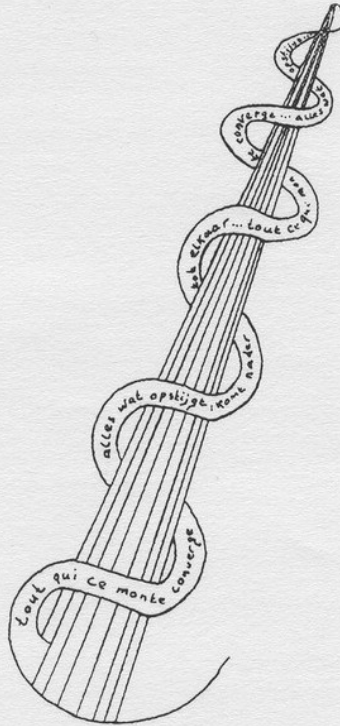


jrg. 10/ nr. 5
oktober 2003

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:
Forum over onze rol in de evolutie

Ons blad verschijnt elke twee maanden. Het tijdschrift staat open voor iedereen die mee wil denken en schrijven over de toekomst van onze wereld. Teilhard de Chardin (1881-1955) gaf daartoe met zijn evolutietheorie een ruime aanzet

Het Genootschap tot
Convergentie van Wetenschap en
Religie (GCWR):

Het GCWR omvat een groep mensen, die ook een geldelijke bijdrage willen geven aan het streven van de Stichting Teilhard de Chardin. Zij staan sympathiek tegenover Teilhards werk, maar brengen in het verlengde ervan ook andere ideeën in.

Een jaarabonnement op GAMMA

Abonnementen gaan in op 1 januari en worden zonder opzegging vóór 31 dec. stilzwijgend verlengd. U betaalt voor een hele jaargang van 6 nummers: € 16,- ; losse nummers kosten € 2,70.

Betalingen:
Voor Nederland:

op rek.nr. 41 38 64 952 t.n.v.
Stichting Teilhard de Chardin,
Heiloo

Vanuit Europa:

Idem, onder vermelding van
het BIC: ABNANL 2A en
IBAN: NL15ABNA04113864952

Adres bestuur Stichting
en eindredactie:

Stichting Teilhard de Chardin
t.a.v. Henk Hogeboom v.B.
Op de Wieken 5,
1852 BS Heiloo

Tel. 072-5332690;

e-mail: sttdc@tiscali.nl

internet:

><http://www.teilharddechardin.nl><

Kopij: tot 3000 woorden per artikel, liefst per e-mail of op floppy insturen voor de 15e van elke oneven maand. De redactie behoudt zich het recht voor artikelen in te korten of te weigeren.

Aan dit blad werkten mee:

Benedict Broere - kunstenaar-
filosoof

Sjoerd Bonting - ; anglicaans
priester-theoloog; emeritus
hoogleraar biochemie

Ben Crul - ingenieur; lid van
studiegroep rond de procesfilosoof
Alfred North Whitehead

Wiel Eggen - katholiek priester;
antropoloog-filosoof.

Aad Fokker - gepensioneerd
sterrenkundige; religieus humanist

Arnold Fellendans - ingenieur

Hans Richter - technisch ingenieur

Harrie Smeets - katholiek priester
en illustrator-publicist

ISSN: 1570-0089

Inhoud

Van de redactie		p. 03
	Bij de redactie binnengekomen reacties	p. 04-18
Benedict Broere	Reactie op Hans Richter in <i>GAMMA</i> jrg. 10 nr. 4 - p.04-07	p. 04-05
Sjoerd L. Bonting	Reactie op Paul Revis, De klacht van Job	p. 05-06
Harrie Smeets	Het kwaad volgens Bonting	p. 06-07
Sjoerd Bonting	Antwoord aan Harrie Smeets	p. 07-08
Sjoerd Bonting	Wie of wat is Gods scheppende werktuig	p. 08-18
Wiel Eggen	Esthetiek in de evolutie-2 (slot)	p. 19-23
Aad Fokker	Een 'dierbaar woord': Gebeurlijkheid – een woord om te gebruiken in de proces-filosofie?	p. 24-27
Hans Richter	Metamorfosen	p. 28-33
John F. Haught	Op zoek naar een God, die past in ons denken over evolutie: Paul Tillich en Pierre Teilhard de Chardin – II	p. 34-40
Ben Crul	Evolutie, het kwaad en eschatologie - 1	p. 41-48
Arnold Fellendans	Het gevaar van het groepsdenken - I	p. 49-56
	Voor u gelezen:	
redactie	Ronald Meester: Het pseudioniem van God;	p. 57
	Daniel Goleman: Destructieve emoties - een dialoog met de Dalai Lama;	p. 58
	S.W. Couwenberg (red.) Moderniteit en vitaliteit - Hoe staan we ervoor anno 2003.	
	Civis-Mundi-jaarboek 2003	p. 58-59
redactie	Pro-GAMMAatjes	p. 59-60

ISSN: 1570-0089

Van de redactie

De eerste *GAMMA* verscheen in september 1993. Uiteraard willen we aan het tienjarig 'jubileum' een feestelijk tintje geven. Het leek ons een goede gedachte dit te doen met een kleurenbijlage die het speciale karakter van *GAMMA* accentueert? Hans Richter stelde enkele van zijn schilderijen hiervoor beschikbaar (p. 28-33). Al vanaf de oprichtingsfase steunt hij het werk van onze Stichting met raad en daad. Hij is er ook de man naar. Door zijn exacte opleiding en zijn werk als elektrotechnisch ingenieur staat hij met zijn ene been in de bètawetenschappen, door zijn liefde voor de schilderkunst en de filosofie met zijn andere in de alfahoek. Het werk van Teilhard de Chardin is voor hem een bron van inspiratie om ook in zijn omgang met mensen de combinatie van de mannelijke rede en de vrouwelijke intuïtie uit te dragen als voorwaarde voor een betere samenleving op weg naar Omega.

Terugkijkend zien we een zekere verschuiving in de onderwerpen die in ons tijdschrift aan bod kwamen. Wordt ook dit nummer zoals vele andere in de laatste paar jaar sterk gedomineerd door de theologie (Bonting p. 08-18; Haught p. 34-40; Crul p. 41-48), aanvankelijk lag het accent van ons tijdschrift meer op de praktische problemen waarmee onze maatschappij worstelt. Wij zijn dan ook blij dat Arnold Fellendans hier de lijn weer oppakt door het evolutiedenken van Smuts toe te passen op de besluitvorming in het kader van economie en milieuproblematiek (p. 49-56). Zeker, de godsdiensten en het godsbeeld dat deze uitdragen, spelen voor de toekomst van de wereld een cruciale rol. Dat is ons de laatste jaren door de toenemende conflicten met vaak min of meer religieuze achtergronden pijnlijk duidelijk geworden. Maar dat neemt niet weg, dat belangrijke thema's als de armoede in de wereld, de werkgelegenheid, de economie, het onderwijs, het allochtonenbeleid wat op de achtergrond zijn geraakt. We hoeven slechts te herinneren aan het bevlogen pleidooi dat de kunstenaar Pieter Kooistra, de vader van de kunstuitleen, in ons blad hield voor de wereldwijde invoering van een basisinkomen voor iedereen. Aan Sybout Jager ook met zijn economische visie op een 'Wereld zonder grenzen', die zelfs in het Russisch werd vertaald. En niet te vergeten aan 'de eed van Prometheus' die Hans Richter bepleitte voor iedere technicus en wetenschapper teneinde een halt toe te roepen aan het onethisch produceren van schadelijke en/of overbodige producten.

Het volgend jaar bestaat onze Stichting tien jaar. Wij hopen dan een bundel uit te geven met essays van en over Teilhard de Chardin. Naast het vele werk dat het uitgeven van een blad, het beheer van een website en het bestuur van een stichting met zich meebrengt, zal dit extra tijd vragen. Als u dan ook voor ons vanuit uw vakgebied op vrijwillige basis eens een boek wilt recenseren of een vertaling wilt maken, c.q. corrigeren, zouden wij het op prijs stellen als u contact met ons opneemt. Onze feestvreugde wordt er zeker door verhoogd.

BIJ DE REDACTIE BINNENGEKOMEN REACTIES - I

Benedict Broere: In een **reactie** op mijn werk zie ik **Hans Richter** (*GAMMA* jrg. 10, nr. 4, p. 04-07) tot nogal eigenaardige conclusies komen. De westerse cultuur zou een oligarchie zijn (heerschappij van weinigen, van bevoorrechte klassen), die verantwoordelijk is voor de armoede en oorlogen in de wereld en voor de schade aan het milieu. De westerse cultuur heeft weliswaar een groot welzijn en geluk bereikt, maar het rust op 'instabiele basis' en zal waarschijnlijk over enige tijd alweer verdwenen zijn - 'en dat is maar goed ook', stelt Richter. De westerse cultuur bevat geen functionerende dialectiek van aos, en 'de westerse methode' toegepast op de wereld mondt uit in een catastrofe. Richter komt dan nog tot de simplificatie, waarin 'samenwerking' verbonden is met 'niet-westerse culturen, en 'concurrentie' met de westerse cultuur. Hij verwijst dan naar 'de *functionerende* samenwerking van een miljardenvolk' (China), net alsof dit land bijvoorbeeld niet al sinds de oprichting van deze organisatie, prominent aanwezig is in de rapporten van Amnesty International.

Als ik echter mijn eigen woorden volg, dan heb ik erop gewezen dat de mens vanuit factoren als 'geografisch pluralisme', 'alfabet en boekdrukkunst' en 'christelijk individualisme' steeds sterkere analytische vermogens ontwikkeld heeft. Het wereldbeeld is daarmee via allerlei theïstische visies veranderd van een animistisch stambewustzijn in een hedendaags in moderne culturen veel voorkomend atheïsme en materialisme. Daarnaast heeft de mens door een aldus groter wordende samenwerking met reeds aanwezige en meegroeïende synthetische vermogens, een steeds grotere *creativiteit* ontwikkeld. Een creativiteit die in de afgelopen eeuwen tot expressie is gekomen in de enorme ontwikkelingen in kunst, wetenschap en techniek in met name de westerse cultuur. Met parallel daaraan de opkomst van een visie die de bereikte wetenschappelijke inzichten tracht te integreren in een religieus-creatieve interpretatie van de werkelijkheid - zie het werk van bijvoorbeeld Schelling, Bergson, Whitehead en Teilhard.

Inzoomend op die westerse cultuur is er dan in vergelijkend cultuuronderzoek een groep van culturen te onderscheiden, met daarin onder andere Nederland, België, Zweden en Denemarken, waar in wat betreft het genereren van welzijn en geluk een redelijk gunstig evenwicht is gevonden tussen 'vrije markt' en 'verzorgingsstaat', tussen individuele belangen en collectieve verantwoordelijkheden, tussen analytische geneigdheden en synthetisch-communautaire belangen. Men spreekt in dit verband van 'Rijnlandkapitalisme' (Michel Albert) of 'liberaal socialisme' (David Held).

Het betreft hier uiteraard een dynamisch evenwicht, want ondanks een bepaalde stabiliteit op de lange termijn zijn culturen voortdurend in beweging. Het betreft hier ook een dialectiek van aos die alleen in deze cultuurgroep zo gunstig uitwerkt. In culturen elders zie je andere verhoudingen van analyse en synthese, met dan ook andere uitkomsten. In bijvoorbeeld de Verenigde Staten zie je een in de afgelopen decennia ingezette verwaarlozing van het openbaar onderwijs, wat

resulteert in een afbraak van de voor democratie en welvaart zo belangrijke middenklasse. Richters verwijt van oligarchie lijkt vooral *hier* van toepassing te zijn, zeker als je bedenkt dat men steeds meer geneigd is de VS te omschrijven als een 'miljonairdemocratie'. Samenlevingen als die van China en Japan zijn echter nog minder aantrekkelijk, gegeven de traditie van gering respect voor individu en rationaliteit. In bijvoorbeeld Japan is *karoshi* (dood door overwerk) een niet ongewoon verschijnsel. En China lijkt af te stevenen op een vorm van kapitalisme die een herintroductie geeft van de schrijnend ongelijke sociale verhoudingen, die zo kenmerkend zijn voor haar lange geschiedenis.

Richter spreekt ook over 'leiderschap' en 'specialisten die een weloverwogen plan' bedenken. De huidige moderne samenlevingen zijn echter als organismen die uit vele geledingen sturing vinden. Naast stemrecht is er invloed op beleid vanuit vakbonden, massamedia, stichtingen, verenigingen, politieke partijen, kerken, universiteiten, ondernemingen, boeken, discussiefora, enzovoort. Zeer behulpzaam bij het zoeken naar de betere kwaliteit van samenleving is dan een constant voortgaand vergelijkend cultuuronderzoek, waarbij een generalisatie als het principe aas mij zeer bruikbaar lijkt bij het beoordelen van de daarin tevoorschijn komende gegevens.

BIJ DE REDACTIE BINNENGEKOMEN REACTIES - II

Sjoerd L. Bonting: Reactie op Paul Revis *De klacht van Job*:

Paul Revis is niet tevreden met wat er over het kwaad is geschreven in recente nummers van GAMMA, met name in wat hij noemt een polemiek over het kwaad tussen Tipler en mij. Maar in die discussie ging het niet over het probleem van het kwaad, maar over onsterfelijkheid en opstanding.^{1,2,3} Wellicht is hij in de war met de discussie tussen Laurens Hessel en mij over kwaad en chaos-theologie.^{4,5,6} Maar het treft goed dat in hetzelfde nummer, waarin hij zijn klacht uitte, een uitvoerig artikel van mij over het kwaad verscheen.⁷ Misschien is dit aanleiding voor hem om zijn bezwaren dan wat fundamenteeler te brengen dan hij nu doet. Het is onjuist (ik zou bijna zeggen: tendentius) om een theologie van het kwaad te verwerpen op grond van het feit dat je dit niet tegen een kanker-patiënt zou kunnen zeggen. Weet Paul Revis overigens dat er nog vele ernstig zieken zijn, die hun ziekte toeschrijven aan de straf van God voor hun zonden? Beseft hij hoe vreselijk het is om zo de dood in de ogen te moeten zien? Een pastor, die zo'n persoon ontmoet, zal van mijn theologie van de ziekte⁸ een goed gebruik kunnen maken. Ook zijn citaat van de laatste woorden van Rabbi Yessel ben Yossel vind ik een tragische illustratie van de behoefte aan een adequate theologie van het kwaad, waaraan het zowel in het jodendom als in het christendom tot nu toe ontbroken heeft. Over deze problematiek kan hij lezen in het eerder genoemde artikel.⁷ Wellicht vindt hij dan de chaostheologische verklaring van het kwaad nuttiger dan het 'irrationele mysterie', dat hij nu meent te moeten aannemen. Zo niet, dan hoor ik graag zijn theologische bezwaren.

Verwijzingen

1. Sjoerd L. Bonting, Opstanding en hiernamaals - reactie op Tipler en Pannenberg met een andere visie, *GAMMA* jrg.10 (nr.1), 20-28, 2003.
2. Frank J. Tipler, Het Punt Omega en het Christendom, *GAMMA* jrg.10 (nr.2), 20-28, 2003.
3. Sjoerd L. Bonting, God en de opstanding, commentaar op Frank Tipler, *GAMMA* jrg. 10 (nr.3), 21-25, 2003.
4. Laurens Hessel, Twee vragen aan professor Bonting, *GAMMA* jrg. 10 (nr.1), 7-8, 2003.
5. Sjoerd L. Bonting, Antwoord op vragen van Laurens Hessel over kwaad en chaos, *GAMMA* jrg. 10 (nr.2), 7-9, 2003.
6. Laurens Hessel, Chaostheologie: Nog niet overtuigd, *GAMMA* jrg. 10 (nr.3), 7-8, 2003.
7. Sjoerd L. Bonting, Kwaad in een evolutionaire wereld, *GAMMA* jrg. 10 (nr.4), 34-43, 2003.
8. Sjoerd L. Bonting, *Mens, Chaos, Verzoening*, Kok, Kampen, 1998, 111-128.

BIJ DE REDACTIE BINNENGEKOMEN REACTIES - III

Harrie Smeets: Het kwaad volgens Bonting

In *GAMMA* 10/4 doet Sjoerd Bonting een uiterst moedige poging om eens en voorgoed het kwaad in onze evolutionaire wereld te verklaren. Hij begint uiteraard met het opruimen van de eeuwenoude traditionele verklaringen, te beginnen met die van de Stoïcijnen, het Vedanta hindoeïsme, Christian Science en zelfs New Age. Op een of andere manier ontkennen ze allen het bestaan van het kwaad, maar dat is geen deugdelijke oplossing, aldus Bonting. Ook het model van Augustinus en Irenaeus deugt niet omdat ze het evolutionair karakter van de schepping (nog) niet kenden. Na vervolgens ook de theodicee rond het kwaad van Teilhard en Tillich te hebben afgewezen omdat ze geen adequate oplossing bieden, presenteert hij zijn eigen verklaring "in het kader van de chaostheorie". De oude verklaringen gaan volgens de auteur mank omdat ze uitgaan van de *creatio ex nihilo* waarbij God alles, inclusief het kwaad, zou hebben geschapen.

De chaostheologie volgens Bonting of 'een gewijzigde scheppingsleer'

Die scheppingsleer volgens Bonting sluit aan op bijbelse gegevens en kan in enkele zinnen worden samengevat: (ik citeer) "God ordent de chaos en dringt hem terug in de voortgaande schepping, door de wetenschap gezien als de kosmische en biologische evolutie. Daarbij resteert een element van chaos (door de Bijbel in verschillende symbolen aangeduid. HS) In de voortgaande schepping strijdt God met deze restchaos om hem definitief uit te bannen op de laatste Dag". Om volledig te zijn: "De restchaos is de bron van het fysieke en morele kwaad".

Mijn bedenkingen

Dit ingenieuze contereitsel heeft volgens de auteur "niet alleen een puur theologische betekenis maar is ook van groot pastoraal belang voor allen die lijden onder een van de vele vormen van het kwaad in onze wereld". Het komt me voor dat de auteur met alle geweld 'iets' wil redden dat geen redding behoeft, de Bijbel als goddelijke openbaring. We weten inmiddels toch wel dat 'alle openbaring van beneden is' en dat we daar de onkenbare god buiten moeten laten. De Bontingse exegese stopt bovendien in die teksten zaken die er helemaal niet in zitten en er

ook niet in kunnen zitten. Zijn trouwvaille van de restchaos wordt pastoraal bijna lachwekkend als ik zou moeten preken dat we vooral geduld moeten hebben omdat alles straks volmaakt zal worden. Geen aardbevingen meer, geen stormwinden, geen bliksems meer, geen kanker meer, geen misdadigers meer, geen atoomwapens meer, geen technische vergissingen meer, want straks zal God het allemaal in het evolutionaire proces recht trekken. Bonting weet toch ook dat er omtrent de voortgaande evolutie niets wetenschappelijk te voorspellen valt. Het heeft weinig zin dieper in te gaan op Bontings commentaren op het serieus nemen van de evolutie door 'religieuze groeperingen' en op, onder meer, zijn interpretatie van Teilhard. Als je eenmaal de chaostheologie als een soort dogma poneert, lijkt er geen plaats meer voor andere gedachten. Ik formuleerde het eerder aldus: "De pijnlijke vraag van het lijden - en het kwaad - in deze wereld zal blijven bestaan zolang we er god achter blijven zoeken" (in: *Geloofsvernieuwing, twintig suggesties voor het derde millenium*). God, als God bestaat, staat per definitie, als het onkenbare Geheim, buiten deze wereld. En we zijn in een stadium van evolutie aangeland waar de mens langzaam aan het proberen is te leven *etsi deus non daretur*. Dat is al een geweldige verandering waar we de handen vol aan hebben. Als de oude god, als het oerbedenkensel van noodlijdende mensen, uit deze wereld moet verdwijnen, dan moet je niet proberen, aldus Bonhoeffer, hem weer binnen te halen in de privéwereld, in het binnenste van de mens. Je moet de mens serieus nemen en hem zijn autonomie gunnen. Dat ligt m.i. in de lijn van een denkbare evolutie. De chaosrest is voor mij het zinloze aanslitsel van eeuwenlang primitief bestaan en primitief denken.

Bonting heeft gelijk als hij zich verzet tegen de te grote concentratie binnen de christelijke theologie op het kwaad en de verlossing daarvan. Daarin volgt hij het spoor van Bonhoeffer die ook zei dat het een grote misgreep was van de kerken te proberen de wegglippende god te fixeren als de redder van de zondige mens. Maar wie de wegen van de huidige theologen volgt, weet dat die dwaalweg al geruime tijd verlaten is. En ik ben het tenslotte ook helemaal eens met Bonting als hij in de voorlaatste regels van zijn betoog zegt: "Veel meer aandacht is nodig voor het wonderbare geschenk van de schepping en van onze menselijke intelligentie en vrijheid die ons in staat stellen ons te verheugen over Gods scheppende werk en daaraan te mogen bijdragen". Maar de allerlaatste drie regels over 'de voltooiing van de schepping door de opstanding van de kosmische Christus' zijn voor mij toch echt een brug te ver.

BIJ DE REDACTIE BINNENGEKOMEN REACTIES - IV

Sjoerd L. Bonting: Antwoord aan Harrie Smeets

In de beide eerste paragrafen van zijn reactie geeft Harrie Smeets mijn betoog in korte bewoording weer. Uiteraard kan hij daarbij niet volledig recht doen aan mijn argumenten. Daarvoor nodig ik de lezer uit het artikel in *GAMMA* 10/4 nog eens te lezen. Op zijn bedenkingen is het moeilijk te antwoorden. Deels geeft Smeets daarin blijk een groot deel van de christelijke boodschap te hebben opgegeven: de

Bijbel als (door mensen geschreven) openbaring van Gods boodschap, Gods immanentie in de schepping, de verwachting van het nieuwe koninkrijk (de kern van Jezus' boodschap is voor hem 'echt een brug te ver'). Dat is zijn goed recht, maar maakt een vruchtbare discussie onmogelijk. Anderdeels verwerpt hij belangrijke onderdelen van mijn betoog zonder duidelijke argumenten, maar slechts met denigrerende betitelingen (conterfeitsel; trouvaille; lachwekkend; zinloos aanslibsel). Ook daardoor valt er moeilijk te antwoorden op zijn reactie. Op een enkel punt, waar hij iets duidelijker is, zal ik pogen te antwoorden. 1. 'omtrent de voortgaande evolutie valt niets wetenschappelijk te voorspellen': Dat is juist, maar mijn toekomstverwachting is niet ontleend aan de wetenschap, maar aan het evangelie. 2. Smeets vermeldt dat hij zelf geschreven heeft "*De pijnlijke vraag van het lijden - en het kwaad - in deze wereld zal blijven bestaan zolang we er god achter blijven zoeken*". Daar kan ik het wel mee eens zijn, maar niet met zijn remedie: we moeten het zelf maar oplossen, als een 'denkbare evolutie'. Er zijn geen genen van 'goed' en 'kwaad', die kunnen muteren. Gelukkig besluit Smeets zijn reactie met twee punten waarover hij het met mij eens is.

