ook onvoldoende borging biedt voor het wetenschappelijk gebruik van de term 'geestelijk'. Daarbij zal ik wijzen op het gevaar dat de geestelijke zorg de afstemming dreigt te verliezen op de sociale en medische wetenschappen. Met behulp van enkele inzichten van de filosoof Karl Popper hoop ik dat risico om te buigen naar een argument voor het belang van interdisciplinair onderzoek. Ik zal mijn rede afronden met enkele uitgangspunten voor een religiewetenschappelijke studie van de geestelijke zorg.

NARRATOLOGIE

De narratologie bestudeert het vermogen van mensen om gebeurtenissen in een tijdsvolgorde spannend en overtuigend in verhalen weer te geven zodat ze als zinvol en authentiek ervaren worden. Omdat maar meteen te illustreren vertel ik u ter inleiding een fabel. We treffen deze fabel aan in het mythografisch handboek de *Fabulae* dat toegeschreven wordt aan Gaius Julius Hyginus, de bibliothecaris van keizer Augustus, zo rond het begin van onze jaartelling. Ze is gebaseerd op een van oorsprong Griekse mythe van Cura, de personificatie van de zorg.²

‘Toen Cura eens een rivier overstak, nam zij bedachtzaam wat slijk op en boetserde een menselijk wezen. Terwijl ze nadacht over wat ze eigenlijk had gedaan kwam Jupiter langs. Cura vroeg hem aan dit wezen levensgeesten te schenken, waarmee Jupiter direct instemde. Cura wilde het wezen haar eigen naam geven, maar Jupiter stond er op dat de mens zijn naam kreeg. Terwijl Cura en Jupiter aan het redetwisten waren, stond Terra op en zei dat de mens haar naam zou krijgen; zij had de mens immers haar eigen lichaam gegeven. Tenslotte gingen alle drie er mee akkoord dat Saturnus als rechter zou optreden. Saturnus besloot dat Jupiter, die het wezen levensgeesten gegeven had, de ziel na de dood mocht terugnemen, en omdat Terra haar lichaam aan de mens gegeven had, mocht ze dat na de dood terughebben. Maar, zei Saturnus, ‘omdat Cura de mens als eerste vorm gaf mag zij de mens houden zolang hij leeft’, en zo besloot Saturnus om het wezen dan ook maar mens (homo) te noemen, omdat hij van humus lijkt te zijn gemaakt.’

De fabel van Hyginus vertelt ons dat we uit lichaam en geest gemaakt zijn en dat de zorg ons mens-zijn bepaalt. De filosoof Martin Heidegger heeft dit motief – dat zorg de zelfinterpretatie van de mens uitdrukt – mede aan de hand van deze fabel in *Sein und Zeit* uitgewerkt.³ ‘Der Mensch ist Sorge’ zegt Heidegger om zo de menselijke conditie te beschrijven: gehouden om voor zichzelf en voor anderen te zorgen en daarin het eigen zijn te realiseren. De zorg bindt ons bestaan aan het verloop van de tijd. En niet het objectieve verloop tussen geboren worden en overlijden definieert de menselijke conditie maar het continue besef van deze eindigheid zelf waarin we het verleden pogen te behartigen en naar een toekomst streven. De zorg is dit besef dat wakker gehouden wordt door de geest en waarnaar ons lichaam handelt.⁴ Geestelijke zorg – zo zouden we dus kunnen afspreken – is gericht op het bijhouden van het breekbaar aardewerk van ons lijf en het vluchtige karakter van de ziel. Geest duidt de wezensidentiteit van de mens aan: hij kan – zolang hij leeft – niet zonder het besef ervan en daarom besteedt hij voortdurende zorg aan wie hij is. Die zorg komt in kleine en grote verhalen tot uitdrukking.

Nu is onze taal echter niet simpelweg een vervoermiddel van beweringen maar het beïnvloedt en modelleert ons bewustzijn ook in de manier waarop we die taal gebruiken en ontwikkelen. Dat inzicht is kenmerkend voor de zogenaamde ‘linguistic turn’ die in

de geesteswetenschappen een van de dominante paradigma's vertegenwoordigt.⁵ De narratologie is als een van de loten aan de stam van deze 'linguistic turn' op te vatten. Daarin worden allerlei analysecategorieën van het verhaal en het vertellen toegepast op een reeks van verschijnselen binnen en buiten de taalwetenschap.⁶ De narratologie bestudeert het verhaal als een weergave van de leefwereld waarin gebeurtenissen in de tijd worden geplaatst en waarbinnen allerlei personages betekenissen uitwisselen. Maar omdat verhalen ook geschreven en gelezen of beluisterd worden reikt de narratologie verder dan een analysekunst van teksten. Ze biedt ook kennis en inzicht in de mentale handelingen volgens welke we zin geven aan de wereld om ons heen.⁷ En ze toont daarin de mens - zoals in de fabel - als ontworpen, bezielde en bezorgd om de korte tijd die hij heeft. Er is een lange rij filosofen die uitstekend kunnen leven met dit ontwerp karakter van onze identiteit in verhalende zingeving. Denk daarbij bijvoorbeeld aan Aristoteles in zijn *Poetica*, aan Augustinus in zijn *Confessiones*, de zijnsanalyse van Heidegger, Ricoeurs prachtige monografieën over tijd en identiteit, MacIntyres ethiek, of Taylors communautarisme. De term 'geest' kan in de narratologie opgevat worden als narratieve ontwerp capaciteit: het vermogen van mensen om verhalen te schrijven, vertellen en begrijpen, en daarin de persoonlijke identiteit in en aan de eigen leefwereld betekenis te geven.⁸ We presenteren ons door in een passend genre die biografische gebeurtenissen te beschrijven die spannend zijn voor ons gehoor. Dat doen we dan volgens een plot dat deze gebeurtenissen subtiel ordent in de tijd door ze van een intentionele spanningsboog te voorzien. Fictie en non-fictie worden in een continue reconstructie van verleden en toekomstige tijd zo gearrangeerd dat ze het ongeloof bij de toehoorder uitstellen en bij hem of haar een emotionele ervaring of verandering doen oproepen door plotselinge wendingen in de verhaallijn.⁹ De geest is zo op te vatten als een figuratief instrument in de brede zin van het woord: de scherpe kroontjespen van de schrijver, de stugge beitel van de beeldhouwer, de soepele kwast van de schilder. Maar het is ook het gepresenteerde resultaat: de onthutsende tekst, het levensechte beeld, het prachtige schilderij zelf. Geest verwijst dus naar de ontwerp capaciteit van de mens en tegelijkertijd naar het resultaat daarvan. Of, in termen van Aristoteles, de mens is een 'mimetisch' wezen dat de werkelijkheid waarvan hij deel uitmaakt voortdurend uitbeeldt en waarbij afstand van dat wat afgebeeld wordt een voorwaarde vormt om zich ermee te kunnen identificeren. Daarmee beantwoordt het verhaal aan een narratieve competentie van de geest die haar autonomie paart aan een vermogen tot zingeving.¹⁰

De narratieve benadering past naadloos in het uitgangspunt dat geestelijke verzorging hulp en begeleiding biedt bij zingeving aan het bestaan volgens geloof en levensovertuiging. Geestelijke zorg is narratieve luister-, vertel- en interventiekunst. Dit model van geestelijke zorg heeft uitstekende papieren in de lange counselingtraditie die de Klinisch Pastorale Vorming, de pastorale gesprekstrainingen en de supervisietraditie aan Nederlandse theologische faculteiten kenmerkt. Zorg is daarin vooral empathische aandachtzorg voor thema's en problemen van zingeving op het microniveau van de

interactie tussen geestelijk verzorger en cliënt. In de theorie van de geestelijke zorg bestaan weliswaar verschillende modellen van begeleiding en hulpverlening, gebaseerd op theorieën variërend van verkondigende tot therapeutische aard.¹¹ Het narratieve model lijkt daarbinnen echter te zijn uitgegroeid tot het dominante paradigma getuige de talrijke publicaties over geestelijke verzorging waarin de verhaalanalyse centraal staat.¹² De cliënt is de ‘homo narrativus’ en de geestelijk verzorger helpt hem om zijn ‘kleine verhaal’ te vertellen in het perspectief van de ‘grote verhalen’ uit onze religieuze en culturele tradities. Vooral in situaties van chronisch lijden, zinloosheid of dood, wanneer iemand sprakeloos raakt tegenover de gebeurtenissen in zijn leven, helpt de geestelijk verzorger die persoon om te luisteren, te verhalen en te vertolken zodat het eigen levensverhaal opnieuw gelezen of geredigeerd kan worden.

