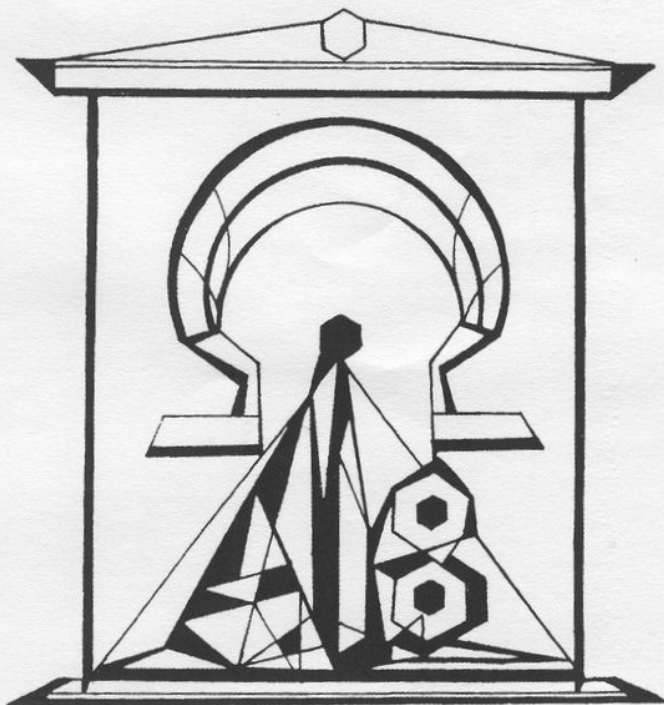


jrg. 7/ nr. 4
augustus 2000

G A M M A

forum over onze rol in de evolutie



STICHTING
TEILHARD DE CHARDIN

ten dienste van

'Het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie'

GAMMA is een uitgave van de Stichting Teilhard de Chardin ten dienste van 'Het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie'. Teilhard de Chardin (1881-1955) was als denker en mysticus een bron van inspiratie vanwege zijn optimistische visie op de evolutie, waarin de mens en zijn verantwoordelijkheid centraal staan.

**DE STICHTING TEILHARD DE CHARDIN
IS GERICHT OP ONZE TOEKOMST.
ZIJ STREEFT NAAR GROEI IN BEWUSTZIJN VAN DE WAARDEN
VAN DE MENS.**

**DIT VANUIT EEN EVOLUTIONAIRE BENADERING VAN DE
WERKELIJKHEID IN HAAR NATUURLIJK-HARMONISCHE,
HAAR RATIONEEL-WETENSCHAPPELIJKE EN HAAR
EMOTIONEEL-MYSTIEKE DIMENSIE.**

participanten in

'Het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie':

Nike Böck (secretaris studiegroep TdC Delft)
Cees Boelhouwer (em.-hoogleraar procestechnologie)
Arend Boessenkool (geodeet)
Ton Borsboom (r.-k theoloog; studiegroep TdC Delft)
Benedict Broere (kunstenaar-filosoof)
Luciën Cosijns (contactman 'Interfaith Organisation' - België)
Ben Crul (ingenieur - Whiteheadgroep Rijswijk)
Lindy Deurvorst (vertaalster-docent Engels)
Wim van Eyden (ingenieur - medewerker Comparatieve Filosofie Libbrecht)
Aad Fokker (Vrijzinnige Geloofsgemeenschap NPB - Woodbrookers)
Henk Hogeboom v.B. (voorz. Stichting TdC)
Ko Kleisen (oud-rector scholengemeenschap; Whiteheadgroep Rijswijk)
Pieter Maris (architect-ontwerper)
Hans Richter (communicatietechnoloog)

Adres bestuur en redactie:

Stichting Teilhard de Chardin
t.a.v. Henk Hogeboom van Buggenum
Op de Wieken 5 - 1852 BS Heiloo
Tel. 072 - 5 33 26 90 - e-mail: sttdc@worldonline.nl
Internet: <http://home.worldonline.nl/~sttdc>

Abonnement op GAMMA

Voor Nederland: f 35,- m.i.v. jan. voor 6 nrs. (losse nrs. f 6,-) op rek.nr. 41 38 64 952
t.n.v. Stichting Teilhard de Chardin - Heiloo - **voor België: BF 720,-**, (losse nrs. BF 125)
op rek. nr. 414-3342831-53 ten name van Stichting Teilhard de Chardin, bij de KBC Bank,
Gemeenteplein, 2640 MORTSEL, België.

Bij de voorplaat: Deze is een ontwerp van de kunstschilder Irena de Wit-Gersie uit Amsterdam.

ISSN: 1570-0089

Inhoud

Van de redactie		p. 03
Janine Kallen	De constructieve invloed van wetenschap op de Godsvraag - 3 (slot)	p. 04-15
redactie	Reacties op het boekje 'Het christendom in evolutie'	p. 16-18
Hans Richter	Spinoza	p. 19-22
Henk Hogeboom v.B.	De eeuwige honger naar meer	p. 23
Frank Visser	Ken Wilber: Denken als Passie	p. 24-37
Henk Hogeboom v.B.	Van de schoonheid en de troost	p. 38-40
Gerrit Teule	Hoe actueel is Teilhard de Chardin?	p. 41-46
Benedict Broere	AOS CONCREET VI-A: Sjamanen, mystici	p. 47-52
Ben Crul	Het beeld van God als een bovenpersoonlijk wezen	p. 53-59
redactie	Pro-GAMMAatjes	p. 60-62

ISSN: 1570-0089

Van de redactie

Na de vakantie en bij het begin van het schooljaar hebben zowel ouderen als jongeren het gevoel, dat er een nieuwe start wordt gemaakt. Er zijn ook abonnees, die hun abonnementsgeld nu al overmaken, hoewel de jaargangen van *GAMMA* al enkele jaren met het kalenderjaar samenvallen. We houden dat nauwkeurig bij, zodat in ieder geval niemand iets te kort komt. Na dit nummer verschijnen dus nog twee nummers van de zevende jaargang, waarvoor u al betaald hebt. Mocht u onverhoopt besluiten om uw abonnement niet te verlengen, dan zouden wij dat graag schriftelijk vóór 1 december van u vernemen. Als wij niets van u horen, nemen wij stilzwijgend aan, dat u het abonnement verlengt en ons vóór 31 december f 35,- overmaakt.

Uw abonnement is ook een steun voor ons om door te gaan met de activiteiten van de Stichting. Deze bestaan slechts voor een deel uit het uitgeven van een tijdschrift. Wij steunen ook het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie. Dat betekent, dat wij onze stem laten horen bij allerlei gelegenheden - conferenties, studiebijeenkomsten e.dgl. - waarin de menselijke belangen van hoofd en hart centraal staan. Vanuit het evolutionaire denken van Teilhard de Chardin proberen wij een tegenwicht te bieden tegen destructieve krachten die in onze maatschappij werkzaam zijn. Om de denkbeelden van Teilhard een bredere bekendheid te geven, heeft onze Stichting een handig boekje (110 blzz., f 13,50) samengesteld. De titel is: 'Teilhard de Chardin - Zijn leven, zijn werken en de betekenis van zijn visie voor onze toekomst'. Het bevat bijdragen van Ko Kleisen en Theo Smits die eerder in *GAMMA* verschenen. Bovendien staat er een uitgebreide lijst in van secundaire literatuur, websites en verwante organisaties. Wij bieden het u voordelig aan voor f 10,- (BEF 200,- incl. port), als u vóór 15 oktober uw abonnement verlengt en totaal f 45,- (BEF 920,-) overmaakt op onze bankrekening (zie colofon). U krijgt het dan tegelijk met het oktobernummer van *GAMMA*.

Hoe actueel is Teilhard de Chardin eigenlijk? In het aangekondigde boekje leest u het en in dit nummer (p. 41). Niet alleen in natuurkundige zaken als elektromagnetische straling, ook in biologische als ons immuunsysteem duikt zijn naam op. De natuurkunde en de biologie worden steeds meer ook in theologische vraagstukken betrokken. In onze Pro-GAMMAatjes verwijzen we daarvoor naar het tijdschrift *Concilium* (p. 63). Ook Janine Kallen behandelt de relatie tussen de natuurwetenschap en de theologie in haar lezing (p. 04). 'De Integratie van Wetenschap en Religie' (de titel van een boek van Ken Wilber) wordt zo steeds meer een feit. Een reden temeer om iets over Ken Wilber te lezen. Frank Visser schreef een boek over hem (zie p. 24-37). Benedict Broere verwerkt zijn ideeën in de artikelenreeks over het AOS-systeem (p. 47-53). Zo blijft Teilhard actueel en boeiend!

De constructieve invloed van wetenschap op de Godvraag -slot

derde deel van de Táhírih-lezing, gehouden zondag 26 maart 2000 in het centrum van de Bahá'í-geloofsgemeenschap De Poort te Groesbeek

Janine Kallen

5. Sociobiologie en religiositeit (vervolg)

Altruïsme

Zoals al eerder werd opgemerkt: voorwaarde voor de mogelijkheid van het ontwikkelen van een cultuur is het bestaan van individuele organismen van dezelfde soort die bereid zijn met elkaar samen te werken. Alleen door coöperatief gedrag kunnen groepen ontstaan waarin sprake kan zijn van gedragscodes ten aanzien van bijvoorbeeld taakverdeling, hiërarchie, gemeenschappelijke broedzorg, gezamenlijke bescherming en verdediging van het territorium, bevoordeling van voor de reproductie belangrijke individuen of kennisoverdracht. Coöperatie komt veelvuldig voor in de natuur; tussen soortgenoten, tussen dieren van verschillende soorten en zelfs tussen dieren en planten. Bij sociaal levende dieren kan coöperatie zelfs zover gaan dat het ene individu zichzelf - soms zelfs in extreme mate - opoffert ten behoeve van een ander individu.¹

Met deze definitie doemen meteen *twee problemen* op. Allereerst lijkt er een onoverkomelijke contradictie te bestaan tussen wat altruïsme is (zelfopoffering ten koste van eigen reproductiviteit) en wat natuurlijke selectie beoogt: toename van reproductiviteit. Het lijkt op het eerste gezicht onmogelijk dat altruïstisch gedrag zich via natuurlijke selectie tot een constructieve vorm van gedrag kan ontwikkelen. Echter: altruïsme is een belangrijke vorm van coöperatief gedrag. Over het algemeen kan gesteld worden dat het samenwerken binnen groepsverband van de betrokken individuen een bepaalde prijs vraagt, maar dat dit ook aan ieder individu voordeel zal opleveren. De vraag is dus: weegt het te verwachten voordeel voor een individu voldoende op tegen de prijs die de samenwerking zal kosten?

Op de tweede plaats - en dit is van belang wanneer men ervan uitgaat dat ook menselijk gedrag zich langs de weg van de natuurlijke selectie heeft ontwikkeld - bestaat er discrepantie tussen de betekenis van altruïsme in sociaal-wetenschappelijke zin en in ethologisch/biologische zin. De term altruïsme is afgeleid van het latijnse '*alteri huic*' (= aan deze andere) en wordt in het Nederlands ver-

¹ Denk bijvoorbeeld aan de sociale orde en taakverdeling binnen een bijenvolk. Duizenden werksters offeren hun eigen reproductiviteit volledig op ten behoeve van de reproductiviteit van de koningin. Of het nog extremere voorbeeld van het suïcidale gedrag van de soldaten van een termietensoort. Deze dieren hebben hun ingewanden volgepompt met een stroperige suikeroplossing. Wanneer ze in gevecht raken met vijanden, blazen ze hun ingewanden letterlijk op waardoor de kleverige suiker-massa neerregent op de vijand die daardoor vastgeplakt raakt. De vijand is zo uitgeschakeld maar de termiet laat daarbij het leven.

taald als 'onbaatzuchtigheid'. Binnen de context van de sociale wetenschappen is altruïsme intentioneel, gemotiveerd gedrag. In religieuze termen wordt altruïsme geduid als naastenliefde. Er bestaat een discrepantie tussen de betekenis van altruïsme in sociale, religieuze, humane zin en in ethologisch-biologische zin. Het belangrijke verschil zit hem in de intentie, het wilsmoment. Naast intelligentie onderscheidt de mens zich van het dier door o.a. zijn *vrije wil*. Mensen zijn morele wezens, die kunnen kiezen en niet uitsluitend worden gestuurd via biologische driften en intuïties. De sociobiologie onderschrijft dit standpunt ook, echter wel met enige restricties. Het hangt er namelijk wel van af wat wordt verstaan onder 'vrije wil'. Wanneer dat wordt opgevat als een volledige vrijheid, die niet gebonden is aan regulerende factoren en zonder enige beperkingen, zodat menselijk gedrag volledig vrij is en als consequentie daarvan onvoorspelbaar zal zijn, dan is dat sociobiologisch gezien een onhoudbaar standpunt. Gedrag kan namelijk in hoge mate de kwaliteit van leven en de mate van reproductiviteit beïnvloeden. Alleen in dit opzicht adaptief gedrag zal geselecteerd worden. De sociobiologie verstaat onder 'vrije wil' een minder extreem vermogen dat meer equivalent is aan 'vrije keuze' of 'zelf-determinatie'.

Verschillende vormen van altruïsme

kin altruïsme

Er worden drie verschillende vormen van altruïstisch gedrag onderscheiden. Op de eerste plaats 'kin altruïsme', coöperatief gedrag tussen nauw verwante individuen, binnen familieverband. Men veronderstelt dat dit de oudste samenwerkingsvorm is. Families leven meestal dicht bij elkaar, opgroeiende nakomelingen hebben zorg nodig en coöperatief gedrag zal zich daarom op de allereerste plaats richten op verwanten. Wanneer een dergelijk gedrag profijtelijk is voor de reproductiviteit van de verschillende individuen en dus ook voor de clan als geheel, dan zal dit gedrag geselecteerd worden.

Soms neemt deze vorm van altruïsme extreme vormen aan, waarbij een individu zijn eigen leven opoffert voor de groep. Ethologische studies (studie van gedrag) hebben aangetoond dat deze vorm van altruïsme voorkomt bij verschillende soorten van in sociaal verband levende dieren. Het meest bekend is het voorbeeld van de zichzelf opofferende soldatenkaste van termieten. Maar ook bijvoorbeeld het slaken van alarmkreten, wat bij veel diersoorten voorkomt, brengt al het risico met zich mee dat degene die alarmeert wordt opgemerkt door de predator en daardoor het leven laat, waardoor de rest van de groep kan ontsnappen. Dergelijk opofferend gedrag dat tot het uiterste gaat, is volgens de sociobiologie niet te verklaren vanuit het organisme als geheel. Dat kan alleen inzichtelijk worden wanneer we bereid zijn te kijken vanuit de kant van het genetisch materiaal: wanneer het ene individu het leven laat t.b.v. zijn familie, zal zijn genetisch materiaal, dat ook aanwezig is in zijn familieleden, daar toch van profiteren.

reciprocal altruism

Genetische verwantschap alleen is echter niet voldoende om altruïstisch gedrag te verklaren. Naast 'kin altruïsme' is er ook een vorm van altruïsme dat niet per se gericht is op bloedverwanten. Er zijn voorbeelden te over van coöperaties tussen individuen die geen bloedverwantschap kennen, of zelfs van samenwerking tussen individuen van verschillende soorten. Een mooi voorbeeld is het 'poetsgedrag' dat bepaalde vissoorten vertonen en daarmee andere soorten een dienst bewijzen. Beide partijen halen hier voordeel uit. De kleine poetser krijgt een makkelijk maal voorgeschoteld en kan dat zorgeloos verorberen onder de protectie van de grote 'cliënt'. De cliënt is verzekerd van een grondige reiniging en loopt minder risico een infectie op te lopen. Op die manier bewijzen ze elkaar een dienst: ze verhogen wederkerig de reproductiviteit van de ander. Deze vorm van altruïsme wordt ook aangetroffen binnen sociaal humaan verband: *'I'll scratch your back, you'll scratch mine'* of *'voor wat hoort wat'*.

induced altruism

Deze vorm van altruïsme wordt gedefinieerd als gedrag dat de reproductiviteit van een ander individu verhoogt zonder enig voordeel voor eigen reproductiviteit. Een mooi voorbeeld van deze vorm van samenwerking is het feit dat de koekoek nooit zelf haar eieren bebroedt en haar jongen grootbrengt. De koekoek legt haar eieren in het nest van een andere vogel. De gastouders brengen het koekoeksjong onder grote inspanning en ten koste van hun eigen jongen groot. Het gaat hier dus om een extreme vorm van altruïstische gedrag: de eigen reproductiviteit wordt volledig opgeofferd ten bate van de reproductiviteit van een ander. Deze vorm van altruïsme is niet genetisch geprogrammeerd maar wordt *afgedwongen* door een parasiterend organisme. De sociobiologie rekent dan ook alle vormen van parasitisme tot dit type van 'induced altruïsme', dat in strikte zin gezien kan worden als een beschrijving van egoïstisch gedrag van de parasiet bekeken vanuit het standpunt van de geparasiteerde. Biologisch-ethologisch gezien is er geen verschil tussen het 'pure' altruïsme van de gastouder van de koekoek en het zuiver altruïsme (zichzelf opofferen) van een mens.

Bewustzijn, moraal en religie

Het bovenstaande laat zien dat de sociobiologie altruïstisch (onbaatzuchtig) gedrag ontmaskert als in de kern egoïstisch, gericht op eigenbelang, gedreven door de eis om de reproductiviteit te dienen. Deze biologische gedrevenheid zou globaliseerd zijn in het onderbewuste. In het kort komt deze visie op het volgende neer. Voor individuen die leven in sociaal verband, waarbij hiërarchie en taakverdeling - en dus onderlinge afhankelijkheid - een rol spelen, is het van levensbelang samen te werken. Het is belangrijk dat anderen waarmee een persoon te maken krijgt, overtuigd zullen zijn van zijn motivatie, zijn wil tot samenwerking en altruïsme. Toch liggen aan deze motivatie, zoals we gezien hebben, biologisch

bepaalde, puur op het eigenbelang en de reproductiviteit gerichte driften ten grondslag. Mensen zijn niet puur coöperatief of puur egoïstisch, maar een mengsel daarvan. Altruïsme verdient meestal de voorkeur, echter de verleiding ligt altijd op de loer defectief (vals spelend) gedrag te vertonen en te profiteren van het altruïstisch gedrag van een ander. Doordat deze driften echter op een onbewust niveau functioneren, als het ware zelfs voor de persoon in kwestie verborgen zijn, is een persoon in staat een zo sociaal en betrouwbaar mogelijke indruk te maken op zijn partner. Met andere woorden, op bewust niveau zal een persoon gemotiveerd zijn en de intentie ervaren een altruïst te zijn, waardoor hij des te beter in staat is die indruk ook te wekken op degenen waarmee hij coöperatief communiceert. Wanneer de onderliggende drift om defectief gedrag te vertonen toch in het bewustzijn opborrelt, fungeren gevoelens van schuld als een waarschuwing hiertegen.

Vanuit deze optiek kan moraliteit - en in het verlengde daarvan religie - gezien worden als instrument waarmee de ene mens de andere kan dwingen tot altruïsme.

De sociobiologie spreekt zich niet verder uit over religie, behalve dat zij het ziet als een systeem waarbinnen morele regels worden geformuleerd.

Conclusie

De inzichten, verkregen door de evolutiebiologie - en, ofschoon deze hier niet aan de orde komen, natuurlijk ook alle andere disciplines zoals de geologie, de paleontologie, de antropologie enz. - hebben de klassieke ideeën over oorsprong, behoud en toekomst van het leven op een nieuw spoor gezet. Hiermee zijn de problemen waarvoor de filosofie en theologie zich gesteld zien evident. De mens, het leven op aarde, het universum, is niet aantoonbaar ontwikkeld volgens een vooropgezet plan, kent geen voortgang in perfectie noch een eindbestemming. Integendeel, ontwikkeling en verandering, en daarmee het ontstaan van nieuwe levensvormen, gebeurt door toeval. Hierdoor is het voor veel natuurwetenschappers niet meer mogelijk religie anders te zien dan een adaptief, d.w.z. de reproductiviteit ten goede komend, menselijk vermogen; een product gevormd door natuurlijke selectie.

Toch rijst hier terecht de vraag: heeft de theologie - en daarmee het geloof in het bestaan van God - als een achterhaald concept afgedaan? Is de sociobiologische benadering van sociaal gedrag wetenschappelijk correct? Zijn de vraagstellingen logisch en legitiem? Is de theorievorming consistent en onweerlegbaar? In hoeverre kunnen de resultaten van sociobiologisch onderzoek voor de theologie vruchtbaar zijn? Is het mogelijk dat de evolutiebiologie als een vorm van religiekritiek kan worden opgevoerd? Zijn de resultaten van evolutiebiologisch onderzoek inderdaad van dien aard dat daarmee het geloof in God als oorsprong, behoud en voltooiing van het bestaande redelijkerwijs onmogelijk wordt?

III. De relatie tussen theologie en natuurwetenschap

Moderne mensen die de resultaten van natuurwetenschappelijk onderzoek serieus nemen, staan voor de keuze òf geloof (en theologie) achter zich te laten als een bepaalde - weliswaar noodzakelijke - fase in de biologische en culturele evolutie van de mens òf om geloof (en theologie) te zien als een legitieme en betrouwbare bron van kennis omtrent en reflectie over existentiële vragen met betrekking tot oorsprong, doel, zin en wezen van alles wat is.

Het tot stand komen van een wereldbeeld dat almaar meer stoelt op resultaten van natuurwetenschappelijk onderzoek heeft religieus gezien geresulteerd in de opkomst van het *deïsme*. Het deïsme beschouwt God als enkel actief bij het begin, bij de schepping van de wereld. Het deïsme ziet God als de grote Ontwerper, ook wel ironisch omschreven als 'Ingenieur in ruste'. Het is de tegenhanger van het *theïsme*, dat Gods scheppende en instandhoudend handelen tot in het hier en nu veronderstelt.

Het deïsme is bij hedendaagse natuurwetenschappers die een denkbare plaats zoeken voor Gods werkzaamheid ten aanzien van het natuurgebeuren nog manifest aanwezig. De natuurwetenschappen hebben God dus helemaal niet weggedrukt, zeggen de deïsten. Integendeel, Gods werkzaamheid wordt in deze zienswijze juist als 'groter' gezien, de wereld blijkt een groter wonder, de Schepper een grotere Schepper. Een God die aan het begin een wereld maakt die zelfstandig verder kan, is veel knapper dan een God die zijn schepping voortdurend in stand moet houden.

Maar er zitten ook problemen aan deze visie. Binnen de deïstische zienswijze is God gevoelsmatig wel erg ver weg. Bovendien wordt een bijzondere openbaring van God in Israël en in Jezus van Nazareth moeilijk denkbaar. En daarmee is de problematische verhouding van de theologie t.a.v. de natuurwetenschappen ten volle geduid. De laatste decennia groeit het aantal theologen en natuurwetenschappers die hierover in gesprek raken.

Gesprekken op verschillende niveaus

Allereerst is er (1) de filosofische vraag: Zijn er rationele, doorslaggevende argumenten die een dialoog tussen theologie en natuurwetenschappen rechtvaardigen en zelfs als noodzakelijk duiden? Als dat zo is, volgt een tweede vraag (2): Kan of moet natuurwetenschappelijk onderzoek beschouwd worden als een bron voor het in theologische zin verstaan van de werkelijkheid? En zo ja, een derde vraag (3): Op welke manier kan dit dan concreet worden gedacht en uitgewerkt?

Hieronder volgt het betoog van een aantal filosofen en theologen die de discussie met de natuurwetenschappen - in het bijzonder de evolutiebiologie en socio-biologie - zijn aangegaan.

(ad 1) Rationele onderbouwing van een dialoog

Een filosofisch antwoord

De filosoof, anthropoloog en theoloog Karl Schmitz-Moormann breekt een lans voor het serieus nemen van (evolutie)biologisch onderzoek binnen de theologie. Hij stelt dat heden ten dage het denken in termen van evolutie, van ontwikkeling en wording een feit is. Het is de taak van de theologie zich tot deze moderne verstaanswijze te verhouden. Het wereldbeeld is gewijzigd van een statisch 'zijn' tot een dynamisch 'worden'. De theologie dient in die zin haar taal en haar spreken over God als Schepper opnieuw te overdenken.