Wie of Wat is Gods scheppende werktuig?

*Sjoerd L. Bonting*¹

De aanname van een scheppend werktuig berust op de gedachte dat er een afstand moet bestaan tussen Schepper en schepping indien we niet willen vervallen in pantheïsme. Het is heel gebruikelijk om over God te spreken als onze 'maker'. Zo beschrijft de Engelse versie van zowel het Apostolische als het Niceaanse Credo God als *'Maker of heaven and earth'*. Hierbij zien we God als een handwerksman en dat veronderstelt het gebruik van een werktuig. Toch wordt in de huidige theologie nauwelijks over dit onderwerp gesproken.¹ Ook in de dialoog tussen natuurwetenschap en theologie heeft het onderwerp van Gods scheppende werktuig nog weinig belangstelling ondervonden.² Ik meen echter dat bij onze toenemende kennis van de kosmische en biologische evolutie een theologisch antwoord gewenst is op de vraag: "Wie of wat is Gods scheppende werktuig?" De moderne kosmologie leert ons dat invoer van energie en informatie nodig was voor de oerexplosie en het verdere verloop van de kosmische evolutie. Daarom ga ik ervan uit dat het gerechtvaardigd is om de realiteit van een scheppend werktuig aan te nemen.

Maar wat is dan de aard van dit scheppende werktuig? In de vroege theologie ontstond de gedachte, gebaseerd op een reeks bijbelteksten, dat dit het Woord van God, de *Logos*, is. Ook *Geest* en *Wijsheid* zijn echter als zodanig genoemd. Dit leidt tot een nogal verward beeld, dat verheldering behoeft, omdat voor de dialoog tussen natuurwetenschap en theologie een degelijke en heldere scheppings-

¹ Sjoerd L. Bonting is biochemicus en Anglicaans priester-theoloog. Adres: Specreyse 12, 7471 TH Goor; tel: 0547-26.09.47; e-mail: s.l.bonting@wxs.nl.

theologie vereist is. In dit artikel poog ik tot een dergelijke verheldering te komen en beschouw daartoe achtereenvolgens de drie kandidaten, Geest, Wijsheid en Logos. In de laatste sectie bezie ik wat de natuurwetenschap kan bijdragen aan deze discussie, hetgeen nog een verrassende wending oplevert.

1. Geest

Het gaat hier allereerst om de vertaling van het Hebreeuwse woord *ruach* (wind, adem, geest) in Gen. 1:2. In oudere en meer conservatieve bijbelvertalingen (Statenvertaling en NBG; in het Engels: King James Bible, Revised Standard Version, New International Version en Living Bible) wordt dit vertaald als 'de Geest Gods' die over de wateren zweefde. Dit suggereert dat de Geest zou optreden als Gods scheppende werktuig. Zo schreef F. Delizsch, aangehaald zonder commentaar door Claus Westermann³ (p.109): *De geest van God zweeft over de oermaterie om deze klaar te maken voor ordening; hij geeft er leven aan....* Karl Rahner⁴ schrijft in zijn Dictionary of Theology: *De Geest van God* (Heb. *ruach*; Gr. *pneuma*) *is een uitdrukking in het OT voor Gods werkzame kracht.... Omdat God scheidt als God, scheidt hij als Geest alles in de wereld dat voortdurend nieuw en fris is, vrij en vitaal, onverwacht en machtig, tegelijk teer en sterk.* De Oxford Dictionary of the Christian Church⁵ zegt onder het hoofd 'Holy Spirit': *Christelijke theologen wijzen op een geleidelijke ontvouwing van de leer in het OT, waarin het begrip 'Geest' (ruach) een grote rol speelt als een instrument van goddelijke activiteit, zowel in de natuur als in het menselijke hart. De Geest van God is reeds werkzaam in de Schepping, zwevend over het oppervlak van de wateren.* Het lijkt mij echter dat deze commentatoren terugredeneren vanuit de latere christelijke leer van de Heilige Geest naar Gen.1:2.

Martin Buber en Franz Rosenzweig⁶ stellen dat men geen keuze kan maken tussen wind en geest, maar in hun vertaling van Gen.1:2b kiezen zij de eerste betekenis: 'Braus Gottes schwingend über dem Antlitz der Wasser.' Sommige moderne bijbelversies vertalen *ruach* met 'wind'. De New Revised Standard Version heeft: 'while a wind from God swept over the face of the waters,' en vermeldt als alternatieven: 'the spirit of God' en 'a mighty wind'. De New English Bible heeft: 'a mighty wind that swept over the surface of the waters.' The New American Bible (RK) heeft: 'while a mighty wind swept over the waters.' De recente Willibrord Bijbel (RK) heeft 'de geest van God', maar geeft in een voetnoot het alternatief 'een machtige wind joeg de wateren op' en vermeldt daarbij dat deze wind deel zou uitmaken van de oerchaos. In het artikel over 'Geest' in de Interpreter's Dictionary of the Bible⁷ schrijft S.V. McCasland: *De grondbetekenis van ruach is 'een beweging van lucht', 'bries' of 'wind', en daarom 'adem'. Van daaruit werd het 'levensprincipe'. De oorspronkelijke gedachte overleeft klaarblijkelijk in Gen.1:2, welke passage vertaald zou kunnen worden als: 'The wind of God was moving over the face of the waters.'* Aldus vertaalt T.J. Meek in de Amerikaanse versie de passage als: *'...a tempestuous wind raging over the surface of the waters.'* Deze laatste mening wordt ook vertolkt door Alan Richardson,⁸ die schrijft: *Ruach is*

wind, breath or spirit... Here the expression is hardly more than a Hebrew idiom meaning 'a very strong wind', and it can scarcely be used to support a doctrine of the Creator Spirit. J. de Fraigne S.J. schrijft in zijn Genesis commentaar:⁹ *De aarde was evenwel een chaos; duisternis bedekte het oppervlak van de oerzee, en een ongewoon hevige wind joeg de wateren op.* Dit is een omschrijving van de oerchaos, *tohu wabohu*, waarin Gods scheppende activiteit nog niet werkzaam was. Dezelfde mening werd geuit door Hervormd theoloog H. Berkhof in zijn bekende dogmatiek *Christelijk Geloof*.¹⁰ Op grond van het bovenstaande concludeer ik, dat er goede reden is om *ruach* in Gen.1:2 als een element van de oerchaos, *tohu wabohu*, te beschouwen.

De Duitse theoloog Wolfhart Pannenberg,¹¹ die wel vasthoudt aan de vertaling van *ruach* in Gen.1:2 als Geest, identificeert de Geest als een goddelijk krachtenveld (field of force), waardoor de wereld geschapen en onderhouden wordt. Hij ontleent dit begrip aan de fysische veldtheorie, welke werd ontworpen door Michael Faraday ter verklaring van de werking van elektrische en magnetische krachten op grote afstand. De theorie werd verdiept door James Maxwell, verwerkt door Albert Einstein in de relativiteitstheorie, en toegepast door Paul Dirac in de quantumtheorie. Het gebruik van de veldtheorie door Pannenberg wordt bekritiseerd door Colin Gunton,¹² die meent dat het niet aangaat om een theologisch begrip te identificeren met een fysisch begrip. Ernstiger is de kritiek van Mark Worthing,¹³ die er op wijst dat de velden en krachtlijnen van de veldtheorie geen fysieke realiteit zijn, maar slechts een analogie of metafoor, in tegenstelling tot wat Faraday meende. Voorts blijft toepassing van de veldtheorie in de quantumtheorie, hoewel succesvol in sommige gevallen, problematisch. Worthing meent dat de fout, die Pannenberg maakt is dat hij het werk van de Geest identificeert met diverse 'analoge' begrippen in de verschillende toepassingen van de veldtheorie, ten onrechte menend -in navolging van Faraday- dat alle krachten in de kosmos kunnen worden gereduceerd tot één enkel krachtenveld, dat alle veranderingen in de kosmos bepaalt.

Tenslotte mag bedacht worden dat als we spreken over het ontvangen van de Heilige Geest in de doop, we daarbij niet denken aan de ontvangst van Gods scheppende werktuig, maar aan de gave van wederzijdse communicatie met God en daardoor opname in het lichaam van Christus. Er is ook een duidelijk onderscheid tussen de incarnatie van de Logos in Jezus van Nazaret, wat hem tot de Zoon van God maakt, en de latere neerdaling van de Heilige Geest op hem tijdens zijn doop, waarbij het feit van zijn zoonschap verkondigd wordt (Mt.3: 17; Mc.1:11; Lc.3:22). Ik meen daarom op grond van dit alles dat er ernstig bezwaar bestaat tegen de aanname dat de Heilige Geest Gods scheppende werktuig is. Maar in sectie 4 zal ik een andere rol voor de Geest in het scheppingsproces voorstellen.

2. Wijsheid

Celia Deane-Drummond betoogt in haar boek *Creation through Wisdom*¹⁴ dat Wijsheid Gods scheppende werktuig is. Op p.20-27 haalt zij daarvoor teksten uit de wijsheidsboeken Spreuken en Wijsheid van Salomon aan. Zij geeft toe dat Spr. 8:22-31 (openend met: *De Here heeft mij tot aanzijn geroepen als het begin van zijn wegen,...*) onderwerp van veel controverse is, maar zegt zij, 'wat ook de interpretatie mag zijn, dit duidt op een nauwe relatie tussen God en Wijsheid.' Nauwkeurige lezing van de gehele passage laat echter zien dat hier slechts gesproken wordt over schepping van wijsheid vóór het begin van de wereld. Alleen v.30a (RSV: *then I was beside him, like a master worker*) lijkt een rol van de Wijsheid in het scheppingsproces aan te duiden, maar de betekenis van het Hebreeuwse woord *amon* voor 'master worker' is onzeker en wordt in de NBG versie vertaald als 'troetelkind' en in rabbijnse geschriften als 'bouwplan'. Deane-Drummond verwijst dan naar Spr.6:6-8, maar dit vermaant ons slechts om wijs te worden als de mieren. Wijsheid van Salomon 7:18-22 heeft in v.22 de uitdrukking 'wisdom, the fashioner of all things' (RSV), maar Deane-Drummond noemt deze passage slechts als een voorbeeld van meditatie over de schepping.

Op pp.84-92 beschrijft Deane-Drummond instemmend de mystieke ideeën van de Russisch-Orthodoxe theoloog Sergii Bulgakov (waarvoor hij beschuldigd werd van ketterij door zijn superieuren). Bulgakov zag Wijsheid als *de wereldziel, het subject van menselijke productiviteit en een geïdealiseerde vorm van menselijkheid*. Wijsheid is het *eeuwige object van de goddelijke liefde, ...en ook het subject van liefde*. In deze zin beschouwt hij Wijsheid als *een persoonlijke hypostase, niet deelhebbend aan 'het intra-goddelijke leven van de Drieëenheid,' maar als in zichzelf opnemend de enkelvoudige en complete Godheid in zijn tri-personaliteit, als Vader, Zoon en Geest....als dat wat bekend is als de goddelijke Logos, ..het is de bruid van de Zoon,...de gade van het Lam,als ontvanger van de uitstorting van de gaven van de Geest, het is de Kerk,...en aldus ook de moeder van de Zoonals zodanig is Sophia (Wijsheid) de ideale ziel van de schepping.... Sophia is waardoor goddelijke ideeën tot werkelijkheid komen... Goddelijke Sophia wordt in de schepping geschapen. Sophia... uitgedrukt door de gezamenlijke werking van Woord en Geest*. Hier hebben we dus, voor wie deze mystieke taal begrijpt, Wijsheid, verbonden met Logos en Geest, als het scheppende werktuig.

Na een beschouwing over de gedachten van Teilhard de Chardin, Thomas Aquino en andere westerse theologen (pp.92-111) over Wijsheid, concludeert Deane-Drummond: *Het is werkelijk alleen in Bulgakovs theologie dat we een duidelijke poging vinden om de filosofische, poëtische, mystieke en theologische aspecten van Wijsheid bijeen te brengen*. Zij werkt deze gedachten uit in hfdst. 4 (pp.113-152) in een poging om Wijsheid onder te brengen in een scheppingstheologie. Zij stelt dat er een 'sterke' bijbelse basis is voor het op één lijn brengen van het werk van de Geest met dat van de Wijsheid. Zij meent dat de vrouwelijke Wijsheid een

noodzakelijk correctief is van de dominantie van de mannelijke beelden van God in de christelijke theologie. Zij stelt dat de dynamiek van Gods betrokkenheid in de schepping omschreven kan worden door gebruik te maken van wijsheidstaal. Zij zegt: *Schepping is door Wijsheid, maar in Liefde*, met specifieke rollen voor de Geest van Wijsheid en de Christus als geïncarneerde Wijsheid. Tenslotte stelt zij te hebben aangetoond hoe dit model kan worden gebruikt om Gods immanentie in de wereld door middel van de Geest van Wijsheid te omschrijven.

Een geheel ander beeld wordt geschilderd door S.H. Blank in zijn uitgebreide artikel over Wijsheid in de *Interpreter's Dictionary of the Bible*.¹⁵ Hij definieert Wijsheid (Heb. *chokma*; Gk. *sophia*) als 'een kwaliteit van de menselijke geest of van de uitlatingen van wijze mensen'. Zulke mensen dienden aan de hoven in Israel en andere landen in het Midden-Oosten als politieke adviseurs, astrologen en toekomstvoorspellers (bijv. Josef en Mozes in Egypte, Daniel in Babylonië). Sommige koningen, zoals David en Salomon, werden verondersteld zelf begiftigd te zijn met wijsheid. Aldus werd wijsheid toegeschreven aan de komende Messias (Jes.11:2: *En op hem zal de Geest des Heren rusten, de Geest van wijsheid en verstand...*). In bredere zin werd wijsheid toegeschreven aan bekwame handwerkslieden, (bijv. Exod.28:3), matrozen en scheepsbouwers (Ezech.27:8-9), en zelfs aan klaagvrouwen (Jer. 9:17). In afgeleide zin wordt wijsheid toegeschreven aan de woorden en geschriften van wijze personen, verzameld in Spreuken, Job, Prediker en enkele Psalmen, en in de apocriefe boeken Wijsheid van Salomon en Jezus Sirach. Ook hier is het de kwaliteit van deze gezegden, die maakt dat zij worden erkend als wijsheid. Wijsheid wordt onderscheidenlijk gezien als een kwaliteit bezeten van nature, verworven door een leerproces, of ontvangen als goddelijke gift. In het laatste geval wordt wijsheid beschouwd als een goddelijke kwaliteit. Personificatie van wijsheid treedt alleen en abrupt op in Spr.8: 22-31 en Jezus Sirach 24:9; in eerdere hoofdstukken wordt wijsheid steevast gebruikt als een kwaliteit. Blank¹⁵ ziet de personificatie van wijsheid in deze enkele gevallen als een vorm van poëtische geestdrift. W.O.E. Oesterley¹⁶ noemt het een 'quasi-personificatie', zoals bij het gebruik van een standbeeld van 'Vrouw Justitia' in gerechtshoven. Terzijde merk ik op dat wijsheid (gedefinieerd als het vermogen om een juist oordeel te vellen in zaken betreffende leven en gedrag) onderscheiden dient te worden van intelligentie (gedefinieerd als de werking van het intellect, het vermogen tot kennis). Dit werd onlangs bevestigd in een onderzoek aan patienten die het *corpus callosum*, de voornaamste verbinding tussen de beide hersenhelften, missen.¹⁷ Deze personen hebben een normale intelligentie, maar zij hebben een gebrek aan wijsheid (getest als het begrijpen van spreekwoorden), hetgeen zeer zeldzaam is bij mensen met normale intelligentie.

Eugen Biser¹⁸ vermeldt nergens in zijn uitgebreide overzicht van de interpretaties van Wijsheid door de eeuwen heen de gedachte van Wijsheid als scheppend werktuig. Hetzelfde is het geval bij de in noot 1 genoemde theologen. Claus Westermann³ noemt wijsheid op vele plaatsen in zijn commentaar over Gen.1-11,

maar nooit als werktuig van de schepping. Evenmin doet Alan Richardson⁸ dit in zijn Genesis commentaar. John Macquarrie¹⁹ vermeldt de personificatie van Wijsheid en Logos in post-bijbelse literatuur, echter zonder enig verband te leggen met het scheppende werktuig.

In tegenstelling hiermee lijkt Deane-Drummond Wijsheid tot een persoon buiten de Drieëenheid te maken en de Heilige Geest tot een louter aspect van Wijsheid. Zij vergroot de verwarring, als zij in navolging van Bulgakov de Logos verbindt met Wijsheid en Geest als het scheppende werktuig. De bijbelteksten, die zij hiervoor aanhaalt op pp.121-124 (m.u.v. enkele wijsheidsteksten), verschaffen naar mijn mening geen 'sterke bijbelse basis voor het op één lijn brengen van het werk van de Geest en Wijsheid,' zoals zij zegt. Dit is zeker niet het geval voor de NT teksten die zij noemt (Mt.10:20, Lc.21:15, Joh.1:1,14-17,18,26,28 en 2Kor.3:17). Hoogstens zou men kunnen zeggen dat sporen van een identificatie van Christus met Wijsheid zichtbaar zijn in 1Kor.1:24,30 en Kol.2:3. In onze correspondentie heeft Celia Deane-Drummond haar positie als volgt verduidelijkt: *I do not propose wisdom as a third party, to Logos and Spirit. Rather Wisdom is an integral part of how to understand the Trinity, so we have Wisdom Christology, Wisdom Spirit and Wisdom as working through God understood traditionally as 'Father' (though of course for Wisdom this is not really appropriate). Wisdom is an integral part of who God is, just as love, so creation is in love, but through wisdom. Wisdom is not a separate hypostasis in God, but permeates and informs all three persons in the mode of creating.* Dit komt dichtbij mijn conclusie (1) dat er geen goede grond is om Wijsheid te zien als het scheppende werktuig, hetzij alleen of in combinatie met Geest en/of Logos; (2) dat het redelijker lijkt om wijsheid te beschouwen als een kwaliteit van Gods scheppende werk, zowel als van de woorden van Jezus.

3. Logos

Kunnen we de Logos, het Woord van God, als Gods scheppende werktuig beschouwen? Het Hebreeuwse *debar* (Gk. *Logos*) betekent een krachtadig woord, dat tot actie leidt. In het OT wordt het gebruikt (1) voor de wijze waarop God zichzelf openbaart (Gen. 15:1; 1Sam.3:21), (2) waardoor hij zijn wil bekend maakt door de profeten ('Het woord van de Heer dat kwam tot...'; 'Hoor het woord van de Heer'), (3) waardoor hij zijn doel bereikt (Jes.55:10-11), en tenslotte (4) waardoor hij hemel en aarde scheidt (Ps.33:6: *Door het woord des Heren zijn de hemelen gemaakt...*).²⁰ In Gen.1 lezen wij dat God alle dingen tot aanzijn riep door zijn woord: 'En God zeide....' (vss.3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26).

Logos als een specifiek aspect van God verscheen in de joodse literatuur voor het eerst in de geschriften van de joodse wijsgeer Philo (20 BC-AD 50).²¹ Onder de invloed van de griekse filosofie, waarin de Logos gezien werd als de kracht die orde in het universum doet ontstaan en bewaart, ziet Philo de Logos als de intermediair tussen God en de geschapen orde, en noemt hem zelfs 'Gods eerstgeboren zoon'. Voor hem is God absoluut transcendent en kan dus onmogelijk in directe

interactie treden met zijn schepping. De Logos staat centraal in het denken van Philo, maar niet in de zin van een persoon. Hij ziet de Logos als de primaire kracht van God, *energeia*, waardoor de wereld is geschapen. Verder is de Logos de uitdrukking van Gods gedachten, die op hun beurt geïdentificeerd worden met de Wet of Torah, met het patroon van de gehele schepping, met de wet die alle dingen richt en onderhoudt.