VRAGEN BIJ EEN NARRATOLOGIE VAN DE GEEST

De narratologie lijkt mij van grote betekenis voor de zorg op basis van geloof en levensovertuiging. Wie het echter in de studie van de geestelijke zorg laat bij de metafoor van het verhaal dreigt de wetenschappelijke ontwikkeling van het begrip geest te miskennen. De idee dat het verhaal onze geestelijke identiteit adequaat beschrijft is namelijk omstreden. Zo heeft de filosoof Galen Strawson in een artikel getiteld ‘*Against Narrativity*’ geargumenteed tegen de descriptieve claim als zouden mensen in een voortdurende zoektocht naar zingeving zijn en daarbij hun identiteit per definitie of bij voorkeur als een verhaal ervaren of vertellen. Er zijn weliswaar mensen die door hun leven een diachrone rode draad trekken, maar er zijn er ook voor wie dit geen betekenis heeft en die hooguit naar behoefte episodische illustraties bieden van hun identiteit zonder zich al te zeer te bekommeren om de diachrone betekenisdwang die anderen daarachter vermoeden. Strawson verzet zich bovendien tegen de normatieve en eveneens impliciete claim dat mensen hun identiteit in narratieve vorm zouden dienen op te vatten. Het ideaal hierin dat we ons levensverhaal voortdurend bewust ontwerpen is onhoudbaar en mogelijk gevaarlijk omdat er immers niet uit volgt dat we ons zelf zo ook beter begrijpen.¹³

Naast deze kritiek op het veronderstelde belang van het verhaal als universele toegang tot geestelijke identiteit, kan ik ook niet nalaten om te wijzen op een relativisme dat in een narratieve analyse van de geest sluimert. Laat ik dat illustreren met de fabel waarmee ik mijn rede begon. In die fabel ontwerpen de goden de mens door hem levensgeesten te schenken en daarbij heldere afspraken te maken over leven en dood. Maar in het narratief, waarvan de fabel natuurlijk ook een voorbeeld is, lijken de mensen de goden te ontwerpen. Wie God is en hoe Hij handelt hangt af van de vraag of en hoe wij er zelf in slagen om narratief aantrekkelijke religieuze motieven een geloofwaardige plek te geven in ons eigen levensverhaal. Zo - zeggen we - doen we aan religieuze zingeving. Met het verhaal nemen we in retorisch en esthetisch opzicht bezit van de oorzaken en doelen die we met ons leven verbinden. De kunst waarmee we dat doen noemen we authenticiteit, waarmee we normen aanleggen van zelfonthulling, artistieke en uni-

citeit, zelfs al klinkt hierin een verborgen neutraliteit door in de egalitaire boodschap dat mijn verhaal, hoe persoonlijk ook, niet beter is dan het uwe zolang we althans beiden maar kunnen rekenen op een luisterend publiek.¹⁴

Daarin ligt wat mij betreft een relativisme besloten dat betrekking heeft op de veronderstelling dat we in ons levensverhaal zelf de ultieme, uiteindelijke betekenissen aanbrenge die ons leven doel en inhoud geven. Geloof- en levensovertuigingen zijn daarmee een zaak van particuliere betekenisverlening. Daarmee is niets mis zult u zeggen; geloof is nu eenmaal een persoonlijke zaak. In religieuze doctrines wordt dit persoonlijk karakter van geloven ook niet bestreden maar wel in een meer omvattend perspectief geplaatst. De geest wordt er doorgaans opgevat als ziel met essentialistische of metafysische kenmerken, zoals haar goddelijke oorsprong, haar onveranderlijke morele natuur, en haar voortbestaan na de dood.¹⁵ Het begrip ziel drukt de religieuze wezensidentiteit uit van de mens, en wel in ambivalente zin: we weten niet alleen dat we bestaan maar ook dat we niet kunnen bestaan. Het leven wordt begrensd door conceptie en sterven en de vraag wat daarvoor en wat daarna gebeurt, is een religieuze of utopische kwestie. Aan die vraag worden in de godsdiensten uiteenlopende inzichten verbonden over het bestaan, de natuur en het handelen van God. De socioloog Niklas Luhmann beschrijft in de prachtige studie *Das Medium der Religion* enkele verbanden tussen God en de ziel in monotheïstische religies. In die godsdiensten is God de alles observerende toeschouwer die ons te allen tijde waarneemt en die niets ontgaat. De ziel komt met de 'waarnemer-God' daarin overeen dat ook zij de observerende instantie is bij alle doen en laten van de mens. Maar omdat de ziel zich weliswaar de teloorgang van het eigen lichaam kan voorstellen maar haar geestelijke oorsprong en bestemming niet kent, kan ze de zekerheid over haar geestelijke identiteit alleen vinden in een blijvend toezicht door God die over de grens van leven en dood heen kijkt. Dat verplicht de ziel vervolgens tot een morele relatie tot God, aldus Luhmann.¹⁶ Hoe men ook speculeert over de ziel, in dergelijke gevallen wordt op enigerlei wijze een religieuze en morele gelijkenis van mens en God uitgedrukt. Die gelijkenis is voorwerp van canonieke doctrines, gebonden aan morele regels en wordt omgeven door rituele disciplines. Vanuit dat religieuze perspectief ontwerpen we onszelf dus niet, we zijn juist ontworpen en dat maakt onze religieuze en morele natuur uit. Dat is een geloof- en levensovertuiging die we alleen ten koste van relativisme kunnen bestrijden.

Verlichte theologen, waartoe ik mezelf overigens ook reken, worden bij het horen van dergelijke beweringen toch wat nerveus. De religieuze tradities waarin ook de doctrines over de ziel vervat liggen, hebben immers het karakter van teksten uit het verleden die pas tot leven komen wanneer wij ze in onze tijd interpreteren. Dat hermeneutische uitgangspunt veronderstelt dat we altijd vanuit een eigen cultureel en biografisch voorverstaan lezen. Onze eigen leefwereld vormt dus de lens tot een beter begrip van de tekst. Dat betekent dat we niet voetstoots overtuigingen aanhangen die we op grond van ons moderne bewustzijn maar moeilijk kunnen begrijpen. Dat geldt voor de ziel die

we niet waarnemen, voor alles dat voorbij de dood ligt, en natuurlijk ook voor God die niemand ooit heeft gezien. Dat mag waar zijn; het andere uiterste is veronderstellen dat een narratieve toegang tot diezelfde religieuze tradities ons kan bieden wat de religieuze doctrine ons als moderne mensen kennelijk ontzegt, namelijk een beter inzicht in wie we zijn. Leren we onszelf in het religieuze verhaal ook beter kennen? Je kunt die vraag beamen waar het gaat om het ontwerp dat voor zowel schrijver als lezer de betekenis van de tekst bepaalt. Religieuze teksten leiden tot betekenisproductie, en geestelijke zorg draagt bij tot de eigen interpretatie ervan. Maar je kunt de vraag ook ontkennend beantwoorden omdat een verhaal nu eenmaal per definitie en bij uitstek een historische, culturele of persoonlijke variabele is. Teksten zijn afhankelijk van de configuratie in verhaallijn en plot, de kenmerken van tijd en ruimte, de keuze van karakters, de wisselende perspectieffilters en het genre waarin verteld wordt. Omdat in het verhaal het onderscheid tussen fictie en non-fictie doorgaans niet doorslaggevend is, kan in de analyse ervan ook niet zomaar van kennisproductie gesproken worden.¹⁷ De paradigmatische vragen naar de kennis over onze geest leiden in de narratologie dan ook een kwijnend bestaan. Bestaat de geest eigenlijk wel? Wat zijn haar empirische kenmerken? Kunnen we valide kennis verzamelen over de geest of is ze alleen een zaak van speculatieve betekenisproductie? Veroorzaakt de geest overtuigingen of is ze slechts voorwerp van overtuigingen? Ligt aan de notie van geest een morele doeloriëntatie ten grondslag? Wanneer functioneert de geest gezond en wanneer ongezond? Een narratieve benadering in de geestelijke zorg loopt het risico dergelijke vragen te relativeren, of riskanter nog, de antwoorden erop tot een zaak van persoonlijke esthetiek te maken.