Schmitz-Moormann pleit daartoe voor een reconstructie van de theologie, hetgeen volgens hem een herziening tot gevolg heeft van het verstaan van God als Schepper en van de betekenis van de Incarnatie. Hij verduidelijkt dit als volgt: Vanoudsher hebben de theologie en de wetenschappen zich ontwikkeld uitgaande van het idee van een statisch universum, geregeerd door eeuwigdurende regels opgesteld door de Eeuwige. Vanuit een dergelijke optiek zoekt men naar het begin, de oorsprong, om zo te achterhalen wat precies die eeuwige, onveranderlijke regels zijn. Vanuit deze optiek is kennis over het begin (schepping, het begin van de kerk) de meest na te streven kennis, en tegelijkertijd impliceert dit dat er geen hogere ontologische status is dan die van het begin.

In het licht van modern natuurwetenschappelijk denken is deze klassieke benadering van de theologie - nog steeds volgens Schmitz-Moormann - onhoudbaar: De theologie moet het zoeken naar het ideale begin, naar het statische, loslaten en het veranderlijke, het worden, in haar denken incorporeren. Dat betekent bovenal dat zij moet uitzien naar *nieuwe openbaringen* die kunnen oplichten in nieuw verkregen wetenschappelijk inzicht. Hij verwijt het christendom het contact te verliezen met de werkelijkheid en veronderstelt dat dit er wel eens de oorzaak van kan zijn dat tegenwoordig met name jonge mensen nauwelijks meer bij kerk en christendom betrokken zijn.

Dat betekent echter niet dat alle uitspraken die de theologie doet wetenschappelijk inzichtelijk dienen te zijn: theologische paradigma als de Incarnatie, de Opstanding, Vergeving en Verlossing zijn niet natuurwetenschappelijk te weerleggen noch te bevestigen; dergelijke zuiver theologische thema's zijn überhaupt niet toegankelijk in termen van natuurwetenschappelijke taal.

(ad 2) Natuurwetenschappelijke bevindingen als bron voor theologische overdenking

Sociobiologisch altruïsme en christelijke naastenliefde

Christelijke naastenliefde of *agapè* wordt gedefinieerd als onpartijdig, onbaatzuchtig, zelfopofferend handelen in het belang van een ander mens zonder daarbij rekening te houden met de eigen belangen. De sociobiologie hanteert het begrip altruïsme in de zin van zelfopofferend handelen ten aanzien van een ander mens met het oog op het uiteindelijk eigen belang hierbij. De vraag is nu: Hoe verhouden zich beide begrippen tot elkaar? Is het zo dat de definitie van naastenliefde te pretentius is; gaat het hier in feite om vermomd biologisch gefundeerd gedrag in dienst van overleven en voortplanten? Of liggen beide begrippen in elkaars verlengde en moet naastenliefde gezien worden als een vorm van extreem altruïstisch gedrag? Of - als derde mogelijkheid - Is naastenliefde van een andere orde, zuiver intentioneel, vrij en belangeloos gedrag?

De filosoof, zoöloog en agnost Michael Ruse is kort en bondig waar het gaat om het verwoorden van zijn ideeën over de verhouding tussen christelijke naastenliefde en sociobiologisch altruïsme. Hij is van mening dat het gebod van de naastenliefde verder gaat - in de zin van te ver, onredelijk - dan de biologisch gefundeerde vormen van altruïsme gebaseerd op verwantschap en reciprociteit. Je vijand liefhebben, de andere wang toekeren, jezelf volledig opofferen, dat is een moraal die volgens hem niets meer met 'common sense' te maken heeft. Dit is niet meer normaal, niet te verdedigen. Ruse ziet het christelijke idee van moraliteit, gefundeerd in Gods wil, als een illusie, overigens wel een illusie die biologisch gezien zinvol is en de reproductiviteit ten goede komt.

Don Browning, theoloog en psycholoog, is ervan overtuigd dat altruïsme in sociobiologische zin aan de ene kant en christelijke naastenliefde aan de andere kant twee begrippen zijn met een verschillende, maar wel gerelateerde betekenis. Hij is dan ook van mening dat het onderzoek naar de betekenis en functie van biologisch, adaptief altruïstisch gedrag ertoe bijdraagt de betekenis van het begrip *agapè* beter te verstaan. Hij redeneert als volgt:

Sociobiologisch onderzoek wijst op het belang van bloedverwantschap als maatgevend en doorslaggevend criterium voor het wel of niet vertonen van altruïstisch gedrag. De sociobiologie stelt bovendien dat wij niet-verwanten, vreemdelingen en zelfs vijanden altruïstisch kunnen benaderen door identificaties en affecties ten aanzien van verwanten op niet-verwanten te transponeren resp. te projecteren. Met andere woorden, het vermogen tot '*kin-reciprocity*' gaat vooraf aan het aanleren van wat hij noemt '*expanded reciprocity*'.

Browning wijst in dit verband op het belang van het gezin als leerschool voor het aanleren van altruïstisch gedrag ten aanzien van vreemden: de mens leert de ander

lief te hebben, allereerst in de familiekring en daarna pas buiten deze besloten kring. In dit opzicht neemt hij het begrip *agapè* kritisch onder de loupe door gebruik te maken van de sociobiologische inzichten over altruïsme. Hij doet een voorstel om te komen tot een nieuwe definitie van naastenliefde, waarbij hij sociobiologische inzichten wil inweven zonder het vrije, intentionele, zelfopofferende aspect van christelijke liefde te reduceren. De kern van de betekenis van naastenliefde ligt volgens hem in het tweede deel van het gebod van de naastenliefde: *Hebt uw naaste lief als uzelf* (Matteüs 19, 19 en 22, 39; Marcus 12, 31 en 12, 33; Lucas 10, 27; Romeinen 13, 2; Galaten 5, 14; Jacobus 2, 8). Met andere woorden: naastenliefde stoelt op wederkerigheid.

Religiositeit: adaptief gedrag contra metafysisch kenvermogen

De hamvraag: Is religiositeit een evolutionair ontwikkelde vorm van gedrag, uitsluitend ontstaan en behouden vanwege het positieve effect op de overlevingskansen? Is geloof in het bovennatuurlijke louter een mechanisme dat het groepsverband versterkt en mensen overhaalt samen te werken? Of valt er nog meer van de concrete inhoud van religies te verwachten? Is religiositeit een vermogen waarmee het bovennatuurlijke vermoed, verkend of misschien zelfs tot op zekere hoogte gekend kan worden?

William H. Ausrin, filosoof, stelt met betrekking tot deze problematiek twee vragen: Wanneer je weet dat religie constructief bijdraagt aan de ontwikkeling en handhaving van de maatschappij, als je dat kunt aantonen en daar zelf van overtuigd bent, is het dan redelijk te veronderstellen dat je dus de inhoud - de leer - van religie moet afwijzen? Wanneer bepaalde aspecten van religie wetenschappelijk verifieerbaar zijn, is het dan niet logisch te veronderstellen dat de dogmatische inhoud eveneens betrouwbaar is?

Verder vraagt hij zich af: Is de sociobiologische verklaring van religie volledig of is er wellicht nog meer over te vertellen?

Sociobiologie als religiekritiek

Theologiseren is een verstandelijk vermogen en daardoor biologisch verankerd. Het is daarom belangrijk te weten hoe deze biologische lijnen lopen en waarom. Om met die wetenschap opnieuw na te denken over bijvoorbeeld naastenliefde en altruïsme, waarden en normen, hiërarchische structuren, machtsverhoudingen. De bevrijdingstheologie en de feministische theologie kunnen daar hun voordeel mee doen. Het is tevens een taak van de theologie de angst weg te nemen om over de mens te spreken in termen van de natuurwetenschappen. Immers, deze geven slechts *beschrijvingen* van de zichtbare werkelijkheid. De theologie vraagt verder, houdt zich bezig met geloofservaringen en zin en doel van het bestaan.

(ad 3) Integratie van natuurwetenschappelijke bevindingen binnen het denken van de theologie

Een concreet voorbeeld

De theoloog Philip Hefner heeft als uitgangspunt voor zijn integratieve, multidisciplinaire denken, dat natuurwetenschappelijk onderzoek de theoloog wel moet interesseren, wil hij of zij de scheppingsleer serieus nemen. Binnen deze wereld is het Woord vlees geworden en is er verlossing toegezegd. Deze relatie tussen werkelijkheid en verlossing moet voor de theologie een item zijn. We volgen zijn redenering:

Het 'Is' is de natuurlijke werkelijkheid. Het 'Ought' is dat wat wenselijk is, zoals de mens vindt dat het zou moeten zijn. Ideeën over het 'Ought' krijgen vorm vanuit basale menselijke behoeften en verlangens. Het 'Is' en het 'Ought' worden met elkaar verbonden door de mythe (bijv. het scheppingsverhaal). De mythe spreekt zich vanuit het 'Is' uit over het 'Ought' (scheppingsverhaal, de godsnaam - brandend braambos, het verbond tussen God en mensen - Noach, Mozes) en levert zo een basis voor moraal. Moraal, concrete waarden en normen, reguleert en legitimeert sociaal gedrag dat wordt gezien als zo goed mogelijk in overeenstemming met de ons omringende werkelijkheid en dient als zodanig te worden nagestreefd. De mythe geeft dus in symbolische taal een interpretatie van de werkelijkheid en is richtinggevend voor het vormgeven van een samenleving. Het is dus belangrijk die werkelijkheid en de verschillende aspecten van het 'Is' en het 'Ought' te kennen. Nù houden de natuurwetenschappen en sociale wetenschappen zich daarmee bezig. Vroeger gebeurde dat in religieuze taal, verwoord door de mythe. Nù komt de sociobiologie tot de conclusie dat sociaal gedrag, altruïstisch gedrag, noodzakelijk is om te kunnen leven in deze werkelijkheid. De mythe van het christendom was daar eeuwen eerder óók al achter gekomen. Hefner ziet de wetenschappelijke bevindingen niet als reductionisme van religie maar als profetisch, een uitkomst die de religieuze wereld herinnert aan haar bijzondere erfenis. Aan de andere kant heeft het christendom voorspeld en aangereikt wat de wetenschap nu aantoot en bevestigt.

Het paradijsverhaal

Binnen de christelijke traditie is het paradijsverhaal (Genesis 2, 4b - 3, 24) een van de meest belangrijke mythen. Kort samengevat leert dit verhaal (1) dat God Schepper is van hemel en aarde inclusief de mens, (2) de mens is geschapen in harmonie met de Schepper en in harmonie met elkaar. Echter, deze harmonie sloeg om in vervreemding. Het christendom leert: (3) Jezus van Nazareth verkondigde Gods genade en de morele consequentie hieruit: belangeloze liefde voor hetgeen God geschapen heeft. Hij openbaart daarmee Gods wil en verlossend handelen; (4) door Zijn verrijzenis overwint Jezus de dood; de verrijzenis van alle mensen is onderdeel van Gods plan om het geschapene tot voltooiing te brengen.

Hefner vat deze christelijke mythologie samen als een systeem waarbinnen God Schepper en Voltooier is en betrokken is op Zijn Schepping. Wat voor consequenties heeft dit verhaal voor het menselijk handelen? Wat is het meest toepasselijke antwoord, welk (sociaal) gedrag ligt impliciet in deze mythe verwoord? Hefner concludeert: de meest basale regel die hierop berust is: *'Gij zult de Heer uw God aanbidden met heel uw hart, met heel uw ziel en met heel uw verstand, en uw naaste als uzelf* [Matteüs 22, 40].

Nu is Hefner zover dat hij de sociobiologische bevindingen omtrent religiositeit en moraal kan introduceren. De sociobiologische aanpak laat zien hoe altruïstisch gedrag gericht op verwanten (*kin altruïsm*) en op individuen waarmee men in nauwe samenhang leeft (*reciproke altruïsm*) volledig in overeenstemming is met op zichzelf gericht, in evolutiebiologische zin relevant, gedrag. De problemen doen men op wanneer altruïsme is gericht op niet-verwanten en met name op mensen ver weg, van een andere etniciteit en cultuur. Tegelijkertijd zien ook sociobiologen dat het met name deze vorm van altruïsme is die het de mens mogelijk maakt complexe - zelfs mondiale - maatschappelijke structuren te realiseren; religie en moraal zijn de mogelijkheidsvoorwaarden bij uitstek voor de ontwikkeling van cultuur. Hefner komt dan tot een synthese, die ik als volgt samenvat.

Hij illustreert concreet aan de hand van een analyse van het paradijsverhaal en de leer van de erfzonde op welke wijze de sociobiologische bevindingen verrijkend kunnen zij voor de theologie. Hefner ziet het verhaal van de zondeval als de neerslag van - en een zeer oude verklaring voor - de inherente, diepmenselijke ervaring van ambivalentie, van discrepantie, van strijd tussen verschillende mogelijkheden, tussen goed en slecht. Deze ervaring onvolmaakt te zijn, voortdurend te kort te schieten, wordt *zonde, kwaad* genoemd en gaat gepaard met een gevoel van *schuld*. De ervaring van discrepantie wordt veroorzaakt door twee informatiesystemen: de genen en de cultuur. De genen bevatten de oudste, voor het overleven belangrijke adaptieve gegevens. Deze informatie is gericht op het overleven van het individu en dus per definitie competitief, egoïstisch, afgunstig, hedonistisch. De cultuur daarentegen stimuleert gedragsstrategieën die coöperatief zijn, altruïstisch, antihedonistisch, vol zelfbeheersing. Door de geschiedenis heen heeft dit geleid tot dualistische ideeën en verklaringen over deze wereld en over de mens. Hefner wijst dit dualisme af op grond van het feit dat er slechts één natuurlijk proces is, dat heeft geleid tot ontstaan en ontwikkeling van alle leven, inclusief de mens. Hefner verduidelijkt dit door gebruik te maken van evolutiebiologische inzichten omtrent het ontstaan van altruïsme en cultuur:

De mogelijkheden tot het opbouwen van een cultuur zijn in de evolutie een jonge ontwikkeling; ze zijn gelocaliseerd in de neocortex. De neocortex heeft tot taak signalen en impulsen van oudere hersendelen te integreren en te coördineren. Deze oudere hersendelen zijn gericht op overleven van het individu en dus egoïstisch van aard. In zekere zin moet de neocortex de oudere hersendelen 'leren' zich op

een humane, coöperatieve wijze te manifesteren. Dat leerproces is (nog) niet voltooid. Met andere woorden: Wat wij verstaan onder het begrip *zonde* is dus inherent aan de menselijke natuur. Het maakt deel uit van het evolutieproces dat ontstaan en ontwikkeling van leven mogelijk maakt.

Nu terug naar het paradijsverhaal. Hefner laat zien dat de concrete inhoud van dit verhaal wijst op een impliciet, prereflexief aanvoelen van wat hierboven met behulp van de evolutiebiologie inzichtelijk is geworden. Samenvattend leert het verhaal dat (1) zonde een inherente factor is van ons zelfbewustzijn; (2) wij zijn van oorsprong tot zonde geneigd; (3) mondigheid is overerfbaar; (4) zonde is geassocieerd met vrijheid van handelen; (5) zonde gaat gepaard met gevoelens van vervreemding en schuld. Al deze punten zijn, zoals de bovenstaande redenering liet zien, door evolutiebiologisch onderzoek te onderbouwen. Het aardige is daarenboven dat het verhaal ook leert dat de mens van oorsprong *goed* is, door God geschapen en gewild. Ook dit aspect is biologisch te duiden door het feit dat de mens is gevormd door het evolutieproces waar egoïstische motieven aan ten grondslag liggen. Dit proces gaat nog steeds verder en wordt gekenmerkt door '*trial and error*'. De mens ervaart dit als *zonde* en *schuld*, maar in biologische zin zijn dit instrumenten waarmee de ontwikkeling van leven voortgang vindt en ze zijn dus ten diepste *goed*.

Hefner heeft zijn keuzes gemaakt, dat is duidelijk: hij pleit voor het serieus nemen en integreren van wetenschappelijke inzichten in de theologie. Filosofen en theologen die dit afwijzen, veroordeelt hij scherp. Bovendien, - zo waarschuwt hij - loopt de theologie, wanneer zij zich afzijdig houdt van wetenschappelijk onderzoek en de inzichten die hieruit volgen, het risico als maatschappelijk nutteloos en irrelevant van het toneel te verdwijnen. Hij prefereert 'een toernooiveld'.

Conclusie

Theologiseren is spreken over God volgens de regels van de ratio. Het is filosofie steunend op vooronderstellingen. Maar theologiseren is ook een onderdeel van het menselijk verstandelijk vermogen, een gegeven dat ligt in onze complexe materiële constitutie. Dat laatste maakt het dringend noodzakelijk te komen tot een beter begrip van de relatie tussen onze biologische natuur en de wijze waarop wij spreken over God. Hier zal m.i. dan ook een belangrijke taak liggen voor de theologie. Immers, het verklaren van de materiële werkelijkheid, van de wijze waarop wij biologisch functioneren, kan verhelderend werken voor het 'schonen' van historisch gegroeide, religieus gelegitimeerde maatschappelijke verhoudingen (machtsverhoudingen).

Helaas is er nog grote weerstand waar het gaat om het opnemen van evolutiebiologische inzichten binnen de theologie. Er lijkt waardigheid verloren te gaan wanneer er wordt gesproken over de mens als biologisch geconditioneerd organisme. Hier ligt een tweede taak voor de theologie: het wegnemen van de

angst om over de mens te spreken in termen van de natuurwetenschappen. Ten leste zijn de verklaringen van de natuurwetenschappen uitsluitend beschrijvingen van processen die zich afspelen op het terrein van de zichtbare werkelijkheid. Maar de theologie omvat meer, wil ook spreken over geloofservaringen en vraagt naar zin en doel van het bestaan.

Het bovenstaande benadrukt waarom de theologie er goed aan doet evolutiebiologisch onderzoek serieus te nemen en in haar denken op te nemen. Maar geldt dat ook andersom? Is religiositeit en het bedrijven van de theologie van nut voor de samenleving? Een spannende vraag omdat zoveel mensen, met name wetenschappers, religie en theologie afwijzen als nutteloos en zinloos. Ook dit lijkt me voorbarig. Sociobiologisch onderzoek bevestigt de fundamentele en structurerende betekenis van religie voor het opbouwen van een cultuur, voor het stimuleren van vreedzame samenwerking, voor het leven in vrijheid, voor het maken van heilzame keuzes ten behoeve van het overleven van individuen en groepen. In deze gesecculariseerde tijd zien we het belang van deze evolutiebiologische ontdekkingen steeds meer in. Hoe moeilijk is het niet voor het huidige paarse kabinet een basis te formuleren voor waarden en normen? De vraag komt op: Kan moraal geformuleerd worden zonder religieuze basis? Is religie de behoeder bij uitstek van een menswaardige samenleving?

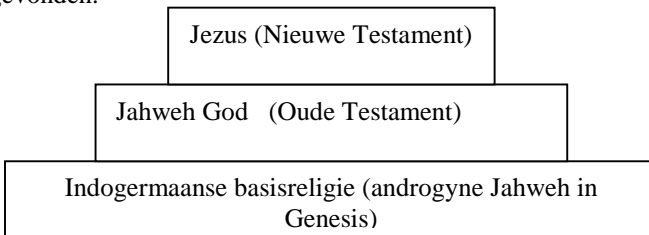
En daarmee komen we op het eigen, onherleidbare terrein van de theologie. God functioneert voor gelovige mensen als een metafoor, als een vermogen in het zelfbewustzijn waaraan heil wordt ervaren. Deze ervaring is zodanig groot en gezagvol dat zij vervolgens aanzet tot het uitdragen van heil. Gelijkwaardigheid, respect, broeder- en zusterschap, ethiek, dit alles is geen doel (zoals de sociobiologie dat betoogt) maar wordt uitgangspunt. Heil kan zo binnen de functionele, materiële en contingente werkelijkheid tastbaar worden ervaren: in de liefde, het enige menselijk vermogen dat de macht heeft het hele bestaan uiteindelijk voltooid te weten in God. Juist daardoor is Gods relatie tot de wereld als Schepper voor mij evident en lijkt me religiositeit en theologie niet biologisch afbreekbaar.

REACTIES OP HET BOEKJE 'HET CHRISTENDOM IN EVOLUTIE'

Om maar met de deur in huis te vallen: *Het christendom in evolutie* van Antony Fernando is een fantastisch goed boek, dat ik in een adem in dit weekend heb uitgelezen. Het is zeer goed geschreven en vertaald. De stof is uiterst interessant. Fernando geeft in mijn ogen een uitstekend en duidelijk beeld van het christendom. Er zijn veel details uit mijn eigen religie, die ik door zijn uitleg pas goed begrijp! Wellicht is dat mogelijk door zijn afstand van onze Europese samenleving en de comparatieve mogelijkheden, die zijn kennis van een andere samenleving biedt. In Sri Lanka is de spiritualiteit ongetwijfeld nog een fundament van de samenleving. De auteur schrijft met veel liefde voor zijn eigen religie, met veel begrip voor de onwetendheid en met de correcte visie, dat zijn werk iets kan bewegen. In mijn ogen is de publicatie van dit boek het belangrijkste werk, dat de stichting tot nu toe heeft uitgevoerd. Inderdaad kan het boek mensen motiveren tot een geestelijke hergeboorte, met of eventueel zelfs zonder christendom.

Jahweh

Ik heb tijdens het lezen een aantal notities gemaakt over wat mij opviel, die ik graag ook aan de lezers van *GAMMA* doorgeef. Ze zijn niet bedoeld als kritiek op Fernando's boek. *Het christendom in evolutie* begint terecht met de joodse fundamentele van het christendom. Fernando geeft een goede uitleg aan alle belangrijke begrippen, zoals de woorden Christus, Messias, religie, paus, eucharistie, enz. Het woord God of Jahweh wordt echter niet uitgelegd. Het woord Jahweh - Jehovah is een variant van latere oorsprong - komt in het boek volgens mij niet eens voor. Zoals je weet², vind ik de namen voor God echter om twee redenen wel belangrijk. In de eerste plaats vond ik erin het bewijs, dat God oorspronkelijk niet mannelijk, maar androgyn is. In de tweede plaats is in het Godsbegrip m.i. de elementaire levensformule van de samenwerking tussen man en vrouw en misschien zelfs de theodicee gecodeerd. Het androgyn Godsbegrip vinden wij alleen in het oudste gedeelte van de Bijbel (Genesis). Zo heeft de ontwikkeling van de religie niet in twee trappen, zoals Fernando aangeeft, maar in drie trappen plaatsgevonden.



² Voor lezers, die nog niet zo lang op *GAMMA* geabonneerd zijn, verwijzen wij naar artikelen van Hans Richter over de naam van God in *GAMMA* jrg. 4/1, jrg. 4/5, jrg. 5/1, jrg. 6/4.

De Indogermaanse basisreligie is het gemeenschappelijke fundament, dat de Indogermaanse volkeren of wellicht de gehele wereldbevolking in een groepsreligie³ verbindt. Het joodse Godsgeloof leidt op tot het Leven, zoals het komt, het moedig onder ogen zien van problemen en op volwassen manier de verantwoordelijkheid ervoor nemen. Het christendom leidt tot de juiste levensvisie en levenswandel door trouw te zijn aan de echte levenswaarden, die door de altruïstische verbondenheid met de omgeving en het vertrouwen in de *beschermende*, goddelijke voorzienigheid ontstaan. Omdat de basisreligie echter geen officieel bestanddeel van de katholieke leer vormt, is het is niet verantwoord een dergelijk detail in een leerboek als *Het christendom in evolutie* te vermelden.

