

ARTIKEL

Zingeving en nataliteit in humanistische geestelijke verzorging

Flori Bets*

Abstract

This article explores how an Arendtian perspective on natality contributes to transcendence within a humanistic meaning-making framework in the practice of spiritual care. Through such a framework, individuals attribute meaning to the world around them. In this context, meaningfulness is understood as an orientation process within a meaning framework that provides direction towards 'the good'. For Hannah Arendt, natality refers to the capacity to do the unexpected, initiate something new, take action, and 'become someone'. This act of initiating something new can be preceded by significant moments of reflection or entering a moral space. Spiritual counsellors can support individuals in this moral orientation process towards the good. A meaning framework is part of a larger entity, referred to as the epistemic structure of our society, which traditionally focuses on mortality. This conventional understanding of death is crucial for reconciling with life. In contrast, the meaning of natality emphasizes the future, hope, and change through the initiation of new actions. Thus, the concept of natality has the potential to broaden our contemporary epistemic structure of meaning-making. Achieving this, however, requires study, deconstruction, and intentional change.

Keywords: *Humanistic spiritual care, Arendtian anthropology, vita activa, vita contemplativa, natality, action, meaning*

* Flori Bets is humanistica MA en werkt als humanistisch geestelijk verzorger bij Solis in Deventer.

Inleiding

In een tijd van voortdurende secularisering blijft de mens zoeken naar de zin en het doel van het leven. Daarom is het belangrijk te onderzoeken wat het humanisme als seculiere of inclusieve levensbeschouwing kan bieden op het gebied van zingeving. Geboorte en dood zijn gebeurtenissen die veel existentiële en spirituele vragen oproepen (Wojtkowiak en Schuhmann 2022). Onderzoek van Wojtkowiak en Schuhmann heeft aangetoond dat binnen spiritualiteit en geestelijke verzorging op dit moment meer nadruk op de dood ligt, waarover ook meer getheoretiseerd is. Ook binnen het humanisme wordt mortaliteit gezien als een existentieel gegeven dat van grote betekenis is bij zingeving. De centrale vraag binnen het humanisme is hoe het leven voor de dood betekenisvol kan zijn. Daarom is het belangrijk om binnen de humanistische spiritualiteit, naast aandacht voor sterfelijkheid, ook aandacht te hebben voor geboorte en nataliteit (Wojtkowiak en Schuhmann 2022). In dit artikel onderzoek ik nataliteit zoals dat als filosofisch concept beschreven is in *The Human Condition* (1958) door de filosofe en politiek denker Hannah Arendt. Nataliteit verwijst naar de geboorte van de mens, waardoor iets nieuws in de wereld verschijnt. Ieder mensenleven staat voor een nieuw begin omdat '(...) niemand ooit gelijk is aan iemand anders die ooit heeft geleefd, leeft of zal leven' (Arendt 2023, 16). Naast de fysieke geboorte omschrijft het concept van nataliteit bij Arendt ook het herboren worden tijdens het leven¹, door zich af te wenden van het gelopen pad en iets nieuws te beginnen. Deze aanvulling op het traditionele concept van nataliteit kan ons perspectief op zingeving veranderen.

Zingeving staat centraal in het menselijk leven en wordt gezien als een proces waarbij gezocht wordt naar 'het goede' (Schuhmann en Van der Geugten 2017, 525). De filosoof Charles Taylor (2011) beschrijft dit proces als een oriëntatie op *visions of the good*, ideeën over het goede. Deze oriëntatie vindt plaats in de, metaforische, morele ruimte, de plek om je te oriënteren op goed en kwaad, op wat de moeite waard is om te doen en op dat wat zinvol en belangrijk voor je is (Taylor 1989, 28). Door deze oriëntatie op het goede kan het zijn dat iemand verandert, het onverwachte doet of opnieuw begint. Er is dan sprake van nataliteit in de overdrachtelijke zin, zoals beschreven door Arendt (1958).

Humanistisch geestelijk verzorgers² werken vanzelfsprekend vanuit een humanistische levensbeschouwing. Een levensbeschouwing geeft een zingevingskader om de wereld beter te begrijpen. Dit kader kan de mens helpen een betere, diepere en duurzame aanpassing in het leven te verkrijgen (Derx 2010, 40; Dewey 1991, 14). Het humanisme kenmerkt zich door de volgende vier punten: (1) het is, als iedere levensbeschouwing, context gebonden mensenwerk; (2) het staat voor menselijke waardigheid, ieder mens treedt de ander als gelijke tegemoet; (3) vrijheid en zelfbestemming;

(4) ieder mens is uniek en onvervangbaar (Derkx 2010). Waarden die hieruit voortvloeien zijn bijvoorbeeld uniciteit, autonomie en gelijkheid. Het belang van waarden komt terug in het idee van horizontale transcendentie. Het humanisme kent de horizontale transcendentie³, zoals eerst benoemd door Kunneman (2006). Horizontale transcendentie is als 'iets overstijgends dat zich echter tussen mensen voltrekt en zich manifesteert in een horizon van waarden' (Smit 2015, 75). Van Praag (1997, 171) benadrukt het belang van de aanvaarding van het anders-zijn van de gesprekspartner door de humanistisch geestelijk verzorger. Een (humanistisch) geestelijk verzorger zal daarom een relatie aangaan met een cliënt vanuit gelijkwaardigheid (Schuhmann en Damen 2018; Schuhmann en Jacobs 2019). Vanuit deze houding zal een humanistisch geestelijk verzorger de ander niet leiden naar haar eigen idee van het goede, ook al vertegenwoordigt zij transcendente visies van het goede, maar zal zij de ander helpen zich te oriënteren op eigen visies van het goede (Schuhmann en Damen 2018, 78, 81). Dit belang van het eigen idee van het goede past bij het idee dat de mens de vormgever is van het eigen leven, 'dat niemand in een betere positie is dan jijzelf om te bepalen hoe jij leven moet' (Derkx 2011, 82). Dit is in overeenstemming met het concept nataliteit, waarbij de mens zichzelf onderscheidt van anderen door te handelen. Andere raakvlakken tussen het humanisme en het concept nataliteit en 'handelen' van Arendt zijn pluraliteit en gelijkheid enerzijds, en uniciteit en gelijkheid anderzijds. De vrijheid en de zelfbestemming van het humanisme raken nataliteit en het opnieuw beginnen.

De vraag die in dit artikel centraal staat, is in hoeverre nataliteit kan bijdragen aan transcendentie binnen een humanistisch zingevingskader in de praktijk van geestelijke verzorging. Hiervoor wordt eerst onderzocht hoe Arendt (1958) nataliteit beschrijft. Daarna wordt onderzocht hoe nataliteit past binnen zingeving. Als laatste wordt beschreven hoe nataliteit binnen de geestelijke verzorging een plaats naast mortaliteit kan innemen en zo transcendentie een nieuwe invulling geeft.

