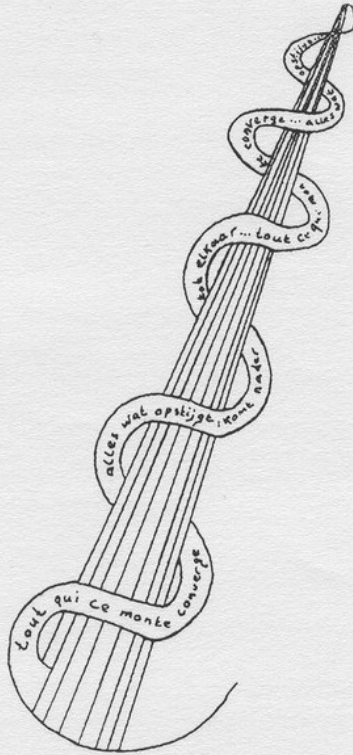


jrg. 10/ nr. 4
augustus 2003

G A M M A

forum over onze rol in de evolutie



STICHTING
TEILHARD DE CHARDIN

ten dienste van

'Het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie'

GAMMA:
Forum over onze rol in de evolutie

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

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

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

Een jaarabonnement op GAMMA

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

Betalingen:

Voor Nederland:

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

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@tiscali.nl

internet:

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

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

Redactie GCWR:

Ton Borsboom
Benedict Broere
Gerrit Teule
Hans Vincent

Bij de voorplaat:

Tekening naar het ontwerp van Teilhard van de keerzijde van de medaille Delamarre zoals deze is afgedrukt in Claude Cuénot 'Teilhard de Chardin'(Prismaboeken, Het Spectrum 1967, p. 118)

ISSN: 1570-0089

Inhoud

Van de redactie		p. 03
	Bij de redactie binnengekomen reacties	p. 04-23
Hans Richter	op Benedict Broere 'Chinees-Japans collectivisme' – <i>GAMMA</i> jrg. 10/3	p. 04-07
Paul Revis	'De klacht van Job' – over het thema van het kwaad in vorige <i>GAMMA</i> 's	p. 07-10
Gerrit Teule	Bewustzijn, vrijheid en verantwoordelijkheid – een antwoord op de uitnodiging in <i>GAMMA</i> jrg. 10/nr. 3, p. 9-11	p. 11-17
Wiel Eggen	'Esthetiek in de evolutie' – een reactie op artikelen in <i>GAMMA</i> van Sjoerd Bonting en Wijbrand de Steur	p. 18-23
John F. Haught	Op zoek naar een God, die past in ons denken over evolutie: Paul Tillich en Pierre Teilhard de Chardin – I	p. 24-33
Sjoerd L. Bonting	Kwaad in een evolutionaire wereld	p. 34-43
Benedict Broere	De dialectiek van AOS-5: de moderniseringsevolutie	p. 44-51
Ben Crul	Religies en de twee ultieme aspecten van de werkelijkheid – 2	p. 52-59
	Voor u gelezen:	p. 60-64
Aad Fokker	Govert Schilling: "Evoluerend heelal, de biografie van de kosmos"	p. 60-62
redactie	Ger Groot: boekbespreking van Harm Visser 'Leven zonder God. Elf interviews over ongelof', August Hans den Boef 'Nederland seculier', Charles Taylor 'Wat betekent religie vandaag'	p. 62-63
redactie	Yoram Stein: 'Oproep aan godgeleerden: zie de waarheid onder ogen'.	p. 63-64
redactie	Pro-GAMMAatjes	p. 64

ISSN: 1570-0089

Van de redactie

Op bescheiden wijze gaf onze Stichting in het verleden steun aan de Juliana van Stolbergschool in Ede, de enige interreligieuze school van Nederland. Voor haar bleek niet genoeg draagvlak in onze samenleving. Het is zoals de vakgroep Sociale Wetenschappen van de universiteit Utrecht o.l.v. prof. dr. Trees Andree in haar rapport 'De interreligieuze basisschool' uit 1993 in de nabeschouwing (p.109) over deze school schrijft: "Men kan zich afvragen of het christelijk deel van onze samenleving [...] niet eerst door een fase van bewustwording heen moet, voordat het de uitdagingen en het belang van interreligiositeit op school kan beseffen". En het dagblad Trouw kopt over de school in Ede op 31 juli: "Interreligieuze school was tijd ver vooruit".

Ook voor het progressieve gedachtegoed van Teilhard de Chardin, dat de religies nader tot elkaar kan brengen, blijkt in ons land nu nog weinig draagvlak te zijn: zijn werk is bij ons slechts antiquarisch te koop. Dit neemt evenwel niet weg, dat het wereldwijd zijn invloed in velerlei vorm doet gelden. Ook rond de herdenking van zijn 50ste sterfdag in 2005 (www.teilhard.org) belichten wereldwijd boeken en artikelen zijn betekenis voor onze tijd. Zo verscheen vorig jaar september in het toonaangevende Amerikaanse tijdschrift voor natuurwetenschap en religie *Zygon* het artikel van John F. Haught (p. 24-33), dat wij voor u vertaalden, omdat het een verhelderend inzicht biedt in de opvattingen van Teilhard over het kwaad. Sjoerd Bonting reageert erop (p. 34-43). Zijn conclusie (p. 42): "de christelijke theologie [heeft] zich door de eeuwen heen teveel geconcentreerd op het kwaad en de verlossing daarvan. Veel meer aandacht is nodig voor het wonderbare geschenk van de schepping en van onze menselijke intelligentie en vrijheid die ons in staat stellen ons te verheugen over Gods scheppende werk en daaraan te mogen bijdragen." Bemoedigende woorden! Immers, voorheen vielen veel theologen erover, dat Teilhard zo weinig aandacht besteedt aan het fenomeen van 'het kwaad'. Of hij er daarmee ook kon instemmen - zoals Paul Revis (p. 08-11) wil - "het kwaad als mysterie in zijn irrationaliteit te beleven" en "met Job God aan te klagen" is een geheel andere zaak. Wiel Eggen (p.18-23) lijkt met Teilhard 'het kwaad' eerder te zien als hetgeen 'ultiem' in de materie aanwezig is en door de 'incarnatie' als het 'Absolute' zal worden overwonnen. Is het daarmee 'de restchaos' waartegen God volgens Bonting zijn strijd voert? En is een God die tegen iets strijdt wel 'almachtig' te noemen? Niet volgens de procesfilosofie (zie Crul p. 51-58). Betreft het hier niet een discussie tussen - zoals Teule besluit (op p. 17) - kunstmatige tegenstellingen? Doet het wel afbreuk aan Gods almacht als Hij in de schepping een vrijheid inbouwt, die de mens kan benutten om haar te voltooien? Gezien de meningen van sommige natuurkundigen die wij in de rubriek 'Voor u gelezen' opvoeren (p. 59-63), vraagt dat echter dringend om een nieuw godsbeeld. GAMMA draagt dit hopelijk uit.

BIJ DE REDACTIE BINNENGEKOMEN REACTIES - I

Hans Richter:

Bij het lezen van Benedict Broeres artikel *Chinees-Japans collectivisme in de reeks 'De dialectiek van AOS'* (GAMMA jrg. 10, nr. 3, p. 29-35) had ik het sterke gevoel, dat er ergens iets niet klopt. Dus klim ik maar eens in de pen om een dialectische dialoog te starten. Mijns inziens bevat het artikel slechts een momentopname van de huidige toestand. Broere stelt, dat wij *in de westerse landen door middel van democratie de juiste balans van vrijheid en verplichting gevonden hebben* en dat wij *deze balans in de "premoderne" samenlevingen van China en Japan misschien moeten bevorderen*. De niet-westerse samenlevingen worden als *archaisch en achterhaald* beschouwd. Ik vraag mij af: Is dit werkelijk waar?

De westerse landen kennen een hoge beleving van welzijn en geluk. Dat is waar voor wie de ogen gesloten heeft voor de daardoor veroorzaakte ellende. Voor het welzijn van miljoenen lijden miljarden medeschepselen onder oorlog, ellende, ziekte, dorst en honger. Dat kan een weldenkend mens niet accepteren. Wij zijn gelukkig, omdat wij massaal wegzien. Daarbij zijn wij verantwoordelijk voor deze misstanden, omdat wij - althans op papier - goed opgeleid zijn en democratisch kunnen kiezen. De archaische Chinese boeren weten niet eens wat er aan de hand is, zijn niet in staat democratisch te kiezen en dus ook niet verantwoordelijk. De enige juiste reactie op dit inzicht is het protest van bijvoorbeeld Pieter Kooistra¹, die althans heeft geprobeerd hierin verandering te brengen. De protesten stammen echter van een minderheid.

In feite zijn de oosterse samenlevingen dichter bij de idealen die de grote denkers hebben geformuleerd dan de westerse. In werkelijkheid zijn de grote oosterse leermeesters (Confucius und Lao Tse) op de lange duur ook veel succesvoller dan de westerse tegenvoeters. Wij mogen niet vergeten, dat de welvaart in het westen slechts voor enkele honderden miljoenen mensen tot nog toe 'maar' vijftig jaar welstand heeft opgeleverd, op een instabiele basis rust en daarom vermoedelijk over enkele tientallen jaren ten einde is. In het verre oosten leven inmiddels enkele miljarden sinds 2500 jaar in een stabiele samenleving. Met onze moderne democratie moeten wij eerst nog bewijzen, dat wij dat ook kunnen. Waarschijnlijk halen wij dit niet, en dat is maar goed ook. Plato onderscheidt in *De Staat* vijf staatsvormen, die hij in volgorde van deugdelijkheid heeft gerangschikt:

¹ De kunstenaar Pieter Kooistra († 1998) is in Nederland vooral bekend geworden als de geestelijke vader van de kunstuitleen. Richter verwijst echter naar hem als de ontwerper van een wereldplan voor de economie dat voorziet in een basisinkomen voor iedereen. Dit plan wordt nog steeds uitgedragen door de Stichting UNO-inkomen voor alle mensen [zie onze website:> www.teilharddechardin.nl < onder 'aandachtspunten/economie en de vele artikelen in GAMMA vóór 1998 (red.)]

<i>rang</i>	<i>staatsvorm</i>	<i>hoogste goed</i>	<i>aanzien</i>
1	Aristocratie	inzicht	filosofie
2	Timocratie	eer, roem	strijdzucht, eerezucht
3	Oligarchie	geld	hebzucht, rijkdom = macht
4	Democratie	vrijheid	diversiteit
5	Dictatuur	slavernij	pronkzucht

Plato argumenteert: Voor de leiding van een volk is vakmanschap nodig. Zoals wij een grote olietanker alleen door specialisten laten sturen, moet ook de samenleving door vaklui worden gestuurd. Een goede stuurman is niet Jan met de Pet en ook geen willekeurige ambtenaar, die toevallig op de TV goed oogt en spreekt, of een politicus, die zich door omkoping en chantage aan de macht heeft geholpen. De goede stuurman is integer en kent alleen het welzijn van de staat. Plato was van mening, dat daarvoor alleen filosofen met inzicht (in alle levensvragen en dus ook in de samenlevingsvormen) geschikt zijn. De aristocratie is de beste staatsvorm, omdat wij de sturing overlaten aan de specialisten. Het niet gespecialiseerde gedeelte van het volk mag de besturing ook niet door stemmen verstoren. Door stemmen kiezen wij opportunisten en sofisten. Daarom staat bij hem de democratie ook vlak voor de dictatuur op de voorlaatste plaats.