In het NT wordt het Woord van God onderscheidenlijk gebruikt voor de Wet (Mc.7:13; Mt.15:6), als Gods geopenbaarde wil en bedoeling voor de mens (Lc. 11:28; Rom.9:6, Kol.1:25-27), en als het woord verkondigd door Jezus (Lc.5:1). Echter, het meest bijzondere gebruik is dat door Johannes in de proloog tot zijn evangelie. Hier is de Logos het vóórbestaande Woord dat in de wereld komt (Joh.1:1,10), waardoor alle dingen zijn geworden (Joh.1:3). Dit Woord wordt geïncarneerd in Jezus van Nazaret (Joh.1:14), waardoor deze de Christus wordt.²¹ Johannes gebruikt de Logos zowel in de joodse zin van het Woord van God waardoor hemel en aarde geschapen worden, als in de griekse zin van het rationele principe waarvan alle natuurwetten specifieke uitdrukkingen zijn, en maakt zich daardoor begrijpelijk voor beide groeperingen.²² En door zijn benadrukking van de incarnatie van de Logos in Jezus van Nazaret is hij in harmonie met de christologie in het NT. 'In den beginne' in Joh.1:1, hoewel lijkend op de term in Gen.1:1, betekent hier 'vóór alle tijden' en niet pas bij de aanvang van het scheppingsproces. Zoals C.K. Barrett zegt: 'Het Woord komt niet tot God, maar het Woord is bij God in het begin'.²³

Gedurende de eerste vier eeuwen werden verscheidene pogingen gedaan om een theologie van de Logos te ontwikkelen.²⁴ Justinus de Martelaar (overl.165), een van de Apologeten, definiëerde de Logos als Gods intermediair in de schepping, geen kracht of emanatie, maar een persoon, voortgekomen en niet geschapen. De Logos speelde een prominente rol in de christologische discussies tijdens de Concilies van Nicea (325) en Konstantinopel (381).²⁵ In Nicea werd de leer van Arius, dat de Logos was geschapen door God om zijn instrument te zijn in de schepping, veroordeeld en werd uitgesproken dat de Logos God is in de volle betekenis. In Konstantinopel werd in reactie op de leer van Apollinarius bevestigd dat de Logos ten volle het goddelijke Woord van God is, en Gods persoonlijke werktuig in de schepping zowel als in de incarnatie. Omstreeks 650 definiëerde de Griekse theoloog Maximus de Belijder de *logoi* (woorden) van de schepping als de energieën van God, te onderscheiden van de essentie van God.²⁶

De discussie duurt voort tot in onze tijd, vooral met betrekking tot de betekenis voor ons denken over Jezus Christus. In dit verband herinner ik aan de conclusies getrokken door Bp. John Robinson,²⁷ die nieuw-testamenticus was, uit zijn nauwlettende exegese van Joh.1:1. De griekse tekst is *kai theos en ho logos*. Dit wordt gewoonlijk vertaald als 'het Woord was God,' hetgeen een identiteit suggereert. Maar, zegt Robinson, dan zou de griekse tekst het lidwoord bij God gebruikt

hebben: *ho theos*. Evenmin zegt Johannes dat Jezus een 'god-mens' is zoals in het griekse denken, omdat dan *theios* zou zijn gebruikt in plaats van *theos*. Robinson vertaalt daarom: 'Wat God was, was het Woord' (zoals in de New English Bible). Dit is niet een identiteit, maar suggereert een gemeenschappelijke kwaliteit of substantie. In Jezus *zien* we God (Joh.14:9), hij was de complete uitdrukking van God, en dit is hoe Phillips Joh.1:1 vertaalde: *At the beginning God expressed himself. That personal expression, that word, was with God, and was God.*²⁸

De Niceaanse vaders lijken zich in hun denken geheel geconcentreerd te hebben op de geïncarneerde Logos, de Christus. Echter, de incarnatie kon pas plaatsvinden bij de geboorte van Jezus van Nazaret. Dan pas wordt de Logos een goddelijke persoon, Jezus Christus, de tweede persoon van de Drieëenheid. Tot dat ogenblik was de Logos de scheppende kracht, de energie, de expressie van God, maar geen persoon. In Nicea verzuimde men onderscheid te maken tussen de initiële Logos en de geïncarneerde Logos. We kunnen echter moeilijk denken aan een vóórbestaande Christus, want dan zou Jezus van Nazaret niet ten volle mens zijn geweest en dus geen verlosser van de mensheid kunnen zijn in de bijbelse zin.

Mijn conclusie uit het bovenstaande is dat er goede bijbelse en theologische redenen zijn om de Logos als Gods scheppende werktuig te beschouwen. Niet als een persoon (zoals Justinus meende), niet geschapen (zoals Arius meende), maar als de energie (Philo, Maximus) of de 'expressie' van God (Phillips). Echter, blijft de vraag naar het 'mechanisme' van de werking van de Logos, die ik in de volgende sectie bespreek.

4. Scheppend werktuig en kosmologie

Wanneer wij over de scheppende werkzaamheid van de Logos spreken, verkeren wij in het universum, in onze wereld. Daarom mogen wij daarbij gebruik maken van ons natuurwetenschappelijke inzicht in het ontstaan van het universum. De gedachte van een initiële, ongeïncarneerde Logos als Gods energie past goed bij onze huidige kosmologische theorie, volgens welke de kosmos ontstond uit een geweldige explosie, de 'big bang'. Hoewel de theorie ons door de quantummechanische beperkingen niets kan vertellen over het ontstaan van deze oerexplosie, is het zeker dat deze een grote hoeveelheid energie vereiste. Deze energie was deels nodig voor de kinetische energie van de expanderende kosmos en deels voor omzetting in de eerste materiedeeltjes, quarks en gluons, waaruit de lichtste elementen, waterstof en helium, voortkwamen.²⁹ Deze energie zou dan, in theologische termen sprekend, zijn ingebracht door de Logos.

Er was echter tevens informatie nodig voor de sturing van het proces. Daarbij kunnen we denken aan de instelling van de natuurwetten en de fundamentele krachten en aan de fijnregeling van de fundamentele natuurconstanten. Echter, op het moment van de oerexplosie kan de beginnende kosmos geen informatie hebben bevat volgens de kwantum-graviteitstheorie³⁰ zowel als de informatie-

theorie. Eerstgenoemde theorie zet een opperlimiet aan de informatie-inhoud van 1 byte per vierkante Planck-afstand ($=10^{-35}$ m),^{31,32} en voor $t = 0$ was de diameter van de beginnende vuurbal veel kleiner dan de Planck-afstand, zo niet nul. Informatie-theoreticus Tom Stonier heeft een formule afgeleid die informatie-inhoud relateert aan de entropie (de fysische maat voor wanorde) van de kosmos gedurende zijn ontwikkeling.³³ Deze formule geeft ons bij $t = 0$ een informatie-inhoud van nul en een oneindig grote entropie, hetgeen overeenkomt met de oerchaos van Gen.1:2. Vervolgens neemt de informatie-inhoud toe en de entropie af. Dit betekent dat informatie moet zijn ingebracht vlak voor het begin ($t = 10^{-30}$ sec) van de 'inflatie', 'n zeer snelle en korte expansie die de prille kosmos in 10^{-30} sec opblies van 10^{-30} m tot 10 cm. Deze inflatie bepaalde de gehele verdere kosmische evolutie: (1) in een fractie van een seconde het ontstaan van de eerste elementaire deeltjes, quarks en gluons; (2) binnen 3 min hun combinatie tot de lichte elementen waterstof en helium, die (3) na 200 miljoen jaar samenbalden tot de eerste sterren, die in miljoenen jaren alle chemische elementen produceerden en deze in hun doodstrijd (supernovaexplosie) uitwierpen als een kosmische stofwolk, waaruit⁽⁴⁾ na ca. 9 miljard jaar door condensatie onze Zon en Aarde ontstonden. De informatie voor de inflatie en de verdere kosmische evolutie kan bij een pre-inflatiediameter van 10^{-30} m niet meer dan 10 gigabytes bedragen hebben, minder dan wat de harde schijf van een moderne computer kan bevatten. In theologische termen sprekend kan men zeggen, dat deze informatie zal zijn ingebracht door de Heilige Geest, God de Communicator. Naast de energie leverende actie van de Logos vinden we hier dus een cruciale rol voor de Geest in het scheppingsproces.

Dit alles leidt tot een trinitarische formulering van het scheppingsproces: De Vader werkt transcendent door de Logos in de energie-inbreng voor de oerexplosie (initiële schepping), de Heilige Geest werkt immanent in de informatie-invoer nodig voor de kosmische evolutie (voortgaande schepping), en de kosmische Christus, de geïncarneerde Logos, vervolmaakt en verlost de schepping. Deze formulering kent een essentiële en specifieke rol toe aan ieder van de drie personen van de Drieëenheid in het totale scheppingsproces, dit zonder enige andere personificaties aan te hoeven nemen dan welke Bijbel en Traditie ons leren en zonder verwarring van de rol van de tweede en derde persoon van de Drieëenheid.

Kan de idee van energie verschaft door de Logos en informatie door de Geest theologisch acceptabel zijn? Ik meen dat dit zo is omdat ik Logos en Geest in hun theologische betekenis laat, maar de natuurwetenschap slechts te hulp roep om hun activiteit in de wereld te verduidelijken. En dan blijkt dit ook ons theologische denken te verdiepen, namelijk in het onderscheid tussen de Logos vóór en na de incarnatie, en in de trinitarische formulering van het scheppingsproces.

5. Conclusies

Op grond van een beschouwing van drie kandidaten voor de rol van Gods schepende werktuig, concludeer ik:

1. De gedachte dat de Heilige Geest als zodanig functioneert berust op de minder bevredigende vertaling van het woord *ruach* in Gen.1:2 als 'geest'. Het lijkt waarschijnlijker dat *ruach* hier staat voor wind, een machtige wind die over de wateren joeg en dus als een element van de oerchaos gezien mag worden. Dit sluit een rol van de Geest in de schepping echter niet uit (zie 6)
2. De gedachte dat een gepersonificeerde Wijsheid als zodanig functioneert is onwaarschijnlijk, omdat hiervoor onvoldoende bijbelse steun bestaat. Wijsheid kan echter worden gezien als een kwaliteit van Gods schepende werk.
3. De gedachte dat de Logos, het Woord van God, diens schepende werktuig is, berust direct op Joh.1:1-14 en Ps.33:6, indirect op Gen.1, en wordt gesteund door Philo en de vroege Vaders en Concilies.
4. De gedachte dat een combinatie van Wijsheid met Logos en/of Geest als het schepende werktuig zou fungeren, heeft geen significante bijbelse en theologische grond.
5. Een onderscheid dient te worden gemaakt tussen de initiële Logos en de geïncarneerde Logos. Deze laatste, Christus, brengt de schepping tot vervolmaking en verlossing.
6. Kosmologische theorie suggereert dat de initiële Logos de energie nodig voor de oerexplosie ('big bang') verschaft, terwijl de Geest de informatie, benodigd voor de voortgaande schepping, invoert.
7. Dit leidt tot een trinitarische formulering van het scheppingsproces: de Vader verschaft door de Logos de vereiste energie, de Heilige Geest voert de benodigde informatie in, Christus voltooit en verlost de schepping.

Noten en verwijzingen

1. Het onderwerp wordt niet genoemd door David S. Fergusson (*The Cosmos and the Creator*, 1998), Jürgen Moltmann (*God in Creation*, 1991), Colin Gunton (*The Triune Creator*, 1998), Alister McGrath (*Christian Theology*, 1994), terwijl John Macquarrie (*Principles of Christian Theology*, 1966) en H. Berkhof (*Het Christelijk Geloof*, 1973) alleen de rol van de Logos bespreken.
2. Er wordt niet over gesproken door Arthur Peacocke (*Creation and the World of Science*, 1979; *Theology for a Scientific Age*, 1993), John Polkinghorne (*Science and Christian Belief*, 1994), Mark W. Worthing (*God, Creation, and Contemporary Physics*, 1996),
3. Claus Westermann, *Genesis 1-11*, Fortress Press, Minneapolis, 1994
4. Karl Rahner en Herbert Vorgrimler, *Dictionary of Theology*, Crossroad, New York, 2nd ed., 1988, p.219-220.
5. F.L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, OUP, London, 1957, p.649.
6. Martin Buber en Franz Rosenzweig, *Zu einer neuen verdeutschung der Schrift, Beilage zum ersten Band, die Fünf Bücher der Weisung*, Lambert Schneider, Gerlingen, Germany, 1976
7. S.V. McCasland, Spirit, in: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol.4, Abingdon, New York, 1962, pp.432-434.
8. Alan Richardson, *Genesis 1-11, The Creation Stories and the Modern World View*, SCM, London, 1953, p. 48.

9. J. De Fraine S.J., *Genesis* (dl.1, bk.1 van de Boeken van het OT), Romen, Roermond, NL, 1963, pp.33-35.
10. H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, Callenbach, Nijkerk, 1973, p.166.
11. Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol.2, transl. G.W. Bromley, T&T Clark, Edinburgh, 1994.
12. Colin Gunton, *The Triune Creator*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998, pp.160-162,176.
13. Mark Worthing, *God, Creation, and Contemporary Physics*, Fortress Press, Minneapolis, 1996, pp.117-124.
14. Celia Deane-Drummond, *Creation through Wisdom*, T&T Clark, Edinburgh, 2000.
15. S.H. Blank, Wisdom, in: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol.4, Abingdon, New York, 1962, p.852-861.
16. W.O.E. Oesterley, The Wisdom of Jesus, the Son of Sirach, or Ecclesiasticus, in: *A New Commentary on Holy Scripture*, eds. Charles Gore et al, SPCK, London, 1928, part II, p.79.
17. Warren S. Brown en Lynn K. Paul, Broken Light: Wisdom and the Disconnected Brain, *Science&Spirit* 10 (no.3), 18-19, 1999.
18. Eugen Biser, Wisdom, in: *Encyclopedia of Theology*, Karl Rahner, red., Burns & Oates, London, 1975, pp.1817-1821.
19. John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, SCM, London, 1966, p.181.
20. J.N. Sanders, The Word, in: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol.4, Abingdon, New York, 1962, p.868-872.
21. Logos, in: *Encyclopaedia Judaica*, Ketar Publishing House, Jerusalem, vol.14, pp.460-462, 1972.
22. William Temple, *Readings in St. John's Gospel*, Macmillan, London, 1945, pp.4-5.
23. C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, SPCK, London, 1958, p.130.
24. J.W.C. Wand, *The Four Great Heresies*, Mowbray, London, 1957.
25. Leo D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787)*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1983.
26. Lars Thunberg, *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1985, pp.137-143.
27. John A.T. Robinson, *Honest to God*, SCM, London, 1963, pp.70-71.
28. J.B. Phillips, *The New Testament in Modern English*, G. Bles, London, 1960, p.181.
29. Sjoerd L. Bonting, *Chaos Theology, A Revised Creation Theology*, Novalis, Ottawa, 2002, pp.13-37.
30. Craig J. Hogan, Observing the Beginning of Time, *Amer. Scientist* 90 (no.5), 420-427, 2002 Sept./Oct.
31. George Musser, A Pixelated Cosmos, *Scient. Amer.* 287 (no.4):8-9, 2002.
32. Craig J. Hogan, The Beginning of Time, *Science* 295, 2223-2225, 2002.
33. Tom Stonier, *Information and the Internal Structure of the Universe*. Springer Verlag, London, 1990, pp. 38-41, 70-72.

Esthetiek in de evolutie-2 (slot)

Wiel Eggen

Wat bepaalt en wat drijft de soort?

Als Sjoerd Bonting terecht opmerkt dat Darwin het ontstaan van de soorten behandelt en niet van het leven zelf, moeten we wel bedenken dat die twee in het cultureel zoekproces niet los te koppelen zijn. En ook dat de nominalistische kritiek geldig blijft: ideeën zijn namen die ontspruiten aan perceptie en emotie. De idee van de wording van de soorten is een wapen in een sociale strijd, en zelfs de notie van 'soorten' is veel minder duidelijk dan wij denken. Wij denken dat ook dieren 'soorten' waarnemen. Maar klopt dat? Kun je zeggen dat een koe netels vermijdt omdat ze de soort 'netels' herkent? Handelen dieren in termen van soorten? Gaat een bij af op een soort of op geur en kleur? Hier kan men antwoorden: op een 'soort' kleur. Maar dat is een woordspel. In de biologie wordt het kunnen paren vaak als kenmerk van een 'soort' genoemd. Maar paren bevers met bevers als 'soortgenoten', of worden ze door iets anders getrokken dan een concept? Giraffen gaan in Botswana aan bomen voorbij die hun kort te voren nog voedsel boden. De notie 'soort' speelt voor hen geen rol. Want de pas aangevreten bomen produceren een gif met een geur die de giraffe verjaagt en die nabijstaande bomen ook ertoe aanzet diezelfde stof te produceren. Dat we hier van een 'soort' gif, geur, boom spreken kan evenveel versluieren als verhelderen. In termen van de *selfish genes* lijkt het Botswana-voorbeeld een natuurlijke aanpassing, die de 'soort' tegen overbegrazing beschermt door middel van communicatie tussen leden van éénzelfde 'soort'. Maar 'soort' als categorie speelt voor de giraffe die wel of niet van de bomen eet geen rol. Als ik dit zo stel lijkt ik te kiezen voor de nominalisten tegen de realisten in de vraag of 'soorten' en de contacten tussen de soorten een werkelijkheid zijn of een produkt van ons klasserend denken. Maar het gaat om beide.

De immanente en de transcendente geest

Allereerst staat de term 'selectie' (keuze) haaks op de idee van determinatie die in het woord 'natuurlijk' vervat ligt. Maar bovendien is het woord 'soort' zelf omstreden. Is het meer dan een statistische grootheid? Wijbrand de Steur tekent bezwaar aan tegen Darwins idee dat het ontstaan van de soorten een proces is dat geheel volgens natuurlijke competitierregels verloopt. Maar hij doet dat niet, omdat Kant ons leert dat niet zo over soorten of processen als dingen '*an sich*' (het *noumenon*) gesproken kan worden. Hij meent dat er 'objectief' een andere vormende factor in het spel is, die van ouds met de term 'geest' aangeduid is. Als hij aan Teilhard de idee toeschrijft van geest als drijvende factor in het wordingsproces en dit in tegenstelling ziet tot Hegel die eerder een geestesgroei naar vol zelfbewustzijn dan een transcendente invloed zou aannemen, dan wil ik daarbij enkele kanttekeningen plaatsen. Ik schrijf dit in conditionele vorm, omdat Wijbrands slot en zijn mening over de antroposofie en Teilhard voor mij althans

niet echt duidelijk zijn. Is het nodig (en mogelijk) een andere factor in te brengen die niet een externe geest of een congruente, groeiende grootheid is?

De copernicaanse omslag die Darwin zo gul wordt toegedicht, stelt dat de oorzaak van de levensvormen niet van buiten de materie komt, maar als werkoorzaak verankerd is in de drang tot homeostase, die later aan genen is toegeschreven. Maar de mutaties en selecties bleken per saldo toevalstreffers die hooguit stochastische verklaringskracht hebben. Inmiddels hebben de 'meesters der achterdocht' (Marx, Freud, Nietzsche) getoond dat wat Scheler de drie kerndriften' noemt (namelijk voedings-, voortplantings- en machtsdrang) door het intellect, in het verlengde van de biologische trend, in destructieve zin kunnen worden omgebogen, waarbij religie een kernrol speelt. Meer recentelijk heeft René Girard, daarop voortbordurend in zijn *La violence et le sacré*, getoond hoe het offer- en zondebokmechanisme het instrument is waarmee de mens de schade van een totale rivaliteit heeft leren indammen. Dat betekent dat God (de Geest) dan als ambiguë factor het competitieve helpt behoeden voor ontsporing volgens het principe dat door de rivaliteit op één slachtoffer af te wentelen en dit achteraf heilig te verklaren de mens zich een middel geeft om het geweld in beheerste vorm te laten bestaan. Dit lijkt een elegantere uitleg dan de *genen-memen*-hypothese. Maar Girard wijst zelf op de ingebouwde paradox die indirect bewijst dat competitie als verklaringgrond onvoldoende is. Immers alvorens rivaliteit ontstaat moet er de erkenning van verbondenheid zijn die het geweld zelf tot een leugen, een niet-zijn maakt. Voordat broers rivalen zijn is er de verbondenheid. Belangrijk nu is te zien hoe die polariteit vanuit Girard via de drie bovengenoemde 'achterdochtigen' bij de oude paradoxen over voor- en achteruitgang uitkomt. Want waar deze twee termen duidelijk vooroordelen weerspiegelen, is het zaak hun dubbelprincipe in gedachten te houden. Want ook Newtons krachten gaan uit van een *mit-sein*, een op elkaar betrokken zijn dat meer is dan concurrentie. De vraag is nu hoe zich dit vertaalt op het biologische vlak?

De metafysiek van de wordingsprocessen

Er is geen reden om aan te nemen dat de paar promille aan levensvormen die nu nog bestaan, uit alles wat ooit bestaan heeft, het doel van de geschiedenis moet heten. *Survival of the fittest* zó verstaan is onzin. Natuurlijke selectie kan ook niet gezien worden als competitie tussen soorten die elkaar uitroeien; hoeveel strijd om territorium er ook moge zijn. In één niche is overlevingsstrijd de zaak van individuen en het foerageren van de homeostase lijkt daarbij de kern. Reproductie mag hier niet onder dezelfde noemer geplaatst worden; en als ook Teilhard over doelgerichtheid spreekt, vraagt dit zeker om een ander principe. Om tot een metafysiek van wordingsprocessen te komen zoals Whitehead bepleit - enigszins zoals Teilhard - is een subjectieve invalshoek nodig die anders is dan de egoïstisch-racistische competitie (die ideologisch gecamoufleerd ligt opgesloten in Dawkins' *selfish genes*). Want het 'leed' dat de triljoenen organismen treft die elkaar ten prooi vallen is meer dan de *collateral damage* in een doelgerichte strijd.

Een krokodil die een kalfje wegsleurt bij een wildebeest verlamt onze discussie over goed en kwaad.

Wat is kwaad, voor wie, waartoe?

Is de last van Ierse elken die om der voortplanting wille moeten vechten met hun zwaar gewei enkel voor een ondefinieerbaar hoger doel? En zo niet, is het dan een zinloze vertoning? Gezien de overdaad in het DNA-materiaal en het feit dat de ontogenese meestal de fylogenetische stappen herhaalt, zou het antwoord dat elk individu een stempel legt op de genen van de toekomst bevredigend kunnen lijken. Maar de idee dat het individu zo voortleeft in het nageslacht, is minder dan wat Whitehead ziet in de *concrecence* en in het *superject* van elk subject, dat immers in elke vorm hoe zwak ook het dubbele moment kent van zelf-te-zijn-in-antwoord-op-de-ander. Is al het andere waartegen het subject aanstoot enkel een te overwinnen rivaal of mogen we Heideggers term *Da-sein*, begrepen in de subjectmodus van *mit-sein*, een uitbreiding geven voorbij het menselijke terug naar het dierlijke zijn en zelfs verder? In Newtons of Darwins (moderne) visie past hoogstens een neutraal gedogen van het niet-ik. Maar hun objectiverend denken, dat waar-nemen voorop stelt en ook relaties als meetbare grootheden wil zien, is aan herziening toe. Als Whitehead stelt dat *esse est percipi*, doelt hij op een band tussen zaken die voorbij het meetbare liggen en op een samen-groeien (*concrecere*) duiden waar onmeetbare relaties prevaleren. Tegelijk met Husserls fenomenologie die de realiteit boven de object-subjectdualiteit uit tilt door aan de waarneming zelf een constituerende rol te geven, zien we ook bij Whitehead een andere kant (binnenkant?) prioriteit krijgen. En de ontdekking van de kwantumfysica, met zijn onzekerheidsprincipe (Heisenberg), vraagt aandacht voor een vergeten polariteit die voor de biologie grote gevolgen heeft.