DISCIPLINAIR GRENSVERKEER

Bij deze vragen aangekomen moeten we constateren dat de kennisontwikkeling over de geest zich vooral elders in de wetenschap voordoet. Ik doel dan in het bijzonder op de kennisontwikkeling over ons mentale apparaat in de sociale, medische en natuurwetenschappen. Daarbij valt op dat de term 'geest' niet langer de centrale interpretatiecategorie vertegenwoordigt in de wetenschappelijke reflectie over de zorg. Terwijl het Engelse equivalent 'consciousness' sporadisch voorkomt als lemma in de relevante Engelstalige sociaal- en gedragswetenschappelijke encyclopedieën die na de millenniumwisseling zijn verschenen, ontbreken trefwoorden als 'mind', 'spirit', 'soul', of 'psyche' nagenoeg.¹⁸ Dat betekent weliswaar niet dat geestelijke oriëntaties in de zin van mentale processen in dergelijke naslagwerken veronachtzaamd worden, maar het vormt wel een indicatie ervoor dat tegenwoordig deelfuncties van het psychisch functioneren centraal staan in verklaringsstudies van gedrag. De naoorlogse Angelsaksische wijsgerige traditie heeft in de sociale wetenschappen bovendien bijgedragen tot naturalistische interpretaties van die mentale categorieën. Exemplarisch daarvoor is de discussie over de verhouding van lichaam en geest zoals die zich afspeelt in de 'philosophy of mind' en de neurowetenschappen.¹⁹ In die discussie staan monisten, dualisten en pluralisten tegenover elkaar.

Zo zijn er allereerst de monisten die maar één werkelijkheid aannemen, namelijk die van de natuur. Waarom zouden we een geest moeten hebben wanneer we toch al beschikken over een brein? Filosofen als Gilbert Ryle en zijn leerling Daniel Dennett hebben vanaf de jaren vijftig in de vorige eeuw de validiteit van het begrip geest als aanduiding voor innerlijkheid ter discussie gesteld.²⁰ Inmiddels bestaat er een onmiskenbare voorkeur voor naturalistische interpretaties van de term geest, zoals in de meme-theorieën van Richard Dawkins, de neurowetenschappelijke kritiek op volkspychologische concepties van geest door Paul en Patricia Churchland en de evolutionaire theorievorming over de geest door Steven Pinker. Volgens psycholoog Pinker is de geest dat wat het brein doet, namelijk zich aanpassen aan de omgeving volgens organische algoritmen. Het genetische programma heeft de functies van het brein evolutionair gevolgd en vastgelegd. Pinker ziet zijn studie aan het begin staan van een kennisrevolutie waarin we afrekenen met intellectuele overtuigingen die de geest nog een innerlijke locatie gunnen. Mythes van de schone lei (waarop de geest zou schrijven), de nobele wilde (die door de geest gepacificeerd wordt) of de geest in de machine (die zelfs bij mechanische verklaringen nog een besturingsinstantie overlaat) verbergen vaak levensbeschouwelijke overtuigingen of morele noties die in wetenschappelijke verklaringen geen plaats mogen hebben, aldus Pinker.²¹

Vervolgens zijn er in de discussie ook dualisten die naast het lichaam wel een geest aannemen. Filosofen zoals David Chalmers stellen dat de harde wetenschapsopvatting van de monisten weliswaar de mechanismen van onze beleving beschrijven, maar ze laten de vraag onbeantwoord waarom we die ervaringen eigenlijk beleven als typisch behorend tot onze eigen identiteit.²² Waarom zijn we ons bewust van onszelf? Waarom hebben we geestelijke ervaringen ook zonder referentie aan een buitenwereld? Waarom treffen we onszelf aan als een geestelijke entiteit? Degelijke vragen staan bekend als het qualia-probleem, de onontkoombaarheid dat we ons bewustzijn nu eenmaal onmiddellijk ervaren als een individuele en intrinsieke kwaliteit.²³ Die vraag naar de subjectieve identiteit van onze receptieve vermogens wordt volgens Chalmers door monisten als Dennett of Pinker niet adequaat beantwoord.²⁴ Volgens Chalmers verschillen verklaringen van de geest in termen van fysieke kenmerken en die in termen van ervaring of gedrag radicaal van elkaar.²⁵ Hij pleit dan ook voor een goede theoretische afstemming van fysieke en gedragsaspecten in de beschrijving en verklaring van de geest. De fysieke of natuurlijke dimensie van de geest wordt niet miskend, er wordt simpelweg aan toegevoegd dat er iets is dat over deze fysieke wereld nadenkt.²⁶

Naast monisten en dualisten valt in de discussie over de geest ook een pluralistisch standpunt in te nemen. De filosoof Karl Popper heeft zich hier over uitgelaten in zijn driewerelden theorie. Popper maakt onderscheid tussen de feitelijkheid van natuurlijke toestanden die hij met 'wereld 1' aanduidt, en onze mentale staat waarin we die natuur waarnemen, beleven en evalueren, en die hij als 'wereld 2' aanduidt.²⁷ Monisten nemen alleen een 'wereld 1' aan, terwijl dualisten bewoners zijn van beide werelden. Maar er is

volgens Popper ook nog een 'wereld 3', namelijk die van onze mentale prestaties.²⁸ 'Wereld 3' bevat alles wat de geschiedenis van ons denken heeft voortgebracht aan religie, kunst en wetenschap, dat wil zeggen de cultuur als een product van onze geest.²⁹ Deze drie werelden hebben elk hun eigen waarheidsaanspraak maar zijn daarin ook van elkaar afhankelijk. Zelfbewustzijn is een zaak van het brein die in wisselwerking staat tot de functies van beleving die wederom afhankelijk zijn van onze geestesproducten. Onze mentale prestaties zijn net zo afhankelijk van de functies van ons bewustzijn als deze prestaties het functioneren van ons bewustzijn mogelijk maken; hetgeen overigens evenzeer de werking vereist van de vitale structuren van ons zenuwstelsel.³⁰ Het ontwerp-karakter van 'wereld 3' heeft volgens Popper dan ook een causaal effect op de bewustzijns-functies van 'wereld 2' en is daarmee evolutionair van invloed op de fysiologische structuren van ons bewustzijn in 'wereld 1'.

Wanneer we de term geest hanteren volgens het driewereldenmodel van Popper, dan beantwoordt het begrip ervan aan drie dimensies. Geest heeft allereerst een natuurlijke dimensie in het vitaliteitbeginsel zoals dat in de medische wetenschappen nog steeds met de term 'levensgeesten' aangeduid wordt. Dat vitaliteitbeginsel varieert volgens criteria van gezondheid en ongezondheid, al naar gelang de vraag of onze vitaliteit al dan niet wordt bedreigd. Maar de geest kent vervolgens ook een ervaringsdimensie die in het functionaliteitbeginsel vervat ligt; iets dat we moeten aannemen vanwege het feit dat we onze vitaliteit nu eenmaal beleven volgens allerlei waarneming- en bewustzijns-functies van ervaring in hun relevantie voor gedrag. Ook dit functionaliteitbeginsel varieert, namelijk volgens maatstaven van normaliteit of abnormaliteit, al naar gelang de vraag of onze ervaring en gedrag aan de functies ervan beantwoordt of niet. En tenslotte is er een betekenisdimensie van de geest aan te nemen die aan een beginsel van normativiteit correspondeert: ze heeft betrekking op de denkinhouden van de geest en op het vermogen deze inhouden te ontwerpen en ze als modellen van onze leefwereld te interpreteren.³¹ Deze betekenisdimensie varieert volgens normen van zinvolheid of zinloosheid, al naar gelang de vraag of we in staat zijn om adequaat betekenis aan gebeurtenissen toe te kennen of niet. Begripsvorming over de geest vergt daarom kennisontwikkeling op grond van neurowetenschappelijk onderzoek naar de fysieke structuren van het brein en het zenuwstelsel, cognitief wetenschappelijk onderzoek naar de functies van beleving en gedrag, en geesteswetenschappelijk onderzoek naar onze cultuurproducten en de erin vervat liggende ontwerpcapaciteit.³²

GEESTELIJKE ZORG ALS RELIGIEWETENSCHAPPELIJK CONCEPT

Tenslotte rest ons nog een belangrijke vraag, namelijk die naar de aard en inhoud van de betekenisdimensie van de geest als voorwerp van zorg.³³ Welke kennis en inzichten zijn beschikbaar en noodzakelijk in de geestelijke zorg? Deze vraag wil ik nu, aan het slot van mijn rede, kort beantwoorden in een drietal uitgangspunten van geestelijke zorg die religiewetenschappelijke studie en onderzoek vereisen. Deze uitgangspunten betreffen

het generieke streefdoel van betekenisverlening, het zorgdomein van het lijden, en de processen van morele en religieuze interpretatie.

