

Sarah Coakley en de rol van gevoelens in de systematische theologie

Ongeveer twee jaar geleden werd ik uitgenodigd om een artikel te schrijven over *affections* bij Pascal. Pas toen ontdekte ik het zeer omvangrijke multidisciplinaire veld van emotiestudies dat vanaf de tachtiger jaren van de vorige eeuw tot stand is gekomen. De tijd dat wetenschappelijke bestudering van emoties vrijwel exclusief tot het terrein van de psychologie behoorde, ligt dan ook ver achter ons. Deze nieuwe ontwikkeling begint nu ook door te werken in de systematische theologie. Dat ‘emoties’ een belangrijk thema zijn, niet alleen in praktische theologie, maar ook in bijbelwetenschappen en in systematische theologie, is op zichzelf niet nieuw. Het gaat nu echter om een specifieke thematisering van emoties als zodanig en de daaraan gerelateerde rol van emoties in de samenleving. Heleen Zorgdrager, hoogleraar aan de Protestantse Theologische Universiteit, heeft van de bruikbaarheid van deze multidisciplinaire benadering voor de theologie onlangs een interessant voorbeeld gegeven in een artikel over de visie op homoseksualiteit van de Russisch-Orthodoxe kerk. Zorgdrager maakt hierin gebruik van wat ze *affect studies* noemt om de stellingname van de Russisch-Orthodoxen te bestuderen. Dat houdt in dat ze het Russisch-Orthodoxe standpunt benadert vanuit de ontstaansgeschiedenis van de dominante gevoelens rond homoseksualiteit in Rusland. Zo wil Zorgdrager nieuwe wegen vinden om in gesprek te raken over thema’s als gender en seksualiteit.¹

Het is niet toevallig dat Sarah Coakley *affections* eveneens tot een centraal thema van haar werk maakt. De auteur, Anglicaans priester en hoogleraar godsdienstfilosofie te Cambridge, maakt evenals Zorgdrager veel gebruik van feministische wetenschap(skritiek). Afgelopen zomer verscheen van haar hand *God, Sexuality en the Self. An Essay ‘On the Trinity’*.² Hierin wordt een voortgaand debat met feministische theorievorming gecombineerd met bijzondere aandacht voor patristische triniteitstheologie en het gebed. Coakleys werk is voor mij de aanleiding om de relatie tussen gevoelens en systematische theologie eens van dichterbij te bekijken. In dit artikel wil ik, na een oriëntatie op hedendaagse

1 ‘Homosexuality and Hypermasculinity in the Public Discourse of the Russian Orthodox Church: An Affect Theoretical Approach.’ in *International Journal of Philosophy and Theology*, 74:3, 214-239. DOI: 10.1080/21692327.2013.829649.

2 Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

definities en theorieën, eerst aandacht schenken aan de rol van gevoelens in de benadering van Coakley, om vervolgens de vraag te beantwoorden waarom de recente golf van emotieonderzoek belangrijk is voor de ontwikkeling van de systematische theologie.

Emoties, affections en gevoelens: definities en theorieën

Omdat er zoveel aandacht voor emoties is vanuit verschillende disciplines, is ook het gebruik van de term (emoties, *affections* etc.) met de bijbehorende theorievorming nogal divers. Ik geef hieronder een beperkte impressie van deze diversiteit en laat met name die benaderingen aan de orde komen die mijns inziens relevant zijn voor het begrip van Coakley en de uitwerking van emoties in de systematische theologie.

Zowel Coakley als Zorgdrager sluiten met het gebruik van *affections* aan bij een brede voorkeur in de huidige, Engelstalige sociale wetenschap en theologie. Deze voorkeur heeft te maken met de achtergrond van de term emoties. Thomas Dixon beschrijft in zijn invloedrijke boek *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category* de geschiedenis van deze term. Hij belicht de geboorte van emotie als psychologische categorie, die plaatsvond in de negentiende eeuw.³ Volgens deze auteur hebben onder anderen Darwin en William James zich ontdaan van de christelijke en innerlijke connotaties van begrippen als *passion* en *affections* en verwante begrippen en kozen zij de term ‘emotie’ als belangrijke wetenschappelijke categorie. Dixon stelt dat emotie de (vak)term werd voor zintuiglijk waarneembare lichamelijke expressies, die evolutionair en expliciet niet theologisch geladen was.⁴ Zijn boek geeft ook een indruk van de (lange) voorgeschiedenis van wat in de negentiende-eeuwse psychologie beperkt wordt tot emoties. Hij laat onder andere zien hoe met name *passion* een belangrijke en brede term was in de taal van de Westerse christelijke traditie.⁵ Met breed bedoel ik in dit verband dat deze term, evenals *affection*, niet slechts verwijst naar de lichamelijke expressie die vervolgens evolutionair (of ‘biologisch’) wordt verklaard, maar een samenspel van zowel lichaam als

3 Thomas Dixons *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, met name 135–180.

4 Zie ook Dixons ‘Theology, Anti-theology and Atheology: From Christian Passions to Secular Emotions’ in *Modern Theology* 15:3, July 1999, 297–329. Vanaf 312 maakt Dixon duidelijk dat volgens hem de tegenstelling tussen theologie en anti-theologie, zoals die gehanteerd wordt door auteurs als Millbank en Webster, niet van toepassing is op de ontwikkeling van het concept emotie in de negentiende eeuw, dat volgens hem als a-theologisch gekwalificeerd moet worden.