Staan entiteiten los van elkaar?

Dat materie langs de weg van competitie (*push and pull*-mechanisme) werkoorzaakelijk tot genen komt is een wankel verhaal. Is zelfs water niet meer dan drie atomen (H_2 en O_1) die samengestoten zijn? Zijn moleculen en cellen het samenstoten van corpusculaire delen, die eigenlijk elkaars rivaal zijn, maar dan tot homeostase gedwongen worden? Zijn zij in die zin wel entiteiten los van elkaar? Door de relatie zijn ze wat ze zijn en tegelijk meer dan zichzelf. De fenomenoloog Henry noemt de onwaarneembare relationele kant de kern van alle zijn. Sheldrake vraagt aandacht voor de werking van morfogenetische velden. En hij zoekt hoe dit proces empirisch verifieerbaar (falsifieerbaar) kan worden omschreven langs niet-mechanistische lijnen. Wat is een muis als prooi voor de kat? Enkel maagvulling? Is de pauwen-staart enkel een onhandige stimulans voor de voortplanting? Wat betekent dan het woord 'stimulans'? Is de overweldigende rijkdom aan levensvormen slechts langs twee wegen te verklaren: de objectieve uitkomst van een chaotisch wordingsproces of schepping door een superkunstenaar die een nogal vreemde smaak (humor) had?

Is er een derde weg, die niet reducerend te werk gaat en geen beroep doet op 'hemelhaken'? Wie water de som van twee elementen noemt, of een bacterie de som van een complex aan chemicaliën laat het grootste deel van de werkelijkheid onbesproken. Als een electron zich bindt aan een proton ontstaat iets nieuws dat net zoveel bepaald (ge-ïn-formeerd) wordt door wat dat atoom kan gaan doen in de synapsis van een schrijversbrein als door de kwantumwetten die de fysieke voorwaarde zijn. Elk deel van de materie deelt in de totale vervulling van al het potentieel in de mate van de lokale condities. Een tonijn waarop de dolfin jaagt is meer dan een hap proteïne. Samen gaan zij getransformeerd een nieuw bestaan in en de jacht is geen stuk vernietigingsdrang, doch eerder een vooruitgrijpen op die transformatie. Elk moment is als de passage van ei via rups en cocon naar de vlinder. Als de rups blad eet, "reiken beide uit" naar de vlinderstatus, maar ook naar verder mutaties. Dit lijkt onwetenschappelijk gefantaseer en het zou onzinnig zijn om het in termen van bewustzijn te formuleren. Maar er is een vormend principe dat op niet economisch-reductionistische wijze dingen tot meer maakt dan *unités malgré soi* (onwillige eenheden).

Het einde van competitief evolutiedenken

Sheldrake's vormende oorzaak omschrijft hoe levensvormen cumulatief opgebouwd worden; en hier rijst de vraag of ook dit niet tot in de subatomaire dimensie doorgetrokken moet worden die immers ook meer behelst dan op identiteit gerichte deeltjes. Maar die suggestie is enkel te begrijpen als de ideologische analyse ernaast wordt gelegd, die onderkent dat unilineair-competitief (evolutie)-denken zijn (sociale) basis verloren heeft. Ook dingen ontstaan niet uit (productie)dwang maar uit een esthetische zucht naar vereniging, waarin Schelers drie kerndriften van foerageren, reproduceren en beheersen samenkomen. Is het niet treffend hoe Afrikaanse talen die drie in één werkwoord vatten, dat in pidgin-Engels vertaald wordt met 'chop': eten, paren en onderwerpen. Dit wijst op een dimensie van 'vormende oorzaak' die het competitief-mechanistische te boven gaat.

De esthetiek van het zelf-gevende genot

Als het waar is dat ik geen peer eet uit vernielzucht, maar in streven naar en in zelf-donatie aan het moment waarin ik me genietend met die peer aan een herboren-zijn geef, mag ook gesteld worden dat de pauwenveer de esthetische extase ten doel heeft die beide vogels doet delen in het proces van groeiende eenwording en verbondenheid. Genietende bewondering van het pauwenwifje en hun beider zelfgave mag niet afgeschreven worden als bijkomstig in het evolutionair wordingsproces. Dat de esthetiek van het zelfgevende genot een sleutel van het wordingsproces is werd vergeten. De conserverende homeostase en strijd om het zelfbehoud domineerde het debat, terwijl de verbindende band tussen de drie 'basisdriften' onopgemerkt bleef. Zoals gezegd was men lang vóór Darwin met name in de Middeleeuwen al overtuigd van de biotische geschiedenis. E.

Cassirer laat zien hoe Bovillus daar wonderlijke visies op had.² Terwijl die Bovilis duidelijk nog de strakke methodiek van Darwin miste, presenteert Cassirer ook een empirisch ingestelde denker Cusanus (1401-1464), die spreekt over een dynamisch principe in de natuur, namelijk het alles doordringende streven naar *coincidentia oppositorum*. Al het aardse heeft enerzijds een eigenheid, wat oppositie tot het andere betekent, maar ook een drang tot participatie, die in principe alomvattend is. Die idee was verwant aan de aloude 'doeloorzaak'. Maar hier geldt dit als een alle zijnden drijvende kracht die hen in diverse mate gericht houdt op de *coincidentia*, die wel per definitie alle aardse kennen overstijgt. Het is geen binnenkant die zichzelf dialectisch voortbrengt, maar een voorgegeven zijnsprincipe. Kwantumfysisch zou dit te beschrijven zijn als het alomvattend-uittreidend golfaspect dat even constitutief is als het localiserend deeltjesaspect.

Via Cusanus naar Teilhard de Chardin en Tillich

De mechanistische evolutieleer die spreekt over de overlevende genmutaties moet die tweede ontologische pool onderkennen, en glimlachen weer leren zien als meer dan een competitieve grijns. De idee dat dit wetenschappelijk van geen waarde is lijkt veel op een ideologische poging om de stoel van de moraliserende machthebbers in te nemen. Wat we van Teilhard leren is openheid voor een informerende kracht die werkzaam is vanaf elke subatomaire verbinding. Hoe Cusanus en modernere fenomenologen zoals Tillich, Henry, Marion dit met de christelijke notie van incarnatie en triniteit verbinden kan hier nu niet uitgewerkt worden. Ik wijs enkel op een esthetisch, eenheidzoekend principe ter aanvulling van het op identiteitsbehoud gerichte competitieve principe, dat mutaties hoogstens als een 'prachtig ongeluk' ziet en niets meer. Het reductionisme moge begonnen zijn als poging om het individu te bevrijden uit knellende sociale banden, het heeft ons zicht op de motor van de wordingsprocessen op ideologische wijze versmald terwille van het competitieve individu - de *selfish gene*. Het feit dat dit reductief denken ons geleid heeft tot de genenkaart, betekent nog niet dat het zijn gelijk bewezen heeft. Want welke foetus mag blijven leven en wat door de verzekering wel of niet gedekt wordt, het zijn vragen die de evoluerende mens wel stelt maar die geen antwoord krijgen uit die genenkaart. Het zoeken naar een harmonisch bestel is kern van het proces.

² Zie E. Cassirer in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig 1927).

Een 'dierbaar woord': Gebeurlijkheid - een woord om te gebruiken in de procesfilosofie? *Adriaan D. Fokker*

Het is me een keer overkomen dat ik, zomaar en vanzelf, het woord 'gebeurlijkheden' neerschreef.³ In het woordenboek van Koenen-Endepols komt het woord niet voor, daarentegen wel in de Grote Van Dale. Daarin wordt 'gebeurlijkheid' omschreven als "wat gebeuren kan, mogelijk geval", met als voorbeeld "eventualiteit: men moet op alle gebeurlijkheden bedacht zijn". Bij nader inzien is 'gebeurlijkheid' een heel voor de hand liggend woord, net zoals woorden als 'mogelijkheid', 'feestelijkheid', 'vergankelijkheid' enz. enz.

gebeurtenis

In de procesfilosofie neemt het woord 'gebeurtenis' een prominente plaats in. Zo begint J. Van der Veken een grondige studie, getiteld *Een proces - zicht op het probleem van de persoonsidentiteit*, die gepubliceerd is in het tijdschrift *Filosofie* (jrg. 10 no 6, december 2001) met de zin: "Bij een eerste kennismaking treft het dat Whitehead de hele werkelijkheid ziet als het resultaat van een ontzagwekkend aantal gebeurtenissen." En in het sympathieke essay *Theologie op nieuwe wegen* van Max Wildiers (1986) lees ik op blz. 76: "In de ogen van de moderne mens is de wereld een stroom van onderling verbonden gebeurtenissen, zichzelf scheppend door continue keuze uit de ontelbare mogelijkheden die zich ieder ogenblik aanbieden en strevend naar de verwezenlijking van orde, harmonie en schoonheid". Veel minder komt naar het mij toeschijnt in procesfilosofische geschriften het woord 'gebeuren' voor. Misschien omdat dit meer algemene woord niet slaat op wàt er gebeurt, terwijl dat ons nu juist interesseert.

het gebeuren

Tot mijn genoegen trof ik 'gebeuren' aan als een 'dierbaar woord' van Cornelis Verhoeven in de gelijknamige compilatie van 508 woorden waarover Verhoeven zijn licht heeft laten schijnen, posthuum uitgegeven door Damon, 2002. In de dicht bedrukte bladzijde die Verhoeven aan 'het gebeuren' wijdt, steekt hij de draak met het woord 'voetbalgebeuren', dat een tijdlang in zwang was. Ook noemt

³ Dat was in een beschouwing over de kwaliteit van het bestaan, waarin ik onder meer in het kort een negental aspecten van intens en zinvol leven sarnenvatte die door C.H. Lindijer genoemd worden in zijn boek *Mens op aarde* (1992). Daarbij was 'Bewust leven': Gevoelens toelaten van vreugde en verdriet, waardering van de kleine gebeurlijkheden. - Had ik hier even goed (of beter) 'gebeurtenissen' kunnen opschrijven? Neen! Ik voelde intuïtief dat ik hier een ander woord moest gebruiken en dat werd, zonder enig nadenken, het enigszins excentrieke woord 'gebeurlijkheden'. Ik laat het aan de lezer over om zich ervan te vergewissen of dat woord, in deze zin opgeschreven, past in één of twee van de betekenissen die ik er in het bovenstaande aan geef. 'Gebeurlijkheid' is een woord dat je maar zelden tegenkomt. Ik heb het maar bij één auteur aangetroffen, namelijk in een artikel van de destijds bekende pastoraal-psycholoog en Jung-kenner dr. C. Aalders (1977), waarin hij iets "een onvoorspelbaar drama, een voortgang van gebeurlijkheden" noemde.

hij het 'schoolgebeuren' dat wij als toeschouwer kunnen gadeslaan. Met deze 'gebeurens' wordt de totaliteit bedoeld van alles wat zich in en rondom zulke bedrijvigheden als het voetballen en het schoolwezen afspeelt. Zo kun je - meer omvattend - ook spreken over het mensheidsgebeuren; dat is alles wat er gebeurt ingevolge het feit dat er op aarde mensen leven. Een onderdeel van dat gebeuren is, bijvoorbeeld, dat er sinds mensenheugenis oorlogen gevoerd worden.

gebeurlijkheid, wat er gebeurd is en wat er zal gebeuren

Maar dan nu dus 'gebeurlijkheid'; dat is volgens Van Dale 'dat wat er gebeuren kan'. Ik wil deze omschrijving hanteren zowel met het oog op gebeurtenissen die in het verleden plaatsgevonden hebben als op toekomstige gebeurtenissen.

1. het verleden: Bepaalde gebeurtenissen (of - ruimer - ontwikkelingen, processen) die in het verleden hebben plaatsgevonden zijn van contingente aard. Dat wil zeggen: zoiets gebeurde niet noodzakelijk zó, er had even goed iets anders kunnen gebeuren. Met andere woorden: er was gebeurlijkheid in het spel.

We kunnen dit toepassen op al wat er in de evolutie 'gebeurd' is. Laat ons beginnen met het ontstaan van onze eigen planeet, de Aarde. Annex met de vorming van de zon uit een of andere concentratie van interstellair materie werd een aantal planeten gevormd. Een waarnemer die aan het begin van dat proces stond, had kunnen bedenken dat er *mogelijkerwijze* een planeet zou ontstaan zoals de Aarde er een geworden is (een planeet waarop leven bleek te kunnen gedijen). Dat wil zeggen dat het ontstaan van de Aarde, maar ook dat van alle andere planeten, gebeurlijkheden waren. De planeten hadden er 'voor hetzelfde geld' stuk voor stuk anders kunnen uitzien (al stond de *grand lay-out* van het zonnestelsel al wel vast). In het bijzonder de Aarde had niet veel anders uitgevallen moeten zijn, of deze planeet was van het fenomeen 'leven' verstoken gebleven.

In de loop van de evolutie van het leven op Aarde zijn er tal van soorten ontstaan, van de meest primitieve tot de mens aan toe. Hoe de evolutie haar gang zou gaan en wat voor wezens er tot aanzijn zouden komen, was op voorhand niet in detail te voorzien (zelfs niet door een imaginaire superintelligentie). Het verschijnen van de mens op Aarde is dan ook een gebeurlijkheid. Het was niet noodzakelijk en niet onvermijdelijk dat deze biologische soort zou ontstaan. Tal van, veelal toevallige, omstandigheden en factoren hebben ertoe geleid dat dit met intelligentie toegeruste wezen z'n opwachting maakte. (Ik schrijf hier iets controversieels, want er zijn er velen die geloven dat de mens door 'God' bedoeld is geweest.) Wèl lijkt het zo te zijn dat - in samenspel met het mechanisme van de natuurlijke selectie - een soort van 'creatieve drang' werkzaam is geweest die geleid heeft tot het ontstaan van steeds gecompliceerdere, *sophisticated* organismen.

2. de toekomst: Er kan van alles gebeuren, eventueel dit of eventueel dat. Op veel van wat er gaat gebeuren zijn we niet verdacht. We waren niet verdacht op het optreden van de ziekte aids in het begin van de jaren tachtig. We kunnen verwachten dat de mensheid in de toekomst met gebeurlijkheden geconfronteerd

zal worden, die we nu onmogelijk kunnen voorzien. Dat kunnen vreselijke rampen zijn, zoals veel rampen van nu ook een 'gebeurlijk' karakter hebben.

De term 'gebeurlijkheid' is feitelijk heel toepasselijk voor wat ik nu maar het 'tastenderwijs doorstoten' van de evolutie noem. Een veel gebruikt woord in de procesfilosofie is het woord 'nieuwheid'. Volgens de procesfilosofie ligt er aan al wat er in de evolutie aan 'nieuwigheden' tevoorschijn gekomen is een soort van creativiteit ten grondslag. Zo zal ook in de toekomst het echt nieuwe verrassenderwijze verschijnen. De toekomst is namelijk vol van gebeurlijkheden, er staat van alles te gebeuren (al zijn er ook zeer veel onbeduidende gebeurtenisjes waarmee er eigenlijk niets van belang gebeurt).

Kwelijke gebeurlijkheden hier op Aarde zijn bijvoorbeeld:

- ⇒ de inslag van een meteoriet, komeet of kleine planeet, met alle desastreuze gevolgen van dien;
- ⇒ het optreden van nieuwe (!) virussen die (een groot deel van) de mensheid uitroeien;
- ⇒ zelfdestructie van de mens.

Heugelijke gebeurtenissen zijn bijvoorbeeld:

- ⇒ de instelling van een algemeen gerespecteerde wereldrechtsorde,
- ⇒ de realisatie van duurzame productie van voedsel en energie;
- ⇒ de invoering van een effectief systeem van conflictpreventie.

Gebeurlijkheid slaat niet alleen maar op wat er in de loop van lange tijden te gebeuren staat. Wijzelf houden op termijnen, die liggen in de orde van de menselijke maat, in allerlei opzichten rekening met gebeurlijkheden. Zo zijn milieueffectrapportage, risicoanalyse, het verzekeringswezen bijvoorbeeld op gebeurlijkheid aangelegd.

andere betekenissen

Uit het bovenstaande moge duidelijk geworden zijn dat het bijna vergeten woord 'gebeurlijkheid' allicht goede diensten kan bewijzen bij het onder woorden brengen van procesfilosofische noties. Tot hier toe heb ik me gehouden aan de omschrijving in de Grote Van Dale. Maar ik wil niet nalaten om te wijzen op nog twee andere betekenissen die aan dit woord toegekend zouden kunnen worden.

1. 'Gebeurlijkheid' zou kunnen slaan op de variëteit van alle denkbare gebeurtenissen. Dat zou dan wellicht neerkomen op het aanduiden van de omstandigheid dat er in de wereld van alles en nog wat gebeurt. In de procesfilosofie wordt benadrukt dat de wereld niet statisch, maar dynamisch en voortdurend in wording is. In een ononderbroken stroom van gebeurtenissen worden als het ware allerlei mogelijkheden aangeboord en afgetast. Sommige van die 'proefboringen' leiden tot niets, andere tot nieuwheid. We zien dat zowel in de wereld van de natuur als in de mensenwereld (cultuur). Aldus zou 'gebeurlijkheid' het *summum* zijn van alles wat gebeurt, een wezenskenmerk van de werkelijkheid in de zin van *panta*

rhei. Daaronder vallen kleine onbeduidende voorvalletjes maar ook ingrijpende gebeurtenissen (berucht voorbeeld: 11-09-01). Het beeld komt bij mij op van een aquarium waarin allerlei vissen en visies (gebeurtenissen) door elkaar heen krioelen. In deze zin van 'gebeurlijkheid' zou je over de 'gebeurlijkheid van de wereld' mogen spreken.

2. 'Gebeurlijkheid' zou kunnen worden opgevat als een voorbijgaande (procesmatige) situatie waarin zich een complex voltrekt van gebeurtenissen die met die situatie gerelateerd zijn. Ik denk bijvoorbeeld aan een ijstijd als een episode (een 'gebeurlijkheid') in de geologische evolutie van de Aarde. Allerlei biologische veranderingen en aanpassingen vinden plaats onder invloed van die ijstijd, en die voltrekken zich in een reeks van kleinere en grotere gebeurtenissen die alle verband houden met die klimaatverandering.

Meer kleinschalig en nabij zie ik de verkoudheid van een persoon ook als een voorbijgaande fase en daarmee als een gebeurlijkheid, waarbinnen zich kleine gebeurtenisjes (hoestbuien, niezen, neus snuiten) afspelen. Een ander voorbeeld is een storm, resulterend in het afbreken van takken, eventueel het omwaaien van bomen (per geval een kleine gebeurtenis). Of (dramatisch) een scheepsramp. Ook een heel mensenleven is iets van voorbijgaande aard en kun je dus eveneens als een gebeurlijkheid beschouwen. Immers, het leven van een individueel persoon is een aaneenschakeling van gebeurtenissen en veranderingen.

Ook deze betekenis van gebeurlijkheid zou een plaats kunnen krijgen in het procesfilosofische denken. In zoverre als er aan een eens begonnen proces een eind komt, kan dat proces beschreven worden aan de hand van gebeurtenissen die binnen dat proces plaatsvinden. Maatschappelijke processen als bijvoorbeeld een kabinetsformatie of een stakingsactie zijn voorbeelden van zulk een gebeurlijkheid.

samenvattend:

Er kunnen aan het begrip 'gebeurlijkheid' drie betekenissen worden gehecht:

1. Dat wat er gebeuren kan, een eventualiteit van mogelijke gebeurtenissen.
2. Het *summum* van alles wat er gebeurt, het feit dat de stroom van gebeurtenissen wezensinherent is aan de werkelijkheid.
3. Een voorbijgaand (procesmatig) complex van gebeurtenissen binnen een bepaalde context.

Het bovenstaande moge een invite zijn aan schrijvers over procesfilosofische onderwerpen om - naar bevind van zaken - het woord 'gebeurlijkheid' in hun beschouwingen op te nemen.. Ook als een auteur niet zelf toelicht in welke betekenis hij/zij dat woord gebruikt, zal dat allicht uit de context blijken. Ik ben geen specialist in de procesfilosofie en heb moeite te doorgronden wat ik erover lees. Maar wat zou ik het amusant vinden om het woord in *GAMMA* en elders van nu af aan meer en meer te zien opduiken!

Metamorfosen

Citaten uit Symposion (Gastmaal) van Plato met foto's naar schilderijen van Hans Richter

In het Gastmaal van Plato komen verschillende filosofen, dichters en geleerden aan het woord. De jonge dichter Agathon viert een feestelijke bijeenkomst ter ere van een eerste prijs voor zijn tragedie en na het maal stelt Phaidros, een volgeling van Socrates, voor, dat elke gast een rede houdt over Eros, die door de dichters nooit waardig genoeg is bezongen.

De volgende samenvatting omvat de hoogtepunten uit de redenen van Aristophanes en Socrates, waarin wij de religieuze fundamenteën van de wereldomspannende religies herkennen. Plato beschrijft daarin, dat het leven stapsgewijze, maar onop-houdelijk naar het Goede omhoogklimt. Uiteindelijk is de mens in staat het volmaakte, hoogste Ene waar te nemen.



1. Het derde geslacht

Eertijds bestond naast het mannelijke en het vrouwelijke het man-vrouwelijke geslacht, in gedaante en in naam samengesteld uit de twee andere, het mannelijke en het vrouwelijke. Nu is alleen de naam over als scheldnaam.



2. Kinderen van de maan

De reden, waarom er drie zulke geslachten waren, was dat het mannelijke oorspronkelijk afstamde van de zon, het vrouwelijke van de aarde en het derde, dat aan beide deel had, van de maan, omdat ook de maan aan zon en aarde deelheeft.