Vormsel

Fernando legt een grote nadruk op de bevrijding (geestelijke hergeboorte) in de Levensreligie (pag. 17). Een stap, die bij de katholieken theoretisch door het vormsel wordt bevestigd. Het vormsel is voor de jeugdige katholieken de overgang van de geboorteliddele naar de Levensreligie. Voor katholieken van mijn generatie (1947) is duidelijk, dat deze belangrijke stap althans in mijn geval en naar ik weet voor velen van mijn jaargenoten misgelopen is. Vermoedelijk heeft het vormsel (destijds op 12-jarige leeftijd) gewoon te vroeg plaatsgevonden en is er te weinig aandacht besteed aan de details, die Fernando ons nu vanuit Sri Lanka als de grote spirituele waarde van het christendom beschrijft. In feite werd het vormsel in de oude mysteriën (bijv. te Eleusis) beter aan de jeugd verduidelijkt. Het is denkbaar, dat uit deze onvolledige *confirmatio* een groot deel van de identiteitscrises in onze samenleving verklaarbaar is. Door het onvolledig vormsel bereiken velen van ons in Europa te laat (bijvoorbeeld pas op 40 tot 50-jarige in plaats van op 20 tot 30-jarige leeftijd) het inzicht, dat tot de Levensreligie leidt.

Psychotherapeut

Fernando heeft hetzelfde onfeilbare gevoel voor de psychische oorzaken van de geestelijke ziekten in onze maatschappij als Erich Fromm. Jezus is in zijn ogen de psychotherapeut van het joodse volk en uiteindelijk van de gehele samenleving. Vele passages in *Het christendom in evolutie* herinneren mij aan *Een leven tussen hebben en zijn*, maar Fromm benadert het probleem als arts en zoekt een oplossing buiten de religie om.

Parabels en redactie

Fernando maakt net (als de auteurs van de Bijbel) gebruik van talloze, goed gekozen voorbeelden, bijvoorbeeld in de parabel van de krentenbollen op pag. 28.

³ Het begrip groepsreligie speelt een grote rol in het betoeg van Fernando. Elke religie beweegt zich tussen de polen 'groepsreligie en religie voor persoonlijke groei naar volwassenheid'. (*redactie*)

De taalkeuze is zeer levendig en boeiend voor alle leeftijden vanaf ca. 15 jaar. Het boek is nergens taai. De uitgave van de stichting is professioneel vertaald, geredigeerd, gebonden en goed gedrukt. De interpunctie is soms iets te willekeurig. De komma's, die een zin verduidelijken, schitteren dan door afwezigheid. Echt storend is het echter slechts 3 tot 4 maal in het boek. Ik moet de zin dan opnieuw beginnen. Sommige zinnen eindigen in de ringband, zodat de laatste letter niet goed leesbaar is. In mijn exemplaar treedt de fout op ca. 5 bladzijden aan het einde van het boek op⁴.

Hans Richter

"Toen ik in het boekje *Het christendom in evolutie* was gekomen bij de uitleg van het boek Job, moest ik direct denken aan de preken die over dit onderwerp in dagblad *Trouw* van 22 mei waren gepubliceerd. Ook zij gingen over dat onderwerp. *Trouw* had ze uit 150 ingezonden preken gekozen als de beste van het jaar. De uitleg die Fernando aan het verhaal *Job* geeft, sprak mij echter meer aan dan dat van de prijswinnaars. Ik bestel zes exemplaren voor ons bijbelgroepje".

Mevr. A. te H.

"Gaarne blijven we verschoond van dit soort ongewenste reclame. In Christo,"
(zoals wij hierboven de anonymiteit van de briefschrijver hoog houden, zo ook van het bestuur van deze r.-k parochie aan wie wij per e-mail bekendmaakten, dat het boekje van Fernando tegen de kostprijs van f 11,- verkrijgbaar is of gratis van onze website kan worden gedownload. Wij verzonden 45 van dergelijke e-mails. De adressen haalden wij uit de PIUS-almanak. Tot dusver volgde hierop één bestelling. Oké, het was vakantietijd.)

Op de brief die wij stuurden aan bisschop A.Hurkmans van Den Bosch en die wij afdrukten in *GAMMA* jrg. 7 nr. 3, blz. 37/38 mochten wij tot dusver geen enkele reactie ontvangen.

De verspreiding van het boekje van Antony Fernando verloopt gezien onze beperkte mogelijkheden om er bekendheid aan te geven redelijk goed. Er zijn er inmiddels 200 van gedrukt en ongeveer 150 verkocht. Uit het feit dat er bestellingen van mensen binnenkomen die wij niet persoonlijk hebben benaderd (soms van drie boekjes tegelijk!), maken we op dat mond-tot-mondreclame hier zijn werk doet. Wellicht hebben sommigen ook hier en daar in bladen van hun gemeente of parochie al een stukje van uw hand of van anderen erover gelezen. Het zou fijn zijn als het zo een project van ons allen gezamenlijk wordt. (*redactie*)

⁴ De uitgave werd verzorgd door de sociale werkplaats, het dagactiviteitencentrum in Heiloo. Kleine onvolkomenheden zijn soms onvermijdelijk. In inmiddels nieuwe drukken is het bovenstaande euvel goeddeels verholpen.

Spinoza

Hans Richter



Er is niets nieuws onder de zon. De waarheid is reeds lang geleden gezegd, maar met succes naar de achtergrond gedrongen. De mens is een meester in de struisvogelpolitiek. Toch komt de waarheid sluipend nader, klopt ons op de rug en de arme struisvogel wordt gedwongen op te kijken en de waarheid in de ogen te zien. Inmiddels zijn echter weer enkele honderden jaren verstreken, maar de verdrongen waarheid van Spinoza is inmiddels gemeengoed geworden.

Laten wij nog eens recapitulieren, wat een arme lenzenslijper rond het midden van de zeventiende eeuw in een klein huisje in Holland heeft opgetekend. De cursief geschreven regel is een citaat uit de Ethica

van Spinoza in de uitgave van de Wereldbibliotheek van 1979:

Al wat is, is in God en niets is zonder God bestaanbaar noch denkbaar.

Spinoza beschrijft God als een welwillend universum, waarbuiten geen andere scheppende kracht bestaat. Als deel van de natuur is de mens een deel van God. Binnen deze wetmatig reagerende natuur is de gedachte aan een streven naar een zedelijke orde ongerijmd. Dergelijke voorstellingen zijn zelfbedrog en berusten op onwetendheid. Wel kan de mens door verstandelijke inspanning voorzien welke handeling de natuurlijke afloop volgt en welke handelingen tegennatuurlijk zijn. Spinoza noemt deze verstandelijke benadering de Rede. De natuurlijke afloop is de bron van vreugde en de tegennatuurlijke afloop de oorzaak voor droefheid in ons leven. In de ontwikkeling van de Rede ligt het geluk, dat wij in ons leven moeizaam moeten verwerven. Onze vrijheid bestaat niet uit een willekeurige beslissing op basis van toevallige emoties, maar uit een handeling volgens het redelijke inzicht in de juiste afloop van de natuurlijke evolutie. Is dit niet een zeer boeddhistisch idee en heeft Spinoza de ideeën uit India wellicht kunnen bestuderen? Het is goed mogelijk, dat de Nederlandse handelsschepen deze geschriften uit het verre oosten hebben meegevoerd. Toch geloof ik, dat Spinoza zijn gedachten zelfstandig heeft ontwikkeld. Hij heeft immers het idee van de wedergeboorte nergens beoordeeld. De dood is voor hem geen thema:

De vrije mens denkt aan niets minder dan aan de dood; zijn wijsheid bestaat niet in de bepeining van de dood, maar van het leven.

Deze stelling klinkt als de van buiten geleerde regel uit het handboek van de psychotherapie. Niets is minder waar. De stelling is een logisch gevolg van de natuurlijke evolutie. Onze individuele dood is even natuurlijk als het einde van een dag. Wie een volledig inzicht heeft in de oorzaak en gevolg van zijn eigen sterven, accepteert de dood met dezelfde blijmoedigheid, waarmee wij het avondrood begroeten. Spinoza laat zich niet verleiden door algemeen bekende 'zekerheden', maar leidt de thesen in zijn werk met mathematische zorgvuldigheid af. Volgens een wetenschappelijk schema analyseert hij het menselijk gedrag en komt zo tot de conclusie:

Niets, zeg ik, kunnen de mensen, om hun wezen in stand te houden, meer wensen, dan dat zij allen zozeer overeenstemmen, dat hun aller Geesten en Lichamen als het ware één enkele Geest en één enkel Lichaam vormen; dat allen zoveel mogelijk gezamenlijk hun wezen trachten in stand te houden en dat allen gezamenlijk streven naar wat voor allen nuttig is.

Bevatten deze regels niet de kern van de Ω -definitie van Teilhard de Chardin? Zijn niet de enkele Geest en het enkele Lichaam goddelijk en vormen zij niet het Godsbegrip, dat de mens stap voor stap vanuit de prehistorie heeft opgebouwd?

Waaruit volgt, dat voor mensen, die door de Rede worden beheerst, d.w.z. mensen, die onder de leiding van de Rede hun belang nastreven, niet voor zichzelf begeren wat zij niet ook voor de overige mensen verlangen, en dus dat zij rechtvaardig, trouw en eerlijk zijn.

Is dit niet exact de definitie van het Imperatief van Kant? Is het niet de Rede, het heilige Woord logos, dat ons de Waarheid (het 'juiste') vertelt en het Goede benadrukt?

Deze zijn dan die voorschriften van de Rede, die ik hier kort wenste aan te duiden, alvorens ze op breedvoeriger wijze te gaan uiteenzetten. Ik deed dit om mij, zo mogelijk, te verzekeren van de aandacht van hen, die menen dat dit beginsel: dat namelijk een ieder zijn eigen nut behoort na te streven, de grondslag is van de goddeloosheid en geenszins van Deugd en Vroomheid. Nadat ik dus in het kort erop heb gewezen, dat de zaak juist omgekeerd is, ga ik voort haar op dezelfde weg, die wij tot dusver volgden, te bewijzen.

Inderdaad! Een onverwacht resultaat. De filosoof raadt ons een streven naar het eigen voordeel aan, maar dan wel onder speciale voorwaarden. Dit beheerste

egoïsme onder de strenge controle van de Rede is het goddelijke voorschrift van de Logos. Spinoza analyseert echter het menselijke karakter en citeert de dichter met een overduidelijke volzin:

”Wel zie ik het betere en prijs het; toch jaag ik het slechtere na.”

De voorschriften werken alleen voor degene, die naar de Rede leeft. Maar wie doet dat, werkelijk naar de Rede leven? Wij zijn meesters in het verdringen van het Ware in ons binnenste. Spinoza beschrijft niet alleen het Ware, maar leeft ook consequent naar de Rede: de bescheiden filosoof is tevreden met een goed bed en een dak boven het hoofd.

Desondanks wordt Spinoza echter voor zijn levenswijze en zijn werk vervloekt en met hem alle mensen, die zijn werk lezen en godbetert ook nog verspreiden:

Met het oordeel der engelen en de uitspraak der heiligen vloeken, bannen, verwensen en verdoemen wij Baruch d’Espinoza, met toestemming van de gezegende God en heel deze heilige gemeente, voor de heilige boeken van de Tora en de 613 voorschriften, welke daarin beschreven staan, met de banvloek waarmee Jozua Jericho vloekte, met de verwensingen waarmee Eliza de opruimende jeugd verwenste en met alle vervloekingen welke in de wet geschreven staan. Vervloekt zij hij bij dag en vervloekt bij nacht, vervloekt in zijn liggen en zijn opstaan, vervloekt in zijn uitgaan en in zijn ingaan. Nimmer moge de Heer hem vergeven. En de Heer zal zijn naam verdelen van onder de hemel en de Heer zal hem uitstoten ten verdere uit alle stammen Israëls, met alle verwensingen van het firmament, geschreven in het boek van deze wet. Wij waarschuwen, dat niemand mondeling noch schriftelijk met hem mag verkeren, niemand met hem onder een dak mag verblijven, niemand op vier ellen afstands van hem mag naderen, niemand enig door hem gemaakt of geschreven geschrift mag lezen.

Waarom heeft deze bescheiden jood met de verheven gedachten zijn medemensen tot op het bot getergd? Hoe kon het zover komen?

In de gedachten van Spinoza is God geen 'eigendom' van een religieuze gemeenschap, die zich uitsluitend aan het eigen volk in een eigen verlosser openbaart. De God van Spinoza maakt geen onderscheid tussen katholieken, protestanten en boeddhisten. Dit idee is in het jaar 2000 modern, maar in de zeventiende eeuw levensgevaarlijk. Gelukkig is het volk, dat een moedig man, die desondanks standvastig blijft, tot zijn medemensen mag tellen. De keiharde consequentie om tegen de omgeving in alleen volgens het eigen inzicht te willen leven, lijkt op verbluffende wijze op het karakter van Socrates, die immers door

de eigen omgeving tot het drinken van de gifbeker wordt gedwongen en op dat van Jezus, die voor zijn overtuiging aan het kruis wordt geslagen.

Spinoza sterft op 21 februari 1677 op 44-jarige leeftijd aan tuberculose, die de volksmond destijds treffender ook wel de tering heeft genoemd. Daarbij teren de organen langzaam in en keert het lichaam terug tot het niets. Spinoza is dan echter al vol vreugde opgegaan in de goddelijke natuur, die hem zijn leven lang heeft geïnspireerd. Hij heeft zich onbegrepen, maar zeker niet eenzaam gevoeld.

De ware filosofen beschrijven overtuigend de juiste weg, volgens de goddelijke wil, door het leven. Uit liefde voor de samenleving wijzen zij ons op onze zwakheden, op de oorzaken voor ons verdriet en de vervreemding van ons ware karakter. Sommige filosofen betalen voor deze weldaad met een banvloek of zelfs met het leven. Het inzicht echter, dat de filosofen beschrijven, gaat veel later, soms vele eeuwen later, over in de algemene beschaving, die wij even vanzelfsprekend aannemen als het vuur, de ploeg, het wiel en de ritssluiting. Het idee van Spinoza is de vlam in de fakkel, die het leven voortdraagt, en die niet meer kan doven.

**GOEDE RESTAURATIE VAN UW ANTIEKE MEUBELN, SCULPTURES EN
SCHILDERIJEN IS MEESTAL MOGELIJK EN KOST MINDER DAN U DENKT**

HIEROVER WIL IK U GRAAG INLICHTEN

JERMAK DE WIT

Tel.: 020 - 694 24 00

De eeuwige honger naar meer

Henk Hogeboom van Buggenum

Onder deze titel gaat Yoram Stein in het dagblad *Trouw* van woensdag 2 augustus in op het probleem van het kiezen in een tijd van overvloed. De politica Marjet van Zuijlen snijdt dit onderwerp aan in het jongste nummer van *Filosofie Magazine*. Stein plaatst het in afhankelijkheid van onze opvatting over de wil. Hij noemt vervolgens een aantal filosofen, die daarover hun licht lieten schijnen. Zo stelt Baruch de Spinoza: Wie begrijpt wat de wil veroorzaakt, kan daarmee ook objectiever omgaan; de menselijke vrijheid ligt in de Geest, ofwel het vermogen de Goddelijke natuur te begrijpen. Dit sluit mooi aan bij het 'Uw wil geschiede...' uit het 'Onze Vader'. Sigmund Freud plaatst de wil driehonderd jaar later in het onderbewuste; het lijkt hem goed een deel van haar verlangens met onze ratio te sublimeren. Welk deel blijft de vraag. Arthur Schopenhauer ziet Freuds onbewuste wil als de oorzaak van al het lijden in de wereld. Via vasten, meditatie, seksuele onthouding zouden we de wil (ons ego) het zwijgen op kunnen leggen. We zouden niets meer moeten willen of verlangen. Friedrich Nietzsche verwerpt dit nihilisme tegelijk met het christendom, dat er met zijn nadruk op lijden volgens hem de oorsprong van is. We zouden juist onze levenskracht uit de wil moeten putten, naar de *Übermensch* moeten streven.

Teilhard de Chardin volgt Spinoza in de geest van het 'Onze Vader'. Hij volgt ook Nietzsche in diens opvatting dat wij als mens ernaar moeten streven boven onszelf uit te stijgen. Teilhard spreekt dan over het 'Ultra-menselijke'. De eeuwige honger naar meer (*le plus*) ligt voor Teilhard in het zich steeds meer - zowel affectief als reflexief - bewust worden en bevorderen van de ander. Hierdoor worden volgens hem hogere toestanden van denken en van vrijheid bereikt. Waar echter Spinoza de natuur gelijkstelt aan God (*Deus sive natura*) en dus een pantheïsme voorstaat, is God voor Teilhard zowel de in alle natuur Aanwezige als het Grote Geheim, dat eraan ontstijgt (*panentheïsme*). De wil van God is voor Teilhard de wil van de evolutie, die wij kennen als de convergentie door complexiteit-bewust-zijn: *Tout ce qui monte converge* - alles wat opstijgt komt op een hoger niveau samen. Onze wil zou dan ook gericht moeten zijn op de bevordering van de ander in zijn essentie. De essentie van de ander is zijn goddelijke natuur. Ze komt tot uiting in de wijze waarop deze zich laat aantrekken tot (de Geest van) Christus, die in het punt Omega haar voltooiing vindt. Het grote verschil met Nietzsche is dat Teilhard het christendom niet verwerpt, maar er een moderne invulling aan geeft. Christus is het groeiende bewust-zijn van onze afhankelijkheid van en dienstbaarheid aan God. Bij wat ik doe zou ik mij moeten laten leiden door de vraag of de christogenese, de wording van Christus, de gang van onze evolutie, daarmee gebaat is.

Ken Wilber: Denken als Passie

Frank Visser⁵

Voorpublicatie

Zonder enige graad in de psychologie heeft de Amerikaanse autodidact Ken Wilber het klaargespeeld uit te groeien tot een vooraanstaand theoreticus op dat vakgebied. Hij is met name een exponent van de transpersoonlijke psychologie, een eind jaren zestig opgerichte godsdienstpsychologische school waarin een poging wordt gedaan het veld van de mystieke spiritualiteit op een wetenschappelijk verantwoorde manier te bestuderen. Wilber heeft slechts enkele jaren biochemie gestudeerd, en lange tijd zag het er ook naar uit dat hij in die richting door zou gaan, en misschien zelfs zou uitblinken. Maar al tijdens zijn eerste studiejaar verdiepte hij zich in de oosterse filosofie en de westerse psychologie, en raakte hij ervan overtuigd hij dat zijn roeping gelegen was in het samenbrengen van deze twee werelden. Binnen enkele jaren, hij was toen nog pas 23 jaar oud, schreef hij de resultaten van zijn privéstudies op in een boek, *The Spectrum of Consciousness*, dat het eerste zou blijken te zijn van een imposant oeuvre. Hierin worden de hoofdlijnen uiteengezet van een visie op de mens en de werkelijkheid waarin de inzichten van Oost en West beide tot hun recht komen — niet allen die van de spreekwoordelijke Freud en Boeddha, maar ook die van Piaget en Patanjali, Kohlberg en Confucius, Skinner en Shankara, Neumann en Nagarjuna, Bodhidharma en Bowlby, Plato en Padmasambhava — om slechts enkele illustere namen te noemen. Zijn werk als geheel is gemotiveerd door het streven te komen tot een 'wereldfilosofie'. Inclusiviteit is wel de meest kenmerkende eigenschap van Wilbers visie.

Zijn betekenis strekt zich inmiddels uit tot ver buiten het psychologische veld. Waren zijn eerste werken nog voornamelijk psychologisch van aard, in zijn meer recente werk ontpopt hij zich tot een cultuurfilosoof, die hedendaagse ontwikkelingen op het gebied van de religie en de politiek tegen het licht van de wijsheid der eeuwen probeert te houden. Opvallend is, dat hij zich daarbij niet alleen kritisch uitlaat over de rationalistische en materialistische hoofdstroom van de westerse cultuur, die geen interesse toont in spiritualiteit of daar zelfs zeer karikaturale gedachten over koestert, maar ook over de sterk irrationalistisch getinte tegencultuur van de New Age en het zogenaamde holisme, die hij onder meer verregaande oppervlakkigheid verwijt. Zijn hoofdbezwaar tegen de New Age is dat daarin spiritualiteit vaak op een lijn gesteld wordt met magisch denken, mytho-logische verhalen en een narcistische betrokkenheid op het eigen spirituele welzijn. Keer op keer wijst hij in zijn boeken op de diepgang en gedetailleerdheid

⁵ Frank Visser is psycholoog en internetspecialist. Hij is auteur van *Zeven sferen* (1995). Deze zomer verschijnt zijn boek *Ken Wilber: Denken als Passie*, Lemniscaat, 2000. Deze voorpublicatie van het boek verscheen eerder in PANTA, zomer 2000, PANTA is de nieuwsbrief voor deelnemers aan het ITANT-netwerk. ITANT staat voor Internationale Transpersoonlijke Associatie Nederlands Taalgebied.

van het wereldbeeld van de spirituele tradities, die in de hedendaagse alternatieve cultuur verloren dreigen te gaan.

In de alternatieve wereld van de New Age is Wilber altijd een buitenbeentje, om niet te zeggen een dwarsligger geweest. Velen lopen daarin tegenwoordig weg met Jung — Wilber niet. Velen geven af op Freud — Wilber niet. Velen stellen hun hoop op het holisme — Wilber niet. Velen zien het verstand als de grote boosdoener — Wilber niet. Hij is zelfs een verklaard tegenstander van tegenwoordig populaire opvattingen als: 'toeval bestaat niet', 'we scheppen onze eigen werkelijkheid', 'we maken onszelf ziek (en weer gezond)', 'we moeten niet zoveel in ons hoofd zitten, maar thuiskomen in ons lichaam', enzovoort, die in de wereld van de New Age de status van religieuze dogma's hebben gekregen. Hij ziet dit als tamelijk verwrongen weergaven van de diepzinnige inzichten van de spirituele tradities, die dringend om een correctie vragen. In dit opzicht schaaft hij zich geheel achter de critici van de New Age, die hierin slechts een uiting zien van het 'ik-tijdperk'. Maar zo vurig als Wilber de rationaliteit verdedigt tegen prerationele uiting-vormen als magisch en mythisch denken, zo fel bekritiseert hij tegelijkertijd het westerse dogma dat rationaliteit zo ongeveer het hoogst bereikbare voor de mens is, waaraan alles moet worden afgemeten. In tegenstelling tot deze critici zoekt Wilber naar wegen om authentieke mystieke spiritualiteit ingang te doen vinden in de westerse cultuur. Uiteindelijk gaat het Wilber, ook in zijn eigen leven, om een doorleefde mystieke spiritualiteit.

Anders dan de meeste auteurs op levensbeschouwelijk gebied hecht Wilber zeer veel waarde aan typisch westerse verworvenheden als rationaliteit, individualiteitsbesef en het streven naar emancipatie. Tegelijkertijd hekelt hij het materialisme van de westerse filosofen, die slechts dat deel van de werkelijkheid willen bestuderen dat zichtbaar en tastbaar is — waardoor het gehele terrein van de menselijke subjectieve belevingswereld buiten beschouwing blijft en als 'onwetenschappelijk' achteloos verworpen wordt. En ook de oosterse denkwereld neemt hij niet zonder meer kritiekloos over. Deze is voor hem weliswaar in de eerste plaats de bakermat van de meest diepzinnige spiritualiteit die de mensheid ooit heeft gekend, maar dit doet hem niet de ogen sluiten voor het feit dat veel van wat uit het Oosten tot ons komt een primitief, magisch of dogmatisch karakter heeft. Wilber is — dat moge hiermee duidelijk zijn — moeilijk in één bepaalde categorie te vangen. De inmiddels zestien boeken waarvan hij auteur of redacteur is geweest zijn vertaald in meer dan twintig landen. Dit maakt hem in feite tot de meest vertaalde Amerikaanse auteur van academische boeken. Dat deze allemaal, soms al meer dan twintig jaar, nog steeds in druk zijn mag opmerkelijk heten, gezien het vluchtige karakter van de boekenmarkt, en wijst op een in brede kring bestaande duurzame belangstelling voor zijn werk. Ook al zijn Wilbers boeken sterk academisch van toon, van een erkenning door de academische wereld is nog niet veel terechtgekomen. Dit heeft wellicht mede te maken met het feit dat zijn boeken verschenen zijn bij twee tamelijk 'verdachte' uitgeverijen: de meeste bij de boed-

dhistische uitgeverij Shambhala, en enkele bij de theosofische uitgeverij Quest Books. Ter vergelijking: de geschriften van twee van Wilbers belangrijkste opposanten op het gebied van de transpersoonlijke psychologie — Stanislav Grof en Michael Washburn, waarover we in hoofdstuk 7 meer zullen horen — zijn verschenen bij de academische SUNY (State University of New York). Alleen een van zijn recente werken, *The Marriage of Sense and Soul* uit 1998, is bij een grote algemene uitgeverij, Random House, verschenen. Dit alles geeft goed aan, dat Wilber zich in zijn denken op tamelijk grote afstand van het wetenschappelijke establishment bevindt. Waar de meesten van zijn tegenstanders zich bijvoorbeeld nog bewegen binnen het raamwerk van de dieptepsychologie, die enige academische erkenning heeft gekregen — door zich te baseren op Freud, Jung of andere dieptepsychologen van naam — daar is Wilber een geheel andere weg ingeslagen. Deze laat zich nog het beste als 'hoogtepsychologie' omschrijven, zeker wat betreft zijn streven het veld van de mystieke spiritualiteit in kaart te brengen.

