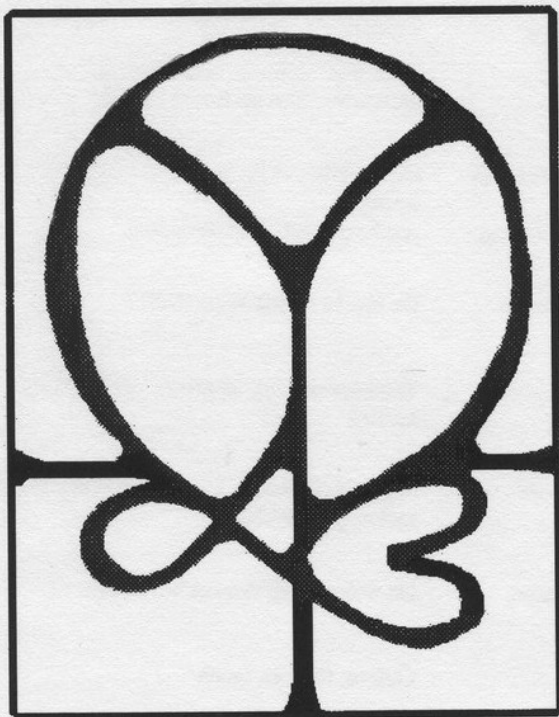


jrg. 9/ nr. 4
augustus 2002

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

Voor België:
Op rek, nr. 414-3342831-53 t.n.v.
Stichting Teilhard de Chardin,
Mortsel (België)

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@worldonline.nl

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

Kopij: insturen voor de 15e van elke oneven maand. De redactie behoudt zich het recht voor artikelen in te korten of te weigeren.

Redactie GCWR:

Ton Borsboom
Benedict Broere
Gerit Teule
Hans Vincent

Bij de voorplaat:

Deze is een ontwerp van
de illustrator Harrie Smeets

ISSN: 1570-0089

Inhoud

	Van de redactie	p. 03
Hans Richter	Reactie op GAMMA jrg. 9 nr. 2: de lezing van Hans Jansen	p. 04
Hans Richter	idem: de Inleiding van Ben Crul op het boek van David Griffin	p. 04-05
Hans Richter	idem: Benedict Broere's artikel AOS-CONCREET - Het alfabet	p. 05-06
Aart Wessemius	Reactie op Van de redactie - 3	p. 06-07
Gerrit Teule	Reactie op Hans Vincent 'De evolutie van het wereldbeeld'	p. 07-09
Martin van Kalmthout	Psychotherapie: Tussen wetenschap en Religie - II. Táhirih-lezing 2002, gehou- den voor de Bahá'í-geloofsgemeenschap	p. 10-19
Hans Vincent	De evolutie van het wereldbeeld - II	p. 20-24
Wiel Eggen	Menswording: exodus of incarnatie?	p. 25-31
Wijbrand Steur	Evolutie ja, Darwin nee - III	p. 32-37
Hans Richter	Germania	p. 38-42
Sjoerd Bonting	Satan	p. 43-50
Ben Crul	Ervaren en religieus ervaren	p. 51-59
Henk Hogeboom v.B.	Tussen identiteit en imago	p. 60-61
redactie	Pro-GAMMAatjes	p. 62-63

ISSN: 1570-0089

Van de redactie

Uit allerlei reacties die binnenkomen (p. 04-09) blijkt niet alleen hoe intensief ons blad *GAMMA* wordt gelezen, maar ook hoeveel mensen bezig zijn met de grote vragen van het leven. De redactie ontvangt soms omvangrijke essays, waarin mensen hun eigen wereldbeeld na vaak jaren van filosofische en/of natuurwetenschappelijke studie hebben uitgeschreven. Vaak gaat daarbij dan het verzoek om het werkstuk terug te sturen als het niet voor publicatie in aanmerking komt. Uit het feit, dat totaal geen rekening wordt gehouden met de kosten en de tijd, die een en ander met zich meebrengt, blijkt vaak al de kwaliteit van dergelijke stukken nog vóór de lezing ervan. Hoe langer wij met dit werk bezig zijn, hoe meer wij ervan overtuigd raken, dat 'kwaliteit' samengaat met 'de mate waarin men zich in de ander weet te verplaatsen'. Kwaliteit is het resultaat van een levenshouding, die door lezing van het werk van Teilhard de Chardin bij uitstek wordt bevorderd.

Als je daarop let, dan zie je een dergelijk verschijnsel overal om je heen. Een tekort aan aandacht voor de omgeving, voor het karakter, de omstandigheden van de ander doet afbreuk aan de kwaliteit van leven. De chauffeur die vergat zijn kraan plat te leggen, het viaduct bij Diemen kapotreed en zo een trein liet ontsporen, is een voorbeeld dat de kranten haalt. Je zou bijna concluderen, dat wij dergelijke rampen - volgens Teilhard de schaduwzijde van het evolutionaire proces (zie Bonting p. 43-50) - nodig hebben om ons hiervoor de ogen te openen. In ieder geval maken ze ons wel bewuster, als we ze filosofisch tot de algemene stelregel weten te maken: Aandacht en zorg voor de ander komt de kwaliteit van het geheel ten goede.

We merken het aan de mensen om ons heen. Als wij geen aandacht hebben voor de ander, keert deze zich van ons af. Zo ging het met de kerken, die de mens uit het oog verloren. De psychotherapie werd nodig en kwam tot bloei, toen de religie in verval raakte, zegt Martin van Kalmthout in zijn boeiende lezing (p. 10-19). Het integraal denken en de procesfilosofie van Whitehead, waarvoor respectievelijk Hans Vincent (p.20-24) en Ben Crul (p. 51-59) pleiten, streven ernaar de religie met de wetenschap te verzoenen. Ook in de visie van Teilhard is evolutie geen 'bevrijding van de ander', geen exodus, maar de weg om de christelijke idee van het bovennatuurlijke te verzoenen met het humanisme van het 'ultra-menselijke', stelt Wiel Eggen in zijn artikel 'Menswording...' (p.25-31). Wijbrand de Steur onderschrijft theorieën die het bewustzijn in de evolutie leer verdisconteren. Daardoor "kunnen wij ideeën krijgen, die uitstijgen boven ons eigenbelang" (p. 32-37).

We leren onszelf immers pas kennen in relatie tot anderen. Tijdens een bijeenkomst van de Raad van Levensbeschouwingen en Religies te Utrecht op 30 mei jl. werd het duidelijk: Tussen onze identiteit en ons imago ligt nog een kloof. Hoe dichten wij die in de toekomst (p. 60-61)?

BIJ DE REDACTIE INGEKOMEN REACTIES

I. Reactie op de lezing voor de Arabische Vereniging (Hans Jansen) Een zeer interessante beschrijving. Jansen is een vakman, maar vermoedelijk een niet-islamiet. Hij wijst er echter terecht op, dat de Amerikaanse overheid door de steun aan de oligarchische 'bezitters' van de olievelden in de ogen van de vele arme omwonenden de eigen democratische principes met voeten treden. Voor de Amerikaanse regering is vrij beschikbare olie de enige werkelijk 'elementaire' levensvoorwaarde, alle andere principes zijn secundair. Over het standpunt van het 'gewone' Amerikaanse volk is mij weinig bekend, maar waarschijnlijk keurt slechts een kleine minderheid van het volk de regeringspolitiek met betrekking tot de energievoorziening af.

Hans Richter

II. Bij de Inleiding op het boek van David Griffin (GAMMA jrg. 9 nr. 2). Ben Crul levert een interessante samenvatting van de stellingen, waarover Whitehead en Hartshorne het eens zijn. Het is een belangrijke bijdrage, omdat het een samenhangend overzicht vormt. Bij de eerste (belangrijkste?) en achtste stelling van Ben Crul wil ik de kerntaak van de filosofie in onze tijd van een vraagteken voorzien. Stelling 1: Het laten convergeren van wetenschap en religie betekent 'het naar een gezamenlijk punt voeren' van deze twee elementen. Stelling 8: Gods realiteit omvat een dubbel, bipolair theïsme. Het procesfilosofische Godsbeeld onderscheidt een mentale pool en een fysieke pool.

Nu heeft stelling 1 tot gevolg, dat de twee polen verdwijnen en stelling 8 beschrijft twee (goddelijke, d.w.z. per definitie eeuwige) polen, die blijven: een mentale en een fysieke pool. Intuïtief beschouw ik de religie als mentale en de wetenschap als fysieke pool. Wij kunnen echter ook andere polen kiezen in een bipolair systeem, bijvoorbeeld mannelijk (fysiek) en vrouwelijk (mentaal) of mannelijk (mentaal) en vrouwelijk (fysiek). Waar het mij om gaat is, dat het bipolaire systeem in de praktijk heeft bewezen in een krachtenveld een stabiel evenwicht te bewaren dan een unipolair systeem. Daarom is het beter stelling 1 te herschrijven. Wetenschap en religie zijn als man en vrouw elkaars tegenpolen, die een huwelijk moeten aangaan zonder elk de eigen identiteit te verliezen. De opgave van de wetenschap is het analytische zoeken naar de waarheid, zonder pardon voor het verleden. De opgave van de religie is de synthese, die uit de intuïtie (zonder pardon voor de resultaten van de analyse) het onbekende, het probleem *van de andere kant benadert*. Alleen door beide, bipolaire opties evenwichtig naast elkaar toe te passen zijn de slagingskansen optimaal. Wil ik nu de wetenschap en religie laten convergeren of integreren, dan leidt dit tot de middeleeuwse bewijzen, dat God bestaat (zuivere analyse) of tot vreemdsoortige wetenschappelijke stellingen, zoals: *de aarde is het centrum van het heelal en bestaat sinds 3 April 4006 voor Christus* (zuivere synthese). De kerntaak van de filosofie is dus niet het laten convergeren of integreren van wetenschap en religie, maar een welwillende alliantie van deze twee *als in een goed androgyn huwelijk*. Toch heeft deze

herschrijving van stelling 1 ondanks de omvangrijke ingreep in de basis vermoedelijk geen invloed op de overige gedeelten van de procesfilosofie.

Stelling 2 (Er bestaan een aantal inzichten van het kerngezond verstand, die door alle mensen onvermijdelijk worden voorondersteld) is in strijd met het principe van het *verborgen kwaad* uit mijn artikel *De Estafette* (in hetzelfde nummer van *GAMMA* -red.) en wordt door de overlevering geloochend. Deze stelling is m.i. op zand gebouwd. De woorden '*alle mensen*' en '*onvermijdelijk*' zijn bedriegelijk en maken de stelling niet stabiel. Bewijs: Alle mensen hebben eeuwenlang geloofd, dat de zon om de aarde draait (alhoewel 'men' toen al beter wist). Het is de vraag, of de gemiddelde mens inderdaad beoordelen kan, wat verstandig is en of er over datgene, wat wij *normaal* noemen, over 100 jaar anders wordt geoordeeld. Het lijkt mij interessant, welk antwoord de procesfilosofie daarop heeft. De gemiddelde mens met dit kerngezonde verstand is daarbij overigens niet 'Jan met de pet', maar een mens van het kaliber 'Plato', d.w.z. een goed opgeleid beroepsfilosoof. Het 'kerngezond' verstand vinden wij vermoedelijk eerder bij een eenvoudig, onbedorven persoon, die met de cultuur nog niet al te intensief in aanraking is geweest.

Stelling 3 is een interessant gezichtspunt, dat verklaart, hoe een echt religieuze waarneming bij weinigen door openbaring bij een grote massa toch een revolutionaire aanpassing van de normen kan ontketenen. Het aantal religieuze ervaringen, dat daadwerkelijk tot een revolutionaire aanpassing van de normen leidt, is echter uiterst gering (naar mijn schatting eenmaal per eeuw). Zo heeft bijvoorbeeld Pieter Kooistra een revolutionair idee (een basisinkomen voor alle mensen in de wereld) gedroomd, maar is dit nog geen praktijk geworden.

Ben Crul beschrijft vervolgens een volwassen religie, die volgens Griffin twee elementen omvat: een 'waar' wereldbeeld en een daaruit volgende 'gezaghebbende' ethiek. De *theorie van het verborgen kwaad* uit *de Estafette* plaatst zowel achter het wereldbeeld als achter de daarop stoelende ethiek een vraagteken. De hedendaagse kernvraag is (en nu verwijs ik naar het artikel van Hans Jansen): Mag een democratische supermacht oligarchische (maar ook ondemocratische en wellicht corrupte) regeringen naar eigen goeddunken tegen de natuurlijke krachten van de lokale bevolking op kunstmatige wijze in leven houden? *Hans Richter*

III. Het alfabet (van Benedict Broere in *GAMMA* jrg. 9 nr. 2)

Het artikel van Benedict Broere is een interessant overzicht van de geschiedenis van het alfabet. Een aantal gegevens zijn nieuw voor mij en bieden perspectieven voor verdere studie. Benedict citeert De Kerkhove: *De Grieken hebben de klinkers aan het alfabet toegevoegd*. Dit is juist met betrekking tot de overlevering van de geschreven teksten. Er zijn echter aanwijzingen, dat de klinkers tevoren als hiëroglfen, d.w.z. schrifttekens wel degelijk in gebruik waren. De klinkers werden echter tot de komst van de Grieken (met name de Ioniërs) geheim

gehouden door de werkelijk machtigen in de ontwikkelde landen. Zoals steeds zijn de werkelijk machtigen de wijzen: in de oudheid zijn deze machtigen priester-koningen, die het inzicht in de samenhang der dingen het verst ontwikkeld hadden. In onze tijd met de openbare filosofische bronnen is dit gedrag van de priesters nauwelijks nog te begrijpen, maar de macht is nu misschien het best te vergelijken met de macht van de Grote Broer van Orwell, respectievelijk met *een moderne geheime dienst*, zoals de CIA, die aan het 'allesweten' de macht tot heersen en verdelen ontleent. De Ioniërs nu waren in diverse opzichten revolutionair. De belangrijkste eigenschap was misschien wel de moed tot nieuwe paradigma's, zoals de afschaffing van religieuze geheimen. Deze moed is vermoedelijk (met het alfabet) overgenomen van het handelsvolk der Phoeniciërs. De Grieken hebben over het algemeen maar weinig respect voor de Goden gehad en althans in mijn ogen de heilige klinkers als eerste volk aan het alfabet *durven* toevoegen.

De klinkers hebben voor deze stap ongetwijfeld al bestaan en zijn als heilige en geheime symbolen in feite *als eerste tekens* ontstaan ter ere van God. De geheime symbolen in de naam van God bestaan uit klinkers. Zij worden *als laatste tekens* aan het profane alfabet toegevoegd. De medeklinkers zijn daarentegen (volgens de Kabbala) als symbolen opgebouwd uit de klinkers. De Kabbala is weliswaar laat neergeschreven, maar heeft evenals de klinkers een eerbiedwaardige leeftijd als *mondellinge* overlevering. Het kabbalistische idee, dat de schepping uit een woord, resp. een letter is ontstaan, is in feite het fundament van het analytisch klankweergevend systeem (vgl. het citaat uit het werk van George A. Miller in het artikel van Benedict Broere).

De analytische revolutie is door de opheffing van de geheimhouding door de Grieken eerst tot volle ontplooiing gekomen en wordt daarom algemeen aan de Grieken toegeschreven. De basis is echter in meerdere, nog oudere talen al aanwezig. Terecht citeert Benedict Broere De Kerkhove, waar deze stelt "*dat het Griekse alfabet een belangrijke stimulans in de richting van wetenschap en techniek, individueel bewustzijn en democratie heeft geleverd*".

Of deze ontwikkeling een vooruitgang is, weten wij overigens pas over enkele eeuwen. Sommige filosofen (zoals Pirsig in *Zen and the art of motorcycle maintenance*) opperen, dat de Grieken de balans met de synthese in hun enthousiasme voor de analyse min of meer uit het oog hebben verloren.

Hans Richter

IV - Geachte redactie, In "van de redactie" nr. 3 vraagt u aandacht voor nieuwe verschijnselen die het gevolg kunnen zijn van massaal verspreide technologische mogelijkheden. Het uitgangspunt dat een mens in zijn veelvormigheid en veelkleurigheid niet in logische programma's is te vatten kan een reden voor onderzoek zijn. Dat daarbij de mysteries in de schepping en het leven verder geëxploreerd worden is wijd en zijd bekend. Wanneer de mens in zijn acties en interacties versimpeld wordt, vereenvoudigd wordt voorgesteld, om geschikt

gemaakt te worden voor logische programma's dan valt daar vaak al snel een neergaande tegendraadse lijn in aan te wijzen; verveling bij de programma's zelf als ook dat deze programma's zelf weinig vernieuwing bieden. De mens die zich meer en meer zal aanpassen aan logische programma's zal tevens ontdekken dat die programma's zich ook aan hem of haar aanpassen. Dat daarbij sponta-niteiten en ideeën als ongewenst worden betiteld valt amper nog op, maar is wel een realiteit. Vaak worden protesten hiertegen of voorstellen tot het aangaan van dialogen ook nog eens afgedaan met de opmerking dat het nu eenmaal een noodzakelijk kwaad is; en dat behoeft geen verder en nader onderzoek. Verspreiding van "het idee als virus voorgesteld", zonder dat het een menselijke bron zou hebben, lijkt me geen goed idee. Misschien is er juist wel veel meer behoefte aan nieuwe ideeën. Niet alleen om aan het uitgangspunt van veelkleurigen veelvormigheid te kunnen blijven voldoen, maar ook om de goede en gezonde eruit te kunnen blijven pikken. Met vriendelijke groeten uit Lelystad,

Aart Wessemius

V - Enkele opmerkingen bij het artikel van Hans R. Vincent: 'De evolutie van het wereldbeeld'

In de eerste plaats wil ik graag een opmerking maken over de 'wetenschappelijke zekerheden' die Hans Vincent in zijn hierboven genoemde artikel poneert. Die uitdrukking ruikt nog erg naar de 'wetenschapper als grossier in feiten'. Dat hangt samen met onze ideeën over vaste en onaantastbare natuurwetten. Volgens veel wetenschappers zijn de natuurwetten in de eerste miljardste seconde na de *big bang* gemaakt en daarna zijn ze onveranderlijk gebleven. Sheldrake zei daarover: "Wie dat gelooft, gelooft alles". Het is ook mogelijk te veronderstellen, dat de natuurwetten in de evolutie zijn ontstaan als zich langzaam ontwikkelende gedragsregels van de materie. Omdat deze evolutie nog lang niet ten einde is, evolueren ze ook nu nog steeds verder. Dat ze ons nu onwrikbaar voorkomen als vaststaande wetten, komt alleen maar omdat er al een onvoorstelbaar lang proces van ontwikkeling gaande is en omdat wijzelf daar nog maar een minuutje naar kijken. Ook een grote rotspartij lijkt ons heel vast en solide, maar over miljoenen jaren is zij vergaan tot zand. Zie daarvoor Rupert Sheldrake: *Zeven experimenten die de wereld kunnen veranderen*, hoofdstuk 6: De variabiliteit van 'natuurconstanten'.

Natuurlijk, de wetenschappelijke resultaten zijn heel bruikbaar en ze komen ons daarom heel zeker over, maar het zou heel goed kunnen zijn, dat in die 'zekerheden' ook een bias, een vooringenomenheid, geslopen is, die bij de verdere evolutie van ons denken een blok aan het been is. Denk maar eens aan de westerse biologie, die bijna een eeuw lang aannam, dat elektriciteit en leven vrijwel niets met elkaar te maken hebben. Bio-elektriciteit is voor veel biologen in onze westerse wereld nog steeds een blinde vlek. Daarin liggen die kaarten heel anders en barst het levende weefsel opeens van de wriemelende en dansende elektronen, elektrisch werkende membranen, elektrochemische reacties, etc. In de biologie

zijn de woorden informatie en ('draadloze') communicatie pas kort geleden doorgedrongen en ze moeten nog hun weg vinden in de gangbare theorieën. Hoeveel andere verborgen vooringenomenheden zijn er nog?

Hoe dan ook, op het punt van leven, geest en de evolutie van beide is het allemaal nog onzekerheid troef. Er zijn tegenwoordig bijvoorbeeld veel ziekten, waarvan we, ondanks onze enorm toegenomen kennis en zekerheden, absoluut niet begrijpen waarom ze zich ontwikkelen. 'Toevallig' werd iemand in mijn omgeving getroffen door zo'n onbegrijpelijke stoornis: polymyalgia rheumatica. Daarbij keren de afweercellen zich niet alleen tegen gevaarlijke indringers, maar ook een beetje tegen het eigen weefsel. En dan blijkt weer, dat we echt niet begrijpen, waarom die afweercellen dat doen en waarom ze er na een tijdje weer mee ophouden. Deze reactie heeft te maken met informatieverwerking op cellulair niveau, maar hoe dat werkt is nog volslagen duister. Dat is maar een voorbeeld van een lange reeks: kanker, AIDS, ME, MS, astma, overgevoeligheden voor stoffen en stralingen, etc. etc. Hoezo 'zekerheden' van de moderne wetenschap?

In de tweede plaats vind ik de reeks 'Animisme - Polytheïsme - Monotheïsme - Atheïsme - Integraal denken' van Hans Vincent nogal aanvechtbaar. Het klinkt net alsof daarmee de reeks klaar is en alsof het integrale denken de kroon op het denkwerk is. In het algemeen is het altijd weer verleidelijk om een doorgaande reeks van de geschiedenis te misbruiken als sokkel voor een eigen standbeeld. Gegarandeerd dat over honderd jaar een ander isme de kop heeft opgestoken. En nu we het toch over *ismen* hebben, waarom zouden we niet het hedendaagse fundamentalisme als laatste (huidige) fase invoegen in plaats van integraal denken? Daarmee bedoel ik niet alleen het religieuze fundamentalisme, maar vooral ook dat van de streng materialistische wetenschappers, uiteraard fanatieke atheïsten, die in sommige opzichten erger zijn dan de Taliban. In de wetenschap heeft het fundamentalistische materialisme in veel opzichten terrein gewonnen. De denkwijze bleek effectief en verschaft veel argumenten om af te rekenen met de esoterische of godsdienstige prietpraat. Dat integraal denken daartegen opgewassen is, lijkt mij voorlopig nog 'wishful thinking'.

Maar ik heb ook moeite met de gesuggereerde volgtijdelijkheid van deze reeks. Je zou denken, dat het meer als een sneeuwschuiver werkt, en ik neem aan dat Vincent het ook zo bedoelt: uiteindelijk verzamelen alle zienswijzen zich in het integrale denken en daaruit kies je de beste delen. Een cafetariasysteem misschien? Dat doet mij denken aan de geestelijke stroming *Summit Lighthouse*, waarbij de krenten uit alle religies en esoterische richtingen uitgesteld zijn als bij een fast-foodrestaurant. Je bestelt aan de counter een beetje Jezus, wat Allah, een engeltje erbij, wat filosofie, een vleugje wetenschap of astrologie, een sausje van numerologie, een paar ritueeltjes en binnen een minuutje kun je aanvallen op je bordje reli-pop. En wie iets ziet in de Gaiatheorie, vandaag aanbevolen door de kok, neemt dat stukje neo-animisme ook even mee. Je mag met je handen eten.

Toegegeven, het zijn maar een paar losse gedachten, die bij mij onder het lezen van Vincents stuk opkwamen. Het is dus een goed stuk, want het roept vragen op en het stimuleert de fantasie. Maar ik vind wel, dat het wat te mooi is uitgeanalyseerd. Als integraal denken werkelijk beoogt de diverse denkrichtingen te integreren in een samenhangend geheel, waarin animisme, polytheïsme, monotheïsme en atheïsme gezamenlijk opgaan in een nieuw *isme* en toch zichzelf blijven herkennen, dan zou ik daarvoor tekenen. Maar als het gewoon een cafetariasysteem wordt met 'voor elk wat wils', dan zou ik afhaken.