5 Zie met name hoofdstuk twee, getiteld ‘Passions and affections in Augustine and Aquinas’. Uit andere literatuur komt nog veel duidelijker naar voren dat met name in de middeleeuwse theologie een veel bredere opvatting is ontwikkeld van wat in de negentiende eeuw onder emoties werd gerekend. Zie onder andere Henrik Lagerlund and Mikko Yrjönsuuri, *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht, Kluwer, 2002, met name het artikel van Simo Knuutila ‘Medieval Theories of the Passions of the Soul’, 49–83.

geest, willen en kennis etc. veronderstelt die bovendien belangrijke sociale en theologische betekenis heeft. Die bredere betekenis krijgt volgens Dixon in de twintigste eeuw voor een deel opnieuw voet aan de grond.⁶

emoties en kennis

Zo krijgt de cognitieve connotatie van emoties een belangrijke impuls door het werk van de ethica Martha Nussbaum, die emoties presenteert als oordelen, die voortkomen uit de menselijke oriëntatie op (zelf)ontplooiing en geluk ('eudaimonistic'). Bovendien zijn emoties volgens deze auteur verbonden met zaken die buiten onze controle liggen. Nussbaum maakt weliswaar gebruik van psychoanalytische theorieën om het ontstaan van emoties te begrijpen, maar ze blijft daarin sterk gericht op het cognitieve aspect. Het vermogen tot compassie, dat kennisverwerving mogelijk maakt door gevoel, is een belangrijk element van haar visie op emoties en hun ethische betekenis.⁷

Ook de neuropsychologische belangstelling voor emoties is verbonden met deze cognitieve verbreding. Met betrekking tot het hersenonderzoek en de *philosophy of mind* over emoties is vooral het werk van Antonio en Hannah Damasio uit de negentiger jaren van de vorige eeuw spraakmakend en invloedrijk geweest.⁸ Onderzoek van mensen die letsel in een bepaald deel van de hersenen hebben opgelopen en van wie bekend is dat hun sociale gedrag hierdoor is veranderd, wijst uit dat hun denkvaardigheden ten aanzien van logische of abstracte problemen echter niet is veranderd. Aangezien de beschadiging gelokaliseerd wordt in het deel van de hersenen dat verbonden wordt met emotionele activiteit, leidt dit onderzoek tot de these dat emoties een belangrijke rol spelen in het nemen van beslissingen op sociaal terrein. Denken en emoties zijn hier dus nauw verbonden. Dat emoties eveneens door hersenprocessen zijn te verklaren, versterkt volgens velen het zogenaamd fysicalisme.⁹

de geschiedenis van emoties

Een andere belangrijke verbreding van het emotiebegrip komt vanuit de ge-

6 'Theology, Anti-theology and Atheology', 310–311.

7 Zie Martha Nussbaum *Upheavels of Thought. The Intelligence of Emotions*, New York, Cambridge University Press, 2001. Een kritisch review essay over Nussbaums visie op emoties, zoals die in dit boek en in haar *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2004, naar voren komt, biedt Lester Hunt, 'Martha Nussbaum on the Emotions' in *Ethics* Vol. 116, No 3 (April 2006), 552–577.

8 Zie het beroemde boek van Antonio Damasio, *Descartes' s Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, New York, Avon Books, 1994. Michael Spezio reageert onder andere op Damasio in het kader van de relatie tussen theologie en hersenonderzoek in *Modern Theology*, Vol. 27, No 2 (April 2011), getiteld 'The Neuroscience of Emotion and Reasoning in Social Contexts: Implications for Moral Theology'.

9 Fysicalisten zijn de verdedigers van het mentale leven als (louter) hersenprocessen en ontkennen het bestaan van immateriële substanties. Hierop is vanuit onder andere het christelijke denken interessante kritiek geuit. Zie bijv. Guus Labooy, *Waar Geest is, is vrijheid: Filosofie van de psychiatrie voorbij Descartes*, Amsterdam, Boom, 2007.

schiedwetenschap. Barbara Rosenwein, een Noord-Amerikaanse mediëvist, stelt dat emoties in de psychologie nog steeds veel te weinig historisch bestudeerd worden. De invloedrijke neuropsychologische studies over emoties uit het begin van de eenentwintigste eeuw dragen volgens Rosenwein alleen maar bij aan deze tendens en zelfs de evolutiebiologen benaderen emoties als universele gegevens. Maar ook de sociaal-constructivistische benadering is te weinig gericht op het historische aspect van emoties. De betekenis van emoties verschilt immers niet alleen per context maar ook in de tijd. Rosenwein bestudeert de geschiedenis van emoties van een gemeenschap en pleit voor de integratie van emoties in algemeen historisch onderzoek.¹⁰ De emotionele situatie van dominante en marginale groepen moet in beeld worden gebracht om een vollediger beeld te krijgen van een historisch gebeuren.¹¹ Met haar benadering bekritiseert Rosenwein niet alleen de a-historische benadering van emoties, maar ook wat zij de hydraulische visie op emoties noemt en die ze als volgt beschrijft:

The emotions are like great liquids within each person, heaving and frothing, eager to be let out. (..) Here, pressures build up and must somehow be accommodated. Such a theory—whether learned or folk—assumes that emotions are universal. Insofar as it recognizes a history, it encourages a “binary” one in which emotions are either “on” or “off” depending on social, superego, or individually willed restraints.