Nataliteit

Het ligt in het wezen van beginnen opgesloten dat een begin wordt gemaakt met iets nieuws dat niet vanzelfsprekend kan worden verwacht van, niet rechtstreeks en onvermijdelijk voortvloeit uit wat er ook aan vooraf mag zijn gegaan. (...) Dit betekent wanneer een mens handelt, het onverwachte van hem kan worden verwacht, dat hij kan waarmaken wat in de hoogste mate onwaarschijnlijk is. (Arendt 2023, 162)

In deze paragraaf beschrijft ik het concept nataliteit zoals Arendt (1958) dat kenschetst. Zij beschrijft de *vita activa* – oftewel een omschrijving van 'wat wij doen'

(Arendt 2023, 14) – en onderscheidt drie fundamenteel menselijke activiteiten: arbeiden (*labor*), werken (*work*) en handelen (*action*). Elk van deze activiteiten is gerelateerd aan een menselijke conditie⁴: arbeiden aan die van het leven zelf, werken aan die van de menselijke conditie van het-zijn-in-de-wereld (*worldliness*) en handelen is verbonden aan de menselijke conditie van de pluraliteit (Arendt 2023, 15). Deze menselijke activiteiten en de daarmee gerelateerde condities ‘hangen ten nauwste samen met de meest algemene conditie van het menselijk bestaan: geboorte en dood, nataliteit en sterfelijkheid’ (Arendt 2023, 16). Nataliteit is het meest verbonden met de derde activiteit, handelen (Arendt 2023, 16): ‘Het nieuwe begin, inherent aan iedere geboorte, kan zich aan de wereld slechts kenbaar maken krachtens het vermogen dat de pasgeborene bezit tot een opnieuw beginnen, dat wil zeggen tot handelen.’ Onze fysieke geboorte echter hoort bij arbeiden omdat arbeiden te maken heeft met ons voortbestaan.

Arbeiden (*labor*)

Arbeiden is gerelateerd aan het leven zelf, stelt Arendt (1958, 15). Arbeiden is cyclisch, het bestaat uit zich herhalende activiteiten die nodig zijn om in leven te blijven en om als soort te blijven bestaan (Arendt 2023, 82): ‘Er zit een machtiger drang achter dan achter welke activiteit ook, omdat het leven zelf van deze inspanning afhangt.’ Het is daarom onvermijdelijk. Arbeiden geeft of geen product of één dat snel geconsumeerd wordt, denk aan schoonmaken of aan het maken van vuur. Arbeiden omvat ook de activiteiten waarmee de dreiging van de natuur worden afgewend. Arendt gebruikt de term *animal laborans* voor de arbeidende mens, omdat arbeiden een activiteit is die zowel door de mens als het dier gedaan moet worden om te overleven (1958, ix).

Werken (*work*)

Werken is gerelateerd aan de menselijke conditie van het-zijn-in-de-wereld (*worldliness*) (Arendt 1958, 15). De werkende mens, de *homo faber*, onderscheidt zich van de dieren door het gebruiken van instrumenten en het creëren van een kunstmatige wereld.⁵ Deze wereld beschermt de mens tegen de natuur en biedt stabiliteit en duurzaamheid. Arendt (2023, 125) noemt deze kunstmatige wereld een wereld die staat tussen mens en natuur. De *animal laborans* is onderworpen aan de natuur, maar de *homo faber* is meester over de natuur (De Schutter en Peeters 2019, 27). De werkende mens legt zijn wil op aan de natuur, gebruikt materie uit de natuur die wordt getransformeerd en daardoor vernietigd. Er is sprake van een zekere gewelddadigheid omdat de natuur wordt geschonden (De Schutter en Peeters 2019, 27). In tegenstelling tot arbeiden is werken niet cyclisch maar lineair.

Handelen (*action*)

Handelen is de enige van de drie activiteiten die zich rechtstreeks tussen mensen afspeelt. De mens wordt dan gezien als in een web van relaties (Schües 1997; 2002; 2017). Arendt stelt dat er twee belangrijke condities zijn om handelen mogelijk te maken: pluraliteit en vrijheid. Over pluraliteit schrijft zij (2023, 16): 'Pluraliteit is de conditie van het menselijk handelen omdat wij allen eender, dat wil zeggen menselijk, zijn in die zin, dat niemand ooit gelijk is aan iemand die ooit heeft geleefd, leeft, of zal leven.' Doordat de mensen eender zijn, kunnen zij elkaar begrijpen, tegelijkertijd zijn zij niet onderling verwisselbaar door hun uniciteit (D'Entrevés 2019). Deze unieke gevarieerdheid komt tot uiting in handelen en spreken (*speech*) (Arendt 2023, 161). Pluraliteit is een voorwaarde voor het politieke leven, waarbij de mens leeft als 'een zich van anderen onderscheidend en uniek wezen onder gelijken' (Arendt 2023, 163).

De tweede belangrijke conditie is vrijheid. Arendt stelt dat handelen als realisatie van vrijheid geworteld is in nataliteit, omdat iedere geboorte een nieuw begin en de introductie van opnieuw beginnen in de wereld vertegenwoordigt (D'Entrevés 2019). Arendt beschrijft nataliteit als de vrijheid om opnieuw te beginnen oftewel te handelen (2023, 161-62): 'Met woord en daad treden wij de mensenwereld⁶ binnen, en dit binnentreden is als een tweede geboorte, waarmee wij het naakte feit van onze oorspronkelijke fysieke verschijning bevestigen en de consequenties ervan aanvaarden.' Krachtens hun geboorte zijn mensen nieuwelingen en daardoor nemen zij initiatief, zij voelen zich geroepen tot handelen, maar er is geen dwang tot handelen. Handelen gebeurt in vrijheid.

Omdat handelen zich afspeelt tussen mensen is er sprake van iemand die 'doet' en iemand die 'ondergaat' (Arendt 2023, 175). Wanneer degene die een reactie geeft antwoordt, is dat ook weer een actie, 'het onverwachte', met effect op anderen. Hierdoor zijn de consequenties van handelen onbegrensd en onvoorspelbaar, vergelijkbaar met een kettingreactie (Arendt 2023, 174-75). Goorden (2019, 68-69) noemt als voorbeeld Greta Thunberg die op een dag met een spandoek voor het parlement ging zitten, bij wijze van schoolstaking, om te protesteren tegen het klimaatbeleid. Medescholieren volgden haar en daarna volgde een kettingreactie. Over de hele wereld waren er stakingen en demonstraties en Greta spreekt nu wereldleiders toe.