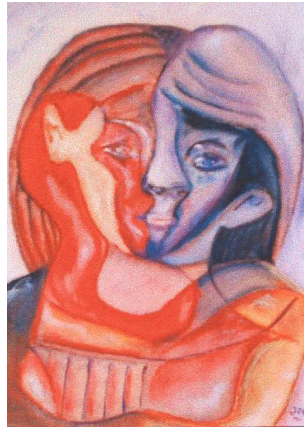


3. Hemelbeklimmers

Zij hadden een vreeswekkende kracht en sterkte en een trotse geest en zij vielen de goden aan; wat Homerus vertelt over Ephialtes en Otus wordt ook van hen verhaald, dat zij de hemel trachtten te beklimmen om de goden te bestormen.

4. Gehalveerd

Daarom sneed Zeus de mensen in tweeën, zoals men morellen doorsnijdt om ze in te maken of eieren met een haar. Zodra hij iemand had doorgesneden, beval hij Apollo het gezicht en de halve hals naar de snede toe om te draaien, opdat de mens met de snede voortdurend voor ogen ootmoediger zou zijn en hij gelastte hem de wonden te helen. Toen nu hun oorspronkelijk lichaam in tweeën was gesneden ging ieder vol verlangen op zoek naar zijn eigen helft. Zij sloegen de armen om elkander heen en in hun begeerte om zich te



verenigen stierven zij in elkanders omhelzing van honger en nietsdoen, daar zij weigerden iets te doen zonder elkander. Als één van de helften stierf en de andere in leven bleef, zocht de overgebleven helft een nieuwe en omarmde die.



5. Wederhelften

Zo is ieder van ons het brokstuk van een mens, uiteengesneden, twee uit één, zoals de schollen. Daarom zoekt ieder steeds zijn eigen wederhelft.

6. Liefdesvreugde

Wanneer nu iemand zijn eigen wederhelft zelf ontmoet, wordt hij of zij wonderlijk ontroerd door vriendschap en vertrouwelijkheid en liefde.



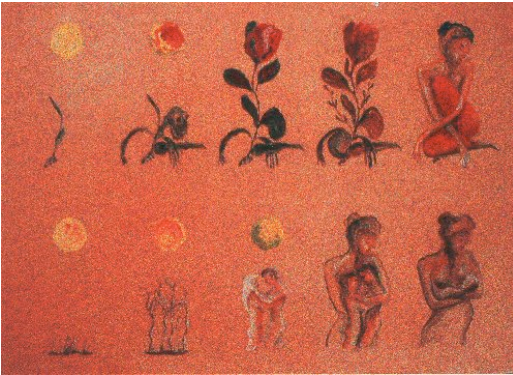
Zij willen dan om zo te zeggen geen ogenblik meer van elkaar gescheiden worden. Dezen zijn het, die het leven lang samen zijn en die niet eens zouden kunnen zeggen wat zij van elkander verwachten. Want niemand van hen zou menen dat dit slechts zinnelijk genot is en dat zij zich daarom zo ijverig in elkaars gezelschap verheugen. Klaarblijkelijk wil de ziel van beiden iets anders, wat zij niet kan uitspreken; zij

heeft een geheimzinnig vermoeden wat zij wil en raadt daarnaar.

Neen, ik bedoel dit van alle mannen en vrouwen, dat dan pas ons geslacht gelukkig zou kunnen worden, als wij onze liefde zouden kunnen vervullen en ieder zijn eigen geliefde zou kunnen verkrijgen, terugkerend tot zijn oorspronkelijke natuur.

Aansluitend beschrijft Socrates, hoe de priesteres Diotima hem Eros heeft verklaard:

”Ik zal het u duidelijker zeggen. Alle mensen, Socrates, zijn in staat van zwangerschap, zowel lichamelijk als geestelijk, en wanneer zij op een bepaalde leeftijd zijn gekomen, begeert onze natuur voort te brengen. Iets goddelijks, iets onsterfelijks in het sterfelijk wezen is de bevruchting en het verwekken. Maar dit proces kan niet geschieden in het onharmonische. Het lelijke past zich niet aan bij al wat goddelijk is, maar het schone past zich daarbij aan. Dus is voor het ontstaan van een nieuw leven de schoonheid lotsgodin en geboortegodin. Wanneer daarom het zwangere iets schoons nadert, wordt het vervuld met blijdschap en ontplooit zich in vreugde en bevrucht en verwekt.



7. Voort-Planten

Op die wijze wordt al het sterfelijke in het leven gehouden.

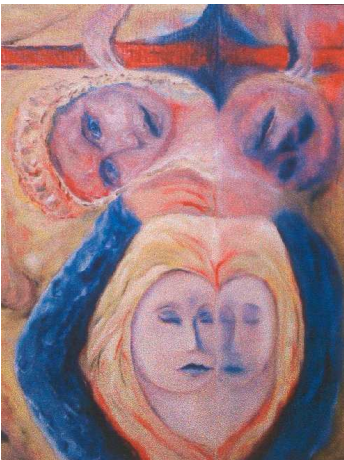
Door dit hulpmiddel, Socrates, heeft het sterfelijke deel aan onsterfelijkheid, zowel het lichaam als al het andere. Op een andere wijze is het niet mogelijk. Wie nu lichamelijke scheppingsdrang hebben, wenden zich meer tot vrouwen en

zijn in die richting verliefd; want door het verwekken van kinderen verwerven zij naar hun opvatting onsterfelijkheid en nagedachtenis en geluk voor de gehele verdere toekomst. Wie een scheppingsdrang hebben in de ziel, want er zijn er die in de ziel een sterkere drang gevoelen dat te verwekken, wat aan een ziel past te verwekken en te baren — wat is dit dan? Inzicht en alle overige deugd.

8. Inzicht

Hiervan zijn alle dichters de verwekkers en alle scheppende kunstenaars. Maar verreweg het grootste en schoonste inzicht is het inzicht dat verband houdt met de inrichting van staat en samenleving, en dat bezonnenheid en rechtvaardigheid wordt genoemd.

Ook zal het schone zich aan hem vertonen niet als een gelaat of als handen of iets anders waaraan het lichaam deel heeft, niet als een woord of een wetenschap, het zal niet ergens zijn in een tweede ding, bijvoorbeeld in een



levend wezen of op de aarde of in de hemel of in iets anders, maar op zichzelf met zichzelf steeds eenvormig.



9. Eenvormig

Wanneer nu iemand, uitgaande van deze verschijnselen hier, omhoog stijgt en dat schone begint te zien, raakt hij dicht aan het einddoel. Want dit is de juiste weg om te gaan tot de dingen der liefde of door een ander daarheen te worden geleid, om beginnend bij deze schone verschijnselen, terwille van dat éne schone steeds op te stijgen als langs treden, van één schoon lichaam tot twee en van twee tot alle schone lichamen, van de schone lichamen tot de schone aspiraties, van de

aspiraties tot de schone wetenschappen, en om van de wetenschappen tenslotte te komen tot die wetenschap, die de wetenschap is van niets anders dan van dat éne schone zelf. Op dat punt van het leven, mijn beste Socrates — zo sprak de vreemdelinge uit Mantinea — daar, zo ergens, is het leven voor de mens lonend, wanneer hij het schone zelf aanschouwt.



10. De grot van Plato

Wat moeten wij, zeide zij, dan daarvan wel denken, als het iemand te beurt mocht vallen het schone zelf te zien, zuiver, rein, onvermengd, niet gebonden aan menselijk vlees en kleur en veel sterfelijke tooi, maar als hij het goddelijke schone eenvormige vermocht te ontwaren?

Meent gij dat dit voor een mens een onbetekenend leven kan zijn, wanneer hij daarop de blik vestigt en dat steeds aanschouwt en daarmee samen is? Of begrijpt ge niet — zo zei zij — dat daar alleen het hem te beurt zal vallen om, ziende met het enige oog waarmee het schone gezien kan worden, voort te brengen geen schijn gestalten van deugd, daar hij met geen schijn gestalte in aanraking is, maar ware deugd, daar hij in aanraking is met de waarheid?

En dat het hem die ware deugd voort heeft gebracht en gekweekt heeft, beschoren is de goden welgevallig te zijn en — zo dit voor iemand weggelegd is — het hem beschoren is onsterfelijk te zijn?”

Dit is het, beste Phaedrus en gij anderen, wat Diotima heeft gezegd en waarvan ik overtuigd ben. Ik ben ervan overtuigd en ik tracht de anderen te overtuigen dat men voor de menselijke natuur niet gemakkelijk een betere helper zal vinden dan Eros om dit bezit te verwerven. Daarom dan ook beweer ik dat een ieder Eros moet eren en daarom eer ik hem zelf en oefen mij bijzonder in de dingen der liefde en spoor de anderen daartoe aan; daarom prijs ik nu en altijd de macht van Eros zoveel ik kan.

Van deze rede, Phaedrus, moogt gij menen dat ze is uitgesproken als een lofrede op Eros, of noem haar wat en hoe ge wilt.

Op zoek naar een God, die past in ons denken over evolutie: Paul Tillich en Pierre Teilhard de Chardin - II door John F. Haught⁴

Stelt u zich nogmaals voor, dat het universum bij het begin van de schepping reeds alle tekenen van een volmaakte boreling had vertoond. In dat geval zou het kwaad dat we hier en nu ervaren, moeten worden toegeschreven aan een toevallige gebeurtenis of wellicht aan een 'boosdoener' die op een of andere manier de oorspronkelijke schepping zo had bedorven dat deze haar aanvankelijke zuiverheid en eenheid had verloren. Zo is het kwaad en het lijden natuurlijk vaak door religies inclusief het christendom verklaard. Bijgevolg zal elke heilsgeschiedenis *in wezen* bestaan uit een drama waarin de oorspronkelijke stand van zaken wordt hersteld. En hoewel het herstel in de marges ervan verfraaid zal zijn met allerlei verhalen die nieuwe dingen voor de mensen bevatten, zal het in wezen een *herbevestiging* zijn van de veronderstelde volheid die er eens was en nu is verlorengedaan.

Natuurlijk staat in de Bijbel de gedachte centraal, dat de verlossing in feite meer is dan het herstel van een oorspronkelijke volheid van zijn. Maar de invloed van de Westerse filosofie op de soteriologie⁵ is er de oorzaak van dat theologen de verwachting van het nieuwe en het verrassende in de vervulling van Gods beloften ondergeschikt hebben gemaakt aan de hoop op herwinning van de oorspronkelijke volmaaktheid. Daarom is de evolutieleer in potentie zulk goed nieuws voor de theologie.

Als we ons echt goed in de evolutie verdiepen kunnen we ons zelfs niet voorstellen dat het universum - in een ver historisch of mythisch verleden - een integrale zijnstoestand vormde. Als we terugkijken in het verre evolutionaire verleden van het universum zien we met Teilhard slechts een veelheid die verdwijnt in het niets maar die vanaf het ontstaan blijkt geeft van een bijna onwaarneembare gerichtheid op een toekomstige eenheid, die nog altijd niet volledig is tot stand gebracht. Dat is dan ook de reden dat een soteriologie die op de hoogte is van de wetenschappelijke ontwikkelingen niet langer aannemelijk kan maken dat het vooral aankomt op restauratie of herwinning. De kosmos bestaat vanaf het verre verleden uit de talloze, d.w.z. fragmentarische monaden die nog niet met elkaar zijn verbonden of tot een eenheid zijn gebracht. Het idee van een onvoltooid universum dat nog in wording is opent aan de andere kant het perspectief op een nieuwe en ongekende toekomst en wekt de verwachting dat er een einde komt aan de rol van verzoening of boetedoening. Na de opkomst van de

⁴ John F. Haught is hoogleraar theologie aan de Georgetown-Universiteit, Washington DC 20057. Dit essay werd gepresenteerd op een bijeenkomst van de Noord-Amerikaanse Paul Tillich Society in Denver, Colorado, op 17 november 2001 en afgedrukt in *Zygon*, jrg. 37 nr. 3, sept. 2002. Vert.: HvB.

⁵ soteriologie: theologische leer over het verlossingswerk van Christus

evolutionaire biologie en de kosmologie vraagt ons hele beeld van de toekomst dringender dan ooit tevoren om tot een integrale eenheid te worden gebracht met onze ontologieën en kosmologieën. Elk idee van *esse* als de vervulling van de onmetelijke kosmos moet nader worden gekwalificeerd door het gegeven van de wezenlijke toekomstgerichtheid van het zijn. 'Zijn' moet in zekere zin betekenen het 'nog toekomstige' (*Esse est advenire*)

PAST DE THEOLOGIE VAN TILLICH IN HET BEELD VAN DE EVOLUTIE?

In hoeverre kan de theologie van Tillich een rol spelen als het erom gaat begrip en waardering te kweken voor het feit van de evolutie in brede zin? Ongelukkigerwijs bedt zelfs Tillich ondanks het feit dat hij zich bewust is van het bijbelse gegeven van een nieuwe schepping zijn kosmische soteriologie en eschatologie in in een kader en terminologie van 'restauratie' hetgeen de kracht van zijn begrip van het 'Nieuwe Zijn' door suggesties van herhaling sterk verzwakt. Zeker, Tillich gaat veel verder dan de klassieke theologie als hij ons een metafysica van de toekomst voorschotelt die de logica vereist van evolutie. Zijn interpretatie van verlossing als de komst van het 'Nieuwe Zijn' is filosofisch zeer sterk en voert ons in de richting van een theologie die uiteindelijk de evolutie serieus kan nemen. Maar voert ze ons ver genoeg? Heeft zijn theologisch systeem met al zijn openheid voor het 'Nieuwe Zijn' wel volledig de uitwerking geabsorbeerd die Darwin en andere evolutionisten op ons denken hebben gehad?⁶ Tillich wantrouwde, zoals ik hiervoor al opmerkte, het ogenschijnlijk progressivistische optimisme van Teilhard. Maar onder dit bezwaar tegen hem lag een veel dieper verschil van mening, dat de vraag doet rijzen of het denken van Tillich ons eigenlijk wel een 'God die past in ons denken over evolutie' kan leveren en onze romantische nostalgische gevoelens door de kracht van zijn argumenten kunnen plaatsmaken voor de hoopvolle verwachtingen die de evolutie kan bieden.

Tillich onderscheidt de huidige toestand van existentiële vervreemding van wat hij noemt het wezenlijke zijn. Het wezenlijke zijn is een geïdealiseerde eenheid van alle schepselen met God, de 'Grond' van hun bestaan. Maar tussen Tillichs locatie van het wezenlijke in termen van een metafysica van het *esse* en de opvatting van Teilhard dat een theologisch systeem dat slechts in filosofische zin over het goddelijke als een 'zijn' kan denken geen recht doet aan de evolutie bestaat een spanning. Zowel Tillich als Teilhard interpreteert ons ambigue bestaan in termen

⁶ In enkele van zijn preken lijkt het gevoel voor de toekomst meer te leven dan in de *Systematische Theologie*. Tillich zegt als gelovig mens te zijn gegrepen door de 'komende orde'. "De komende orde zal er altijd zijn om de bestaande orde wakker te schudden, ermee te worstelen, haar te verslaan en door haar te worden verslagen. De komende orde is altijd klaar om zich te manifesteren. Maar men kan nooit zeggen: "Hier is ze! Hier is ze!" Ze is ongreepbaar. Wel echter kan men erdoor gegrepen worden." (Tillich 1948, 27)

van een existentiële vervreemding van het 'wezenlijke'. Maar wat de vergelijking tussen hen pas echt belangrijk maakt - tenminste als het over God en de evolutie gaat - is hun beider benadering van de vraag hoe en waar precies het wezenlijke moet worden gelocaliseerd met betrekking tot de actuele of de existentiële staat van eindige wezens. Het is ten aanzien van dit punt dat ik geloof, dat we enig verschil kunnen beginnen te merken tussen de ene religieuze denker en de andere.

Voor Tillich breekt het bestaan door als de scheiding van een oorspronkelijke heelijkheid, van een ongedifferentieerde "sluimerende onschuld" (1963, 2:33-36). Impliciet komen daarbij beelden op van een *verlies*, dat slechts kan worden goedge maakt door de idee van *hereniging* met de oorspronkelijke Grond van het bestaan. Ondanks zijn pogingen om de nieuwigheid van het zijn in verlossing te doen uitkomen is het waarschijnlijk, dat Tillich in de manier waarop hij de dingen ontologisch een plaats geeft, het nieuwe van schepping en evolutie in de feitelijke wereld ondergeschikt maakt aan het motief van restauratie. Want zelfs hoewel zijn denken ons met het 'Nieuwe Zijn' bekend tracht te maken, hij blijft het idee van vernieuwing uitdrukken in termen rond het begrip 'zijn'. Het Nieuwe Zijn wordt toch gedefinieerd als "het wezenlijke zijn onder de condities van het bestaan" (1963, 2:118). Als wij de dingen op deze wijze hun plaats te geven, moeten wij het 'wezenlijke zijn' wel in pre-evolutionaire termen denken en verbeelden als een eeuwige gelijkheid die ergens anders zetelt dan in de dimensie van de ongekende, nog steeds niet aangebroken toekomst, waarheen het gevoel deel te hebben aan een kosmisch proces onze verwachtingen thans richt. In Tillichs denken is zoals in de klassieke metafysica's van de pre-evolutionaire theologie de toekomstgerichtheid van het zijn nog steeds ondergeschikt aan de idee van een eeuwige zijnsaanwezigheid. Voor Teilhard daarentegen houdt zo'n platonische wijze van zien in dat niets echt nieuws ooit tot stand gebracht kan worden in de historische ontwikkeling van de wereld zelf, daar de volheid van zijn reeds als gerealiseerd in een eeuwig heden wordt voorgesteld. Zo'n voorstelling van zaken zou, zoals Teilhard dit had kunnen zeggen, slechts de vleugels van de hoop kunnen kortwieken.

Voor Teilhard is de volheid van zijn datgene wat op het eind van een kosmische reis wacht, niet iets dat latent in een eeuwig heden aanwezig is of in een of andere vage oertijd (primordiale tijd). In zekere zin kunnen we zeggen, dat er nu geen universum is of dat het er nu nog niet is. Het zijn ervan is ervan in verwachting. De dingen danken hun bestaan niet zozeer aan een Grond van zijn, die alles vanonderop ondersteunt - alhoewel dit idee gedeeltelijk verhelderend is - maar veeleer aan een aantrekkingskracht van iets dat voor ze ligt. "Het universum," zegt Teilhard, "rust organisch op... de toekomst als zijn enige steun..." (1970, 239). De suggestieve wijze waarop hier de ultieme werkelijkheid wordt gelocaliseerd prikkelt een religieuze verbeeldingskracht die totaal verschilt van Tillichs idee van God als Grond van het bestaan of als het Eeuwige Nu. Het gravitatieveld van de stroming onder de krachtige metafoor 'grond' - samen met zijn andere aardse

beelden van 'diepte' en 'afgrond' - heeft de neiging onze theologische reflecties te trekken in de richting van een soteriologie die terugkeert naar wat er reeds is. Tillich's metafoor van God als grond, diepte en afgrond deelt Teilhards zorg, dat de theologie niet langer het goddelijke uitsluitend localiseert in het gebied 'boven' ons, maar dezelfde beelden kunnen ook behoorlijk tekortschieten als het erom gaat voor het religieuze denken de horizon zichtbaar te maken van de toekomst als het aangewezen domein van verlossing en zijnsvolheid.

In een wereld die nog niet af is is het voor de theologie nochtans belangrijk met Tillich te erkennen, dat wij als eindige schepsels in onze huidige wereld inderdaad vervreemd zijn van ons ware zijn. Maar het zijn, waarvan wij vervreemd zijn, moet, tenminste in het licht van de evolutie, in zekere zin gezien worden als een 'nog-niet-zijn', een zijn dat *ab ante* komt en niet alleen een grond is, waarnaar vervreemde schepselen eventueel terugkeren. Misschien zou Tillich instemmen met hetgeen Teilhard aarzelend probeert te zeggen over de toekomst als grond van de wereld, maar zijn ontologie stelt buitengewoon scherpe beperkingen aan datgene, wat we kunnen aannemen en hopen voor de toekomst van de wereld. In Tillich's denken blijft een geest van tragische berusting bestaan, die moeilijk in termen van ofwel evolutie ofwel bijbelse eschatologie te plaatsen is. Het 'Nieuwe Zijn', hoe goedgekozen verder als idee ook, wordt nog steeds voorgesteld als een zijnsvolheid zonder toekomst, een overvloed die genadig verticaal over ons in onze vervreemding wordt uitgestort en ons met onszelf verzoent. Maar hoe troostrijk zo'n voorstelling van zaken ook moge zijn, ze draagt nog steeds het gewicht van de metafysische tradities, die geen weet hebben van de evolutieleer en tot op zekere hoogte niet te rijmen vallen met het bijbelse motief van de belofte.

Tillich's introductie van Christus als het 'Nieuwe Zijn' geeft de verlossing inderdaad een enorme breedte en in dit opzicht komt de theologie een eindweegs tegemoet aan de eisen van een evolutietheologie. Echter, hoewel Teilhard Tillich's verbreding van het kader waarbinnen de verlossing plaatsvindt zeker zou waarderen, zou hij zich nog steeds afvragen of het filosofische begrip 'zijn', zelfs als het nader wordt gekwalificeerd met het adjectief 'nieuw', op zich past bij het feit van de evolutie. Voor Teilhard is het niet zozeer het concept van *esse* als veeleer dat van *fieri* (gebeuren met, worden) en *uniri* (tot eenheid gebracht worden in de toekomst) dat een theologie vereist wil ze zijn afgestemd op een post-darwiniaanse wereld. (1969, 51) Zelfs de vroegste overpeinzingen van Teilhard over God en de evolutie, daterende uit een tijd dat het buitengewoon moedig was voor een katholieke denker om daarvan te getuigen, geven al een vage voorstelling van zijn levenslange ontgoocheling over de thomistische metafysica van het zijn. Maar de jonge Teilhard realiseerde zich reeds dat de evolutieleer niets minder dan een revolutie in de metafysica vereiste. Het ziet ernaar uit, dat de evolutieleer nog steeds op zo'n metafysica wacht, en het valt te betwijfelen of het theologisch systeem van Tillich revolutionair genoeg is om aan deze eis te voldoen.