Een voor de hand liggend streefdoel van betekenisverlening is dat mensen iets van hun leven willen maken en dat zij daarin geluk, welzijn, en plezier hopen te vinden. Dat streefdoel vertegenwoordigt een ultiem belang, wat betekent dat het niet geldt als instrument voor iets anders maar preferent en in zichzelf zinvol is.³⁴ Met Aristoteles is dat streefdoel op te vatten als gericht op een morele activiteit die hij uitdrukt als ‘human flourishing’ of ‘eudaimonia’: ‘gezegend zijn met je eigen geest’.³⁵ Dit vermogen tot ont-plooiing is gegeven met de ontwerpcapaciteit van de geest, en verwijst naar het talent om doelen te stellen die als model voor het eigen leven worden nagestreefd.³⁶ De filosoof Martha Nussbaum heeft dit streefdoel van ‘human flourishing’ in verband gebracht met levenskwaliteit en dit nader beschreven in de volgende tien vermogens: levenscon-tinuiteit, gezondheid, lichamelijke integriteit, geestelijke ervaring, emotionele expressie, levensplanning, affiliatie, zorg dragen, spelen en omgevingscontrole.³⁷ Dergelijke ver-mogens of gaven klinken weliswaar abstract maar bieden een eerste mogelijkheid om betekenisverlening van positieve normen te voorzien. Geestelijke zorg is allereerst op te vatten als de professionele ondersteuning bij dit generieke vermogen tot geestelijke ont-plooiing.³⁸ Een dergelijk doel veronderstelt kennis van en inzicht in de preferenties die cliënten van geestelijk verzorgers hebben in het licht van de problematiek waarmee ze worstelen in de settings van ‘care’ of ‘cure’, van defensie of justitie. Dat vergt religieweten-schappelijk onderzoek naar de levenskwaliteit van de cliëntèle in diverse zorgsettings; onderzoek dat overigens in onze Nijmeegse afdeling van empirische religiewetenschap is en wordt verricht.³⁹ Evenzeer is kennis en inzicht noodzakelijk wat betreft de kwali-teit van de geestelijke zorg, op basis waarvan immers de professionele steun voor beteke-nisverlening geëvalueerd wordt. Op dit terrein zijn in de empirische theologie regelmatig surveys afgenomen onder diverse populaties geestelijk verzorgers. Degelijk onderzoek verdient ontwikkeling, in het bijzonder in klinische zin waar het bijdraagt tot inzicht in afstemming op geestelijke zorgvragen en -behoeften en kennis over de resultaten van professioneel optreden.⁴⁰

Het streefdoel van betekenisverlening wordt in de beleving belangrijker naarmate blijkt dat het vermogen tot ontwerpen stoot op grenzen die aan betekenisverlening zijn gesteld. De filosoof Paul Ricoeur heeft enkele van deze grenzen omschreven als onont-koombaar verbonden met de wezensidentiteit van de persoon.⁴¹ Dat zijn grenzen als de beperktheid en slijtage van het eigen lichaam dat wel alles wil maar niet alles kan; de aanwezigheid van de ander die voortdurend respect, zorg en behoedzaamheid verlangt; en de norm van het geweten die voorschrijft wat wel en wat niet door de beugel kan. Het zijn min of meer ‘objectieve’ grenzen waarop de betekenisdrang van ieder mens nu eenmaal stoot. De gevoeligheid voor die grenzen veronderstelt een receptief vermogen tot dulden en het verdragen van lichamelijke pijn en geestelijk lijden. We verrichten in onze afdeling al meer dan twintig jaar empirisch onderzoek naar de affectieve en cognitieve aspecten

van dit lijdensbewustzijn, onder andere door onderzoek naar theodicee en kosmodicee en naar voorstellingen van de dood onder verschillende populaties.⁴² Dat heeft tal van inzichten opgeleverd die nader onderzoek vergen, zoals de rechtvaardigingsvraag in het lijden ('waarom ik?'); de interactie van extrinsieke en intrinsieke betekenissen van lijden (lijden kan als zinloos maar ook als zinvol ervaren worden); het belang van het onderscheid tussen toegebracht en overkomen lijden; en de variëteit van actieve en passieve betekenissen in het dragen van pijn en lijden. Onderzoek naar dergelijke aspecten van eindigheid zijn niet alleen van belang voor kennis van de wijze waarop mensen normatieve modellen hanteren in het doorstaan van problemen en crises; het draagt ook bij tot interdisciplinair bruikbaar inzicht in wat ik eerder de vitale en functionele dimensies van de geest heb genoemd. Bovendien zijn dergelijke inzichten van direct belang voor de ontwikkeling van het aanbod van geestelijk verzorgers, dat wil zeggen hun primaire en profilerende zorgtaken op het terrein van religieuze counseling, rituele zorg en morele advisering.

Dan zijn er ten slotte de processen van morele en religieuze interpretatie die in de geschiedenis van ons denken steeds met de geest verbonden zijn geweest. Mensen variëren in hun morele en religieuze bewustzijn: ze identificeren zich met een moraal of religie doorgaans niet in absolute zin maar steeds meer partieel, relatief, tijdelijk, toevallig of vaag. De morele en religieuze tradities van onze cultuur leveren weliswaar modellen voor een geestelijk ontwerp, maar ze worden niet langer vanzelfsprekend en steeds minder met een collectief oogmerk op de eigen identiteit toegepast. Het onderzoek naar het religieuze bewustzijn door Hans van der Ven heeft inzicht geboden in twee thema's die hierin ook wat mij betreft cruciaal zijn, namelijk de variëteit van persoonlijke en onpersoonlijke godsbeelden en de dialectiek van immanentie en transcendentie in de religieuze beleving.⁴³ Empirische verschuivingen in de ervaring van de personaliteit van God en de aard van de transcendentie hebben grote gevolgen voor de interpretatie van christelijk traditiegoed en verdienen voortgaand onderzoek in de geestelijke zorg, bovendien ook in religieus comparatieve zin onder populaties van verschillende geloofs- en levensovertuigingen. In dat verband dient ook naar een moreel kernthema te worden gewezen namelijk de autonomie die geldt als aanduiding van de onafhankelijkheid van de geest. Dat beginsel van autonomie is in de geestelijke zorg op verschillende wijze relevant. In positieve zin geldt het als uitgangspunt van zelfbeschikking, en is het relevant voor ethische kwesties zoals bijvoorbeeld die rond levensbegin en levenseinde. Daar raakt het morele oordeel enerzijds gebonden aan individuele argumenten en besluiten, maar anderzijds evenzeer aan de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. Religiewetenschappelijk onderzoek naar de empirische kenmerken van deze normatieve problematiek is voor de ontwikkeling van geestelijke zorg van groot belang. Maar er is ook een – zo u wilt – 'negatief' aspect van autonomie dat ook in het religieuze bewustzijn van mensen terugkeert, namelijk de confrontatie met het lot. Het lot verwijst naar contingentie en toeval en vertegenwoordigt zo niet alleen een intrinsiek motief tot morele en religieuze betekenisverlening maar eveneens een objectieve grens die aan de autonomie van der-

gelijke zingeving wordt gesteld. Mensen worstelen met het lot omdat het varieert in kenbaarheid en beïnvloedbaarheid, en het gevecht ermee verschilt in actietendenties zoals moedig verzet, tragische crises, resignatie, kalme berusting, of ook naar sympathie, compassie en solidariteit. Van de feitelijke beleving ervan of de morele en religieuze ervaringskenmerken weten we echter weinig; evenmin van het verband met functionele en vitale dimensies van de geest; en nog minder over de doelen en effecten van de erop betrokken zorg. En dat terwijl we alle reden hebben om te veronderstellen dat de verschillen binnen en tussen religies op dit punt groot zijn. Het vormt voor mij een van de aanleidingen tot fundamenteel onderzoek op het terrein van religie en zorg.