En last but not least: wat is een wereldbeeld eigenlijk? Is dat een plaatje van de buitenwereld waar wij objectief naar kunnen kijken en dat wij koel, afstandelijk en wetenschappelijk kunnen beschrijven? Vanuit deze gedachtegang las ik vroeger een boek: *Het wereldbeeld van de fysica*, helder, duidelijk, heel interessant en vandaag hopeloos verouderd. Maar het kan ook zijn, dat het iets is dat tussen ons en de werkelijkheid in staat en dat de beelden van de wereld filtert, vervormt en bewerkt, eventueel zelfs verduistert, voordat het ons bewustzijn binnen komt! In mijn boek *Chaos en Liefde* (C&L) heb ik een 'actieve metafoor' omschreven als iets dat de werkelijkheid aan mij overdraagt en uitdrukt in een figuur, een Gestalt. Pas als dat proces gedaan is, begrijp ik eventueel iets. Een stelsel van actieve metaforen vormt gezamenlijk mijn wereldhypothese, die mijn blik richt en vormt. De Gestalt, die daaruit voortvloeit, is mijn wereldbeeld. De kwaliteit van dit wereldbeeld is dus rechtstreeks afhankelijk van de kwaliteit van de in zwang zijnde metaforen, en die zijn altijd plaats-, tijd- en cultuurgebonden. In dit proces bestaan helemaal geen vaste zekerheden.

Evolutie van dit wereldbeeld (zie de titel van het stuk van Vincent) zou dus veronderstellen, dat de kwaliteit van de gebruikte metaforen zich door de tijd heen steeds verder ontwikkelt. Maar om dat te beoordelen zul je in de eerste plaats de metaforen moeten identificeren en zul je vervolgens criteria moeten aanleggen over de mate van ontwikkeling. Dat lijkt mij een enorme filosofische klus. In *C&L* probeer ik één enkele metafoor op die manier te identificeren en te omschrijven: de geest/lichaammetafoor. Deze voor ons wereldbeeld cruciale metafoor is in onze cultuur m.i. heel gebrekkig verwoord en moet grondig op de schop. Wat daaruit komt is een wereldbeeld, dat weliswaar raakvlakken heeft met bijna alle *ismen*, die Vincent noemt, animisme, polytheïsme, maar ook met monotheïsme en zelfs met atheïsme, maar of ik dat integraal denken moet noemen, zou ik niet weten. Kortom: ik heb twijfels bij het artikel van Vincent. Maar ja, de taal is goed, de opbouw ook, daar ligt het niet aan. Zelfs de conclusie is goed, dus wat zit ik dan te mopperen?

Gerrit Teule

PSYCHOTHERAPIE: TUSSEN WETENSCHAP EN RELIGIE - II

Tweede deel van de Táhirih-lezing 2002, gehouden voor de Bahá'í-geloofsgemeenschap

Martin van Kalmthout

Psychotherapie en religie

"Godsdienst gaat pas werkelijk boeien zodra men er niet meer in gelooft."

(Herman Philipse, 1995, p. 76)

De belangrijkste reden waarom er hier aandacht wordt besteed aan religie is dat ik mij afvraag of psychotherapie, geweld of ongewild, de opvolger is geworden van de religieuze traditie. Daarmee is ook de vraag aan de orde wat de overeenkomsten en verschillen zijn tussen psychotherapie en religie. Om die vraag goed te kunnen beantwoorden is het van belang onderscheid te maken tussen de harde kern van zowel de psychotherapie als de religie. Zoals het bij de wetenschap vruchtbaar is gebleken een onderscheid te maken tussen pseudo-wetenschap en ware wetenschap, zo moeten we ook bij religie differentiëren tussen magie, bijgeloof, dogmatisme, fundamentalisme, georganiseerde religie enerzijds en een ervaringsgerichte, persoonlijke, op het zoeken van de waarheid gerichte religieuze grondhouding anderzijds. Als we het kaf niet van het koren scheiden, blijft onze hele onderneming steken in vooroordelen en definitieproblemen.

Secularisatie

Onze Westerse psychotherapie heeft diepe wortels in de geschiedenis van de mensheid en toont verwantschap met praktijken in heel andere culturen. Niettemin is zij in onze cultuur vooral tot bloei gekomen in een periode dat de religie in verval raakte. Dat lijkt mij geen toevallige samenloop van omstandigheden. Integendeel, psychotherapie maakt deel uit van een cultuur, die zich uitdrukkelijk ontworstelde aan en emancipeerde van de religie als laatste en enige bron van waarheid. Dat begon op het domein van de wetenschap, maar ging ook steeds meer gelden voor de ethiek, de moraal, de zogeheten laatste vragen en de praktische vraag wat een goed leven inhoudt. Ook op deze terreinen verloren de kerken hun monopolie en gingen seculiere bewegingen of instellingen zich manifesteren. Eén daarvan is de psychotherapie. In ons kader is dat een belangrijk gegeven, want het positioneert de psychotherapie tegelijkertijd als een bestrijder van de traditionele religie én als een alternatief daarvoor.

Wij psychotherapeuten hebben in de afgelopen decennia in onze praktijk gemerkt hoe desastreuus de gevolgen van een autoritaire religieuze indoctrinatie voor veel mensen zijn geweest. Mensen zijn er angstig door gemaakt, vol schuldgevoelens, uiterst negatief over zichzelf. Hiertegenover stelden wij onze filosofie van de autonome mens en hielpen onze cliënten om zich te emanciperen van de oude religieuze conditioneringen. Dit hield in concreto vaak in, dat wij voor onze cliënten een ruimte creëerden waarin zij zich vrij voelden stil te staan bij hun

angsten, hun kwaadheid en verlangens, zonder dat deze beoordeeld en vooral veroordeeld werden. We deden dat in de verwachting dat hun zelfbeeld daardoor minder negatief zou worden en zij aldus meer vertrouwen zouden krijgen in hun eigen innerlijke wereld en zo het heft over hun leven zelf in handen zouden kunnen nemen. Daarbij was het vaak ook nog zo dat wij zelf deze indoctrinaties in onze jeugd hadden ondergaan, er even hard onder hadden geleden als onze cliënten en diep doordrongen waren van het belang ons daarvan te bevrijden. Zo was de secularisatie voor velen van ons een zegen, voor onszelf, voor onze cliënten en voor de verdere mensheid!

In dit verband is mij opgevallen dat deze religieuze indoctrinaties zeer diep geworteld bleken te zijn bij veel van mijn cliënten, ook bij mensen die officieel met de kerk gebroken hadden en zelfs bij mensen die niet gelovig waren opgevoed. Het geeft aan dat een hele cultuur er vol mee zit, ook als het proces van bevrijding ver gevorderd lijkt. Eén concreet voorbeeld uit vele moge dit duidelijk maken:

Hij meldde zich voor psychotherapie in verband met impotentieproblemen. Hij was streng katholiek opgevoed en op seks rustte een onuitgesproken taboe. De verwarring rond seksualiteit was nog vergroot doordat hij op het internaat waar hij als puber was, geen seksuele voorlichting kreeg, maar wel hoorde dat masturbatie een doodzonde is. Zo werd seksualiteit omgeven met de sfeer van hel en verdoemenis. Hij snapte er helemaal niets meer van toen hij merkte dat een van de broeders op het internaat hem seksueel begon te betasten. Wat hij hier ook van zou moeten denken, hij wist vanaf dat moment dat seksualiteit iets is dat je beter verre van je kunt houden.

Seksuele problemen zijn nooit geïsoleerd, zo ook bij hem. Hij was een verlegen man, die al zijn gevoelens had begraven. Als persoon telde hij nooit mee en geleidelijk aan ontdekte hij dat hij buitengewoon weinig met zichzelf ophad. Hij was door zijn opvoeding klein gemaakt en klein gehouden. Hij had geen vertrouwen dat er iets goeds uit hem zelf kon komen, was slaafs en onderdanig, een brave ambtenaar die zich had gespecialiseerd in het behagen van anderen. Iedere trots, assertiviteit of aandacht voor zichzelf ontbrak. Hij was er diep van doordrongen dat het erg egoïstisch was om iets voor zichzelf te bedingen. Toen hij in de loop van de therapie het een en ander begon te beseffen en probeerde er verandering in te brengen, bleek dat buitengewoon moeilijk. Hij verbaasde zich daarover, omdat hij al jaren geleden met zijn religie had gebroken. Hij schrok er vooral van, omdat hij ondanks zijn breuk kennelijk nog steeds in de greep was van zijn religieuze conditionering.

Het proces van secularisatie is in mijn ogen een fenomeen van ongekende importantie en bijna adembenemend in zijn impact. Het imponeert als een emancipatieproces, als een bevrijding uit externe controle in de richting van persoonlijke autonomie. De impact ervan is enorm, omdat het uiteindelijk niet beperkt bleef tot

enkele dissidenten, maar een hele cultuur transformeerde. Hoe ingrijpend en allesbepalend deze transformatie is beseffen wij vaak pas als wij geconfronteerd worden met andere culturen, die dit secularisatieproces nog niet hebben meegemaakt. Een actueel voorbeeld daarvan is de Arabische wereld die nog steeds gebukt gaat onder het juk van de religie. Niettemin kunnen we constateren dat de secularisatie, ondanks een opbloei van fundamentalistische reacties, zich snel over de hele wereld verbreidt en niet meer te stuiten is. Daarbij mogen we overigens niet vergeten dat wij zelf hier in het Westen enkele eeuwen gedaan hebben over dit proces.

Psychotherapie maakt deel uit van de secularisatie, is er zowel een product van als een *facilitator*. Zij is een product van de Verlichting, waarin het streven naar autonomie van de mens de centrale gedachte was. Niet langer stond God in het middelpunt, maar de mens.

De dood van God

Die laatste gedachte is door velen onder woorden gebracht in de geladen uitspraak dat God dood is. Ik denk aan filosofen zoals Nietzsche, maar ook aan theologen zoals Bonhoeffer (1951). Vanuit de psychotherapeutische traditie heeft Freud op zijn manier een belangrijke bijdrage geleverd aan deze opvatting door het geloof in God te analyseren als de projectie van kinderlijke behoeften aan een vader, die ons kent als de palm van zijn hand, die voor ons zorgt en er garant voor staat dat het met ons uiteindelijk goed zal aflopen. Deze illusie heeft volgens Freud (1927) geen toekomst. Het is een symptoom van het onvermogen van de mens om zijn autonomie te accepteren en aan te gaan. Deze opvatting van Freud, dat religie iets is voor bange mensen die de werkelijkheid niet onder ogen durven zien en hun eigen lot niet in handen durven nemen, is diep verankerd in de psychotherapeutische traditie: geloven in God gaat niet samen met eigen autonomie of staat er minstens mee op gespannen voet.

Vanuit mijn gezichtspunt is de uitspraak 'God is dood' allereerst de beschrijving van een persoonlijke ervaring. Voor mijn doel zijn filosofische of theologische discussies over de juistheid van deze uitspraak niet relevant. Het gaat erom dat mensen in onze tijd steeds minder willen of kunnen ervaren dat er een God is die deze werkelijkheid bestiert en met wie zij een persoonlijk contact hebben. De ervaring dat we het juist van onszelf moeten hebben en van andere medemensen is overweldigend. Religie lijkt steeds minder in staat nog iets bij te dragen aan de levensproblemen waar mensen mee worstelen. Deze ervaring van veel mensen roept de vraag op: waar moeten wij het dan zoeken als het gaat om de grote levensvragen? Een feit is dat de laatste honderd jaar steeds meer mensen het bij de psychologie (in brede zin) en bij de psychotherapie zoeken. Jung (1932) wees daar al lang geleden op met zijn beroemde uitspraken dat een groot gedeelte van zijn patiënten worstelt met religieuze vragen, waarop zij in de officiële kerken geen antwoord vinden. Even afgezien van wat er in dit verband onder religieus wordt

verstaan, is het naar mijn ervaring nog steeds zo dat veel mensen die in psychotherapie komen in feite met levensproblemen worstelen. Men kan erover van mening verschillen of deze het beste kunnen worden omschreven als existentieel of als religieus. De volgende casus uit mijn praktijk moge het een en ander illustreren.

Hij meldde zich voor psychotherapie met de vraag of ik hem ermee kon helpen zijn leven op een rijtje te zetten. Hij zei niet tevreden te zijn over zijn leven tot nu toe en bang te zijn dat dit in de toekomst nog erger zou worden. Hij was vaak somber, om niet te zeggen depressief en voelde zich eenzaam en geïsoleerd. Hij vroeg zich ook af of hij niet beter zou kunnen gaan scheiden. Ook op zijn werk had hij problemen en het werk zelf zag hij steeds minder zitten. Verder was hij bang voor de dood, die hij om zich heen steeds vaker zag toeslaan. Hij kon niet van het leven genieten, was er eigenlijk bang voor en maakte zich overal zorgen over, vaak op een depressieve manier. Al met al overviel hem vaak een gevoel van zinloosheid. Hij kon dan moeilijk zin geven aan zijn leven tot nu toe en hoop hebben op een goede toekomst. Hij wist dan ook niet waar hij het vandaan moest halen om zich ergens voor in te zetten en dreigde zich terug te trekken en weg te schrompelen.

De uitspraak 'God is dood' heeft iets bedreigends. We moeten het voortaan zelf uitzoeken, we zijn zelf verantwoordelijk. Of we uiteindelijk gelukkig zullen worden, hebben wij voor een belangrijk gedeelte zelf in de hand. Onze vrijheid roept daarom angst op, en deze brengt ons dan ertoe de verantwoordelijkheid uit handen te geven en zo aan onze vrijheid te ontsnappen. God is dood, maar onze angst blijft. Onze vrijheid kan er immers toe leiden dat we uiteindelijk een ongelukkig en zinloos leven leiden, dat we verkeerde keuzes maken en uiteindelijk in iets terecht komen waar we ons nooit meer uit kunnen bevrijden. Dat maakt begrijpelijk dat wij in onze praktijk ook heden ten dage veel mensen zien die hun eigen autonomie nooit ontwikkeld hebben en uiterst bang zijn om die weg alsnog te gaan. Toen God nog bestond, was dat allemaal veel gemakkelijker, omdat in de heilige boeken te vinden is wat ons te doen staat, waar we ons aan te houden hebben en hoe we moeten leven. Waar dat onduidelijk blijft, zijn er de exegeten, de priesters en de voorgangers die ons vertellen wat de zin van het leven is en hoe wij ons leven bijgevolg dienen in te richten. Nu dat voor veel mensen niet meer geldt, is niet alleen de angst, maar ook de onzekerheid toegenomen en zoeken mensen nieuwe goden om deze weg te nemen. In de psychotherapeutische literatuur, maar ook daarbuiten, wordt deze stand van zaken wel omschreven als de last die het individu-zijn met zich mee brengt. Deze thematiek is onder meer te vinden in het werk van Fromm, Rank, Kaiser en anderen (van Kalmthout, 1991; 1997). In die opvatting wordt gesteld dat weinig mensen erin slagen deze last te dragen. De reden daarvan is volgens deze auteurs dat het daadwerkelijk aanvaarden van het individu-zijn met alle vrijheid en verantwoordelijkheid die daarbij hoort, leidt tot een ondraaglijke eenzaamheid. Daarom ontvluchten de meeste mensen deze toestand door hun autonomie op te geven en zich onder-

geschikt te maken aan iets of iemand anders. Eén van de mogelijkheden is zich te onderwerpen aan God. De prijs voor deze fusie is het opgeven van het individu-zijn. Het voordeel is dat men niet meer verantwoordelijk is voor zijn leven en dat van anderen. In dit kader betekent 'de dood van God' dat één van de mogelijkheden om te ontsnappen aan onze vrijheid is weggevallen.

Religie zonder God

Het traditionele godsbegrip is een sta-in-de-weg voor veel hedendaagse mensen om nog religieus te zijn. Datzelfde godsbegrip veroorzaakt een kloof tussen psychotherapie en religie. De vraag naar overeenkomsten en verschillen tussen psychotherapie en religie zal om die reden niet erg zinvol gevonden worden. Zowel psychotherapeuten als geestelijk begeleiders zullen een vergelijking tussen beide doorgaans met argwaan bezien. De stelling dat psychotherapie opgevat kan worden als een moderne variant van de religie, roept veel weerstand op en zelfs bij de nogal onschuldige stelling dat het een modern zingevingssysteem is, lopen de emoties al snel op. Theïstische religie wordt in onze gesecculariseerde wereld, niet ten onrechte, geassocieerd met dogmatisme, ge- en verboden, autoritaire verhoudingen, bemoeizucht en bijgeloof. Het onderscheid tussen persoonlijke religie en institutionele religie dat al ruim honderd jaar geleden door de psycholoog William James (1902) werd gemaakt, heeft hieraan maar weinig kunnen veranderen.

Misschien wordt de kloof gemakkelijker overbrugd als wij ons afvragen of er ook religie denkbaar is zonder God. Vanuit mijn gezichtspunt is dat een uiterst interessante vraag, omdat ik ervan uitga dat de religieuze tradities ons veel te zeggen hebben over de praktische levensproblemen waar onze cliënten mee worstelen. Voorwaarde is dan wel dat deze levenswijsheid losgemaakt wordt uit de dogmatisch-religieuze en institutioneel-kerkelijke verpakking waarin ze veelal gevangen zit.

Het interessante feit doet zich voor dat zowel door gelovige theologen alsook door ongelovige filosofen en psychotherapeuten de vraag aan de orde is gesteld of er zo iets bestaat als religie zonder God. In het hiernavolgende zal ik enkele voorbeelden van het begrip 'religie zonder God' beschrijven.

Seculiere religie

In zijn gevangenis in nazi-Duitsland, vroeg de Duitse theoloog en predikant Dietrich Bonhoeffer zich af of er een religie (in zijn geval het christendom) zonder God denkbaar zou zijn. Hij was door de nazi's opgepakt omdat hij deel uitmaakte van een verzetsgroep (één van de weinigen), die een mislukte aanslag pleegde op het leven van Hitler. In de laatste weken van de tweede wereldoorlog werd hij naar een concentratiekamp getransporteerd en daar geëxecuteerd. De omstandigheden waaronder hij zich de vraag naar de dood van God stelde zijn van bijzondere betekenis, omdat de holocaust voor vele gelovigen het traditionele

godsbeeld op zijn grondvesten deed schudden en voor anderen het einde betekende van hun geloofsovertuiging. Bonhoeffer twijfelde niet aan de waarde van het christelijk geloof, maar was wel tot de conclusie gekomen dat er voor de traditionele invulling en vormgeving daarvan in een gesecculariseerde wereld geen enkele toekomst meer was. Hij was niet uit op een soort aanpassing van de kerk aan de veranderde omstandigheden, maar stelde een radicale verwereldlijking voor, met behoud van de essentie van het christelijk geloof. Verrassenderwijs hoorde volgens hem het begrip God niet tot die essentie. In de brieven die hij vanuit de gevangenis schreef (posthuum gebundeld in *Widerstand und Ergebung*, Bonhoeffer, 1951) begon hij termen te gebruiken als 'religieus christendom', 'niet-religieuze interpretatie van de Bijbel', 'op een wereldlijke manier over God praten'. Hij schrijft over de afwezigheid van God in de gesecculariseerde wereld, waar de autonome mens zelf weet klaar te komen met alle vragen, ook de zogenaamde laatste vragen. God is daarbij in ieder geval overbodig geworden. Religie en God moeten, als zij nog een betekenis willen hebben, geheel en al *diesseitig* en *weltlich* worden geïnterpreteerd. Over de ontmythologisering die met betrekking tot het christelijk geloof al langere tijd plaats vond en waarop in kerkelijke kringen heftige kritiek was, zegt hij dat die lang niet ver genoeg is gegaan.

Het is niet altijd duidelijk wat Bonhoeffer precies bedoelt en wat hem uiteindelijk voor ogen staat. Helaas heeft hij zijn project niet kunnen afmaken, maar zijn vraagstelling blijft er niet minder interessant om.

Atheïstische spiritualiteit

Ook de Vlaamse filosoof Leo Apostel (1925-1995) heeft zich intensief met de vraag beziggehouden of er een religie zonder God denkbaar is. Hij introduceerde in dit verband de term atheïstische spiritualiteit. In zijn (ook al) posthuum uitgegeven bundel *Atheïstische Spiritualiteit* (Apostel 1998) is zijn nog onvoltooide worsteling met dit onderwerp te vinden, plus veel informatie over verwante denkers in heden en verleden. Tot die verwante denkers rekt hij zulke uiteenlopende figuren als Georges Bataille, William James, Jiddu Krishnamurti, Erich Fromm, Dietrich Bonhoeffer, Eckehart, Johannes van het Kruis, Pseudo-Dionysius en vele anderen. Uit het oosten wordt met name het zenboeddhisme als verwante stroming geanalyseerd.

Apostel spreekt over post-theïstische of niet-theïstische spiritualiteit, waarmee hij aangeeft dat ook hij vindt dat het theïsme voor de moderne mens een sta-in-de-weg is om nog tot het religieuze te kunnen komen. Hij benadrukt evenwel dat hij de term vooral gekozen heeft om aan te geven dat de harde kern van het religieuze, het heilige, beter niet door een term als God kan worden aangeduid, omdat het Godsbeeld een projectie van mensen is en daarom altijd tekortschiet. Hij maakt duidelijk dat zijn opvatting past in de beste tradities van de mystiek, waar het persoonlijke en het ervaringsgerichte centraal staan en de leer, het dogma en de organisatie worden gezien als belemmeringen voor het vatten van de

essentie van het religieuze. Hij spreekt dan ook liever over de totale of fundamentele werkelijkheid of over het Niets dan over God. Deze werkelijkheid is onuitputtelijk, zij valt nooit geheel in woorden te vatten, zij moet vooral empathisch benaderd en ervaren worden, zegt hij in bijna psychotherapeutische termen. Deze ervaring of beleving van de werkelijkheid moet steeds weer opnieuw plaatsvinden en zal nooit een definitief stadium bereiken. Men kan wel steeds dieper in de werkelijkheid doordringen. Dit proces komt nooit ten einde. Het doet denken aan datgene wat in de psychotherapie beschreven wordt als het *experientiële* proces, waarbij ook het besef bestaat dat de werkelijkheid (inclusief de persoon) nooit volledig door theorieën, beelden en omschrijvingen gevat kan worden, maar dat die altijd terugwijkt omdat zij groter is dan onze gedachten erover.