Rosenwein laat zien dat deze visie, die bijvoorbeeld in het werk van Freud en Darwin is terug te vinden, veel invloed gehad heeft in de twintigste-eeuwse geschiedwetenschap. Zij acht deze visie beperkt en achterhaald en wil de rol van emoties in de geschiedenis aan het licht brengen in samenhang met economische, ideologische, sociale en politieke factoren.¹²

emoties als onderdeel van de culturele ruimte

Daarmee zijn we in de buurt gekomen van de hierboven genoemde *affect studies*. Zorgdrager verwijst naar Sarah Ahmed, die zich in haar opvatting van emoties zowel afzet tegen een psychologische als sociologische betekenis. Naar haar idee zijn emoties niet iets wat we als individu of als groep of samenleving ‘hebben’, maar maken emoties de psyche en het sociale als object mogelijk. Met andere woorden, de psyche en het sociale zijn effecten

10 Rosenwein gebruikt de term emoties. Dat doen ook Damien Boquet en Pirosca Nagy, twee Franstalige historici die de rol van emoties in de Middeleeuwen bestuderen, zie bijvoorbeeld hun artikel ‘Une histoire des émotions incarnées.’ in *Mediévales* 61 (2011, Nr. 2), 5–24.

11 Barbara Rosenwein, ‘Problems and Methods in the History of Emotions’ in *Passions in Context I* (1/2010), 1–33.

12 Zie Barbara Rosenwein, ‘Worrying about Emotions in History’ in *The American Historical Review*, Vol 107, Nr. 3 (June 2003), 821–845. Het citaat is van 834–836.

in plaats van oorzaken van emoties.¹³ In deze opvatting zijn emoties nauw verbonden met de culturele context.

Hoewel er op verschillende wetenschapsterreinen verschillende manieren zijn om over emoties te spreken, is het wel duidelijk dat de beperkte, negentiende-eeuwse betekenis uit Dixons beschrijving niet past bij de hedendaagse multidisciplinaire benadering van emoties. Het is echter de vraag of het gebruik van emoties in de theologie eigenlijk wel behulpzaam is. Dixon wijst op de expliciet seculiere en a-theologische lading van emoties, die het begrip vanuit de beginjaren van de psychologie heeft meegekregen. Dat geldt ook voor het twintigste-eeuwse emotie begrip, aldus Dixon:

The twentieth-century broadening of the emotion concept has seen much of the lost breadth and depth recovered but without the Christian theological grounding being recovered. Our current concept of emotion relies on atheological myths and models drawn not just from brain psychology, behavior science and psychology, but also from cognitive science, existentialist and Anglo-American philosophy and from social constructionist thought.¹⁴

Het simpelweg vervangen van emoties door *affections* of *passions* is hiervoor geen afdoende oplossing. Ook al hebben deze begrippen een historische verankering in de theologie, toch zijn ze in onze context, in tegenstelling tot de middeleeuwse, niet automatisch theologisch gegrond, zoals Dixon dat noemt. Om duidelijk te maken dat het mij hier gaat over deze brede opvatting van emoties waar Dixon het over heeft, zal ik zoveel mogelijk de term 'gevoelens' gebruiken. Evenals *affections* zijn gevoelens in het hedendaagse taalgebruik even zozeer 'geont-theologiseerd' en gesecculariseerd als emoties. Het woord is echter veel dieper verankerd in het Nederlands en heeft onder andere door het gebruik in de meeste gangbare Nederlandse vertalingen van de Bijbel ook een zekere historisch-theologische betekenis.¹⁵ In het meervoud neemt gevoelens de betekenis van gevoel en gevoelens samen, waardoor het zowel naar gemoeds-

13 Zie bijvoorbeeld het boek van Sarah Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions*, New York, Routledge 2004, waar Zorgdrager naar verwijst. In haar inleiding legt Ahmed uit dat ze noch een psychologische uitleg van emoties voorstaat, die emoties begrijpt als gaande van binnen naar buiten, noch een klassiek sociologische opvatting verdedigt, die emoties verklaart als vanuit de samenleving op het individu afkomend. 'In other words, emotions are not 'in' either the individual or the social, but produce the very surfaces and boundaries that allow the individual and the social to be delineated as if they are objects', 10.

14 'Theology, Anti-theology and Atheology', 312.

15 Volgens de concordantie van het Nederlands Bijbelgenootschap (<http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=nl>) komt gevoelen 16 keer voor in de Statenvertaling (1977) en geen enkele keer in de NBV. Ook de vertaling van 1951 gebruikt gevoelen (zij het niet in de bekende tekst Fil. 2, 5). Gevoelens komt 5 keer voor in de NBV, maar niet in de Statenvertaling. Emoties komt in geen van deze drie vertalingen voor.

aandoeningen, gemoedsexpressies en naar zintuiglijke waarneming als naar cognitieve activiteit verwijst. Ik gebruik gevoelens dus als een synoniem voor *affections* (en *passions*) en niet voor emoties.

Gevoelens bij Sarah Coakley in vogelvlucht

Coakleys belangstelling voor gevoelens is geen eendagsvlug, maar is verbonden met het hart van haar theologische werk. Ze presenteert haar boek *God, Sexuality and the Self*, dat ik hierboven al noemde, als het eerste deel van een systematisch theologisch project getiteld *On Desiring God* en kondigt gelijk de volgende drie delen aan. Zowel uit de titel van het hele project als uit de uitwerking in het eerste boek blijkt hoe belangrijk gevoelens, en dan met name verlangen, in haar werk zijn.¹⁶

Ik plaats dit boek in het perspectief van een conferentie over gevoelens die Coakley begin 2010 in Cambridge organiseerde.¹⁷ Coakley koos voor deze gelegenheid drie onderzoeksvelden uit het emotieonderzoek, die belangrijke vragen stellen aan de systematische theologie: de geschiedenis van het moderne denken, de feministische wetenschapskritiek en het hersenonderzoek. De eerste interesse verbindt ze met twee verschillende discussies. In de eerste plaats wil ze in het kader van het gesprek met wat *new atheism* genoemd wordt meer zicht krijgen op de waardering van gevoelens door denkers uit de tijd van de Verlichting.¹⁸ De veronderstelling van *new atheism* is immers dat religieus geloof boven alles een emotionele activiteit is en daarom zo weinig rationeel en dus niet wetenschappelijk. Coakley vraagt zich af of deze visie over de relatie tussen emotioneel geloof inderdaad gedragen wordt door de denkers van de Verlichting.¹⁹ In de tweede plaats wil ze als antwoord op de negatieve waardering van de Verlichting door de zogenaamde (Engelstalige)