De studie van generieke aspecten van betekenisverlening, in het bijzonder voor het zorgdomein van het lijden, en met het oog op inzicht in de kenmerken van het morele en religieuze bewustzijn vormt mijns inziens een onvervreemdbaar onderdeel van een religiewetenschappelijk en theologisch onderzoeksprogramma. Ik hoop daaraan met de nieuwe leerstoel 'Religie en zorg' bij te dragen. Ik ben er trots op om hierin te bouwen op een voortreffelijke Nijmeegse traditie van empirische wetenschapsbeoefening in theologie en religiewetenschap en daarbij samen te werken met collega's van verschillende faculteiten en universiteiten.

DANKWOORD

Nu ik aan het slot gekomen ben van mijn inaugurele rede bedank ik graag allereerst de leden van het stichtingsbestuur van onze Radboud Universiteit, het college van bestuur, en het Bestuur van de Faculteit der Religiewetenschappen. Ik heb diepe waardering voor de instelling van een geheel nieuwe leeropdracht, mijn benoeming tot hoogleraar en voor het daarin blijkend persoonlijk vertrouwen. Decaan Jean-Pierre Wils dank ik in het bijzonder vanwege zijn persoonlijke inspanningen om de nieuwe leeropdracht 'Religie en Zorg' gerealiseerd te krijgen. Tot degenen die de instelling van de leeropdracht van meet af aan gesteund hebben behoort ook Chris Hermans die ik dank vanwege zijn belangstelling, raad en advies maar ook om zijn niet aflatende pogingen gezamenlijk vorm te geven aan ons onderzoeksprogramma. Chris, ik ben je daarvoor bijzonder erkentelijk. We hebben een grote afdeling met zo veel mensen dat ik vanaf deze plek niet iedereen bij naam zal noemen. Ik maak een uitzondering voor Michael Scherer-Rath, met wie ik veel plannetjes uitbroed; ook op het terrein van de geestelijke zorg. Ik ben trots om jou als collega te hebben. Maar ook voor de andere collega's geldt dat ik blij ben om met jullie te kunnen en mogen samenwerken in onze afdeling empirische religiewetenschappen. Ik hoop van harte dat we onze gezamenlijke ambitie, kritische oriëntatie en de broodnodige humor kunnen blijven delen. Een van de redenen waarom ik zo bijzonder trots ben om aan de Radboud Universiteit te werken is de vanzelfsprekendheid en hartelijkheid van interdisciplinaire samenwerking tussen faculteiten. Ik noem en dank daarom graag de hoogleraren Peer Scheepers, Jacques Janssen en Eelke de Jong met wie ik naast een enthousiast internationaal researchteam vruchtbaar samenwerk in het programma 'Religious Sources of Solidarity'. Een bijzonder woord van dank geldt mijn promotores Hans van der Ven en Bert Felling. Bert staat bij mij en vele lotgenoten bekend als 'promotor aeternam' wiens voortdurende zorg bepaald niet stopt bij het verkrijgen van de doctorsgraad. Bert, bedankt niet alleen voor je persoonlijke aandacht maar ook voor je wetenschappelijke vitaliteit waarmee je me altijd gesteund en gelukkig ook bestookt hebt. Je bent en blijft voor mij een prachtig academisch voorbeeld. Hans van der Ven is mijn leermeester aan wie ik in veel opzichten hecht. Beste Hans, we staan op de afdeling bekend als grote Hans en kleine Hans en met die laatste titel heb ik me steeds bijzonder vereerd gevoeld. Ik heb het analytisch denken bij jou geleerd en je hebt me het vak tot in de kneepjes bijgebracht. We hebben inmiddels veel gedeeld in dat vak maar ook in vriendschap. Je bent en blijft voor mij de 'collega proximus' bij uitstek. Tjeu van Knippenberg, ik dank je voor de persoonlijke en hartelijke wijze waarop je mij tijdens mijn docentschap aan de Theologische Faculteit van Tilburg aanmoedigde en stimuleerde. Je hebt het me, hoop ik, niet kwalijk genomen dat ik na vijf jaren in Tilburg al weer terugkeerde naar de Nijmeegse faculteit.

Mijn aandacht gaat verder ook uit naar de ondersteunende staf van de Facultaire Unie die er altijd weer in slaagt service van hoog niveau te bieden en zonder wie ik mijn werk niet fatsoenlijk kan doen. Ik voel me door jullie werkelijk gesteund. Mag ik verder nog zeggen dat ik bijzonder geniet van het contact met mijn studenten. Dat geldt in

mijn taak als 'vocational counselor' van de faculteit en ook als opleidingscoördinator van de geestelijke verzorging waarin ik soms dicht naast de ambities en problemen van studenten mag staan. Beste studenten, in mijn rol als docent zorgen jullie er voor dat ik me als een vis in het water voel. Ik voel me door jullie dan ook gestimuleerd. Soms is dat het geval als ik weer eens verbijsterd ben wanneer jullie je tentamenvragen net iets intelligenter beantwoorden dan dat ik ze bedacht heb. Maar altijd ben ik trots en ook wel wat ontroerd als jullie trots zijn, bij de uitreiking van het masterdiploma of de promotiebul. Ik ben dankbaar om jullie te mogen begeleiden.

Natuurlijk vergeet ik niet mijn ouders en schoonouders die me van jongs af aan hebben gesteund en gecorrigeerd. Mijn vader Ton dank ik voor het model dat hij is en de voortdurende hartelijke maar ook intellectuele zorg die nu eenmaal bij een hoofdmeester hoort. Schoonvader Henk, dank je wel voor je interesse en warme aandacht die ik steeds van je mocht ontvangen. Mijn moeder Emilie en mijn schoonmoeder Francien zijn ons de afgelopen jaren ontvallen. Wat zouden zij trotse aanwezigen zijn geweest op dit moment! Ik draag deze rede daarom in dankbare herinnering en met diep respect aan hen op. Marike en Susanne hebben papa steeds kritisch gevolgd. Aan Marike heb ik moeten beloven mijn hoogleraartoga te houden totdat zij zelf professor in de religiewetenschappen geworden is. Ik doe mijn best Marike; nou jij nog! Met Susanne voer ik graag discussies over religieuze en wereldlijke zaken zelfs al moet ik daarbij geregeld het onderspit delven. Chapeau Susanne! Lieve Marjan, waar was ik zonder jou? Dank voor alle geloof, hoop en liefde die we samen hebben gedeeld, ook in de weg naar dit moment. Zoals je weet stond ik steeds bekend als de verstrooide niet-professor. Ik vrees dat met mijn benoeming slechts aan deze laatste deficiëntie een einde is gekomen. Marjan, ik vertrouw me daarom als hoogleraar maar natuurlijk vooral ook als je partner blijvend aan jouw liefdevolle zorg toe.