Voor ons is de vrijheid van de democratie heilig, maar hebben wij wel een democratie? Ik ben van mening, dat wij slechts enkele jaren (kort na de tweede wereldoorlog) een echte democratie hebben gekend. Destijds waren de leiders nog idealisten; zij konden nog optimaal sturen, zolang er geen belangengroepen waren ontstaan. De eerste leiders waren in feite aristocraten. Zij werden 'gekozen', omdat de bevolking van hun leiderschap overtuigd was, maar ook zonder keuze waren deze leiders de ideale leiders geweest. Zodra het lobbyisme opkomt, verdwijnt echter de democratie. De olietanker luistert niet meer naar het roer, maar naar de motor. De machinisten hebben het roer overgenomen. Het schip vaart al sinds 1960 stuurloos... Volgens Plato is dit een ramp en het schip zal ondergaan op de eerstvolgende klippen.

Midden in Plato's overzicht vinden wij de oligarchie. In feite is onze westerse democratie met de opkomst van het lobbyisme veranderd in een oligarchie, de regering van de weinigen (rijke lobbyisten, dezelfde 'corrupte oude Chinezen en Japanners', die zich in het collectivistische nepotisme verenigen). In China en Japan zijn het dezelfde opportunisten, met dien verstande, dat zij in het oosten officieel de verantwoordelijkheid en de macht hebben. Ook zij waren eens aristocraten, maar in de loop van de tijd zijn zij (evenals in het westen) in oligarchen veranderd, d.w.z. *iedere* regeringsvorm verzandt na enkele tientallen jaren door lobbyisme in een oligarchie. Wij zijn dus met onze oligarchie op de ladder van Plato al iets meer opgeklommen dan de zuivere democratie, maar hebben ons in feite verder van het aristocratische ideaal verwijderd.

Kennelijk is iedere Nederlander in welzijn daarmee tevreden en gelukkig. Dan moeten wij echter eerlijk zijn en toegeven, dat wij niet in een democratie leven, maar in een oligarchie, waarin wij de verantwoording overlaten aan 'de 200 van Mertens'. Dan wijkt echter onze bestuursmethode niet veel af van de methode van de niet-westerse en 'premoderne' samenlevingen van China en Japan, die Benedict Broere (terecht) met afschuw beschrijft. Het verschil is echter, dat de door het westen veroorzaakte schade per bevoordeelde burger veel en veel hoger is. Deze schade (excessieve afbraak van het milieu, ...) treedt niet in het westen, maar in de 'ontwikkelingslanden' op, terwijl de Chinezen hun schade grotendeels zelf moeten verwerken. Ons grootste exportsucces is, dat wij *de schade* geëxporteerd hebben.

Een detail in het artikel van Benedict Broere moet ik nog corrigeren. Op pag. 33 bovenaan staat een citaat, dat de leiding geen visie heeft. Het grote succes van Japan berust echter op het MITI, een ministerie, dat op lange termijn de exportkansen bepaalt en daarop de productie van de bedrijven afstemt. Dit heeft lange tijd uitstekend gewerkt, en het MITI heeft vrijwel alle westerse concurrenten verslagen. Het kortzichtige westen heeft nooit geprobeerd, deze ideale methode van *samenwerking* te volgen.

Het grote verschil tussen oost en west is theoretisch, dat in de westerse samenlevingen de democratische burger verantwoordelijk is voor deze situatie. In de collectivistische samenlevingen zijn de lobbyisten verantwoordelijk. Wij nemen onze verantwoordelijkheid (uitgezonderd dan bijvoorbeeld Pieter Kooistra) echter niet en vinden ons welzijn prachtig. Dit is echter geen democratie. In een democratie is de burger verantwoordelijk en hij of zij *weet* door een dialectisch denkproces wat hij gekozen heeft. Omdat wij in feite niet kiezen maar dulden, zijn wij niet democratisch. Dat de burger dit beseft, wordt duidelijk in de afname van het kiezerspercentage. De bevolking weet intuïtief, dat er geen keuze mogelijk is. Rechts, links en midden bestaan allemaal uit lobbyisten in alle kleuren van de regenboog, die fronten tot bolwerken hebben uitgebouwd. De kiezer laat weten, dat hij zich onmachtig voelt. Wie *wél* kiest, is onwetend of nog erger: medeplichtig.

Sterker nog. De meeste burgers willen helemaal niet kiezen. Het liefst willen zij *in welzijn* met rust worden gelaten. De kiezers willen in geen geval verantwoordelijk zijn en de meesten zijn intellectueel ook niet tot een verantwoorde keuze in staat. Wie kan de complexe samenhang in onze samenleving echt beoordelen? Dat is een kleine minderheid, en die heeft in het democratisch bestel ofwel geen gewicht ofwel is medeplichtig aan de uitbuiting. In dat geval echter is het collectivisme met een georganiseerde oligarchie van 'Samuraiheersers' nog altijd beter dan een democratische oligarchie! Verantwoord kiezen is voorbehouden aan de mensen, die goed opgeleid zijn. Aan de democratie gaat een scholing in het inzicht van de samenhangen vooraf, en ook in het westen wordt de scholing in het filosofische inzicht ten koste van de technische detailscholing verwaarloosd. In feite is het

even onverantwoordelijk een onkundige bevolking 'democratisch' te laten kiezen als het willekeurige uitdelen van rijbewijzen aan kinderen op de lagere school.

Moet nu in die andere culturen, zoals bijvoorbeeld China en Japan de dva² worden bevorderd? En wat zal daar de uitkomst van zijn?

Mijn antwoord is: **nee! Wij hebben helemaal geen functionerende dialectiek.** Laten wij eerst onze democratie weer democratisch maken door terug te keren naar de bewuste keuze van integere leiders door afwijzing van opportunisten. Laat ons het lobbyisme afschaffen en de bevolking voor een echt democratische keuze bijscholen. In feite is dit de methode, die Benedict Broere op pag. 34 bovenaan beschrijft: *Democratie volgt uit een toename van de analytische vermogens door goed onderwijs.* Dit geldt niet alleen voor het oosten, maar ook voor het westen.

Het antwoord op de tweede vraag is: **de uitkomst is een catastrofe.** Als wij de westerse methode op echt grote schaal toepassen, gaat onze samenleving te gronde. De sterke karaktereigenschappen van het westen (spontaan gedrag, originaliteit en individualisme) hebben in het leiderschap van een samenleving niets te zoeken. De leiding van een samenleving berust op een weloverwogen plan van specialisten. In dat opzicht heb ik groot respect voor het plan van de Bush-regering. Het plan om de grootste oliebronnen te veroveren is weliswaar onethisch en egoïstisch, maar getuigt althans van visie en planning op lange termijn: de methode is goed, maar het praatje deugt niet. Iedereen weet het, maar in de USA zegt het slechts een enkeling, zoals Michael Moore in *Stupid White Men.*

De niet-westerse werkwijze berust op samenwerking en principieel is deze methode te verkieszen boven de concurrentie. De geest van Teilhard de Chardin stemt voor de samenwerking. Samenwerking maakt sterk. Laten wij niet proberen, de funktionerende samenwerking in een miljardenvolk op te heffen. Laat ons liever de democratie in een kleine minderheid, in eigen huis reactiveren.

BIJ DE REDACTIE BINNENGEKOMEN REACTIES - II

DE KLACHT VAN JOB

Paul Revis

De artikelen in de laatste afleveringen van *GAMMA*, die handelen over het thema van het kwaad, geven mij te denken. Het gaat in deze artikelen over een centraal thema in alle godsdiensten, een thema dat voor de wetenschap onoplosbaar is. Aan de orde is namelijk de vraag of een oneindig goede en almachtige God kan bestaan naast het kwaad. Als God goed is dan kan Hij (gezien alle ellende) niet almachtig zijn en als Hij almachtig is dan kan Hij (gezien alle ellende) niet goed zijn. Men

² *Dva* – de door Benedict Broere in zijn artikel gebruikte afkorting voor *Dialectiek van AOS, d.i. Analyse – Omega – Synthese* (red.)

kan de vraag ook zonder God stellen en zich met de Grieken uit de Oudheid afvragen: *Potèn tō kakon*, "Vanwaar het kwaad?"

Alle theorieën op dit terrein leiden er uiteindelijk toe het kwaad minder intensief te beleven. Dat zuig ik niet uit mijn duim, dit zegt niemand minder dan Albert Schweitzer. Je zou verwachten dat zo'n alzijdig genie (filosoof, theoloog, arts, organist, orgelbouwer, driemaal gepromoveerd enz.) toch wel iets kan verklaren van het kwaad. Niets is minder waar. Ik citeer hem hier letterlijk:

Reeds als gymnasiast heb ik ingezien, dat geen enkele verklaring van het kwaad in de wereld mij ooit zou kunnen bevredigen, maar dat alle uitleg op sofisterij uitliep, en in de grond genomen geen ander doel had dan de mens in staat te stellen de ellende om hem heen minder intensief mee te beleven. Dat een denker als Leibniz met de armzalige stelling aan kwam dragen, dat deze wereld weliswaar geen goede wereld was, maar dan toch van alle mogelijke werelden de beste, heb ik nooit kunnen begrijpen.

Waar gaat het nu eigenlijk over? De heren Bonting en Tipler zijn in een polemiek gewikkeld over het kwaad. Zij begaan daarbij eenzelfde grondfout en reduceren het mysterie van het kwaad tot een (theoretisch) probleem. Daarbij wordt geabstraheerd van de lijdende mens. Wat moet ik bijvoorbeeld met de 'verklaring' dat het kwaad geïdentificeerd kan worden met de onvoltooidheid van de schepping waar een restchaos, die op zichzelf 'moreel neutraal' is, uitgebannen moet worden? Zeg dat eens tegen een kankerpatiënt, die het kwaad als een realiteit ervaart, als de realiteit van het kankergezwell dat door zijn lichaam woekert! Zijn deze theorieën - hoe goed bedoeld ook - niet beledigend voor mensen die zwaar moeten lijden? Zij hebben ook geen goede uitwerking op onszelf. "Zij stellen ons in staat" - en hier krijgt Schweitzer volkomen gelijk - "de ellende om ons heen minder intensief mee te beleven."