Humanistische religie

Ook binnen de psychotherapeutische traditie zijn er denkers geweest die zich bezig hebben gehouden met de vraag of er een religie zonder God denkbaar is. De meest bekende is wel Erich Fromm (1900-1980). Opgegroeid in een orthodox-joodse familie in Duitsland bleef hij zich zijn hele leven daarmee verwant voelen, hoewel hij al vroeg het orthodoxe geloof en het erbij passende autoritaire godsbegrip verwierp. Hij studeerde filosofie, sociologie en psychologie en werd later ook praktizerend psychoanalyticus. Hij staat bekend als een vertegenwoordiger van de humanistische vleugel van de psychoanalyse en is in zijn opvattingen over psychotherapie, mensbeschouwing en psychologie in veel opzichten verwant aan de humanistische psychologie. Fromm spreekt zelf over zijn benadering als humanistische of ook wel transtherapeutische psychoanalyse. Eén van de onderwerpen die hem buitengewoon interesseerden was de relatie tussen psychoanalyse en zenboeddhisme. Ook gaf hij een humanistische interpretatie van het Oude Testament in zijn boek *Ihr werdet sein wie Gott* (1966). Van Fromm stamt het onderscheid tussen autoritaire en humanistische religie. Autoritaire religie maakt de mens klein, schuldig en afhankelijk. Humanistische religie zet de mens in het middelpunt en is gericht op de ontwikkeling van zijn menselijke mogelijkheden. Fromm hanteert een brede definitie van religie en volgens hem is de kwestie niet zozeer religie of geen religie, maar wat voor soort religie. Het gaat hier met name om de vraag of het een religie is die menselijke ontwikkeling en de ontplooiing van specifiek menselijke vermogens bevordert, dan wel menselijke groei belemmert of zelfs verlamt. Ook Fromm benadrukt dat wanneer hij het over religie heeft, vooral de religieuze ervaring bedoeld is en niet de georganiseerde religie. Ofschoon een theïstisch godsbeeld niet per se tot een autoritaire religie hoeft te leiden, is dit vaak wel het geval. Vanuit zijn humanistische uitgangspunten ligt een niet-theïstische beschrijving van de religieuze ervaring echter meer voor de hand. Het gaat er Fromm om dat de menselijke ervaring centraal staat en dat woorden (en godsbeelden in het bijzonder) slechts zijn als een vinger die naar de maan wijst. De maan zelf, de menselijke ervaring, kan nooit door woorden uitputtend worden beschreven. Het centraal stellen van de

menselijke ervaring brengt een verregaande relativering met zich mee van de verschillende referentiekaders en maakt het vervolgens ook gemakkelijker ze met elkaar te vergelijken.

Opmerkelijk in het werk van Fromm is zijn humanisering van de psychoanalyse, die zo ver gaat dat we - in onze termen - zouden kunnen spreken van een zingevingssysteem. Dat komt niet alleen tot uitdrukking in de benamingen die hij aan zijn gehumaniseerde psychoanalyse geeft (humanistische psychoanalyse en transtherapeutische psychoanalyse), maar vooral in de doelstellingen die hij voor dit systeem formuleert. Die doelstellingen zijn niet langer die van een therapie in de medische zin van het woord, maar die van een allesomvattende praktische levensfilosofie, en het verbaast dan ook niet dat Fromm hier de term *Psychoanalytische Seelsorge* gebruikt. Bij deze zielzorg gaat het uiteraard niet om aanpassing, maar om optimale ontwikkeling van ieders mogelijkheden. Daartoe hoort onder meer zichzelf ervaren, onafhankelijkheid bereiken en de kunst van het liefhebben leren. Het samenvattende begrip voor deze doelstelling is *Wohl-Sein* en deze doelstelling is volgens Fromm gemeenschappelijk aan de transtherapeutische psychoanalyse en aan het zenboeddhisme. We hebben hier te maken met de doelstellingen van een samenhangende levensbeschouwing, inclusief de religieuze dimensie. De doelstelling van de transtherapeutische psychoanalyse is om mensen te helpen de overgang te maken van de existentiële wijze van het *hebben* naar die van het *zijn*, van de oppervlakte naar de diepte. Dat is een overgang die iedere zich respecterende vorm van psychotherapie op haar eigen wijze zal maken en in haar eigen termen zal beschrijven. Fromm aarzelt niet deze diepere dimensie te benoemen als de religieuze dimensie en ze uitdrukkelijk tot het domein van de psychoanalyse te rekenen. Hij omschrijft deze dimensie in termen van Tillich als dat wat ons onvoorwaardelijk aangaat, een onvoorwaardelijk betrokken zijn op de vraag naar de zin van het leven.

In onze zoektocht naar de vraag hoe een religie zonder God eruit kan zien, heeft Fromm ons een uitgewerkt voorbeeld gegeven. Stelde Bonhoeffer de vraag en verzamelde Apostel wat er op dit gebied zoal is, Fromm laat ons niet alleen zien waar we in concreto bij zoiets aan zouden kunnen denken, maar doet dat bovendien nog in een psychotherapeutisch kader; dat maakt zijn werk voor ons doel nog interessanter. Het voorafgaande levert ons bouwstenen voor een opvatting over het religieuze, die het ons gemakkelijker zal maken om psychotherapie en religie bij elkaar te brengen. De vraag zal dan worden of de essentie van het religieuze ook zijn plaats *kan* of zelfs *moet* krijgen binnen een psychotherapie die niet schuwt de fundamentele levensvragen tot haar domein te rekenen.

Wetenschap en religie

In het voorafgaande hebben we de relatie tussen psychotherapie en wetenschap en die tussen psychotherapie en religie geëxploreerd. Impliciet kwam daarbij ook de relatie tussen wetenschap en religie aan de orde. Het laatste woord over de relatie

tussen deze drie grootheden is nog niet gevallen, ook niet in deze voordracht. Daarvoor is het onderwerp te complex en te omvangrijk. Toch kunnen we een aantal punten verzamelen die mij interessant lijken en verder onderzoek en discussie rechtvaardigen.

Allereerst is gebleken dat psychotherapie, wetenschap en religie, als zij op hun best zijn, een onderzoekende grondhouding van de totale werkelijkheid gemeenschappelijk hebben. Apostel duidde dit aan met de fraaie uitdrukking 'empathie met de fundamentele werkelijkheid'. Tot zo'n conclusie kunnen wij nu komen, omdat we veel werk hebben gemaakt van het uitzuiveren van begrippen: wat is echte psychotherapie, wat is echte wetenschap en wat is echte religie, oftewel: wat is de harde kern ervan. Tot de gemeenschappelijke harde kern behoort een serieuze poging de waarheid over onze mysterieuze werkelijkheid te willen doorgronden, waar die ons ook zal brengen. Met betrekking tot de psychotherapie zou ik hieruit willen concluderen dat dit zoeken van de waarheid een fundamenteel kenmerk is van de psychotherapie en dat zij daarin in hoge mate gevoed kan worden door de wetenschap in de brede en diepe zin van het woord. Vervolgens zou ik willen zeggen dat zowel psychotherapie als religie zich bezighouden met het menselijk lijden, daar zin aan proberen te geven en er oplossingen voor proberen te zoeken. Hier gaat het niet zozeer om waarheid, maar om zingeving. Psychotherapie en religie geven daaraan elk hun eigen bijdrage. Zingeving is verbonden met een dimensie die de wetenschap vreemd is, maar juist de kern uitmaakt van de religie. Het gaat hier eerder om vertrouwen, geloof (wel te onderscheiden van bijgeloof), empathie, echtheid, acceptatie, kortom het gaat om liefde. Hier kan de psychotherapie zich laten inspireren door het religieuze in de diepe zin van het woord. Ook dat kunnen we nu hier stellen na het nodige voorwerk om de harde kern van de religie (samengevat: religie zonder God) te vatten.

In mijn ogen is een omvattende psychotherapie een psychotherapie die zich laat voeden door zowel een wetenschappelijke grondhouding (in de zin van waarheidszoeking), als door een religieuze grondhouding (in de zin van compassie met het menselijke lijden of liefde). In die zin bevindt de psychotherapie zich tussen wetenschap en religie, of beter gezegd in het spanningsveld ervan. Psychotherapie, wetenschap en religie hebben elk hun eigen sterke en zwakke kanten en kennen ook hun ontsporingen. Als psychotherapeut denk ik dat de psychotherapie voldoende in contact staat met de wetenschap, maar te weinig met de religie. Hoe begrijpelijk dat ook is, het leidt er in onze tijd toe dat de psychotherapie dreigt te verarmen tot een medische verrichting of tot een gedragstechnologie. Anderzijds dreigt verarming en eenzijdigheid doordat de psychotherapie blijft steken in een individualistische, egocentrische levensbeschouwing. Bevruchting vanuit de religieuze tradities zal er ongetwijfeld toe bijdragen dat de psychotherapie de existentiële en spirituele dimensie van het bestaan serieuzer gaat nemen (West, 2000).

Literatuur

- Apostel, L. (1998). *Atheïstische spiritualiteit*. Brussel: VUBPRESS.
- Bonhoeffer, D. (1951). *Widerstand und Ergebung*. München: Siebenstern Verlag.
- Frank, J. (1961). *Persuasion and healing: A comparative study of psychotherapy*.
Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Freud, S. (1927). *Die Zukunft einer Illusion*.
- Fromm, E. (1966). *Ihr werdet sein wie Gott*.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience. A study in human nature*.
- Jung, C. (1932). *Über de Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*.
- Kalmthout, M. van (1991). *Psychotherapie. Het bos en de bomen*. Utrecht: De
Tijdstroom.
- Kalmthout, M. van (1997). *Persoonsgerichte psychotherapie*. Utrecht: De
Tijdstroom.
- Kalmthout, M. van (2000). De eigen identiteit van de psychotherapeut. *Tijdschrift
voor Psychotherapie*, 26 (2), 111-121.
- Koch, S. (1999). *Psychology in human context. Essays in dissidence and
reconstruction*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Philipse, H. (1995). *Atheïstisch manifest*. Amsterdam: Prometheus.
- Stroeken, H. (1999). *Zoeken naar zin. Psychotherapie en existentiële vragen*.
Amsterdam: Boom.
- Ter Borg, M. (2000). *Waarom geestelijke verzorging? Zingeving en geestelijke
verzorging in de moderne maatschappij*. Nijmegen: KSGV.
- Vandermeersch, P. (2000). Het voetstuk van het weten. Over psychologie,
psychoanalyse en theologie. In J. van Belzen (Red.), *Op weg
naar morgen. Godsdienstpsychologie in Nederland. Teksten II*.
Kampen: Kok.
- West, W. (2000). *Psychotherapy and spirituality. Crossing the line between
therapy and religion*. Londen: Sage.

DE EVOLUTIE VAN HET WERELDBEELD - II

Hans R. Vincent

Integraal denken

De religie is gebaseerd op openbaring en dus speculatief. De filosofie is resultaat van redenering, waarin argumenten over de juistheid van bepaalde stellingen worden gebruikt. De wetenschap biedt zekerheden, en in dat opzicht is er veel bereikt. Maar op een aantal meer fundamentele vragen van het bestaan heeft de wetenschap geen antwoord en zal dat vermoedelijk in de toekomst ook niet hebben. Wat is de oorsprong, de toekomst, de zin van het menselijk leven, zowel maatschappelijk als persoonlijk? Is er een andere niet-waarneembare wereld en hebben wij daarmee een relatie, bijvoorbeeld na de dood? Hierop zijn geen getoetste antwoorden mogelijk en dus blijven we daarvoor afhankelijk van openbaring en redenering.

De wetenschap reageert op deze problematiek op drie wijzen:

- ❖ atheïsme, d.w.z. ontkenning, dat er ook maar iets van een niet-waarneembare wereld bestaat,
- ❖ agnosticisme, d.w.z. dat kennisverkrijging van de ontbrekende gegevens niet mogelijk is, zonder daarbij het bestaan van een andere wereld te ontkennen,
- ❖ integraal denken, d.w.z. een invulling van de ontbrekende kennis vanuit religieuze en filosofische gezichtspunten.

Over het eerste gezichtspunt heb ik reeds eerder in *GAMMA* geschreven (zie *GAMMA* april 2001, p.35 e.v.). Het tweede gezichtspunt vloeit voort uit onwil om tot verder onderzoek over te gaan. De derde opvatting is net zo oud als de wetenschap zelf. De natuurwetenschappers uit de 16^e en 17^e eeuw beoefenden de wetenschap binnen een religieus kader. God had de wereld geschapen en de wetenschap bestudeert hoe die wereld in elkaar zit. Door Darwin kwam het empiristisch gezichtspunt tot volle ontwikkeling: de exclusiviteit van de wetenschappelijke methode. Maar ook meer recentelijk zijn er wetenschappers, die met de vragen naar oorsprong, doel en zingeving blijven worstelen. De grote natuurkundigen Niels Bohr en Albert Einstein geloofden in God. Bohr was ook geïnteresseerd in de Chinese filosofie van het taoïsme. De natuurkundige David Bohm, gespecialiseerd in relativiteitstheorie en kwantumtheorie, heeft zich intensief beziggehouden met de oosterse filosofie. Hij was ook persoonlijk bevriend met de filosoof Krishnamurti. Zijn stelling is dat de westerse, empirische en analytische denkwijze, die het meetbare betreft, een goede aanvulling vormt op het oosterse, meer intuïtieve en synthetische denken dat juist op het onmeetbare is gericht. Dat intuïtieve denken heeft de mogelijkheid in contact te treden met een heel andere werkelijkheid, die buiten ons waarnemingsvermogen ligt, de zogenaamde 'impliciete orde'. Ook de natuurkunde zelf geeft aanwijzingen, dat er zo'n werkelijkheid bestaat. Bohm is op grond van berekeningen tot de conclusie gekomen dat de lege ruimte gevuld is met energie, waarvan we de betekenis niet kennen.

Ik kan nog meer wetenschappers en filosofen noemen die met een integrale denkwijze bezig zijn door een verbinding te leggen tussen de wetenschappelijke en de religieus-filosofische werkelijkheid, zoals Carl Jung (psychologie), Jean Gebser (filosofie), Rupert Sheldrake (biologie) en Fritjof Capra (natuurkunde). Ook in Nederland zijn filosofen en wetenschappers op dit gebied werkzaam, zoals beschreven in mijn boek over integraal denken, terwijl in *GAMMA* gezichtspunten met een gelijkluidende intentie worden gepubliceerd. Dat geldt voor Sjoerd Bonting met zijn chaostheologie en zijn poging om het darwinistisch denken in overeenstemming te brengen met het Bijbelse scheppingsverhaal. Benedict Broere met zijn AOS-systeem (analyse, omega, synthese) zoekt in een soortgelijke richting.

Mijn standpunt is dat de wetenschap slechts over een klein gedeelte van de totale werkelijkheid, de 'fysica', kennis kan verkrijgen en dat kennis over dat andere veel meer omvattende terrein dat tot de 'metafysica' behoort, langs een intuïtieve, synthetische weg benaderd kan worden. Daartoe is er een enorme rijkdom aan geschriften uit filosofische en religieuze bronnen, waaruit we kunnen putten. Ik wil de geschriften noemen uit de oude joods-christelijke en de Grieks-Romeinse geschiedenis, de latere bronnen van de kerkvaders, de humanistische filosofie (Erasmus), het Duitse idealisme (G.W.F.Hegel), de existentiële filosofie (Kierkegaard, Sartre), de filosofie van Bergson en de biologisch-religieuze leer van Teilhard de Chardin.

Ook sommige filosofische en religieuze bronnen uit de oosterse culturen leveren ideeën, die voor dit doel gebruikt kunnen worden. Ik noem daarbij de enorme schat aan filosofische en literaire geschriften uit het hindoeïsme, het boeddhisme en het taoïsme, maar er zijn ook belangrijke bronnen uit de islamitische en de Indiaanse culturen.

Zo zijn er talloze vormen van integraal denken mogelijk. Voorwaarden voor het gebruik van het begrip 'integraal' zijn wel, dat er een scheppingsleer aanwezig is, dat er sprake is van een ontwikkelde vorm van metafysica - het niet waarneembare gebied van de werkelijkheid -, dat de fysica - dat wil zeggen de natuurwetten - wordt gerespecteerd en dat er ontwikkelingstheorieën op sociologisch en psychologisch gebied aanwezig zijn. Een duidelijk beeld over de herkomst van de materie, het leven, de levensvormen, de mens, de mensheid en het individuele bestaan, de bestemming en de zingeving daarvan behoren tot het integrale denken (zie ook mijn boek *Ons wereldbeeld en het integrale denken*).

Is er evolutie in het denken?

Het menselijk leven heeft met name de laatste 10.000 jaar een snelle ontwikkeling doorgemaakt. We noemen dit evolutie, waarbij dit begrip wordt gebruikt in de meer algemeen toepasselijke betekenis: de ontwikkeling naar een hoger stadium. We kunnen ook zeggen, enigszins naar analogie van de ontwikkelingen in de wereld van de biologie: de veranderingen leidend naar vormen van meer comple-

xiteit en meer overlevingswaarde. Zo is het duidelijk dat zowel de mens als individualiteit, als ook de menselijke maatschappij zich in de genoemde periode hebben ontwikkeld tot vormen van meer complexiteit. Zo hebben mensen, zowel op individueel niveau, maar juist ook als collectiviteiten op de gebieden van taalgebruik, kennis en bekwaamheid aanzienlijk meer vermogens verkregen, die soms op expressieve wijze, zoals in de kunst, maar veelal ook op functionele wijze, zoals in de techniek, worden gebruikt.

De maatschappijvormen hebben zich ontwikkeld van de stamsamenleving tot de stadstaat en vervolgens tot de natiestaat. Er zijn wereldrijken geweest, zoals het Romeinse Rijk, het 'British Empire' en de Sovjet-Unie, en we zijn nu op weg naar een wereldsamenleving, waarin alles met alles samenhangt. De samenleving is voor een groot gedeelte van de mensheid momenteel uiterst complex geworden en het vermogen om de natuurlijke omgeving te beheersen neemt in snel tempo toe.

De vraag is of met de toenemende complexiteit en de daarbij behorende vermogens - evolutie dus - van de mens en de maatschappij ook het menselijk denken zich naar hogere stadia heeft ontwikkeld, een proces dat misschien ook nu nog voort gaat. Daarbij heb ik het dan niet over de wetenschappelijke kennis en het technische kunnen, want daarover bestaat geen twijfel. Mijn vraag is of de ontwikkeling van de wereldbeelden, die zich in de loop der geschiedenis hebben gemanifesteerd een duidelijke richting vertoont, en wel in evolutionaire zin.

Mijn these is dat er zich een beweging voordoet van minder omvattendheid naar meer omvattendheid en van minder realiteitswaarde naar meer realiteitswaarde. Van daaruit kom ik tot de theorie dat er zich een evolutionaire ontwikkeling in het denken voordoet en wel als volgt: animisme -> polytheïsme -> monotheïsme -> atheïsme -> integraal denken.

- ❖ Animisme: dat is de verklaring van de werkelijkheid door een veronderstelde bezieling van de waargenomen verschijnselen. Volgens de huidige inzichten bestaat die bezieling niet. De wereld wordt geleid door natuurwetten en dat geldt naar alle waarschijnlijkheid ook voor de psychische en maatschappelijke ontwikkelingen.
- ❖ Polytheïsme: hiervoor geldt deels hetzelfde. De goden en godinnen zijn projecties van natuurkrachten, van menselijke verlangens en ook van meer complexe maatschappelijke verschijnselen, zoals de gemeenschappelijke identificatie binnen steden en stadstaten.
- ❖ Monotheïsme: het verklaringsgehalte is hoger dan dat van de animistische en polytheïstische religies, maar ook hierin zitten talloze natuurlijke, psychische en maatschappelijke elementen als projecties verwerkt. De impulsen tot hogere vormen van ethiek - "hebt uw naasten lief als uzelve"- zijn slechts in beperkte mate tot realisatie gekomen. Monotheïstische godsdiensten hebben geleid tot onderlinge solidariteit, maar ook tot oorlog en massamoord.

- ❖ **Atheïsme:** de materialistische denkwijze heeft grote vorderingen op de gebieden van wetenschap en techniek tot gevolg gehad. De moderne mens leeft in meer complexe structuren en met meer vermogens tot beheersing van zijn omgeving. Maar de fundamentele en existentiële vragen kunnen op deze wijze niet beantwoord worden. De atheïst wordt gekenmerkt door psychische leegte.
- ❖ **Integraal denken:** het integrale denken in zijn veelvormigheid gaat uit van de wetenschappelijke zekerheden. Daarnaast zoekt het naar veronderstellingen over dat gedeelte van de totale werkelijkheid, dat buiten de waarneming en het exacte denken valt. Daarbij kunnen de vele en rijke bronnen van religieuze en filosofische herkomst tot uitgangspunt dienen. Zij moeten wèl op zodanige wijze worden gebruikt, dat zij van hun historische, psychische en maatschappelijke achtergronden worden gezuiverd. Een nieuwe interpretatie op grond van de huidige stand van de kennis zal daarbij noodzakelijk zijn. Dat zal zeker niet leiden tot eenvormigheid, maar eerder tot een veelheid van mogelijke concepties, waarbij geen doorslaggevende argumenten over hun juistheid mogelijk is.

Conclusie

De studie omtrent de betekenis van wereldbeelden staat nog in de kinderschoenen. Gezien de zeer omvangrijke literatuur van religieuze, filosofische en wetenschappelijke herkomst ligt er nog een omvangrijk terrein voor verkenning. GAMMA heeft zich opgeworpen als medium om dit terrein te ontginnen en dat is een goede zaak. Laten wij vooral daarmee doorgaan.

Literatuur (een selectie)

Filosofen van de twintigste eeuw. Redactie drs C.P. Bertels en E. Petersma. Assen/Amsterdam 1973

Bhagavadgita. Het klassieke boek van yoga en bezinning. Deventer 1989

David Bohm. Wholeness and the implicate order. London 1980

Sjoerd L. Bonting. Schepping en evolutie. Een poging tot synthese. Kampen 1996

John Burnet. Early Greek philosophy. London 1975

Joseph Campbell en Bill Moyers. Mythe en bewustzijn. De kracht van de mythologische verbeelding. Teleac, Houten 1990

Charles Darwin. De oorsprong der soorten. Ingeleid door Richard E. Leakey. Ede 1980

Sigmund Freud. Abriss der Psycho-analyse. Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt 1965

GAMMA. Zie de desbetreffende artikelen van Benedict Broere, Henk Hogeboom van Buggenum en Sjoerd Bonting .

De grote godsdiensten, historisch en actueel. Redactie Geoffrey Parrinder. Amsterdam 1972

Plato. The collected dialogues. Princeton University Press, Princeton N.Y. 1961

J.P. van Praag. Grondslagen van Humanisme. Boom, Meppel 1978

Bertrand Russel. Geschiedenis der westerse filosofie. Wassenaar 1975

Antwoord. Gestalten van geloof in de wereld van nu. Hoofdredactie prof.dr.J. Sperna Weiland. Amsterdam 1975

Pierre Teilhard de Chardin. Zijn leven, zijn werken en de betekenis van zijn visie op de evolutie van onze toekomst. *Extra-GAMMA* nr. 5

H.R. Vincent. Enkele ideeën over een integraal wereldbeeld. Bulletin van de Erasmus Liga no 38, 1996

H.R. Vincent. Pantheïsme en een persoonlijke weg van spirituele groei. in: S.W. Couwenberg (red.). Karma, reïncarnatie en de roep om zingeving. Kampen 1997

Hans R. Vincent. Ons wereldbeeld en het integrale denken. Op zoek naar de eenheid van religie, filosofie en wetenschap. Kampen 2000

H.M. Vroom. Geen andere goden. Christelijk geloof in gesprek met boeddhisme, hindoeïsme en islam. Kampen 1993

Menswording: exodus of incarnatie?

Wiel Eggen

Met de termen incarnatie (vleeswording) en exodus (uittocht) wil ik de twee rivaliserende mythogene lijnen aanduiden die door het westers denken lopen en met elkaar op gespannen voet staan; de ene verwacht het heil van het goede dat zich vanuit een oerbron doorzet, waar de andere de noodzaak onderstreept om het leven uit de greep van het kwade te bevrijden. Ik noem dit mythogene lijnen omdat ze steeds nieuwe mythen genereren, d.w.z. geschiedsduidingen of ideële constructies die beogen zin en richting te geven aan de empirische belevingen. Als zodanig hebben beide heel oude papieren en worden ze ook wel in niet-westerse tradities aangetroffen. Het paradijs wordt nu eens aan het begin geplaatst (bij de voorouders of in de hof van Eden) en dan weer aan het einde (in het messiaanse tijd). Maar in dit spanningsveld dreigt de evangelische visie op de menswording zoals Teilhard die zag verdoezeld te raken. Dit gebeurt met name als het begrip 'evolutie' enkel de tweede lijn volgt en verstaan wordt als een bevrijdingsbeweging. Teilhards visie is vaak zo versimpeld, bijvoorbeeld met verwijzing naar zijn brief van 1 april 1955 (vlak voor zijn dood). Daar roept hij op om de christelijke idee van het bovennatuurlijke te verzoenen met het humanisme van het 'ultra-menselijke'. Men leest dit te zeer vanuit de tweede mythogene lijn in termen van bevrijding, waardoor de incarnatie enkel verstaan wordt als het binnentreden van een externe macht die de mens wegwijst om aan de kwade greep van het verleden te ontsnappen.