Handelen en spreken zijn verbonden: door te handelen laten wij onszelf zien en door te spreken maken we onze intenties duidelijk. Wij laten ons zien 'als mens' zoals Arendt dat formuleert (Arendt 2023, 161). Het is echter niet mogelijk doelbewust te beslissen wat we wel en niet onthullen over wie we zijn, omdat het 'wie' verborgen is voor de mens zelf maar goed waarneembaar is voor de ander (Arendt 2023, 164). Arendt (2023, 164) maakt een vergelijking tussen het 'wie' en de daimons uit het oude

Griekenland. Deze daimons waren schaduwen die mensen hun leven lang begeleidden, meekijkend over de schouder van de mens en daardoor voor de begeleide mens zelf onzichtbaar, maar wel zichtbaar voor anderen. Arendt (2023, 164) stelt dat de 'onthullende eigenschap van spreken en handelen' het best naar voren komt wanneer mensen 'in zuiver menselijke saamhorigheid' samen zijn. Hier is een duidelijke link te leggen naar de veilige omgeving die een geestelijk verzorger wil bieden, waarbij de zuiver menselijke saamhorigheid dan zelfs een vereiste is. Kenmerkend voor een dergelijk gesprek is dat mensen zich laten zien aan elkaar, en dat zij de ander aanvaardden in hun zijn (Buber 2016).

Onvoorspelbaarheid en onomkeerbaarheid 'van het door het handelen in gang gezette proces' zijn de twee intrinsieke bezoeken van handelen (Arendt 2023, 219). Arendt bedoelt daarmee dat een mens ten eerste nooit de consequenties van handelen kan voorzien, en ten tweede deze consequenties niet ongedaan kan maken. Handelen, als manifestatie van vrijheid kan niet anders dan onvoorspelbaar zijn. Handelen speelt zich af tussen mensen en degene die het eerst handelt, heeft geen controle over reacties op dat handelen.

Arendt noemt evenwel twee remedies aangaande onomkeerbaarheid en onvoorspelbaarheid, namelijk vergeving en belofte (2023, 218-19). De eerste, het vermogen te vergeven, betreft het verleden. De tweede, het zich binden aan beloften, betreft de toekomst. Vergeving is zowel belangrijk voor degene die vergeeft als voor degene die vergeven wordt: het maakt het mogelijk weer in relatie te treden en opnieuw te beginnen. Voorwaarden voor vergeving zijn dat fouten erkend worden én dat de fouten geen misdaden tegen de menselijkheid betreffen. Een voorbeeld waarbij geen sprake was van erkenning van fouten en wel van misdaden tegen de menselijkheid komt naar voren in het verslag over de nazi Eichmann, over wiens proces Arendt (1963) schreef.⁷ Er was voor hem geen vergeving mogelijk, omdat hij zijn fouten niet erkende en hij misdaden tegen de menselijkheid gepleegd had.

Wanneer sprake is van het erkennen van fouten komt de mogelijkheid naar voren van de tweede remedie, de belofte om het beter te gaan doen. De onvoorspelbaarheid van de toekomst wordt door de belofte enigszins begrensd. De onvoorspelbaarheid is tweeledig: ten eerste is er de kettingreactie die volgt na handelen, ten tweede is er de onberekenbaarheid van de mens of dat wat Arendt (2023, 225) 'de duisternis van het mensenhart' noemt. Deze beloften geven ons ook richting. Vanuit een breder perspectief gezien, zien we deze beloften terug in de vorm van wetten of bijvoorbeeld in politieke beloftes van veiligheid of scholing.

Vergeven en beloven zijn handelingen tussen mensen en raken daarom aan pluraliteit. Tevens raken vergeven en beloven aan de uit nataliteit voortvloeiende vrijheid omdat wij het verleden kunnen losmaken en scheiden van het heden en omdat we de processen die in gang gezet zijn door ons handelen in enige mate kunnen beheersen (D'Entreves 2019).

Schutters en Peeters (2019, 19) stellen dat zich binnen de *vita activa* een hiërarchie manifesteert waarbij handelen bovenaan staat, omdat we door te handelen onszelf onderscheiden van anderen en we 'iemand' worden. Waar gesprekken over zingeving vaak gaan over het verleden en over het omgaan met het verleden, kunnen gesprekken waarbij nataliteit een rol speelt, gaan over verandering, over de toekomst waardoor er sprake kan zijn van hoop.

Zingeving en nataliteit

In deze paragraaf beschrijf ik zingeving zoals beschreven door Charles Taylor. Vervolgens beschrijf ik hoe ons (morele) denken plaatsvindt binnen de kaders van de theorie van Grace Jantzen (2001). Als laatste beschrijf ik de *vita contemplativa* zoals Arendt (Arendt 1978; D'Entreves 2019) die weergeeft en de raakvlakken met nataliteit.

Zingeving volgens Taylor

Zoals in de inleiding naar voren kwam, staat zingeving centraal in het menselijk leven en wordt het gezien als een oriëntatieproces waarin gezocht wordt naar 'het goede' (Schuhmann en Van der Geugten 2017, 525). Taylor gebruikt de ruimtelijke metafoer van de 'morele ruimte' als de plek voor zingeving. Weten wie je bent, betekent dat je je in de morele ruimte kunt oriënteren, een ruimte waarin zich vragen voordoen over goed en kwaad, over wat het doen waard is en wat niet. Over wat van betekenis en gewicht voor je is, en wat onbeduidend en van ondergeschikt belang (Taylor 2011, 70). Er is hier sprake van een koppeling tussen zingeving en identiteit: om te weten 'wie je bent' is het nodig te weten waar je staat in de morele ruimte (Smit 2015, 47). Verdwaald zijn in de morele ruimte betekent een identiteitscrisis en verlies van 'agency' (Schuhmann en Van der Geugten 2017, 525; Smit 2015, 102). *Agency* is verbonden met ons vermogen tot handelen en daardoor met nataliteit.

Taylor stelt twee voorwaarden aan de *visions of the good*, onze ideeën over hoe het goed is om te leven, waarnaar de mens op zoek gaat binnen de morele ruimte: zij moeten zowel geloofwaardig zijn in het algemeen als in de werkelijkheid van ons eigen leven. Door deze geloofwaardigheid is het mogelijk naar deze *visions of the good* toe te bewegen en deze te integreren in ons leven (Schuhmann en Van der Geugten 2017, 526).