Valt er dan niets zinnigs over het kwaad te zeggen? Jawel, maar men moet bereid zijn het kwaad als mysterie, in zijn irrationaliteit te beleven. Dan moet men bereid zijn om met Job uit het Oude Testament op de mestvaalt te gaan zitten en God aan te klagen. Ik leg de lezer het volgende gedicht voor:

Boobytrap

*Weet u wat een boobytrap is?
Het is niet wat het lijkt:
een balpen, aansteker of een ander
onschuldig uitziend voorwerp.
Het is een vaistrikbom, bedoeld
om personele verliezen bij de
tegenstander te verkrijgen.
Achmed, Mohammed, Kahlil
of hoe de kleine jongen ook
moge heten, heeft er een blij*

*en nieuwsgierig opgeraapt.
Nu heeft hij aan één kant
een vuistgroot gat in zijn gezicht.
De binnenkant van zijn mond
is hierdoor zichtbaar zoals op
een anatomische afbeelding.
Zittend op de arm van een
Rode Kruis verpleger kijkt hij
niet begrijpend naar onze wereld.
Heeft hij dan niet altijd netjes
zijn tanden gepoetst zoals zijn
ouders hem vroegen,
zijn handen gewassen voor het eten
en aan het eind van de dag
zijn speelgoed opgeruimd?
Is hij soms niet lief geweest?
En nu dit?
Geschonden is het gelaat van
Achmed, Mohammed, Kahlil,
Ben, Samuel, Jacob
of hoe de kleine jongen
ook moge heten.
Ieder die hem tracht aan te zien
slaat de ogen neer.
Uiteindelijk is het God
die zijn gezicht heeft verloren.
Achmed; Mohammed, Kahlil,
Ben, Samuel, Jacob, Iwan, Andrej, Pjotr
of hoe de kleine jongen
ook moge heten,
kan niet meer spreken.
Maar Job heeft voor hem gesproken,
gehuild, geschreeuwd en gevloekt.
Job heeft de Almachtige aangeklaagd
en ter verantwoording geroepen
en Job zal dat blijven doen
tot in alle eeuwigheid,
godverdomme!*

Arthur Gerritsen

(In: Spiritualiteit, Ambo, Baarn 1984)

Men kan het kwaad, als irrationeel mysterie, nog wel in descriptieve termen beschrijven, maar men gaat beslist over de schreef als men het kwaad wil verklaren. Teilhard kan bijvoorbeeld het fysieke kwaad in het dierenrijk beschrij-

ven (katten die 'spelen' met muizen, parasieten, geitjes die met twee koppen worden geboren enzovoort). Hij mag ook beschrijven hoe mèt het ontstaan van de mens het fysieke kwaad een moreel kwaad is geworden (de zogenaamde 'zondeval'). Maar Teilhard gaat beslist over de schreef als hij in een aanhangsel bij *Het Verschijnsel Mens* (weliswaar onder druk van Rome geschreven) suggereert dat het kwaad de 'evolutie-afval' is op weg naar Omega. Teilhard verlaat daarin zijn descriptieve standpunt ten gunste van een verklarend standpunt. Net zo min echter als Teilhard weet waarom er een evolutie is (ook die kan hij alleen maar beschrijven!), net zo min weet hij waarom er het kwaad is.

De wereldberoemde psychiater Jung heeft zijn hele leven lang geworsteld met het Jobprobleem (eigenlijk zou men moeten spreken van een Jobmysterie). Hij schreef vele geniale boeken, maar durfde over dit 'probleem' geen letter op papier te zetten. Toen echter op het einde van de tweede wereldoorlog de eerste overlevenden uit de concentratiekampen zijn spreekkamer kwamen binnenstrompelen, meende hij niet langer te mogen zwijgen. Maar wat te doen? Een wetenschappelijke verklaring van het kwaad kon ook Jung niet geven. Uiteindelijk kiest hij voor een bepaalde vorm. Hij identificeert zich met Job uit het Oude Testament, schrijft *Antwort auf Hiob* en klaagt God aan. Hij constateert dat het op de spits drijven van het goede (God is het *Summum Bonum*, het Hoogste Goed) en het minimaliseren van het kwaad (kwaad is een *privatio boni*, een ontbreken van het goede) de mens ziek hebben gemaakt. In zekere zin brengt Jung God en duivel weer bij elkaar. In zekere zin: want in dit boek staan geen verklaringen van het kwaad, maar de waarnemingen van een psychiater hoe een mens met zijn godsbeelden omgaat.

Antwort auf Hiob krijgt een ongehoorde betekenis als we zien hoe sommige joden, opgevoed in de toorn van Jahweh en de vreze des Heren zich in de diepste ellende niet als een mak schaap naar de slachtbank lieten leiden. Ik eindig met een voorbeeld hiervan.

Rabbi Yossel ben Yossel in een afscheidswoord, een uur voor de liquidatie van het getto van Warschau in 1943:

Ik heb God gevolgd, zelfs wanneer Hij mij verstootte. Ik heb Zijn geboden nagevolgd, zelfs wanneer Hij mij ervoor sloeg. Ik heb Hem liefgehad en ik beminde Hem, zelfs wanneer Hij mij neerwierp ter aarde, mij folterde tot de dood, mij maakte tot voorwerp van schande en bespotting- En dit zijn mijn laatste woorden tot U mijn toornige God: het zal U allemaal niet baten. U hebt alles gedaan om mijn geloof in U te beschamen, maar ik sterf precies zoals ik heb geleefd, roepend: Sjma Jisraël, hoor o Israël

De Heer is God

God is één

In Uw handen, o God, beveel ik mijn geest.

Bewustzijn, vrijheid en verantwoordelijkheid

Gerrit Teule

Bij de uitnodiging in de vorige *GAMMA* (p. 11) om een standpunt te geven over 'bewustzijn, vrijheid, verantwoordelijkheid en onze visie op de toekomst', en dat alles 'in het licht van de evolutie', schoot mij een uitspraak te binnen uit een TV-film. Iemand brulde tegen iemand anders: "Alles wat je zegt is fout, alles wat je doet is fout en alles wat je denkt is ook fout". De aanleiding was een uitgesproken mening, die berustte op verkeerde aannamen.

Telkens als ik stukken lees in *GAMMA* over evolutie, moet ik daaraan denken. Bij elke stellige uitspraak vraag ik mij af: Wat waren de aannamen, al dan niet bewust. Ikzelf heb die aannamen in publicaties o.a. in *GAMMA* 'actieve metaforen' genoemd. Dat zijn geen passieve beeldspraken, maar meestal onbewuste of soms bewuste constructies, die de werkelijkheid actief aan mij overdragen en vormen tot een beeld, een *Gestalt*. Deze actieve metaforen, a.h.w. de 'ogen van ons denken', krijgen we doorgaans aangereikt tijdens onze opvoeding en studie en heel af en toe bedenken we er ook een zelf. Het zijn constructies die bepalen wat er in ons denken ontstaat. Pirsig heeft het in zijn boek *Lila* over *patterns of value*, waardepatronen. Alle actieve metaforen bij elkaar vormen ons gedachtegoed tot ons wereldbeeld. Als de actieve metaforen goed van kwaliteit zijn, klopt dit wereldbeeld vrij aardig met de werkelijkheid en kun je er in deze wereld iets mee doen. Maar het kan ook helemaal fout gaan. Mensen met gebrekkige actieve metaforen brengen het tot niets en/of ze belanden bij de psychiater. Schrijven helpt om dit expliciet te maken. Steeds zouden we ons moeten afvragen, wat de al of niet bewuste metaforen of uitgangspunten zijn. Sterker nog: elk stuk over evolutie en het goddelijke in *GAMMA* zou voorafgegaan moeten worden door een zo compleet mogelijke opsomming van de uitgangspunten.

Nu zijn er verschillende methoden om met die actieve metaforen om te gaan. Je kunt ze voor jezelf opsommen - voorzover ze tenminste in het bewuste denken opspoorbaar zijn - en vervolgens het te schrijven stuk zorgvuldig vrijhouden van die vooringenomenheden. Of je kunt ze in het te schrijven stuk vooraf opsommen en het aan de intelligente lezer overlaten om de correcties aan te brengen. Een derde manier is om bij het schrijven net te doen alsof er helemaal geen sprake is van dit soort uitgangspunten of vooroordelen. Dat is de naïeve methode, maar tevens de meest gebruikte. Bij de strenge natuurkundige methode zit men met hetzelfde probleem. Elke referentie naar de subjectieve natuurkundige zelf moet door de stijl van schrijven worden vermeden, in de ouderwetse trant van: 'Er werd een retort genomen en daar werd water in gedaan'. Dat klinkt heel onpersoonlijk en helemaal los van persoonlijke basisgedachten. Maar zodra we het hebben over evolutie, god, intelligentie of bewustzijn is dat onbegonnen werk. Dat komt omdat wijzelf integraal 'een deel zijn van het experiment'. We staan niet naast het experiment, maar we zitten er zo midden in, van top tot teen, dat elke suggestie

van koele afstandelijkheid - zo gewild in de natuurkunde en zo nageaapt in andere wetenschappen - al van meet af aan een leugen is.

Dat is in de kern mijn probleem met de wetenschappelijke of semi-wetenschappelijke schrijfsels in *GAMMA*. In het deftige wetenschappelijke taalgebruik wordt steeds gesuggereerd, dat we over evolutie objectief en afstandelijk kunnen praten en keer op keer blijkt, dat de geleerden weigeren of vergeten hun eigen vooroordelen of andere uitgangspunten expliciet aan de orde te stellen. De een verzwijgt dit, de ander gaat onbewust uit van dat en zo komen we nooit tot een goede discussie. Veel uitgangspunten (actieve metaforen) staan namelijk nooit ter discussie of we zijn ons er zelfs niet van bewust, laat staan dat je erover zou kunnen discussiëren. Als bijvoorbeeld een geleerd en gelovig iemand als Bonting een uitspraak doet over evolutie, dan is daarin een heel stelsel van vooroordelen verwerkt. Idem dito voor vele anderen, inclusief ikzelf. Dat is ons goed recht, want iedereen mag denken wat en hoe hij wil, op basis van welk waardepatroon dan ook, maar als iemand anders die vooroordelen niet wil delen of wanneer voor hem die waardepatronen van een andere planeet komen, dan kan hij eenvoudig zeggen: "Alles wat je zegt is fout, alles wat je doet is fout en alles wat je denkt is ook fout". En zo communiceren we mooi langs elkaar heen.

Bewijzen?

Neem nou de tegenstelling tussen de atheïstische/materialistische evolutieleer en het *Intelligent Design* (waar dan meteen weer een God, de *Designer*, achter wordt verondersteld). De eerste leer veronderstelt, dat alle evolutie uitsluitend afhangt van blind toeval en de tweede veronderstelt een ontwerp, waarin toeval weliswaar een rol speelt, maar zeker niet uitsluitend. Wetenschappers van de eerste richting (Plasterk, Dawkins) gedragen zich als fundamentalistische godsdienstijveraars. Ze staan bol van de atheïstische vooroordelen. Ook onder de ID-aanhangers vind je gelovige fundamentalisten, met soortgelijke vooroordelen, alleen de andere kant op. Hoe moeten die ooit met elkaar communiceren?

Het idee dat Darwins evolutietheorie een bewezen feit is, leeft bij veel mensen. Maar echte wetenschappelijke bewijzen moeten voldoen aan een aantal criteria: 1. De proeven, die het bewijs leveren, moeten in diverse laboratoria en door andere wetenschappers herhaalbaar zijn. 2. De proeven moeten dubbelblind worden uitgevoerd. D.w.z.: de proefpersonen en de controlegroep moeten zelf niet weten op wie van beide het experiment wordt uitgevoerd, en ook de personen, die de proeven uitvoeren mogen dat niet weten. 3. De resultaten van deze bewijsvoering moeten gepubliceerd zijn in een toonaangevend wetenschappelijk tijdschrift.