In het westers mythisch instrumentarium is de exodusgedachte van bevrijding een dominant motief geworden, zowel religieus als anderszins. De bevrijdingstheologie werkt al tientallen jaren met bijbelse noties over recht en messiaans heil die aan links-sociale analyses worden gekoppeld. Ze sluit niet alleen aan bij Marx, maar ook bij de grondteneur van heel de Verlichting en haar hoofdthema 'het loskomen uit beknellen-de banden'. Dat was natuurlijk geen bedenksel van Diderot of Voltaire, maar een oeroud religieus motief, lopend van de shamanistische ervaring tot het *moksha*-ideaal van het hindoeïsme. Talloze volken lezen hun historie volgens die mythische figuur. Zo vierden de Anlo-Ewe in Ghana met hun jaarlijks *hogbetsotso*-feest de uittocht uit het oude Noatche waar ze onderdrukt werden, zoals de Hebreeën onder de farao. In de Bijbel zelf wordt het exodusmotief al dramatisch uitgespeeld in de uittocht van Abraham naar het onbekende, waar YHWH hem groot zal maken (zie Gn 12). Het is goed hierbij het antropologische gegeven van de tijdsbeleving in gedachte te houden. Immers, alle leven wordt toekomstgericht ervaren, als iets dat uit het verleden loskomt als van de navelstreng. Dat de evolutiemythe zijn voeding uit dat besef put is duidelijk. Maar in de herschikkingen van dit motief is kap- en zaagwerk verricht, waarbij veel snippers en zelfs hele blokken onder de werkbank zijn verdwenen, die onze volle aandacht waard zijn. Het mythisch motief van de evolutie moet dus kritisch bekeken worden op wat men wel en wat niet verkiest te zien. De paleontologie kreeg vleugels door de geologische ontdekking dat de aardkorst zelf een ontwikkeling had doorgemaakt. Nu kon het wordingsproces van

het leven en de evolutie van de soorten wetenschappelijk nagetrokken en gestaafd worden. Maar we mogen niet vergeten hoe sterk dit verbonden was met filosofische en sociaal-politieke thema's, die ondanks alle antikerkelijke retoriek in de bijbelse verlossingsidee geworteld bleven. Het duidelijkst was dit in Hegels fenomenologische dialectiek, waar de christelijke Staat zelfs als het doel van de evolutie verschijnt. Dat leidde onmiddellijk tot de links-hegeliaanse kritieken, die de spanning weer in het verhaal terugbrachten. Immers bij Hegel lijkt alles in een gladde opgaande lijn te verlopen naar de eindvoltooiing, een visie die vaak ook ten onrechte aan Teilhard wordt toegedicht. Het mythogene proces in deze theorie verdient kritische aandacht.

Laten we dit eerst vanuit de filosofie bekijken, en in herinnering roepen hoe Immanuel Kant (1724-1804) een antwoord zocht op de vraag of kennis voortkomt uit ingeboren ideeën of uit ervaringsgegevens. Hij kwam met een compromis en stelde dat er een *noumenon* is dat, als werkelijkheid-in-zich ('Ding an sich'), ontoegankelijk is voor de menselijke zintuigen en rede. Daarnaast zijn er volgens hem de *phenomena*, ervaringsfeiten, ofwel de realiteit zoals wij die door onze conditionerende en structurende hersenbril waarnemen. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) gaat nu in zijn fenomenologie op dit laatste in en verdiept zich in de historische groei van die menselijke perceptie. Hij ziet deze als een strijd van de geest tegen de vervreemding. Op de achtergrond van dit denken ontmoeten we hier een oud begrip. Plato immers had al gesproken over de geest die een oerkennis bezat maar versluierd werd door de limiterende werking van zijn gevangenschap in het lichaam (de fameuze mythe van de 'grot'). Voor Hegel was de evolutie een voortschrijdende overwinning op die vervreemding, waardoor de geest langzaam meester wordt over het materiële. De suggestie dat hij zo de kantiaanse limiet dacht te overwinnen was sterk. De reactie erop kon niet uitblijven. Zeker niet, toen hij dit visioen ging verbinden met de christelijke Pruisische Staat en haar verlichte vorst. De vraag kwam op of de geest, hoe verlicht ook, dan zelf geen tiran was die de creatieve oerdrang in de materie in de weg zat? Hegel leek met zijn fenomenologie en zijn evolutiedenken een essentieel gegeven over het hoofd te hebben gezien.

Echter, in de diverse reacties op Hegels theorie werd het exodusmotief op onacceptabele wijze uitvergroot. Samenvattend noem ik deze reacties de lijn Schopenhauer-Freud en de lijn Marx-Nietzsche. Ook Teilhard de Chardin had kritiek. Om zijn afwijkende visie goed te kunnen beoordelen, wil ik eerst nog eens kijken naar het dubbele bewegingsmoment, dat in de werkelijkheid speelt.

We weten nu hoe elk atoom stoelt op een combinatie van - populair gezegd - aantrekking en afstoting. Dat geldt al vanaf het meest elementaire H-atoom. In de woorden van Paul Tillich: elk atoom berust op de ontische paradox van participatie en individualisatie, van binding en eigenheid. In miljarden bewegingen per seconde bindt het elektron zich aan het proton, maar scheidt zich ook weer af als om de eigenheid te conserveren. Zoals Schleiermacher al zag, veronderstelt elke aantrek-

king iets van een 'gevoelseenheid' naast de vervreemding waarin iets zijn eerstgeboorterecht opgeeft. Die wat mythische formulering raakt een punt dat dramatische vormen aanneemt in de biologische evolutie. We kunnen op een dwaalspoor raken zodra we dan over een geestelijk aspect gaan spreken. Immers, met welke kant associëren we de geest? Met de aantrekking of met de afstoting? De critici van Hegels idealisme maken terecht bezwaar tegen een identificatie van de 'geest' met de eenheidscheppende orde, oftewel het grote verhaal. Maar onlangs hebben de postmoderneren ook de criticus Marx zelf bij de 'vertellers van de grote verhalen' ingedeeld.

Het leven heeft zich ontwikkeld in het polaire spel van aantrekking en afstoting. Atomen hebben al een interne coherentie, die in moleculen tot een hogere chemische complexiteit komt. Biologen zien nu een nieuw fenomeen verschijnen: de complexiteit van het molecuul gaat over op een zelfregulerende verdedigingsstrategie. In het ontstaande leven gaan de verbindingen een interne identiteit beschermen en voeden. Maar ook daarin moeten we een variant van die oerbewegingen blijven onderkennen. Dit grondgegeven van het organisme als een samenspel van binding en afstoting krijgt biologisch een nieuw element omdat beide kanten zich op twee complementaire wijzen uitsplitsen. Er is de drang tot zelfverdediging om het biotisch geheel in stand te houden en daarnaast het uitstoten van de overmatige groei in de vorm van een nakomeling. Vooreerst verschijnt dit als een verdedigingsmechanisme, maar al spoedig krijgt het een andere rol. In elementair-biotische zin is het 'embryo' nog een uit te stoten gevaar, maar allengs wordt het een doel. Het moederorganisme gaat nu gericht in de nazaat investeren, met als doel de genetische soort als zelfregulerende grootheid. De dubbele oerbeweging krijgt zo een nieuwe invulling: de soort vormt tegelijk een beschermend kader voor het individu maar ook een beklemmende bedreiging. De analyse van deze ontwikkeling dreigt echter fout te gaan als er in het idealisme enkel gesproken wordt over het subject en de soort (in de vorm van familie, clan) met voorbijgaan aan de relatie tot de soortgenoot-rivaal, de medemens die deze twee zijden belichaamt.

Alvorens de implicaties hiervan te bespreken keren we nu terug naar Hegels evolutiedenken. Ondanks zijn grondidee van strijd tegen vervreemding hebben de bevrijdingstheorieën dit denken aangevallen. Volgens de lijn Schopenhauer-Freud heeft de seksuele voortplanting met het zoeken naar de ideale genencombinaties aan de oerdrift een ondraaglijk stramien opgelegd. Hierin is het individu op beklemmende wijze gevangen. Hegels spiritualisering ervan brengt de evolutie-gedachte zo in diskrediet dat voor een revolutionaire 'exodus' gekozen moet worden. Deze bereikt zijn climax bij Nietzsche en Marx, hoezeer hun werk ook verschilt. Het genetisch belang van de soort, die zich in familie- en bezitsstructuren verdicht heet te hebben, ligt nu onder vuur, omdat het tot grootschalige uitbuiting van het individu zou leiden. Terwijl Marx nog op politiek-economisch vlak blijft, stoot Nietzsche door naar de filosofische kern. Aansluitend bij Kants idee dat kennis gevangen zit in onze hersenkaders wijst Nietzsche erop dat die laatste ontwikkeld zijn in het belang van de

genetische familielijnen. Elk idee of begrip is zó een machtsgreep van dat genetisch kader op het individu en diens creatieve kracht, welke hij vooral identificeert met de dionysisch-muzische drang. Het cultureel-spiritueel kader krijgt bij Nietzsche dus een bedreigend karakter. We moeten daarbij onwillekeurig denken aan de Nederlandse antropoloog-anatoom Louis Bolk (1866-1930). Deze ontwikkelde in zijn werk *Hersenen en cultuur* de opvallende thesis over retardatie (of foetilisatie). Omdat de mens het minst volgroeid van alle zoogdieren ter wereld komt, opperde hij dat dit kwam door diens grote hersen- of tewel schedelinhoud die een vroegtijdige geboorte noodzakelijk maakte. De onrijpe geboorte van de jonge mens leidt vervolgens tot een immens cultureel opvoedingskader wat de groei van de herseninhoud verder stimuleerde. Het cultureel bestel, dat aldus een product lijkt van de wet van de 'remmende voorsprong', wordt door Nietzsche geduid als een gevaar voor de creativiteit van het individu.

Het verbreken van zo'n beklemmend cultuurkader kan nu als een exodusideaal gaan gelden, dat alle sociale bindingen en contractuele verplichtingen als vijandig aan het individu beschouwt. Aan de horizon van de nietzscheaanse optie verschijnt nu de Enron-nachtmerrie en de leugenmachine van het Pentagon. Zygmunt Bauman¹ noemt het *liquid modernity*, waar de bevrijdingsdrang van de Verlichting zich keert tegen de rationele orde, die het kenmerk is van de *solid modernity*. Een uitdijend geheel van individuen tekent zich dan af, dat enkel met politionele middelen is bijeen te houden. Het verwijt aan Hegel was dat hij de geest opgesloten had in de materie door de verlichte politieke staatsorde tot hoogste evolutiedoel te maken en aldus het individu gevangen te zetten in de kooi van een soort superclan. Maar de 'exodus' hieruit gaat zelf uit van een platoons beeld van de geest die gevangen zit, waarbij bloedbanden als de ergste gruwel gelden. Een vals beeld van de incarnatiemythe en Jezus' relativering van familiebanden hebben hier funest gewerkt.

Past het idee van Teilhard de Chardin over de opgang naar punt *omega* in dit beeld of biedt het een ander perspectief? Kan de evolutietheorie van Teilhard simpelweg gezien worden als hegelianisme of gaat ze mee met de critici? Het komt mij voor, dat hij denkt volgens een derde lijn. Zijn populariteit als bevrijdend denker stoelt op wat hij tijdens zijn theologiestudie in Hastings begon te ontwaren als de 'ontologische beweging' naar de noösfere. En dat wijst in een andere richting. Allereerst moet worden vastgesteld, dat hij zelf Hegels fenomenologie afwees. Zijn visie is echter door anderen nogal opgerekt voor uiteenlopende doeleinden. De Lubac verwijt R. Garaudy hem in 'bevrijdende' zin vertekend te hebben, waar veel anderen dat deden ten bate van de huidige kerkorde, die men graag zag als voorlaatste stap naar het punt *omega*. De Lubac kende zijn ordegenoot goed en verwierp elk idee van een simpele optimist die blind was voor de chaos in de wereld. Teilhards probleem was hoe de verlossing te denken als uitzuiveringsproces binnen de materie zonder te spreken van een 'exodus' naar een spiritueel tegenover. Bij hem is er geen paradijs waartoe men

¹ Zygmunt Bauman, *Liquid modernity* (Cambridge 2000. Polity Press)

zich, desnoods door suïcidale zelfopoffering, een toegang kan forceren en waarvan socialistische heilsstaten de utopische spiegelbeelden zijn.

De exodusgedachte als een gewelddadige offermystiek gericht tegen eerdere fasen in de evolutie past niet in Teilhards visie. Hoewel hij leed aan de suïcidale chaos in de wereld - die zijn geloof zozeer beproefde in de loopgraven van Verdun - brengt hem dit niet tot een supernaturalisme met een God die de wereld binnentreedt om die ten koste van materiële zoenoffers te verlossen. Meer nog dan zijn scheppingsleer veroorzaakt zijn christologische visie op de incarnatie (vleeswording, zie Joh 1,14) in relatie tot het verzoenend kruisoffer dan ook aarzelingen bij de kerkelijke instanties. Want de incarnatie is zijn kerngedachte en die wil hij niet verstaan als een incorporatie, waarbij een extern goddelijk wezen binnentreedt om het materiële over te nemen. Tegenover zijn nicht bestempelt hij dat als 'extrincisme' (in 1916). Waar hij met de Duitse procestheoloog Wolfhart Pannenberg (1928-..) de incarnatie kan verstaan als een proleptische² voorafschaduwning van het eschatologisch godsrijk, moeten we toch blijven bedenken dat de kern van zijn visie van antropologische aard is. Ook na lezing van *Le Milieu Divin* of *Hymne de l'Univers* blijft staan dat voor hem - zoals voor andere grote denkers van de twintigste eeuw - *Le phénomène humain*, het mysterie van de mens, de kernvraag is. Hij verbindt het christelijk geloofsgoed met de tijdsgeest, toegespitst op de vraag naar de mens in het wereldbestel. Daarin blijft hij ver van de gnostische idee van een goddelijk wezen dat de materie ter hand komt nemen om ze te voeren naar een vluchtpunt buiten de tijd, zodat de mens een kanttekening van de evolutie wordt. Hij is niet ongevoelig voor het cultuurpessimisme van zijn tijd, maar zijn christocentrisch geloof blijft de vlees-wording betrekken op de mensengeschiedenis, ook waar hij deze kosmisch benadert. Waar hij zijn tijd neopaganisme³ verwijt, mag dat dan ook niet - zoals meestal gebeurt - gelezen worden als een terugval naar zogenaamde primitieve kaders, die dan in één adem zouden worden veroordeeld als nog verkerend buiten de greep van die binnentredende godheid. Heidendom afwijzen als het hechten aan het materiële in plaats van het geestelijke is niet Teilhards denkkader. De visie dat de mensheid in bijgelovige bloedbanden en verwantschapskaders gevangen zit, waaruit de Christus hem komt bevrijden is niet de zijne. Evolutie en 'exodus' hebben niets met elkaar gemeen als dat het opofferen van materiële banden inhoudt.

Teilhard dunkt mij een lijn te volgen die past bij wat later door Michel Henry omschreven is als de fenomenologie van het leven (onlangs samengevat in zijn *L'Incarnation*, Parijs 2000). Deze ziet het oermoment van het bewustzijn niet in het registreren van impressies, waartegen de eigen identiteit afgezet wordt, maar in een 'autodonatie', een zelfgave. Als we het debat met Hegels en Husserls fenomenologie even terzijde laten, kan de menswording in deze visie summier als volgt gezien worden. Al vanaf de subatomaire wereld is er een 'in-zich-wortelende-golfbeweging-

² Vooruitlopend, voorafgaand

³ modern heidendom

naar...' Een elektron is een bundel krachten die het 'zelf' laat uitgolven naar... Bij de verbinding met een proton is er een constante beweging van af-en-aan, die deze twee tot een atoom maakt en weer een gezamenlijk 'zelf' naar buiten geeft, waar het proces zich herhaalt met een molecuul als resultaat. De chemische reacties zijn een verlengde van dit proces, waarin het poveren van het 'zelf' de basis is van een golf naar buiten, en het buiten 'ingeschat' wordt in functie van het uitgolvend, maar zich handhavende 'zelf'. Dit proces bereikt een enorme complexiteit waar levende organismes ontstaan, die zich omringen met een wand van zelfbescherming en die een steeds verder verfijnde waarneming ontwikkelen met binding en zich voedende zelfhandhaving als doel, waarbij de interne groei tot uitstoot van soortgelijke individuen leidt. Deze zijn een mengeling van 'zelf' en 'buiten', soortgenoot en rivaal. Maar het belangrijkste is hier dat er voorafgaand aan elke impressie en reactie een moment van zelfbevestiging is die wezenlijk uitgolvend is. Bij levende wezens komt daar dan geleidelijk het bewustzijnsmoment bij. Maar zoals denkers als Schleiermacher en Scheler al aangaven blijft waarneming altijd wortelen in affectie en mag zelfbevestiging niet gelden als exodus (bevrijding) uit een klemmende gevangenis, maar alleen als een terugkeer tot dat oermoment.

In de mens wordt dit in een proces tot taalgemeenschap de aanzet tot de noösfeer. Zoals alle organismen via het moederorganisme en de soortgenoten 'leren' waarnemen (proeven, voelen, ruiken, horen enz.), zo leert het menskind een taal als taal waarderen via de anderen en hun taalklanken. Taal is een deel van de osmotische wand die het binnen van het buiten scheidt en deze tegelijk verbindt. De taalgroep en verwantschapsbanden zijn in die zin wezensmomenten in de menswording, en de evolutie kan nooit beschouwd worden als een exodus uit dat mechanisme omwille van de individuele zelfbevestiging. Wie de religieuze omheiningen van de clan of etnische eenheid ziet als een beklemming waar men bovenuit dient te stijgen, zal bij Teilhard de Chardin en bij Michel Henry's fenomenologie van het leven geen bijval vinden voor zulk een exodusideologie. Want bij hen wortelt het woord allereerst in een oerbeweging van autodonatie, die het basis-zijnsprincipe legt in een affectiegolf, in het uitgaan-naar, zelfs al is dat vanaf het begin ook een wil tot ervaren en luisteren. Waar de Griekse traditie zowel het christendom als het evolutiedenken heeft doordrenkt met de wil tot 'uittocht uit de kerker van de bloedbanden', helpt Teilhard ons de wonderlijke proloog van het Johannesevangelie opnieuw te doordenken. En waar bijna alle bijbelverklaarders de semitische wortel *bsr opgesplitst hebben in twee tegengestelde homoniemen, vertaald als 'vlees' en 'heil', daar kan Teilhard ons helpen de oorspronkelijke eenheid tussen die twee noties te herontdekken in het begrip incarnatie, mits we dit niet - zoals gewoonlijk - lezen als incorporatie van een binnentredende geest, die het vlees in een offerbeweging komt overwinnen. Zelfgave is dus een veel oorspronkelijker begrip bij Teilhard en Michel Henry dan opoffering of ontleding van het vlees ooit kan zijn.

Waarom heb ik mijn summier weergave van hun kritiek op Hegels visie op evolutie en haar doorwerking bij de links-hegelianen toegespitst op de notie van verwantschap

en taalgemeenschap? Omdat de 'exodus'-ideologie de globalisering aanprijst als de afbraak van wat het individu beklemd houdt en de bevrijding van de geest ziet in één communicatiestroom via ICT-technieken. Waar Teilhard elke alledaagse daad - in liefde gesteld - ziet als een onvergankelijk deel van de opgang naar de kosmische Christus, moet het duidelijk zijn dat hij zo'n afbraak van die sociale mechanismen niet kan toejuichen. Als Nietzsche terecht het ontstaan van begrippelijke intelligentie verbonden ziet met verwantschapsstructuren, dan zal met die dimensie als deel van de menswording veel respectvoller moeten worden omgegaan. Teilhards kritiek op Hegel kan hierop worden toegepast en sluit dan aan bij Michel Henry, die alarmerend spreekt over uitlevering van het subject aan het radicale "milieu van uiterlijkheid, wanhoop" (slotzin van zijn *La Manifestation*), waarin niet meer de zelfgave vanuit het vlees, maar louter de consumerende waarneming het begin van alle zijn is. De huidige wereldwijde spanning rond de notie van identiteit, die zich in ethnische en religieuze conflicten uit, dwingt ons om het menswordingsverhaal opnieuw te lezen vanuit dit perspectief, met het in-dialogoog-treden als ontologische kern.

EVOLUTIE JA, DARWIN NEE -dl. 3

Wijbrand de Steur

De schrijver vervolgt zijn overzicht over de bezwaren die er van diverse kanten tegen de evolutieleer van Darwin zijn ingebracht. Naar aanleiding van reacties op met name het tweede artikel wijzen wij er - wellicht ten overvloede - op, dat het hier niet gaat om bezwaren die de schrijver zelf heeft tegen de evolutieleer als zodanig of tegen de leer van Darwin in het bijzonder. Hij is het niet eens met bepaalde facetten en met de verabsolutering ervan. Overigens zijn de reacties wellicht mede het gevolg van het feit, dat de redactie verzuimd heeft onder het tweede artikel de zinsnede 'wordt vervolgd' te plaatsen. Deze reeks artikelen wordt voortgezet tot en met het decembernummer van GAMMA - red.

Bezwaren tegen de evolutionistische sociologie en psychologie

Het neodarwinisme wil alle wetenschap koloniseren, dat wil zeggen terugbrengen tot info als resultaat van natuurlijke selectie en adaptatie. Dat geldt niet alleen voor de biologische evolutie maar ook voor de culturele ontwikkeling. Gould komt hiertegen in verzet en meent dat de concrete stellingen van de evolutiepsychologie, die de vastgelopen evolutiesociologie heeft opgevolgd, niet meer dan een rêverie zijn, want die stellingen zijn onmogelijk te testen of te falsifiëren. De verklaring voor veel huidig menselijk gedrag - bijvoorbeeld voor de man-vrouw-verhouding, voor de structuur van het huwelijk, voor de omgang met kinderen en stiefkinderen - is volgens Gould niet zozeer dat dit gedrag het gevolg is van vroegere en momentane natuurlijke selectie en aanpassing aan omgeving en culturele verhoudingen, want die laatsten zijn immers juist onvoordelig voor de deelnemende individuen en ook voor de reproductie van de zelfzuchtige genen van Dawkins. Gould ziet hierin een bevestiging van zijn standpunt dat natuurlijke selectie maar een beperkte rol speelt in de evolutie van de organismen en de cultuur van de mens. Maar de evolutiepsychologie ziet als oorzaak van genoemde sekseverhoudingen, de sociale en machtsconstellaties in het Pleistoceen: in een grijs verleden, waarin de toenmalige mensen als jagers en verzamelaars op de savanne gedurende vele duizenden jaren leefden, werden deze gedragingen bepaald door mutaties in de genen. Die gedragingen waren toen wèl aangepast aan het klimaat, aan de schaarste en aan de geografie van de streek. Dat gedrag was toen, aldus de evolutiepsychologen wèl voordelig voor de zelfzuchtige genen, voor de zich doorzettende individuen en voor de naar meer macht strevende groepen. Doordat deze omgevingsfactoren en structuren zeer lang bestonden, zijn de hierdoor veroorzaakte aanpassingen een belangrijk pakket van ons genenbestand geworden, genen die nog steeds een hoofdrol zouden spelen in onze huidige tijd. Maar, meent Gould, dit heeft niets meer te maken met serieuze wetenschap, want wij weten niets van de mensen uit het Pleistoceen en het is ook onmogelijk om erachter te komen hoe in die tijd mensen met elkaar omgingen.