Taylor (2011, 41-42) benoemt twee soorten morele reacties. De eerste betreft krachtige en universele intuïties die Taylor ziet als aangeboren en instinctief, zoals bijvoorbeeld gewetensbezwaren bij moord. De tweede soort morele reacties betreft reacties die 'een instemming met of een bevestiging van een bepaalde ontologie van de mens' zijn (Taylor 2011, 42). Bij deze laatste zal men zich moeten oriënteren in de morele ruimte. Wanneer wij een zinvol bestaan leiden, zal deze oriëntatie op de *visions of the good* zich op de achtergrond afspelen (Schuhmann en Van der Geugten 2017, 525). Dit is anders in tijden van desoriëntatie, dan kunnen wij de morele ruimte betreden en onze *visions of the good* aanpassen, zodat zij weer geloofwaardig worden, want *visions of the good* zijn niet universeel of statisch, zij zijn verschillend en veranderlijk (Taylor 1998).

Zingeving en context

De aard van deze *visions of the good* correspondeert met de eerste centrale gedachte van het humanisme dat iedere levensbeschouwelijke positie context gebonden mensenwerk is (Derkx 2010, 40). In deze lijn interpreteert ook Job Smit (2015, 68) Taylor:

Wanneer wij opgroeien worden ons opvattingen bijgebracht over hoe het leven is (wat dingen en gebeurtenissen betekenen), worden ons waarden en normen aangereikt (hoe het leven geleefd kan en moet worden) en worden ons gemeenschapsvormen (manieren van samenleven en samenwerken) aangeboden en worden ons toekomstperspectieven aangeboden die ons leven en handelen een gerichtheid geven.

De feministische theologe en filosofe Grace Jantzen (2001) verwijst ook naar de invloed van de context, de plaats en tijd waar(in) wij leven, op het morele leven van de mens. In haar onderzoek naar de morele verbeelding maakt zij gebruik van het concept 'genealogie' van Michel Foucault. Genealogie is voor Foucault (2017) een methode om de historische ontwikkeling van ideeën, kennis en machtsstructuren te onderzoeken en te begrijpen hoe deze zijn gevormd en gegroeid. Deze epistemische structuren zijn bepalend voor ons denken en daarom is het belangrijk deze te onderzoeken. Hierbij noemt Jantzen de deconstructieve strategie van Jacques Derrida noemt als methode. Zij stelt dat de huidige aandacht voor mortaliteit voortkomt uit een bepaalde, masculiene, manier van denken die historisch zo is gegroeid, maar dat een verschuiving naar nataliteit mogelijk is. Jantzen benadrukt dat wij onze centrale ideeën moeten problematiseren. Daarmee worden we ons bewust van het heersende morele kader en kunnen we dat onder de loep nemen. Zo kan aangetoond worden dat deze ideeën niet geworteld zijn in de natuur, biologie of noodzaak, maar in sedimenten van historische en sociale constructie (Jantzen 2001, 225). Zij verschilt hierin overigens met Taylor, die ook een universele, intuïtieve moraliteit

kent (Taylor 2011, 42). Wanneer we ons bewust worden van epistemische structuren zullen zij ons minder beperken, waardoor ruimte wordt gecreëerd voor een bredere of een andere morele verbeelding.

Arendts *The Life of the Mind* en zingeving

In het postuum verschenen werk *The Life of the Mind* (1981), beschrijft Arendt de *vita contemplativa*. De *vita contemplativa* had moeten bestaan uit de onderdelen denken (*thinking*), willen (*willing*) en oordelen (*judging*). Het laatste deel heeft zij niet meer kunnen schrijven. Arendt (2023, 22-23) stelt dat er al sinds de oudheid een hiërarchische rangorde bestond tussen de *vita activa* en de *vita contemplativa*, waarbij de *vita contemplativa* als belangrijker werd gezien dankzij het metafysische en politiek denken binnen de westerse traditie. Arendt beschouwt echter noch de *vita activa* noch de *vita contemplativa* als superieur of inferieur.

Arendt schrijft om twee redenen over de *vita contemplativa*. Ten eerste raakte zij geïnspireerd door het bijwonen van het Eichmann-proces in Jeruzalem, waarbij haar opviel dat het leek of er een absentie van denken was bij Eichmann die ten grondslag lag aan zijn daden in plaats van aan kwaadaardigheid (1981a, 5): 'There was no sign in him of firm ideological convictions or of specific evil motives, and the only notable characteristic one could detect (...) was something entirely negative: it was not stupidity but thoughtlessness.' Ten tweede wilde zij een beschrijving geven van onze mentale activiteiten – denken, willen en oordelen – die ontbrak in haar eerdere werk over de *vita activa* (D'Entreves 2019).

Denken (*thinking*)

Mensen zijn denkende wezens, die de neiging hebben om verder te denken dan de beperkingen van kennis (Arendt 1981a, 11-12). Arendt (1981a, 14) onderscheidt weten en denken, waarbij weten kennis betreft en cognitie en denken rede en zingeving betreft. Zij omschrijft denken als volgt (Arendt 1981a, 193): 'The manifestation of the wind of thought is not knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly. And this, at the rare moments when the stakes are on the table, may indeed prevent catastrophes, at least for the self.' Het denken van Arendt komt hier overeen met het zijn in de morele ruimte zoals dat is geschetst door Taylor (2011, 70). Het gaat om oriëntatie op het goede en het onderscheiden van goed en kwaad.

Arendt onderscheidt twee aspecten of voorwaarden van het denken: bewustzijn en dualiteit. Het eerste, bewustzijn, is het jezelf kennen, het weten van de verschillende kanten van het zelf. Zij schrijft dat de manifestatie van bewustzijn door denken verder gaat dan alleen het waarnemen van de wereld; denken gaat over het creëren van een bewustzijn van (onze plaats in) de wereld. Een bijproduct van ons bewustzijn

is daarom ons geweten, het vermogen goed van kwaad te onderscheiden (Arendt 1981a, 193). Het tweede aspect, dualiteit, omschrijft Arendt (1981a, 185) als ‘this duality of myself with myself that makes thinking a true activity, in which I am both the one who asks and the one who answers. Thinking can become dialectical and critical because it goes through this questioning and answering process (...)’. Zij beschouwt deze interne dialectiek als voorwaarde voor het bestaan van het mentale ego van de mens omdat dit, volgens Arendt (1981a, 187), feitelijk alleen in dualiteit bestaat.