16 Zie *God, Sexuality and the Self*, xv. Van deze theologie van verlangen was al veel eerder sprake, zie bijvoorbeeld Coakley's artikel 'Pleasure Principles. Toward a Contemporary Theology of Desire', in *Harvard Divinity Bulletin*, 33/2 (autumn 2005), <http://www.hds.harvard.edu/news-events/harvard-divinity-bulletin/articles/pleasure-principles>, en mijn reactie op dit artikel 'Directed by Desire. An Exploration Based on the Structures of the Desire for God' in *Scottish Journal of Theology*, Vol. 62, Is.02 (May 2009), 135 – 148, doi:10.1017/S0036930609004669

17 De bijdragen aan de conferentie werden gepubliceerd in de tijdschriften *Modern Theology*, 27: 2, April 2011 en *Faith and Philosophy*, Vol. 28, January 2011. Ik citeer uit deze tijdschriften. De bijdragen werden samen gepubliceerd in een boek, Sarah Coakley (ed), *Faith, Rationality and the Passions* Oxford: Blackwell, 2012.

18 *New atheism* is de naam die gegeven wordt aan het gedachtegoed van een aantal wetenschappers uit de USA en UK die de irrationaliteit en daarmee ook het gevaar van geloof en vooral religie willen aantonen. Bekende namen uit deze kring zijn Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett en Christopher Hitchens.

19 'In other words a genealogy at least to the Enlightenment (...) that will help explain why current hostilities about "religion", reason and emotion are taking the form that they now are.' 'Introduction', 218.

post-foundationalists een genuanceerdere visie ontwikkelen op deze periode van het Westerse denken.²⁰

Het tweede veld is de feministische benadering in de wetenschap die de zogenaamde traditionele vrouwelijke thema's in de moderne wetenschapsgeschiedenis heeft onderzocht. Hoewel dit bewuste zoekproces in de theologie heel weinig heeft plaatsgevonden, is er volgens Coakley wel een verschuiving te constateren naar thema's als verlangen en gevoelens: '(..) one might argue that it (= theologie) has unwittingly feminized *itself* to some extent (..).'²¹ Over dit wonderlijke gegeven moet verder worden doorgedacht, aldus de auteur.

Het derde onderzoeksveld betreft het moderne hersenonderzoek en de filosofische doordenking hiervan in de zogenaamde *philosophy of mind*. Dit sluit aan bij haar zoektocht om theologie te verbinden met hedendaagse natuurwetenschap en medische wetenschappen. Hierin speelt de vraag naar de mogelijkheid van natuurlijke theologie voor Coakley een belangrijke rol.²² Met betrekking tot het hersenonderzoek gaat het haar met name om het debat over de vraag of de mens eigenlijk alleen een lichaam is of toch gezien moet worden als een eenheid van ziel en lichaam. Bepaalde gegevens uit het hersenonderzoek naar emoties zijn volgens Coakley cruciaal voor dit debat.²³

God, Sexuality and the Self en de théologie totale

In *God, Sexuality and the Self* zijn met name de eerste twee onderzoeksvelden aanwezig, de eerste wat meer op de achtergrond, de tweede geeft mede vorm aan de rode lijn van Coakleys betoog.²⁴ Patristieke triniteitstheologie krijgt een prominente plaats, zozeer zelfs dat triniteitstheologen uit andere

20 Zie Sarah Coakley, 'Introduction: Faith, Rationality and the Passions' in *Modern Theology* Vol. 27, No 2 (April 2011), 217–225. Theologisch 'post-foundationalism', dat geworteld is in een epistemologisch debat, stelt een derde weg voor die het dilemma tussen absolutistisch 'foundationalism' (dat uitgaat van een vrij probleemloze kennis van God en de waarheid) en relativistisch 'antifoundationalism' (dat uitgaat van de onmogelijkheid van die kennis) te boven moet komen. Deze middenweg wordt door LeRon Shults, een vertegenwoordiger van het postfoundationalism, 'reconstructive' genoemd (in *Reforming Theological Anthropology. After the Philosophical Turn to Relationality* (Grand Rapids: Eermans, 2003), 6–9). Andere bekende post-foundationalist theologen zijn J. Wentzel van Huyssteen en Philip Clayton.

21 'Introduction', 219.

22 Zie bijvoorbeeld Coakleys Gifford lectures 2012 (Aberdeen), 'Sacrifice regained: Evolution, cooperation and God', <http://www.youtube.com/watch?v=M6xiYZec1wE&list=PL4DB23FD6CCABD62F&index=1> (laatst bezocht mei 2014) en volgende videos.

23 Zie met name de epiloog van het genoemde nummer van *Modern Theology*, eveneens van Coakleys hand, 'Postscript: What (if anything) can the sciences tell philosophy and theology about faith, rationality and the passions?', 357–361.