De evolutiesociologie (Wilson, 15*), die aan de evolutiepsychologie voorafging, geeft voedsel aan en leidt tot sociaal-darwinisme. Dit houdt in dat de sterkste, gezondste, intelligentste en machtigste mensen in de strijd om het bestaan natuurlijkerwijs zullen overleven en de touwtjes in handen zullen nemen, terwijl de zwakkeren ten onder zullen gaan of zullen worden omgebracht. En omdat de wereld nu eenmaal zo in elkaar steekt, dient men daar ook aan mee te werken. Een ten einde gedachte darwinistische interpretatie dus, die reeds door Spencer naar voren werd gebracht en later op meer wetenschappelijke wijze door Lorenz is verdedigd. Dit consequente ultradarwinisme werd inderdaad door de nazi's aangehangen en gepraktiseerd. Het hoeft geen betoog dat dit op flagrante wijze in strijd is met de mensenrechten en tegen ieder gevoel voor het humane ingaat. En dat is de reden dat men daarvan geen verdedigers meer aantreft in de moderne evolutieliteratuur.

Terugkomend op de evolutiepsychologie (die in 12* door 14 deskundigen bestreden wordt): Gould constateert daarin dat bijvoorbeeld het verlangen naar het vaderschap niets te maken heeft met het zich willen reproduceren van de genen van onze verre voorouders uit het Pleistoceen. Volgens hem heeft het alles van doen met de tederheid, die men voelt bij het zien van jonge kinderen en het verlangen naar contact met verwante mensenwezens. Hij beschouwt dit als iets dat bovendien geheel losstaat van de strijd om het bestaan en het overleven van de geschiktste individuen, zoals alleen al blijkt uit het feit dat er tegenwoordig nogal wat mensen zijn die kinderloos willen blijven.

Hilary Rose, ook een van de schrijvers van 12*, gaat in op een ander bekend thema van de evolutiepsychologie, namelijk het gedrag van stiefvaders, dat tegenover stiefkinderen ongunstig tot crimineel zou zijn en normaal ten opzichte van eigen kinderen. Dit gedrag - zoals gezegd stammend uit het Pleistoceen - zou te herleiden zijn tot de reproductiebevoordeling van de eigen genen ten koste van die van een vorige echtgenoot van de vrouw bij wie men eigen kinderen heeft (12*, blz.121). Rose wijst er echter op dat de meeste stiefvaders in onze tijd hun kinderen mishandelen noch ombrengen, iets waarvan men veronderstelt, dat de Pleistocene mens dit wel gedaan heeft. Deze veronderstelling berust op de aanname van gemeenschappelijke genen van de Pleistocene mens met slankapen en muizen, die inderdaad dit gedrag vertonen. Met andere woorden, volgens Rose moet de voorkeur voor eigen kinderen boven stiefkinderen op het normale psychologische vlak in het hier en nu gezocht worden. De evolutionaire psychologie is zuiver speculatief, ontkent de intrinsieke waarden van de cultuur en houdt daarom geen stand.

Bezwaren tegen de evolutie. Ethiek, kennistheorie, bewustzijnsfilosofie

Zonder aanzienlijke kennis van filosofie is het onmogelijk een duidelijk en bevredigend beeld te krijgen van de bezwaren en de kritiek, die er zijn ten aanzien van reductie van kennis, ethiek en reflectief bewustzijn tot een nuttigheids-

instrument in de strijd om het bestaan. Ik wil van zo'n kennisniveau niet uitgaan en volsta daarom met het schematisch weergeven van een aantal gedachtelijnen. De evolutionaire kennistheorie vat kennis op als informatie, waarmee belangen van het individu en van zijn stam, groep, volk worden behartigd. Bij mijn weten is alleen Hösle (8*) erin geslaagd deze 'evolutionaire kennistheorie' te ontmaskeren als berustend op uitgangspunten van het moderne denken en daarmee van de veronderstelling dat objectieve kennis mogelijk is. Dat wil zeggen kennis van de mens inzake de grond, de zin en de betekenis van zichzelf en van de wereld, dus in feite van 'das Ding an sich'. Hösle heeft radicale bezwaren tegen de evolutionaire kennistheorie naar voren gebracht in een drietal essays (8*). Hij ziet kans de evolutie en met name de bewustzijnsontwikkeling van dieren en mensen te duiden als een ontplooiing en manifestatie van de wereldrede. Hij toont aan dat de evolutie-kennistheorie zoals Lorenz die als eerste heeft ontwikkeld, leidt tot een naturalistische ethiek, waarbij de sterkste ook het goede vertegenwoordigt (16*). Zoals hierboven al werd gezegd is dit precies wat het zogenaamde sociaal-darwinisme inhoudt, een darwinisme, dat door de nazi's is gepraktiseerd. En inderdaad heeft Lorenz een aantal uitgesproken racistische boeken gepubliceerd, die later door zijn aanhangers zoveel mogelijk zijn verzwegen en verdoezeld. Via een omweg over de synthetische oordelen a priori van Kant argumenteert Hösle, dat wetenschap in het algemeen en evolutionaire-kennistheorie in het bijzonder een fundering nodig hebben, die niet in het neodarwinisme zelf kan liggen. Een van de uitgangspunten van alle natuurwetenschap is namelijk dat natuurwetten universeel en uniform zijn. Het hoofdkenmerk van het objectieve idealisme, dat Hösle vertegenwoordigt, is, dat ons denken dezelfde structuur heeft als de werkelijkheid buiten ons. Het uitgangspunt van Kant daarentegen is, dat wij onze gedachtestructuur aan de dingen opleggen en dat het 'Ding an sich', d.w.z. het wezen van de dingen onkenbaar is (17*, blz.166).

Ten aanzien van de ethiek stelt Hösle, dat deze nooit ontleend kan worden aan de natuur, dus niet aan een biologische evolutietheorie, niet aan de historische ontwikkeling van dieren na of uit elkaar. Ook ethiek behoeft een van de natuur onafhankelijk fundament. Dat het latere en gecompliceerdere in de evolutie beter zou zijn dan het vroegere is volgens Hösle dus niet juist. Immers, dan zou er sprake zijn van een naturalistische ethiek, iets wat sinds Moore als een filosofische doodzonde wordt beschouwd. Dat de natuur de norm voor ons handelen zou zijn, is in strijd met vrijwel onze hele cultuur. Gezondheidszorg, techniek, staatsinrichting, kunst en toegepaste wetenschap dienen juist ter bestrijding, verbetering en kanalisering van de natuur. Ziet bijvoorbeeld Slunink (3*) kans de plausibiliteit van evolutionaire ethiek te onderbouwen en dat in navolging van bijv. Dawkins en Dennett, Hösle daarentegen bespreekt een vijftal fundamentele filosofische bezwaren van een hoog abstractiegehalte tegen deze evolutie-ethiek. Hij verwijst daarbij vrijwel nooit naar concrete waarnemingen van de ontwikkeling van concrete dieren. Hij is tenslotte geen bioloog! Bovendien is het van belang om te weten dat Hösle het darwinisme in zijn feitelijkheid niet afwijst maar het - onttaan

van zijn aanspraak op universaliteit - opneemt in zijn wereldbeeld. Namelijk als veruitwendiging van een boventijdelijke zijnsfeer, waarvan religie, theologie en filosofie de meest wezenlijke manifestaties zijn, maar waarin de strijd om het bestaan als misschien de meest concreet zintuigelijke manifestatie ook thuis hoort.

Een van die zeldzame concrete door hem genoemde voorbeelden betreft de amoebe, die een aanzienlijk langere levensduur dan de mens heeft. Een organisme, dat aan het begin van de evolutieladder staat, is dus in feite beter toegerust voor de strijd om het bestaan dan het laatste product van de evolutie. Bovendien, merkt Hösle snedig op, heeft die amoebe geen last van moeilijke filosofische kwesties. Qua natuur is deze dus weliswaar in het voordeel ten opzichte van de mens, maar is hij daardoor ethisch beter? Nee dus. Met andere woorden ethiek en biologische natuur hebben niets met elkaar te maken.

Van de vier abstract filosofische bezwaren tegen evolutie-ethiek, die Hösle heeft ontwikkeld, kan ik hier alleen schematisch iets samenvattends naar voren brengen. Hij argumenteert dat de causale evolutietheorie moet leiden tot een determinisme, dat geen wilsvrijheid toelaat. Dat is iets waartegen de meeste mensen onoverkomelijke bezwaren hebben. Alleen vanuit het objectieve idealisme, dat Hösle voorstaat en dat op de kennistheorie van Plato berust, is het mogelijk van een causaal determinisme van het bestaan uit te gaan en toch de wilsvrijheid van de mens daarin een wezenlijke plaats te geven. De mens is namelijk tot wilsvrijheid voorbestemd en hoewel al zijn daden gedetermineerd zouden kunnen zijn door wetmatigheden en ketens van oorzaak en gevolg, hij kent die condities en wetmatigheden maar ten dele en zal toch steeds zelf morele beslissingen moeten nemen.

Een ander goed te volgen bezwaar dat Hösle formuleert is dat van de tweeheid van lichaam en ziel en het onopgeloste probleem wat bewustzijn nu eigenlijk is. Het ontstaan van een innerlijkheid in de evolutie, beginnend met een gevoelsmatige reactie op uitwendige prikkels en via reflectie op de dingen culminerend in een zelfreflecterend vermogen van het bewustzijn van mensen, is een raadsel en een mysterie. Hösle spreekt over mensen als wezens die "de ideale oorsprong van de natuur begrijpen kunnen en hun leven naar die ideale structuren gestalte geven, ideale structuren die in elke reflectie op de geldigheid van theoriën al vooropstaan". Daarbij doelt hij onder meer op de universele waarheid en uniformiteit van natuurwetten. Dat het bewustzijn een mysterie is, wordt overigens momenteel door meer filosofen gedeeld, met name Colin McGinn en David Chalmer. McGinn constateert dat er door de evolutie van de hogere diersoorten bewustzijn is ontstaan uit complexe fysische structuren door middel van genen, die blijkbaar over informatie beschikken hoe dit moet gebeuren (18*). Omdat onze hersenen niet zodanig zijn gebouwd dat wij dit kunnen *nadenken*, doen we er beter aan ter verklaring niet allerlei complexe filosofische systemen te verzinnen die toch bij nader inzien geen van alle zijn vol te houden. Er zijn blijkbaar twee werelden: die

van de materiële natuur en die van het bewustzijn. Hoe bewustzijn uit materie kan ontstaan en hoe deze op elkaar inwerken is een mysterie. Dualisme met of zonder God, panpsychisme, spiritualisme, al deze filosofische systemen verplaatsen slechts het mysterie van het bewustzijn. Dat betekent weliswaar niet dat hiermee de idee van de biologische evolutie ontkracht is, maar wel dat de extrapolatie daarvan in het culturele daarmee voor onjuist is verklaard. Als bewustzijn tot een geheel andere categorie behoort dan materie en materiële causaliteit dan is er ruimte voor een ethiek die niet afhankelijk is van onze lichamelijkheid en de omgevingsfactoren, noch van een algoritme van de natuurlijke selectie. Daardoor kunnen wij ideeën krijgen, die uitstijgen boven het instrumentele en ons eigenbelang. Daarom is er geen enkele reden om van *memen* te spreken in plaats van over ideeën in Platoonse zin.

3. Creationisme

Onder creationisme verstaat men de mening dat geloof (religie) en de evolutietheorie van Darwin niet te verenigen zijn. Vooral in de VS zijn er veel aanhangers van een radicale vorm van creationisme. Men tracht te bewijzen dat Darwin ongelijk had op wetenschappelijke gronden, maar met de achterliggende sociale en spirituele verontwaardiging, dat de mens een verfraaide aap zou zijn, die geëvolueerd is uit een soort oersoep in plaats van een door God naar Zijn gelijkenis geschapen wezen, dat geplaatst is in een goddelijke harmonische natuur. Blijkens Drees (19*) zijn er radicale en minder radicale creationisten te onderscheiden. De radicalen houden vast aan de bijbelse openbaring, volgens welke de aarde in zes dagen door God geschapen is en waarbij de ouderdom van de aarde - berekend op grond van de daarin genoemde opeenvolging van geslachten - circa 10.000 jaar oud zou zijn. De hoofdgedachte van Darwin - die overigens niet nieuw was - dat de levende wezens zich van soort tot soort, van amoëbe tot mensaap in de loop van zo'n 2 miljard hebben ontwikkeld en dat de mens als het meest gecompliceerde, intelligente dier deel uitmaakt van deze evolutie, wordt door de radicale creationisten dus ontkend. Blijkbaar wordt door hen dan ook de paleontologie bestreden, want de hierin bestudeerde fossielen bevestigen in toenemende mate de theorie van Darwin - tenminste op dit punt van opeenvolging van de diersoorten. De echt sensationele inbreng van Darwin - die van het mechanisme van toevallige variatie, strijd om het bestaan en natuurlijke selectie als motor van het ontstaan van de soorten - is echter veel minder zeker, en ook deze gedachte wordt door de radicale creationisten afgewezen.

Aan de andere zijde van het spectrum van het creationisme bevinden zich onder anderen de vrijzinnig-protestanten, die het bijbelse verhaal opvatten als een symbool van cultuurvorming, met God als dragende grond van het bestaan. In die opvatting past volgens de voorstanders Darwin wel, maar vormen de vele vragen die op grond van zijn evolutieleer rijzen een mysterie, dat de mens niet vatten kan. Een opvatting die zich tussen deze uitersten bevindt, is die van paus Johannes Paulus II. Daarin wordt enerzijds grote waarde gehecht aan de moderne biologie

en natuurwetenschap, maar anderzijds wordt uitgegaan van de onmiddellijke creatie van de menselijke ziel door God. Darwins naturalistische evolutietheorie is daarbij wel juist ten aanzien van het materiële biologische deel van de mens, maar geldt dus niet voor het spirituele deel, niet voor de geest van de mens. De geest wordt voor iedere mens door God geschapen - aldus dit pauselijke standpunt.

Hoewel het nieuwe van Darwin daarin bestond, dat hij het hele evolutieproces van oersoep tot en met de mens reduceerde tot een natuurlijk mechanisme, ontkende hij het bestaan van God niet. Want ook volgens hem was het God die deze natuurwetten geschapen had en daarmee de evolutie indertijd in gang zette. Een evolutie, die echter niet teleologisch op het ontstaan van de mens gericht was. Men spreekt in dit geval van een deïstisch standpunt. Dat wil zeggen, dat God weliswaar de eerste aanzet gaf tot het proces, maar zich verder niet met de evolutie bemoeit. In Nederland wordt dit deïstische, darwinistische standpunt ook van protestantse zijde wel aangehangen, bijvoorbeeld door prof. dr. ir. Schuurman (20*) en door prof. v.d.Beukel (21*). Het neodarwinisme zet het materialisme consequent door en vindt tot op heden zijn meest extreme vertegenwoordigers in Dawkins en Dennett.

(Wordt vervolgd)

Literatuur:

- 3* Slurink, Pouwel, *Evolutionaire ethiek; kan dat?* ANTW, jan. 2000.
- 8* Hösle, Vittorio, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, blz.52 in het hoofdstuk *Der Darwinismus als Metaphysik*, .Beck (1998)1999.
- 12* Rose, H. and S. *Alas poor Darwin. Arguments against evolutionary Psychology*, London 2000.
- 15* Wilson, E.O, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge 1975.
- 16* Lorenz, Konrad, *Die Rückseite des Spiegels*, München 1973.
- 17* Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B166,167.
- 18* McGinn, Colin, *The mysterious flame. Concious minds in a material world*, Basic books, New York 1999.
- 19* Drees, Willem, ANTW, jan. 2000.
- 20* Schuurman, dr.ir.E., *Geloven in wetenschap en techniek*, A'dam 1998.
- 21* V.d.Beukel, A., *Met andere ogen*, Baarn.1994.

Germania

J.W. Richter

Het karakter van de mens wordt grotendeels gevormd in de eerste zes weken van zijn leven. Geldt dit principe ook voor een samenleving van mensen, voor een volk?

Het karakter van een volk wordt van generatie tot generatie doorgegeven via de taal en is vastgelegd in de religie en in de taal van een volk. De religie, de taal en in het bijzonder de godennamen vormen de genetische informatie van een samenleving. In deze analyse wordt de oorsprong en betekenis van de godennamen in ons taalbereik onderzocht.

Tacitus documenteert in een kort overzicht⁴ de Germaanse samenleving. Hij beschrijft de Germanen als een onbedorven natuurvolk. Man en vrouw vormen een heilige, hechte huwelijksband, die alleen door de dood wordt verbroken. De zeden beschermen de zwakkeren en het eergevoel verbindt het volk tot een sterke gemeenschap. Wetten zijn in een dergelijke samenleving eigenlijk overbodig. De zwakke kanten van de Germaanse samenleving zijn de onderlinge onenigheid, de drankzucht en het dobbelspel, waarbij letterlijk alles, ook de eigen vrijheid, op het spel wordt gezet.

Tacitus beschrijft de afzonderlijke Germaanse stammen uitvoerig. Met een zekere verachting vermeldt hij, dat de Sitonen door een vrouw worden geregeerd. Daarmee staan zij volgens hem nog een rang lager dan de slaven. Een aantal stammen vereert de godin Nerthus, de stammoeder van de aarde, met een heiligdom op "een eiland in de Noordzee". Zo worden van elke stam de opvallende eigenschappen in enkele regels vastgelegd. Het boek is slechts 40 pagina's dik, maar staat vol interessante geschiedkundige details.

Tacitus is van mening, dat de cultuur de mensen bederft en dat de oorspronkelijke staat de natuurvolken behoedt voor het verval van de zeden. In oude gezangen, die mondeling worden doorgegeven, prijzen de Germanen hun schepper-god, Tuisto, die de Germaanse stamvader Mannus heeft voortgebracht. Mannus heeft op zijn beurt drie zonen, naar wie drie Germaanse⁵ stamvolkeren worden benoemd. Tuisto is een hermafrodiet en is uit de aarde voortgekomen, maar wordt niet meer als God aanbeden.

In de godenwereld genieten drie nieuwe goden de hoogste verering:

⁴ Germania door P. Cornelius Tacitus, 55-120, geboren Romein

⁵ De naam Germanen is oorspronkelijk de naam van een stam, die in Noord-Brabant als eerste de Rijn heeft overgestoken. Tacitus noemt deze stam de "Tongeren".

Rang	Germaanse God	vergelijkbare Romeinse God (volgens Tacitus)	offergaven
1	Wodan	Mercurius	mensenoffers ⁶
2	Donar	Hercules	dierenoffers
3	Ziu	Mars	dierenoffers

Tot zover Tacitus.

Mijn interpretatie:

De scheppergod **Tuisto** is de oudste god van de Germanen. Het androgyne karakter is in de naam gecodeerd. De letters U en I beschrijven het vrouwelijke, respectievelijk het mannelijke karakter⁷. Tuisto wordt in de tijd van Tacitus niet meer actief geëerd, maar draagt in feite de naam van de algemene Indogermaanse schepper-god: d'Iupiter, Dyaeus, Zeus, enz. Tacitus vermeldt geen details met betrekking tot Tuisto, maar wij mogen aannemen, dat de Germanen aan de schepper-god in de begintijd op zijn minst een grote macht en vaderlijke hebben toegekend.

De vier belangrijkste Germaanse goden zijn in onze weekdagen nog steeds verankerd. Deze goden beschrijven op de eerste plaats menselijke deugden. De oorspronkelijke betekenis wordt uit de naam afgelezen, omdat het karakter tijdens het vastleggen van de naam nog puur en onvervalst is.

De rang van de Goden en deugden varieert in de loop der tijden. In de tijd van Tacitus staat het *weten* op de eerste plaats, maar enkele eeuwen later wordt de *donderende kracht* van Thor dominant. In de heiligdommen van Noorwegen staat Thor enkele eeuwen later hoger dan Wodan: het *inzicht* (Wodan) wordt naar de tweede plaats verdrongen.

Wodan is oorspronkelijk de god van de kennis en betekent letterlijk 'weten'. Het is een Indogermaans woord. De Noordfriezen noemen deze god *Weda*, maar *Weda* wordt in India ook gebruikt voor de heilige boeken (de *Wedas*). De woensdag is dus eigenlijk de 'wetens'-dag.

Donar (Thor) is de god van de geweldige almacht, terwijl **Ziu** de moed beschrijft. Aan Donar is natuurlijk de donderdag en aan Ziu is dinsdag (tuesday) gewijd.

⁶ De mensenoffers bestaan uit: slaven, gevangenen en misdadigers

⁷ Voor een uitvoerige uitleg over de religieuze oerbetekenis van de letters en woorden verwijzen we naar het boek van Hans Richter 'De Godsspiegel - Dagboek van een reis door onze taal', dat in 2000 bij onze Stichting werd uitgegeven, en waarvan nog enkele exemplaren verkrijgbaar zijn à € 8,86 (inclusief porto). In dit boek zijn verscheidene artikelen uit eerdere *GAMMA*'s verwerkt.

Freya is de godin van de liefde, bij Tacitus wordt zij niet eens vermeld. Wel beschrijft Tacitus de verering van Isis. Het is denkbaar, dat Freya pas later in Germania wordt ingevoerd.

De vrijdag is de dag van het "vrijen". Het woord *vrijen* betekent *een dienst, die is opgedragen aan de godin Freya*. Bij de Germanen is dit geen frivole gebeurtenis, maar een religieuze opdracht. De vrijdag was traditioneel de huwelijksdag, de dag van het *vrijen*. *Vrijen* is dus een echt Germaans woord.

Germaanse God	goddelijk symbool voor..	Weekdag
Wodan (Odin) (Fries: Weda)	weten, kennis, inzicht	woensdag ->'wetens'-dag
Donar (Thor)	almacht, (donder-) kracht	donderdag->'macht'-dag
Ziu (Tiu)	dapperheid, moed	dinsdag->'moed'-dag
Freya	jeugd, licht, liefde, schoonheid, vruchtbaarheid	'vrij'dag>'liefdes'-dag

De Germanen hebben hun goden oorspronkelijk als symbolen voor deugden gezien. Deze stelling mag worden afgeleid uit de keuze van de namen. De naam wordt immers als bij een pasgeboren kind in het prille begin vastgelegd en geeft daarmee een beschrijving van het nog pure karakter.

Het androgyne karakter van de schepper-god, die in de tijd van Tacitus nog slechts in de herinnering leeft, is dan allang teloorgegaan en vergeten. Wellicht is de naam Tuisti overgegaan in Tiu en daarmee nog iets van de erfenis bewaard gebleven. De naam Tiu leeft voort in dinsdag.