Denken is iets wezenlijks in ons leven. Zonder dat is het leven niet alleen betekenisloos, het is niet volledig levend. Maar het is wel mogelijk te leven zonder te denken. Arendt noemt dit het leven van slaapwandelaars. Zij betoogt dat het meeste kwaad wordt gedaan door mensen die er helemaal niet bij hebben stil gestaan of zij goed of kwaad willen zijn of doen (Arendt 1981a, 191). Dit komt overeen met haar observatie van gedachtenloosheid bij Eichmann. In het begin van haar onderzoek naar denken onderstreept Arendt (1981a, 13) dat wanneer denken inderdaad te maken heeft met het vermogen goed en kwaad te kunnen onderscheiden, we van mensen zouden kunnen ‘eisen’ dit te beoefenen, ongeacht of iemand erudiet is of onwetend en ongeacht hoe intelligent of dom iemand is.

Zingeving ziet Arendt dus als elementair in het menselijk leven, als iets wat beoefend kan worden. Wanneer mensen niet nadenken, kan dit leiden tot catastrofes en ander kwaad. Arendt beschrijft denken als een activiteit die wij alleen doen. Dit lijkt niet per definitie zo te zijn. Tijdens geestelijke verzorging kan een dialoog plaatsvinden die kan worden omschreven als een dialoog ‘waarin de ander tijdelijk fungeert als een “tweede mijzelf”, in wiens milde en attente tegenwoordigheid ik een gesprek met mijzelf kan voeren, dat dieper gaat dan ik in mijn eentje ooit vermag’ (Wollants, Missaen en Leys 2006, 104).

Willen (*willing*)

Arendt (1981b, 13) ziet onze wil als verbonden met de toekomst zoals ons geheugen is verbonden met het verleden. De wil heeft te maken met handelen. Dit zijn gewilde handelingen die we ook kunnen laten, ‘(...) we are dealing with matters that never were, that are not yet, and that may well never be’ (Arendt 1981b, 14). Volgens Arendt (1981b, 14, 26) kan de wil niet anders dan vrij zijn, een onvrije wil beschouwt zij als een *contradictio in terminis*. Bij de vrije wil gaat het niet om noodzaak; het is een zaak van vrijheid, wij kunnen de handeling wel of niet doen. Wij hebben de wil in onze macht. Deze vrijheid is oneindig veel groter dan bij het denken. Arendt (1981b, 26) citeert Descartes die zegt: ‘Niemand, (...) slaagt er niet in te ervaren dat willen en vrij zijn hetzelfde zijn.’

Denken en willen doen wij niet tegelijkertijd: wanneer wij willen, denken we tijdelijk niet en andersom (Arendt 1981b, 38). Waar denken een vervulling is van het denken zelf, is dat niet zo bij willen. Willen kan leiden tot handelen, waardoor het willen stopt (Arendt 1981b, 76-77). Arendt onderscheidt twee manieren van willen. Het eerste is het *liberum orbitrium* (vrije keuze/vrije wil), ons vermogen te kiezen tussen objecten en doelen en tussen de middelen om die doelen te bereiken (Arendt 1981b, 158). De tweede manier van willen leidt tot handelen zoals beschreven door Arendt (1958). Arendt citeert om deze tweede vorm van willen te duiden zowel Kant over ons 'vermogen om spontaan een reeks in de tijd te beginnen' (1981b, 158), als Augustinus die stelt dat de mens het vermogen om te beginnen heeft omdat hij zelf een begin is. Deze tweede manier van willen laat ons zich voegen in de wereld en laat ons deze in beweging zetten – en dat is nataliteit.

Oordelen (*judging*)

In haar deel over denken stelt Arendt (1981a, 193) dat denken en oordelen verschillen; denken houdt zich bezig met onzichtbare dingen, dingen die afwezig zijn, en oordelen heeft altijd betrekking op bijzonderheden en dingen die dichtbij zijn. Arendt heeft het derde deel van *The Life of the Mind*, over oordelen, niet meer kunnen schrijven. Haar ideeën over oordelen heeft zij echter wel kenbaar gemaakt, onder andere in colleges. D'Entreves (2019) onderzocht in Arendts literatuur haar ideeën over oordelen. Hij stelt dat Arendt aangaande oordelen vanuit twee bronnen putte, namelijk Aristoteles en Kant.

Aristoteles zag oordelen vanuit de positie van een actor die oordeelt om te weten hoe te handelen (D'Entreves 2019, §6.4). Wij gebruiken hiervoor ons vermogen om te denken, over wat het goede is, en ons vermogen te willen, over hoe wij willen handelen in de wereld. Hierdoor is deze vorm van oordelen sterk verbonden met de *vita activa* en met denken en willen. De Kantiaanse benadering gaat uit van een meer contemplatieve benadering. In deze benadering wordt geoordeeld vanuit de positie van de toeschouwer die oordeelt om betekenis aan het verleden te geven zodat wij ons kunnen verzoenen met wat gebeurd is (D'Entreves 2019, §6.4).

De *vita contemplativa* kan gezien worden als een manier waarop mensen zichzelf kunnen ontwikkelen en zelf kunnen bepalen zonder een beroep te hoeven doen op externe, bovennatuurlijke krachten of een verticale transcendente autoriteit. Dit sluit aan bij de horizontale transcendentie van het humanisme en kan leiden tot nataliteit.

Nataliteit als perspectief, het humanisme en Humanistische Geestelijke Verzorging (HGV)

In deze paragraaf beschrijf ik eerst wat nataliteit als perspectief kan betekenen voor het humanisme en humanistisch geestelijke verzorging. Daarna toon ik wat dit betekent binnen de begeleidingspraktijk van humanistisch geestelijk verzorgers.

Nataliteit als perspectief

Waar mortaliteit aandacht heeft voor achteruitgang en dood, heeft nataliteit dat voor geboorte, worden en beginnen (Barrow 2017, 245). Waar mortaliteit nadruk legt op individualisme, omdat wij alleen sterven, legt nataliteit de nadruk op relationaliteit: de mens wordt geboren uit een vrouw waarmee hij een relatie heeft en nataliteit is bovendien onderdeel van handelen dat per definitie relationeel is.

Binnen humanistische tradities is er een belangrijke plaats voor mortaliteit, zowel als existentiële bedreiging als existentieel gegeven, waardoor mensen betekenis kunnen vinden. Humanistische denkers als Yalom en Frankl zien mortaliteit dan ook als de kern van zingeving (Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 268, 270). Wojtkowiak en Schuhmann (2022, 3) stellen dat om de centrale existentiële vraag 'hoe het leven voor de dood zinvol kan zijn?' te kunnen beantwoorden, er een evenredige aandacht zou moeten zijn voor nataliteit binnen het humanisme en binnen de humanistisch geestelijke verzorging. Zij volgen Arendt (1958) in het idee dat nataliteit een centraal aspect is van de menselijke conditie dat invloed heeft op hoe wij zien en handelen in de wereld (Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 269).