24 Voor de feministische theologie, zie met name hoofdstuk 2. Verder vormt de feministische theologie en wetenschap een constante gesprekspartner in het boek en krijgt deze met name in het afsluitende hoofdstuk 7 een belangrijke rol toebedeeld. Coakleys gesprek met *post-foundational theology* gaat in dit boek eveneens door, zie hoofdstuk 2. De blijvende waarde van het Verlichtingsdenken ziet Coakley bijvoorbeeld in bepaalde aspecten van de universele waarden.

perioden in de hoofdtekst vrijwel buiten beschouwing blijven. Het zijn Origenes en Athanasius, maar vooral Gregorius van Nyssa en Augustinus die veel ruimte krijgen. Coakley wil dan ook geen tekstboek benadering noch een historisch overzicht. Toch is het niet zozeer haar selectie van gesprekspartners, maar vooral de manier waarop Coakley haar bronnen benadert die dit boek een heel eigen karakter geeft. Ze noemt die benadering *théologie totale*, met een verwijzing naar het historisch onderzoek van de ‘Annales’-school.²⁵

Met *théologie totale* biedt de auteur een theologie *in via*, waarmee het theologiseren als gebeuren voorop staat. Aan het einde van hoofdstuk 2 komt ze met negen punten die haar werkwijze karakteriseren.²⁶ Het eerst punt is het gebed, dat ze het contemplatieve of charismatische gebed noemt. *Théologie totale* staat voor het engagement met wetenschappen en de kunsten op een brede manier. Met name de rol van de sociale wetenschap is een belangrijke component van deze theologie *in via*, want systematische theologie moet de ‘messy entanglements of doctrinal truth and social reality’ (h)erkennen en onderzoeken, aldus Coakley.²⁷ In haar verkenning van de kunst over de triniteit is ze met name op zoek naar het verband tussen verlangen naar God en de zuivering van het verlangen. Dat laatste noemt ze in dit verband ‘purgation of idolatry’ (hoofdstuk 5). Met zo’n breed spectrum wil Coakley allerlei bestaande ‘valse tegenstellingen’, zoals tussen geloof en praktijk, denken en gevoel, praktische theologie en systematische theologie zoveel mogelijk buiten de deur houden. Daarnaast wordt *théologie totale* gekenmerkt door de gerichtheid op de orthodoxie, die ze ziet als “the longed for horizon of personal transformation in response to divine truth.”²⁸

verlangen

In het kader van dit artikel richt ik me op de rol van het verlangen, waardoor zowel de trinitarische als methodische aspecten naar de achtergrond schuiven. Verlangen vormt een ‘constellating category’ van de *théologie totale*, een factor die mede de cruciale functie van het gebed, de opvatting van orthodoxie en het belang van sociale wetenschap en kunst in deze benadering verklaart. Het is niet voor niets dat Coakley het gebed als eerste punt van haar *théologie totale* noemt, omdat dat uiteindelijk, met het oog op het kennen van het verlangen, het grootste gewicht krijgt. Coakleys *théologie totale* is naar mijn idee vooral een spirituele theologie, omdat het beslissende

25 Zie de noot aan het einde van hoofdstuk 1, 62.

26 *God, Sexuality and the Self*, 88–91.

27 *God, Sexuality and the Self*, 90.

28 *God, Sexuality and the Self*, 5 en 89.

gegeven ligt in het contemplatieve gebed, dat ze als een uitdrukking verstaat van het zuchten van de Geest zoals dat in Romeinen 8 wordt genoemd.²⁹ Deze manier van bidden is voor Coakley nauw verbonden is met de apofatische theologie en ze karakteriseert dit gebed als een ‘ascetic practice of attention’.³⁰ Dit brengt zowel de menselijke onmacht om adequaat over God te spreken, als ook het gegeven dat God zelf in ons bidt door de Geest aan het licht. Het zet ons op het spoor van ons verlangen naar God en helpt ons om ons te richten op de Geest die dit verlangen zuivert: ‘... in which the Spirit cracks open the human heart to his new future, divine desire purgatively reformulates human desire.’³¹

De dynamiek van verlangens wordt uitgewerkt in de relatie tussen het verlangen naar God en het seksuele verlangen. Coakley begint haar boek met de hedendaagse crisis van het institutionele christendom over seksualiteit in samenhang met de vraag naar de relevantie van de christelijke spiritualiteit. Coakley ziet een nauw verband tussen seksualiteit en de relatie met God. Door het gebed wil ze met God beginnen om zo beter zicht te krijgen op het menselijke verlangen en de juiste ordening van dit verlangen. Zo is de Geest in ons degene die onze menselijke dualiteit, zoals die met name ervaren wordt in het seksuele verlangen, in een trinitarisch perspectief plaatst.³² Met dit verband tussen seksueel verlangen en triniteit wil de auteur aansluiten bij met name vroeg-kerkelijke geschriften over de triniteit, die zich eveneens bedienen van seksuele metaforen in de brede zin van het woord. Voor Coakley betekent dit dat ook feministische theologie en genderanalyses aan boord worden gehaald. De auteur wil door het volgen van de interactie tussen het contemplatieve gebed, ecclesiologie en seksualiteit (en gender) inzicht verkrijgen in de triniteitsvisie van Origenes, de Capadociërs en Athanasius (zie hoofdstuk 3) en Gregorius van Nyssa en Augustinus (zie hoofdstuk 6). Coakley is zich wel bewust van de (neo-)Platoonse invloed die ze met deze focus op verlangen in huis haalt, maar die acht ze een legitiem onderdeel van het christelijke gedachtegoed.

Deze verstrengeling tussen spiritualiteit, seksualiteit en gender, ecclesiologie en trinitarische visie probeert Coakley eveneens te achterhalen in haar veldonderzoek onder charismatische christenen in Lancaster (hoofdstuk 4). Ze kiest bewust voor deze groep omdat ze hier een verstaan van de Geest veronderstelt dat aansluit bij Romeinen 8. In hoofdstuk 6,

29 Zie ook *Coda: conclusions and beyond*, 339-343.

30 *Ibid.*, 48.