Ken Wilber bevindt zich dus in een hachelijke positie tussen de academische en de esoterisch-religieuze werelden in, wat zijn acceptatie in beide werelden afzonderlijk bemoeilijkt. Wie zulke uiteenlopende en tegenstrijdige terreinen als wetenschap en religie beweert te kunnen integreren, loopt een grote kans in geen van beide werelden nog serieus genomen te worden. Voor wetenschappers is hij te bevlogen — zij verdenken hem er al snel van dat hij religie binnensmokkelt in de wereld van de wetenschap. Voor spiritueel georiënteerden is hij al gauw te abstract en te wetenschappelijk — zij zijn niet overtuigd van de noodzaak het veld van de spiritualiteit kritisch te bezien en af te stemmen op recente ontwikkelingen in de klinische psychologie of stromingen als het postmodernisme. En de geïnteresseerde leek, die de ontwikkelingen in beide werelden zo goed mogelijk probeert te volgen, heeft het met Wilber ook bepaald niet gemakkelijk. Hij kent misschien zijn reputatie wel, maar is vaak niet op de hoogte van zijn voornaamste denkbeelden, laat staan van de ontwikkeling die Wilbers visie in de loop van meer dan twee decennia heeft doorgemaakt. Zo kennen velen zijn boek *No Boundary* uit 1979, maar weten zij niet dat Wilber niet meer onvoorwaardelijk achter dit 'jeugdwerk' staat. (Maar omdat, zoals men wel zegt, zelfs de misstappen van een genie interessant zijn, zullen we in een apart hoofdstuk aan zijn vroegste werk uitvoerig aandacht besteden.) En als hij in een ander boek, *The Holographic Paradigm*, de hedendaagse modieuze gedachte dat de moderne fysica steun biedt voor een mystiek wereldbeeld kritisch beziet, heet het toch al gauw dat Wilber nu ook gelooft dat fysica en mystiek op hetzelfde neerkomen.

Daar komt nog eens bij, dat zijn oeuvre nog geenszins is voltooid. Met de regelmaat van de klok, meestal eens per jaar, verscheen tot nu toe een nieuw boek van zijn hand. Dat maakt het voor de gemiddelde lezer niet gemakkelijk het geheel nog te overzien. Zelfs bij liefhebbers van zijn werk valt te beluisteren dat een beknopte samenvatting van zijn visie wel zeer welkom zou zijn. En de vele duizenden mensen die af en toe iets van hem gelezen hebben, niet toekomen aan

een grondige studie van zijn werk, maar toch openstaan voor de kern van zijn visie, zouden wellicht geholpen zijn met een samenvatting als in dit boek wordt geboden. Vooral voor deze grote groep belangstellenden is dit boek dan ook geschreven.

Een van de fundamentele stellingen van Wilber, en hierin staat hij dicht bij het postmodernisme, is dat alles binnen een context bestaat en niets zonder die context kan worden begrepen — en dat geldt natuurlijk ook voor Wilbers denkwereld. Dit boek beoogt dan ook niet alleen in kort bestek een overzicht te geven van zijn oeuvre als geheel, maar ook dit oeuvre in een ruimer perspectief te bezien. Nadat we in de eerste zes hoofdstukken Ken Wilber en zijn werk diepgaand onder de loep hebben genomen, zullen we in het laatste hoofdstuk wat meer afstand proberen te nemen om het gebodene van een context te kunnen voorzien. Wat zijn Wilbers grootste inspiratiebronnen geweest? En waarin schuilt zijn eigen oorspronkelijkheid? Voor een auteur als Wilber die zoveel andere schrijvers in positieve of negatieve zin aanhaalt, is dat beslist geen overbodige vraag. Wat heeft Wilber meer te bieden dan een grootste gemene deler van het werk van de grootste denkers uit Oost en West? Hoe zou de wereld eruit hebben gezien als Wilber nooit één letter op papier had gezet? Wie is eigenlijk deze man, die jaar in jaar uit onvermoeibaar doorgaat met het schrijven van moeilijke, soms wat minder moeilijke, maar altijd eigenzinnige boeken over wetenschap en spiritualiteit?

Dit boek biedt niet alleen het verhaal van zijn boeken, maar ook het verhaal achter zijn boeken — van zijn levensloop tot nu toe, van de motieven die hem bij de keuze van zijn onderwerpen hebben geleid, van zijn theoretische en persoonlijke worstelingen, van zijn levensbeschouwelijke visie, en niet in de laatste plaats van zijn eigen spirituele ervaringen. Daarvoor heb ik niet alleen zijn werken grondig bestudeerd — twee ervan heb ik in het Nederlands vertaald — maar me ook gebaseerd op de weinige gegevens die hij zelf daarover heeft gepubliceerd, op de schaarse interviews die hij in de loop der jaren heeft gegeven, en vooral ook op urenlange gesprekken die ik in 1997 bij hem thuis met hem heb gevoerd.

Ken Wilber leeft en werkt de afgelopen tien jaar vrijwel in afzondering, in Boulder, vlakbij Denver, in de staat Colorado, hoog in de daar oprijzende Rocky Mountains. Zelfs conferenties die geheel aan zijn werk gewijd zijn bezoekt hij uit principe niet. Interviews geeft hij zelden of nooit, al valt daarin de laatste tijd een kentering te bespeuren. Dit alles heeft een merkwaardig vacuüm doen ontstaan, waarin ieder zijn mening over deze auteur kan vormen. Hem wordt weleens verweten dat hij zich afsluit voor kritiek, dat hij zich letterlijk en figuurlijk boven de wereld verheven voelt, dat hij de confrontatie — buiten het gedrukte woord om — uit de weg gaat, enzovoort. Ken Wilber heeft wat dat betreft duidelijk een imagoprobleem. De weinigen die tot zijn persoonlijke levenssfeer zijn doorgedrongen geven echter een geheel ander beeld. Daaruit komt hij naar voren als een

beminnelijk en zelfs joviaal mens, maar ook als een zeer gepassioneerd denker, die vóór alles de waarheid zoekt en daarover wil schrijven.

De opbouw van dit boek

Wie zich ten doel stelt de denkwereld van iemand als Ken Wilber op een begrijpelijke manier weer te geven komt al spoedig voor een dilemma te staan: hij kan daarbij de thematische of de chronologische methode volgen. Intellectueel is het misschien het meest bevredigend het theoretische systeem als zodanig te beschrijven, maar daar staat tegenover dat de schepper van dit systeem dan geheel uit het zicht verdwijnt. De chronologische methode heeft als voordeel dat de levensloop van de auteur op een tamelijk ongedwongen wijze verweven kan worden met een beschrijving van de boeken zoals deze in de loop der jaren zijn verschenen. Het nadeel van deze methode is echter, dat de lezer op den duur een gevoel van eentonigheid niet kan onderdrukken, als het ene na het andere boek de revue passeert. Ik hoop hieraan tegemoet te komen door het chronologische verhaal af en toe te onderbreken met een episode uit Wilbers leven, of door een inhoudelijke overweging mijnerzijds.

In het geval van Wilber is de strikt thematische methode nog om een andere reden onmogelijk: hij heeft in zijn intellectuele ontwikkeling verschillende fasen doorlopen, wat critici van zijn denken wel eens in verwarring heeft gebracht. In zijn recente boek *The Eye of Spirit* uit 1997 heeft Wilber zijn twintig jaar omspannende oeuvre in vier perioden opgedeeld. Hij verwijst naar deze korthedshalve met de benamingen Wilber-1, Wilber-2, Wilber-3 en Wilber-4 (dat ongetwijfeld niet de laatste fase zal zijn). Deze vier fasen in Wilbers intellectuele ontwikkeling verdienen het uitvoeriger beschreven te worden. Aan elk van deze fasen heb ik dan ook een afzonderlijk hoofdstuk gewijd; ze vormen het raamwerk waarop dit boek is opgebouwd. Niet alleen wordt het daardoor gemakkelijker Wilbers huidige visie te plaatsen, maar kunnen we ook ontdekken hoe hij eigenlijk tot deze visie is gekomen. Hoewel ik geen poging heb gedaan mijn enthousiasme voor het werk van Ken Wilber te verbergen, wil dit boek toch geenszins een hagiografie zijn. Misschien is het nog het beste als een 'intellectuele biografie' of een 'gepersonaliseerde bibliografie' te omschrijven — als een dergelijk genre al bestaat — waarin het inhoudelijke aspect weliswaar centraal staat, maar toch ook de mens achter dit werk de nodige aandacht krijgt.

Dat er in de afgelopen twee decennia nog geen monografie over Wilber is verschenen mag — gezien de kwaliteit en de kwantiteit van zijn oeuvre — opmerkelijk heten. Niemand heeft zich nog blijkbaar aan een samenvatting en beoordeling van zijn werk in boekvorm gewaagd. Dat is natuurlijk ook geen toeval. Het vereist haast een tweede Wilber om het werk van Wilber in zijn totaliteit te doorgronden. Iemand die zoveel verschillende academische onderwerpen in zoveel boeken heeft aangesneden stelt degene die daarvan een begrijpelijk overzicht wil geven voor een niet geringe opgave. De vele citaten van

Wilber die in dit boek zijn opgenomen geven de lezer een goede indruk van zijn karakteristieke stijl, die tegelijk abstract en gedreven is. Ik heb niet de illusie dat ik Wilber in dit opzicht kan overtreffen of zelfs maar evenaren. Het doel dat ik met dit boek voor ogen heb ligt dan ook op een ander, wat bescheidener vlak. Als de lezer na het lezen van dit boek een duidelijker beeld heeft gekregen van Wilbers denkwereld, en het gebodene hem of haar helpt zich daarover een eigen mening te vormen, dan voel ik mij voor mijn inspanningen ruimschoots beloond.

In hoofdstuk 1 maken we nader kennis met de persoon Ken Wilber. Hoe heeft zijn jeugd eruit gezien? Hoe verliepen zijn schooljaren? Hoe kwam hij ertoe, zijn studie eraan te geven en zich geheel bezig te gaan houden met zijn eigen studies? Hoe heeft hij leren omgaan met de roem die hem al op jonge leeftijd ten deel viel? Waarom heeft hij gekozen voor het tamelijk eenzame schrijversbestaan, terwijl hij diep in zijn hart misschien liever in een bruisende stad als San Francisco zou willen wonen? Is hij werkelijk de wereldvreemde kluizenaar waar velen hem voor aanzien? Heeft hij zijn wijsheid voornamelijk uit boeken (hij zegt er drie per dag te lezen), of spelen zijn eigen ervaringen op het gebied van meditatie daarbij ook een rol? En hoe ziet hij zijn eigen functie als schrijver eigenlijk in een ruimer cultureel en religieus verband? Wilber heeft zichzelf meerdere malen vergeleken met de Indiase figuur van de *pandit*, die in die cultuur de functie vervult van de 'spirituele intellectueel', die de waarheden van de spirituele tradities onder woorden brengt en verdedigt, en waarvoor in de westerse cultuur eigenlijk geen equivalent bestaat.

In hoofdstuk 2 gaan we nader in op de periode Wilber-1, waarin Wilber, van de ene dag op de andere met zijn debuut *The Spectrum of Consciousness* een beroemd auteur werd. Daarin huldigde hij, zoals overigens veel auteurs op het gebied van de spirituele psychologie, in grote lijnen een dieptepsychologisch standpunt, dat hij tegenwoordig als 'romantisch-jungiaans' omschrijft. Omdat veel van zijn hedendaagse opposenten van een vergelijkbaar standpunt uitgaan, is het voor een goed begrip van de huidige stand van de discussie op het gebied van de transpersoonlijke psychologie noodzakelijk uitvoerig bij deze periode stil te staan. We volgen Wilber in dit hoofdstuk bij zijn eerste pogingen tot integratie, niet alleen van de werelden van de westerse en de oosterse psychologie/ filosofie, maar ook van de talloze scholen op het gebied van de westerse psychologie en psychotherapie. In de oosterse filosofie zit namelijk ook veel 'psychologie' verborgen, aangezien het hier in wezen gaat om theorieën over het menselijk bewustzijn, al is het taalgebruik anders dan we in de westerse psychologie gewend zijn.

Wat Wilber in zijn boeken heeft proberen te doen is deze oosterse inzichten te vertalen in de wetenschappelijke psychologische terminologie, zodat duidelijk kan worden wat zij de westerse wetenschap eigenlijk te bieden hebben. Daarbij heeft hij het oosterse weten niet eenvoudigweg binnen de horizon van de westerse psychologie willen halen, maar deze horizon juist willen verbreden, zodat ook de

mystieke ervaringswereld waar zij betrekking op heeft binnen het domein van de psychologie komt te vallen. Het is binnen dit spanningsveld tussen psychologie en spiritualiteit dat de nog jonge discipline van de transpersoonlijke psychologie zich beweegt — met alle beloften en alle gevaren van dien.

In hoofdstuk 3, dat de belangrijke periode Wilber-2 behandelt, gaan we in op de uiterst ingrijpende 'wending' die Wilber in zijn denken heeft doorgemaakt — en die veel van zijn lezers grotendeels is ontgaan. Nadat hij zijn debuut *The Spectrum of Consciousness*, en een popularisatie daarvan, *No Boundary*, had geschreven (en zijn vakgenoten elkaar probeerden te overtreffen in het bedenken van superlatieven ter kwalificatie van deze boeken, waarvan 'de Einstein van het bewustzijn' wel de meest sprekende is) bekwam Wilber het onbehaaglijke gevoel dat er, zoals hij het zelf uitdrukte, "iets heel erg mis" was met wat hij had geschreven. Het tekent de integriteit van Wilber dat hij, na het aanvankelijke grote succes van zijn eerste boeken, er niet voor terugdeinsde zijn systeem grondig te herzien. De dieptepsychologische stelling dat de mens zich in de eerste helft van zijn leven van het onbewuste (lees: de spirituele dimensie) verwijderd, waarop hij zich in de tweede levenshelft weer naar dit onbewuste toe moet wenden om de spirituele dimensie te kunnen hervinden — wat ook wel het 'spiraalmodel' wordt genoemd — bleek bij nadere doordenking voor Wilber onhoudbaar te zijn. Hij zocht daarop naar een nieuwe fundering voor zijn beschouwingen, en vond die in de ontwikkelingspsychologie. Door op te groeien tot volwassene verwijderen we ons niet van God, maar komen we juist steeds nader tot Hem, zo moest Wilber besluiten. Het gehele menselijke ontwikkelingsproces kon in zijn ogen worden gezien als een door en door spiritueel proces, waarin het bewustzijn steeds helderder en ruimer wordt, totdat het uiteindelijk — maar lang niet in alle gevallen — zich met de spirituele dimensie verenigt. Spiritualiteit is in deze optiek niet iets wat verloren gaat en dus weer herwonnen moet worden, maar iets dat stap voor stap steeds dichterbij wordt benaderd. Vandaar dat Wilbers model ook wel het 'laddermodel' wordt genoemd.

Ook in cultuurhistorisch opzicht kwam Wilber tot een gelijklopende conclusie. We hebben het paradijs niet door een 'val' verlaten, zoals veel auteurs op het gebied van de mythologie beweren, maar zijn, zonder het te beseffen, op weg daarheen. Wilber heeft dus de euvelen moed gehad, het idee van de 'voortgang' van de mens en de mensheid niet bij voorbaat als onzinnig van de hand te wijzen. Dit maakt hem niet tot een naïeve voortgangsgelovige, zoals veel van zijn tegenstanders beweren, maar wel tot iemand voor wie het begrip 'ontwikkeling' alles in feite samenvat. Zoals we zullen zien betalen we volgens Wilber voor deze individuele en culturele ontwikkeling een hoge prijs, maar is de winst altijd hoger, wat de reden is dat we ons nooit mogen laten verleiden tot nostalgische beschouwingen over een verloren paradijs of een idyllische kindertijd.

In hoofdstuk 4 gaan we nader in op de periode Wilber-3, waarin Wilber zijn denken over ontwikkeling van een aantal belangrijke nuanceringen voorziet. Aanvankelijk ging hij uit van de gedachte dat menselijke ontwikkeling een tamelijk homogeen proces is, waarin het zelf van de mens een aantal stadia doorloopt, en ieder stadium gekenmerkt wordt door een eigen visie op de werkelijkheid. Zo ziet de wereld van de 'magische mens' uit het verleden er heel anders uit dan die van de huidige 'rationele mens', iets wat de meeste cultuurfilosofen en godsdienstwetenschappers zullen beamen. Een diepgaande bestudering van de diverse scholen op het gebied van de ontwikkelingspsychologie bracht Wilber tot het inzicht dat dit een te eenvoudige voorstelling van zaken is. Mensen kunnen, zoals genoegzaam bekend, in een bepaald opzicht zeer ver ontwikkeld zijn — intellectueel bijvoorbeeld — maar in een ander opzicht in hun ontwikkeling ver achtergebleven zijn — bijvoorbeeld in emotioneel of moreel opzicht. Het lijkt erop of er verschillende ontwikkelingsdimensies of 'lijnen van ontwikkeling' bestaan, die betrekkelijk onafhankelijk van elkaar opereren. Maar als dat het geval is, wat moeten we dan eigenlijk nog onder 'ontwikkeling' verstaan? Hoe belangrijk is daarbij de cognitieve (of intellectuele) ontwikkeling? Is intellectuele ontwikkeling een voorwaarde voor ontwikkeling in de andere domeinen (sociaal, emotioneel, moreel of spiritueel), zoals de orthodoxe ontwikkelingspsychologen altijd hebben gemeend, of moeten we intellectuele ontwikkeling zien als één van de vele ontwikkelingsdimensies? Kan iemand zich met andere woorden in spiritueel opzicht ont-plooien zonder enige noemenswaardige intellectuele capaciteiten ten toon te spreiden? In dit opzicht is de oosterse filosofie behulpzaam, aangezien men hier altijd meerdere vormen van yoga of wegen tot God heeft erkend — denk aan de intellectuele weg of *jnana-yoga*, de emotionele weg of *bhakti-yoga* en de weg van handeling of *karma-yoga*. In dit hoofdstuk bereiken we dan ook de kernvragen van de ontwikkelingspsychologie en zullen we na proberen te gaan wat de bijdrage van Wilber in dit opzicht is geweest. Zeer recent heeft hij zich opnieuw met deze vragen beziggehouden.

In zekere zin bereikt Wilbers model van menselijke ontwikkeling in deze periode, in het midden van de jaren tachtig, zijn voltooiing. Hij heeft dan tot in detail een visie op ontwikkeling geschetst die bestaat uit een 'conventioneel' gedeelte (de ontwikkeling van kind tot volwassene, zoals beschreven is door de westerse cognitieve en psychoanalytische psychologie) en een 'contemplatief' gedeelte (de ontwikkeling van volwassene tot 'verlichte', zoals beschreven is in de psychologische systemen van het boeddhisme en het hindoeïsme). In de meest kernachtige bewoordingen zouden we Wilbers visie op spiritualiteit daarom kunnen typeren als een proces van 'voortgezette ontwikkeling'.

In hoofdstuk 5 gaan we in op een periode in Wilbers leven, waarin zijn worstelingen niet zozeer op intellectueel gebied lagen maar meer op menselijk en emotioneel gebied. In 1983 ontmoette Wilber zijn tweede vrouw, Terry Killam, met wie hij binnen enkele weken besloot te gaan trouwen. Vlak voor hun huwelijk

werd echter bij een medische routinecontrole een zeer agressieve vorm van borstkanker geconstateerd. Van de ene dag op de andere gaf Wilber zijn schrijversbestaan op om zijn vrouw te kunnen ondersteunen in haar strijd tegen deze dodelijke ziekte, die zes jaar zou duren. In deze zeer bewogen periode verschenen er begrijpelijkerwijs geen boeken meer van zijn hand en werd zijn levensvisie op hardhandige wijze op de proef gesteld. Kon deze de test van liefde, ziekte en dood doorstaan? Omdat deze periode desondanks ook van invloed is geweest op zijn denken over spiritualiteit, en met name op de vraag of hiervan mannelijke en vrouwelijke varianten bestaan — zodat zijn denken hierover in feite tot dan toe tamelijk eenzijdig mannelijk was geweest — ga ik hier (zij het met enige schroom) toch op in. Hoewel dit hoofdstuk dus een geheel ander karakter heeft dan de hoofdstukken die eraan voorafgingen, kunnen we Wilbers recente werk niet begrijpen zonder deze fase uit zijn leven in beschouwing te nemen. Na het overlijden van Terry in 1989 zou het nog tot 1995 duren voor Wilber de draad van zijn theoretische arbeid weer kon opnemen. In 1991 publiceerde hij *Grace and Grit*, een zeer persoonlijk werk gebaseerd op de dagboek aantekeningen van Terry, die zich vlak voor haar dood Treya is gaan noemen, aangevuld met Wilbers beschouwingen over ziekte, dood en wedergeboorte. Met dit boek zou hij overigens een geheel nieuw lezerspubliek voor zich weten te winnen.

In hoofdstuk 6 bereiken we de periode Wilber-4, waartoe ook zijn meest recente werken behoren. Niet alleen is er een merkbaar verschil met zijn voorgaande werk, doordat hij nu spreekt over twee grondvormen van spiritualiteit, die hij 'stijgend' of mannelijk en 'dalend' of vrouwelijk noemt, ook plaatst hij zijn model van individuele ontwikkeling duidelijker dan voorheen binnen de context van de cultuur en de maatschappij. Weliswaar had hij daarvoor in zijn vroege werk ook al oog gehad, getuige zijn boek *Up from Eden* uit 1981 over de cultuurgeschiedenis van de mensheid, maar ditmaal is de socioculturele dimensie toch prominenter aanwezig. Ook begint hij meer oog te krijgen voor de invloed van lichamelijke processen op het functioneren van het menselijk bewustzijn. De ontdekkingen op het gebied van de neurologie verdisconteert hij nu in zijn model, zonder overigens zover te gaan het innerlijk van de mens tot deze dimensie te reduceren — wat het gros van de hedendaagse bewustzijnsfilosofen in feite doet. Voor Wilber zijn het innerlijk en het uiterlijk (c.q. de hersenen) van de mens twee afzonderlijke terreinen, die weliswaar in nauwe wisselwerking tot elkaar staan, maar nooit tot elkaar herleid kunnen worden. Daarnaast onderscheidt hij aan beide dimensies een collectieve component, zodat in totaal vier kennisgebieden ontstaan: (1) het individueel-innerlijke (subjectieve beleving), (2) het individueel-outerlijke (hersenenprocessen), (3) het collectief-innerlijke (de cultuur) en het collectief-outerlijke (de maatschappij) domein. Deze vier 'kwadranten', zoals hij ze noemt, moeten alle vier als volwaardig element worden erkend binnen een integrale theorie van het menselijk bewustzijn, zo is zijn overtuiging. Iedere poging om een van deze kwadranten tot de overige drie te herleiden kan met behulp van dit model als reductionisme worden ontmaskerd.