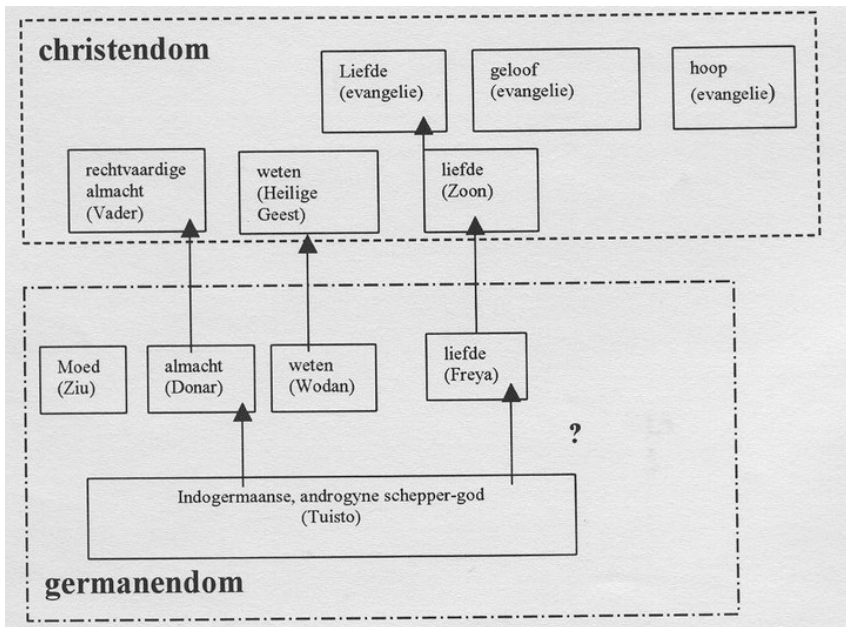
De Germanen hebben in de tijd van Tacitus nog grote eerbied voor het inzicht (Wodan). Tacitus beschrijft, hoe de eerbied voor de oude deugden door de komst van de cultuur verloren gaat, en inderdaad zal het inzicht (Wodan) eeuwen later door de brute kracht (Donar) worden verdrongen. Tacitus heeft groot ontzag voor de zedelijke kracht van de Germanen, en ongetwijfeld heeft het religieuze fundament een grote rol gespeeld in het welslagen en het bereiken van stabiliteit van de samenleving.

De Germanen hebben evenals wijzelf⁸ ideale deugden aan goden toegewezen. De goden zijn gepersonifieerde deugden. De deugden - en dus de godennamen - karakteriseren het volk. De opperste deugd van de Germanen is op het hoogtepunt

⁸ Onze Evangelische deugden zijn: geloof, hoop en liefde, maar de liefde is (volgens Paulus) het belangrijkste.

van hun bloei het *inzicht* geweest, en met het verdringen van het inzicht door Donar gaat de bloei ten einde. Alhoewel Freya slechts op de vierde plaats staat, heeft zij tot de dag van vandaag deze ereplaats in de namen van onze dagen en ook wel in andere woorden in onze taal kunnen behouden. De bekende, uitbundige details over de godenwereld van de Germanen komen grotendeels uit boeken, die uit het IJsland van de dertiende eeuw stammen en dus ca. 1200 jaar ouder zijn dan de Germania van Tacitus. Deze details behoren tot de mythen, die in de loop van eeuwen zijn gegroeid.

Het godsbeeld van de Germanen heeft met de overgang naar het christendom een ingrijpende verandering ondergaan. De moed is als goddelijke deugd verdwenen. Kennelijk was daaraan op een gegeven moment geen behoefte meer. Moed kan ook snel in overmoed ontaarden, terwijl goddelijke almacht, te veel inzicht en een overdaad aan liefde geen schade opleveren.



De rechtvaardige almacht, de liefde en het inzicht gaan over op de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Daaraan voegt Paulus in het Evangelie nog de christelijke deugden van geloof en hoop toe. Deze deugden waren de Germanen voor de komst van het christendom onbekend. Als wij aannemen, dat Tuisto de eerste Indogermaanse god is geweest, heeft onze bevolking drie tot vier generaties goden en idealen gekend:

- Tuisto als erfenis uit het Indogermaanse stamgebied
- Wodan, Donar en Ziu uit de tijd van Tacitus
- toevoeging van Freya wellicht uit de tijd na Tacitus (?)
- de christelijke God na de verbreiding van het evangelie

Vanuit het standpunt van de oorspronkelijke Germanen waren dus geloof en hoop nog onbekende en onontdekte deugden, die aan het goddelijke ideaal van de stam ontbraken. Een andere deugd (moed) is overbodig geworden. Met de doop accepteren de christenen de 5 deugden van de goddelijke almacht, de Heilige Geest, geloof, hoop en liefde. Het is echter de vraag of wij in de toekomst niet voor hetzelfde dilemma zullen komen te staan, namelijk om een nieuwe, nu nog onbekende deugd aan de reeks te moeten toevoegen en een oude deugd te moeten laten varen.

Is een dergelijk voorstel blasfemie?

Natuurlijk is een verandering in de deugden-catalogus van een samenleving een ingrijpende zaak geweest. Ongetwijfeld was dit ook zo in de tijd van de Germanen. Wij moeten haar dan ook niet zien als een bewuste ingreep, maar veeleer als gevolg van een paradigmawisseling. Langzaam maar zeker ontstaat er een andere waardering voor bepaalde deugden en daarmee sprongsgewijze een ander godsbeeld. We zien dit bij de overgang van het germanendom naar het christendom. Het godsbeeld blijkt daarmee geen vast bakens te zijn voor ons leven. Het is denkbaar, dat de deugden die wij als onomstotelijk beschouwen door een latere generatie worden uitgezuiverd. Een voorbeeld van een dergelijke deugd is de 'moed' van de Germanen.

Wij moeten leren leven met het idee, dat de bakens zich verplaatsen. Dit wil niet zeggen, dat God verandert, maar wèl, dat ons godsbeeld verandert. Het geloof in God kan onveranderd en constant blijven, terwijl ons beeld van God varieert. De aanpassing van de samenleving aan telkens veranderende denkbeelden is een evolutionair proces, waaraan wij geen einde kunnen aflezen. Wij zijn op een reis met onbekende bestemming. Tot op het laatste moment blijven de plaats en de tijd van aankomst voor ons verborgen. Dat houdt het spannend en maakt het leven te allen tijde een enerverende zaak!

Samenvatting:

Het godsbeeld van de Germanen is een weerafspiegeling van de deugden van dit volk en wordt beschreven in een document van Tacitus in de eerste eeuw na Christus. Met de doop heeft de Germaanse bevolking de christelijke deugden-catalogus overgenomen, maar de belangrijkste deugden blijven daarbij behouden. Het is niet ondenkbaar, dat wij in de komende eeuwen nogmaals een dergelijke paradigmawisseling zullen ondergaan.

SATAN EN DEMONEN

Sjoerd L. Bonting

Na een lezing over *chaostheologie* werd mij gevraagd waarom ik het kwaad in de wereld toeschreef aan 'resterende chaos' zonder iets te zeggen over Satan en demonen. Deze vraag heeft mij ertoe geleid dit onderwerp wat nader te bestuderen. Het resultaat van deze studie beschrijf ik hier onder de hoofden Bijbel, Theologie, Teilhard, Chaos, Conclusies..

1. Bijbel

De naam Satan stamt van het Hebreeuwse werkwoord voor zich verzetten, bestrijden.¹ In het Oude Testament (verder: OT) wordt de term Satan niet gebruikt als eigenaam voor een specifiek wezen, maar als algemene benaming voor een tegenstander die verzet pleegt en obstructie voert.² In de Septuagint (de Griekse vertaling van het OT) wordt de term *diabolos* (ons 'duivel') gebruikt. In het OT wordt Satan slechts drie keer genoemd: 1) In Job hfdst. 1 en 2 is Satan een lid van de goddelijke entourage, die de integriteit van de vrome Job betwist. Hij wordt gezien als ondergeschikt aan God, wiens toestemming hij moet ontvangen om Job op de proef te mogen stellen; 2) In Zach.3:1-2. treedt Satan op als aanklager in het hemelse hof, die de geschiktheid van Joshua om als hogepriester te fungeren na de Babylonische ballingschap bestrijdt; 3) In 1 Kron. 21:1 wordt gezegd dat Satan David heeft aangezet tot het zondige besluit om een volkstelling te houden. De naam Satan dient hier vrijwel als een personificatie van de menselijke zondigheid. Echter, in de eerdere vermelding van dit gebeuren in 2 Sam. 24:1 is het Yahweh, die David op wraakzuchtige gronden aanzet tot zijn besluit. Gesteld mag worden dat Satan nergens in het OT wordt gekenschetst als een specifiek demonisch wezen, tegenstander van God en verantwoordelijk voor alle kwaad. Sommigen lezen in Jes. 14:12-15 een identificatie van Satan met Lucifer, de gevallen engel, maar de gehele passage van vv. 3-27 is blijkens v. 4 een spotlied op de val van de koning van Babylon (betekent: hemelse stad).

In de apocriefe boeken begint Satan, hoewel nog steeds weinig genoemd, de betekenis van een persoon te krijgen. Het lijden, waaraan Israel blootstond gedurende de Grieks-Romeinse bezetting, leidde tot het toenemende besef dat de OT-ische gedachte, dat rampen Gods straf waren, onhoudbaar is.¹ Men begon dit lijden daarom toe te schrijven aan Gods voortdurende strijd tegen de Kwade. De invloed van de Griekse filosofie op het Hellenistische jodendom verschoof de aandacht voor wat Satan *doet* naar de vraag: wie *is* Satan? Dit betekende de herinvoering van het dualisme van de religies van het Nabije Oosten, incl. het Gnosticisme. Vooral in de Talmud en Midrash treedt Satan meer en meer naar voren als een persoonlijkheid, die verantwoordelijk gehouden wordt voor alle zonden in de Bijbel, zoals de zondeval van Adam, de aanbidding van het gouden kalf en Davids zonde met Bathseba.²

In het Nieuwe Testament (verder: NT) stijgt het beeld van Satan niet uit boven dat in de apocriefe boeken en de rabbijnse folklore. Satan verschijnt veel frequenter, 33 maal onder de naam Satan en 32 maal als duivel.¹ Andere gebezigde benamingen zijn: aanklager, de Boze, verleider, vijand, wereldbeheerser, de boze geesten in de hemelse gewesten. De quasi-mythologische naam *Beelzebul* (Mc.3:22, Mt.12:24, Lc.11:15) is nooit bevredigend verklaard. Satan wordt voorgesteld als een persoonlijkheid, die in de mens kan treden, en als de veroorzaker van de menselijke zonden. Satan treedt op als verleider van Jezus (Mt.4:1-11), Judas (Lc.22:3) en Petrus (Lc.22:31). Hij sluit het menselijke hart af voor de boodschap van God (Mc.4:15). Als macht van de duisternis is hij de vijand van het licht en van God (Hand.26:18). Terzelfdertijd behoudt Satan het meer primitieve karakter van een schadelijke demon, die ziekte en rampspoed veroorzaakt (Lc.13:16). In Openbaringen wordt Satan beschreven als 'de grote draak, de oude slang', die verslagen wordt door de aartsengel Michael (Openb.12:9;20:2-3).

Een korte notitie over demonen is hier op zijn plaats. In het OT is een demon veelal eenvoudig het equivalent van een god, zoals 'de man Gods' die tot Eli kwam (1 Sam.2:27).³ Er is ook sprake van bezetenheid, zoals in het geval van Balaäm (Num.22:38). Ziekte wordt ook vaak toegeschreven aan een boze geest of demon, die door God gezonden wordt (1 Sam.16:14-16,23). Vrees en opwinding worden soms ook toegeschreven aan een demon. Onbewust leeft dit voort in de Engelse uitdrukkingen 'stricken by disease', 'being awe-struck', 'love-struck'. Er is slechts een gering verschil tussen gestoord zijn *door* een geest of *in* de geest. Sommige demonen zijn ingevoerd uit andere religies van het Nabije Oosten, zoals het nachtspook *Lilith* (Isa. 34:14). Het blazen van de ramshoorn bij sacrale gebeurtenissen had ten doel boze geesten af te schrikken. In de apocriefe boeken veranderen demonen in duivels onder de invloed van de Perzische religie. Deze duivels werden gedacht onderhorig te zijn aan Satan of Belial, of gevallen engelen te vertegenwoordigen. In het NT worden demonen in enkele gevallen gezien als heidense goden (1 Kor.10:20), maar meestal als boze geesten die geestesziekte (Mt.11:18; Lc.4:33; Jn.10:19-21) of lichamelijke ziekte (Mc.9:18; Lc.11:14) veroorzaken. Daarom gaat de genezing van zieken door Jezus vaak samen met uitdrijving van demonen (Mc.9:25; Lc.4:35; 11:14).

2. Theologie

Rooms-Katholiek: Karl Rahner⁴ schrijft: *De duivel dient niet slechts als een mythologische personificatie van het kwaad in de wereld te worden beschouwd; het bestaan van de duivel mag niet worden ontkend...De duivel...kan niet worden beschouwd, als in absoluut dualisme, als de onafhankelijke tegenspeler van God* (dit betekent dat de duivel een schepsel is). Rahner erkent dat Vaticanum II zich zeer terughoudend heeft opgesteld over dit onderwerp, maar hij stelt:1) *Wij zijn door de Zoon van God van de heerschappij van de duivel bevrijd;* 2) *De 'Boze' verleidde velen tot zonde, maar zijn macht is gebroken door de dood en opstanding van Christus.* Naar mijn mening is het argument van Rahner voor het

bestaan van de duivel het gevolg van ons onvermogen om het kwaad in de wereld op een andere wijze te verklaren, zolang vastgehouden wordt aan de leer van *creatio ex nihilo* (schepping uit niets). Niettemin waarschuwt hij tegen benadrukking van de leer van de duivel in de verkondiging, *omdat het niet nodig is, moeilijk te begrijpen is voor de moderne mens, en niet genoemd wordt in de grote credo's*. Blijkbaar koestert hij toch wel enige twijfel over deze leer.

Oud-Katholiek: Het handboek voor geloofs- en zedenleer van de Oud-Katholieke Kerk⁵ vermeldt 'boze engelen of duivels' zeer beknopt in een paragraaf over engelen. Gezegd wordt dat de Bijbel vaak spreekt over engelen die hun wil kunnen misbruiken op een kwade wijze om mensen te kunnen verleiden. Voorts dat de zonde het eerst is binnengedrongen in de wereld van de engelen. Hier speelt weer ons onvermogen om het probleem van de oorsprong van het kwaad op andere wijze te verklaren. In twee latere uiteenzettingen van de Oud-Katholieke leer worden duivels niet genoemd.^{6,7}

Anglicaans: De *39 Articles of Religion* (1562) vermelden Satan of de Duivel niet. Sindsdien is er geen officiële definitie van de geloofsleer opgesteld. Anglicanen houden zich aan Bijbel, Traditie (credo's van de vroege ongedeelde Kerk), en Rede (om ons te helpen bij de uitleg van de beide eerste). Daarom kies ik twee representatieve, eigentijdse Anglicaanse theologen.

John Macquarrie⁸ ontmythologiseert het demonische door te stellen dat afgoderij is wat de mens tot slaaf maakt en hem vervreemdt van zijn ware wezen, van zijn medemens en van God. Afgoderij is de aanbidding van een afgod, d.w.z. een ultieme aangelegenheid maken van iets dat niet ultiem is. Dit verandert de afgod in een demon. Door te weigeren om toe te geven aan de verleiding tot afgoderij, zoals Jezus dit deed in de woestijn, breken we de demonische macht van de afgod.

Alister McGrath⁹ raakt aan het probleem van Satan in zijn bredere bespreking van het probleem van het kwaad. Sprekend over de *theodicee* (verklaring van het kwaad) van Augustinus, merkt hij op dat deze de oorsprong van het kwaad legt in de verleiding door Satan, gelovend dat dit God vrijspreekt van verantwoordelijkheid voor het kwaad dat de mens doet. Augustinus beschouwt Satan als een gevallen engel, die als goed geschapen was, zoals alle andere engelen. Echter, Satan viel ten prooi aan de verleiding om als God te worden, aldus rebellerend tegen God en zo deze rebellie in de wereld verspreidend. Maar hoe moeten we dan de val van deze engel verklaren, wat bracht hem tot zijn rebellie? Op deze vraag blijft Augustinus het antwoord schuldig.

Reformatorisch: Als representatieve reformatorische stem kies ik het veelgelezen en gerespecteerde leerboek van Hendrik Berkhof.¹⁰ Op grond van een bestudering van de bijbelse literatuur concludeert Berkhof dat Satan de meest gebruikte verklaring is voor het raadsel van de menselijke zondigheid, met name in de

apocriefe boeken. Satan wordt daar voorgesteld als een gevallen engel, hetgeen in het NT gereflecteerd wordt in Jezus' woorden: *Ik zag de Satan als een bliksem uit de hemel vallen* (Lc.10:18). Berkhof zegt dan: *We zien hier duidelijk, dat de voorstelling van de satan ertoe diende om de gedachte te vermijden dat God de oorsprong van de zonde zou zijn.* Hij ziet echter de satan als een 'voorstelling' naast andere bijbelse voorstellingen die de overmacht van de zonde uitdrukken, hetgeen betekent dat hij de satan rekent *niet te behoren tot de eigenlijke inhoud van het christelijk belijden*, maar tot de voorstellingen die wisselen met de cultuur of de periode.

De reformatorische theoloog Klaus Berger¹¹ neemt een geheel ander en verwarrend standpunt in. Hij zegt dat engelen en demonen kunnen worden gezien als symbolen, maar *het is niet mogelijk om de symbolen los te maken van datgene wat wordt bedoeld* (p.130). Voorts zegt hij, dat de duivel niet een persoon is in onze betekenis van dit woord (p.141). Daarom is ontmythologisering van de duivel zinloos (p.143); de duivel is niet 'eigenlijk alleen maar' een soort gepersonifieerde angst. Later zegt Berger daarentegen: *Op grond van de Bijbel kun je helemaal niet concluderen dat de duivel een uniform 'ik' bezit. ...het gaat om een verschrikkelijke, onzichtbare werkelijkheid* (p.153). Maar hij stemt in met het aanspreken van de duivel als een persoon in liturgische teksten (p.157), verwaarlozend dat in moderne teksten (Onze Vader, doopformulier) duivel meestal vervangen wordt door 'kwaad'. Op de gedachte, dat de toeschrijving van ziekten aan demonen in het NT achterhaald is door onze huidige medische kennis, zegt Berger dat de diagnose van deze ziekten onbetrouwbaar is (p.205), verwaarlozend het geval van epilepsie (Mt. 4::24; Mk.9:14-27; Lk.9:37-42). Hij ontkent dat de introeping van satan een poging is om de schuld voor onze kwade daden te ontkennen; wij blijven verantwoordelijk (p.210), maar hij verklaart niet hoe. Wanneer hij stelt dat in het exorcisme ritueel duidelijk wordt: *wat indruk maakt op de mens, maakt ook indruk op de tegenstander* (p.219), wordt Satan weer heel sterk gepersonifieerd! Aan het slot lijkt Berger terug te keren tot symbolisme, als hij de duivel definieert als *de voelbare macht waarin de intelligentie van de haat geconcentreerd is* (p.248), *het centrum van haat en afgunst, die wij in de wereld regelmatig in overvloed waarnemen achter allen die macht hebben en hun spel met de macht spelen* (p.249). Nergens spreekt hij over de intertestamentaire ontwikkeling in de apocriefe boeken, beschreven in sectie 1.

3. Teilhard de Chardin

Afzonderlijk bespreek ik Teilhard de Chardin, omdat hij beroemd werd door zijn evolutionaire scheppingstheologie. Hij schreef weinig over het probleem van het kwaad en in het geheel niet over Satan voorzover ik heb kunnen nagaan.¹² Zijn voornaamste werk *The Phenomenon of Man* besluit met een appendix getiteld *Some Remarks on the Place and Part of Evil in a World in Evolution*.¹³ Hier geeft hij toe dat hij nergens heeft gesproken over 'pijn of kwaad'. Zijn verklaring is dat zijn doel is geweest 'om de *positieve essentie* van het biologische proces van de

hominisatie (menswording) uiteen te zetten'. Hij beschrijft dan vier typen van kwaad:

1. het kwaad van wanorde en mislukking: 'op elke trede van de evolutie vinden we altijd en overal kwaad, onverbiddelijk vormend en hervormend in ons en om ons heen. ... Statistisch gezien vinden we op elk niveau van de evolutie steeds en overal het kwaad.... Dit is meedogenloos opgelegd door het spel van de grote aantallen in het hart van een menigte, die organisatie ondergaat.'
2. het kwaad van de ontbinding: 'ziekte en verderf komen onveranderlijk voort uit een of ander ongelukkig toeval ... de dood is de reguliere, noodzakelijke voorwaarde voor de vervanging van het ene individu door een ander langs de phylogenetische weg. Dood - de essentiële hefboom in het mechanisme en de opwelling van het leven.'
3. het kwaad van eenzaamheid en angst: 'de grote angst (typerend voor de mens) voor een bewust ontwaken in de gedachte aan een duister universum, waarin het licht eeuwen en eeuwen nodig heeft om ons te bereiken - een universum dat wij nog niet hebben kunnen doorgronden zowel in zichzelf als in de eisen die het aan ons stelt.'
4. het kwaad van de groei: '...uitgedrukt in de raadselachtige wet, die ...alle vooruitgang in de richting van toenemende eenheid drijft door middel van arbeid en inspanning.'

Hij spreekt over 'een universum dat zwoegt, zondigt en lijdt.' Hij vraagt zich af of 'omvang en boosaardigheid van het kwaad *hic et nunc*, verspreid door de wereld, niet een zekere overmaat verraadt, onverklaarbaar voor ons verstand, indien aan het normale effect van de evolutie niet het buitengewone effect van een of andere oerafwijking wordt toegevoegd?' Op deze vraag zegt hij geen antwoord te hebben.

Bij deze categoriën van het kwaad spreekt Teilhard nergens expliciet over het morele kwaad dat door de individuele mens wordt begaan, hoewel hij de verschrikkingen van de eerste wereldoorlog als ziekendrager aan het front heeft meegemaakt. Hij spreekt slechts over de schaduwzijde van het evolutionaire proces, maar het is twijfelachtig of dit als kwaad kan worden gezien en zeker niet als moreel kwaad. Zo is de sterfelijkheid van alle levende wezens voorwaarde voor de biologische evolutie en dus een natuurlijk fenomeen, maar niet een vorm van kwaad; bovendien hebben we de belofte van opstanding.¹⁴ Nergens brengt hij Satan in het geding. Hij besluit deze appendix met de opmerking: 'het epos van de mens lijkt op niets zoveel als de kruisweg.' Hij lijkt zich niet te realiseren dat de menselijke zondigheid geen noodzakelijk aspect van de biologische evolutie is, zelfs niet van de evolutie van de mens. Hoe dit ook zij, de personificatie van het kwaad in de figuur van Satan heeft geen plaats in de gedachten van Teilhard.

4. Chaos

Uit het overzicht van de bijbelse referenties is duidelijk geworden dat in het OT Satan nog niet gezien wordt als een specifieke persoonlijkheid, maar dat dit pas

gebeurt in de apocriefe boeken en de rabbijnse geschriften: Satan als de 'aarts-duivel' van alle duivels of demonen, de ultieme oorzaak van het kwaad, en de opponent van God. Deze beschouwingwijze wordt voortgezet in het NT, waar Satan voorts wordt gezien als een gevallen engel, die opstaat tegen God.

In de huidige denominationele theologie, met uitzondering van de Rooms-Katholieke, wordt Satan ge-ontmythologiseerd tot *symbool* van het kwaad. Zelfs Rahner tempert de Rooms-Katholieke leer door te zeggen dat deze niet noodzakelijk is, moeilijk te begrijpen voor de moderne mens, en niet vermeld wordt in de oude credo's. Teilhard de Chardin verwaarloost Satan, en zijn begrip van het kwaad is onvolledig omdat hij het morele kwaad niet in beschouwing neemt.