Zoals ik al heb opgemerkt, is voor Teilhard de Toekomst "het wezenlijke", waarvan het universum inclusief de mens als deel daarvan is afgescheiden, de Weg Omhoog en Vooruit, de God-Omega die de wereld *ab ante* schept en niet zozeer *a retro*, de God die de wereld redt niet door deze te laten terugkeren naar een Eeuwig Nu maar door de Toekomst van de wereld te zijn. Het wezenlijke is daarom voor Teilhard niet een oorspronkelijke zijnsvolheid waarvan het universum vervreemd geraakt is, maar in plaats daarvan een nog niet verwezenlijkt ideaal (Gods visie of Gods droom, misschien?), waartoe de menigten aldoor worden opgeroepen. In dit eschatologische kader - dat Teilhards denken bijbelser maakt dan dat van Tillich - heeft het universum wezenlijk meer weg van een belofte dan van een sacrament.

Analoog daarmee kan de natuur eerder worden gezien als vooruitlopend op de verste toekomst waarop zij steunt dan deze eenvoudigweg onthullend. Als we de kosmos nog zien als participierend zijn, dan is het niet het verleden of het heden waarin deze participeert maar een toekomstig pleroma.⁷ En de huidige ambiguïteit ervan is van het soort dat we eerder kunnen associëren met een nog onvervulde belofte dan met de verleidelijke sporen van een oorspronkelijke heilheid die nu in het verleden zijn verdwenen. Met andere woorden, evolutionaire kosmologie nodigt ons eerder uit de bijbelse visie van een leven gebaseerd op de hoop op iets nieuws waar te maken dan dat zij ons toestaat om steeds nostalgischer te gaan verlangen naar wat we denken dat er eens was of naar wat we hebben gehouden voor een eeuwige aanwezigheid die ergens boven ons of in de diepte zweeft.

In overeenstemming met het feit dat Teilhard de grond van alle zijn in de wereld in de toekomst plaatst, kunnen wij nu ook van ons eigen leven en handelen denken dat het een intrinsieke betekenis en doelgerichtheid heeft, wat ons door alternatieve metafysische ontwerpen van het universum, inclusief dat van Tillich, niet wordt toegestaan. Nu kunnen we ons - veel duidelijker dan we ons ooit realiseerden voordat we leerden dat de kosmos een wordingsproces is - het handelen van de mens voorstellen als een bijdrage aan de schepping van iets dat nooit bestond. Teilhard was er vooral in geïnteresseerd een wereldbeeld te ontwikkelen waarin jong en oud op dezelfde manier zouden kunnen voelen dat hun leven en handelen er echt toe doet, dat hun bestaan niet een kwestie was van het doden van de tijd maar in potentie bijdroeg aan de schepping van een kosmos.

De evolutiewetenschap is daarom zowel een onruststoker als een stimulans voor de theologie, omdat deze logischerwijze verlangt dat we over het paradijs (of het 'wezenlijke') denken als iets, dat meer een toestand is die moet worden hersteld of waar we naar terug moeten keren nadat we eruit zijn verbannen. In plaats van een nostalgisch verlangen naar een verloren onschuld staat de evolutieleer ons toe in ons optreden te getuigen van oprechte hoop, hetgeen een rechtvaardiging is voor

⁷ Pleroma: volheid, vervulling

het handelen in de wereld. Ons bestaan hier is meer dan het wachten op een vermeende hereniging met het Zelf. De ware "moed om te zijn" (Tillich 1952) is dan ook niet om volgens de leer van Tillich eenvoudigweg het 'niet-zijnde' tot onszelf toe te laten, maar het is het richten van onze levens op de Toekomstige Eenheid die de ware grond is van de wereld. Concreet gezegd zou dit "bouwen aan de aarde" betekenen, en wel op verantwoorde wijze als onze eigen kleine bijdrage aan de voortdurende schepping van de kosmos.

Na Darwin is de kracht van het zijn de kracht van de toekomst, en we bevestigen onszelf dapper door ons op deze toekomst te richten ook al wordt de richting van de grote massa bepaald door het verleden. Vanuit het perspectief van een evolutietheologie kan het universum als het zich eenmaal mentaal van zichzelf bewust wordt eerder verwachten het zijn te zullen bereiken waarvan het is beroofd dan door alleen maar te verlangen naar een hereniging ermee. In dit verband is wat Tillich onze "existentiële angst" noemt niet eenvoudig gelijk te stellen met het besef van ons mogelijke gebrek aan zijn, een besef dat ons ertoe brengt het roer om te gooien en ons moedig te beijveren voor 'De Kracht van het Zijn' (Tillich 1952, 32-57). Sterker nog, het is de verstoring in evenwicht, welke een onvermijdelijk bijkomend verschijnsel is van ons zijnde deel van een universum dat nog in de maak is en waarvan de onomkoombare ambiguïteit ons ertoe brengt ons te richten op wat we kunnen noemen de 'Kracht van de Toekomst' (zie Peters 1992). Pathologische vormen van angst (die Tillich onderscheidt van 'normale' of existentiële angst) zouden dan kunnen worden begrepen als vormen van een onrealistische, voortijdige vlucht - weg van een leven in een onvoltooid heelal met zijn veelbelovende en stimulerende gebrek aan evenwicht - naar de nostalgische illusies van de paradijselijke volmaaktheid, waarop het tijdverloop geen invloed heeft.

Bovendien zouden de zonde en het kwaad hier worden gezien als de consequentie van onze vrijwillige onderwerping aan de richting die de massa bepaalt, aan het fragmentarische verleden van een universum dat in zijn volmaakte staat van ultieme eenheid in God-Omega nog dient te worden voltooid. In een onvoltooid universum blijven wij mensen medeplichtig aan het kwaad, en natuurlijk zelfs aan de meest afgrijpselijke vormen daarvan. Maar onze medeplichtigheid aan het kwaad kan nu worden uitgelegd niet zozeer als een veronderstelde breuk met de oorspronkelijke onschuld maar veeleer als onze systematische weigering deel te nemen aan het voortdurende scheppingsproces van de wereld. Het is het creatieve proces, waarbij de veelheid, de oorspronkelijk verspreide elementen van een verschijnende kosmos thans naar hun eenheid worden getrokken. Onze eigen zonde nu bestaat tot op zekere hoogte in de afwijzing van de uitnodiging om deel te nemen aan het heilig avontuur van het zijn van het universum dat getrokken wordt naar de toekomst (de God-Omega), de grondslag waarop het rust. Hier betekent 'zonde' de zwijgende instemming met en fascinatie voor de verlokkingen van de veelheid. Ze is ons verzet tegen de oproep om "meer te zijn" en onze welbewuste weigering betrokken te worden bij wat nog in wording is.

Er is dus ruimte genoeg voor ons in dit systeem om de traditionele benadrukking van onze eigen persoonlijke verantwoordelijkheid voor het kwaad intact te laten. Maar we kunnen onze schuld op een manier beamen die geen boetedoening of vergelding vereist, maar nieuwe hoop op versterking van onze ethische aspiraties. In evolutionair verband zouden we wellicht verder willen gaan dan Teilhard en erop willen wijzen dat de erfzonde niet zo maar de keerzijde is van een onvoltooid universum dat zich in een scheppingsproces bevindt. Ze is ook de optelsom van alle effecten in de menselijke geschiedenis en cultuur van onze gebruikelijke weigering om een passende rol op ons te nemen in de voortgaande schepping van het universum. Het is dit soort verworping - en niet ontheiliging van een vermeende oorspronkelijke kosmische volmaaktheid - die een smet werpt op ieder van ons. De verlokking van de veelheid is onvermijdelijk in een onvoltooid universum, maar er is ook nog zoiets in de geschiedenis van onze eigen soort als het cumulatieve effect van de 'Val' terug in de verdeeldheid. En toch geeft hetgeen in de afgelopen evolutie is tot stand gekomen reden om erop te vertrouwen dat de krachten van vereniging in de toekomst zullen zegevieren. Zelfs als het universum tenslotte aan entropie ten onder gaat, zoals Teilhard voorspelt, is er iets van grote betekenis - hij noemde dit het domein van de geest - waarvan wij de geboorte in de evolutie beleven en dat aan de absolute teloorgang kan ontsnappen door het blijvend op te nemen in het bestaan van God.

REFERENCES

- Drummy, Michael. 2000. *Being and Earth: Paul Tillich's Theology of Nature*. Lanham, Md.: Univ. Press of America.
- Niebuhr, Reinhold. 1952. "Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology." In *The Theology of Paul Tillich*, ed. Ch. W. Kegley and Robert W. Bretall, 216-29. N. Y.: Macmillan.
- Pannenberg, Wolfhart. 1993. *Toward a Theology of Nature*. Ed. Ted Peters. Louisville: Westminster John Knox.
- Peters, Ted. 1992. *God - The World's Future: Systematic Theology for a Postmodern Era*. Minneapolis: Fortress Press.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1964. *The Future of Man*. New York: Harper Colophon Books.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1969. *Christianity and Evolution*. New York: Harcourt Brace.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1970. *Activation of Energy*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1975. *Toward the Future*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1999. *The Human Phenomenon*. Ore.: Sussex Academic Press.
- Tillich, Paul. 1948. *The Shaking of the Foundations*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Tillich, Paul. 1952. *The Courage to Be*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Tillich, Paul. 1963. *Systematic Theology*. 3 vols. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Tillich, Paul. 1966. *The Future of Religions*. Ed. Jerald C. Brauer. N. Y: Harper and Row.
- Toulmin, Stephen, and June Goodfield. 1965. *The Discovery of Time*. London: Hutchinson.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von. 1949. *The History of Nature*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Evolutie, het kwaad en eschatologie - 1

*Ben Crul*⁸

In hoofdstuk 1 werd beargumenteerd dat het 'wetenschappelijk naturalisme' (de combinatie van sensationisme, materialisme en atheïsme), ongeschikt is als basis voor wetenschappelijke activiteiten. De hoofdstukken 2 tot en met 5 lieten zien hoe het naturalistisch theïsme van de procesfilosofie een veel geschiktere manier vormt om aan een niet-bovennatuurlijk naturalisme vorm en inhoud te geven. Wat die ongeschiktheid betreft werden in de hoofdstukken 2 en 3 de alternatieven van de procesfilosofie aangereikt respectievelijk voor het sensationisme (het afwijzen van niet-zintuiglijke ervaringen) en het materialisme, en werd in de hoofdstukken 4 en 5 het naturalistisch theïstische alternatief geïntroduceerd voor het atheïsme en het bovennaturalisme. Dit zesde hoofdstuk toont hoe de procesfilosofie God ziet als de schepper van de evolutionaire kosmos zonder het kwaad van die kosmos aan God toe te schrijven.

Door de evolutie en het kwaad in één adem te noemen wordt de aandacht gevestigd op de spanning tussen het beeld van God als een goed en liefhebbend wezen en het beeld van God als de oppermachtige schepper van een wereld, die kennelijk vol is met kwaad. De basis van de procesfilosofische opvatting dat God een goede schepper is, ligt in de vervanging van het beeld van een bovennatuurlijke God (Griffin bedoelt daarmee zoals gezegd: een almachtige God) door het beeld van een naturalistische God. De procesfilosofie roept door deze vervanging de vraag op of haar godsbeeld wel van toepassing kan zijn op de schepper van het universum. Als - zoals door Griffin wordt betoogd - de neodarwinistische opvatting over de evolutie ongeschikt is, kan dit bezwaar dan worden opgeheven zonder een beroep te doen op een bovennaturalistische, theïstische visie? Op die vraag wordt in de eerste twee delen van dit hoofdstuk ingegaan.

Als die vraag positief kan worden beantwoord, is de tweede vraag: Als we denken aan het veelvuldige en vaak afschuwelijke kwaad in de wereld, kunnen we dan het evolutionaire proces van de wereld wel toeschrijven aan een goddelijk wezen dat goed is? Hierover gaat het derde deel van dit hoofdstuk.

Ook als de schepper van de wereld als goed kan worden afgeschilderd, blijft er nog een derde vraag. De meeste religies zijn namelijk voor een deel gebaseerd op het geloof dat er bepaalde menselijk problemen zijn, die slechts kunnen worden opgelost door te veronderstellen dat er sprake is van een of andere vorm van onsterfelijkheid. In deel 3 wordt daarom ingegaan op de vraag naar een eventuele onsterfelijkheid. Deel 4, dat een mogelijke toekomstverwachting (*eschatology*) behandelt, geeft van zo'n verwachting een evolutionair georiënteerde versie.

⁸ Dit stuk gaat over hfdst. 6 uit het boek van David Griffin 'Reenchantment without Supernaturalism', terwijl de behandeling van hfdst 7 door de redactie abusievelijk al gepubliceerd werd in de twee voorafgaande nummers van GAMMA. Daarvoor onze excuses.

1 - DE ONGESCHIKTHEID VAN DE NEODARWINISTISCHE EVOLUTIETHEORIE.

Het gaat in dit deel 1 om de claim van de procesfilosofie dat zij een acceptabele vorm van een theïstisch evolutionisme presenteert. Zo'n claim vooronderstelt echter dat de neodarwinistische, *niet*-theïstische versie van de evolutietheorie, die momenteel in wetenschappelijke en filosofische kringen algemeen wordt geaccepteerd, ongeschikt is.

Met de argumenten, die in het vorige hoofdstuk zijn gegeven om aan te nemen dat God bestaat, zijn impliciet evenveel redenen gegeven om elke versie van een niet-theïstische visie op de wereld te betwijfelen. Veel van deze redenen verwijzen immers expliciet naar dimensies van het evolutionaire proces, die vanuit een niet-theïstisch perspectief onverklaarbaar zijn. In dit verband wijst Griffin erop dat, naast de conflictsituaties die zouden kunnen slaan op *elke* niet-theïstische evolutietheorie, met name het neodarwinistische 'gradualisme' strijdig is met het fossiele onderzoek en met vereiste mogelijkheidsvoorwaarden.

Het conflict met het fossiele onderzoek

Met het neodarwinistische 'gradualisme' (*gradualism*) wordt bedoeld de opvatting dat evolutie altijd verloopt in kleine stapjes en nooit in grote sprongen (*saltations*). Darwin, die zich aansloot bij het gezegde 'de natuur maakt geen sprongen' (*natura non facit saltum*), kwam tot de uitspraak: "Natuurlijke selectie werkt altijd door de conservering en verzameling van kleine geërfde modificaties. Natuurlijke selectie zal een einde maken aan het geloof in de voortdurende schepping van nieuwe levende wezens of in welke grote en plotselinge verandering van hun structuur dan ook."

Griffin beschrijft in het kort de 'gradualistische' opvatting van Darwin, die inhoudt dat de achtereenvolgende stappen van de evolutie uiterst klein zijn geweest ten opzichte van het voorafgaande stadium en dat ze door *toeval* op natuurlijke wijze hebben plaatsgevonden en niet door bovennatuurlijke ingrepen.

In dit verband benadrukt Griffin dat Darwins ondersteuning van het 'gradualisme' berustte op zijn naturalistische opvatting over de evolutie en niet op zijn onderzoek naar de fossiele gegevens van het evolutionaire proces.

In feite hebben die gegevens zich van het begin af aan gekeerd tegen Darwins theorie. Het conflict is door Darwin zelf aldus geformuleerd: "Als de soorten met uiterst fijne gradaties uit andere soorten zijn voortgekomen, waarom zien we dan niet overal ontelbaar veel overgangsvormen?" Het feit dat de fossiele gegevens niet deze ontelbare overgangsvormen vertonen, was voor Darwin aanleiding om op te merken, dat die gegevens de duidelijkste en ernstigste bezwaren tegen zijn theorie vormen. Hij heeft geprobeerd om aan dit bezwaar tegemoet te komen door te stellen dat die gegevens nog erg incompleet waren en in de toekomst bevredi-

gend zouden worden aangevuld. Probleem is dat er nu - ruim een eeuw later - wel veel nieuwe gegevens beschikbaar zijn, maar dat de fossiele resten een nog even discontinu beeld vertonen als ten tijde van Darwin.

Behalve dat ze de darwinistische theorie *niet bevestigen*, zijn de fossiele gegevens daarmee zelfs in *tegenspraak*. Griffin gaat vrij uitvoerig in op dit probleem en haalt daarbij uitspraken aan van onder anderen Michael Denton en Steven Stanley. Kort gezegd komt Griffins betoog erop neer, dat we minder overgangsvormen zouden moeten vinden naarmate we verder teruggaan gaan in de afstammingslijn. In de praktijk is het omgekeerde het geval. Ook maakt de relatief korte tijd, die voor de ontwikkeling van sommige nieuwe soorten nodig is geweest, het neodarwinistische 'gradualisme' problematisch.

Met betrekking tot de theorie van het 'onderbroken evenwicht' (*punctuated equilibrium*) van Niles Eldredge en Stephen Gould merkt Griffin op dat er ook met deze theorie nog steeds sprake is van 'gradualisme'. In dit verband citeert Griffin met instemming een uitspraak van Denton, waarin hij concludeert dat het neodarwinistische 'gradualisme' wordt gelogenstraft door de gegevens van het onderzoek naar fossiele resten.

Het conflict met vereiste mogelijkheidsvoorwaarden - Het conceptuele probleem

Samenhangend met het empirische probleem van de 'gaten' in het bestand van de fossiele gegevens is er nog het probleem met de voorwaarde, dat het mogelijk moet zijn om ons de functionele tussenvormen voor te stellen waarmee die gaten zouden kunnen worden gevuld. De term *functioneel* legt de nadruk op het feit dat ieder van de intermediaire soorten levensvatbaar moet zijn geweest. Het probleem daarbij is, dat dan in veel gevallen verschillende veranderingen *gelijktijdig* zouden moeten hebben plaatsgehad en dat het onwaarschijnlijk is dat zulke gecoördineerde veranderingen bij *toeval* zouden hebben plaatsgevonden. Griffin haalt verschillende voorbeelden aan en wijst erop dat critici van het neodarwinisme honderden andere voorbeelden hebben gegeven die tot de conclusie leiden dat de darwinistische theorie van de natuurlijke selectie - althans als complete verklaring van de evolutie - niet voldoet. In dit verband verwijst Griffin ook naar de volgende uitspraak van een paleontoloog: "Wat Darwin in *The Origin of Species* beschrijft zijn de achtergrondgebeurtenissen van de evolutie. Er schijnt echter een niet-darwinistische vorm van evolutie te bestaan, die werkzaam is in extreem korte tijdsperiodes - en dat zijn de periodes waar de actie is."

Gradualisme, nominalisme en atheïsme

Veel moderne denkers hebben het filosofische begrip 'nominalisme' geaccepteerd. Het komt van het latijnse woord *nomen* voor 'naam'. Het nominalisme leert dat abstracties, zoals mogelijkheden, slechts 'namen' zijn en geen enkele werkelijkheidswaarde hebben. Nominalisme staat derhalve tegenover de vorm van realisme,

die zulke objecten wel als reëel beschouwt. Whiteheads leer van de mogelijkheden of 'eeuwige objecten' betekent een verwerping van het nominalisme. Darwinisme daarentegen is een voorbeeld van modern nominalisme. Darwin drukt zijn nominalisme uit met een, door Griffin geciteerde, uitspraak die erop neerkomt dat volgens Darwin alle gelijkenissen tussen twee of meer soorten volledig verklaard moeten worden in termen van een feitelijke (*efficient*) oorzakelijkheid en derhalve niet in termen van een doelgerichte oorzakelijkheid (*final causation*). Het aanhangen van het nominalisme staat voor Darwin centraal in zijn keuze voor zijn gradualisme. Als hij geen aanhanger was geweest van het nominalisme, zou hij doelgerichte oorzaken (*attractors*) hebben kunnen accepteren en zou hij daarmee minder afwijzend hebben gestaan tegenover de idee van 'sprongen' in de evolutie. Uitgaande van het nominalisme is de idee van evolutionaire sprongen echter ondenkbaar, omdat zulke sprongen louter bij toeval zouden hebben plaatsgevonden hetgeen - zoals eerder door Griffin beargumenteerd - irreeël is. Het nominalisme van het darwinisme moest derhalve het neodarwinistische gradualisme ondersteunen ondanks het daartegen bestaande empirische bezwaar en het conceptuele probleem.

Het nominalisme van het darwinisme volgt op zijn beurt uit zijn atheïsme. Griffin beargumenteert dat, alhoewel nominalisme geen atheïsme impliceert, atheïsme wèl nominalisme impliceert. Hij sluit die argumentatie af met op te merken: het darwinistische nominalisme weerspiegelt de wijdverspreide opvatting dat, als er geen God is, er ook geen doelgerichte oorzakelijkheid kan bestaan.

Naast de genoemde empirische en conceptuele problemen is er tegen het neodarwinistische gradualisme bovendien nog een rechtstreeks bezwaar. Griffin haalt in dit verband de uitspraak van Denton aan dat, terwijl de darwinistische theorie een louter opeenvolgend (*sequential*) patroon doet verwachten, de evolutie een hiërarchisch patroon vertoont. Alhoewel Denton zelf geen theïst is, wijst hij erop dat dit aspect aansluit bij de opvatting dat er een goddelijk wezen bestaat.

2 - PANENTHEÏSME EN EVOLUTIE

Nadat we de problemen van de neodarwinistische visie op de evolutie die voortkomen uit het atheïsme hebben beschreven wordt nu getoond hoe de procesfilosofie met haar versie van het naturalistisch theïsme een beter inzicht in de evolutie kan geven dan de neodarwinistische visie. In het kort beschrijft Griffin hoe de procesfilosofie antwoord geeft op de volgende vragen: Waarom is er een evolutionair proces? Hoe kan goddelijke beïnvloeding evolutionaire veranderingen teweegbrengen? Hoe kunnen de kennelijke sprongen in het evolutionaire proces worden verklaard? Hoe kan de oorsprong van onze kosmos, van ons kosmische tijdperk, worden verklaard?

Het waarom van het evolutionaire proces

De vraag die bij elke willekeurige kijk op de evolutie moet worden beantwoord is: Waarom zou er eigenlijk een evolutionair proces zijn? Deze vraag is problematisch voor het traditionele theïsme met haar leer van Gods almacht en van een schepping uit het niets (*creatio ex nihilo*), volgens welke leer het voor onze wereld niet noodzakelijk was om te ontstaan in een lang en langzaam evolutionair proces. De vraag is ook problematisch voor het atheïsme met zijn opvatting dat het evolutionaire proces geen doel heeft, hetgeen zijn opwaartse trend volkomen mysterieus maakt.