De theorie van de *survival of the fittest* zou pas echt bewezen zijn, als dit in het laboratorium helemaal is nagespeeld, vanaf de vorming van de eerste cel met DNA tot en met het ontstaan van soorten en ondersoorten, volgens de bovenstaande regels. Een dergelijke natuurkundige 'bewijsvoering' is uiteraard

onmogelijk voor beweringen over de evolutie van leven, intelligentie en bewustzijn, want wat er ook wordt waargenomen, het wordt altijd waargenomen in andere dan de oorspronkelijke omstandigheden en door een intelligent, levend bewustzijn dat zelf nog midden in diezelfde evolutie zit. Van enige wetenschappelijke afstandelijkheid is geen sprake. Alleen het feit van publicatie in de *Scientific American* - toevallig omdat het een momenteel in zwang zijnde theorie is - zal dan niet voldoende zijn. De echte *diehards* onder de atheïstische wetenschappers zullen overigens met duivels genoegen elke bewijsovervoering over *Intelligent Design* op de snijtafel van Ockham leggen. Hun anti-godsdienst heeft niets met wetenschap te maken, net zo min als Plasterks uitspraak: "Wie na Darwin nog in God gelooft, is gek". Dat is slechts een uitspraak van een fundamentalist, een mislukte filosoof, die zijn eigen vooroordelen niet kan scheiden van zijn wetenschap.

Voor mij is dat een belangrijk criterium: wie zijn eigen vooroordelen en persoonlijke uitgangspunten niet kan scheiden van zijn wetenschap, is op z'n minst een slechte filosoof en waarschijnlijk ook een slechte wetenschapper, ook al staat hij/zij in de voorste linies te schreeuwen en roept hij/zij af en toe best wel interessante dingen. Het aardige is, dat deze bewustwording van de eigen actieve metaforen een vorm van intelligent denken is, die dwars door de bevolking heen loopt, universitair geschoold of niet. Hooguit zou je van een goed geschoold persoon mogen verwachten, dat hij of zij zich sneller van deze zaken bewust is, maar al lezend in *GAMMA* raak ik wat dat betreft keer op keer teleurgesteld. Af en toe ook door mijzelf, want van veel actieve metaforen word je je pas later bewust of helemaal nooit.

Een middenweg?

De sektarische scheiding tussen het *Intelligent Design* (ID) en de atheïstische/materialistische evolutieleer blijft mij toch dwars zitten. Het is heel goed denkbaar, dat er tussen enerzijds creationisme en ID en anderzijds de puur materialistische toevallevolutie nog een goed begaanbare middenweg bestaat. Bij de eerste wordt recht gedaan aan het vooroordeel of de geheime denkwens, dat er een Creator, een Designer, een Schepper of een God moet bestaan, die het ontwerp levert en toeziet op de bouw. Die intelligentie wordt in deze gedachte van buitenaf toegevoerd en bestaat dus *naast* de evolutie en naast deze wereld. Voor deze gelovigen is de gedachte, dat een God zelf ook deel is van deze evolutie en dus mee-evolueert met deze wereld welhaast vloeken in de kerk.

Voor de pure toevallevolutie is in principe helemaal geen intelligentie nodig. De dobbelsteen rolt wel en dat is alles. Dat die intelligentie er wel blijkt te zijn (alleen bij de 'intelligente' mens uiteraard) is gewoon een ongelukje en daarmee moeten we nog uitkijken ook. Niet-intelligent leven, zoals bij haaien en insecten, bestaat al miljoenen jaren en houdt het in deze evolutie hoogst waarschijnlijk langer uit

dan de mens.³ Beide subjectieve en onbewezen meningen (meer zijn het niet) gaan uit van de gedachte, dat de materie zelf inert en dood is. Er zit geen sprietje intelligentie in en er zou dus ook geen sprietje intelligentie uit kunnen komen, laat staan zoiets als zelforganisatie. Mocht er al van intelligent leven sprake zijn, dan wordt dat van buitenaf ingeblazen (zeggen de creationisten) of het is helemaal een illusie (zeggen de materialisten; - dat zij zelf wel intelligent zijn, is mogelijk omdat een wetenschapper in hun ogen naast de te bestuderen werkelijkheid staat).

Beide visies baseren zich op een heel stel onuitgesproken (en onbewezen) actieve metaforen. Als iedereen dat doet, wat let mij dan het ook te doen, maar dan op basis van een ander stelsel van metaforen: psychomaterie, eenheid van geest en stof, een evoluerende god? De gulden middenweg bestaat hierin, dat de materie diep in zich (in haar eigen 'binnenkant' zei Teilhard) de intelligentie, de kennis en de wil draagt, die nodig is om zichzelf te willen en te kunnen organiseren tot complexe structuren en intelligent leven. Vanuit ons denken kunnen we dit, achteraf redenerend, zien als de wil en kunde om tot bewustzijn te komen, die in rudimentaire vorm diep in elk atoom verborgen zit en die een lange evolutie nodig heeft gehad om zichzelf te voorzien van hogere levensvormen, ogen, handen, taal en denkvermogen. En dat is nog maar het begin van de verdere evolutie van het bewustzijn. Alles wat er nodig is voor evolutie van het bewustzijn ontstond in de loop van de evolutie van binnenuit. Het zou in deze visie onzin zijn om te speculeren over de vraag, of er bij de *Big Bang*, buiten deze werkelijkheid dus, al een vast plan klaar lag. Dat lag er niet. Alleen de potentie om ergens in de evolutie te komen tot een plan was aanwezig in de allereerste waterstofatomen, die na de *Big Bang* de ruimte in werden geslingerd. Maar ver vooruit plannen gebeurde nooit en gebeurt nu nog steeds niet. Een alwetende geest, die ook alles van de toekomst weet, bestond en bestaat dus niet. Het idee, dat alles al vanaf de oerknal vaststaat - gedetermineerd is zoals sommigen beweren - lijkt mij dan ook onmogelijk. Eigenlijk ontstonden de plannen op het moment, dat ze nodig waren of dat de gelegenheid en de middelen er waren.

Nu zijn intelligentie en geheugen twee zaken, die bij elkaar horen, althans als je daar de vooroordelen van computerdeskundigen bij haalt. Je hebt intelligentie nodig om gegevens in het geheugen te bewerken. Omgekeerd heb je geheugen nodig om met intelligentie iets te kunnen doen. Samen met de wil om tot bewustzijn te komen zijn het geestelijke basiseigenschappen. Het zijn uitsluitend chemische reacties in onze hersencellen, beweren de materialisten. Ze gaan daarbij uit van het onuitgesproken vooroordeel, dat geest in deze driedimensionale wereld toch volume of tenminste een of andere fysieke gestalte moet hebben.⁴ Maar de

³ Einstein was over zijn vooroordelen eerlijk. Hij paste voor dit idee, toen hij zei: "God dobbelt niet".

⁴ Vandaar ook de brandende kwestie uit oude tijden: 'Hoeveel geesten passen er op de punt van een speld?'

allereerste waterstofatomen organiseerden zichzelf via sterontploffingen naar grotere gehelen en zwaardere elementen, en ze deden dat toch echt zonder hersencellen. Ook die sterren schijnen geen hersencellen te hebben. Dus toch weer een intelligentie naast de evolutie? Heeft geest in onze driedimensionale wereld volume? Is het ergens zichtbaar onder een microscoop? Zo niet, bestaat geest dan wel? Want wat wij niet kunnen waarnemen en meten, bestaat toch niet?

Al vaker heb ik o.a. in *GAMMA* betoogd, dat Jean Charon daarvoor een mooie metafoor heeft ontworpen. Geest bevindt zich volgens hem niet in onze driedimensionale wereld, maar in onnoemelijk veel kleine tijdruimten, die elk op één punt raken aan onze driedimensionale tijdruimte. Zeg maar, dat geest een opgerolde of opgepropte vierde dimensie gebruikt. Dat raakpunt noemen wij een elektron en daar zit meteen ook de mogelijkheid van de geest om in deze wereld de evolutie te vormen en te sturen. Alles in deze evolutie en met name alles wat leeft, is immers afhankelijk van 'dansende elektronen', die atomen hun ruimtelijke vorm geven, ze aan elkaar klitten tot moleculen en macromoleculen, en die organen sturen met signalen door een zenuwstelsel! Alles wat leeft is elektrisch en dat geldt ook voor alle zogenaamd 'dode' materie. Dode materie lijkt mij daarom ook weer zo'n onjuiste metafoor, waar iedereen zonder meer vanuit gaat. Charon heeft het daarom over psychomaterie. De basiseigenschappen van de geest in de kleine tijdruimten (*eonen*, want het zijn stabiele, eeuwige constructies) zijn volgens Charon: geheugen, ordening van gegevens, communicatie van gegevens en daadkracht. Daarover heb in vorige *GAMMA*'s al uitvoeriger geschreven.

So far, so good. Er valt niks te bewijzen, net zoals bij de andere evolutietheorieën. Vandaar dat we rustig kunnen nadenken over de vraag of Charon letterlijk genomen moet worden of dat we zijn visie gebruiken als een denkmiddel, een bewuste actieve metafoor, om de werkelijkheid op een bepaalde manier te zien. Het merkwaardige is, dat er tussen die twee niet eens zoveel verschil zit. Immers, iets in een andere, zeg maar vierde dimensie kan toch principieel nooit 'bewezen' worden via proeven in onze driedimensionale wereld. Het blijft dus altijd een aanname, een axioma. Maar het idee van psychomaterie levert wel interessante denkstof op. Kennelijk is het mogelijk om, afhankelijk van je uitgangspunten, te komen tot een andere visie op evolutie, waarin zowel de materialisten als de aanhangers van *Intelligent Design* helemaal aan hun trekken komen en helemaal niet zover van elkaar af staan als ze zelf denken. De tegenstelling tussen deze denkrichtingen is kennelijk alleen maar afhankelijk van onze eigen vooroordelen en van de sektarische muren tussen studierichtingen.

Voor de materialisten moet het toch een geweldige opluchting zijn, dat binnen in hun 'dode' materie alles ligt, dat nodig is om deze evolutie aan de gang te krijgen en te houden. Eeuwenlang moesten ze, vaak tegen beter weten in, volhouden dat er alleen dom toeval was, terwijl overal om hen heen zonneklaar het tegendeel te zien was. Tegenstanders kunnen ze daarom ook alleen maar van het lijf houden

door ze voor gek te verklaren, wat mij nogal onwetenschappelijk voorkomt. Tegelijk moet het voor de ID'ers een enorme opluchting zijn, dat binnen in de stof zelf de geest in ruime mate aanwezig is. Dat is de geest die plannen maakt, ontwerpt en die dat doet met een intelligent spel met de dobbelsteen. Al die geest in al die atomen bij elkaar, waar onze geest ook een stukje van is, zou je misschien best God of de Creator mogen noemen, als je vindt dat je die metafoor nodig hebt. Maar dan moet je er wel bij zeggen, dat die God denkt met onze hersenen, handelt met onze handen en kijkt met onze ogen. Want dat zijn de hulpmiddelen, die het evoluerende bewustzijn voor zichzelf heeft gemaakt om verder te komen op de lange weg van de bewustzijnsontwikkeling. Deze God evolueert met ons mee en heeft, net zoals wij, moeite met vooruitkijken. Het is een geheel ander godsbeeld dan wat er in traditionele kerken over wordt verteld. En dat is precies wat deze nieuwe tijd nodig heeft.