Wojtkowiak en Schuhmann (2022, 3) zien nataliteit als startpunt om te denken over humanistische transcendentie. Het humanisme kent als seculiere levensbeschouwing de zogenaamde horizontale transcendentie, terwijl veel andere levensbeschouwingen de verticale transcendentie kennen, die verwijst naar 'het hogere'. De humanist en filosoof Harry Kunneman (2007) stelt dat verticale transcendentie absolute waarheden kent en een absolute macht, waar de horizontale transcendentie verwijst naar de horizon van transcendente waarden die wij kennen in moderne, steeds meer seculiere samenlevingen die een grote diversiteit aan spiritualiteit kennen (in Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 270). Het concept van Kunneman wordt verder uitgewerkt door Annemie Halsema (2012). Zij legt de nadruk op de intersubjectiviteit en laat zich inspireren door de filosofe Luce Irigaray, die horizontale transcendentie ziet als iets wat plaatsvindt tussen twee belichaamde mensen (in Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 270). Halsema geeft de volgende definitie van horizontale transcendentie (in Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 3): "Horizontal transcendence" describes us as culturally embedded and related to one another and has a strong normative aspect: it demands that we keep an open mind for articulations of

values other than one's own.' Dit komt overeen met mentale activiteit – het denken – bij Arendt (1981a), dat mensen het vermogen toekent om vanuit verschillende perspectieven te kijken. Horizontale transcendentie en de humanistische levensbeschouwing kunnen als volgt gekoppeld worden: 'a faith in humanity and a belief in (inter)personal human potential' (Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 271). Dit idee sluit aan bij het humanistische gedachtengoed van geestelijk verzorgers die ervan uitgaan dat de mens op zoek is naar het goede en zorgt voor de medemens (Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 271).

Zoals gezegd is nataliteit de voorwaarde voor handelen en spreken, om opnieuw te kunnen beginnen en om het onverwachte te doen (Arendt 1958). De activiteit 'handelen' speelt zich af tussen mensen. De mens wordt gezien als in een web van relaties, iets wat later door andere denkers als Schües en Cavarero nog meer wordt benadrukt dan dat Arendt dat al doet. Hierbij is ook meer aandacht voor de afhankelijkheid van anderen die de mens in perioden van het leven kent (Schües 1997; 2002; 2017). De mens onderscheidt zich van de anderen door te handelen. Door dit handelen verandert er iets in de wereld en komt er een beweging of wordt er een kettingreactie in gang gezet die oncontroleerbaar is. Champlin (2013, 146) stelt dat één persoon door te handelen de wereld fundamenteel kan veranderen.

Wojtkowiak en Schuhmann (2022) beargumenteren dat nataliteit het menselijk potentieel laat zien, onze uniciteit, de verantwoordelijkheid die wij dragen voor zowel onze handeling als voor de anderen met wie wij in relatie staan. Ook Jantzen (2001, 229) zag nataliteit als een belangrijk perspectief in de morele verbeelding⁸:

A moral imaginary that proceeds in terms of atomistic individualism simply could not get off the ground if we were thinking in terms of natality. Moreover, it is precisely the fact of natality that makes for possibility: natality is the condition of new life entering the world. It is therefore the condition of hope, and of future. A moral imaginary of natality is one that takes up the tough fragility of life, its hopefulness and its possibilities, its interconnectedness and the dependence of its flourishing on the whole web of life around it, not excluding the earth.

Jantzen beschouwt nataliteit als conditie voor hoop waardoor ons vermogen het onverwachte te doen, te veranderen of te vernieuwen benadrukt wordt. De *moral imaginary* die zij benoemt, gaat over hoop, vernieuwing, kwetsbaarheid, verantwoordelijkheid, wederzijdse afhankelijkheid en over verbondenheid met de anderen en de wereld. Tegenover deze *moral imaginary* staat de 'westerse' *moral imaginary* die voortkomt uit 'a preoccupation with gendered violence and death' (Jantzen 2001, 220). Zoals beschreven in de voorgaande paragraaf over context, stelt Jantzen dat

epistemische structuren bepalend zijn voor onze manier van denken en dat wij deze moeten onderzoeken door de genealogie ervan te bestuderen. Hierbij is zij geïnspireerd door Foucault en door Derrida. Daarnaast is het nodig de dominante structuur te doorbreken door het ontwikkelen van een alternatieve *moral imaginary* voor de *deathly imaginary* die er nu is, de feministische *imaginary of natality*. Jantzen (2001, 230) stelt dat feministische inzichten gebruikt kunnen worden bij de transformatie van de *imaginary*. Daarnaast kunnen degenen die daarvoor in de gelegenheid zijn, in deze wereld waarin macht en rijkdom ongelijk zijn verdeeld, een transformatie eisen naar een *moral imaginary of natality*.

Humanistische geestelijke verzorging en het nataliteitsperspectief

Wojtkowiak en Schumann (2022) benoemen het belang van aandacht voor nataliteit binnen de geestelijke verzorging. Zij hebben vijf kernaspecten geïdentificeerd die belangrijk zijn bij humanistische geestelijke verzorging vanuit het nataliteitsperspectief. Bij ieder kernaspect staan praktische implicaties in de vorm van 'bouwstenen'.

Kernconcept 1 (Wojtkowiak en Schumann 2022, 271): 'Humans have the capacity to act, to initiate, in ways that are unexpected to themselves and others, and this action and speech is realized in the public domain.' Dit kernconcept verwijst naar de teksten van Arendt (1958) over nataliteit. Over het publieke domein schrijft Arendt (1958, 198-99) het volgende:

(...) the conviction that action and speech create a space between the participants which can find its proper location almost any time and anywhere. It is the space of appearance in the widest sense of the word, namely, the space where I appear to others as others appear to me, where men exist not merely like other living or inanimate things but make their appearance explicitly.

De publieke ruimte is een figuurlijke ruimte tussen mensen die ontstaat door handelen en spreken. De bouwstenen die betrekking hebben op het eerste kernconcept gaan over: (1) het openstaan voor het onverwachte vanuit zowel de cliënt als de geestelijk verzorger; (2) over het empoweren van de cliënt om gezien en gehoord te worden in de publieke ruimte; en (3) zij bevragen instituten en de maatschappij kritisch over de toegestane ruimte om gezien en gehoord te worden. Over de tweede bouwsteen schrijft ook Schües (2017). Zij stelt dat het afhankelijk is van de context waarin iemand leeft of spreken en handelen mogelijk zijn. De derde bouwsteen past precies bij de twee overkoepelende taken van humanistisch geestelijke verzorger, zingeving en humanisering (Derx 2010).