31 Conclusie hoofdstuk 1, 59.

32 Zoals de Geest ook de relatie tussen de Vader en de Zoon mede mogelijk maakt, zie 54-57. ‘The Holy Spirit is intrinsic to the very make-up of the Father-Son relationship from eternity; the Spirit, moreover, is that without which there could be no *incarnated* Son at all, and by extension, no life of Sonship into which we, too, might enter by participation’, 55.

waar Gregorius van Nyssa, Augustinus en John Donne aan bod komen, wordt duidelijk dat de spanning tussen het verlangen naar God en het seksuele verlangen slechts opgelost kan worden als het eerstgenoemde prioriteit krijgt. Zo wordt ‘Freud op zijn kop gezet’, wat volgens Coakley grote gevolgen heeft, ook voor feministische theorievorming en de opvatting van gender (hoofdstuk 7).³³

Gevoelens in de systematische theologie en de theologische fundering van gevoelens

gevoelscultuur en theologie

Zowel Zorgdragers benadering als die van Coakley wijzen op het belang van emotiestudies voor de systematische theologie. In het artikel van Heleen Zorgdrager wordt met behulp van *affect studies* het ontstaan van een cultuur van hypermasculiniteit blootgelegd waarin het afwijzen van homoseksualiteit een vanzelfsprekendheid wordt. De auteur belicht de theologie van de Russisch-Orthodoxe kerk met betrekking tot homoseksualiteit als een spiegel en een legitimatie van deze (gevoels)cultuur. Als de culturele gevoelens en hun (impliciete) kennis in de theologie een plek krijgen, worden ze medebepalend voor de theologische inhoud. Zorgdrager wijst bijvoorbeeld op de repercussies voor het verstaan van de mens als beeld van God. In deze toepassing van emotiestudies, waarin zowel de benadering van Nussbaum als die van Rosenwein herkenbaar aanwezig is, wordt de theologische analyse via de band van de culturele context gespeeld. Die culturele analyse is in dit geval echter niet zozeer sociaal-economisch, zoals bijvoorbeeld in de traditionele bevrijdingstheologie, maar cultureel-emotioneel van aard.

Deze toepassing lijkt me een belangrijke element voor elke systematisch-theologische bewerking. Historische en geografische afstand tot theologische voorstellen of projecten zorgt al snel voor ruis die niet alleen met de interne logica heeft te maken. Met deze aanpak introduceert Zorgdrager ‘culturele invoelbaarheid’ als een criterium in de theologie, waardoor een theologisch standpunt als een vrucht van een gevoelscultuur wordt gezien. Dat juist in de theologie deze gevoeligheid wordt ontwikkeld is eigenlijk voor de hand liggend, niet alleen vanwege de theologische kernwoorden, maar ook vanwege de ethiek om een extra mijl te gaan en zowel hemd als mantel te geven.³⁴ Het werken in oecumenische en internationale context, waarvan Zorgdragers analyse mede een gevolg is, biedt dan ook bijzondere kansen om de gevoelsculturele dimensie in de theologie op te merken. Het Engels van internationale

³³ *God, Sexuality and the Self*, 10 en 316.

³⁴ Mat. 5: 40.

(theologische) publicaties maakt deze dimensie immers deels onzichtbaar.³⁵

De noodzaak om cultureel diverse gevoelens theologisch bespreekbaar te maken beperkt zich niet tot de heikele kwestie van verlangens zoals (homo)seksualiteit.³⁶ De spectaculaire groei van de kerken in het Zuiden van de afgelopen vijftig jaren betreft vooral kerken van charismatische en pinkstersignatuur. In deze kerken krijgt de geloofservaring een belangrijke rol toebedeeld, waardoor gevoelens en expressies veel meer in het centrum komen te staan dan in de historische kerken uit Europa, Noord-Amerika en Australië.³⁷ Vanuit een traditionele benadering worden gevoelens eerder van de theologische agenda geweerd, omdat ze als (te) subjectief en persoonlijk worden gezien. In het perspectief van de huidige wereldkerk leidt dit standpunt echter tot isolering en vervreemding. Deze nadruk op gevoelens in charismatische kerken krijgt vorm in een grote diversiteit aan culturen en levert alles bij elkaar een grote verscheidenheid aan duidingen van geloofsexpressies en –gevoelens op. Om het theologische gesprek met deze grote verscheidenheid aan interpretaties in de wereldkerk op gang te krijgen en gaande te houden lijkt een ‘affect theoretical approach’ een belangrijk instrument.

Zeker in het oecumenisch gesprek moet de analyse van *affect studies* ook toegepast worden op de eigen culturele gevoelswereld van de theoloog in kwestie, zoals Zorgdrager ook aan het einde van het artikel erkent. Als je hemd en mantel hebt gegeven valt er immers weinig meer te verbergen. Waarom zetten Westerse kerken zo hoog in als het om homoseksualiteit gaat en op welke manier bepaalt de gevoelswereld over homoseksualiteit in onze cultuur de verschillende theologische en ethische posities in het Westen?³⁸ Nu dit deel van de analyse achterwege blijft, wordt een zwakker punt van dit artikel onderstreept. Hoewel Zorgdragers benadering zich niet beperkt tot het vaststellen van de invloed van een bepaalde gevoelscultuur op de theologie, maar deze ook confronteert met de inhoud van theologische kernwoorden, zoals het beeld van God, blijft dit normatieve aspect wat arbitrair.