Dat de mens daarbij het 'stralende eindpunt' van deze evolutie zou zijn, is nonsens. Maar deze gedachte leidt wel tot de kern van onze vrijheid en verantwoordelijkheid. Bij elke stap in de evolutie kunnen we in principe alle kanten op. In de evolutie werden en worden verkeerde keuzen gemaakt, probeersels de verkeerde kant op, maar de resultaten worden in het evolutiegeheugen diep in de materie onthouden en in principe niet herhaald. Vandaar dat we niet opnieuw allerlei nieuwe levensvormen zien ontstaan. Het proces in de richting van bewustzijns-evolutie is daarom onomkeerbaar. Dat geeft ook een interessant antwoord op de vraag, hoe in het begin van de evolutie van het leven nieuwe soorten konden ontstaan. Immers, in alle biologieboekjes staat de prent van de evolutieboom, die vanuit de enkele stam naar boven uitloopt in grove vertakkingen (de soorten, fyła) en die vertakkingen verbijzonderen zich dan verder binnen dezelfde soort. Dat beeld is m.i. ook weer zo'n populaire, maar foute metafoor, die ons denken de verkeerde kant op stuurt. Een heel ander beeld is dit: de bekende en nog veel meer onbekende fyła ontstonden bij de allereerste experimenten van de psychomaterie in de oersoep. Het begon niet met één enkele soort, waaruit alle andere voortkwamen, maar misschien wel met duizenden of miljoenen soorten. Overal in de oersoep ontstonden min of meer gelijktijdig verschillende eerste levensvormen, een waarlijk duizelingwekkende creativiteit. Letterlijk alles werd geprobeerd. Sommige soorten haalden het, massa's andere niet. De soorten die het haalden, waren lang niet altijd *the fittest*, want er kwam vaak ook een dosis dom geluk bij te pas. Het zeetje, waarin ze zwommen, droogde toevallig niet op, etc.⁵ Sinds die tijd zijn er alleen variaties binnen een soort ontstaan, maar geen nieuwe soorten.

⁵ Dat opdrogende zeetje is een beeld van Stephen Jay Gould. In zijn boek *Wonderlijk leven* beschrijft hij de ontdekking van fossielen in de Burgess Shale, waar in een opgedroogde zee vele soorten gevonden werden die het niet hebben gehaald, maar die op zichzelf best een fyllum hadden kunnen vormen.

Sinds die tijd zijn er ook ontzettend veel ondersoorten afgestorven. Als je de soorten en ondersoorten ziet als tussenstadia of pogingen om tot bewustzijn te komen, is het min of meer logisch om achteraf te constateren, dat alleen de meest complexe soort, de zoogdieren, het ver zullen schoppen en dat de andere soorten blijven wat ze zijn: achtergebleven resten van een ontwikkeling naar bewustzijn. Ze zijn in de evolutie naar een breder en scherper bewustzijn een gepasseerd station. Haaien of insecten zullen niet meer bewust worden, want die fakkel is al lang van hen overgenomen. Dat is de praktijk van 'dobbelen met geheugen' in combinatie met creativiteit, wat dus helemaal niet hetzelfde is als louter blind toeval. Maar nu de mens zich bewust met de evolutie gaat bezighouden en zelf met het erfelijk materiaal (DNA) gaat spelen, leidt dat tot de zware verantwoordelijkheid voor het kiezen van de juiste richting. Dobbelen hoeft niet meer en wordt zelfs steeds meer onverantwoordelijk. Hier op aarde is de mens daarom vanaf nu verantwoordelijk voor het verdere verloop van de evolutie van het leven. Toepasselijk is hierbij het populaire vraagje: 'Zijn we er klaar voor?' Het antwoord op deze vraag durf ik eigenlijk niet hardop te zeggen.

Besluit

Persoonlijk vind ik, dat veel discussies over evolutie nepdiscussies zijn. Het zijn discussies tussen kunstmatige tegenstellingen, die alleen voortkomen uit de sektarische scheiding in studierichtingen. Biologen praten niet met theologen. Natuurkundigen lachen zich rot om psychologen. Filosofen hebben het al lang opgegeven nog een samenbindende wetenschap te zijn. Wie, zoals Charon, de geest het laboratorium binnenhaalt, wordt als een dwaas afgeschilderd. Teilhard was een kromprater die niet van zijn godsdienst af kon komen. Wie, volgens Plasterk, geen darwinist is, is gek. Enzovoort, enzovoort. Wie lacht niet, die de mens beziet? Hier geldt bij uitstek het oude grapje: Wat is de schakel tussen de aap en de intelligente mens? Antwoord: wij. We tasten nog steeds rond in een diepzee van onwetendheid en we doen dat met een geborneerdheid die een aanfluiting is van het idee 'intelligentie'. Hopelijk hebben we nog een hele evolutie van het intelligente denken voor ons.

Ik zal de allerlaatste zijn om te beweren, dat de hierboven geschetste visie van de middenweg, waarin de psychomaterie de evolutie voor zich uit stuwt om zodoende tot bewustzijn te komen, de enig juiste is. Van 'bewijsvoering' kan immers helemaal geen sprake zijn, net zo min als bij allerlei godsbewijzen. Het is een kwestie van waarschijnlijkheid en praktische bruikbaarheid van de in zwang zijnde actieve metaforen. Meer niet. Wie rotsvaste zekerheid wil moet maar gelovig worden, want het geloof is immers 'het bewijs van de dingen die men niet ziet'. Het maximaal haalbare op het gebied van evolutie is daarom *twijfelend weten*, wat maar net een ietsje beter is dan 'vermoeden'.

Esthetiek in de evolutie-1

Wiel Eggen

Op de artikelenreeks van Wijbrand de Steur over de darwinistische feilen heeft Sjoerd Bonting enkele terechte correcties aangebracht. Maar de vraag over de ideologische basis van het evolutiedenken, en hoe feiten en interpretaties aan elkaar verbonden worden blijft opspelen. Ook wie niet met Nietzsche meegaat, die vindt dat er enkel interpretaties en geen feiten zijn, moet hier de ideologische ondertoon onderkennen.

het mechanisme van de evolutie

Ik wil dit evolutiedebat vanuit de antropologie bekijken en stellen dat het zoeken naar overgangsvormen om Darwins theorie te bewijzen de vraag over het ontstaan der soorten ideologisch versluiert. De biotische veranderingen zelf staan niet ter discussie. Daar spreekt men al eeuwen over en sinds de DNA- en genmutaties ontdekt zijn, is elke twijfel daarover achterhaald. De echte discussie gaat over het 'mechanisme' van de 'evolutie'. En ik wijs dan meteen op de ideologische lading van die twee termen zelf met hun technisch-mechanistische achtergrond, waarin werkoorzakelijkheid de enig relevante factor is en reductie de heersende methode. Daarbij wordt gesproken over een wereld die ook Darwin zelf steeds in termen van strijd en competitie schetst. Is competitie echt de enig denkbare factor in dat proces? Hier speelt niet een ideologie die de sociale verhoudingen maskeert en paradoxale visies oplevert? Want is rivaliteit een neutrale natuurwet, een te betreuren overblijfsel uit primitieve tijden of een te perfectioneren ideaal? Zijn onze oorlogen en nintendospelletjes verfijnde vormen van een oerdrift, of onttaarding van stammenoorlogen die destijds een functie hadden voor het ecologisch evenwicht? De vraag of er naast de competitie niet een andere factor het wordingsproces drijft, blijft buiten het vizier bij het zoeken naar overgangsvormen tussen de soorten.

Darwins ideologische inbedding

Zowel Wijbrand de Steur als Sjoerd Bonting accepteren de stelling van het Teleactype dat Darwins evolutieleer een "totale revolutie van het voorgaande culturele gedachtegoed" behelst. Bedoeld wordt dan dat het statische christelijke (schepings)verhaal ontkracht is en alles sinds 1859 in termen van natuurprocessen verschijnt, waarbij elk fysiek of sociaal-psychisch aspect van het leven een vrucht wordt van biologische selectie zonder goddelijk-morele franjes. Maar die waardering voor Darwin is overtrokken. Bonting zegt terecht dat we hem zo opscheppen met allerlei contradicties. Lachspieren of tranen een rol geven in de overlevingsstrategie klinkt wel aardig. Maar als mutaties de kern van Darwins verhaal uitmaken, dan is de menselijke wil om het leven zin en vorm te geven zelf deel van het proces. En dat opent de weg tot net zo'n cirkelredenering als de stelling dat de beste overleeft in de natuurlijke selectie: "De beste (sterkste) overleeft, want dit overleven bewijst dat hij de beste is". [Als bij de vernietiging

van het Sumatraans regenwoud de tijger wel verdwijnt maar veel kleinere soorten niet, bewijst dat niet dat de laatste beter uitgerust zijn voor de strijd. Die stelling zou corrupte Djakartabonzen ideologisch een brevet van 'natuurkracht' geven!]

Stellen dat wij thans dankzij Darwin evolutionair denken verdoezelt veel verwarring. In *The New Biology*⁶ - dat de Steur wel vermeldt maar in de bibliografie vergeet - stellen R. Augros en G. Stanciu dan ook dat Darwins denken weinig vernieuwend is en de biologie eerder in een newtoniaans mechanistisch denken gevangen houdt, als een klein schakeltje in een oud cultureel proces. De Steur geeft dat ook aan door een aantal eerdere denkers te vermelden. Zoals bekend zijn succesvolle auteurs in de wetenschapsgeschiedenis vooral zij die pakkend bijeenbrengen wat vele anderen hebben voorbereid. Het is dus zaak een goed beeld van die beweging en van Darwins eigen bijdrage daarin te krijgen.

Waar de 18^{de} eeuw gonsde van speculaties over de natuurlijke historie en over de locatie van Eden of Noahs landingsplaats - zodat de Kaukasus plots verscheen als de wieg van de blanke mens die als kroon der schepping gold - was Darwins rigoureuze methode zelf een bevrijding. Maar er is weinig twijfel dat het éénrichtingdenken dat het Westen als geheel dreef ook bij hem doorwerkte. Dat Sir Arthur Keith een eeuw later met de Piltdownmens Engeland frauduleus als centrum van de moderne evolutie te boek kon zetten en tot in hoge kringen in Darwins naam racistisch-eugenetische verhalen kon houden, is niet af te doen als irrelevant.⁷ De verborgen sociale agenda's in de wetenschap zijn niet bijkomstig, al is het 'zelfreinigend' vermogen nog zo groot.

Altruïsme en overleving

Neem nu Dawkins idee dat *selfish genes* (zelfzuchtige genen) de motor van de evolutie zouden zijn. Ook die idee heeft oude ideologische wortels. Immers, al in Darwins tijd was het liberale optimisme van 'ieder voor zich' (*laissez faire, laissez aller*) een soort economisch dogma geworden, gebaseerd op het geloof dat de beste wereld zou ontstaan als ieder voor het eigen belang ging. Protesten tegen kapitalistische uitbuiting werden toen op dezelfde wijze verklaard als sociobiologen nu doen, namelijk met de idee dat individuen (genen) zelf belang hebben bij altruïsme. Maar er is geen uitleg via welke weg dit ingebed ligt in de overlevingsstrijd. Hoe tegenstrijdig zulke theorieën uit de evolutionistische hoek dan kunnen uitpakken toont Marx wiens historisch-materialisme filosofische en empirische lijnen van evolutiedenken verbindt tot een verhaal over fysiek-economische wetten in de mensensoort die naar het communistisch heil leiden, maar onderweg wel de politieke inzet van revolutionaire strijders nodig hebben. Onbesproken blijft dan hoe materialistisch gepredetermineerd die inzet wel is.

⁶Robert Augros & George Stanciu, *The New Biology, Discovering the Wisdom in Nature*, Boston 1987, Shambhala, New Science Library.