Ik heb gezegd

LITERATUUR

- Atkins, K. (2008). *Narrative Identity and Moral identity. A Practical Perspective*. New York, Routledge.
- Bakker, P. (Red.) (2008). *Lichaam & ziel. Over de filosofische voorgeschiedenis van de psychologie*. Boom, Amsterdam
- Bal, M. (1990). *De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*. Muiderberg, Coutinho.
- Bal, M. (2009). *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto, University of Toronto Press.
- Bal, M. (Ed.). (2004). *Narrative Theory. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London, Routledge. Vol. I.
- Broadie, S. (2006). *Aristotle and Beyond. Essays on Metaphysics and Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bruner, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. In: *Critical Inquiry*, 18, 1-21.
- Bijker, W.; Peperkamp, B. (2002). *Geëngageerde geesteswetenschappen. Perspectieven op cultuurveranderingen in een digitaliserend tijdperk*. Rotterdam, AWT-Achtergrond-studies 27.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- Changeaux, J.-P.; Ricoeur, P. (2000). *What makes us think? A neuroscientist and a philosopher argue about ethics, human nature, and the brain*. Princeton, Princeton University Press.
- Cohen, J. (2008). *Duurzame Geesteswetenschappen (2008)*. Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Dennett, D (1991); Lane, A. (Ed.). *Consciousness Explained*. London, The Penguin Press.
- Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*. New York, Simon & Schuster.
- Derksen, A. (2005). Dennett's Rhetorical Strategies in 'Consciousness Explained'. In: *Journal for General Philosophy of Science* (2005) 36, 29-48. Springer 2005.
- Flierman, F.; Ven, J. van der; Schilderman, J. (2000). *De kwaliteit van het justitiepastaat. Empirisch-theologisch onderzoek naar de opvattingen van de katholieke justitiepastores over het justitiepastaat*. Den Haag, Dienst Justitiële Inrichtingen en de Dienst Geestelijke Verzorging.
- Gallagher, S.; Shear, J. (Eds.) (1999). *Models of the Self*. Thorverton, Imprint Academic.
- Ganzevoort, R.; Bruinsma-De Beer, J. (1998). *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie*. Kampen, Kok.
- Ganzevoort, R.; Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Zoetermeer, Meinema.
- Gladigow, B. (2006). Soul. In: Stuckrad, K. (Ed.). *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden, Brill. 1770-1773.
- Gorton, W. (2006). *Karl Popper and the Social Sciences*. New York, State University of New York Press. 32-40.
- Heidegger, M. (1979). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Heitink, G. (1998). *Pastorale Zorg. Theologie, Differentiatie, Praktijk*. Kampen, Kok.
- Hyland, D. (1997). Caring for Myth. Heidegger, Plato and the Myth of Cura. In: *Research in Phenomenology*. 1997, 27, 90-102.
- Jahn, M. (2005). *Narratology. A Guide to the Theory of Narrative*. Köln, English Department. <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=olbp32815>.
- James, W. (1983). *The Principles of Psychology*. Cambridge, Harvard University Press.
- Jones, L. (Ed.) (2006). *Encyclopedia of Religion*. Detroit, Thomson Gale.
- Jong, A. de (1990). *Weerklank van Job. Over geloofstaal in Bijbellessen*. Kampen, Kok.

- Jost, L.; Shiner, R. (Eds.) (2002). *Eudaimonia and Well-Being: Ancient and Modern Conceptions*. Kelowna, Academic Printing and Publishing.
- Knippenberg, T. van (1987). *Dood en religie. Een studie naar communicatief zelfonderzoek*. Kampen, Kok.
- Knippenberg, T. van (2008). *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit*. Zoetermeer, Meinema.
- Körver, S.; Regouin, W. (Red.) (2007). *Professionele begeleiding en spiritualiteit. Pastorale supervisie nader verkend*. Houten, Bohn Stafleu Van Loghum.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton, Princeton University Press.
- Lawrence, G. (2006). Human Good and Human Function. In: Kraut, R. *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden, Blackwell Publishing. 37-75.
- Luhmann, N. (2000). Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen. In: *Soziale Systeme*. H1, 6. Jg., S. 39-53.
- MacAdams, D.; Josselson, R.; Lieblich, A. (Eds.) (2006). *Identity and Story. Creating Self in Narrative*. Washington, American Psychological Association.
- MacDonald, P. (2003). *History of the Concept of Mind, Volume 1. Speculations about Soul, Mind, and Spirit from Homer to Hume*. Aldershot, Ashgate.
- MacDonald, P. (2007). *History of the Concept of Mind, Volume 2. The Heterodox and Occult Tradition*. Aldershot, Ashgate.
- Martin, C. (2008). *The Mind in Nature*. Oxford, Oxford University Press.
- McCarty, J. (2007). *Dennett and Ricoeur on the Narrative Self*. New York, Prometheus Books.
- Mead, G. (1962). *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press.
- Menken-Bekius, C.; Meulen, H. van der (2007). *Reflecteren kun je leren. Basisboek voor pastoraat en geestelijke verzorging*. Kampen, Kok.
- Muldoon, M. (2006). *Tricks of Time. Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in Search of Time, Self and Meaning*. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Mulhall, S. (1996). *Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time*. London, Routledge. 137-163.
- Notturmo, M. (Ed.) (1977). *Knowledge and the Body-mind Problem. In defence of Interaction*. Karl R. Popper. London, Routledge.
- Nussbaum, M. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pinker, S. (1999). *The Blank Slate, the Noble Savage, and the Ghost in the Machine. The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at Yale University, April 20 and 21, 1999.
- Ponce, R. (2006). *Spirituality and Quality of Life. An Empirical-theological Exploration among Filipino Migrants in the Netherlands*. Quezon City, Kadena Press Foundation.
- Popper, K. (1972). *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford, Clarendon Press.
- Popper, K. (1972). Bemerkungen eines Realisten über das Leib-Seele-Problem. In: Popper, K. (2002). *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis Geschichte und Politik*. München, Piper Verlag.
- Popper, K.; Eccles, J. (1977). *The Self and its Brain*. Berlin, Springer.
- Popper, K.; Bartley, W. (1982). *The Open Universe. An argument for Indeterminism*. London, Hutchinson.

- Popper, K. (1990). Three Worlds. *The Tanner Lecture on Human Values*. Delivered at the University of Michigan. April 7, 1978. In: McMurrin, S. (Ed.) (1980). *The Tanner Lectures on Human Values*. University of Michigan
- Reich, W. (1995) History of the Notion of Care. In: Reich WT (ed). *Encyclopedia of Bioethics*, revised edn. Simon & Schuster Macmillan, New York, pp 319-331.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago, University of Chicago Press.
- Robinson, H. (2003). Dualism. In: Stich, S; Warfield, T. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Malden, Blackwell. 85-101.
- Rorty, R. (Ed.) (1992). *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago, University of Chicago Press. Introduction. 3.
- Scherer-Rath (2001). *Lebensackgassen. Herausforderung für die pastorale Beratung und Begleitung von Menschen in Lebenskrisen*. Münster, LIT.
- Schillebeeckx, E. (1977). *Gerechtigheids en Liefde*. Genade en Bevrijding. Baarn, Nelissen.
- Schilderman, H. (2002). Personal Religion. In: Hermans, C.; Immink, G.; Jong, A. de; Lans, J. van der (2002). *Social Constructionism and Theology*. Leiden, Brill. 211-237.
- Schilderman, H. (2005). *Religion as a Profession*. Leiden, Brill.
- Schroyen Lantman, R. van (2007). *Levensverhalen in het ziekteproces. Over geestelijke verzorging en interdisciplinaire samenwerking*. Dwingeloo, Kavanah.
- Searle, J. (1997). Consciousness & the Philosophers. In: *The New York Review of Books*. Volume 44, Number 4, March 6, 1997.
- Shear, J. (1997). *Explaining Consciousness. The Hard Problem*. Cambridge, MIT Press.
- Smeets, W. (2006). *Spiritual Care in a Hospital Setting. An Empirical-theological Exploration*. Leiden, Brill.
- Strawson, G. (2004). Against Narrativity. In: *Times Literary Supplement*, October 15, 2004.
- Strawson, G. (2009). The Self. In: McLaughlin, B.; Beckermann, A.; Walter, S. (Eds.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford, Oxford University Press. 541-564.
- Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Harvard University Press.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Cambridge, Harvard University Press.
- Ven, J. Van der; Vossen, J. (1995). *Suffering. Why for God's sake? Pastoral Research in Theodicy*. Kampen, Kok.
- Ven, J. van der (1998). *Education for Reflective Ministry*. Peeters, Leuven.
- Ven, J. van der (1998). *God reinvented? A Theological Search in Texts and Tables*. Leiden, Brill.
- Vermeer, P. (1999) *Learning Theodicee. The problem of Evil and the Praxis of Religious Education*. Leiden, Brill.
- Vossen, E. (1985). *Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden. Een pastoraaltheologisch onderzoek naar een curriculum voor vrijwilligers in het pastoraat over het bijstaan aan rouwenden*. Kampen, Kok.
- Zuidgeest, P. (2001). *The Absence of God. Exploring the Christian Tradition in a Situation of Mourning*. Leiden, Brill.