De crux in alle gevallen is het probleem van de *oorsprong* van het kwaad. Als we Satan zien als een autonome persoonlijkheid, om God niet verantwoordelijk te stellen voor het kwaad in de wereld, dan zijn we terug bij het Gnostische dualisme. Als we Satan beschouwen als staande onder het gezag van God, zoals in het boek Job, dan is God uiteindelijk verantwoordelijk voor het kwaad. De gedachte van een gevallen engel biedt ook geen oplossing, omdat dan dezelfde vraag rijst als bij Adam in Gen.3: wat/wie deed een goede engel of de mens geschapen in het beeld van God grijpen naar gelijkheid met God?

Een antwoord op deze vraag wordt geboden in mijn chaostheologie,¹⁴ die kan worden samengevat in de volgende vier punten:

1. Er is een initiële schepping uit een oerchaos (Gen.1:2; Gen.2:4-5), waarin God chaos scheidt en terugdringt (Gen.1:3-19). Dit vindt een parallel in de oerexplosie, de instelling van de natuurwetten, de scheiding van tijd en ruimte, van de fundamentele krachten en van de elementaire deeltjes.
2. Dit levert het raamwerk voor de voortgaande schepping (Gen.1:20-31; Gen. 2:6-9), welke zijn parallel vindt in de kosmische en biologische evolutie. God laat zijn voortgaande schepping een grote mate van vrijheid, zichtbaar in de voor ons grillige en onvoorspelbare loop van de evolutie.
3. Een element van de oerchaos blijft bestaan in de voortgaande schepping, op vele plaatsen in het OT gesymboliseerd als de 'zee'. In zijn voortgaande schepping strijdt God tegen deze restchaos, totdat hij deze volledig verwijdert op de laatste Dag (...*en de zee was niet meer*, Openb.21:1).
4. Ik stel dat het kwaad voortkomt uit de restchaos, die zelf moreel neutraal is. Fysiek kwaad als aardbevingen en vulkaanuitbarstingen wordt veroorzaakt door chaotische condities in de aarde overgebleven na haar vorming; ziekte zoals kanker wordt veroorzaakt door het verval van de complexe, uiterst verfijnde ordening in gezonde cellen tot chaos. Moreel kwaad ontstaat door chaotisch denken van de mens (Rom.7:15), waarvoor hij echter verantwoordelijk blijft omdat hij het verschil tussen goed en kwaad mag kennen en vrije wil heeft ontvangen.

5. Conclusies

De personificatie van het kwaad in het latere judaïsme en in het NT lost het probleem van de oorsprong van het kwaad niet op. Zoals hiervoor betoogd, een autonome satan introduceert dualisme, dat strijdig is met het joods-christelijke monotheïsme. Een satan onder gezag van God maakt God verantwoordelijk voor het kwaad, en dit is strijdig met het geloof in een liefdevolle God ontleend aan onze kennis van zijn Zoon Jezus Christus. Satan zien als een engel, gevallen wegens zijn grijpen naar gelijkheid met God, laat nog steeds de vraag naar de oorsprong van het kwaad onbeantwoord, zoals ook het geval is in het verhaal van de val van Adam.

De chaostheologie biedt een verklaring voor de oorsprong van het kwaad, zoals ik deze nergens anders heb aangetroffen. Daarbij is er geen behoefte aan een personificatie van het kwaad.

Waarom heeft het geloof in een satan voor velen toch nog attractie? Naar mijn mening ligt dit in het (ongefundeerde) gevoel dat de personificatie van het kwaad ons lijkt te kunnen bevrijden van verantwoordelijkheid voor onze zondigheid. Waarom spreekt Jezus dan volgens de evangeliën over Satan en demonen? Ik denk dat Jezus de beeldspraak van zijn tijd gebruikt om beter te worden begrepen door de mensen die hij toespreekt.

Waarom geloven sommige mensen dat zij door de duivel bezeten zijn, en waarom kan in zulke gevallen het ritueel van exorcisme hun een gevoel van bevrijding brengen? Het lijkt mij dat de ervaring van kwaad in zeer acute en geconcentreerde vorm een mens kan leiden tot de gedachte dat dit kwaad gepersonifieerd is in een demon. Daarnaast is er de mogelijkheid van 'suggestie' bij een instabiele geestestoestand. Psychotische personen horen vaak stemmen, die hen tot kwaad leiden. Het lijkt mij dat in zulke gevallen exorcisme een gevoel van bevrijding kan brengen, ongeacht de realiteit van de personificatie van het kwaad, mits er een waarachtig geloof in het verzoenende werk van Jezus Christus is bij alle betrokken personen. Het blijft echter een zeer riskante activiteit, die alleen door gekwalificeerde personen dient te worden ondernomen.

Verwijzingen:

1. T.H. Gaster, Satan. In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, G.A. Buttrick et al, eds., vol. 1, 1962, pp. 817-824.
2. *Encyclopaedia Judaica*, Ketar Publishing House, Jerusalem, vol.14, pp.900-902, 1972.
3. T.H. Gaster, Demon, demonology. In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, G.A. Buttrick et al, eds., vol. 4, 1962, pp. 224-228.

4. Karl Rahner, ed., *Encyclopedia of Theology*, Burns&Oates, London, 1975, pp. 341-344.
5. A. Rinkel, ed., *Handboek voor geloofs- en zedenleer in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Kerkelijk Boekenfonds, Utrecht, 1932, pp.29-31.
6. P.J. Maan, K. Ouwens, F. Smit, J. Visser, *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland; Leer en leven*, Gooi en Sticht, Hilversum, 1979.
7. C. van Kasteel, P.J. Maan, M.F.G. Parmentier, eds., *Kracht in zwakheid van een kleine wereldkerk*, Centraal Oud-Katholiek Boekhuis, Amersfoort, 1982.
8. John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, SCM, London, 1966, pp.286-293.
9. Alister McGrath, *Christian Theology, an Introduction*, 3rd ed., Blackwell, Oxford, 2001, pp.293-294.
10. Hendrik Berkhof, *Christelijk Geloof* (Christian Belief), Callenbach, Nijkerk, 1973, pp.211-215.
11. Klaus Berger, *Wozu ist der Teufel da?*, Quell Verlag, Stuttgart, 1998 (geciteerd uit de Nederlandse vertaling: *Zit de duivel achter alle kwaad?*, Kok, Kampen, 2000).
12. Pierre Teilhard de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre 1916-1919*, Nederlandse vertaling: *Vroege Geschriften*, Bibliotheek Teilhard de Chardin, dl 14, pp.113-117. Hier noemt hij Lucifer terloops, zeggende dat de menselijke zonde is het onszelf in hoogmoed verheffen 'in imitatie van Lucifer' (met dank aan Henk Hogeboom van Buggenum, die deze passage onder mijn aandacht bracht).
13. Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, Collins, London, 1959, pp.311-313.
14. Sjoerd L. Bonting, *Mens, Chaos, Verzoening*, Kok, Kampen, 1998, pp.131-133.
15. Sjoerd L. Bonting, *Chaos Theology, A Revised Creation Theology*, Novalis, Ottawa, 2002. Zie ook: Sjoerd L. Bonting, *Mens, Chaos, Verzoening*, Kok, Kampen, 1998, pp.12-31.

Ervaren en religieus ervaren *Ben Crul*

Griffin begint ook hoofdstuk 2 van zijn eerdergenoemde boek *Reenchantment without Supernaturalism* met te benadrukken, dat een van de voornaamste doelstellingen van de procesfilosofie is gelegen in het laten convergeren van wetenschap en religie. In wetenschappelijke kringen bestaat de wijdverbreide mening dat religieuze opvattingen met betrekking tot de werkelijkheid òf onjuist zijn òf niet relevant. In hoofdstuk 1 is betoogd, dat de voornaamste reden voor deze opvatting is gelegen in de aldaar genoemde (3-uitsluiting-) theorie van het wetenschappelijk materialisme, *een theorie die in het bijzonder wordt aangedragen als de wetenschap stelling neemt tegen de religie*. In het materialisme en het atheïsme bestaat er volgens die theorie helemaal geen geestelijke, respectievelijk goddelijke realiteit en op grond van het sensationisme, d.i. het uitsluiten van het niet-zintuiglijke ervaren, is zo'n realiteit - als die al zou bestaan - niet waarneembaar. Het accepteren van het religieuze ervaren wordt in die kringen dan ook beschouwd als strijdig met de wetenschap.

Daartegenover verschaft Whitehead een nieuwe basis voor de opvatting dat wetenschap en religie samen een waarheidsgetrouw beeld van de werkelijkheid kunnen verschaffen. Cruciaal voor deze nieuwe basis is zijn stelling over *het niet-zintuiglijke ervaren* (de derde stelling uit de inleiding van zijn boek). Zijn opvatting wordt in de volgende drie delen nader uiteengezet: deel 1 gaat over de stelling zelf; in deel 2 wordt verklaard hoe deze stelling ruimte schept voor religieuze ervaringen en in deel 3 bespreekt Whitehead waarachtige inzichten die aan die religieuze ervaringen kunnen worden ontleend.

1 - NIET-ZINTUIGLIJK ERVAREN FUNDAMENTELER DAN ZINTUIGLIJK ERVAREN

Whitehead wijst erop dat de zintuiglijke vorm van empirisme geen verklaring kan geven voor onze kennis van mathematische en logische principes; voor onze morele en esthetische oordelen; voor ons besef van de wereld buiten ons, van het verleden en van tijd en causaliteit. Niettemin worden al deze aspecten door de wetenschap voorondersteld. De vorm van wetenschap, die *uitsluitend* berust op zintuiglijke waarnemingen, is volgens Whitehead dan ook bankroet. Deze constatering is bepalend voor de verhouding tussen wetenschap en religie. In dit hoofdstuk neemt Griffin stelling tegen het 'wetenschappelijke' argument dat religie niet serieus hoeft te worden genomen, omdat ze zich bezig houdt met verschijnselen die zintuiglijk niet waarneembaar zijn.

Twee vormen van empirisme

Whiteheads kritiek op de theorie van 'de exclusiviteit van het zintuiglijke ervaren' berust op het onderscheid tussen twee vormen van empirisme. Evenals Hume was

Whitehead een empirist en mè Hume was hij van mening, dat empirisme in zijn algemene vorm berust op directe ervaringen en dat daarmee de filosofie beschikt over een gezonde basis. Naar het inzicht van Whitehead ontspoorde Humes filosofie echter door zijn stelling dat dat directe ervaren uitsluitend een *zintuiglijk* ervaren moet zijn. Elke directe observatie werd zo als vanzelf geïdentificeerd met zintuiglijk ervaren.

Griffin gaat uitvoerig in op het negatieve gevolg dat deze opvatting heeft gehad voor de moderne filosofie. Dat gevolg werd nog versterkt door de vraag 'wat we ervaren' te vervangen door de vraag 'wat *kunnen* we ervaren?'. Daarop werd het voor onmogelijk gehouden, niet-zintuiglijke ervaren al van tevoren als niet-empirisch uitgesloten. Whitehead ziet echter het zintuiglijk ervaren niet als de enige vorm van ervaren. Daar komt nog bij dat hij het zintuiglijk ervaren zelfs ziet als een secundaire vorm van ervaren en het niet-zintuiglijk ervaren beschouwt als fundamenteeler.

Het ervaren van de uiterlijke verschijningsvormen van de naaste omgeving

Hiermee wordt bedoeld het zintuiglijk ervaren van vormen en kleuren van onze naaste omgeving. De nadruk valt daarbij op de constatering dat dit ervaren slechts betrekking heeft op uiterlijkheden, die door die omgeving aan ons worden gepresenteerd, zoals de *rode* kleur van een bloem of de *ronde* vorm van een voorwerp. Die uiterlijkheden vertellen niets over de inhoudelijke kenmerken van het object dat wordt ervaren en over het verleden of de toekomst daarvan. Deze vorm van ervaren geeft derhalve geen *volwaardig* beeld van de omgeving.

Het ervaren van oorzakelijke invloeden

Naast het zintuiglijke ervaren van uiterlijke verschijningsvormen is er volgens de procesfilosofie sprake van het ervaren van inhoudelijke aspecten, of - anders gezegd - van het ervaren van *oorzakelijke invloeden*.⁹ Het is zonder toelichting waarschijnlijk niet duidelijk wat met de term 'het ervaren van oorzakelijke invloeden' wordt bedoeld. In de volgende passage wordt daarom op dit punt nader ingegaan.

Het niet-zintuiglijke ervaren van ons lichaam

Het ervaren van oorzakelijke invloeden kan het beste worden toegelicht met als voorbeeld het ervaren van ons eigen lichaam. In dit verband wijst Griffin op de uitspraak van Hume dat, als wij een directe ervaring hebben van onze omgeving, die waarneming wordt veroorzaakt door onze ogen of door een ander zintuig.

Whitehead reageerde daarop als volgt: "Terwijl Hume, zoals gezegd, eerst de mogelijkheid ontkent van het ervaren van causale invloeden, vooronderstelt hij in zijn bovengenoemde uitspraak impliciet zo'n vorm van ervaren. Wat is anders de

⁹ Whitehead heeft deze term ingevoerd mede met het oog op Humes ontkenning dat causale invloeden kunnen worden ervaren.

betekenis van *door* in de uitdrukking 'door onze ogen' of 'door een ander zintuig'. Hume stelt daarmee immers dat de gegevens, die bepalend zijn voor het ervaren van de naaste omgeving, afkomstig zijn van de oorzakelijke invloed van onze zintuigen. Hij refereert aan deze invloed als een component van het directe ervaren. Eerst veronderstelt hij impliciet het bestaan van twee vormen van ervaren en vervolgens neemt hij zonder meer maar aan, dat het zintuiglijk ervaren de enige vorm van ervaren is." Whitehead stelt dat het *volwaardig* ervaren van onze naaste omgeving niet alleen bestaat in de gekleurde vormen die we zien, maar ook in *het ervaren van oorzakelijke invloeden*. Dit is kennelijk een *niet-zintuiglijke* vorm van ervaren. We kunnen immers onze ogen niet zien en onze oren niet horen. Het meest directe lichamelijke ervaren is niet het ervaren van onze zintuigen, die we slechts indirect ervaren, maar - ook al zijn we ons dat niet altijd bewust - het ervaren via ons zenuwstelsel van onze hersenen.¹⁰

Met betrekking tot het *volwaardig* ervaren van onze naaste omgeving spreekt Whitehead over een ervaringencombinatie, die hij het *symbolisch integreren* noemt. Daarmee bedoelt hij, dat de gegevens van het zintuiglijk ervaren worden gebruikt om te refereren aan de gegevens van het ervaren van oorzakelijke invloeden (zoals bijvoorbeeld bij het zien van een ronde molshoop) en om die gegevens te kunnen interpreteren. Het zijn deze referenties en interpretaties die de basis verschaffen voor een realistische kijk op onze omgeving.

Het niet-zintuiglijk ervaren van het verleden

De beschreven vorm van ervaren van oorzakelijke invloeden in het algemeen en van de oorzakelijke invloed van ons eigen lichaam in het bijzonder is niet de enige vorm van niet-zintuiglijk ervaren. Whitehead suggereert zelfs dat het niet de meest evidente vorm is van niet-zintuiglijk ervaren. Hij doelt hierbij op onze kennis van gebeurtenissen die tot het verleden behoren en hij refereert aan onze *herinneringen* die daarin bestaan, dat we in het heden ervaringen hebben van datgene wat we in het verleden hebben ervaren. Whitehead wijst erop dat de meeste filosofen het verschijnsel 'herinnering' niet hebben gezien als een voorbeeld van niet-zintuiglijk ervaren. Gezien vanuit de procesfilosofie zijn het de 'wezens-elementen' waardoor de wezens, waar ze bij horen, kunnen ervaren. Een herinnering is een voorbeeld van wat er gebeurt als een 'wezeneselement' (een wordende 'actuele entiteit') een ander 'wezeneselement' ervaart, dat al is overgegaan tot de wereld van de voldongen feiten en daardoor in principeikbaar is. Een herinnering, zo opgevat, hoort kennelijk niet tot het zintuiglijk ervaren. Griffin wijst op de tendens om herinneringen te associëren met gebeurtenissen uit een wat verder verleden, terwijl herinneringen daarentegen ook van invloed zijn bij gebeurtenissen die een fractie van een seconde geleden hebben plaatsgevonden. Als

¹⁰ Griffin merkt hierbij op, dat hij onderscheid maakt tussen de hersenen als gemeenschap van biljoenen neuronen en het 'zelf' in de meest strikte zin, namelijk de geest, de psyche of de ziel.

voorbeeld noemt hij het uitspreken van een zin, waarbij de herinnering aan de beginwoorden van betekenis is voor het voltooiën van die zin.

Dit soort niet-zintuiglijke ervaringen is speciaal van belang bij ons besef van *tijd*. Dat besef kan niet worden ontleend aan het eerdergenoemde zintuiglijk ervaren van de uiterlijke verschijningsvormen van onze naaste omgeving, maar wèl aan het niet-zintuiglijke ervaren van oorzakelijke invloeden.

Het verbeterde subjectivistische principe

Het *algemene* subjectivistische principe stelt dat "het universum al die elementen omvat die door het *subjectieve* ervaren worden onthuld". Whitehead is het met deze, door Descartes geïntroduceerde stelling eens. Hij is het echter oneens met de opvatting van Descartes (Locke en Hume) dat het *gegevene* (*the datum*) voor het genoemde ervaren uitsluitend geanalyseerd kan worden in termen van algemene aspecten (*universals*) die worden ontleend aan de ervarende subjecten zelf en dat dat gegeven niet de *objectieve* wereld van de voldongen feiten omvat. Whitehead noemt dit het *verouderde subjectivistische principe*. Over zijn *verbeterde subjectivistische principe* zegt Whitehead dat Descartes' ontdekking van de subjectieve rol van het ervaren uitgebalanceerd moet worden door het objectieve dat zich aanreikt (geeft) om te worden ervaren.

Griffin brengt dit onderwerp ter sprake omdat het niet-zintuiglijke ervaren van de objectieve wereld in deze opvatting een cruciale rol speelt.

Het belang van het erkennen van het niet-zintuiglijk ervaren

Griffin benadrukt dat het accepteren van het niet-zintuiglijk ervaren zowel voor de wetenschap als voor de religie belangrijk is. Wat de wetenschap betreft, wijst hij erop dat het uitsluiten van het niet-zintuiglijke ervaren fataal is voor de rationaliteit van de wetenschap. Immers, tal van niet weg te denken verschijnselen en begrippen kunnen zonder die vorm van ervaren niet worden verklaard. De wetenschap legt zichzelf daarmee onnodig beperkingen op, terwijl Whitehead juist met zijn visie het realistische karakter van het wetenschappelijke wereldbeeld verruimt. Wat de religie betreft merkt Griffin het volgende op: Het feit dat het metafysische denken en het wetenschappelijke denken nauw met het religieuze denken zijn verbonden, betekent, dat het uitsluiten door de wetenschap van het niet-zintuiglijke ervaren fataal is voor een eerlijke benadering van het verschijnsel 'religie'. Door expliciet stelling te nemen tegen dat uitsluiten verschaft Whitehead aan de metafysica een basis om religieuze ervaringen te zien als onmisbare middelen om de werkelijkheid beter te leren kennen.

2 - HET NIET-ZINTUIGLIJKE ERVAREN EN RELIGIEUZE ERVARINGEN

Zoals in het inleidende hoofdstuk is opgemerkt, wordt het doorgaans als niet-wetenschappelijk en niet-academisch beschouwd om oorsprong en verbreiding van het verschijnsel religie te verklaren uit het feit dat mensen religieuze

ervaringen hebben. Deze opvatting komt volgens Griffin voornamelijk daaruit voort dat in filosofische kringen veelal wordt gesteld dat religieuze ervaringen eenvoudigweg geen realiteitswaarde hebben. Griffin geeft van die opvatting een aantal voorbeelden en verwijst daarbij naar de invloed van Hume. Hij is van mening dat Humes filosofie slechts kan worden weerlegd door het verschaffen van een kenbaar en helder inzicht in de onvermijdelijke vooronderstellingen van de praktijk van het menselijk leven, inclusief die van de wetenschap. Hij betoogt dat zo'n inzicht ook de weg vrij kan maken voor religieuze ervaringen.

De wijdverspreide acceptatie door wetenschappers van het argument van de exclusiviteit van het zintuiglijk ervaren - zoals gezegd met name als het gaat om een stellingname tegen de religie - is echter niet de enige reden voor hun verwerping van religieuze ervaringen. Griffin noemt nog andere argumenten die voor die verwerping worden aangevoerd.

Religieuze ervaringen en argumenten voor het bestaan van God

Naast het aannemen van de exclusiviteit van het zintuiglijk ervaren is de andere, meest opvallende reden om te twifelen aan religieuze ervaringen, opgevat als directe ervaringen van een 'hoger wezen', eenvoudigweg de twijfel of er wel zo'n 'hoger wezen' bestaat. Op dit onderwerp zal Griffin in hoofdstuk 5 van zijn boek ingaan. Als gevolg van het feit dat sommige religies een onpersoonlijk godsbeeld hebben, is dat onderwerp nogal complex. Daarover gaat hoofdstuk 7.

Religieuze ervaringen en seculiere verklaringen voor het verschijnsel religie

In veel opvattingen, zo schrijft Griffin, wordt het verschijnsel religie puur vanuit sociale, politieke, economische en psychodynamische aspecten bekeken en wordt het praten over religieuze ervaringen overbodig geacht. Daarbij wordt vaak over het hoofd gezien dat er in dit opzicht twee aspecten meespelen: het verschijnsel religie op zich en de - niet altijd prijzenswaardige - *vorm* waarin religies zich manifesteren. Omdat over dat laatste aspect weinig discussie nodig is, worden seculiere verklaringen voor het verschijnsel religie meestal *voldoende* geacht en tellen religieuze factoren niet meer mee. Procesfilosofen zijn echter van mening dat voor een geschikte verklaring van het verschijnsel religie een combinatie van beide factoren vereist is.

Telepathie en religieuze ervaringen

Een ander bezwaar van de kant van de wetenschap tegen het accepteren van persoonlijke religieuze ervaringen, gekenmerkt door het ervaren van de geest van een 'bovenmenselijk wezen', komt voort uit de aanname dat zo'n geestelijke ervaring volkomen singulier zou zijn. Met andere woorden, dat er voor zo'n ervaring geen enkele analogie te vinden is die haar aannemelijk maakt. Daarbij wordt opgemerkt dat Whitehead weliswaar de theorie van de exclusiviteit van het zintuiglijke ervaren heeft ondermijnd, maar dat zijn betoog betrekking heeft op de geest van de persoon in kwestie en niet op de mogelijkheid van het rechtstreeks ervaren van een *andere* geest. Alleen een dergelijke ervaring zou aan het ervaren

van een bovenmenselijke geest een analoge basis kunnen geven. Daarop reagerend beschrijft Griffin ondervindingen die de veronderstelling rechtvaardigen, dat telepathische ervaringen mogelijk zijn. Belangrijker is, dat Griffin deze veronderstelling ook onderbouwt. Die onderbouwing berust op de procesfilosofische opvatting over de onderlinge *relatie* (Griffins stelling 6) van alles wat gebeurt en wat is gebeurd. Dit betekent dat voor de ervarende en beslissende wezens-elementen alle voldongen feiten beschikbaar zijn om te worden ervaren. De betekenis daarvan is verrassend. Omdat de gedachten, die door een andere geest zijn gevormd, horen tot het domein van de voldongen feiten, zijn die gedachten derhalve in principe altijd erfahrbaar. Ze komen echter pas tot het niveau van een *bewuste* ervaring als er sprake is van een ervaring die telepathisch is. Zo'n ervaring lijkt occult, maar ze steunt op voldongen feiten.