35 Zorgdrager verwijst dan ook terecht naar Russische teksten en terminologie. Meer over de beperkingen van het Engels als het over gevoelens gaat, zie het werk van Anna Wierzbicka, bijvoorbeeld haar artikel ‘Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum’ in *Ethos*, Vol. 31, Nr. 4 (2004), 577–600 en ‘On Emotions and Definitions. A Response to Izard’ in *Emotion Review*, Vol 2, No 4 (Oktober 2010), 379–380.

36 In dit opzicht blijven zowel Coakley als Dixon in gebreke. Beide auteurs beperken hun perspectief vrijwel geheel tot de Engelstalige wereld.

37 Over de groei en het karakter van de kerken van het Zuiden, zie Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge: CUP, 2004) en Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

38 Het debat over dit onderwerp speelt niet alleen tussen Oost en West maar ook tussen Noord en Zuid (zie bijvoorbeeld de Anglicaanse kerk) en tussen zogenaamde progressieve en conservatieve kerken in Europa en vooral ook in de VS.

Het wordt in elk geval niet uitgewerkt vanuit het verstaan van seksualiteit, relaties en gevoelens maar blijft meer algemeen, in de uitwerking van de principiële menselijke vrijheid en waardigheid van het *Imago Dei*. Hierdoor kan de indruk gewekt worden dat niet een evenwichtige theologische analyse, maar een typisch Westerse vrijheidsgedachte invulling geeft aan deze kritische bevraging van het Russisch-Orthodoxe standpunt. Op dit punt kan Coakleys benadering die van Zorgdrager versterken en verhelderen.

gevoelens als centraal theologisch concept

Coakley begint niet bij een (historische) cultuur-analyse, maar bij het verlangen. Dat verlangen wordt weliswaar door haar vanuit Westerse theorievorming benaderd maar dat is slechts een deel van het verhaal. Coakley wil immers het verlangen principieel in God verankeren. Dat betekent niet alleen dat het verlangen naar God alle andere menselijke verlangens overstijgt en op een bepaalde manier omvat, maar dat ook het verlangen van God zelf in het geding is. Het contemplatieve gebed dat ze verbindt met het zuchten van de Geest brengt het verlangen van God in ons aan het ‘woord’. Het is dit verlangen van God in het zuchten van de Geest dat onze verlangens uitzuivert.

Hierboven citeerde ik Dixon die concludeerde dat de twintigste-eeuwse verbreding van het gevoelsbegrip niet heeft geleid tot een ‘funderende’ verbinding tussen theologie en gevoelens. Aangezien het verlangen onder de gevoelens wordt gerekend, zorgt Coakleys boek ervoor dat gevoelens (weer) principieel worden verbonden met God. Het verlangen naar God wordt door het zuchten van de Geest in ons in de dynamiek van God en de triniteit geplaatst. Freud komt zo op zijn kop te staan (Marx overigens ook, evenals Nietzsche), omdat seksueel verlangen (evenals sociaal-economisch streven en machtshonger) onder het verlangen dat ons verbindt met God wordt geplaatst. Daarmee sluit ze op heel eigen wijze aan bij een lange, theologische traditie.³⁹

Moltmann

Om Coakleys bijdrage op dit punt nog iets scherper in beeld te krijgen maak ik een korte vergelijking met een andere poging om gevoelens theologisch te funderen. Althans, zo begrijp ik Moltmanns verdediging van het lijden van God in zijn beroemde boek *Der Gekreuzigte Gott*. De *impassibilitas* van de klassieke theologie weerspiegelt volgens Moltmann het hellenistische ideaal van de *apatheia*, dat vrij geruisloos door de christelijke theologie zou zijn

39 Coakley gaat in dit boek te rade bij vroeg-kerkelijke bronnen. In mijn artikel ‘On Pascal’s *Sentir*’ in *International Journal of Philosophy and Theology*, DOI:10.1080/21692327.2014.920695, komt een deel van de middeleeuwse en vroegmoderne expressie van deze traditie naar voren. En dan is er nog de verbinding met de hedendaagse theologie, via Nadere Reformatie, Piëtisme, Schleiermacher etc.

overgenomen. In een kritische analyse van dit boek brengt Daniel Castelo echter naar voren dat de huidige kennis van het vroege christendom en het jodendom uit die tijd een heel ander beeld geeft dan dat van een gemakkelijke, hellenistische erfenis.⁴⁰ Waar het mij hier vooral om te doen is dat Castello aannemelijk maakt dat Moltmann geen oog heeft voor de achtergrond van *impassibilitas* omdat zijn twintigste-eeuwse hermeneutische kader hem op een heel ander spoor zet.⁴¹ Moltmanns protest tegen de *impassibilitas* is een reactie op de apathie die hij in de maatschappij, ook onder christenen en in kerken, aantrof.⁴² Freud is volgens Castelo Moltmanns belangrijkste bondgenoot in de analyse van en de strijd tegen deze apathie en de oorzaak ervan, de onderdrukkende religie.⁴³ Castelo werkt dit spoor van Moltmanns specifieke en grotendeels impliciete visie op gevoelens helaas niet verder uit. Zowel Moltmanns massieve verzet tegen de veronderstelde hellenistische *impassibilitas* als de betekenis van Freud in zijn antropologische visie maakt duidelijk dat zijn analyse wordt gevoed door een sterke spanning tussen ratio en gevoelens. Met zijn theologische uitwerking van de gekruisigde God brengt Moltmann vervolgens een nieuw evenwicht aan tussen gevoelen en denken, waarbij de onderdrukte gevoelens in het denken zijn verwerkt.⁴⁴ Er is diepgaander onderzoek nodig om te stellen dat Moltmanns visie op gevoelens een representant is van wat Rosenwein het hydraulisch model noemt, maar er wijst veel in die richting. Hiermee biedt Moltmann, evenals Coakley, een poging om a-theologische emoties opnieuw theologisch grond onder de voeten te geven. Vanuit de analyse van Castelo moet echter vastgesteld worden dat Moltmanns poging zozeer beheerst wordt door negentiende- en twintigste-eeuwse ideeën over gevoelens, dat in zijn voorstel de (Freudiaanse) psychologie normatief wordt voor de theologie.