Kernconcept 2 (Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 271): 'Humans have the capacity to act, even in the face of tragedy and suffering.' Wij zien hier het vertrouwen in de mogelijkheden van de mens, zo kenmerkend voor het humanisme. De bouwstenen die Wojtkowiak en Schuhmann hier aanreiken hebben (1) betrekking op het geloof van de geestelijk verzorger in de potentie van de cliënt aangaande handelen; en (2) betrekking op de hoopvolle houding van de geestelijk verzorger waarbij het lijden van de cliënt niet ontkend wordt.

Kernconcept 3 (Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 272-73): 'Humans are relationally entangled: otherness is part of who we are.' Hier wordt de relationaliteit gezien als verwevenheid met anderen, als relationele transcendentie. Dit staat, zo zeggen Wojtkowiak en Schuhmann (2022, 271), op gespannen voet met een van de centrale humanistische ideeën over de mens: het idee dat de mens autonoom is en zou moeten zijn. Door onze relationaliteit is onze autonomie beperkt. De bouwstenen die bij dit kernconcept behoren, hebben betrekking op (1) onze identiteit waar de geestelijk verzorger altijd de vraag *'who are you?'* levend houdt; en (2) op het aanmoedigen van een rijk relationeel leven door geestelijk verzorgers ook wanneer dit kwetsbaarheid en afhankelijkheid met zich meebrengt (Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 271-72).

Kernconcept 4 (Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 271-72): 'Action takes place in webs of relationships; we connect with others in ways that can never be fully predicted.' Handelen speelt zich per definitie af tussen mensen en is daarom onvoorspelbaar (Arendt 1958). De bouwstenen die hier betrekking op hebben gaan over (1) het bewust zijn hiervan; (2) het zichtbaar worden van onze menselijkheid door handelen; en (3) het belang van aanwezigheid van geestelijk verzorgers in hopeloze situaties.

Kernconcept 5 (Wojtkowiak en Schuhmann 2022, 271-72): 'Webs of relationships are "relationships of bodies"; action takes place in embodied space.' In de bouwstenen hierbij wijzen zij (1) op de plaats die er moet zijn voor lichamelijke en voor het lichaam, zoals in rituelen, theater en mindfulness; (2) op het belang van het onderkennen van afhankelijkheid; en (3) op het belang van het congruent zijn van de geestelijk verzorgers.

Discussie

Voordat er sprake kan zijn van handelen, is er denken en willen. Het denken, dat zo vanzelfsprekend lijkt, is dat volgens Arendt niet. Denken – het leren onderscheiden van goed en kwaad – is iets wat geoefend zou moeten worden. Want, zo stelt Arendt, zonder te denken leven wij als slaapwandelaars. Veel kwaad wordt gedaan doordat mensen niet denken. Dit roept de vraag op hoe mensen kunnen leren te denken

en iets nieuws kunnen beginnen wat goed is voor henzelf en de wereld. Voor een volgend onderzoek is dat interessant: hoe kunnen wij het beste mensen leren te denken? Arendt (1961, 196) schreef daar zelf over:

And education, too, is where we decide whether we love our children enough not to expel them from our world (...), nor to strike from their hands their chance of undertaking something new, something unforeseen by us, but to prepare them in advance for the task of renewing a common world.

Dit lijkt een perfecte leidraad voor het humanisme, dat vertrouwen heeft in het vermogen van de mens het goede en het onverwachte te doen. Hierbij zou naast het gedachtegoed van Arendt dat van bijvoorbeeld Janusz Korczak, Martha Nussbaum, Nimrod Aloni en Gert Biesta bestudeerd kunnen worden. Zij allen hebben ideeën over hoe de mens kan opgroeien en floreren om zo iemand te worden die kan denken en handelen, niet alleen voor zichzelf maar rekening houdend met een groter belang.

Conclusie

In dit artikel stond de vraag centraal in hoeverre nataliteit kan bijdragen aan transcendentie binnen een humanistisch zingevingskader in de praktijk van geestelijke verzorging. Deze vraag komt voort uit het idee dat er niet alleen aan mortaliteit en dood gedacht zou moeten worden binnen de geestelijke verzorging, maar ook aan nataliteit en geboorte. In dit artikel werd nataliteit bestudeerd aan de hand van het gedachtegoed van Hannah Arendt.

Nataliteit in zingeving verschilt met mortaliteit in zingeving omdat het gaat over toekomst, hoop en verandering, in plaats van over verzoening en dood. Het kan dus zeker bijdragen aan horizontale transcendentie binnen een humanistisch zingevingskader in de praktijk van geestelijke verzorging. Daarvoor zijn wel voorwaarden nodig zoals pluraliteit, vrijheid, de mogelijkheid tot vergeving en belofte. Er kan, voordat iemand handelt en het onverwachte doet, sprake zijn van momenten van zingeving. Aanvullend kan gezegd worden dat het voor nataliteit uitmaakt welke positie iemand inneemt in de wereld – het is niet voor iedereen even makkelijk te handelen. Daarnaast is er een bepaalde relatie nodig tussen geestelijk verzorger en cliënt, één van vertrouwen en gelijkwaardigheid.

Om humanistische geestelijke verzorging ook meer van nataliteit uit te laten gaan, zijn al bepaalde voorwaarden en manieren van werken gecreëerd. Ook wordt er al aandacht besteed aan passende rituelen. Er moet echter niet worden vergeten dat

de structuur van de geestelijke verzorging onderdeel is van een bredere, culturele en epistemische structuur. Deze structuren kunnen veranderen door bewustwording en bewuste verandering ervan. Het lijkt niet mogelijk enkel één onderdeel te veranderen. Dus hier ligt een taak voor het humanisme: het humaniseren van de samenleving waarbij evenredig veel aandacht is voor mortaliteit als voor nataliteit.