Zo bestrijdt Wilber in zijn recente werk het materialistische reductionisme ('het menselijk bewustzijn is niets anders dan bio-chemische hersenprocessen'), het culturele reductionisme ('de cultuur is allesbepalend, het individu bestaat niet') en het maatschappelijk reductionisme ('maatschappelijke structuren zijn doorslaggevend'), terwijl hij toch een open oog blijft houden voor de reële invloed die deze drie domeinen op het individuele menselijk bewustzijn hebben.

We zouden kunnen stellen dat Wilbers visie op het menselijk bewustzijn zich in zijn recente werken volledig heeft uitgekristalliseerd. De vraag wordt dan ook relevant: kan Wilbers systeem als geheel de toets der kritiek doorstaan? Hoewel er in de loop der jaren incidenteel kritiek is geleverd op de opvattingen van Wilber, is pas sinds enkele jaren sprake van een 'georganiseerde kritiek'. In 1997 werd bijvoorbeeld in San Francisco een conferentie gehouden die geheel aan het werk van Wilber was gewijd. Hierop leverden zijn transpersoonlijke vakgenoten commentaar op (delen van) zijn werk. Een volledige beoordeling van het werk van Wilber moet zich naar mijn mening echter op een veel breder vlak bewegen dan alleen dat van de transpersoonlijke psychologie. Zijn visie bestrijkt in grote lijnen vier velden van kennis, en deze vormen dan ook het raamwerk van hoofdstuk 7, waarin we een poging doen Wilbers werk te beoordelen, of althans te plaatsen in een breder perspectief.

Als eerste veld van kennis komt daarvoor in aanmerking de materialistische bewustzijnsfilosofie, die momenteel zeer invloedrijk is onder academici, en die het menselijk bewustzijn restloos reduceert tot hersenprocessen of tot materiële processen in het algemeen. In deze wereld wordt druk gespeculeerd over de mate waarin een computer een bruikbare metafoor vormt voor het menselijk bewustzijn (de zwakke variant) of misschien zelf over bewustzijn beschikt (de sterke variant). Wilber is op slechts enkele plaatsen in zijn werk expliciet ingegaan op deze dominante visie op de mens — ten onrechte naar mijn idee. Wil hij ooit aansluiting krijgen bij de academische wereld, of althans in gesprek daarmee raken, dan zal hij zich veel explicieter in deze discussies moeten mengen. Het is van groot belang stil te staan bij de argumenten die naar voren zijn gebracht voor een volledig materialistische verklaring van het menselijk bewustzijn. In feite is van een echte discussie op dit gebied geen sprake meer, veel wetenschappers bezien een niet-materialistische verklaring van het bewustzijn vol afschuw als een niet meer serieus te nemen, vóórwetenschappelijke dwaling. Wie tegenwoordig nog in een 'ziel' gelooft — en we mogen Wilber tot dit kamp rekenen — wordt uit de wetenschappelijke gemeenschap gestoten. Maar bestaat er op dit moment eigenlijk wel een volledig bevredigende materialistische verklaring van het menselijk bewustzijn, of hebben we hier in wezen te maken met een geloofsovertuiging? En zo niet, is zij in de toekomst te verwachten ('als de wetenschap verder gevorderd is'), of zal deze er principieel nooit komen? Welke argumenten heeft Wilber naar voren gebracht voor het bestaan van een afzonderlijke innerlijke dimensie? Leggen deze argumenten enig gewicht in de schaal in het huidige debat over de mens? Wil er

sprake kunnen zijn van een enigszins geloofwaardige hypothese over het innerlijk van de mens, dan zal toch eerst deze geduchte horde genomen moeten worden.

Op de tweede plaats moet Wilber — en moeten met hem zijn transpersoonlijke collega's — de kritiek onder ogen zien van de orthodoxe psychologische gemeenschap aan het adres van de transpersoonlijke psychologie als geheel. Kunnen verschijnselen als spiritualiteit en mystiek niet volledig verklaard worden met behulp van 'normale' psychologische processen als opvoeding, projectie, conditionering, leerprocessen, referentiekaders en dergelijke? Welke argumenten brengen transpersoonlijke psychologen naar voren voor het bestaan van een transpersoonlijke dimensie? In feite staat het bestaansrecht van de transpersoonlijke psychologie als zodanig hier ter discussie. Gezien het feit dat de transpersoonlijke psychologie binnen de academische wereld nog zeer weinig erkenning geniet (net zoals dat het geval is met de jungiaanse psychologie), is een objectieve analyse van deze problematiek beslist geen overbodige luxe. Hoe staat het binnen de academische wereld met het denken over menselijke ontwikkeling? Het denken in kwalitatief van elkaar verschillende stadia, die door mensen in de loop van hun leven stap voor stap doorlopen worden, is de afgelopen decennia nogal in discredit geraakt onder psychologen. Niet alleen is dat het geval doordat het huidige postmoderne klimaat vijandig staat tegenover het aanbrengen van kwalitatieve onderscheidingen ('niets is hoger of beter dan iets anders'), maar ook doordat voor het bestaan van deze stadia vooralsnog weinig empirisch bewijs voorhanden lijkt te zijn. Gezien het feit dat de ontwikkelingsgedachte zo centraal staat in de denkwereld van Wilber, is opnieuw grondige afweging van de wederzijdse argumenten dringend gewenst.

Welke argumenten heeft Wilber naar voren gebracht voor het bestaan van ontwikkelingsstadia in het leven van de mens? Wie, zoals Wilber in *The Atman Project* uit 1980 heeft gedaan, over maar liefst 17(!) stadia van ontwikkeling spreekt, die heeft heel wat uit te leggen... Weliswaar heeft Wilber incidenteel deze kwestie in zijn werken aangeroerd, maar zij verdient naar mijn idee een afzonderlijke beschouwing.

Het derde veld van kennis dat in dit laatste hoofdstuk belicht moet worden is dat van de transpersoonlijke psychologie zelf. Zoals we zullen zien behoort Wilber tot de belangrijkste denkers op dit vakgebied, maar neemt hij niettemin toch vergeten bij de meerderheid van zijn collega's een afwijkend standpunt in. Waar de meesten van hen zich bewegen binnen een dieptepsychologisch kader, daar is Wilber een fundamenteel andere weg in geslagen, en veel van de transpersoonlijke discussies van dit moment worden versluierd doordat deze richtingenstrijd niet expliciet wordt gethematiseerd. De transpersoonlijke psychologie staat in dit opzicht mijns inziens zelfs op een tweesprong. Kan met het dieptepsychologische kader dat de meeste transpersoonlijke psychologen hanteren nog voortgang worden geboekt? Of kan beter gezocht worden naar een andere context voor het

onderzoek van het menselijk bewustzijn, zoals Wilber heeft gedaan? Aan deze grondslagendiscussie hoop ik mijn bijdrage te kunnen leveren, door te analyseren in welke fundamentele opzichten de visie van Wilber zich onderscheidt van die van veel van zijn transpersoonlijke collega's.

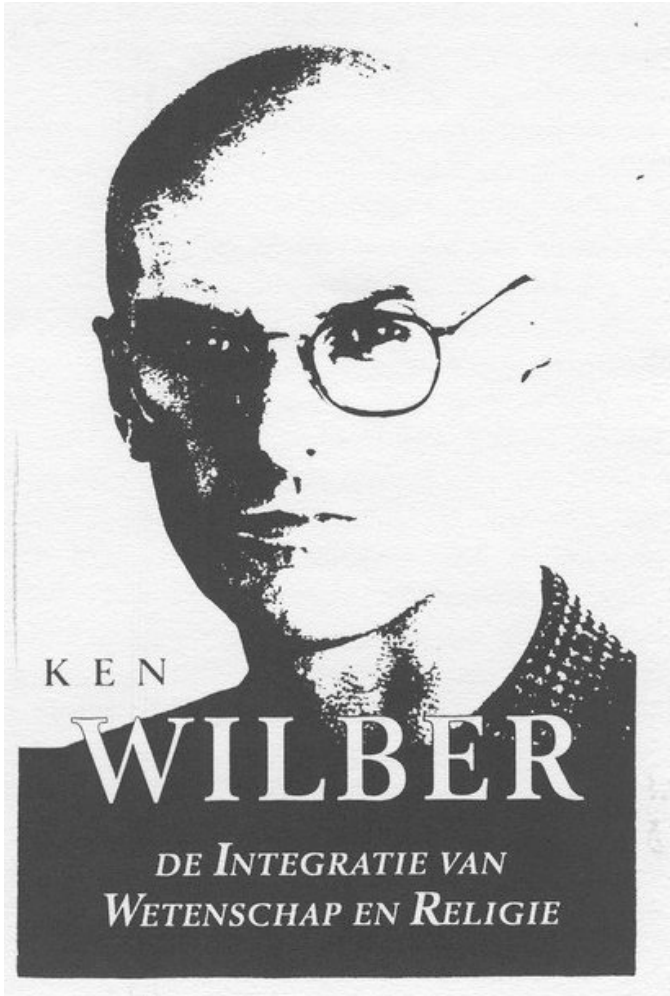
En ten vierde moet een beoordeling van Wilbers visie ook aandacht schenken aan de metafysische achtergronden van zijn denken. Vanaf zijn allereerste publicatie in het *Journal of Transpersonal Psychology* in 1975, dat de titel droeg *Psychologia Perennis* (oftewel 'eeuwige psychologie') is Wilber duidelijk geweest over wat hem indertijd voor ogen stond: een psychologische vertaling te geven van de *philosophia perennis* (de eeuwige wijsbegeerte). Deze door Aldous Huxley gepopulariseerde benaming verwijst naar de opvatting over de werkelijkheid die — volgens aanhangers van deze visie althans — aan alle grote religies en filosofische systemen ten grondslag ligt. Zoals veel vakfilosofen van een dergelijke 'eeuwige filosofie' niets willen weten, zo zullen veel psychologen vreemd opkijken als over een 'eeuwige psychologie' gesproken wordt, merkt Wilber ter inleiding op. Toch doet hij dit in de volle overtuiging dat alleen zo een visie op de mens kan worden ontvouwd die recht doet aan de rijkdom van de menselijke ervaring en die precies om die reden 'wetenschappelijk' genoemd mag worden (terwijl de zogenaamde 'wetenschappelijke' materialistische mensvisie in wezen 'onwetenschappelijk' is, omdat zij het onloochenbare ervaringsfeit van de menselijke subjectiviteit niet wil erkennen).

In deze esoterische filosofie, zoals de eeuwige wijsbegeerte ook wel wordt genoemd, is sprake van een aantal bestaansniveaus, werelden of sferen — meestal zeven in getal — die zich uitstrekken van de wereld van de materie tot aan de wereld van de Geest. Tussen deze beide uitersten bevinden zich een aantal tussenliggende niveaus, die nauw samenhangen met het menselijk bewustzijn. Deze gedachte van een 'gelaagde werkelijkheid' heeft Wilber tot leidraad genomen voor zijn visie op menselijke ontwikkeling. Ontwikkeling kan dan namelijk worden opgevat als het stap voor stap doorlopen van deze sferen. Ieder mens begint zijn ontwikkeling op het laagste, materiële gebied (c.q. het fysieke lichaam), doorloopt vervolgens de psychische of persoonlijke niveaus van bestaan (die emotioneel en mentaal van aard zijn) om daarna eventueel de spirituele of transpersoonlijke niveaus te betreden. Aangezien deze gedachte zo centraal staat in Wilbers oeuvre is het opnieuw de moeite waard, en zelfs noodzakelijk, deze leer van de sferen zelf eens aan een nader onderzoek te onderwerpen, los van alle mogelijke verbanden met de psychologie. Is de correlatie tussen sferen en stadia bijvoorbeeld wel zo dwingend als Wilber het voorstelt? Komen alle door Wilber gepostuleerde stadia van menselijke ontwikkeling overeen met bestaansniveaus zoals de esoterische filosofie die beschrijft, of is dat slechts voor enkele stadia het geval? En als dat laatste zo is — zoals we zullen aantonen — moet er dan geen onderscheid worden gemaakt tussen primaire stadia, die een ontologische basis

hebben in de realiteit, en secundaire stadia, die meer een overgangskarakter hebben? Ook op dit punt hoop ik een bijdrage aan de discussie te kunnen leveren.

En ook op het gebied van de esoterische filosofie zou men van een 'richtingensrijd' kunnen spreken. Veel auteurs op dit gebied, waaronder René Guenon, Fritjof Schuon en Huston Smith, staan gereserveerd tot vijandig tegenover de moderne en postmoderne cultuur. Zij zien de geschiedenis van de westerse cultuur als een neergang van een diepgaand spirituele cultuur — vaak wordt daarvoor naar de Middeleeuwen verwezen — naar een cultuur die oppervlakkig en materialistisch is geworden. Op basis daarvan pleitten zij voor een herstel van verloren gegane spirituele waarden. Lijnrecht daartegenover staat de visie van Wilber, die juist in een culturele evolutie gelooft — hoezeer ook hij de huidige materialistische cultuur bekritiseert, die hij beeldend als 'platland' omschrijft. Om die reden heeft Wilber zijn visie wel eens als *neoperennial philosophy* omschreven, een visie waarvan juist de evolutiegedachte de kern uitmaakt. Ook op dit punt neemt Wilber dus weer een afwijkend standpunt in onder zijn geestverwanten, hoezeer hij ook de algemene uitgangspunten van de eeuwige wijsbegeerte — het bestaan van een gelaagde werkelijkheid, die gedragen wordt door de Zijnsgrond, waarmee ieder mens in zichzelf contact kan leggen — met hen deelt. Opnieuw is de vraag relevant: wat zijn de argumenten die over en weer worden aangedragen voor het al of niet bestaan van culturele evolutie, en waar moet in dit verband de spirituele dimensie worden geplaatst — in het verleden, of juist in de toekomst?

Zoals eerder vermeld zijn enkele van Wilbers boeken verschenen bij een theosofische uitgeverij. De theosofie kan gezien worden als een negentiende-eeuwse poging de inzichten van de eeuwige wijsbegeerte te vertalen naar de hedendaagse westerse cultuur. Om twee redenen is de theosofische gedachterelevanter voor de beoordeling van de visie van Ken Wilber. Ten eerste neemt ook in de theosofische wereldvisie de leer van de evolutie een centrale plaats in, zodat zij in dit opzicht onomwonden de zijde van Wilber kiest. En ten tweede verschaft de theosofische literatuur gedetailleerde informatie over de diverse bestaansniveaus, die licht kunnen werpen op de basisgedachte van Wilbers filosofie: ontwikkeling is in wezen het doorlopen van bestaansniveaus; stadia en sferen zijn nauw met elkaar gecorreleerd. Het is mijn overtuiging dat ook op dit punt de discussie over de geldigheid van Wilbers visie aan diepgang kan winnen. Aan dit onderwerp van de bestaansniveaus heb ik enkele jaren geleden een boek gewijd: *Zeven sferen* (Theosofische Vereniging, 1995). De geïnteresseerde lezer wil ik dan ook naar deze eerdere studie verwijzen.



Van de schoonheid en de troost

Wim Kayzer verzorgde vanaf 2 januari tot 1 juli op zondagavond een programma van de VPRO-TV onder deze titel⁶. Hierbij nam hij 26 bekende personen op het gebied van de beeldende kunst, de wetenschap, de literatuur, de muziek en de filosofie een interview af. Het waren alfabetisch gerangschikt op achternaam:

de beeldend kunstenaar Karel Appel (1921, Nederland),
de dirigent pianist Vladimir Ashkenazy (1937, Rusland), *
de sopraan Catherine Bott (1952, Engeland),
de schrijver John Coetzee (1940, Zuid-Afrika),
de dirigent Richard Dufallo (1933, VS- † 1999 - kort na de opname), *
de natuurkundige Freeman Dyson (1923, Engeland),
de museumdirecteur Rudi Fuchs (1942, Nederland),
de ethologe-schrijfster Jane Goodall (1934, Engeland),
de zoöloog en paleontoloog Jay Gould (1941, VS), *
de schrijfster Germaine Greer (1939, Australië),
de schrijver György Konrád (1933, Hongarije),
de dichter en psychiater Rutger Kopland (1943, Nederland),
de experimenteel natuurkundige Leon Lederman (1922, VS),
de psychologe Elizabeth Loftus (1944, VS),
de neurofysioloog Gary Lynch (1943, VS),
de violist en dirigent Yehudi Menuhin (1916, VS - †1999), *
de filosofe Martha Nussbaum (1947, VS),
de filosoof Richard Rorty (VS, 1931),
de historicus Simon Schama (1945, Engeland),
de filosoof Roger Scruton (1944, Engeland),
de schrijver Wole Soyinka (1934, Nigeria),
de schrijver-filosoof George Steiner (1929, geb. in Frankrijk),
de schrijfster Tatjana Tolstaja (1951, Rusland),
de schrijfster Dubravka Ugrešić (1949, Kroatië),
de natuurkundige Steven Weinberg (1933, VS), *
de natuur- en wiskundige Edward Witten (1951, VS), *

Op zondag 9 juli werd hun samenkomst en discussie ⁷ in het Stedelijk Museum in Amsterdam uitgezonden. Teilhard zou verrukt geweest zijn van zo'n gezelschap, dat nadenkt en met elkaar van gedachten wisselt over het thema "Wat maakt het leven de moeite waard". Immers uit de botsing van ideeën groeit het bewustzijn. Er kwamen steeds nieuwe aspecten van de begrippen schoonheid en troost boven

⁶ De filosoof Cornelis Verhoeven sprak in zijn recensie van dit programma in Trouw d.d. 15-07 van een "wat opgezwollen titel". En hij voegde daaraan toe: "Dat die intussen blijkbaar nogal imponeert en, naar ik hoor, door een zo pretentief orgaan als de Raad voor de Cultuur in een lijvig rapport 'Van de Overvloed en de Armoede' is nageaapt, is maar een van de blijken van de armoedigheid die in ambtelijke kringen en hun tekstschrijvers troef is. Is dat nu lef of een zielig soort misplaatste nederigheid?" Ook Ab van de Wal parafraseerde de titel in *GAMMA* jrg 7 nr. 3 met zijn artikel 'Van de boosheid en de troost'. Maar wij houden niet zo van schelden.

⁷ Diegenen achter wier naam in de lijst een asterix (*) staat ontbraken

en deze riepen telkens bijzondere associaties bij de deelnemers op. Hier ontstond het bewustzijn van de relativiteit van eigen denken. Wie de gesprekken van de atheïst Wim Kayzer met de afzonderlijke leden van het gezelschap gevolgd heeft, zal zich af en toe geërgerd hebben aan zijn suggestieve opmerkingen, waarmee hij de religie en het geloof in God als achterhaald voorstelde. Nu Kayzer zelf niet aan het gesprek deelnam, was het prachtig te horen hoe de een na de ander uiteindelijk steeds meer liet doorschemeren wel degelijk in een hogere macht, een sturing van onze evolutie te geloven, om van God nog maar niet te spreken. Karel Appel had het intellectueel aftasten van elkaars standpunten lange tijd zwijgend aanhoord, maar zei toen te "schilderen als een dienaar, die 'the planet in his body' heeft, zoals iedereen. Ik wacht op het innerlijke licht, het contact met het universum, het onuitsprekelijke. Ik ben er en ik ben er niet. Niemand van jullie weet iets van troost; het heeft niets met het reële leven te maken. Het einde van mijn schilderen is een spiritueel orgasme."

Voor mij was dit als omslagpunt in het debat het meest ontroerende moment. De spanning in het gezelschap was voelbaar. Niet alleen had hier iemand zijn diepste roerselen blootgelegd, hij had dat ook nog gedaan in het Engels, een taal die niet de zijne is, en zich daardoor dubbel kwetsbaar gemaakt. Cary Lynch loste de spanning trefzeker op door te zeggen, dat ook wetenschappers als Edward Witten zeggen te wachten op het innerlijke licht. Leon Lederman, die eerder het verloop van de evolutie had geschetst en toen aldus eindigde: "Wij ontstonden na wonder op wonder. Het is heiligschennis om de vraag te stellen: Is het leven de moeite waard?" zei nu: "Pure wiskunde leidt tot een orgasme. Maar niet alleen wiskunde. Iedereen aan deze tafel heeft weleens zo iets meegemaakt." Catherine Bott knikte: "Ik zing religieuze muziek, de Messiah, de muziekinstrumenten zijn niet altijd authentiek, ik zing vaak met gefingeerde oprechtheid. Maar het publiek wordt erdoor opgetild. Als atheïst geloof ik dat het de mensen beter maakt."

De scepticus George Steiner bracht onmiddellijk zijn retoriek in stelling: "Er waren 11 mensen op Golgotha en misschien 1400 bij de Missa Solemnis, maar bij de cupfinale kloppen de harten sneller van 2,5 miljard mensen als Maradonna scoort. Wat maakt het leven de moeite waard? Voetbal!" Germaine Greer viel hem bij. Waarop Roger Scruton: "De emotie op Golgotha is duurzaam, maar de hartslag van die 2,5 miljard is alweer normaal. Wat steeds weer moet worden vernieuwd om ons ermee te verzoenen is de troost voor iets wat verloren ging, het paradijs. Dit gebeurt dagelijks in religieuze concepten, zoals de eucharistie tijdens de mis in het christendom."

Martha Nussbaum putte troost en hoop uit het feit, dat we ons tegenwoordig wereldwijd boos kunnen maken over de gruwelen en misstanden in de wereld. Wat voor haar het leven de moeite waard maakte, was haar inzet voor een betere wereld. Zij zei letterlijk: "Je moet niet naar *jouw* leven kijken, maar naar *het* leven en alle leven laten delen in rechtvaardigheid. Zij was het er niet helemaal mee

eens, dat het diepste het onuitsprekelijk is. Ze vond het een romantisch idee, dat je heel diep in jezelf moet duiken om het meest wezenlijke te verwoorden. Het gedrag zou weleens net zo wezenlijk kunnen zijn. Jane Goodall beaamde dat. "Wij kunnen iets veranderen; dat is ieders probleem en taak. Veel kinderen in achterstandsgebieden leven zonder enige hoop. Ik heb ze op een school in Sjanghai alle positieve dingen uit de kranten laten verzamelen en deze op het bord laten hangen. Nu hangen in alle scholen daar de wanden vol met zulke berichten. Sjanghai werd de 'City of Hope 2000'. Wole Soyinka vroeg zich af: "We spreken steeds weer over verschrikkelijke toestanden, en telkens komt ook weer het tegenovergestelde: Is dat de schoonheid van de troost?"

Naar de smaak van Cornelis Verhoeven is in ieder geval het begrip troost in de discussie "intellectueel niet helemaal bevredigend" uitgediept. Hij stelt: "Er is pas troost voor verdriet, wanneer het element woede en zijn koppige weten daaruit is weggezuiverd en de hardheid haar eigen weekheid ontmoet en daarin weerloos wegzinkt. [...] Ik geloof inderdaad dat troost dit moment van omslag is, het punt waarop een verstarring week wordt en smelt. Het is niet een gebeurtenis die wij zelf kunnen veroorzaken, maar het gevoel te staan tegenover iets dat groter en overtuigender is dan wij kunnen bedenken, verklaren en uitleggen, en dat wij dan ook eerder in verband moeten brengen met wat in de serie soms 'verhevenheid' werd genoemd dan met schoonheid als een esthetisch gegeven."