⁷Zie J. Sawday, *Arthur Keith, race and the Piltdown affair*, in W. Ernst en B. Harris (eds) *Race, Science and Medicine*, London 1999, Routledge

Ligt die vast in de genen? Is ook de *Internationale* een materialistisch evolutieproduct? En hoe zit het dan met Orwells *Animal Farm*?

Ik denk dat De Steur dit overziende gelijk heeft als hij niet gelooft in de idee van 'memen' als het culturele hulpje voor de evolutieer. Want die notie legt het dilemma bloot: is onze culturele inzet deel van een gepredetermineerd mechanisme? Is de morele drang, die het individueel belang overstijgt, een onderdeel van het systeem of zinloze franje? Moet een dokter het systeem toestaan niet-levensvatbare vruchten af te drijven of moet hij met alle technieken de grenzen van die levensvatbaarheid oprekken? In het zicht van de ontologische polariteit van voorbestemming en vrijheid (P. Tillich) die alle zijn kleurt, is Whiteheads zoeken naar de metafysiek van proces en orde, historie en eeuwige structuur te begrijpen.

Zijn en worden

Laten we eerst eens de wortels van 'evolutie' als gedachteconstructie onderzoeken. De procesdenkers merken terecht op dat de aandacht voor 'wording' al oude papieren heeft. En Heidegger, die in navolging van Nietzsche zo'n nadruk legt op zijn-als-worden, merkt snedig op dat Parmenides' eeuwige zijn en Heraclitus' verandering feitelijk hetzelfde stellen. We bedenken dat - ongeacht Bontings bezwaren - de *e* in 'evolutie' wel degelijk in ideologische termen gelezen moet worden. Dit Latijnse prefix heeft een ambivalente lading die wortelt in de bijbelse exodusboodschap. Men kan de twist tussen creationisten en evolutionisten zelfs lezen als een strijd over het primaat tussen het eerste en het tweede bijbelboek: het statische versus het historiserende denken. Hoe verhouden orde en wording zich? Dat wetenschappers dit een metafysisch (theologisch) punt vinden dat aan hen niet besteed is, valt te begrijpen. Maar voor Darwin lag dat beslist anders, zoals R. Engeland aangeeft in het artikel *Natural selection, Teleology and the Logos*.⁸ In dit licht zijn er nog meer bouwstenen van het evolutiedenken te noemen. Het neoplatoons denken over het *exitus-redditus*-model en emanatie hebben Aziatische en gnostische visies binnengebracht die meegebouwd hebben aan de idee dat de mens geroepen is het oude (de faraonische chaos) te overwinnen en de weg van vrijheid, geest en verlichting (*moksha*) te zoeken.

Darwins denken stond zeker in het kader van de Engelse Verlichting, die de strijd had aangeboden met het kerkelijk-politiek conservatisme, in een tijd toen oosterse visies populair waren en de afwijzing van de zich op statisch-creationeel denken baserende machtspatronen toenam. Maar waar de gnostieke bevrijding de materie als hoofdprobleem gezien had, verscheen de materie nu paradoxaal als de redder.

³ In *Osiris* vol 16, 2001 (Science in Theistic Contexts, Cognitive Dimensions). Dit nummer van dat "Research Journal devoted to the History of Science and its Cultural Influences" (ed. J.H. Brooke, M. Osler and J.M. van der Meer) bevat diverse artikelen die het Darwinisme plaatst in de theologische strijd van het Engeland destijds.

Bedenken we dus dat het evolutiedenken wortelt in een eeuwenoud religieus verzet tegen het conservatisme en dat uit eenzelfde emotionele bron twee tegengestelde houdingen konden ontstaan (die een parallel hebben in het hindoeïsme): God zien als de schepper en als de vernieuwer (verlosser). De neoplatoonse lijn, die zich later bij Hegel en Marx in twee complementaire visies vertaalt, blijkt dan ambigu uit te pakken, zodat materiële krachten 'heilig' verklaard kunnen worden en witte jassen de kansel kunnen veroveren, zonder dat dit als verraad ervaren wordt. Dat was zeker ook bij Darwin het geval die wel religieus bleef, maar God niet wilde zien als maker van een eeuwig bestel van soorten en krachten waaruit de kerken vaste normen en machtspatronen konden afleiden.

Wat is evolutionair superieur?

Rond het evolutiebegrip hing dus een paradoxaal denken dat vooral opviel in de sociaal-culturele sfeer. Waren primitieven nu barbaren of juist edele wilden die ons tot lering strekten? Ging de evolutie omhoog of omlaag; overleefden de beste of verdwenen de beste juist? In de culturele antropologie zijn beide lijnen te vinden. [Mensen als Morgan en Tylor verwerkten de eerste visie in vreemde evolutie-schema's, die vaak het heersende Indo-europees drieslachtig model hanteerden.⁹] Een curieus geval van de ambiguïteit trof ik in de taalkunde. Toen ik de Afrikaanse Bandtaal ging leren, las ik bij Franse auteurs dat dit een primitieve taal was, die zoals het Engels (sic!) zonder veel grammatica losse woorden aan elkaar reeg. Complexe taalregels golden dus als evolutionair superieur in hun ogen. Maar hoe dan te verklaren dat alle talen ertoe neigen te versimpelen, en dat volken zoals de Nootka in Canada uiterst complexe taalstructuren koppelen aan simpele materiële technieken?

De technische greep op de natuur blijkt vaak omgekeerd evenredig aan de complexiteit van de taal als communicatiesysteem. Zeker kan daar vanuit utilitair oogpunt een verklaring voor bedacht worden door te zeggen dat verfijnde communicatie het gebrek aan techniek compenseert. Maar ook dat gaat dan van een westers *a priori* uit, en neemt techniek en productie als hoogste maatstaf. De esthetiek van complexe communicatie in mythologie of retoriek wordt daarbij simpelweg als bijkomstig gezien. Iets dergelijks gebeurt ook bij onderzoek naar dierenintelligentie. Het vermogen van dieren om bij de voedselwinning of partnerkeus problemen op te lossen via hulpmiddelen of instrumenten krijgt dominant aandacht, terwijl hun esthetische levensvreugde niet meetelt. En bij al dat ideologisch gedreven onderzoek laat ik de chauvinistische rivaliteit tussen naties (Frankrijk-Engeland) of instituten nog maar buiten beschouwing. Want

⁹ We denken aan de drieslag: plant-dier-mens of leven-waarneming-intellect. Andere vormen zijn de *tricolor* en de *trias politica*, de drie standen, drie geloften en driemaal-scheepsrecht. De indeling wild-barbaars-beschaafd en magie-religie-rationaliteit volgt dit denkpatroon dat zowel synchronisch als diachronisch werkt.

dient die een genetisch doel? Misschien wel. Maar werkt dat dan via 'selectie' of via het 'esthetisch genoegen' van de rivaliteit!?

Ambigu evolutiedenken en het christendom

Alvorens in te gaan op feilen in Darwins of Dawkins wetenschapsideaal en hun ideologie, wil ik eerst herhalen dat hierin een eeuwenoude inzet van grote waarde doorklinkt. De evolutieleer bevat een heilsboodschap over het (winnend) verzet van de (goddelijke) levenskracht tegen verlamrende sociale machten die de idee van orde zelfzuchtig voor privédoeleinden gebruiken. Darwin, die de nadruk legde op methode tegenover speculatie, was deel van een belangrijke trend die ook een Feuerbach opleverde. Deze doorzag hoe religie door mensen gemanipuleerd werd, en mede op basis daarvan hebben de drie 'meesters van de achterdocht' (Marx, Nietzsche en Freud) laten zien hoe dogma's het machtsmisbruik bevorderen via verdringingsmechanismen en hoe het leven toegestaan moet worden zijn autonome weg te gaan met een grote rol voor competitieve krachten. Hun leer is echter ook deel van een strijdveld, waar 'feiten' dubieus worden omdat ze ontmaskerd worden als door belangen gedreven interpretaties. Men ziet dat theorieën zelf als genmutaties worden, die wel of niet levensvatbaar blijken, minder door interne bewijskracht dan afhankelijk van het milieu waarin ze moeten overleven. De noties evolutie en anti-evolutie komen rond 1900 als evenwaardige opties naast elkaar te liggen, mede omdat het intellect nu gezien wordt als een instrument dat een remmende voorsprong bewerkt. Nietzsche stelt dat het intellect de mens tot ziek dier aan de levensboom maakt, en Bolks¹⁰ leer over retardatie en foetilisatie laat zien hoe op biologische vlak de grotere hersenen een obstakel vormen. Mens als doel-van-progressie krijgt dan een wrange klank, die door het cultuurpessimisme en de oorlogsdreiging alleen maar verergert.

Het christendom en de evolutie

Het christendom heeft niet alleen met de scheppings- en erfzondeleer die anbiguïteit van de wordingsgeschiedenis voorbereid, maar ook met de noties van incarnatie en verlossing. Incarnatie zegt dat het 'ultieme' in de materie zelf aanwezig is, maar wel als verlossing uit een kwaad dat bij Paulus de Wet heet en datzelfde 'ultieme' is, gezien als het Absolute. De prioriteit lag ongetwijfeld bij de groei naar het rijk van de perfectie en dus bij het overstijgen van het statische. Veel van de onderzoeksdrang in de westerse wetenschap is daarop terug te voeren. Maar waar de polariteit van orde en wording - religieus vertaald in termen van schepping en verlossing - naar het laatste overhelt, is er de neiging om het strijdbaarheid als enige drijvende kracht te erkennen. Darwins formule lijkt tegenover de clericale macht een slimme combinatie te bevatten doordat ze wording zelf tot een natuurproces maakt. Maar al snel is men gaan begrijpen dat evolutie geen natuurproces is, maar een denkpatroon dat langs andere weg die

¹⁰ Louis Bolk (1866-1930), stichtte de nieuwe Nederlandse anatomische school en hield zich tevens bezig met antropologische onderzoeken. Hij ontwierp de zgn. foetilisatietheorie (*red.*)

polariteit van orde en wording probeert te vatten. Een nieuw wordingsverhaal waarvan veel theologen wel erkend hebben dat het gelovigen kan helpen om hun (contra)reformatorische fixaties te overwinnen, maar dat zelf ideologisch bepaald blijft, vooral omdat het in een vooruitgangdenken gevangen blijft dat enkel het mechanisch productie- en competitie-model aanhoudt. *(wordt vervolgd)*

Naschrift redactie: Het bovenstaande stuk van de filosoof-antropoloog en r.-k priester Wiel Eggen werd door de redactie van tussenkopjes voorzien, bewerkt en hier en daar ingekort. In overleg met de schrijver werd het in deze vorm geplaatst in afwachting van de reacties van lezers alsvorens eventueel het reeds geredigeerde tweede deel door hem wordt herzien.