Dank zij haar naturalistisch theïsme kan de procesfilosofie beide vragen beantwoorden. Er is een opwaartse trend omdat de goddelijke ziel streeft naar meer complexe gemeenschappen (*societies*) waarin hogere waarden kunnen worden gerealiseerd. Het proces heeft zo lang nodig gehad om zijn huidige staat te bereiken omdat de goddelijke macht, die niet dwingend maar overredend is, de schepselen voortdurend met 'verleiding' moest overhalen om reeds lang bestaande gewoontes los te laten om nieuwe vormen van ervaren te realiseren.

Hoe kan goddelijke beïnvloeding evolutionaire veranderingen teweegbrengen?

Een van de redenen voor het verwerpen van een theïstisch evolutieproces is geweest het ontbreken van enig besef hoe een goddelijk wezen het evolutionaire proces zou kunnen beïnvloeden. Dit probleem moet hoofdzakelijk worden toegeschreven aan de materiële kijk op de natuur als bestaande uit materiële deeltjes, die slechts kunnen worden beïnvloed door weer andere materiële deeltjes. De procesfilosofie lost dit probleem op met haar 'panexperientalisme', dat de natuur ziet als te zijn samengesteld uit ervarende en beslissende werkzame bestanddelen. Deze leer die uitlegt hoe cellen, moleculen en zelfs electronen in een menselijk lichaam beïnvloed kunnen worden door de menselijke geest, legt daarmee ook uit hoe alle componenten van de wereld beïnvloed kunnen worden door een Kosmische Geest. Deze algemene uitleg, alhoewel erg belangrijk, moet worden aangevuld met de meer bijzondere uitleg hoe die goddelijke invloed heeft kunnen leiden tot evolutionaire veranderingen.

Whiteheads antwoord op deze vraag beweegt zich rondom de idee dat mentale ervaringen moeten worden opgevat als te worden gestimuleerd door een innerlijke drang (*appetition*) die, door middel van 'hybridisch-fysieke ervaringen', een oorzakelijke rol kan spelen in de wereld. Zoals uitgelegd in hoofdstuk 3 is er sprake van een *hybridisch*-fysieke ervaring als een werkzaam bestanddeel een feitgeworden bestanddeel ervaart in termen van de mentale pool van dat element. Griffin geeft een uitgebreide beschrijving van de manier waarop hybridisch-fysieke ervaringen in drie stappen een rol spelen in het evolutionaire proces. Uiteraard kunt dit in het boek zelf vast lezen; ik geef daar nu slechts een opmerking over waarmee Griffin zijn betoog afsluit:

"Aannemende dat dit drievoudige proces – het hybridisch-fysieke ervaren van Gods verlangen om een nieuwe vorm te realiseren; de innerlijke affiniteit van het schepsel voor deze vorm; en de realisering van deze vorm als afsluiting van de hybridisch-fysieke ervaring – zich ontelbaar veel keren in de afgelopen 15 miljard jaren heeft afgespeeld, kunnen we begrijpen hoe de gevarieerde en complexe vormen van onze huidige wereld zich hebben kunnen ontwikkelen uit extreem eenvoudige beginvormen." Griffin voegt daaraan toe dat 'wezens' die verschillen van hun voorgangers, als ze eenmaal zijn opgekomen, slechts zullen voortbestaan en zich ontwikkelen, als hun levensomstandigheden dat toelaten. In wellicht veel gevallen laten die omstandigheden dat niet toe, zodat natuurlijke selectie deze nieuwe vormen in de kiem smooit. In enkele gevallen echter zijn de nieuwe vormen in hun omgeving levensvatbaar, zodat evolutionaire ontwikkelingen plaatsvinden.

Continue goddelijke beïnvloeding en discontinue evolutie

Zoals we hebben gezien neemt Darwin aan, dat discontinue of sprongsgewijze evolutie veelvuldige, bovennatuurlijke ingrepen zou betekenen. Deze zelfde aanname is door sommige 'bovennaturalisten' gebruikt als argument voor een 'progressief creationisme' dat de idee accepteert dat het scheppen van de wereld miljarden jaren heeft geduurd, maar dat iedere soort ontstond door een speciale scheppingsdaad in plaats van door een ontwikkeling vanuit een voorafgaande soort. Whiteheads uitleg over de manier waarop Gods activiteit zich manifesteert in de zichtbare wereld laat echter zien dat deze argumentatie niet nodig is. Continue, gradualistische goddelijke activiteit kan discontinue, 'sprongsgewijze' effecten hebben. Gods activiteit is continu omdat zij altijd en overall invloed uitoefent door het aanreiken van initiële ingevingen (*initial aims*). Gods activiteit is gradualistisch (*gradualistic*) in die zin, dat schepselen zelfs door goddelijke initiële ingevingen er niet toe kunnen worden gebracht om mogelijkheden te realiseren die volstrekt discontinu zijn ten opzichte van hetgeen al is gerealiseerd. Mogelijkheden vertonen een ordening. We kunnen niet rennen voordat we kunnen lopen; we kunnen geen poëzie schrijven voordat we taal kennen. Evenzo kan God niet rechtstreeks vanuit eencellige organismen zoogdieren scheppen of menselijke wezens uit knaagdieren. Naturalistisch theïsme meent daarom dat er sprake is van een continue, (niet neodarwinistische) gradualistische goddelijke activiteit.

Aansluitend op het drievoudige proces dat in de vorige passage is genoemd, legt Griffin uit hoe deze goddelijke activiteit wèl kan leiden tot 'sprongen' in de evolutie. Kort samengevat is die uitleg als volgt. Alhoewel God continu actief is in het aanzetten (*to whet*) van de 'smaak' (*appetition*) van schepselen om tot nieuwe vormen over te gaan, kan het jaren, eeuwen of zelfs veel langer duren voordat de desbetreffende wezens de nieuwe mogelijkheid ervaren. Daarna kan het nog heel lang duren voordat die schepselen smaak, of beter gezegd, affiniteit gaan voelen voor die nieuwe mogelijkheid en voordat zij vervolgens in hybridisch-fysieke ervaringen ertoe komen om die nieuwe mogelijkheid te realiseren. Als dat

plaatsvindt is er sprake van een 'sprong' in de zichtbare wereld. De achterliggende goddelijke activiteit is echter continu geweest.

Dit punt illustreert het verband tussen het panexperientalisme van de procesfilosofie en haar naturalistisch theïsme. Panexperientalisme betekent dat elk wezen een 'innerlijk' heeft (Teilhard de Chardin sprak over *le dedans*) dat voor anderen verborgen is en een uiterlijk dat waarneembaar is. Anders dan bij de mechanistische, materiële kijk op de wereld die het innerlijk ontkent, kan de goddelijke invloed volgens het naturalistische theïsme op het innerlijk inwerken nog voordat die invloed zich uiterlijk manifesteert. Zo kan er in een niet-bovennatuurlijk kader sprake zijn van 'sprongen' in de evolutie. Volgens Griffin kan deze oplossing in principe door de wetenschap worden geaccepteerd.

Persoonlijk wil ik hier de volgende opmerking aan toevoegen. In plaats van over 'sprongen' zou ik in dit verband liever van 'drempeloverschrijdingen' willen spreken, een term die beter aansluit bij hetgeen Teilhard de Chardin over de evolutie heeft gezegd. Het is een verdienste van de procesfilosofie, dat zij met dit, naar ik meen door Teilhard ingevoerde begrip een heldere uiteenzetting geeft over de manier waarop zo'n drempeloverschrijding kan hebben plaatsgevonden en over de rol die God daarbij kan hebben gespeeld.

De oorsprong van onze kosmos, van ons kosmische tijdperk

Met betrekking tot dit punt zouden die theïsten die God zien als bovennatuurlijk, (waarmee Griffin zoals gezegd 'almachtig' bedoelt) kunnen antwoorden dat, alhoewel het ontstaan en de ontwikkeling van het leven aan een goddelijke overredingskracht kunnen worden toegeschreven, die zienswijze niet kan gelden voor de oorsprong van onze, door de natuurwetten beheerste kosmos. Om de oorsprong van die kosmos te verklaren, zo menen zij, moeten wij wel een beroep doen op een dwingende ingreep van God, en wel, omdat het steeds evidenter wordt dat het universum alleen in staat is geweest om leven voort te brengen doordat het vanaf het begin daartoe een fijne afstemming (*fine tuning*) heeft ondergaan. Immers, als één van de vele variabelen, zoals bijvoorbeeld de constante van Planck of de constante voor de zwaartekracht, ook maar enigszins anders zou zijn geweest, zou het universum zich niet zodanig hebben kunnen ontwikkelen dat er leven kon ontstaan. Breed wordt aangenomen dat zo'n *fine tuning* alleen heeft kunnen ontstaan door een dwingend ingrijpen van God.

Volgens Griffin hoeft deze conclusie niet te worden getrokken. Zijn lange hypothetische betoog hieromtrent is belangrijk genoeg om vrij uitgebreid als volgt te worden samengevat. De reden dat de God van het procestheïsme als regel geen bijzondere vormen kan invoeren door ze eenvoudigweg te willen, is, dat de goddelijke invloed altijd te maken heeft met de concurrentie van het verleden met zijn lang bestaande gewoonten van 'duurzame wezens' zoals protonen, electronen, neutronen, atomen en moleculen. Bij het begin van onze wereld echter bevond het

domein van beperkte (*finite*) elementen zich in een toestand van *chaos* in die zin, dat er zelfs geen simpel geordende gemeenschappen waren. Dit betekent dat ons universum, alhoewel het niet uit het niets is ontstaan, is gecreëerd uit een toestand zonder duurzame dingen of wezens. Er was, zo is Griffins hypothese, een veelvoud van uiterst kortdurende gebeurtenissen, die min of meer in het wilde weg plaatsvonden. Omdat er geen sociale ordening was, belichaamden deze gebeurtenissen hoegenaamd geen andere dan de puur metafysische principes.

Zoals eerder werd uitgelegd, is een duurzaam 'wezen' zoals een quark of een electron een seriematig geordende gemeenschap (*society*) van werkzame bestanddelen (*actual entities*), waarbinnen ieder bestanddeel niet alleen de metafysische principes belichaamt, maar ook de min of meer complexe, contingente vormen van de voorgangers van die gemeenschap. Ieder van die duurzame wezens heeft derhalve een vorm van leven die aan dat wezen een aanzienlijk vermogen geeft om zich in toekomstige gebeurtenissen te verwerkelijken. Toen zulke gewoontes er nog niet waren, heeft een goddelijke invloed, die erop gericht was om een geheel van contingente principes in te voeren, nog geen concurrentie ondervonden van zulke principes, omdat die er nog niet waren. Met andere (eigen) woorden: er viel voor God nauwelijks iets af te dwingen, omdat er geen 'weerwoord' was. Gods invloed bij het geschetste begin van de schepping van onze kosmos noemt Griffin daarom schijnbaar-dwingend (*quasi-coercive*).

Vanaf het ontstaan van de genoemde gemeenschappen heeft de goddelijke overredende invloed, die tot dan toe vrijwel moeiteloos verliep, de concurrentie ondervonden van de gewoonten die een afspiegeling vormden van de ingevoerde contingente principes. Op deze manier kan het processteïsme, terwijl het de visie handhaaft dat Gods bemoeienis met het universum altijd overredend is, toch de opmerkelijke, contingente orde verantwoorden waarop onze kosmos is gebaseerd. Deze uitleg completeert de discussie over het kosmologische argument in hoofdstuk 5. *(wordt vervolgd)*

HET GEVAAR VAN GROEPSDENKEN - I

Ir. Arnold Fellendans

1. Inleiding

In mijn artikel (*GAMMA* jrg. 10/nrs. 2,3) over de collectieve ontwikkeling van inmiddels 5000 siertelers beschreef ik hoe zij door intensivering van hun verbinding met hun omgeving ook kwamen tot intensere, betekenisvollere relaties met elkaar. Ik gebruikte dat voorbeeld van een collectief ontwikkelingsproces om de betekenis van het woord 'holistisch' te beschrijven in de zin die de Zuid-Afrikaanse geleerde, staatsman en militair, veldmaarschalk Jan Smuts aan dat woord gaf. Hij introduceerde het woord 'holisme' in 1926 in zijn boek '*Holism and Evolution*'.

Dit artikel laat zien dat een collectief ontwikkelingsproces van een groep mensen met veel cohesie ook een negatief effect kan krijgen voor de omgeving en soms pas veel later ook voor de groep. Dat stemt overeen met de waarschuwing die Smuts aan de betekenis van 'holisme' in een niet-organisch geheel gaf: zo'n geheel heeft nooit de vanzelfsprekende harmonie die kenmerkend is voor een organisme, maar toch kan ook in een groep de totale waarde meer zijn dan de som van zijn delen, althans voor de groep zelf en bovendien meestal tijdelijk.

Het voorbeeld dat ik in dit artikel gebruik is de 'MAI-affaire'. Financieel specialisten van de OESO-landen hadden midden jaren negentig de opdracht om een *Multilateral Agreement on Investments* te ontwerpen. Zij negeerden consequent alle waarschuwingen dat zij in hun werk de betekenis van het milieu volledig vergaten. Eerst simplificeerden zij de complexiteit van de werkelijkheid ónbewust, maar later, zelfs na zeer duidelijke waarschuwingen, wélbewust tot het niveau dat zij met hun specialisme konden verwerken. Zij hadden kennelijk geen weet van de noodzaak om complexe vraagstukken interdisciplinair op te lossen.

2. Het risico van oversimplificatie van complexe problemen.

Jan Smuts noemde in 1943 in zijn *Explosive Speech* oversimplificatie van complexe situaties en het volgen van slogans het grootste gevaar in een tijd die steeds complexer wordt. Hij sprak voor Engelse volksvertegenwoordigers in Londen en riep hen op om na de oorlog met de andere kleine West-Europese landen een unie te vormen. Dat was volgens hem nodig om invloed te houden tegenover de twee machten die na de oorlog de wereld zouden beheersen, de Verenigde Staten van Amerika en de Sovjet-Unie. Zijn implicatie dat Groot-Brittannië na de oorlog een kleine mogendheid zou zijn, had voor de volksvertegenwoordigers het effect van een bom, doordat hun land toen net aan de winnende hand was gekomen. (Zie de biografie van Smuts in de eindnoot.)

De gevolgen van een zeer complex probleem kunnen namelijk buiten het probleem zelf liggen zoals men dat overziet en daardoor definieert, waardoor een oplossing na oversimplificatie van het probleem onvermijdelijk tot een nieuw

probleem leidt. Een voorbeeld was de 'Brent Spar'-affaire, waar Duitsland niet binnen het probleemgebied van de Engelse Shell-ingenieurs lag. Die moesten een oplossing vinden om een afgedankt booreiland zo goedkoop mogelijk kwijt te raken. Greenpeace wist daar slim gebruik van te maken en voor Shell een volkomen nieuw probleem te creëren.

Mensen vereenvoudigen vaak een complex probleem onbewust zo sterk, dat het past bij en binnen de kennis waarover zij beschikken. Wanneer een groep door een mooi ideaal overenthousiast is, of wanneer een groep bang is geworden door een bedreiging, is de kans op onbewuste collectieve oversimplificatie nog veel groter dan normaal. Idealisme zowel als een bedreiging kan de cohesie van een groep versterken en daarmee ook leiden tot verandering van het gedrag van een groep. Is er tegelijk sprake van bedreiging en van idealisme, dan kan het gedrag van een groep zelfs zeer sterk veranderen. Zo'n groep kan dan *'Victim of Groupthink'* worden. In het boek met die titel introduceerde de Amerikaanse psycholoog Irving Janis in 1972 het woord *groupthink* voor het negatieve gedrag dat een bedreigde groep kan gaan vertonen die de werkelijkheid onbewust oversimplificeert en vervolgens enthousiast wordt over de verkeerde oplossing.

3. De *groupthink*-hypothese

Janis is op het thema *groupthink* gekomen toen hij de officiële verklaring las over de mislukte Amerikaanse invasie in de Varkensbaai van Cuba in 1961. Die invasie had plaatsgevonden op basis van informatie van de CIA. Hij begreep niet hoe scherpe mensen als Kennedy met zijn adviseurs ingepakt konden worden voor zo'n knullig plan van de CIA. Het viel hem op hoeveel 'wij-gevoel' had bestaan in de groep die de invasie gepland had en hoe duidelijk alle afwijkende meningen in de groep onder-drukt waren. Daarna herkende hij nog een voorbeeld van het onderdrukken van een afwijkende mening, namelijk in verslagen van het werk van de adviseurs van Truman tijdens de Koreaanse oorlog. Daardoor hield die groep er geen rekening mee dat de Chinezen de Noord-Koreanen zouden steunen wanneer de VN-troepen Noord-Korea zouden binnenvallen. Die informatie bracht Janis ertoe om nog meer besluitvormingsprocessen van belangrijke politieke beslissingen te bestuderen, zowel goede als slechte. Dat leverde hem het materiaal voor zijn boek *Victims of Groupthink*. Zijn *groupthink*-hypothese luidt: "*Naarmate er meer vriendschappelijkheid en 'esprit de corps' onder de leden van een beleidsbeslissende binnengroep bestaat is er meer gevaar dat onafhankelijk en kritisch denken wordt vervangen door 'groupthink'. Dat leidt vaak tot irrationele en dehumaniserende acties tegen de buitengroep*".

4. Bijzonder groepsgedrag

Volgens de *Theory of Collective Behavior* (1962) van de Amerikaanse socioloog Neil Joseph Smelser kunnen groepen een bijzonder groepsgedrag vertonen, wanneer voldaan wordt aan bepaalde omgevingsvoorwaarden. Hij heeft er in zijn werk geen verschil tussen gemaakt of speciaal groepsgedrag een bijzonder positief of

negatief effect heeft voor de omgeving. Zijn omgevingsvoorwaarden zijn dus ook van belang voor groepen die zich buitengewoon positief ontwikkelen, bijvoorbeeld groepen die zich werkelijk gaan gedragen als een maatschappelijk verantwoorde onderneming, zoals in het geval van de siertelers.

Janis concentreerde zich in zijn onderzoek echter op bijzonder groepsgedrag met een negatief effect voor de omgeving. Het verraderlijke in die situaties is dat een groep ervan overtuigd kan zijn dat zijn gedrag heel waardevol is voor zijn omgeving en dat de groep goed luistert naar zijn omgeving, terwijl de groep in werkelijkheid alle acties en informatie die niet stroken met de basisovertuiging (het geloof) van de groep consequent afwijst. De oorzaak zit in het verschijnsel dat groepsleden die zich bedreigd voelen hun groep 'heel' willen houden omdat deze hun als individu bescherming biedt, zodat zij als individu de kans hebben om langer 'heel' te blijven. Groupthink kan dus bijvoorbeeld toch optreden in ondernemingen die zichzelf 'maatschappelijk verantwoord' vinden handelen, maar die zich ook bedreigd voelen, bijvoorbeeld door de opstelling van bepaalde NGO's.

Tegen het slot van dit artikel zullen de omgevingsvoorwaarden die Smelser heeft opgesomd gebruikt worden om de lessen uit het voorbeeld te toetsen.

5. Het *Multilateral Agreement on Investments* (MAI)

Een groep specialisten op financieel gebied van de OESO-landen, die midden jaren negentig een *'ultilateral Agreement on Investments'* moesten ontwerpen, had een volkomen foutieve zienswijze over het nut van het werk van de groep voor de omgeving. De leden van de groep hebben dat pas onderkend toen het 'MAI' een fiasco was geworden. Op het symposium *MAI versus Rio*, dat het *Centrum voor Milieukunde* in Leiden ter gelegenheid van zijn twintigjarig bestaan op 22 oktober 1998 organiseerde, maakte ik kennis met het MAI. Doordat Frankrijk zich een week eerder uit de onderhandelingen over dit verdrag had teruggetrokken was het MAI toen juist vastgelopen.

De beleidsmedewerker van het Ministerie van Economische Zaken, de econoom Jan Huner, die de secretaris van de MAI-onderhandelingsgroep is geweest, kreeg op dat symposium scherpe kritiek van alle sprekers. Toen ik hem een paar dagen na het symposium vertelde dat ik het verschijnsel van *groupthink* bestudeerde, voelde hij er meteen voor om samen naar de diepere oorzaken van dit fiasco te zoeken. Zijn motief om tijd aan deze analyse te besteden was om inzicht te krijgen hoe soortgelijke fouten in het vervolg voorkomen kunnen worden.

Onze analyse van de gang van zaken tijdens het ontwerp van het MAI toonde aan dat er inderdaad sprake geweest was van 'groupthink'. Het kenmerkende verschil met het voorbeeld van de siertelers is dat de telers door prikkels van buiten een meer open hechtere groep hebben gevormd, terwijl de groep die het MAI moest

ontwerpen door prikkels van buiten juist een meer gesloten hechtere groep zijn geworden.

6. De MAI-doelstellingen leken boven iedere verdachtmaking verheven

Volgens de grondideeën van de '*globalisation*' zal de wereldeconomie zich alleen verder kunnen ontwikkelen wanneer de marktwerking zoveel mogelijk vrij wordt gelaten. Daarom is de vrije beweging van internationale kapitaalstromen één van de essentiële aspecten die goed moeten worden geregeld. Er bestonden rond 1990 al honderden bilaterale verdragen tussen landen om wederzijdse investeringen te regelen en te beschermen. Om de kapitaalstromen tussen landen ten behoeve van een maximale vrijemarktwerking nog veel verder te liberaliseren dan in die tijd al het geval was, wees een aantal multinationals op de noodzaak om hun investeringen in verschillende landen toch nog beter tegen discriminatie te beschermen. Met name enige landen met een economische achterstand waren in hun ogen minder aantrekkelijk voor buitenlandse investeerders.