In het onlangs verschenen boek *Chaos en Liefde*⁸ lezen we over schoonheid echter het volgende: "De structuren en trillingen in ons eonengeheugen resoneren met de structuren en trillingen die we in de buitenwereld waarnemen. Deze resonantie van trillingspatronen en structuren (morfische resonantie) is wat wij ervaren als schoonheid. We vinden mooi wat onze eigen geest in de evolutie ooit heeft bedacht en geconstrueerd". (p. 192) In zekere zin volgt het boek de gedachtegang van Teilhard, die luidt: De menselijke soort heeft in de evolutie alle stadia doorgemaakt van de soorten onder hem, die minder bewust en complex zijn. Tijdens dat evolutieproces is datgene, wat waardevol was voor de voortgang ervan, in het geheugen van onze soort opgeslagen⁹. Als we met Teilhard aannemen, dat onze evolutie gericht is op Omega, de terugkeer in de Schepper, dan ervaren we datgene wat het meest wezenlijke is voor onze richting op dat einddoel als schoonheid. Het is het meest verhevende, waarin het esthetische en het ethische convergeren en samenkomen. Het geloof in God, het Onnoembare, het Onzegbare, blijkt meer te leven dan ooit.

Henk Hogeboom van Buggenum

⁸Gerrit Teule *Chaos en Liefde-De Kern van Geest, Leven en Evolutie*, Uitg. Sigma, 2000, f 47,50.

⁹Volgens de kernfysicus Jean Ernst Charon (1920-...) bevindt zich dat geheugen in de elektronen en kan het zo omvangrijk zijn doordat een elektron de structuur heeft van een zwart gat, dat de fotonen die de veranderingen dragen opslokt en bundelt. Het elektron is het raakpunt met onze tijdruimtelijke werkelijkheid, het eon is de achterkant ervan is, het zwarte gat, dat geen tijdruimte in onze zin kent.

Hoe actueel is Teilhard de Chardin?

Gerrit Teule

Bij Teilhard de Chardin zouden we verwachten, dat zijn werk alleen maar een filosofische betekenis heeft en misschien ook wel wat gedateerd begint te worden. Zijn veronderstelling dat leven en geest tot in de atomen toe innig verbonden is met de materie lijkt weinig praktische waarde te hebben, als je het tenminste betreft op onze alledaagse bezigheden. Bij het naar binnen lepelen van mijn minestrone-soepje heb ik daar tenminste niet zoveel aan, lijkt het. Bovendien lijkt iedereen op dit moment alleen maar bezig te zijn met de beurskoersen, behalve als er gevoetbald wordt. Geld domineert deze maatschappij; het smeert en smooit alles. Maar toch is niets minder waar. Als je in scheikundige termen gesproken de Franse ingrediënten Teilhard de Chardin en Jean Charon bij elkaar gooit in een retort en flink schudt, ontstaat er een zeer explosief mengsel. Voeg daar nog een lepeltje draadloze communicatie aan toe en de ruiten rinkelen tot ver in de omtrek. Het blijkt namelijk, dat o.a. Teilhard ons iets zegt over de mobiele telefoons, ook al heeft hijzelf zo'n ding nog nooit gezien. Toch heeft hij de basis gelegd voor een bom onder de grootste money-maker van deze tijd. Te praktisch en te banaal voor *GAMMA*? Niet volgens haar redactie. Immers, in het blad komt een gamma, een rijke verscheidenheid, aan disciplines en onderwerpen aan bod.

Bij Uitgeverij de Ster is na enige vertraging medio juli mijn boek uitgekomen over de subtiele elektromagnetische werking van alles wat leeft en groeit, over bio-elektriciteit dus. De titel is: *Chaos en Liefde, de kern van geest, leven en evolutie*¹⁰. In dit boek worden de gedachtegangen van Teilhard en Charon tot een synthese gebracht. Een in het oog lopende conclusie daaruit is, dat een mens, maar ook elk dier en elke plant, een geestelijk, maar tegelijk een extreem ingewikkeld elektrisch wezen is. Subtiele elektromagnetische trillingen spelen in alles wat leeft en groeit een belangrijke, sturende rol en daarbij wordt een scala van trillingsfrequenties gebruikt. Anders gezegd: de natuur en wijzelf, alle biochemie, zijn geheel afhankelijk van 'dansende elektronen'. Daarnaast is er al in de jaren zeventig door Jean Charon een hypothese opgesteld, waarin elektriciteit, elektronen en fotonen (lichtdeeltjes) alles te maken hebben met de communicatie tussen geest en lichaam en met de kern van wat wij geest en leven noemen. Die theorie, de *Complexe Relativiteitstheorie*, sluit zo wondermooi en naadloos aan bij de Teilhardiaanse gedachten en veel moderne onderzoeksresultaten, dat het geheel in een overkoepelende gedachte, de eonenhypothese, kon worden samengevat. Met deze visie gaat de gangbare Westerse geest/lichaam-metafoor (geest zit in ons hoofd, de rest is machinekamer) grondig op de schop, zoals een eeuw eerder de tijd/ruimte-metafoor overhoop is gehaald. Teilhard staat aan de basis van deze omwenteling.

¹⁰ ISBN 9065561536, NUGI 606 Uitgeverij Sigma / de Ster, Tilburg, 374 blz., prijs 47,50.

De eonenhypothese luidt in het kort als volgt. Het oorzakelijke verband tussen geest en lichaam, en tussen geest en stof in het algemeen, is van elektromagnetische aard. Daarbij speelt een scala van subtiele elektromagnetische trillingen en trillingsfrequenties een rol. Dit innige elektronische verband tussen geest en lichaam, diep verborgen in wat door Charon 'psychomaterie' werd genoemd, is ook de basis voor alle biochemie en in het bijzonder voor ons immuuniteitsstelsel, onze enige en laatste bescherming tegen ziekte en dood; het draagt al onze evolutie-ervaring en overlevingskennis met zich mee en is vergelijkbaar met de omstreken 'morfogenetische velden', hier aangeduid als de 'eonische matrix'. De overweldigende complexiteit, precisie en kracht van dit levende systeem, diep binnen in onszelf, maar ook in iedere huismus of grasspriet, is van een indrukwekkende schoonheid. Het stuwt de evolutie voor zich uit in haar streven naar bewustwording.

Zonder ons van deze oeroude verbanden en structuren bewust te zijn hebben wij, vooral in de laatste decennia, een tot in het extreme toe geëlektrificeerde maatschappij gecreëerd, waarbij talloze zenders (bijv. het nieuwe netwerk t.b.v. de mobiele telefonie en de pittige zenders van de 'mobieltjes' zelf) fungeren als evenzoveel (potentieel hinderlijke) stoorzenders voor alles wat leeft en groeit. Het is daarom in het belang van onze gezondheid hoog tijd om de verhouding tussen geest en lichaam, zoals wij die in onze cultuur menen te kennen, grondig te herzien. Over fijne elektronische apparatuur (zoals computers en medische apparaten) maken we ons zorgen in verband met elektromagnetische straling van buitenaf, want de apparaten gaan er soms van op tilt. Maar in 's hemelsnaam, waarom springen we dan zo lichtzinnig en onverschillig om met het meest complexe en fijnzinnige elektrische 'ding' in deze wereld, dat wijzelf zijn? Waarom mishandelen we de kern van geest, leven en evolutie? Waarom maken wij onszelf ziek?

Veel technici en wetenschappers bekijken een mens, alsof het een klont van een of andere vette substantie is, bij elkaar gehouden door een huidlaag. Er zitten ook nog harde stukken in, anders zouden we als een slappe geleipudding in elkaar zakken. Op dezelfde manier bekijken ze de kleine deeltjes van een mens, de cellen. Zij zien een cel als een plastic zakje, gevuld met een soort minestrone-soep. Bij het bepalen van de effecten van elektromagnetische stralingen zijn zij uitgegaan van het standpunt, dat elektromagnetisme bij een mens helemaal niets doet. Wie heeft er nou ooit gehoord van elektrische minestrone-soep? Een mens heeft gewoon niets met elektriciteit. Je kunt rustig een pittig zandertje vlak bij je hoofd houden, want dat doet je geen kwaad.

De zaktelefoon, dat pittige zandertje dus, blijkt nu echter al een veelheid van schaduwzijden te hebben en het is juist die grote verscheidenheid van verschijnselen, die ons zeer oplettend en ongerust zou moeten maken. Kennelijk beïnvloedt de straling een uiterst ingewikkeld systeem, dat intelligent en creatief

terugvecht: ons immuunsysteem, ons enige en laatste verweer tegen ziekte en dood; meer hebben we niet. Dat geldt net zo hard voor alle dieren en planten. Een greep uit de bij ontelbare proeven op mensen en dieren geconstateerde verschijnselen, die geassocieerd worden met (hoogfrequente) elektromagnetische stralingen: hoofdpijn(tjes), vergeetachtigheid, concentratiemoeilijkheden, het mislopen van zintuiglijke indrukken, verhoogde kans op kanker aan de 'telefoonkant' van het hoofd, kanker in de gehoorzenuw, tumoren dieper in de hersenen, aantasting van de bloed/breinbarrière (die ervoor moet zorgen dat er geen ziektekiemen vanuit het bloed in de hersenen terechtkomen), breuken in DNA-ketens, geboortedefecten, depressiviteit, en nog meer, zoals verbanden met de ziekte van Alzheimer, vermoeidheidsziekte, veel te drukke kinderen, leukemie, en een algehele aantasting van het immuunsysteem. Naarmate er meer proeven worden gedaan, groeit de lijst gestaag. Elke cel en elk celonderdeel, ja zelfs elke levende molecuul, heeft haar eigen elektromagnetische trillingsfrequentie en is daardoor ontvankelijk voor elektrische beïnvloeding van buitenaf. Dat kan schade veroorzaken, of alleen maar 'gezellig meeschudden', maar zelfs ook stimulatie bij verdere groei. Zo kan het gebeuren, dat elektromagnetische trillingen van buitenaf de groei van een kankergezwel stimuleren, zonder zelf de kanker te veroorzaken, maar er zijn talloze varianten denkbaar, vanaf het cellulaire niveau tot aan onze psychologie toe. Alleen maar letten op weefselverwarming, wat de Gezondheidsraad doet, is bijna misdadig naïef te noemen. Dr. Becker, een Britse chirurg die zich al decennialang heeft gespecialiseerd in elektromedicatie, aarzelt zelfs niet om een toename van de agressie en stress in onze Westerse samenleving te correleren met de algemene toename van de stralingsvervuiling. Door het creatieve terugvechten van het immuunsysteem blijken de proeven moeilijk herhaalbaar en daar struikelt de wetenschap over haar eigen regels. Vooral de psychische component maakt de proeven subjectief. De te testen these is evenwel duidelijk: "Straling maakt ons geestelijk en lichamelijk ziek". Iets vollediger gezegd: elektromagnetische straling tast rechtstreeks onze geestelijke vermogens aan en sloopt langzaam ons immuunsysteem, wat leidt tot een scala van ziekteverschijnselen. Zonder zich daarvan bewust te zijn, en zonder ervoor gekozen te hebben, doen honderden miljoenen mensen mee aan dit wereldwijde medische experiment. Intussen levert het de industrie en de overheid miljarden op en levert het een inkomen aan duizenden mensen. Een waarlijk krankzinnig scenario!

Maar afgezien van die mobieltjes, de eonenhypothese heeft grote gevolgen voor ons denken over onszelf, zowel in praktisch als in filosofisch opzicht. In het boek behandel ik een groot aantal gevolgen, maar één kunnen we er hier even uitlichten. In de gedachtegang over bijvoorbeeld de hersenwerking overheersen twee stromingen. De ene denkrichting gaat uit van een materialistische en mechanistische mens, in het boek betiteld als de 'stofzuigermens', waarbij elke hersenwerking niets anders kan zijn dan een simpele elektrochemische reactie. De stofzuigermens denkt, dat hij een machine is en dat dat wetenschappelijk is bewezen. Volgens deze speculatieve, maar in wetenschappelijke kringen desal-

niettemin breed aangehangen gedachtegang ('geloof' is een beter woord) zou 'bewustzijn' niets anders zijn dan het toevallige 'schuim op de hersengolven', iets wat vanzelf ontstaat als de golven wat intensiever worden, en bij de mens is dat kennelijk het geval. Het verschijnsel gaat vanzelf weer over als je dood gaat. Wat bewustzijn precies is, blijft daarbij een raadsel. De andere gedachtegang, meer idealistisch en esoterisch gericht en vaak geassocieerd met Oosterse filosofie, is dat het bewustzijn gebruik maakt van een andere, onbekende 'substantie', die niet voorkomt in het periodieke systeem van elementen en die daarom wetenschappelijk principieel onbenaderbaar is. Beide stromingen lijken onverzoenlijk tegenover elkaar te staan, met een gapende kloof van onbegrip daartussenin.

De eonenhypothese lost deze controverse op door tussen de beide standpunten in te gaan staan. De materialistisch/mechanistische visie krijgt gelijk op het punt, dat de 'geeststof' geen vreemde substantie nodig maakt, want het gaat volgens Charon om fotonen, lichtdeeltjes, zoals die ook in onze tijdruimte voorkomen en waarvan het gedrag al uitgebreid is bestudeerd. Fotonenbewegingen spelen in de kernfysica een cruciale rol bij de beweging van elektronen, en deze elektronenbewegingen zijn de basis voor elke vorm van de steeds complexere (bio)chemie. Zo drijft de geest de evolutie aan in haar streven naar een hoger bewustzijn. De fotonen, waarmee onze geest 'van binnenuit' werkt, bevinden zich echter volgens de eonenhypothese wel in een andere tijdruimte. Daarmee krijgt de idealistische denkrichting deels gelijk, want deze tijdruimten zijn, evenals de zgn. zwarte gaten, inderdaad onbenaderbaar met fysieke instrumenten. De eonenhypothese maakt het op een elegante manier mogelijk deze controverse achter ons te laten. Daarmee plaatst zij ook de controverse tussen wetenschap enerzijds en mystiek en religie anderzijds in een totaal ander licht. De 'verklaring' (een woord dat ik met de grootste terughoudendheid hanteer) voor het bewustzijn en de verhouding tussen geest en hersenen krijgt een geheel nieuwe formulering. Meestal 'verklaar' je iets wat je nog niet begrijpt door het te omschrijven met andere metaforen, die je ook nog niet begrijpt. Vaak schiet dat niet erg op, maar in dit geval is het wel verrassend en nieuw, tenminste voor de mensen die het werk van Teilhard en Charon niet kennen..

In het boek is een strikt logische redenering uitgewerkt, uitgaande van enkele stellingen (alhoewel er veel verbindingen zijn aangegeven naar filosofische overwegingen en meer mystieke gedachten). Deze stellingen (axioma's) lijken ten dele onbewijsbaar met huidige natuurkundige methoden, maar in de loop van het boek blijkt dat de waarschijnlijkheid van deze stellingen en de praktische bruikbaarheid van de eonenhypothese in het algemeen zeer groot is. In het eerste deel worden vooraf op Kantiaanse wijze enkele filosofische noten gekraakt over wat wij in wetenschappelijke zin kunnen weten en over de functie van de twijfel. Nadat in het tweede deel de hypothese in technische zin is beschreven, volgt in het uitgebreide derde deel een toetsing van de hypothese in de praktijk. Daarbij blijkt, dat de hypothese en praktische situaties in elkaar passen als twee biddende

handen. Het is alsof de stukjes van de kosmische legpuzzel spontaan in elkaar vallen. Dat levert nieuwe (en voor velen revolutionaire) zienswijzen op over onder meer geest, paranormale gaven, hersenwerking, bewustzijnsomvang en bewustzijnscherpte, de diepze van het onbewuste, nieuwe ziekten, voedsel, medicijnen, evolutie en zelfs over de (on)mogelijkheden van kunstmatige intelligentie en kunstmatig bewustzijn. Als 'bijproduct' levert het ook een radicaal andere zienswijze op over de mobieltjes en de gevaren van elektromagnetische straling. Het geheel leidt tot een andere visie op onszelf en op de plaats die wij in deze wereld innemen, dan die in de Westerse wereld gebruikelijk is. Zelfs algemeen geaccepteerde gedachten van Charles Darwin, inmiddels verheven tot een onaantastbaar dogma, worden aangevuld met het 'geestelijke evolutieprincipe'. Daarbij wordt het schoonheidsgevoel als richtinggevende factor in de evolutie erkend, zonder welke de materiële evolutie nooit zo had kunnen plaatsvinden. Dit is waar Teilhard van droomde. Alles wordt gedragen door de bewustzijnsevolutie: de wil om tot bewustzijn te komen, die volgens de eonenhypothese in de psychomaterie is 'ingebouwd' en die zich o.a. in de mens manifesteert. Deze eeuw moet een eeuw zijn van bewustwording, niet omdat ik het zeg, maar omdat wij niet anders kunnen. Bewustwording is ons aller karma, of we dat nou leuk vinden of niet.

De visies van de paleontoloog Pierre Teilhard de Chardin en de kernfysicus Jean Charon staan in dit boek centraal en ze zijn aangevuld met recente gegevens uit de microbiologie, kunstmatige intelligentie, medische wetenschap, chaostheorie en wetenschapsfilosofie. (Het specialisatiegebied van de schrijver zelf is informatica en ook dat aspect komt uitvoerig aan de orde, bijvoorbeeld in de vraag: waar bevindt zich onze vormgevende evolutiekennis?) Ook zijn recente gegevens over de research naar gevolgen van elektromagnetische stralingen i.v.m. draadloze communicatie opgenomen. Het integrale beeld dat daaruit oprijst is van een grote schoonheid en consistentie, maar is tegelijk ook beklemmend. Op sommige punten durf ik nauwelijks verder te denken, ofwel omdat de mogelijkheden van het menselijke denken (tenminste het mijne) en onze taal daar gewoon dreigen op te houden, ofwel omdat de consequenties onoverzienbaar lijken. "Waar het echt om gaat, is met geen pen te beschrijven" (vrij naar Gerard Reve). Het geschetste beeld bevestigt de uitgangstellingen en de praktische bruikbaarheid van de eonenhypothese. Verder dan deze praktische bruikbaarheid gaat dit boek niet en kan het ook niet gaan. Of de eonenhypothese de Waarheid is, zal de tijd leren. Dat is een gegeven, voor zowel Teilhard als Charon. Zelf ga ik ervan uit dat een hypothese altijd een momentane weergave is, geschreven in de taal van deze tijd en met behulp van de huidige inzichten en metaforen; het is dus een tijdelijke constructie, vergelijkbaar met een bouwsteiger. Het is in ieder geval niet een filosofisch systeem met eeuwigheidswaarde, een doel op zich, waar alles in gewrongen moet worden. De eonenhypothese is een technische hulconstructie, die ten doel heeft een ander wereldbeeld te bouwen, waarin onze ogen geopend zijn voor een tot nu toe (voor velen) onzichtbaar aspect van de werkelijkheid. En wat betreft de enorme toename van hoogfrequente en gepulste elektromagnetische

straling en haar invloed op onze hersenwerking, zegt dr. Becker (vrij vertaald):
“Misschien zijn er na een paar decennia nog enkele mensen geestelijk en
lichamelijk zodanig in orde, dat ze kunnen constateren: Mijn hemel, wij hebben
een verschrikkelijke fout gemaakt.” Geloof me, het stralingsprobleem zal uitgroeien
en tot misschien wel het grootste medische schandaal aller tijden. Bewaar deze
GAMMA goed!



AOS CONCREET VI-A: SJAMANEN, MYSTICI

Benedict Broere

"Het christendom, zo wil mij voorkomen, is geboren uit de mystieke ervaring van Jezus de Nazarener. Hier, en alleen hier, bevindt zich de geheimzinnige en ultieme bron waarin het christendom zijn oorsprong vond."

Max Wildiers¹¹

"Spreek!" "Wat zal ik spreken?" (Mohammed)

"Spreek in de naam van uw Heer die geschapen heeft. De mens geschapen heeft uit een embryo. Spreek, Uw Heer is de meest edelmoedige. Die U onderwezen heeft, wat hij niet wist."

Koran 96:1-4¹²

Quaestio: In *GAMMA* jrg. 7 nr.2, het artikel *Go with the flow*, had je het erover dat alle religies raadgevingen zijn van God naar de mens toe. En dat God in religie probeert de mens te leiden, wèg van de verschrikkingen en opwaarts naar een betere wereld. Kun je daar wat meer over vertellen?

Benedict: Ja, het lijkt erop dat God een wereld maakt en dan uiteindelijk ontdekt, na vele miljarden jaren, dat dat delicate wezen mens daarin veel leed kan ondervinden en leiding behoeft. Ik denk daarom dat alle grote mythen, religies en religieuze filosofieën ontstaan zijn onder in-vloed van religieuze inspiratie, van een contact met God, van Gods pogingen tot leiding geven. En dat ondanks de elementen erin die met het wetenschappelijke niet te rijmen zijn al deze grote verhalen iets wezenlijks vertellen over de wereld waar we in zitten. Dat als je dat onwetenschappelijke eruit filtert, dat je dan een residu over houdt dat in zichzelf waardevol is, waardevol voor het begrip van de werkelijkheid, waardevol om in combinatie met andere inzichten bij te dragen aan het algemene inzicht in de werkelijkheid.

Q: Maar hoe werkt dat dan? Hoe worden deze boodschappen overgebracht?

B: Telepatie? Inspiratie? Verbeelding?¹³ Hoe wordt een gedicht geboren? De oplossing voor een probleem? Een samenhang in een chaos? Leonardo da Vinci heeft dagenlang zitten mediteren voor het kunnen schilderen van zijn *Laatste avondmaal*. De chemicus Kekulé zag pas na maanden gespannen zoeken plotseling in een droom de vorm van de benzeenring als zes in elkaars staart bijtende slangen. Mystieke verlichting vergt een minstens zo intense en langdurige toewijding. De

¹¹ Gerard Bodifée, *Zo vrij is de mens. Max Wildiers, kerngedachten uit zijn werk*, Pelckmans, Kapellen, 1996, p. 119.

¹² Dr. Anton Wessels, *De Koran verstaan*, Kok, Kampen, 1986, p. 43.

¹³ Karen Armstrong spreekt van de *verbeelding* als 'ons belangrijkste religieuze vermogen', en haalt Sartre aan die haar omschrijft als 'het vermogen om te denken aan wat er niet is' (althans niet concreet). Zij schrijft verder: "De rede alleen zal ons niet in staat stellen dat speciale, dat universele of dat eeuwige in een bepaald vergankelijk object waar te nemen. Dat is de taak van de creatieve verbeelding waar mystici, net als kunstenaars, hun inzichten aan toeschrijven." Karen Armstrong, *Een geschiedenis van God. Vierduizend jaar jodendom, christendom en islam*, Anthos, Baarn, Ronald Cohen, Amsterdam, 1995, p. 263.

hele mens is erbij betrokken. En als het dan komt, een mystieke ervaring, een mystiek inzicht, een openbaring, dan is het als een geboorte, een mentale geboorte (of een maagdelijke geboorte).¹⁴

Het is daarbij belangrijk te bedenken dat religies voor een belangrijk deel maaksels van mensen zijn. Ze zijn weliswaar ontstaan in nauwe wisselwerking met het goddelijke, maar ze ontstaan in een *context* van cultuur, persoonlijke omstandigheden en het lichaam, brein en bewustzijn van de religiestichter.

Q: Dus het is niet puur openbaring? God, of een engel, of wat dan ook, sprak tot mij...?

B: Ja, wel openbaring... Men zal het als een openbaring ervaren. Maar ik denk dat religies worden geboren in de samenwerking van God en een religieus geïnspireerde. En het inzicht dat wordt doorgegeven, of dat nu werkelijke boodschappen zijn, of het geheel van de gebeurtenissen waarin de geïnspireerde centraal staat, is afgestemd op wat men in die bepaalde tijd en ruimte begrijpen kan. De oude teksten, bijvoorbeeld Thora, Bijbel, Koran, I-Tjing, Bhagavad Gita, bevatten geen wiskunde, geen natuurkundige wetten, geen econometrie, enz. Want dat zou zinloos geweest zijn. Ze bevatten datgene wat men in een bepaalde cultuur begrijpen kan. In een taal die de mensen daarin aanspreekt.

Q: Dus je accepteert een ingrijpen van God in het menselijk bewustzijn, dat God daarin een bepaalde informatie kan brengen?

B: Ik denk dat dat kan, ja. Maar dat ingrijpen is alleen mogelijk bij mensen die daarvoor een bepaalde aanleg hebben, een goed ontwikkelde religieuze synthese, een hersenfunctie die is afgestemd op het goddelijke. Ik denk dan aan sjamanen, mystici, kunstenaars, profeten, stichters van religies, filosofen, theologen, wetenschappers¹⁵, enz.