Ditzelfde principe zou met zich meebrengen dat, als er sprake is van een goddelijk wezen, alle ervarende en beslissende elementen (in Griffins bewoordingen: alle actuele entiteiten) van dat wezen, na hun voltooiing, als inspirerende gegevens beschikbaar zijn om door de mens te worden ervaren. Vanuit dit perspectief zijn de momenten, waarin mensen religieuze ervaringen hebben, slechts *speciaal* in die zin, dat het ervaren van dat goddelijk wezen, op die momenten *bewust* plaatsvindt.

Het door de werkelijkheid 'gegevene' en religieuze ervaringen

Nog een andere reden waarom van wetenschappelijke kant doorgaans wordt aangenomen dat religieuze ervaringen niet betekenen dat een bovenmenselijk Wezen wordt ervaren, is de aanname dat ons ervaren niet meer is dan een eigen *constructie*, zonder ook maar enig element dat aan dat ervaren wordt *gegeven*.

In de opvatting van Whitehead verricht echter iedere wordende actuele entiteit (ieder ervarend en beslissend wezen-element) een daad van zelfwerkzaamheid op basis van het door de werkelijkheid *gegevene*. Zoals Griffin in deze passage van zijn boek uiteenzet, hangt deze opvatting over dat 'gegevene' (*the datum*) samen met het eerder beschreven principe van het verbeterde subjectivisme. Dat principe ruimt immers een belangrijke plaats in voor het, vanuit de objectieve wereld, 'gegevene' en daarmee tevens voor religieuze ervaringen.

Het gelijkvormig ervaren en het ervaren van een bovenmenselijk Wezen

Griffin sluit dit betoog af met het bespreken van nog een laatste reden waarom filosofen die uitgaan van de traditionele kijk op het ervaren, een probleem hebben met het accepteren van religieuze ervaringen. Er is volgens hen namelijk geen basis om dat soort ervaringen te accepteren, omdat er in de werkelijkheid niets wijst op het bestaan van een bovenmenselijk Wezen, zodat zo'n Wezen ook niet kan worden ervaren. Uitgaande van de exclusiviteit van het zintuiglijke ervaren is zo'n ervaring inderdaad onmogelijk, tenzij er sprake zou zijn van een - ook voor Whitehead niet acceptabele - bovennatuurlijke ingreep. Whiteheads kenleer stelt dat zo'n ervaring daarentegen wèl mogelijk is, als er ook een vorm van niet-zintuiglijk ervaren wordt aangenomen. Griffin gaat in dit verband uitvoerig in op

de begrippen 'aannemen' of 'aangrijpen' (*prehension*), 'voelen' (*feeling*), 'subjectieve vorm' (*subjective form*) en het 'gelijkvormig ervaren' (*conformal feelings*).

Griffins betoog komt op het volgende neer: Het ervaren en beslissen van de mens (door zijn of haar wezenelementen) is een vorm van het vaak onbewuste *aannemen* van het gegevene - een vorm die als regel gepaard gaat met *gevoelens*. Naast datgene *wat* wordt ervaren, geven die gevoelens aan *hoe* er wordt ervaren. We zeggen bijvoorbeeld: "Wat was ik toen blij of bang". Whitehead noemt dit de *subjectieve vormen* van het ervaren. Die gevoelens worden samen met de gebeurtenis opgeslagen in het onuitwisbare bestand van de voldongen feiten, waar ze in principe ervaren kunnen worden door alle nieuwe gebeurtenissen. (Dit bestand is het *zijnde* domein van de werkelijkheid dat door haar *ervaarbaarheid* passief betrokken is bij de *wordende* wereld). Met het *gelijkvormig ervaren* bedoelt Whitehead dat de subjectieve vorm van zo'n nieuwe ervaring overeenkomt met de subjectieve vorm van de zojuist tot feit geworden ervaring. Bijvoorbeeld: als ik een schop tegen mijn been krijg (ervaar), is een pijnlijk gevoel samen met mijn boosheid de subjectieve vorm van die ervaring. Als ik me even later dat moment herinner, is de subjectieve vorm van die nieuwe ervaring eveneens een gevoel van pijn en boosheid. Die subjectieve vorm kan opgevolgd worden door andere gevoelens.

De relevantie van dit alles voor het verschijnsel van religieuze ervaringen en voor het ervaren van een bovenmenselijk Wezen kan nu worden toegelicht. Als de werkelijkheid bestaat uit ervarende en beslissende wezenelementen, die een gemeenschap vormen met het wezen waar ze bij horen; als ook God - zij het op een bijzondere maar niet-uitzonderlijke wijze - tot die werkelijkheid hoort, en als die God op tedere, geduldige en liefdevolle wijze bij de wereld betrokken is door ons voortdurend te inspireren, dan kunnen we die God, ook al zien we hem niet, wel degelijk ervaren omdat in het domein van de voldongen feiten al Gods inspiraties zijn opgeslagen, samen met de gevoelens van liefdevolle betrokkenheid waarmee die inspiraties gepaard zijn gegaan.

3 - AAN RELIGIEUZE ERVARINGEN ONTLEENDE, WAARACHTIGE INZICHTEN

Dat het verschijnsel religie, ondanks voortdurende pogingen om dat verschijnsel te elimineren, nog steeds bestaat, komt volgens Whitehead omdat religie een uitdrukking is van fundamentele ervaringen van de mensheid. Daarenboven meent hij dat religieuze ervaringen kenbare, waarachtige inzichten kunnen verschaffen. Omdat hij die inzichten beschouwt als essentieel voor zijn wereldbeeld, is het belangrijk om te zien welke inzichten (Griffin noemt er vijf) volgens Whitehead uniek voortkomen uit religieuze ervaringen.

Wereldbeschouwelijke inzichten omtrent het begrip 'waarde' (*value*)

Als eerste voorbeeld noemt Griffin het inzicht in het begrip 'waarde'. Hij merkt op dat Whitehead van oordeel was dat religie niet kan worden gescheiden van wereldbeschouwelijke inzichten en dat het de taak van de filosofie is om de inzichten, ontleend aan zintuiglijke ervaringen van de wetenschap te combineren met waardeoordelen, ontleend aan religieuze ervaringen.

Het inzicht in het permanent goede van de wereld

Whiteheads meest fundamentele religieuze overtuiging was, dat het universum qua 'karakter' permanent goed is. Hij vond dit een overtuigend inzicht omdat we intuïtief aanvoelen of het goede, dat als doel gold, is bereikt of is gemist. Het gaat hier om een 'karakter', dat gekenmerkt wordt door *het hebben van een beseft* en dat, anders dan een menselijk karakter, blijvend inherent is.

Om te begrijpen wat Whitehead met dit inzicht bedoelde, is het van belang om eerst te zien wat hij *niet* bedoelde. Hij zegt beslist niet dat alles wat gebeurt, goed is. Hij onderkent idealen met goede en met slechte afloop en voegt daaraan toe: "Dat is wat God ervaart".¹¹ Ook bedoelde Whitehead niet, dat met zijn genoemde inzicht de idee van een persoonlijke God kan worden beargumenteerd. Deze ontkenning wordt wel aangevoerd als bewijs dat Whitehead de idee van God als persoonlijk wezen verwierp. Zoals met name uit hoofdstuk 5 van Griffins boek blijkt, ondersteunde Whitehead echter wel degelijk het beeld van een persoonlijke God. Wat Whitehead met zijn inzicht wèl bedoelde, is met name op te maken uit zijn in hoofdstuk 4 beschreven gedachten over de *ideële* invloed van God op de wereld, een invloed die hij aanduidt als Gods 'primordiale natuur'.

Een goddelijke realiteit, die antwoordt op de wereld

Behalve het bovengenoemde religieuze inzicht in een *ideële* invloed van God op de wereld is er ook sprake van een religieus inzicht in een goddelijke realiteit die *antwoord* geeft op wat er in de wereld gebeurt. Whitehead spreekt over Gods 'consequente natuur' en duidt God aan als onze grote metgezel en als degene die met ons meelijdt. Het gaat ook hierbij om een religieus inzicht dat zich onttrekt aan wetenschappelijk onderzoek. In hoofdstuk 4 gaat Griffin daar nader op in.

De wereld, gericht op het bevorderen van 'waarden'

De genoemde inzichten zijn 'afgeleiden' van de invloed van de religie, die betrekking hebben op de interactie van God en de wereld. Wat de wereld betreft is de primaire inbreng van de religie: "De (h)erkenning dat ons bestaan meer is dan een opeenvolging van gebeurtenissen". Whitehead zegt daarover dat de 'waarden' van het individu op zich, van de individuen voor elkaar en van de wereld als gemeenschap, fundamentele, religieuze waarden zijn.

¹¹ Het idee dat God almachtig is, noemt Whitehead dan ook een misvatting van de religie.

Dit inzicht geeft - in de termen van 'waarden' - ook betekenis aan ons eigen bestaan. De betekenis van de religie is derhalve niet alleen gelegen in het streven om in harmonie te zijn met God, maar ook om een positieve bijdrage te leveren aan de wereld. In de volgende passage besteedt Griffin aandacht aan het feit dat volgens Whitehead die bijdrage een blijvend, onsterfelijk karakter kan hebben.

Het onsterfelijke van verwerkelijkte 'waarden'

Met name in zijn latere werken legde Whitehead er de nadruk op dat een wereldbeschouwing die aansluit bij religieuze ervaringen, een basis moet verschaffen voor het inzicht dat de verwerkelijkte 'waarden' objectief onsterfelijk zijn. Whiteheads mening over een eventuele subjectieve onsterfelijkheid brengt Griffin onder meer in hoofdstuk 6 ter sprake. (wordt vervolgd)



Alfred North Whitehead (1861-1947)

Whitehead - studiegroep:

In Rijswijk (Z.-H) komt elke maand een Whitehead-studiegroep bijeen. In België is prof. dr. Jan van der Veken voorzitter van de 'European Society for Process Thought'. Hij trad in 1998 op als één van de opposenten bij de promotie van Palmyre Oomen aan de KUN. Haar dissertatie droeg de titel: 'Doet God ertoe? - Een interpretatie van Whitehead als bijdrage aan een theologie van Gods handelen' (uitg. Kok, Kampen). Ben Crul vertaalde Thomas E. Hosinski's boek 'Stubborn fact and Creative advance. An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead'. Het boek verscheen in 1999 onder de titel "Wat gebeurt er in Gods naam?" bij Kok/Agora. Voorts verscheen van zijn hand bij Dabar-Luyten "Kerkverlaters, ze geloven het wel - Uitzicht op een nieuw godsbeeld".

(Meer informatie op onze website: >www.teilharddechardin.nl/verw.htm<)

TUSSEN IDENTITEIT EN IMAGO

Henk Hogeboom van Bugenum

Velen worstelen in deze tijd met hun identiteit. Scholen en kerkgenootschappen proberen hun identiteit scherp te omschrijven teneinde haar zuiver te kunnen handhaven. Het lijkt erop dat identiteit iets is wat men bezit en koste wat kost wil handhaven. Maar wat het precies is, identiteit, valt moeilijk te zeggen. Het is als met het kwaad. Zelfs een aantal zogenoemde "internationaal vermaarde intellectuelen" bleven "Moeizaam tasten naar het kwaad" zoals Trouw kopte naar aanleiding van de Nexus-conferentie daarover op 11 juni in Tilburg. Zo moeizaam, dat de holocaust-historicus Daniël Goldhagen tenslotte vroeg of het kwaad eigenlijk wel bestaat. Toch wordt de identiteit van iemand regelmatig bepaald. Voor de persoon in kwestie is het dan vaak echter te laat om nog iets te handhaven: Een identificatieteam houdt zich bezig met zijn stoffelijke resten. Via paperassen, gebitten of monsters DNA stelt men vast om wie het gaat. Zoals men na sommige voetbalwedstrijden aan de puinhopen kan vaststellen wat voor kwaad er is geschied.

Dat zijn de feiten. Niemand zal echter alleen de feiten willen laten spreken. Ik ben immers meer dan een opsomming van zaken als geslacht, lengte, gewicht, adres en al het verder meetbare. Meten is hier geen weten. Wat onder en achter de feiten ligt, *daar* gaat het om. En bij 'identiteit': om deze te bevorderen of minstens te handhaven. Bij het kwaad: om dit beter te kunnen bestrijden. Zolang het ons niet lukt om tot het wezen ervan door te dringen, mislukt die doelstelling.

Onze identiteit in haar diepste kern vinden we door ons te verdiepen in onze geschiedenis, onze achtergrond, onze afkomst, onze opvoeding. Dit kunnen we echter nooit *alleen*. De theoloog-psychoanalyticus Bodisco Massink zei in een lezing voor de Raad van Religies en Levensbeschouwingen in een studiedag over identiteit te Utrecht op 30 mei: "Ik vat identiteit niet op als een op zichzelf staande psychische grootheid, maar als een relationeel begrip, een sociaal begrip. Dat heeft met communicatie te maken. Identiteit verwijst naar een min of meer constante zelfbeleving van een 'ik' in relatie tot anderen, in wisselwerking met de beleving van anderen van dat 'ik'. Identiteit is geen feit op zich maar een sociaal construct. We gebruiken de laatste tijd vaak het woord zelfdifferentiatie. Je differentieert jezelf ten opzichte van anderen. Dat maakt je tot een persoon, een onderscheiden persoon. In het begrip zelfdifferentiatie zit meer dan bij identiteit het betrekkingaspect besloten. Ik definieer de mens zonder meer als een relationeel wezen. Wij bestaan in en dankzij de relationaliteit."

Er waren o.a. gereformeerden, hervormden, katholieken, joden, moslims, Baha'i-aanhangers, humanisten. Bodisco Massink oogstte veel bijval van de aanwezigen. Ongetwijfeld beseften ze, wat zijn woorden inhielden. De praktische consequentie ervan is echter niet gering. Het moet duidelijk zijn, wat ons nu echt te doen

staat. Ophouden met discussies over identiteit. Liever met elkaar communiceren. Over oplossingen voor nijpende problemen in de wereld. We kennen er wel een paar. In die discussie zal blijken wie we werkelijk zijn. We leren onszelf immers pas kennen in relatie tot anderen.

Ineens blijkt het dan niet genoeg voor onze 'identiteit' om te blijven 'zoals we onszelf zien'. De ander opent onze ogen ervoor, dat de identiteit geen statisch gegeven is, maar een krachtenveld dat dynamisch kan worden omgepoold. We kunnen onszelf blijven in de verandering die we ondergaan door het luisteren naar anderen. Zoals een kind dat volwassen wordt verandert en in de groei toch in wezen zichzelf blijft.

We leren onszelf ook zien met de ogen van anderen. Het 'imago' speelt daarin een rol. Het is het beeld, dat anderen zich van ons vormen. We ervaren dit beeld soms als een karikatuur: zoals de ander ons ziet, zo willen we niet gekend zijn. Het proces met anderen geeft ons alle gelegenheid te tonen wie we werkelijk zijn. Als wij onze identiteit gaan opvatten als een groeiproces via anderen dan blijken imago's in gunstige zin te veranderen.

De kerken hebben in onze tijd een niet al te best imago. Ze staan bij velen te boek als behoudend en op zichzelf gericht. Vandaar dat samenwerking in dialoog maar moeizaam tot stand komt. En die is hard nodig in onze complexe samenleving met haar vele problemen op ethisch en sociaal-economisch gebied. Samenwerking kan echter alleen tot stand komen als de grondhouding van de kerken verandert. Niet het vasthouden aan de identiteit maar een tastend zoeken ernaar zou uitgangspunt behoren te zijn. Door het luisteren naar anderen met de bedoeling om die in hun wezen als waardevol te erkennen, versterken zij hun eigen innerlijke krachtenveld. Zo wordt men door samenspel sterk en verandert mettertijd ook het eigen imago.

Het is eigenlijk erg vreemd, dat discussies over identiteit juist in geloofsgemeenschappen zoveel gevoerd worden. Ieder mensenkind is immers een unieke schakel in Gods plan. Is het dan niet juist een geweldige uitdaging om te onderzoeken waar en in hoeverre we die schakels tot een hecht geheel kunnen verbinden? Als men de uniciteit van de mens onderkent, is het bijzonder onlogisch om alleen op de krachten van de mensen in de eigen groep te vertrouwen en de anderen geen kans te geven mee te bouwen aan onze gezamenlijke toekomst. Nietzsche noemde het zoeken van waarheid op die manier een georganiseerde leugen, een geïnstitutionaliseerde vluchtiging weg van de waarheid. Waarom? Omdat hij van de samenhang van individuen overtuigd was en de bron van alle lijden en kwaad (der Urschmerz) zag in het gericht zijn op het individu. Slechts hij die de moed opbrengt om de waarheid niet bij zichzelf te zoeken, aan hem wordt ze getoond. Nietzsche richtte zich tegen een christendom dat de moed niet kon opbrengen om boven zichzelf uit te stijgen. Met een vernietigende kritiek. Teilhard deed dat ook, maar veel constructiever. Niet vanuit de wil tot macht, maar vanuit de liefde.

Pro-GAMMAatjes

- Uit het cursusprogramma van de Vereniging Woodbrookers te Barchem bevelen wij u aan:
 - 13 - 15 sept.: Meditatie geeft plezier aan je leven.** Meditatie is een weg die je kunt leren gaan. Het brengt je bij je hoop en vertrouwen. Je herinnert je je diepste verbondenheid met Al wat is. Het geeft de vonk van plezier aan het gewone dagelijkse leven. We oefenen dit weekend met ademhaling, lichaams-gewaarwording en met de zintuigen om hier-en-nu aanwezig te zijn. € 150,-
 - 27 - 29 sept.: Gezichten van de Godin.** We gaan op zoek naar de Godin in de (cultuur)geschiedenis, de mythologie, de psychologie en religie en ... in onszelf! Naast een inleiding en een rituele viering tot slot zal het persoonlijk werken met dit thema aan de hand van symboliek, geleide visualisatie, tekenen en zingen een belangrijke plaats innemen. €150,-
 - 25 - 27 okt.: Dat van God in iedere mens (Quakertraite).** We maken d.m.v. een 'gesprek uit de stilte' kennis met de Quakermethoden van inkeer en bezinning en diepen de mogelijkheden uit die de stilte ons kan bieden. Hoe voeden we 'dat van God' in onszelf en waartoe brengt het ons? € 150,-
 - 29 nov. -1 dec.: Dialoog zenboeddhisme - jodendom.** De em. hoogleraar in de Russische letterkunde en zenleraar prof. dr. Ton Lathouwers zal ons op indringende wijze inleiden in dit betrekkelijk nieuwe doch zeer belangrijke onderwerp. Verder zullen wij o.l.v. Navatehila Livingstone en m.m.v. de violiste Rikje Maria Ruiters chassidische liederen zingen. € 150,-

Informatie en programmaboekje zijn verkrijgbaar bij de administratie Woodbrookershuis, Woodbrookersweg 1, 7244 RB Barchem, tel. 0573-441734.
- De Stichting Vredeseducatie heeft de Euro Comenius Medaille 2002 gekregen voor het intercultureel computerprogramma Wereldstad. De medaille werd uitgereikt door het Duitse Instituut voor Onderwijs en Media van de Maatschappij voor Pedagogiek en Informatie in Berlijn. Het spel Wereldstad werd door de internationale jury beoordeeld als een uitstekend educatief programma om inzicht te verwerven in vooroordelen. Het spel is leuk en leerzaam, niet moralistisch, heeft een positieve benadering en bevat tientallen verrassende werkvormen. Wereldstad heeft een sterk Europese dimensie en kan als voorbeeldproject aangemerkt worden voor andere landen. **HET SPEL:** In een Wereldstad krijgen nieuwsgierige mensen vanaf 10 jaar spannende opdrachten te vervullen. Maar de stad ligt vol blokkades die opgeruimd kunnen worden door het beantwoorden van raadselachtige vragen over onze wereld. Een wereld die niet ver weg ligt maar vlak om de hoek. De wereld woont in de straat en zit in de koelkast. Wereldstad laat spelers ervaren dat letterlijk de hele wereld is vertegenwoordigd in hun leefgewoonten, taal, muziek, eten en drinken. Al spelend ontmaskeren ze vooroordelen en oefenen ze in genuanceerd denken. **INFORMATIE:** Wereldstad is een uitgave van de Stichting Vredeseducatie te Utrecht en is samengesteld door

Jan Durk Tuinier, Geu Visser en Rob Elsas Producties Nieuwegein. Het spel bevat 180 raadselachtige opdrachten en honderden foto's en is inclusief beknopte handleiding voor het onderwijs en jeugdwerk verkrijgbaar voor € 13,50 exclusief verzendkosten. Kijk voor een smaakmaker en ga voor bestellingen naar >www.vredeseducatie.nl< Voor media is een recensie-exemplaar en een Engelstalige demo beschikbaar. Het project Wereldstad is tot stand gekomen met financiële steun van NCDO, Duurzame Wereld, Amsterdam; Nationaal Jeugdfonds Jantje Beton, Utrecht; Stichting Kinderpostzegels, Leiden en de Evens Foundation, Brussel; St. Vredeseducatie/Herinneringscentrum Fort De Bilt 'Peace Education Projects' Jan Durk Tuinier, sociaal pedagoog, Biltsestraatweg 160, 3573 PS Utrecht Tel: (0)30 2723500 Fax: (0)30 2723563 E-mail: >vrede@xs4all.nl<

- **HOVO-cursus, Tilburg, v.a. 23 sept. op 6 maandagen 12.45-14.45 uur: Onze toekomst in het licht van de evolutie:** Is er in de evolutie vanaf de *big bang*, waarmee het allemaal begon, een lijn naar de toekomst te trekken? Anders gezegd: Is de evolutie doelgericht? Of is het allemaal een kwestie van willekeur, toeval? Heeft de mens er niets over te beslissen? Of dragen wij samen - en ook iedereen persoonlijk - wel degelijk een bepaalde verantwoordelijkheid voor het voortbestaan van onze wereld en de richting waarin deze zich ontwikkelt? Deze en andere vragen komen aan de orde bij de behandeling van het leven en werk van de priester en evolutiebioloog **Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)**. Er zal uitvoerig aandacht worden besteed aan de heersende opvattingen over evolutie van Darwin en diens opvolgers, de neodarwinisten, en aan die van de creationisten, die vasthouden aan de letterlijke interpretatie van het scheppingsverhaal. Daarbij zal steeds de vraag centraal staan: In hoeverre wijkt Teilhard van hun standpunten af en in hoeverre is zijn zienswijze geaccepteerd door de wetenschap, de filosofie (met name de ethiek) en de theologie? Uit die drie takken van werkelijkheidsbenadering zullen het werk van de socioloog Arnold Cornelis (m.n. 'De logica van het gevoel'), de filosoof Peter Sloterdijk (m.n. Regels voor het mensenpark) en de procesfilosofie van Whitehead (m.n. 'De dynamiek van de religie') en de daaruit voortvloeiende processtheologie worden behandeld. Inl.: tel. 076-5210771 of e-mail:>info@hovobrab.com<
- Van **Harrie Smeets**, die in *GAMMA* jrg 8 nr. 6 en jrg. 9 nr. 2 over 'Het mysterie van ons bestaan' schreef, verscheen onlangs onder de titel 'Geloofsvernieuwing ' een boekje, dat door **Fred Keesen** in eigen beheer wordt uitgegeven en bij hem kan worden besteld voor € 7,- (inclusief porto). Tel.: 010-4326008 of e-mail "fred keesen" <fkeesen@chello.nl>