Er bleken zelfs zó veel voorbeelden van discriminatie te bestaan, dat de 29 landen van de OESO graag het goede voorbeeld wilden geven door met elkaar het '*Multilateral Agreement on Investments*' af te sluiten. Ieder niet-OESO-land zou zich vrijwillig bij dit verdrag kunnen aansluiten. Niet alleen zou dat verdrag onbeperkte investeringen mogelijk maken, maar omdat de OESO-landen een goed voorbeeld zouden geven en hun invloed in de wereld zouden gebruiken om iedereen tot goede praktijken te brengen, zouden er op den duur vooral meer investeringen in ontwikkelingslanden worden gedaan. Dat zou het gevaar van een toenemende afstand tussen rijke en arme landen sterk verminderen. De positieve doelstellingen van de OESO-landen om het MAI af te sluiten leken dus bij voorbaat boven iedere verdachtmaking verheven.

De twee doelstellingen die de onderhandelingsdelegaties als uitgangspunt namen, waren:

- alle landen die het MAI zouden ondertekenen zouden alle buitenlandse investeerders in hun land dezelfde rechten geven als eigen bedrijven;
- partijen verplichten zich om buitenlandse investeerders rechtszekerheid te bieden, zoals een passende compensatie bij eventuele onteigening.

In het MAI moesten dus regels voor binnenkomende startende bedrijven worden vastgelegd en voor bedrijven die al een vestiging in een ander land hadden. De eerste doelstelling betrof niet alleen discriminerende subsidieregelingen, maar ook bijzondere eisen die vaak aan buitenlandse investeerders worden gesteld, zoals de noodzaak om minimaal een bepaald percentage inwoners van het land in dienst te nemen of om gratis technologie ter beschikking te stellen.

Dat zijn allemaal regels die voor bedrijven van het land zelf niet gelden. Daarom zijn zij discriminerend. De tweede doelstelling had bijvoorbeeld betrekking op eventuele gevallen van onteigening. Daaronder viel ook de schade die een bedrijf leed, doordat een regering een toezegging niet nakwam om de infrastructuur in orde te brengen, zoals aanleg van wegen en energievoorziening. De tweede doelstelling zou ook betrekking hebben op belastingregels die alleen gelden voor een product, waarvan een buitenlands bedrijf 'toevallig' de enige producent is. Zo'n belastingheffing maakt de verkoop van dat product totaal onmogelijk en daarmee een investering in het bedrijf waardeloos. Tegen dat soort malafide praktijken die in het verleden meermaals voorkwamen was de tweede doelstelling gericht.

7. Overduidelijke negatieve aspecten van het MAI

Tegenover deze duidelijke positieve aspecten van het MAI stonden echter negatieve kanten, waaraan de betrokkenen merkwaardig genoeg praktisch geen aandacht schonken. Een land dat het MAI niet zou ondertekenen, zou onge-twijfeld nog minder aantrekkelijk voor investeerders worden. In feite zou het MAI landen dus geen echt vrije keus laten tussen aansluiten of onafhankelijk blijven. Dat effect werd door de onderhandelaars wel degelijk beseft, maar belangrijker vond men de constatering dat vrijwel alle landen in de wereld graag buitenlandse investeerders aantrekken. Het was dus zeker dat ondanks een onmiskenbaar dwangmatig effect ieder land een goed verdrag op prijs zou stellen.

Ook wisten de onderhandelaars dat het merendeel van de problemen waar het MAI een oplossing voor moest bieden niet in hun eigen landen voorkwam. Toch werd er bij de onderhandelingen niet één vertegenwoordiger van buiten de OESO betrokken. Het was hun bekend dat er in het kader van de WTO (*'World Trade Organization'*) geen consensus over een aanpak voor dit uiterst complexe vraagstuk bestond, maar dat verhinderde hen in hun enthousiasme niet om er samen iets moois van te gaan maken!

Uit dit denken blijkt hoe de groep zijn eigen, herkende neiging tot beheersen ondergeschikt stelde aan zijn groepsideaal en hoe vanzelfsprekend aan de gehele wereldsamenleving een groter gewicht werd gegeven dan aan de wens van individuele landen om vrij te kunnen handelen. De groep had het probleem daarmee vanaf het begin al essentieel overgesimplificeerd. De groep geloofde in een maakbare wereld. Het was voorspelbaar dat dit effect van beperkte bewegingsvrijheid van regeringen buiten de groep tot de perceptie leidde dat de OESO-landen het systeem van het Westerse kapitalisme via vrijwillige, maar in de praktijk onvermijdelijke deelname aan het MAI, dwingend gingen voorschrijven.

Naarmate buiten de MAI-onderhandelingsgroep meer informatie beschikbaar kwam over zijn activiteiten, maakte dit dwangmatige karakter dat het MAI meer en meer als een totalitaire bedreiging gezien werd.

8. De complexiteit was van meet af aan zeer groot en duidelijk

Tijdens de drie jaar van voorbereidingen vóór de eigenlijke MAI-onderhandelingen, werden binnen de OESO-investeringscommissie de hoofdlijnen van het verdrag besproken. De aandacht ging volledig naar andere overeenkomsten over investeringsregels en naar de bestaande regelingen om geschillen op te lossen. Men keek dus al naar de relatie die het MAI moest krijgen met de bepalingen van de WTO en in het bijzonder die van de GATS (*General agreement on trade in services*), het zgn 'dienstenaccord). Bovendien mocht het MAI de talloze bilaterale overeenkomsten met niet-OESO-landen geen geweld aandoen. Het MAI mocht ook niet in botsing komen met de vele bilaterale belastingovereenkomsten die de OESO-landen onderling al hadden gesloten.

Dat betekende dat men zich de enorme complexiteit van de probleemstelling terdege bewust was vóór de echte onderhandelingen waren begonnen. Men sprak er echter niet over hoe ver die complexiteit nog zou groeien als men de milieu- en sociale aspecten ook volledig in de probleemstelling zou betrekken. Tijdens de voorbereidingen leek het alsof die essentiële aspecten in het geheel niet bestonden. De bestaande multilaterale milieu-overeenkomsten kwamen nimmer ter sprake. De mentale afbakening van het probleem heeft men dus kennelijk bij de voorbereiding al gemaakt en niemand heeft er later op gewezen dat de absolute noodzaak om aan milieu- en sociale aspecten van de werkelijkheid ook aandacht te geven de probleemstelling van het MAI ingrijpend zouden veranderen.

9. Er werd vanaf het begin aan het verkeerde, gesimplificeerde probleem gewerkt

Het milieu en de sociale randvoorwaarden vormen nu eenmaal een onlosmakelijk onderdeel van de realiteit. Het feit dat men deze niet incalculeerde betekent dat de MAI-onderhandelingsgroep vanaf het vroegste begin aan het verkeerde, gesimplificeerde probleem heeft gewerkt. Alle tijd dat men aan het MAI werkte, is er onbewust probleemreductie geweest. Dat betekent ook dat de kans op groupthink vanaf het begin levensgroot is geweest, omdat die afbakening rond investering, belasting en het oplossen van financiële geschillen er ook niet toe zouden leiden om deskundigen van de andere terreinen als een echt deel van de hele onderhandelingsgroep op te nemen. Die moesten vanaf het begin buitenstaanders blijven en hadden dus de potentie om voor de groep op een onverwacht moment een enorme bedreiging te worden.

De meeste leden van de MAI-onderhandelingsgroep waren deskundigen op het gebied van buitenlandse investeringen. Zij gebruikten een taal waar niet-ingewijden moeite mee hadden. Het wekte de indruk alsof die experts bijzondere mensen waren. Dat leidde ertoe dat iedere niet-specialist zijn uiterste best deed om die taal te begrijpen en daarmee een deel van die expertgroep te worden. Het gaf die niet-ingewijden een duidelijk prettig gevoel wanneer hun dat eenmaal gelukt was.

Eén van de interessantste nieuwe punten die de experts voorzagen, was de mogelijkheid dat buitenlandse bedrijven bij een geschil zelf een regering ter verantwoording zouden kunnen roepen door hen voor een onafhankelijke geschillenorganisatie te dagen. Tot dusverre moesten buitenlandse bedrijven die communicatie via hun regeringen laten lopen. Dat was in de WTO de gebruikelijke procedure.

10. Versterkte collectieve intelligentie

De specialisten besteedden veel tijd aan het doordenken van allerlei mogelijke situaties. Soms leken die voor de niet gespecialiseerde secretaris Jan Huner zelfs volkomen academisch te zijn. Het is het plezier dat specialisten vaak met elkaar hebben: het probleem kan hun niet ingewikkeld genoeg zijn, want dan kunnen zij zich in hun gezamenlijke intelligentie helemaal uitleven. Als ze eenmaal een hechte groep zijn, ontdekken ze hoe groot de meerwaarde van zo'n groep is. De cohesie versterkt hun gezamenlijke intelligentie, maar beperkt ook de richting ervan. Hoe belangrijk het ook is dat er saamhorigheid in een groep is, het versterkt ook de oogkleppen voor factoren die de groepsleden niet overzien. Men weet niet wat men niet weet en betreft dat dus ook niet in zijn overwegingen.

In zo'n plezierige sfeer wordt aan afwijkende inzichten bovendien zo min mogelijk aandacht besteed. Een afwijkende mening is namelijk een bedreiging voor het prettige gevoel dat men heeft. De groep, die door dat prettige gevoel een sterk geheel is, zal collectief die bedreiging krachtig bestrijden. Dat is één van de symptomen van *groupthink* die Janis aanwees.

Doordat de experts geen kennis hadden van milieuzaken of sociale aspecten, kregen die twee gebieden automatisch praktisch geen aandacht. Ook in het formele overleg van de onderhandelingsgroep kwamen milieuaspecten in de eerste tijd daardoor nooit ter sprake. Een gevolg daarvan was vermoedelijk dat de gedelegeerden dat onderwerp in hun eigen land ook nooit bespraken. Dat was volgens Huner met name zeker in Nederland het geval. Volgens hem kan het echter niet anders of in Washington heeft het milieu bij de voorbereidingen voor de MAI-onderhandelingen wel aandacht gekregen. Men had daar immers levendige herinneringen aan de problemen die milieu- en sociale aspecten hadden opgeleverd bij de onderhandelingen over de 'NAFTA'.

11. De NAFTA bood voorbeelden die men niet over het hoofd kon zien

De 'NAFTA', de *North American Free Trade Agreement*, tussen Canada, Mexico en de Verenigde Staten, het verdrag, dat in 1994 was afgesloten, dus zeer kort voor de start van de MAI-onderhandelingen, had twee essentiële ervaringen opgeleverd. In de eerste plaats hadden Amerikaanse vakbonden ernstig bezwaar gemaakt tegen de mogelijke vrije vestiging van Amerikaanse bedrijven in Mexico, waar de milieuwetgeving en sociale voorzieningen ver achterlopen bij die van de Verenigde Staten. Dat zou er immers toe leiden dat Amerikaanse werkgelegenheid zonder enige beperking naar Mexico zou kunnen worden overgebracht. Daar konden Ameri-

kaanse bedrijven dan op de Mexicaanse manier gaan produceren en vervolgens hun producten naar de Verenigde Staten exporteren. Door de NAFTA zouden er immers geen invoerbepalingen meer gelden. In de tweede plaats was er een berucht geval van een ingewilligde eis tot schadevergoeding in Canada, waar de regering het gebruik van een vervanger van lood in benzine had willen verbieden. Het Amerikaanse bedrijf 'Ethyl' had van de Canadese regering een schadevergoeding ontvangen van dertien miljoen dollar als compensatie van de schade die het bedrijf door dat verbod had geleden. Dat dit wettelijke verbod gebaseerd was op de toxische effecten van het product en voldeed aan alle voorwaarden voor normale democratische besluitvorming deed niet ter zake. *(wordt vervolgd)*

Voor u gelezen

I - Ronald Meester *Het pseudoniem van God - een wiskundige over geloof, wetenschap en het toeval* - Uitg. Ten Have, Baarn, 2003, 176 blzz. € 14,90

Als hoogleraar wiskunde en gespecialiseerd in 'waarschijnlijkheidsrekening' kijkt Ronald Meester in dit boek naar de relatie tussen wetenschap en religie. Hij doet dit vanuit het perspectief van toevallige gebeurtenissen. Dit, omdat voor veel wetenschappers *toeval* een pseudoniem van God is, dus: wat gelovigen God noemen. Het verschil tussen wetenschappers en gelovigen bestaat slechts in het (nog niet kunnen) *verklaren* en het *duiden* van de werkelijkheid. Dat blijkt als we de ideeën over het toeval, die in de wetenschap zijn geformuleerd (causaal, sceptisch, zuiver, psychologisch), leggen naast die van de religie (christendom, hindoeïsme, new age). Zonder enig wetenschappelijk jargon komt Meester na een helder betoog tot de conclusie: in alle gevallen betreft het hier *geloofsuitspraken*. Immers, je kunt iets toevallig noemen, als de *kans* erop heel erg klein is, maar de wetenschap vertelt ons niet *wat een kans* is. Zij maakt slechts gebruik van het begrip kans voor haar modellen en theorieën. Meester bakent daarop de grenzen van de wetenschap af. Hij betoogt, dat het opstellen van een theorie over de werkelijkheid een uitermate creatief proces is, waartoe *gevoel* en *intuïtie* de eerste stoot geven. In haar interpretatie van de werkelijkheid bedient de wetenschap zich van beelden, metaforen, analogieën. Ook dat verbindt haar met de religie.

Het laatste hoofdstuk is geheel aan 'het toeval en de evolutie' gewijd. Niet alleen 'het creationisme' en het hindoeïsme (dat onzes inziens zonder het begrip 'karma' veel verwantschap vertoont met de visie van Teilhard de Chardin) komen daarin aan bod, maar ook het (neo)darwinisme en de onwetenschappelijke aanvallen op religie van Richard Dawkins en Marcel Hulspas. De interpretatie van toeval door de theoloog John Haught (zie deze *GAMMA* p.34-40 - *red.*) als contingente gebeurtenissen die nieuwe creaties kunnen opleveren ontmoet sympathie. Dit geldt ook voor de visie van Keith Ward in diens boek *God, toeval en noodzaak*. Hij stelt, dat het bestaan van God een veel betere verklaring biedt voor de waargenomen verschijnselen dan het omgekeerde. Ook de jongste stroming *Intelligent Design* en de boeken van Michael Behe en William Demski daarover worden kritisch, maar bepaald niet afwijzend besproken.

Wij kunnen u de lezing van dit boek van harte aanbevelen. Het past in de denkrichting die volgens Teilhard de Chardin uit de evolutie valt af te lezen en die via een tastend en zoekend voortgaan van alle wetenschappen en religies leidt tot meer begrip voor elkaar en meer bewustzijn van onze gezamenlijke werkelijkheid.

II - Daniel Goleman (red.): *Destructieve emoties - Een dialoog met de Dalai Lama*, Uitg. Contact, A'dam, 2003, paperback 500 blzz., € 29,90.

In zijn voorwoord op dit boek schrijft de Dalai Lama onder meer: "Ten aanzien van de geest bezit het boeddhisme een eeuwenoude innerlijke 'wetenschap'. Als de wetenschap met feiten komt die niet met het boeddhisme verenigbaar zijn, zal het boeddhisme dienovereenkomstig moeten worden aangepast." De Dalai Lama staat dus open voor de wetenschap en voor de convergentie ervan met zijn religie. Sommige zaken erkent de wetenschap echter niet, terwijl men ze - bijvoorbeeld in meditatie - wèl ervaart. Het is ermee als wat Ronald Meester in zijn boek *Het pseudoniem van God* over 'zwaartekracht', 'kans' en 'toeval' zegt. Zoals deze begrippen is 'het bewustzijn' bruikbaar in modellen en theorieën om onze werkelijkheid te verklaren of te duiden. Een aantal westerse wetenschappers heeft dat inmiddels beseft. Zij hebben de weg naar de Dalai Lama gevonden. Op initiatief van de Amerikaanse *Mind-and-Life-Foundation* zijn neurowetenschappers, biologen en psychologen in dialoog met hem een onderzoek begonnen naar de uitwerking van meditatie op de hersenen. Zo onderzoekt de neurowetenschapper Richard Davidson de hersenverbindingen die betrokken zijn bij destructieve emoties. Volgens het boeddhisme zijn dat er 84.000, maar men groepeerde ze in vijf basisemoties: haat, begeerte, verwarring, trots en jaloezie. Het enorme aantal verwijst naar de complexiteit van de menselijke geest. In het westen behandelde men deze destructieve emoties to dusverre met medicijnen. Steeds meer blijkt dat men ze kan ombuigen en via meditatie positieve emoties kan ontwikkelen.

De psycholoog en auteur van o.m. het boek *Emotionele Intelligentie* David Goleman bewerkte de gesprekken van de wetenschappers met de Dalai Lama tot dit boek. Vragen als 'Waar komen destructieve emoties vandaan?', 'Zitten ze in iedereen?', 'Zijn er culturele verschillen?' worden uitvoerig behandeld. Ook interessant is het te lezen hoe de Dalai Lama over de verschillen en overeenkomsten met de joods-christelijke traditie denkt. Ten zeerste aanbevolen.

III - S.W. Couwenberg (red.) *Moderniteit en vitaliteit - Hoe staan we ervoor anno 2003?* - CIVIS-MUNDI-jaarboek 2003, Uitg. Damon, 158 blzz. € 14,95

In een boeiend essay als inleiding op de vraagstelling in de titel van het boek beschrijft prof. Couwenberg op welke wijze het cyclische denken, het lineaire denken en het denken over de wereld als organisme met spiraalsgewijze groei naar complexiteit in de afgelopen eeuwen hun neerslag vonden in de houding van burgers, kunstenaars en geleerden t.o.v. hun cultuur. Het geloof in de rede en in de vooruitgang van de Verlichting werd op vele wijzen aangevochten. Optimisme wisselde af met pessimisme, decadentie met vitaliteit. Heeft de moderniteit wel toekomst? Voor Couwenberg hangt dat af van de mate, waarin het *integrale* denken als complementaire denkstijl erkenning vindt. In dit verband wordt ook bij de ideeën van Teilhard de Chardin aangehaakt.

Kritiek en aanvulling op zijn betoog komen vervolgens aan bod in de bijdragen van F.R. Ankersmit (historicus), G.A. van der Wal (ethicus), Paul Cliteur (filosoof), Layendecker (socioloog), P.A. Moerman (econoom), J.E. Ellemers (socioloog) en B. van Steenberg (prof. toekomstverkenningen). Een scala van meningen. Couwenberg maakt zijn naam van integraal denker waar door aan al deze opinies - die hij zeker niet alle zal delen - in één boek ruimte te geven. Daarvoor alle lof. Het werd een boek dat tot nadenken stemt en de discussie bevordert. Een aanrader dus voor iedereen die meer inzicht wil krijgen in het denken over onze samenleving.

PRO-GAMMAatjes

- **Wat maakt de mens gelukkig? Collegereeks** door de faculteit der wijsbegeerte over zeven hedendaagse filosofen en hun visie op het menselijk geluk. Woensdag **08 okt.** Inleiding, **15 okt.** Simone Weil, **22 okt.** Simone de Beauvoir, **29 okt.** Hannah Ahrendt, **5 nov.** Iris Murdoch, **12 nov.** Martha Nussbaum, **19 nov.** Irigary, **26 nov.** Judith Butler. VU Aula, De Boelelaan 1105, **Amsterdam**, aanvang: nog niet bekend. Toegang gratis, geen vooraanmelding. Voor meer info: >www.ph.vu.nl<
- **28 okt. : Faith in diplomacy** - Spreker Archie Mackenzie, oud-ambassadeur UK, stond aan de wieg van de VN, was actief betrokken bij de commissie Brandt en is de auteur van het boek *Faith in diplomacy*. Voertaal Engels. **26 nov. : Verzoening tussen volken - wat één mens kan doen** - Spreker prof. dr. Takamitsu Muraoka, oud-hoogleraar Hebreeuws te Leiden. Hij wordt ingeleid door dr. Wim Lindeijer. Beiden zijn actief betrokken bij het bevorderen van contacten tussen Japanners en Nederlanders en zetten zich in voor het helen van oude wonden **11 febr. 2004: Religion and secularism** - Spreker prof. dr. Nazr Abu-Zayd, islamitische studies te Leiden. Hij pleit ervoor, dat mensen van verschillende geloofs- en levensovertuiging hun rol in een seculiere en pluralistische samenleving opnieuw definiëren. Voertaal Engels. **Organisator:** Initiatives of Change. **Plaats:** Amaliastraat 10, **Den Haag**. **Tijdstip** steeds: 20-22.00 uur.
- **T/m zo 7 mrt 2004** Iedere eerste donderdag van de maand een wake voor wereldvrede: **Silence for Peace** (18:00-19:00) / **Prayer for Peace** (19:00-....). Voor het Vredespaleis, Carnegieplein, **Den Haag**. Org: Silence for Peace. Info: irenevans@hetnet.nl
- **Za 25 okt** 13:00-15:00 vredeswake t.g.v. de Dag van de Verenigde Naties. Binnenhof, Den Haag; om 14:00 uur nabespreking in de Antonius van Padua-kerk. Org: Franciskaanse Vredeswacht. Info: 023-5658469 - vredeswacht@yahoo.com

- Het '**Netwerk Waringin**' wijdt op **2 okt.** een studiedag aan 'co-creatief samenleven'. Sprekers: prof. André Wierdsma (Nijenrode), Theo de Groot (volgens ir. A. Fellendans, zie blz.49-56, één van de trekkers van het in *GAMMA* jrg. 10 nrs. 2/3 beschreven collectieve ontwikkelingsproces van inmiddels 5000 siertelers). Op **donderdag 27 nov.** houdt het netwerk een studiemiddag over duurzame ontwikkeling voor universiteiten. Info: >info@waringin.nl< of op de website ><http://www.waringin.nl><
- Het blad '**Monitor**' van de Bahá'í-geloofsgemeenschap bericht: **LOGICA VAN DATABASEHEER TOEGEPAST OP METAFYSICA** - De wiskundige William S. Hatcher, een bahá'í uit Canada, heeft een wijsgerige tussenweg geopend die het godsbestaan op logische gronden aannemelijk maakt. Voor info hierover: > <http://www.juxta.com/main.cfm?SID=30><. Het blad Monitor is verkrijgbaar via het e-mailadres: <monitor@bahai.nl>