Q: Maar hoe moet ik mij dat dan voorstellen? Hoe grijpt God in in een menselijk bewustzijn? Hoe zorgt God ervoor dat er een bepaalde informatie verschijnt in een mens die daarvoor openstaat, of die als het ware het 'oor' heeft om

¹⁴ Zowel Roemi als Eckhart interpreteerden de maagdelijke geboorte van Jezus niet in letterlijke zin maar als een mystieke gebeurtenis. Zij zagen het respectievelijk 'als het symbool van de geboorte van de ziel in het hart van de mysticus' en 'een allegorie voor de samenwerking tussen de ziel en God'. Karen Armstrong, *Een geschiedenis van God*, p. 283.

¹⁵ Bijvoorbeeld Albert Einstein was een wetenschapper die religieuze gevoelens ervoer bij de wiskundige structuur van de werkelijkheid: "Mijn religieus gevoel bestaat uit een nederige bewondering voor de oneindig superieure geest die zich openbaart in het weinige, dat wij met ons zwak en gebrekkelijk verstand van de werkelijkheid kunnen begrijpen." Helen Dukas en Banesh Hoffmann, *Hoogachtend, Albert Einstein*, Annex, Amsterdam, 1989, p. 71. Een veel grotere impact van mystieke ervaring is te vinden bij de paleontoloog en priester Pierre Teilhard de Chardin, bij wie in een poging het christendom te verzoenen met de evolutie-idee, en uitgaand van het: "Ik ben de Alpha en de Omega, de eerste en de laatste, het begin en het einde" (Openbaringen 22:13), de God-Christus wordt geïdentificeerd met een toekomstig te bereiken Omega, hoogtepunt en vervolmaking van vele honderden miljoenen jaren evolutionaire ontwikkeling. Zie: Th. Dobzhansky, *Een bioloog over de laatste vragen*, Pantoskoop - Wetenschappelijke Uitgeverij, Amsterdam, 1969, p. 190.

deze informatie te kunnen horen? Bewerkstelligt God dit middels *ingevingen*, zoals Ben Crul enige tijd geleden suggereerde in een artikel in *GAMMA*?¹⁶

B: 'Ingeving' klinkt nogal luchtig. Alsof je ineens weet waar je sleutels liggen. Maar zo bedoelt Crul het niet natuurlijk. Het gaat om informatie die er ineens is. Wordt *ingegeven*. Ik denk dat je het zo kan zien, in de eerste plaats zijn wij mensen, zoals ik dat zie, onderdeel van God. Want wij zijn onderdeel van de natuur, de materie, die als expressie onderdeel is van God. Dan is het zo dat de mens deels mentaal is, terwijl God nu, mag je veronderstellen, in het proces van schepping van een materiële wereld, ook deels mentaal is, en het materiële een soort van condens is van dit mentale. Dus het menselijk mentale is onderdeel van het goddelijk mentale. Als God een geheel stelsel van wetten en constanten en atomen en moleculen enzovoorts tot expressie kan brengen in een materiële werkelijkheid, waarom kan God dan niet een bepaalde informatie overbrengen in een menselijk bewustzijn? Een bewustzijn dat in feite een uitermate dynamisch proces is, zodat God, veronderstel ik, zonder bepaalde fysisch-chemische en biologisch-psychische wetten te schenden, patronen kan weven in het zich ontwikkelende patroon van bewustzijn.

Q: Dus jij denkt dat God kan ingrijpen in hersenprocessen en bewustzijn?

B: Ja, God kan daarin een bepaalde informatie inbrengen. Ik las trouwens kortgeleden dat de bekende psycholoog Carl Gustav Jung dat ook dacht. In de woorden van Antony Fernando: "Hij (Jung) is van mening dat intuïtief inzicht niet zozeer het resultaat is van de activiteit van een individuele geest maar veeleer van een universeel bewustzijn dat via de geest van iemand werkt."¹⁷ In het verlengde hiervan stelt Fernando: "Het zijn intuïtieve inzichten van buitengewone mensen die het leven tot in zijn diepste diepten hebben verstaan. De Hebreeuwse Bijbel bevat de inzichten in het leven en de juiste levenswandel van Mozes en de profeten, het Nieuwe Testament die van Jezus en Paulus en de Koran die van Mohammed."¹⁸ Deze opvattingen zijn natuurlijk heel speculatief allemaal. We weten amper wat bewustzijn is, laat staan dat we weten hoe God ingrijpt in dit bewustzijn. Maar, en dit is in lijn met wat Jung, Fernando en Crul suggereren, het is waarschijnlijk dat God kan communiceren met de wereld, dus waarom niet ook met de mens?

Q: Ben Crul zegt daarbij dat God een *persoonlijk* wezen is...

B: Ja, en Ko Kleisen maakt in navolgende artikelen duidelijk dat je de werkelijkheid van God niet kunt vertalen in menselijke termen, hoezeer je daar ook als mens toe geneigd bent in het spreken over God.¹⁹ God is geen man met een baard bijvoorbeeld, geen man en geen vrouw, niet iemand die ergens boven je zit op een troon, omringd door engelen en heiligen. God is zelfs niet iets dat buiten je staat of

¹⁶Maar wat let ons om *ingevingen* te beschouwen als wegen waarlangs God met ons communiceert? *GAMMA* VI-4, p. 32, het artikel *Bestaat God als een persoonlijk wezen? H ypothe se over hoeda nigheden van God* van Ben Crul.

¹⁷ Antony Fernando, *Het christendom in evolutie*, Stichting Teilhard de Chardin, Heiloo, 2000, p. 29. Fernando verwijst naar: Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion*, Yale University Press, New Haven, 1985.

¹⁸ id., *Het christendom in evolutie*, p. 30.

¹⁹ Zie *GAMMA* jrg. 6 nr. 6 en 7 nr. 1 de artikelen *God als Persoon, religieus gezien* en *White head en de vraag of God een Persoon is* van Ko Kleisen.

heel diep binnen in je zit. Veel meer is het zo dat je *onderdeel* bent van God. Zodat je met Kleisen in mystieke bewoording kan zeggen: "God is in mij en ik ben in God".²⁰ Wat trouwens impliceert dat er, zoals Kleisen terecht stelt, geen sprake is van communicatie.

Q: Maar er moet toch *ergens* een denken van God zijn? Zoals je het denken van een mens kunt lokaliseren vlak achter de ogen? En als er informatieoverdracht is van een 'hier' naar een 'daar', dan is er toch sprake van communicatie?

B: Nou dat denken van God... Ik meen met Kleisen dat datgene wat wij over God kunnen veronderstellen, dat dat te bedenken is vanuit wat wij van God ervaren.²¹ En ik neem aan dat hij dan bedoelt de ervaring zoals die, naar Bonaventura, tot ons komt middels het oog van het vlees, het oog van de ratio en het oog van de contemplatie.²² Je komt dan, de filosofische weg inslaand van o.a. Bergson, Whitehead en Teilhard, terecht bij iets mentaals en creatiefs, een krachtige creativiteit die op de een of andere manier informatie kan overbrengen naar het menselijk bewustzijn.

Kijk, ik stel mij het menselijk bewustzijn voor als een dynamisch proces, een proces dat is samengesteld uit vele onbewuste subprocessen, die op elk moment deels bewust kunnen worden, of althans hun bijdrage leveren aan het bewuste proces, datgene wat ik zeg²³. Als er nu iemand is met een bepaalde aanleg voor het

²⁰ *God als Persoon, religieus gezien, GAMMA* jrg. 6 nr. 6, p. 54.

²¹ *God als Persoon, religieus gezien, GAMMA* jrg. 6 nr. 6, p. 54

²² De Amerikaanse filosoof Ken Wilber spreekt naar Bonaventura van drie elkaar aanvullende en gelijkwaardige soorten empirisme: "Er is dus *zintuiglijk empirisme* (van de sensomotorische wereld, een *mentaal empirisme* (zoals van de logica, de wiskunde, de semiotiek, de fenomenologie en de hermeneutiek) en een *spiritueel empirisme* (van de mystieke of spirituele ervaring). Anders gezegd, er is bewijsmateriaal dat waarneembaar is voor het *oog van vlees* (bijvoorbeeld de intrinsieke hoedanigheden van de sensomotorische wereld), bewijsmateriaal dat waarneembaar is voor het *oog van de rede* (zoals wiskunde, logica en symbolische interpretaties), en bewijsmateriaal dat waarneembaar is voor het *oog van contemplatie* (zoals satori, nirvakalpasamadhi, gnosis)." Ken Wilber, *De integratie van wetenschap en religie*, Servire, Utrecht, 1998, p. 236.

²³ Jan van Riemsdijk, *De wonderen luisteren naar de wetten. Elementen van een neurofilosofie*, Kok Agora, Kampen, 1997, p. 162-163. Zie ook: Daniel C. Dennet, *Het bewustzijn verklaard*, Contact, Amsterdam, 1995. Dennet: "Het is niet zo dat ik een metaforische theorie (het cartesische theater) heb vervangen door een niet-metaforische ('letterlijke, wetenschappelijke') theorie. Ik heb eigenlijk alleen de ene groep metaforen en beelden vervangen door een andere groep en het theater, de getuige, de centrale bedoeler en de verzinster van de hersens, verwisseld door software, virtuele machines, meervoudige versies en een pandemonium van homunculi." (p. 499). Het bewustzijn wordt als continu ervaren, afgewisseld met perioden dat men slaapt, maar is op een iets lager niveau in feite discontinu. De geest kan men zich voorstellen als te zijn opgebouwd uit modules met verschillende vaardigheden, die samenwerken of elkaar tegenwerken, en die naargelang de vraag hun bijdrage leveren aan het bewustzijn. Robert Ornstein 'vergelijkt ze met verschillende computerprogramma's die voortdurend wedijveren om de controle over het uitvoerend centrum'. (David Cohen, *De verborgen taal van onze geest*, Fibula/Unieboek, Houten, 1997, p. 33-34.) En Edward O. Wilson spreekt van de "... geest [als] een zichzelf organiserende republiek van scenario's die afzonderlijk ontkiemen, groeien, evolueren, verdwijnen en soms wat langer blijven hangen om extra gedachten en fysieke activiteiten voort te brengen." (Edward O. Wilson, *Het fundament. Over de eenheid van kennis en cultuur*, Contact, A'dam/Antwerpen, 1998, p. 120.) Het lijkt erop dat het 'ik' en het denken en ervaren het eindproduct zijn van een complexe hiërarchie van hersenprocessen. En dat als er iets mis gaat in dat geheel van correct

religieuze, of laten we zeggen: iemand heeft een groot talent voor het mystieke, dan kan ik mij voorstellen dat de sterke religieuze synthese van zo iemand het bewustzijn dusdanig receptief kan maken dat er informatie overgedragen kan worden. Informatie in de vorm van visioenen, archetypen, ethiek, zingeving, kosmologie, enz.²⁴

Q: Maar hoe zie je dat dan? Gaat er een kanaaltje open naar God, zoals je kan bellen naar iemand met je telefoon?

B: Nou, dat klinkt een beetje ironisch. Nee echt, ik denk dat de religieuze synthese gegenereerd wordt door een bepaalde werking van de hersenen, en dat er in deze synthese een verbinding mogelijk wordt tussen het menselijk bewustzijn en het bewustzijn van het geheel van de werkelijkheid waarin we zitten, een verbinding die het mogelijk maakt dat bepaalde essentiële vormen van informatie kunnen worden overgebracht van het grotere bewustzijn naar het menselijk bewustzijn. Je kan het ook zo zien: dat grotere bewustzijn is overal om je heen en zelfs in jezelf, net zoals radiogolven overal zijn. Contact maken met God betekent dan zoiets als *afstemmen* op de juiste golflengte. Waarbij het duidelijk is dat naarmate je 'ontvanger' beter is, je 'openheid', je religiositeit, je religieuze synthese, de ontvangst ook beter zal zijn.

Q: Je wilde nog wat zeggen...

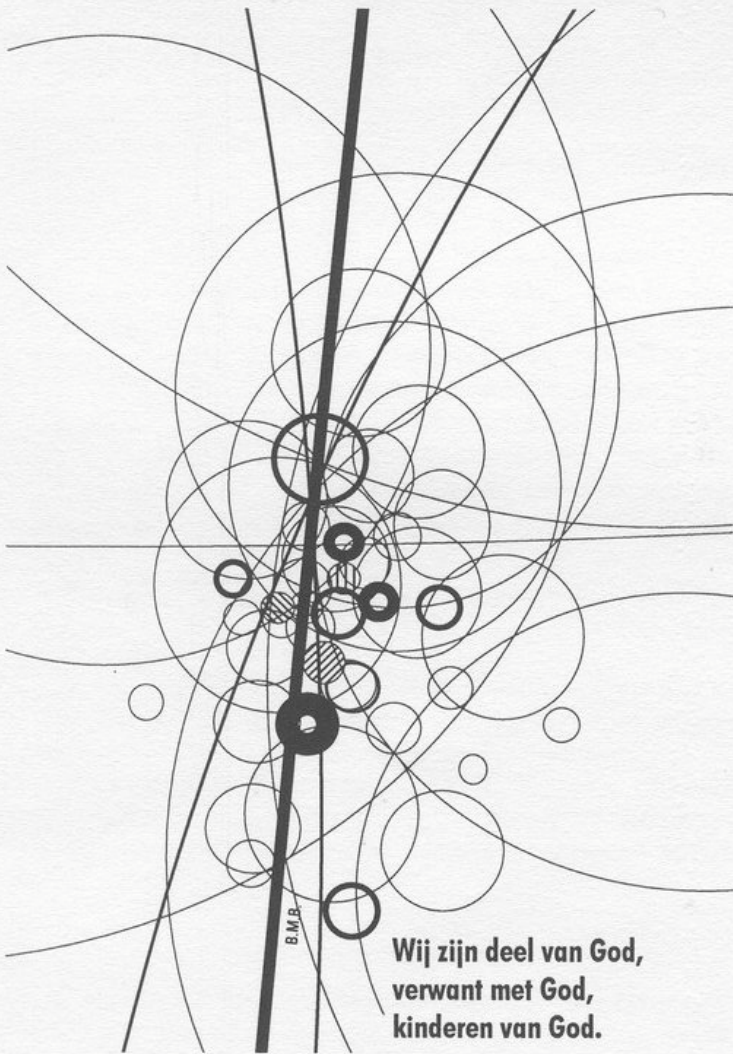
B: Jaja, Bach, Johann Sebastian Bach, ik heb van de week heel veel Bach gehoord. In verband met de herdenking van het feit dat hij 250 jaar geleden overleden is. Weet je wat het is met die muziek, die muziek van Bach?

Q: Die komt uit de hemel nietwaar?

B: Ja, de hemel... Het is een kunst die ten zeerste te maken heeft met variatie en orde en harmonie. En overal in die muziek vang je een glimp op van Omega, zie je het oplichten van het Heilige, het Goddelijke, het *Visioen* van het Goddelijke. Bach heeft dat meer dan andere componisten. Mozart heeft het ook heel sterk, maar zijn muziek staat toch dicht bij de mens. Zoals je bij Debussy veel hoort van de natuur. Maar Bachs muziek is essentialistisch, net als de schilderkunst van Mondriaan dat is. Met deze kunst nader je heel dicht tot de essentiële zaken van dit universum. En dat is wat Bach vaak oproept bij mensen, dat besef heel dicht te zijn bij de Essentie van alles. *(wordt vervolgd)*

samenwerkende processen, men dan bijvoorbeeld kan gaan hallucineren, stemmen gaat horen (schizofrenie), of uiteenvalt in verschillende persoonlijkheden (meervoudig persoonlijkheidssyndroom), of gefixeerd raakt op bepaalde bezigheden en aandachtsvelden (autisme).

²⁴ Zie o.a. R.J. Stewart, Scheppingsmythen. Wortels van onze beschaving, Trin, Baarn, 1991. Zie ook: GAMMA 6, oktober 1997, het artikel Enkele overwegingen en beschouwingen over de procestheologie - deel V: Samenvatting: Het proces als goddelijk gebeuren van C. Boelhouwer, waarin de auteur spreekt van "... zinvolle denkbeelden en voorstellingen, die evenzo als behoefte patroon en uitdrukkingswijze van miljoenen overtuigde gelovigen slechts met behulp van transcendente werkelijkheidsbeelden kunnen worden geformuleerd."



**Wij zijn deel van God,
verwant met God,
kinderen van God.**

Het beeld van God als een bovenpersoonlijk wezen

Ben Crul

Dit artikel is bedoeld als een reactie op de drie interessante en inzichtverrijkende artikelen van Ko Kleisen, geplaatst in *GAMMA* 6/5, 6/6 en 7/1. Die artikelen waren op hun beurt een reactie op mijn artikel, dat onder de titel '*Bestaat God als een persoonlijk wezen? Hypothese over hoedanigheden van God*' was opgenomen in *GAMMA* 6/4. Ko Kleisens artikelen op de voet volgend, wil ik proberen op de voornaamste punten daarvan nader in te gaan.

Over God gesproken - GAMMA 6/5

In dit artikel gaf Ko Kleisen, als inleiding op zijn twee volgende artikelen, een uiteenzetting over een aantal aspecten die samenhangen met ons 'spreken over God'. Voor die heldere uiteenzetting heb ik veel waardering. Toch heb ik enkele vragen en opmerkingen. Het onvermijdelijke gebruik van het woord 'Hij' als we over God spreken heeft, zoals Ko Kleisen terecht opmerkt, invoelbare bezwaren. Kleisen voegt daar echter aan toe, dat die bezwaren samenhangen met een zee van traditionele en inmiddels veelvuldig bestreden noties. De vraag is of die bezwaren blijven bestaan als we ons op wezenlijke punten weten los te maken van die traditionele noties? Ik kom daar later op terug.

Sprekend over het gebruik van predicatieven en adjectieven als we het over God hebben, noemt Ko Kleisen als voorbeeld in één adem: het toeschrijven van almacht aan God en het benoemen van God als persoon. Wordt hiermee niet ten onrechte gesuggereerd dat die twee benoemingen noodzakelijkerwijs bij elkaar horen? Het begrip 'almacht' hoort bij een persoon, maar een persoonlijk wezen, en zelfs een bovenpersoonlijk wezen hoeft toch niet per se almachtig te zijn?

In het procesdenken, zo schrijft Kleisen, is God niet de Grote Afstandelijke, maar de Nabije, de Vriend, de Beminde die ons bemint. Zijn met name de laatste twee benoemingen los te maken van de notie van God als een *bovenpersoonlijk wezen*? Ik ben het volledig met Kleisen eens als hij schrijft: "In de sfeer van het objectieve weten is alles wat men over God zegt speculatie". Niet voor niets luidde de titel van mijn artikel dan ook: 'Hypothese over hoedanigheden van God.'

Met betrekking tot 'godsbeelden' zegt Kleisen: "Godsbeelden zijn mensenbeelden (door mensen gevormd)" en "godsbeelden zijn tevens in meerdere of mindere mate mensbeelden (met meer of minder antropomorfe trekken)." Beide inzichten vormen mijns inziens een goed uitgangspunt voor de discussie, die ik met mijn vorige artikel op gang heb gebracht en die ik met dit artikel zou willen voortzetten. In dit verband wil ik opmerken dat Kleisen zich mijns inziens terecht distancieert van Feuerbachs massieve projectietheorie, zonder dat hij het menselijke aspect van godsbeelden wil elimineren.

Ko Kleisens betoog over geloof en rede is me uit het hart gegrepen. Ook kan ik mij goed vinden in hetgeen hij opmerkt over atheïsme en agnosticisme.

God als Persoon, religieus gezien - GAMMA 6/6, p.49-56

Bij lezing van dit artikel blijkt dat er bij de interpretatie van mijn artikel enige misverstanden zijn ontstaan. Ik wil proberen die uit de weg te ruimen, te meer omdat enkele daarvan onmiskenbaar door mijzelf zijn veroorzaakt. Het eerste misverstand zit al direct in de aanhef van het artikel waarin Kleisen zegt: "De stelling dat God een Persoon is, is religieus en filosofisch m.i. uiterst hachelijk." Op de eerste plaats wil ik opmerken dat ik het, zoals aangegeven in de titel van mijn artikel, niet heb over een 'stelling' maar over een 'hypothese'. Ik wil graag toegeven dat dit misverstand door mijn woordgebruik in de hand kan zijn gewerkt. Ik heb enkele keren het woord 'moeten' gebruikt waar het woord 'kunnen' bedoeld was. Overigens wil ik opmerken, dat ik niet heb geschreven dat God een Persoon *is*, maar dat God bestaat als een persoonlijk wezen. Ik zal straks nader toelichten wat ik met die uitdrukking, waarin ik nu het woord 'bovenpersoonlijk' gebruik bedoel.

Een ander voorbeeld van een misverstand is het gebruik van het woordje 'ook' in een door mij gedane constatering. Bedoeld is: "dat er, behalve onder degenen voor wie God helemaal niet bestaat, *ook* onder degenen voor wie God wèl bestaat maar die kritisch staan tegenover een traditioneel godsbeeld, velen zijn die terughoudend staan tegenover het beeld van God als een persoonlijk wezen." De vraag of dit komt door een gevoel 'alsof de klok wordt teruggedraaid' of door een gevoel 'alsof de klok niet wordt vooruitgezet terwijl de zomertijd toch is ingegaan', wil ik hier in het midden laten. Ik ben het met Ko Kleisen eens dat het spreken over God als een Persoon is ingebed in een taal, die duizenden jaren oud is. Ik heb grote bewondering voor de manier waarop Kleisen dat inzicht, zowel voor het bijbelse spreken als voor het orthodoxe godsbegrip, in een heldere verhandeling voor ons heeft uiteengezet. Aan het eind van die verhandeling wijst Ko Kleisen er terecht op dat religie twee blikrichtingen kent. Hij schrijft: "De religieuze of gelovige mens kijkt naar de werkelijkheid in haar zichtbare aspecten en zoekt naar kennis van wat de zichtbare werkelijkheid te boven gaat. Tevens richt hij de blik naar binnen." Kleisen sluit dit deel van zijn betoog af met de opmerking: "Wie binnen- en buitenwereld op elkaar betreft en een spel met elkaar laat aangaan, wantrouwt elke waarheid van buitenaf zolang zijn innerlijk die niet bevestigt."

Ik wil deze opmerking graag onderstrepen; maar, aansluitend op hetgeen eerder is opgemerkt over geloof en rede, zou ik daar graag aan toe willen voegen: Wie binnen- en buitenwereld op elkaar betreft en een spel met elkaar laat aangaan, kan grote moeite hebben met elke waarheid van binnenuit zolang die waarheid niet van buitenaf wordt ondersteund.

Dit brengt me bij mijn oorspronkelijke vraagstelling: 'Bestaat God als een persoonlijk wezen?' Ko Kleisen merkt in dit verband op: "Wanneer men God een Persoon noemt en daarbij meent de connotaties die dit eeuwenlange woordgebruik in het begrip heeft ingeslepen buiten werking te kunnen stellen, begaat men een vergissing." In dit verband maakt Kleisen een vergelijking tussen de door mij op grond van het procesdenken gevolgde gedachtegang en die van Kuitert. Er zijn inderdaad overeenkomsten, maar er is tussen beide ook een essentieel verschil. Ik kan dat het beste toelichten door te verwijzen naar mijn opmerking (in GAMMA 6/4, p.27 bovenaan) dat de manier waarop we met het eerste gedeelte van de hierboven gestelde vraag (bestaat God ---?) omgaan, in hoge mate bepalend is voor het antwoord op het tweede gedeelte van de vraag (--- als een persoonlijk wezen). Whitehead heeft zich, los van openbaringsgegevens en uitgaande van een analyse van de dieptestructuur van de werkelijkheid, allereerst uitsluitend bezig gehouden met de vraag of er *überhaupt* wel een God bestaat, met andere woorden: of er redenen zijn die, zonder een godsbewijs te claimen, het bestaan van een goddelijk Beginsel rationeel aannemelijk kunnen maken. Het is hier niet de plaats om Whiteheads gedachtegang bij het zoeken naar een mogelijk antwoord op deze vraag uitvoerig uiteen te zetten (in zijn eerdergenoemde boek heeft Hosinski die taak op zich genomen); wèl ben ik van mening dat Whiteheads gedachtegang een rationeel aannemelijke basis verschaft om inhoud te geven aan een *nieuw* godsbegrip. Dat godsbegrip is nieuw, maar het biedt ook ruimte om (zoals Wildiers het uitdrukte) aan alle waardevolle elementen van traditionele godsbegrippen recht te doen.