**Op zoek naar een God, die past in ons denken over evolutie: Paul Tillich en
Pierre Teilhard de Chardin - I**
*door John F. Haught*¹¹

***Samenvatting:** Pierre Teilhard de Chardin daagde de theologie uit op zoek te gaan naar een godsbeeld dat rekening zou houden met de realiteit van evolutie. Het begrip 'Het nieuwe Zijnde' van Paul Tillich komt hem hierin een aardig stuk tegemoet, en een theologie van de evolutie kan veel winnen bij een groot deel van het religieus gedachtegoed van Tillich. Maar Teilhard zou zich nog steeds afvragen of het filosofische begrip van 'het Zijnde' zelfs als dat nader wordt gekwalificeerd door het adjectief 'nieuw' op zichzelf voldoende is om de evolutie theologisch een plaats te geven in ons totale wereldbeeld. Voor Teilhard vereist een theologie die aansluit bij de wereld na Darwin niets minder dan een revolutie in ons denken over hetgeen uiteindelijk de werkelijkheid is. Het moet worden betwijfeld dat Tillichs tamelijk klassieke theologische systeem radicaal genoeg is om aan deze eis te voldoen. Aan de andere kant kan een metafysica die gebaseerd is op het bijbelse visioen, waarin God wordt begrepen als de toekomst waarop de wereld bouwt als op haar enige steun, voor Teilhard een passender scenario voor de evolutietheologie verschaffen.*

***Sleutelbegrippen:** complexiteit-bewustzijn; eschatologie; metafysica van de toekomst; het Nieuwe Zijnde; belofte*

De wereldgodsdiensten wisten, in ieder geval in de tijd dat zij ontstonden, niets over de kosmologie van de oerknal of over de onmetelijke tijd en de biologische evolutie. Over het algemeen zijn ze nog steeds niet op de hoogte van deze ideeën. Zelfs in het wetenschappelijke Westen is men zich slechts aan de periferie van de hedendaagse theologie latent bewust van de ontdekkingen van de evolutiebiologie en de kosmologie. De ontvankelijkheid van de meeste mensen die in God geloven, en dat geldt ook voor theologen, heeft vorm gekregen in een fantasierijke context die òf gedefinieerd is door oude kosmografie òf - als de gelovigen een filosofische scholing hebben gehad - door eveneens verouderde ontologieën die statisch en hiërarchisch zijn. Ons religieuze begrip van de ultieme realiteit, ons denken over de betekenis van de menselijke existentie en bestemming, onze notie over wat uiteindelijk goed en wat een goed leven is èn onze ideeën over wat slecht is of onethisch – dit alles werd in ieder geval in eerste aanleg gevormd in een menselijk bewustzijn dat nog geen besef had van de implicaties van de onmetelijke kosmische tijd en van het denkbeeld dat het universum zich misschien nog maar pas aan het begin van haar reis door de tijd bevindt.

¹¹ John F. Haught is hoogleraar theologie aan de Georgetown-Universiteit, Washington DC 20057. Dit essay werd gepresenteerd op een bijeenkomst van de Noord-Amerikaanse Paul Tillich Society in Denver, Colorado, op 17 november 2001 en afgedrukt in *Zygon*, jrg. 37 nr. 3, sept. 2002.

Als we dat al zouden moeten doen, hoe zouden we dan over God moeten denken op een manier die rekening houdt met het nieuwe wetenschappelijke begrip van de biologische evolutie en met het kosmische proces? De meeste wetenschappers hebben waarschijnlijk hun pogingen om aan zo'n project te beginnen opgegeven, gewend als zij zijn te veronderstellen dat het immense universum van de hedendaagse natuurwetenschappen op dit moment het idee van de - zoals de astronoom Harlow Shapley het ooit uitdrukte - antropomorfische en zich tot één planeet beperkende godheid van onze aardse wereldgodsdiensten allang is ontgroeid. De theologie is ondertussen nog maar kortgeleden begonnen het godsbeeld op een zodanige manier te herzien dat het aansluit bij de evolutietheorie.

De beroemde jezuïet, geoloog en paleontoloog Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) was de professionele theoloog ver vooruit toen hij beseftte, dat de evolutieleer vroeg om een nieuw, eigentijds godsbeeld. Ons nog maar net ontwaakte bewustzijn van de onmetelijke dimensies van de natuur – op het gebied van ruimte, tijd en georganiseerde fysische complexiteit – geeft ons volgens hem de opwindende mogelijkheid om ons zintuig voor God veel sterker te ontwikkelen dan in de voorgaande eeuwen. Bovendien heeft, zoals Teilhard ook benadrukte, het nieuwe wetenschappelijke beeld van het universum niet alleen ons besef van de immensheid van de kosmos vergroot, het heeft ook ons hele begrip veranderd van de aard van het universum. De wetenschap heeft nu heel duidelijk aangetoond dat de kosmos een voortgaand historisch proces, een verhaal, is. De natuur is tot in haar kern verhalend. Zoals de fysicus Karl Friedrich von Weizsäcker stelt in *The History of Nature*, was de grootste wetenschappelijke ontdekking van de 20^{ste} eeuw dat het universum een geschiedenis kent (Weizsäcker 1949; zie ook Toulmin en Goodfield 1965; Pannenberg 1993, 86-98). En Teilhard was een van de eerste wetenschappers van de afgelopen eeuw die zich dit feit in zijn volle omvang heeft gerealiseerd. De kosmos, herhaalde hij telkens, is niet een statisch geheel van dingen maar een genese (een wordingsproces) – eerder een zich voortdurend ontwikkelend drama dan alleen maar een gefixeerde verzameling van ruimtelijk verbonden objecten. De wereld is nog steeds in wording (Teilhard 1999).

Het is dan ook buitengewoon belangrijk om religieuze ideeën over de natuur, het menselijk bestaan en de realiteit als zodanig te herzien in het licht van een kosmos zoals deze nog uit studies van de wetenschap in haar opmerkelijke ontwikkeling naar voren komt. Bovenal vereist de evolutietheorie een revolutie van ons denken over God. Maar wie, zo vraagt Teilhard, geeft de evolutie uiteindelijk *haar eigen* God? (1969, 240) Hoewel Teilhard zelf een diepgelovig denker was, was hij geen vaktheoloog en zijn eigen pogingen vanuit het evolutiedenken een godsbeeld te creëren liepen vast op te systematische ontwikkeling die zijn inzichten vereisten. Het project om vorm te geven aan een theologie waarin de evolutie volledig is geïntegreerd moet nog steeds uitgevoerd worden. Het zou dan ook leerzaam kunnen zijn om een groot theologisch systeem zoals dat van Paul Tillich te bestuderen als mogelijk hulpmiddel voor een hedendaagse theologie van de

evolutie. Ik geef een korte beschrijving van de belangrijkste ideeën van Teilhard en onderzoek vervolgens verschillende facetten van Tillich's theologie nauwkeurig om te kijken of deze wellicht een godsbeeld oplevert, dat past bij de evolutieleer.

DE BELANGRIJKSTE IDEEËN VAN TEILHARD DE CHARDIN

Voor Teilhard evolueert het hele universum en verloopt het kosmische verhaal in een duidelijke richting. Hij heeft bewust de term evolutie een bredere strekking gegeven dan haar biologische betekenis en paste haar ook toe op het kosmische proces. Hij merkte op dat, ondanks het onmiskenbare meanderende of vertakkende karakter van de biologische evolutie, het universum zich als geheel duidelijk in de richting van een steeds meer georganiseerde complexiteit heeft voortbewogen. Het kosmische proces is door het preatomaire, het atomaire, het moleculaire stadium van de evolutie en door de fases van de eencelligen, de meercelligen, de gewervelde dieren, de primaten en de hominiden gegaan. Gedurende deze reis heeft het universum een meetbare groei in stadia van georganiseerde complexiteit vertoond. Wat dit verhaal zo belangrijk maakt, is, dat tijdens het verloop van de kosmische evolutie er een geleidelijke uitbreiding heeft plaatsgevonden in wat Teilhard 'bewustzijn' noemde – en wèl rechtstreeks evenredig met de toename van georganiseerde fysische complexiteit.

Geheel volgens de 'wet van complexiteit–bewustzijn' zijn - naarmate de materie organisatorisch complexer is geworden - het bewustzijn en uiteindelijk (tenminste bij de mens) het zelfbewustzijn te voorschijn gekomen. De 'binnenkant' van de dingen is hoe langer hoe krachtiger geworden, meer gecentreerd en meer bevrijd van de normale fysische wetmatigheden. En er is geen reden om te vermoeden dat de kosmische reis naar complexiteit, als deze het niveau van menselijk bewustzijn heeft bereikt, nu onvermijdelijk zal worden onderbroken. Het is zelfs zo dat onze eigen vermenselijkte planeet op dit moment een noösfeer ontwikkelt, een nieuwe laag om de aarde die gevormd wordt door de geest zoals deze zich onder andere in de cultuur uit op het vlak van economie, politiek, wetenschap en technologie en waardoor de evolutie in de richting van een nieuw niveau van complexiteit-bewustzijn wordt voortbewogen. Klaarblijkelijk, en ondanks de tegenwerpingen van vele biologen, laat een kosmologisch toekomstperspectief zien, dat er in de evolutie sprake is van een per saldo wereldomvattende vooruitgang of 'progressie'. Teilhard verwijst met zijn begrip 'Omega' op een abstracte manier naar het uiteindelijke doel van deze vooruitgang (1999, 191-94).

Omega is 'God'. Niets minder dan een transcendente kracht, zich wezenlijk onderscheidend maar ook innig verbonden met de materie, zou uiteindelijk het ontstaan van de evolutie verklaren. Voor Teilhard is het de aantrekkingskracht van God-Omega die uiteindelijk een verklaring biedt voor de rusteloze neiging van de wereld om zich verder dan enig specifiek niveau van ontwikkeling voort te bewegen naar ontologisch rijkere manieren van zijn. In de wereldgodsdiensten

wordt de 'zoektocht naar een centrum' van het universum eindelijk bewust ondernomen. Op een diep verklaringsniveau – dieper dan de wetenschap zelf kan gaan – kan gesteld worden dat evolutie plaatsvindt omdat de wereld naar God omhoog toe 'explodeert' (1964, 83). Als we onder het oppervlak kijken van de wereld die door de wetenschap is ontdekt, kunnen we wellicht zowel de lange religieuze reis van de mensheid als het gehele epos van de evolutie dat daaraan voorafgaat begrijpen als één grote kosmische zoektocht naar een integrerend en vernieuwend Centrum. Deze zoektocht laat het verleden steeds weer samenkomen in een nieuw heden en voert de hele scheppingsgolf naar de God die de wereld 'vanbovenaf' schept (1964, 272-81). Teilhard dacht ook in kosmische termen over de Christus van zijn eigen geloofsovertuiging, waarbij hij doelbewust de kosmische christologie volgde van Paulus en enkele christelijke schrijvers na hem. Als christelijk denker stelde hij zich het hele immense universum voor als samenkomend en eindigend in de Christus van de parousie (of wederkomst), in Hem die zal komen. De Verlossing valt, voor zowel Teilhard als voor Paulus, samen met de nieuwe schepping van het gehele universum in Christus (1975, 92-100, 203-8).

Hoe meer zijn denken zich verdiepte, hoe meer Teilhard klaagde dat de traditionele theologie, voor zover deze gericht is op 'esse' (de idee van 'zijn'), als zodanig niet in staat is om het dramatische nieuwe begrip van een wereld die nog steeds in wording is in een context te plaatsen. Bovendien heeft de theologie God te veel gezien in termen van Aristoteles' idee van een Eerste Beweging die dingen voortstuwt vanuit het verleden (*a retro*). De evolutietheorie vereist dat we God zien als iemand die de wereld van bovenaf (*ab ante*) aantrekt naar de toekomst. De schepping is een proces waarin de veelvoudige draden van de kosmische evolutie worden verzameld tot een uiteindelijke eenheid die zich niet zozeer daarboven als wel in de verte bevindt: *creatio est uniri* (scheppen is verenigen). Voor Teilhard zowel als voor de auteur van de Openbaringen is God zowel Alfa als Omega; maar na Darwin en de nieuwe kosmologie moeten we stellen dat God minder Alfa is dan Omega: "Alleen een God die functioneel en totaal 'Omega' is kan ons tevreden stellen", riep Teilhard uit. Maar hij blijft bij zijn vraag, die wij nu ook stellen: "Waar zullen we zo'n God vinden?" (1969, 240).