Coakley zet Freud echter op zijn kop. In het contemplatieve gebed moeten immers de menselijke verklaringen en logica worden opengebrouwen. Toch rekent ze niet af met Freud en nog minder met het seksuele verlangen, zij heeft het over uitzuiveren of kanaliseren van verlangens.⁴⁵ Coakleys relatie tot het

40 Zie de dissertatie van Daniel Castelo (Duke University 2005) *Only the Impassible God Can Help: Moltmann and the Contemporary Status of Divine Impassibility*. Deze dissertatie is bewerkt en uitgegeven als *The Apathetic God: Exploring the Contemporary Relevance of Divine Impassibility* (Eugene: Wipf & Stock, 2009). Ik maak gebruik van het proefschrift. *Impassible God*, zie met name 31–43.

41 Zie met name de slotconclusies, 295–299.

42 Zie de bespreking hoofdstuk 7 van Moltmanns boek op 264–265.

43 Zie Castelo, 264–269. Naast de psychologische bevrijding speelt de politieke bevrijding, geïnspireerd op onder andere het werk van Bloch, een belangrijke rol in Moltmanns boek.

44 Castelo merkt op dat Moltmann denkt dat zijn voorstel ontsnapt aan de religiekritiek van Freud, zie 264.

45 Channeling is een begrip dat Coakley gebruikt in 'Pleasure Principles'.

Freudiaanse gedachtegoed is echter complex en verdient extra onderzoek. In elk geval bouwt ze met het contemplatieve gebed een kritische instantie in ten aanzien van het gevoelsbegrip, die bij Moltmann ontbreekt.

Het is jammer dat Coakley de theologische fundering van gevoelens niet nog meer in samenspraak met de hedendaagse verbreding van emoties uitwerkt. De geschiedenis van emoties, zoals Rosenwein die presenteert, komt te weinig aan bod in dit boek. Met name de speciale context van ascese in de tijd van de patristiek zou (nog) veel meer inzicht geven in de relatie tussen verlangen naar God, seksueel verlangen en contemplatief gebed.⁴⁶ Dat geldt nog sterker ten aanzien van het veldonderzoek. Hoewel het prijzenswaardig is dat deze auteur een theologisch perspectief wil geven dat zich niet beperkt tot een historische en systematische analyse, is het de vraag of dat wat ze wil onderzoeken, namelijk de ‘messy entanglements of doctrinal truth and social reality’ nu ook echt onderzocht heeft. In elk geval worden de interviews op geen enkele manier in verband gebracht met de cultuur van verlangen zoals die aan het eind van de vorige eeuw in Engeland vorm kreeg. In dit kader lijkt me een ‘affect theoretical approach’ à la Zorgdrager een prachtige aanvulling.

de betekenis van gevoelens voor de systematische theologie

Uit het bovenstaande blijkt dat Coakley een heel eigen positie heeft ten opzichte van het brede veld van emotiestudies. Met haar theologische fundering van gevoelens zet ze het hele veld van emotiestudies in een bepaald licht. Zowel de verbreding van het nauwe begrip van emoties, zoals die op velerlei manier plaatsvindt in het veld van emotiestudies, als de fundering van emoties in de theologie, zoals Coakley die biedt, zijn erg belangrijk voor de theologie. Theologische kernwoorden, zoals liefde, geloof, hoop, vreugde, etc. verwijzen naar gevoelens. Het is voor de theologie van het allergrootste belang dat de brede betekenis van gevoelens, dus niet slechts de emotionele, opnieuw aan het licht komt, omdat hiermee de reikwijdte van deze gevoelswoorden en daarmee ook de relevantie van het theologische spreken aanmerkelijk wordt vergroot. Dat wordt door de theologische fundering onderstreept en uitgewerkt. Gevoelens krijgen hierdoor een eigen theologische betekenis, omdat ze normatief vanuit (de relatie met) God worden bekeken. Gods liefde, Gods verlangen en Gods vreugde werpen een zuiverend licht op onze menselijke gevoelens. Dat hoeft niet te betekenen dat de theologie zich vervolgens isoleert met haar eigen verstaan van gevoelens. Op een vergelijkbare manier als Coakley laat zien ten aanzien van verlangens, zou men

46 Dit wordt eigenlijk alleen in hoofdstuk 3 aangeduid, met name op 135 en verder voor Athanasius en zijn relatie tot Antonius de Grote. Coakley noemt wel literatuur die dit verder uitwerkt, maar zijzelf geeft weinig inzicht in de gevoelscultuur waarin deze theologische expressies zijn ontstaan.

kunnen stellen dat het normatieve aspect behulpzaam is om andere benaderingen van emoties te ‘zuiveren’.

Daarnaast maakt Coakleys uitwerking duidelijk dat gevoelens een brede aanpak nodig hebben. In haar *théologie totale* krijgen de traditionele historische en filosofisch-systematische benadering van de systematische theologie gezelschap van sociaal-wetenschappelijk (veld)onderzoek en kunstinterpretatie. Ook de benadering van Heleen Zorgdrager is nauw verbonden met sociale wetenschappen. Hierdoor wordt de afstand tussen systematische theologie en praktische theologie een stuk kleiner. Gevoelens bieden dan ook een nieuwe kans om in het licht van het multi- en interdisciplinair emotieonderzoek tot een theologie-brede aanpak te komen.