Noten

- 1 Het concept nataliteit of opnieuw geboren worden tijdens het leven is niet altijd seculier, zoals bij Arendt. Zwollo (2022) bijvoorbeeld, beschrijft het idee van opnieuw geboren worden van de kerkvader Augustinus, op wiens concept van de liefde Arendt promoveerde. Hij beschouwde de doop als een overgang naar een nieuw leven. Na het doen van boete, werden tijdens de doop alle zonden vergeven of weggewassen, inclusief de erfzonde. Augustinus zag dit als een overgang van het donker naar het licht of van de dood naar het leven, inclusief de verrijzenis van de christenen na hun dood in het hiernamaals met hoop op het eeuwige leven. Na de doop is er sprake van een dagelijkse vernieuwing of verrijzenis waardoor de gedoopte mensen steeds meer op Christus gaan lijken.
- 2 Humanistisch geestelijk verzorgers zijn niet per definitie niet religieus, er bestaan ook humanistisch geestelijk verzorgers die wel 'gelovig' zijn. Er is dan sprake van inclusief humanisme.
- 3 Horizontale transcendentie contrasteert met het begrip verticale transcendentie. Horizontale transcendentie is seculier en niet absoluut. Verticale transcendentie is religieus en wordt 'uitdrukkelijk gethematiseerd, benoemd, voorgesteld en beleefd wordt in mythe, rite en ethos' (Smit 2015, 75).
- 4 'Conditie van' kan begrepen worden als 'toestand van' of als 'staat van zijn'.
- 5 Tegenwoordig hebben wij andere informatie hierover, wij weten nu dat ook andere dieren dan mensen gebruiksvorwerpen maken en gebruiken. Zie hiervoor bijvoorbeeld literatuur en onderzoeken van de bioloog Frans de Waal.
- 6 Met de term 'de mensenwereld' verwijst Arendt (2023, 15) naar leven. Eerder in *The Human Condition* (1958) wijst zij erop dat in het Latijn 'leven' en 'zijn onder de mensen' (*inter homines esse*) als synoniem werden gebruikt, evenals 'sterven' en 'niet meer zijn onder de mensen' (*inter homines esse desinere*).
- 7 Arendt (1963) schreef als journalist over het proces tegen de oorlogsmisdadiger Eichmann. Dit bracht haar tot het analyseren van menselijk gedrag aangaande goed en kwaad.
- 8 Jantzen (2001, 220) omschrijft een *moral imaginary* als gebaseerd 'on a foundational principle that they take to be axiomatic, and then derive specific rules for action by rational deduction from that principle'.

Literatuur

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1961. *Between Past and Future*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah. 1981a. *The Life of the Mind*. Vol. 1, *Thinking*. Boston: Mariner Books.
- Arendt, Hannah. 1981b. *The Life of the Mind*. Vol. 2, *Willing*. Boston: Mariner Books.
- Arendt, Hannah. 2023. *De menselijke conditie*. Vertaald door C. Houwaard. Amsterdam: Boom.
- Buber, Martin. 2016. "Elementen van het tussenmenselijke." In *Dialogisch leven*, geschreven door Martin Buber, 133-60. Utrecht: Bijleveld.
- Champlin, Jeffrey. 2013. "Born Again: Arendt's 'Natality' as Figure and Concept." *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 88, no. 2: 150-64. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00168890.2013.784678>.

- D'Entreves, Maurizio Passerin. 2019. "Hannah Arendt." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd in januari 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/arendt/>.
- Derx, Pieter. 2010. "Humanisme als moderne levensbeschouwing." In *Waarvoor je leeft: Studies naar humanistische bronnen van zin*, geredigeerd door Hans Alma en Adri Smaling, 43-57. Amsterdam: Humanistics University Press.
- Derx, Pieter. 2011. *Humanisme, zinvol leven en nooit meer 'ouder worden': een levensbeschouwelijke visie op ingrijpende biomedisch-technologische levensverlenging*. Brussel: VUBPress.
- Dewey, John. 1991. *A Common Faith*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Foucault, Michel. 2017. *De woorden en de dingen*. Amsterdam: Boom.
- Halsema, Annemie. 2012. "Humanism and transcendence." In *Looking beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art and Politics*, geredigeerd door Wessel Stoker en Willie L. van der Merwe, 85-99. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Goorden, Lieve. 2019. *De essentie van Arendt*. Leusden: ISVW Uitgevers.
- Jantzen, Grace. 2001. "Flourishing. Towards an Ethic of Natality." *Feminist Theory* 2, no. 2: 219-32.
- Kunneman, Harry. 2006. "Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering: de casus geestelijke verzorging." In *Geloven in het publieke domein: verkenningen van een dubbele transformatie*, WRR-verkenningen 13, geredigeerd door Wim van de Donk, Petra Jonkers, Gerrit Kronjee en Rob Plum, 367-93. Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://www.wrr.nl/publicaties/verkenningen/2006/12/19/geloven-in-het-publiek-domein-verkenningen-van-een-dubbele-transformatie---13>.
- Praag, Jaap van. 1997. "Raadswerk." In *J.P. van Praag. Vader van het moderne Nederlandse humanisme*, geredigeerd door Pieter Derx en Bert Gasenbeek, 168-81. Utrecht: De Tijdstroom.
- Schües, Christina. 1997. "The birth of difference." *Human Studies* 20: 243-52.
- Schües, Christina. 2002. "The Meaning of Natality—Doğumluluğun Anlamı." In *Metafizik ve Politika—Metaphysics and Politics: Martin Heidegger & Hannah Arendt*, geredigeerd door S.Y. Öge, Ö. Sözer en F. Tomkinson, 181-223. Bogaziçi University Press.
- Schües, Christina. 2017. "Natality Philosophical Rudiments concerning a Generative Phenomenology." *Thaumazein - Rivista di Filosofia*, 2016/2017, no. 4-5: 9-36. <https://doi.org/10.13136/thau.v4i0.79>.
- Schuhmann, Carmen, en Wendy van der Geugten. 2017. "Believable Visions of the Good: An Exploration of the Role of Pastoral Counselors in Promoting Resilience." *Pastoral Psychology* 66, no. 4: 523-36.
- Schuhmann, Carmen, en Anneliek Damen. 2018. "Doordrongen van de raadselachtigheid van het leven. Over de spirituele dimensie van humanistisch geestelijke verzorging." *Waardenwerk* 72: 77-87.
- Schuhmann, Carmen, en Gaby C. Jacobs. 2019. "Aandachtsgebieden voor een actuele humanistiek: lichamelijke, spiritualiteit en diversiteit." *Waardenwerk* 78-79: 119-30.
- Smit, Job. 2015. *Antwoord geven op het leven zelf*. Utrecht: Eburon.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Londen: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2011. *Bronnen van het zelf*. Vertaald door Marjolijn Stoltenkamp. Rotterdam: Lemniscaat.
- Wojtkowiak, Joanna, en Carmen Schuhmann. 2022. "Natality and Relational Transcendence in Humanist Chaplaincy." *Religions* 13, no. 4: 271. <https://doi.org/10.3390/rel13040271>.
- Wollants, Georges, Claude Missaen en Christine Leys, red. 2006. *Ervaringsgerichte begeleiding van A tot Z*. Turnhout: Focus on Emotion.
- Zwollo, Laela. 2022. "St. Augustinus: het doopsel als bad van wedergeboorte." *Communio* 47, no. 4: 309-20.