Kenmerkend voor dat nieuwe godsbegrip is met name, dat de God waar Whitehead over spreekt, *niet bovennatuurlijk* is maar reëel deel uitmaakt van de werkelijkheid van tijd en ruimte; dat die God qua kennis en ervaren het menselijke niveau in onvoorstelbare mate overstijgt (Hij is bovenmenselijk of bovenpersoonlijk); dat er tussen die God en de wereld vormen van *communicatie* bestaan waardoor zijn kennis en inzicht aan de wereld kunnen worden 'aangereikt' en tenslotte dat die God de principiële vrijheid van de wereld respecteert en dus *niet dwingend*, maar aanbevelend en inspirerend bij de wereld betrokken is.

Het is in het bijzonder het communicatiekenmerk dat licht kan werpen op de vraag in hoeverre we aan het goddelijke Beginsel, dat Whitehead met de naam God heeft aangeduid, *een persoonlijk* karakter zouden mogen toeschrijven. Zoals Ko Kleisen treffend onder woorden heeft gebracht kunnen we, als we onze blik naar buiten richten op de wereld om ons heen, God in vele vormen ontmoeten. We kunnen die 'ontmoetingen' beschouwen als vormen van communicatie tussen God en de mens. Maar hoort 'het verschijnsel mens' (door Teilhard de Chardin zo fascinerend beschreven), met andere woorden: het bestaan van wat wij 'het persoonlijke' noemen, niet bij uitstek tot de wereld van onze ervaringen? Ik wil de uitdrukking "God is een Persoon" ook in dit artikel vermijden, maar wat is erop tegen om voor God het beeld te gebruiken van *een bovenpersoonlijk wezen?* 'Persoonlijk', omdat

het mij onaannemelijk lijkt dat Hij de mentale eigenschappen zou missen, die het ons mogelijk maken als personen met elkaar te communiceren. Waarom zou God, naast zijn vele hoedanigheden die ons verstand verre te boven gaan, ook niet een Iemand mogen zijn die wij als onze metgezel en als onze "coach" mogen zien? Doen wij God niet tekort als wij hem alleen maar beschouwen als een iets, een ding, als energie of als een andere onpersoonlijke toestand? *Bovenpersoonlijk*, omdat Hij, om te kunnen functioneren als het Beginsel dat Whitehead nodig had om de werkelijkheid te kunnen verklaren, veel meer moet zijn dan een persoon zoals wij die ervaren.

Deze benadering, die begint met de vraag te stellen of er wel een God bestaat, vormt dunkt me een essentieel verschil met de benadering van Kuitert; ze is voor mij de reden waarom ik van mening ben dat de term '(boven)persoonlijk wezen' aan het beeld van God inderdaad een *nieuwe* inhoud kan geven. Opzettelijk schrijf ik een *nieuwe* en niet een *totaal* nieuwe inhoud. Immers, ook ik ben van mening dat er, bij het toetsen van het oorspronkelijke godsbeeld aan de inzichten van de procesfilosofie, naar gestreefd moet worden om al de waardevolle elementen van het oorspronkelijke godsbeeld te behouden. De op pag. 51 door Kleisen geciteerde uitspraken van Kuitert zou ik dan ook willen onderstrepen. Ook het daarop volgende citaat van Paula Copray kan ik volledig onderschrijven.

De uiteenzetting van Ko Kleisen over het communicatiemotief illustreert dat er ook daarbij sprake is van misverstanden. Ik ben het grotendeels eens met die uiteenzetting en met het citaat van André Zegveld, waarnaar Kleisen verwijst. Ik heb echter, zoals gezegd, niet geschreven: 'God *is* een Persoon'. Ik zie in God immers meer dan een persoon; met de uitdrukking 'persoonlijk wezen' bedoel ik dat God voor mij het beeld vertoont van een Iemand (ook een bovenpersoonlijk wezen zie ik als een Iemand), die bestaat als een wezen met eigenschappen en hoedanigheden die wij als persoonlijk herkennen *zonder dat zijn wezen daartoe beperkt is!*. Ook wil ik het feit niet ontkennen dat godservaringen zich ook beeldloos kunnen voltrekken. Beeldloze ervaringen hebben hun eigen betekenis. Zoals Paula Copray in haar zojuist aangehaalde citaat aangaf, helpt het beeld van God als *een persoonlijk Wezen* ons echter wel het best om een levendige relatie met God aan te gaan.

In het laatste gedeelte van zijn artikel betoogt Ko Kleisen dat mijn beeld van God als een persoonlijk wezen een antropomorfisch godsbeeld is in afgezwakte vorm. Ik wil daarover het volgende opmerken. Enerzijds wil ik inderdaad het oud-kerkelijke beeld van God als een persoon, voor zover het voor mij onacceptabele hoedanigheden bevat, niet vasthouden. Dat is dan ook een van de redenen waarom ik liever niet zeg: "God *is* een persoon." Dat is immers een uitspraak die sterk antropomorfisch over kan komen en de mening lijkt te ondersteunen dat God op vrijwel dezelfde wijze een persoon is als wij dat zijn. Anderzijds ben ik van mening dat het een verarming van ons godsbegrip zou betekenen als we geen belangrijke

plaats zouden inruimen voor de persoonlijke elementen van het goddelijke Begin-sel. Ik herinner in dit verband aan de zojuist genoemde uitspraak van Paula Copray dat het beeld van God als een persoonlijk wezen ons het beste helpt om een levendige relatie met God aan te gaan. Er is nog een ander argument voor het benadrukken van die persoonlijke elementen. Zoals gezegd in het begin van dit artikel hangt dat argument samen met de procesfilosofische benadering van het godsbegrip, een benadering die begint met de vraag of er *überhaupt* wel een God bestaat en zo ja, welke fundamentele hoedanigheden een aldus verkregen godsbegrip zou moeten tonen. Deze benadering heeft David Griffin ertoe gebracht (ik verwijs hierbij naar de bladzijden 14 en 16 van *GAMMA 7/3*) om over God te spreken als *een persoonlijk geordende gemeenschap van (goddelijke) actuele entiteiten* (door mij 'creatieve actualiteiten' genoemd). Omdat dit een nogal moeilijke en omslachtige omschrijving is, heb ik er de voorkeur aan gegeven om te spreken over God als *een persoonlijk wezen* of (in dit artikel) als *een bovenpersoonlijk wezen*. Dit is dus geenszins bedoeld als een 'afzwakking' van de uitdrukking dat God een persoon is, maar een weloverwogen en in de procesfilosofie gefundeerde poging om tot een helderder godsbegrip te komen. Ik vind het uiteraard jammer als er door dit misverstand ergernissen ontstaan. De verwijzing naar de voordracht van Herman Philipse vind ik daarvan echter een minder gelukkig voorbeeld omdat Philipse mij na die voordracht zelf vertelde, dat hij slechts zeer oppervlakkig met de procesfilosofie bekend is en dat hij zijn *Atheïstisch Manifest* heeft gebaseerd op de beelden niet van een bovenpersoonlijke of bovenmenselijke, maar van een *bovennatuurlijke God*.

Met het bovenstaande wil ik geenszins beweren dat we God kunnen *kennen*. Niet voor niets schreef ik dat God ons voorstellingsvermogen ver te boven gaat. Waar het mij om gaat is, dat het denken over God en in het algemeen het denken over 'iets tussen hemel en aarde dat boven ons uitgaat', een cruciale dimensie mist als we dat denken beperken tot de sfeer van het onpersoonlijke. In dit verband is het merkwaardig dat Ko Kleisen in het laatste gedeelte van het hier besproken artikel bovenpersoonlijk en onpersoonlijk lijkt te gebruiken als synoniemen. Dat is mij niet duidelijk. Naar mijn interpretatie is het *bovenpersoonlijke* een vorm van het persoonlijke, weliswaar op een hoger niveau, maar het is niet *onpersoonlijk*. Ko Kleisen merkt op: "Als God onpersoonlijk is, wil dat geenszins zeggen dat persoonlijke communicatie met hem niet mogelijk is." Vervolgens schrijft hij: "Hij (God) is niet een 'Iemand' die van buitenaf of zelfs van binnenuit met mij communiceert". Ik neem aan dat deze opmerking niet bedoeld is als een *statement* maar als een *veronderstelling*. Is deze veronderstelling nog houdbaar als we God als een *bovenpersoonlijk wezen* zien?

Tot slot nog het volgende. Zeggen dat God het beeld vertoont van een bovenpersoonlijk wezen kan naar mijn mening leiden tot een verrijking (David Griffin spreekt van een "Re-enchantment without supernaturalism") van die traditionele vormen van geloofsbeleving, die God tot dusver zien als een persoon in sterk

antropomorfische zin. Als traditionele godsbeelden worden getoetst aan het godsbeeld van de procesfilosofie, hoeft dat naar mijn mening geen afzwakking te betekenen van die traditionele godsbeelden. Integendeel, een procesfilosofisch gefundeerd godsbegrip, gecombineerd met alle waardevolle elementen van verschillende religieuze tradities kan - zoals inmiddels is gebleken uit proces theologische studies - voor gelovigen een verdiept en verrijkt godsbeeld opleveren. Dit geldt dunkt me evenzeer voor de degenen, die nu zo sterk worden aangesproken door onpersoonlijke inzichten zoals bijvoorbeeld die van *'De Celestijnse belofte'*.

Whitehead en de vraag of God een persoon is - GAMMA 7/1

In dit laatste van de drie artikelen benadrukt Ko Kleisen terecht dat Whiteheads godsbegrip het resultaat is van een, niet voltooid, zoektocht. Die zoektocht draagt naar mijn mening voornamelijk het karakter van het zoeken naar een rationeel aannemelijk antwoord op de primair gestelde vraag *of* er een God bestaat. Whitehead heeft zich, voor zover mij bekend, niet bijzonder indringend bezighouden met de vraag *hoe* de God, waarvan hij het bestaan noodzakelijk achtte om te verklaren dat de werkelijkheid bestaat, functioneert en *welke* hoedanigheden aan die God kunnen worden toegeschreven. Wel vermeldde ik al dat hij God betitelde als onze *'Companion'* en *'Co-sufferer'*. Zonder te stellen dat God een persoon *is* heeft Whitehead zich blijkbaar niet gedistancieerd van de idee dat het karakter van God ook hoedanigheden omvat, die wij als *persoonlijk* omschrijven. Er bestaat naar mijn mening dan ook geen principieel bezwaar om voor God het beeld te gebruiken van *een bovenpersoonlijk wezen*. Deze uitdrukking is niet bedoeld als een *statement* maar als een denkmodel over God, dat slechts aanspraak maakt op een redelijke aannemelijkheid.

In diezelfde sfeer is ook de beeldtaal gebruikt bij het filosoferen over het handelen, het functioneren van God. Vanzelfsprekend gaat het daarbij om een zoekontwerp en niet om een instemming vorderend denksysteem. Alles wat gezegd wordt blijft onderdeel van een hypothese, die ten volle ruimte geeft aan de persoonlijke vrijheid van de lezer.

Helaas zijn ook hier misverstanden ontstaan, waarvan het gebruik van het woord 'beslissen' als voorbeeld kan worden genoemd. Het woord 'beslissing' (*decision*) komt - zowel bij Whitehead als bij Hosinski en in mijn artikel - herhaalde malen voor. Of dat woord tussen aanhalingstekens wordt gezet of vet of cursief wordt gedrukt, is dunkt me niet zo relevant. Waar het hier om gaat is, dat het 'beslissen', het maken van een keuze, een wezenlijk bestanddeel vormt van het wordingsproces van een creatieve actualiteit. Omdat in de metafysica of speculatieve filosofie van het procesdenken (op grond van het ontologische principe) ook God wordt gezien als een creatieve actualiteit, moet dunkt me ook in het functioneren van God het 'beslissen' een wezenlijk element vormen. Mijn persoonlijke veronderstelling is, dat er sprake kan zijn van goddelijke beslissingen als God *beslist* over de aanbeveling of de inspiratie die Hij in de initiële fases van de

wereldlijke creatieve actualiteiten als initieel doel aanreikt. Dit is de reden waarom de woorden 'beslissing' en 'aanreiken' een accent hebben gekregen. Daarmee heb ik uiteraard niet willen zeggen dat deze speculatieve zienswijze als een niet te bediscussiëren 'statement' moet worden beschouwd; het is een inbreng waarover van gedachten zou kunnen worden gewisseld.

Ik heb geenszins de tastende kant en het onderweg zijn van Whiteheads denken willen ontkennen. Als mijn woordgebruik dat misverstand heeft doen ontstaan, vind ik dat spijtig.

Tot slot wil ik nog opmerken dat ik, met het veronderstellen en benadrukken van persoonlijke eigenschappen in Gods karakter, niet de bedoeling heb om tekort te doen aan de naar binnen gerichte godservaringen waarover Ko Kleisen sprak. Al of niet mystieke religieuze ervaringen hebben veelal een bijzondere diepgang. Maar er hoeft toch geen controverse te bestaan tussen die ervaringen en het beeld van God als een bovenpersoonlijk Wezen?

Naschrift redactie: Het is voor de redactie van ons tijdschrift een raadsel waarom dit soort theologische beschouwingen en discussies hun weg niet vinden naar tijdschriften voor de theologie zoals bijvoorbeeld Concilium. Voor wie zich bezighoudt met het verbreiden van het gedachtegoed van Teilhard de Chardin is het 'persoon-zijn' van God essentieel. Immers, Teilhard ziet de evolutie als een proces van christogenese. Met 'Christus' duiden wij de incarnatie aan van het bewustzijn in ieder van ons omtrent de weg die nodig is om samen de evolutie te verwezenlijken. In de persoon Jezus van Nazaret werd deze Christus in de Westerse cultuur naar veler gevoel gerealiseerd. Hij werd een voorbeeld. Andere culturen hebben hun eigen voorbeelden ter navolging, die in onze gezamenlijke evolutie naar Omega zal resulteren. In zoverre laten ook zij Christus geboren worden telkens als zij de liefde tot hun naasten weten te realiseren. De in en met hen voltooide Christus wordt in Omega met God verenigd. God wordt in dit punt niet gekend maar bewust door allen ervaren. Hij is de Onkenbare, de Onnoembare, het Grote Geheim, Het totale Bewustzijn achter ons allen, dat niet aan ruimte en tijd is gebonden.

Pro-GAMMAatjes

- De **STUDIEGROEP TEILHARD DE CHARDIN DELFT** kan wel wat vers bloed gebruiken. Door omstandigheden loopt het aantal deelnemers/-sters wat terug. Bent u ook geraakt door het denken van Teilhard de Chardin of besmet met zijn aanstekelijke virus, denk dan eens na of deze studiegroep iets voor u zou kunnen zijn. Wij komen **iedere vierde zaterdag** van de maand bij elkaar in de Remonstrantse Kerk (Genestetkerk), Oude Delft 102-104, 2511 CE Delft **van 13.00 tot rond 16.00 uur**. Dit jaar zijn wij begonnen met het nauwgezet lezen van teksten uit het werk van Teilhard de Chardin en het bespreken van de daarbij opgeworpen vragen. Hebt u als lezer(es) van GAMMA belangstelling laat dit dan weten aan onze voorzitter, Paul Revis, V. d. Boenhoffstraat 3, 6525 BZ Nijmegen, tel. 024 - 323 34 94. *Ton Borsboom*
- De Eduardo Frei Foundation for International Solidarity van het CDA houdt op **dinsdag 29 augustus as.** een conferentie van 17.00-20.30 uur in de KvK. Koningskade 30, Den Haag, onder de titel 'Mensen maken de maatschappij - Civil Society als instrument voor Ontwikkelingssamenwerking'. Dagvoorzitter: drs. W.K.N. Schmelzer; discussieleider: drs. J.W. Wiggers; inleiders: drs. D.Terpstra en drs. M.J.M. Verhagen. Conclusie en afsluiting na de paneldiscussie door drs. P.Bukman. Aanmelding per e-mail: >vdGriendt@bureau.cda.nl< en/of overboeking van f 17,50 op rek. nr. 66.74.05.712 t.n.v. Eduardo Frei Stichting, Den Haag.
- De gemeenteraadsfractie Rotterdam van het CDA nodigt ons uit voor de bijeenkomst over 'De Rotterdamse Rechten van het Kind in de context van religies' onder voorzitterschap van prof.dr. **A.C.Zijdeveld** op **woensdag 6 september as. van 15.00-17.00 uur** in het Auditorium van het Nederlands Architecteninstituut, Museumpark 25, Rotterdam, te bereiken met tram 4 of 5 vanaf halte Eendrachtsplein, of bus 32 vanaf halte Rochussenstraat. Op vijf minuten afstand bevinden zich twee parkeergarages. De inleiding "Religie en cultuur: betekenis en misverstand" wordt gehouden door mevr. Prof. dr. **Gerrie ter Haar**, godsdienstwetenschapper en hoogleraar Religie, Mensenrechten en Sociale Verandering aan het Institute of Social Studies te Den Haag. Voorts geven vertegenwoordigers van diverse religieuze stromingen: islam, jodendom, hindoeïsme, christendom hun visie op de rechten van het kind. Reacties op het geheel zullen gegeven worden door vertegenwoordigers van de Rotterdamse Jongeren Raad en UNICEF. **Aanmelding vóór 1 september** per fax 010-4330332 of e-mail >cda@stadhuis.rotterdam.nl< of schriftelijk bij CDA-gemeenteraads-fractie, Kamer SH-1, Coolsingel 40, 3011 AD Rotterdam.

- Op vrijdag 28 april is de Stichting **Levensbeschouwingen in dialoog** of **Encounter of worldviews** te Utrecht in het leven geroepen. Mensen als Herman Wijffels en Ruud Lubbers hebben zich achter dit initiatief geschaard. Op **woensdag 22 november** zal de Stichting zich presenteren met een symposium *Encounter of worldviews towards a global ethos* om **19.30 uur** in de aula van het Academiegebouw (naast de Domkerk) van de Rijksuniversiteit te Utrecht. Inleidingen worden gehouden door **Hans Küng** (voorzitter Stiftung Weltethos in Tübingen), **Ulrich Libbrecht** (sinoloog en grondlegger van de comparatieve filosofie), met daarop korte reacties van **Herman Wijffels** (voorzitter Ser), **Atem Ramsunder-singh** (Hoofd Projectenbureau international Institute for Infrastructural, Hydraulic and Environmental Engineering 'IHE' te Delft. Lid van de Himalayan Yoga and Meditation Netherlands Society 'HYMNS') en **Ilse Bulhof** (em.hoogleraar filosofie, bestuurslid Stichting Filosofie Oost-West) . Er is ruim gelegenheid tot gesprek met de aanwezigen in de zaal.

De Stichting zal zich ervoor inzetten dat mensen van diverse denktradities, levensbeschouwingen en religies elkaar gaan verstaan, van elkaar leren, en samen – ook en juist in hun verschillen – een weg zoeken naar een mondiaal ethos. Hierbij is te denken aan westerse en oosterse religies, filosofieën en levensbeschouwingen, als ook aan denktradities in economie en politiek. De vraag naar de *condities voor encounters* is er een die vertegenwoordigers van alle grote religies en levensbeschouwingen zichzelf en elkaar in dit verband stellen. Deze vraag vormt dan ook een rode draad voor het symposium. Eén van deze condities wordt aangegeven door de filosoof Richard Rorty met een citaat van Joseph Schumpeter die zei: 'Besef hebben van de betrekkelijke geldigheid van je overtuigingen en er desalniettemin onwrikbaar voor staan, dat is wat een beschaafd mens onderscheidt van een barbaar'.

Encounters kunnen niet tot stand komen zolang vertegenwoordigers van religies en levensbeschouwingen hun beschrijvingen, ritens, gewoonten en modellen als de enig juiste beschouwen en ideologiseren. *Encounters* vinden plaats waar vertegenwoordigers van religies en levensbeschouwingen bereid zijn elkaar te bevragen op de betrekkelijkheid van elkaars beschrijvingen, zonder daarbij het respect voor eigen tradities te verliezen. Hun grote voorbeelden zijn hen daarin voorgegaan. Bij deze grote voorbeelden bleken verwondering - over het leven in het algemeen en over de wereld die wij mensen 'zijn' - relativering en solidariteit samen te gaan. *Encounters* maken een *ethos* zichtbaar. Dit *ethos* is geen nieuwe theorie, religie of filosofie. Het is een levenshouding die uitdrukking is van verwondering en relativering, respect en solidariteit. Het *ethos* is *mondiaal*, omdat de noodzaak tot *encounters* een mondiale is geworden in de 'steeds kleiner wordende wereld'.

- **Vrijdag 8 december** spreekt drs. **Paula Copray**, theologe, zuster franciscanes van **20.00-22.00 uur** in de Centrale Bibliotheek te Rijswijk, dr. H.Colijnlaan 343, over het thema 'Wat wil God van ons?'. Deze lezing wordt gehouden naar aanleiding van het vorig jaar verschenen boek van Thomas Hosinski, getiteld 'Wat gebeurt er in Gods Naam? - Een nieuwe kijk op de wereld van God en religie vanuit het procesdenken' van Alfred North Whitehead, vertaald uit het Engels door Ben Crul. Kaarten zijn à f 7,50 vanaf drie weken ervoor verkrijgbaar bij de bibliotheek. Tel.: 070-394 88 08.
- Bijzonder aan te bevelen is de lezing van het tijdschrift *Concilium* 2000-1, ISSN 0167-1200, Uitg. Gooi & Sticht, Baarn, los nummer f 32,25. In dit themanummer '**Geloof en evolutie**' komen de volgende onderwerpen aan de orde: I. Probleemstelling. Welke invloed had en heeft de evolutietheorie? Met bijdragen van Peter Bloemers en Hermann Häring; II. De huidige betekenis van de evolutietheorie, met artikelen van Georges De Schrijver, Willem B. Drees over creationisme, Marjorie H. Suchocki over het procesdenken en Christoph Theobald; III. Het gesprek met geloof en theologie. Bernard Michollet, Antony F. Campbell en Bas van Iersel belichten de evolutie vanuit de Bijbel. Lodovico Galleni schrijft over 'Teilhard de Chardin: de boodschap' en Thomas Aykara over 'Sri Aurobindo, ontmoeting tussen de oosterse en westerse wereld'. Tot slot geeft Palmyre M.F.Oomen wat documentatie ter bevordering van de dialoog tussen theologie en natuurwetenschap.
- Zeer lezenswaardig is ook nr. 33 van het tijdschrift *ODE, Kroniek van de onderstroom*. Het artikel erin op blz. 27 'De magnetron maakt ziek' sluit aan bij de tekst van Gerrit Teule in ons blad. Met instemming lezen we het artikel van Tijn Touber over geld en economie (blz. 38 ev). "Bestaat er een grens aan onze technologische vooruitgang?" behandelt een problematiek, die ook in *GAMMA* aan de orde kwam (jrg. 7/3 blz. 52/53). Bill Joy geeft daarin commentaar op Ray Kurzweils futuristische denkbeelden. Verder o.a. een stuk met Ghandi's ideeën over loslaten en genieten en enige adviezen van Deepak Chopra uit zijn nieuwste boek 'Hoe wij God kunnen evenaren' (Uitg. Servire). *ODE* is verkrijgbaar in de kiosk, telefonisch op nr. 010-4360995 of per e-mail: >ode@ode.nl< als los nummer voor f 15,- of in abonnement van 6 nummers per jaar voor f 85,- (studenten f 50,-).