NOTEN

- 1 Voor de klassieke begripsgeschiedenis van begrippen als 'ziel', 'geest' en 'psyche' zie: MacDonald, P. (2003). *History of the Concept of Mind, Volume 1. Speculations about Soul, Mind, and Spirit from Homer to Hume*. Aldershot, Ashgate. MacDonald, P. (2007). *History of the Concept of Mind, Volume 2. The Heterodox and Occult Tradition*. Aldershot, Ashgate. Voor het historisch-wijsgerige debat over de begripsgeschiedenis van het verband van lichaam en ziel, zie: Bakker, P. (Red.) (2008). *Lichaam & ziel. Over de filosofische voorgeschiedenis van de psychologie*. Boom, Amsterdam.
- 2 Hygini Fabulae, P.K. Marshall, 2 Bde., Stuttgart 1993. Bron: Reich WT (1995) History of the Notion of Care. In: Reich WT (ed). *Encyclopedia of Bioethics*, revised edn. Simon & Schuster Macmillan, New York, pp 319-331.
- 3 Heidegger, M. (1979). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag. 196-200. Voor een kritiek op Heideggers gebruik van deze mythe in het licht van de mythen van Aristophanes en Diotima uit Plato's *Symposium* zie: Hyland, D. (1997). Caring for Myth. Heidegger, Plato and the Myth of Cura. In: *Research in Phenomenology*. 1997, 27, 90-102.
- 4 Voor een commentaar op Heideggers notie van zorg tegen de achtergrond van zijn idee van eindigheid, zie: Mulhall, S. (1996). *Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time*. London, Routledge. 137-163. Heideggers idee van eindigheid als motief van zorg keert ook terug in de moderne Franse filosofie. Zie: Muldoon, M. (2006). *Tricks of Time. Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in Search of Time, Self and Meaning*. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- 5 Zie Rorty's eenvoudige definitie van linguïstische filosofie als 'The view that philosophical problems are problems which may be solved (or dissolved) either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use'. Rorty, R. (Ed.) (1992). *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago, University of Chicago Press. Introduction. 3.
- 6 Bal, M. (1990). *De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*. Muiderberg, Coutinho. Bal, M. (2009). *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto, University of Toronto Press.
- 7 Het is daarbij overigens de vraag of de narratologie wel een discursieve filosofie biedt, en uiteindelijk niet eerder het karakter heeft van een 'toolbox' met praktische analyse-instrumenten zonder al te veel conceptuele betekenis. Bal, M. (Ed.) (2004). *Narrative Theory. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London, Routledge. Vol. I, 7.
- 8 Schilderman, H. (2002). Personal Religion. In: Hermans, C.; Immink, G.; Jong, A. de; Lans, J. van der (2002). *Social Constructionism and Theology*. Leiden, Brill. 211-237.
- 9 Bruner geeft als de tien kenmerken van narrativiteit: diachroniciteit van het verhaal, particulariteit van gebeurtenissen, correspondentie aan intenties, hermeneutische compositie, canoniciteit van en inbreuk op de verhaallijn, zinvolle referentie, genericiteit van het genre, normativiteit van het discours, sensitiviteit voor context en culturele onderhandelbaarheid van waarheid, en cumulatieve ontwikkeling. Bruner, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. In: *Critical Inquiry*, 18, 1-21. Er zijn vele vergelijkbare studies, zoals b.v. MacAdams, D.; Josselson, R.; Lieblich, A. (Eds.) (2006). *Identity and Story. Creating Self in Narrative*. Washington, American Psychological Association.
- 10 Atkins, K. (2008). *Narrative Identity and Moral identity. A Practical Perspective*. New York, Routledge. 123-141.

- 11 In de handboeken staan het kerkelijke en het narratieve model bekend als respectievelijk de kerygmatische en de hermeneutische vorm van pastoraat. Zie: Ganzevoort, R.; Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Zoetermeer, Meinema. 68-99. Heitink, G. (1998). *Pastorale Zorg*. Theologie, Differentiatie, Praktijk. Kampen, Kok. 43-85. Ven, J. van der (1998). *Education for Reflective Ministry*. Peeters, Leuven. 45-63.
- 12 Zie bijvoorbeeld enkele recente handboeken in de geestelijke verzorging: Knippenberg, T. van (2008). *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit*. Zoetermeer, Meinema. Schroyen Lantman, R. van (2007). *Levensverhalen in het ziekteproces. Over geestelijke verzorging en interdisciplinaire samenwerking*. Dwingeloo, Kavanah. Menken-Bekius, C.; Meulen, H. van der (2007). *Reflecteren kun je leren. Basisboek voor pastoraat en geestelijke verzorging*. Kampen, Kok. Ganzevoort, R.; Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Zoetermeer, Meinema. Körver, S.; Regouin, W. (Red.) (2007). *Professionele begeleiding en spiritualiteit. Pastorale supervisie nader verkend*. Houten, Bohn Stafleu Van Loghum. Ganzevoort, R.; Bruinsma-De Beer, J. (1998). *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie*. Kampen, Kok.
- 13 Strawson, G. (2004). Against Narrativity. In: *Times Literary Supplement*, October 15, 2004. Zie verder zijn realistische interpretaties van identiteit in termen van bewuste ervaringsepisodes: Strawson, G. (2009). *The Self*. In: McLaughlin, B.; Beckermann, A.; Walter, S. (Eds.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford, Oxford University Press. 541-564. Zie ook: Gallagher, S.; Shear, J. (Eds.) (1999). *Models of the Self*. Thorverton, Imprint Academic.
- 14 Charles Taylor heeft gewezen op de morele functies en disfuncties van authenticiteit als de morele norm van het individualisme aan de hand waarvan de moderne mens zichzelf in betekenisverlening ontwerpt. Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Harvard University Press. Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press. 473-504.
- 15 Voor een beknopt overzicht van het begrip ziel in de verschillende religies zie: Soul. In: Jones, L. (Ed.) (2006). *Encyclopedia of Religion*. Thomson Gale. 12, 8530-8571. Gladigow, B. (2006). Soul. In: Stuckrad, K. (Ed.). *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden. Brill. 1770-1773.
- 16 Luhmann, N. (2000). Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen. In: *Soziale Systeme*. H1, 6. Jg., S. 39-53.
- 17 De zaak is uiteraard meer complex. Zo is de narratieve werkelijkheid juist gelaagd vanwege de verwevenheid van fictie en non-fictie, waarbij onderscheiden dient te worden tussen de non-fictieve werkelijkheid van de communicatie tussen auteur en lezer; de fictieve werkelijkheid van uitwisseling tussen verteller en publiek; en het handelingsniveau van interactie tussen fictieve karakters. Jahn, M. (2005). *Narratology. A Guide to the Theory of Narrative*. Köln, English Department.
<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=olbp32815>.
- 18 Zie 'Encyclopedia of Psychology' (2001), de 'Encyclopedia of Applied Psychology' (2004), de 'Encyclopedia of Multicultural Psychology' (2006), de 'Encyclopedia of Popular Psychology' (2005), de 'Encyclopedia of Psychotherapy' (2002), de 'Encyclopedia of Social Theory' (2005), de 'Encyclopedia of Mental Health' (2008), de 'Encyclopedia of Mental Disorders' (2003), de 'International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences' (Elsevier 2001), en de 'International Encyclopedia of the Social Sciences' (Gale 2003). De laatste twee naslagwerken hebben wel entries voor 'Consciousness'.

- 19 De discussie is interdisciplinair uiterst complex. Illustratief is de discussie over de verhouding van lichaam en geest aan de hand van het werk van Paul Ricoeur. Changeaux, J.-P.; Ricoeur, P. (2000). *What makes us think? A neuroscientist and a philosopher argue about ethics, human nature, and the brain*. Princeton, Princeton University Press. McCarty, J. (2007). *Dennett and Ricoeur on the Narrative Self*. New York, Prometheus Books.
- 20 Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*. New York, Simon & Schuster.
- 21 Pinker, S. (1999). *The Blank Slate, the Noble Savage, and the Ghost in the Machine. The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at Yale University, April 20 and 21, 1999. 207-209.
- 22 Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- 23 'How can anything manage to be about anything; and why is it that only thoughts and symbols succeed?' J. Fodor, cit. Martin, C. (2008). *The Mind in Nature*. Oxford, Oxford University Press. 177.
- 24 Uiteraard formuleren monisten kritiek op het bestaan van dergelijke qualia, bijvoorbeeld Dennett die stelt dat de validiteit van het begrip 'qualia' kennis ervan veronderstelt, zoals in antwoorden op de vraag hoe we verschillende qualia kunnen onderscheiden of een verandering ervan kunnen waarnemen. Dennett, D; Lane, A. (Ed.) (1991). *Consciousness Explained*. The Penguin Press. Voor een kritiek op Dennett, zie Derksen, A. (2005). *Dennett's Rhetorical Strategies in 'Consciousness Explained'*. In: *Journal for General Philosophy of Science* (2005) 36: 29-48. Springer 2005.
- 25 Chalmers visie is niet onbesproken gebleven. Zie de review van Chalmers 'The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory' door Searle, J. (1997). *Consciousness & the Philosophers*. In: *The New York Review of Books*. Volume 44, Number 4 · March 6, 1997. Voor een uitgebreide discussie zie: Shear, J. (1997). *Explaining Consciousness. The Hard Problem*. Cambridge, MIT Press.
- 26 Voor een overzicht van deze positie in het debat zie: Robinson, H. (2003). *Dualism*. In: Stich, S; Warfield, T. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Malden, Blackwell. 85-101.
- 27 Popper, K. (1990). *Three Worlds. The Tanner Lecture on Human Values*. Delivered at the University of Michigan. April 7, 1978. In: McMurrin, S. (Ed.) (1980). *The Tanner Lectures on Human Values*. University of Michigan. 143-167. Popper, K. (1972). *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford, Clarendon Press. Notturmo, M. (Ed.) (1977). *Knowledge and the Body-mind Problem. In defence of Interaction*. Karl R. Popper. London, Routledge. Popper, K.; Eccles, J. (1977). *The Self and its Brain*. Berlin, Springer. Popper, K.; Bartley, W. (1982). *The Open Universe. An argument for Indeterminism*. London, Hutchinson.
- 28 Wereld 3 vertoont als ontologische variant een analogie met Plato's vormen of ideeën, maar terwijl de laatste onveranderlijk en perfect zijn, hebben objecten in 'wereld 3' een ontwerp karakter en kunnen (dus) fallibel zijn. Gorton, W. (2006). *Karl Popper and the Social Sciences*. New York, State University of New York Press. 32-40.
- 29 'Wereld 3' is de wereld van de cultuur, aldus Popper. Hij distantieert zich daarbij overigens van de antropologie omdat ze wereld 1 en wereld 3 onkritisch – namelijk zonder bemiddeling van wereld 2 – met elkaar verbindt. Popper, 166.
- 30 Popper, K. (1972). *Bemerkungen eines Realisten über das Leib-Seele-Problem*. In: Popper, K. (2002). *Alles Leben is Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*. München, Piper Verlag. 93-111.
- 31 Ik noem deze betekenisdimensie normatief omdat ze – in onderscheid tot de vorige twee dimensies – een model voorschrijft; dat wil zeggen een oriëntatiedoel stelt waaraan feitelijke standen van zaken beoordeeld worden.

- 32 Het geesteswetenschappelijk belang van een interdisciplinaire studie naar de menselijke geest wordt niet altijd onderkend. Zo rekent de commissie Nationaal Plan Toekomst Geesteswetenschappen de menselijke geest zelf in een voetnoot van haar eind 2008 uitgebrachte rapport *Duurzame Geesteswetenschappen* niet tot het domein van de geesteswetenschappen maar tot dat van de gedrag- en maatschappijwetenschappen. Daarmee miskennen zij het uitgangspunt dat de geest zich in en aan de geschiedenis en de cultuur van het denken ontwikkelt, en dreigt de geesteswetenschap als een studie van artefacten opgevat te worden 'Duurzame Geesteswetenschappen' (2008). Amsterdam, Amsterdam University Press. Noot 3, blz. 13 (53). Het rapport definieert geesteswetenschappen als de studie van 'uitingen van de geest als representaties en interpretaties van de wereld'. De verwijzing door de commissieleden naar Bijker & Peperkamp 2002, p. 21, biedt geen steun voor deze laconieke assumptie. Bijker, W.; Peperkamp, B. (2002), *Geëngageerde geesteswetenschappen. Perspectieven op cultuurveranderingen in een digitaliserend tijdperk*. Rotterdam, AWT-Achtergrond-studies 27.
- 33 Het vermogen tot ontwerp is in beginsel gegeven met het onderscheid tussen het zelf als subject ('I') en het zelf als object ('me') in de bewustzijnspsychologie van William James of in het sociaal interactionisme van George Herbert Mead. James, W. (1983). *The Principles of Psychology*. Cambridge, Harvard University Press. Mead, G. (1962). *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press.
- 34 Dit zijn de criteria die Aristoteles zelf aanlegt ter identificatie van het hoogste goed, het levensdoel. Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press. 67-74. Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton, Princeton University Press.
- 35 'Eudaimonia' wordt doorgaans vertaald als 'human flourishing'. Voor een overzicht van traditionele en de neo-Aristotelianse interpretaties van 'eudaimonia' in onder andere de 'capabilities-approach' van Sen en Nussbaum. Jost, L.; Shiner, R. (Eds.) (2002). *Eudaimonia and Well-Being: Ancient and Modern Conceptions*. Kelowna, Academic Printing and Publishing.
- 36 'Eudaimonia' kan in Aristoteles' ethiek dus niet als een essentiële kwaliteit van de ziel opgevat worden. Ze is een functie: de rationale activiteit waarin het leven als totaliteit lukt, dat wil zeggen voortdurend 'praktisch' correspondeert aan 'theoretische' maatstaven van nagestreefde excellentie. Lawrence, G. (2006). Human Good and Human Function. In: Kraut, R. *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden, Blackwell Publishing. 37-75. Broadie, S. (2006). *Aristotle and Beyond. Essays on Metaphysics and Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press. 166-183.
- 37 Nussbaum, M. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 38 Dit legt de klemtoon op het 'humanum' als de locatie waarin ook ieder religieus heil nu eenmaal ervaren wordt. Vergelijk daartoe bijvoorbeeld de zeven antropologische constanten die Schillebeeckx onderscheidt en die in hun samenhang en synthese een autonome eenheid van geestelijke waarden uitdrukken. Schillebeeckx, E. (1977). *Gerechtigheid en Liefde. Genade en Bevrijding*. Baarn, Nelissen. 674-683.
- 39 Zo is onderzoek verricht naar het verband van religie en kwaliteit van leven onder migranten. Ponce, R. (2006). *Spirituality and Quality of Life. An Empirical-theological Exploration among Filipino Migrants in the Netherlands*. Quezon City, Kadena Press Foundation. Onderzoek wordt op dit moment verricht naar religie en levenskwaliteit bij terminale kankerpatiënten, door Dr. Hanneke van Laarhoven.

- 40 In empirische surveys is geestelijke verzorging beschreven in verband met kenmerken van professioneel handelen, in de setting van het ziekenhuis: Smeets, W. (2006). *Spiritual Care in a Hospital Setting. An Empirical-theological Exploration*. Leiden, Brill. Daarnaast is de geestelijke zorg in setting van defensie onderzocht: Flierman, F.; Ven, J. van der; Schilderman, J. (2000). *De kwaliteit van het justitiepastoraat. Empirisch-theologisch onderzoek naar de opvattingen van de katholieke justitiepastores over het justitiepastoraat*. Den Haag, Dienst Justitiële Inrichtingen en de Dienst Geestelijke Verzorging. Ook is geestelijke verzorging vergeleken met settings van het territoriale pastoraat: Schilderman, H. (2005). *Religion as a Profession*. Leiden, Brill.
- 41 Ricoeur wijst in verband met de persoonlijke drang tot regie over de eigen identiteit op het begrip alteriteit waarin het lichaam, de ander en de roep van het geweten, de persoon tot attestatieve trouw aan 'doorleefde passiviteit' dringen. Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago, University of Chicago Press. 317-355.
- 42 Knippenberg, T. van (1987). *Dood en religie. Een studie naar communicatief zelfonderzoek*. Kampen, Kok. Vossen, E. (1985). *Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden. Een pastoraaltheologisch onderzoek naar een curriculum voor vrijwilligers in het pastoraat over het bijstaan aan rouwenden*. Kampen, Kok. Jong, A. de (1990). *Weerklank van Job. Over geloofstaal in Bijbellessen*. Kampen, Kok. Ven, J. Van der; Vossen, J. (1995). *Suffering. Why for God's sake? Pastoral Research in Theodicy*. Kampen, Kok. Zuidgeest, P. (2001). *The Absence of God. Exploring the Christian Tradition in a Situation of Mourning*. Leiden, Brill. Vermeer, P. (1999) *Learning Theodicee. The problem of Evil and the Praxis of Religious Education*. Leiden, Brill. Scherer-Rath (2001). *Lebenssackgassen. Herausforderung für die pastorale Beratung und Begleitung von Menschen in Lebenskrisen*. Münster, LIT.
- 43 Ven, J van der (1998). *God reinvented? A Theological Search in Texts and Tables*. Leiden, Brill.