TILlich EN TEILHARD

Een halve eeuw na Teilhards dood moet die vraag nog steeds beantwoord worden. Het overgrote deel van de theologen denkt en schrijft nog steeds bijna alsof Darwin, Einstein en Hubble nooit hebben bestaan. Hun aandacht is bijna uitsluitend gericht op vragen over de betekenis van het menselijk bestaan, de menselijke geschiedenis, sociale rechtvaardigheid, hermeneutiek¹², genderpro-

¹² Hermeneutiek: uitlegkunde; de theorie van de (bijbel)exegese

blemen¹³ of de spirituele reis van het individu. Dit zijn natuurlijk allemaal onderwerpen die de nodige aandacht verdienen, maar behalve in een paar ecologisch geïnteresseerde theologieën blijft de natuurlijke wereld ver buiten de thans geldende theologische belangstelling. Het is ook typerend dat in de christelijke kerken over verlossing en eschatologie¹⁴ nog steeds wordt gedacht in termen van 'het oogsten van menselijke zielen' in plaats van het tot vervulling komen van een heel universum. Bovendien wordt aan de scheiding van theologie en kosmos niet minder opvallend vastgehouden in wat tegenwoordig de postmoderne theologie wordt genoemd en waarvan de meeste vertegenwoordigers ironisch genoeg niet in staat lijken te zijn om uit te stijgen boven het moderne gevoel van de fundamentele vervreemding van zowel God als onszelf van de natuur buiten de mens.

Gezien het algemene falen van de theologie om adequaat te reageren op de evolutie kunnen we onszelf nu afvragen of het indrukwekkende theologische werk van Tillich niet van voldoende diepgang en ruimdenkendheid getuigt om systematisch de religieuze betekenis van het nieuwe evolutionaire beeld van het universum naar voren te brengen, dat zo'n inspirerende rol speelde in het leven en denken van Teilhard zelf. De waarde van Tillichs gedachtegoed voor onze tijd hangt wellicht in belangrijke mate af van de vraag in hoeverre het geschikt is voor juist deze taak. Tegen het einde van zijn leven had Tillich in ieder geval vaag kennis gemaakt met enkele van Teilhards ideeën, en hoewel Teilhards visie op het universum te vooruitstrevend en naar zijn smaak te "progressivistisch" was, voelde hij zich toch "in menig opzicht verwant" met de bescheiden jezuïet. (Tillich 1966, 90-91). Tillich zei niet wat hem precies in Teilhard aantrok, dus we kunnen er alleen maar naar raden. Ik vermoed dat Tillich in Teilhard een diep-religieus christelijk denker ontmoette, in wie hij veel van zijn eigen religieuze en theologische inzichten herkende.

Zowel Teilhard als Tillich zochten bijvoorbeeld naar een herformulering van de christelijke spiritualiteit waarin we het universum of de aarde niet de rug toe hoefden toe te keren om het Koninkrijk Gods deelachtig te worden. Ze waren het erover eens, dat het leven in een eindig universum onvermijdelijk, en niet alleen maar toevallig, vol dubbelzinnigheid is en dat de vervreemding van het universum van zijn essentie op de een of andere manier samenhangt met het bestaan zelf. Op een creatieve manier worstelden ze beiden met het vinden van een balans in de verticale (transcendente) en horizontale (immanente) dimensies van het menselijk streven. Beiden zochten naar een manier waarop de mens in religieuze zin betekenis kon ervaren zonder 'heteronomie' (een term van Tillich voor het onderworpen zijn aan een wet, die strijdig is met ons authentieke zijn en met onze vrijheid). Dat wil zeggen, ze verlangden naar een soort gemeenschap met God, met andere mensen en met het universum, die eerder het verschil in persoon-

¹³ genderproblemen betreffen de man-vrouwrelatie

¹⁴ eschatologie: de leer van de laatste dingen, zaken betreffende de eindtijd

lijkheid en vrijheid zou bevestigen dan het uit te wissen. Ze hadden beiden het gevoel dat liefde de sleutel is tot alle eenheid, maar dat *agapè* nooit gescheiden zou moeten zijn van *eros*. En, wat niet onbelangrijk is, ze deelden ook een waardering voor de dimensies van het anorganische, een gebied, dat de theologie in het verleden in hoge mate heeft genegeerd en waaraan door haar nog steeds zelden aandacht wordt geschonken. (zie Drummy 2000). Eveneens erkenden ze beiden dat de materialistische metafysische basis van de moderne wetenschap, zoals Tillich het uitdrukte, niets minder is dan een 'ontologie'¹⁵ van de dood' (1963, 3:19), maar toch probeerden ze beiden met hun werk een antwoord op dit onheilspellende moderne gezichtspunt te geven zonder terug te vallen op het vitalisme. Bovenal legden ze beiden speciaal de nadruk op de noodzaak voor het religieuze denken om open te staan voor het Nieuwe.

Zowel Tillich als Teilhard waren ook uitermate gevoelig voor de diverse manieren waarop het dualisme en het supranaturalisme het christendom verziekt hadden. Hoewel Teilhard niet rechtstreeks evenveel werd beïnvloed door Nietzsche als Tillich, was hij wel gevoelig voor de beschuldigingen van Nietzsche dat de christelijke vroomheid vaak voedsel geeft aan een afkeer van het aardse, die de mens zijn gezonde levenslust ontnemt. (Teilhard 1970, 231-43).

En hij was het ook eens met de kritiek uit de kring van moderne secularisten dat de invloed van het werk van Plato op het christelijk denken de wereld in wording beroofd had van elke reële betekenis en van de mogelijkheid om iets echt nieuws tot stand te brengen. Werkelijk, er zijn passages in het werk zowel als in de brieven van Teilhard te vinden die sterk aan Nietzsche doen denken. Maar alles bij elkaar genomen vond Teilhard niet minder dan Tillich de levensopvatting van Nietzsche verstikkend.

In een levensbeschouwing die de wereld definitief uitsluit van de totstandbrenging van iets nieuws, hoe fraai de vooruitzichten ervan aanvankelijk ook mogen lijken, is geen plaats voor de menselijke geest of voor het religieuze avontuur. De metafysica van de eeuwigheid enerzijds, waarin al hetgeen belangrijk is al heeft plaatsgevonden, en anderzijds de moderne materialistische ideologie, die al het 'nieuwe' eenvoudigweg verklaart als het resultaat van een reeks van voorafgaande deterministische oorzaken - voor beide geldt dat zij de mens alle hoop en energie ontnemen. Slechts een universum waarin iets waarlijk nieuws kan plaatsvinden zal ooit een passend kader zijn voor religieus vertrouwen en hoop op de toekomst.

Ook op het punt van de erfzonde kunnen we Tillich en Teilhard met elkaar vergelijken. In het besef dat de traditionele uitleg van een historische zondeval en verdrijving van de huidige mens uit het aardse paradijs niet langer konden worden gezien als de verklaring van onze vervreemding van het wezenlijke zijn, zochten

¹⁵ ontologie: zijnsleer

beide naar nieuwe wegen om de tegenstrijdigheden van het leven en de aanwezigheid van het kwaad erin een plaats te geven. Zij schreven hun werk in een tijd, dat bijbelstudies en een groeiend besef van evolutie al hun vraagtekens hadden gezet achter het lezen van Genesis als platte tekst, en zij kregen er in de kritiek stevig van langs toen zij naar een diepere betekenis zochten van de zogenoemde zondeval. In feite worden zij nog steeds gedemoniseerd door dogmatische bijbelexegeten en anti-evolutionisten.

Wat met betrekking tot de erfzonde nog steeds een nader theologisch debat verdient, is de rol van de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid in combinatie met een theorie over het kwaad. Tillich en Teilhard neigden er beiden sterk toe zonde, kwaad, lijden en dood als iets tragisch of onvermijdelijks te interpreteren. Hun intentie om dit te doen was in ieder geval om zo de draagwijdte te vergroten voor de verlossing van de wereld door God. Zij deelden de overtuiging dat een eenzijdige antropocentrische interpretatie van het kwaad altijd het risico inhoudt van een vermindering van het bereik van de goddelijke liefde. Maar door te stellen, dat het kwaad tragisch en onvermijdelijk is, riepen zij kwellende vragen op als: hoeveel verantwoordelijkheid voor het kwaad kan dan aan individuele menselijke personen worden toegerekend?

In een van de vele vroege notities, die niet bedoeld waren voor publicatie (gedachten die uiteindelijk geleid zullen hebben tot de feitelijke verbanning van hem naar China door de oversten van zijn orde), schreef Teilhard dat "de erfzonde in de ruimste zin van het woord niet specifiek een euvel is van de aarde of verbonden is aan de menselijke soort. Ze symboliseert eenvoudigweg het onvermijdelijke risico van het kwaad (*Necesse est ut eveniant scandala*), dat gepaard gaat met het bestaan van alle betrokken schepselen. Waar het zijnde *in fiere* wordt voortgebracht, daar verschijnen lijden en onrecht onmiddellijk als de schaduw ervan: niet alleen als het resultaat van de neiging tot nalatigheid en egoïsme die men in schepselen aantreft, maar ook (wat veel verontrustender is) als een onvermijdelijke consequentie van hun inspanningen om vooruit te komen. De erfzonde is de wezenlijke reactie van het eindige op de creatieve daad. Onvermijdelijk geeft het via alle scheppingsdaden blijk van zijn aanwezigheid. Het is de *keerzijde* van al het scheppen." (1969, 40).

Voor Teilhard is de meest opmerkelijke theologische consequentie van deze generalisering van het kwaad, dat deze de omvang en de draagwijdte van de verlossing in Christus aanzienlijk vergroot: "Als wij vasthouden aan de christelijke zienswijze van 'Christus-de-Verlosser' dan is het duidelijk, dat we ook moeten vasthouden aan een erfzonde van wereldformaat: anders zou Christus slechts een deel van de wereld hebben gered en niet echt het centrum van alles zijn. Verder is uit wetenschappelijk onderzoek gebleken dat de wereld in ruimte en duur enorm veel groter is dan de apostelen en de eerste generaties van het christendom zich voorstelden." (1969, 54)

Het gevolg is: Slagen wij er niet in onze geest zodanig te verruimen, dat zij een weerafspiegeling is van de enorme dimensies van tijd en ruimte die het nieuwe wetenschappelijke epos van de evolutie ons biedt, dan zullen we zeker geen recht kunnen doen aan de betekenis van begrippen als Christus en de goddelijke verlossing: "Hoe krijgen we het dan voor elkaar om de erfzonde als eerste te poneren en vervolgens de figuur van Christus die het enorme en nog dagelijks uitdijende panorama van het universum omvat? Hoe kunnen we de mogelijkheid van een misstap handhaven die even kosmisch van omvang is als de Verlossing?" (1969, 54). Het antwoord daarop van Teilhard luidt: "De enige manier waarop we dit kunnen doen is door de erfzonde te spreiden over het geheel van de geschiedenis van het heelal..." (1969,54) En in dit verband merkt hij op: "De geest van de Bijbel en van de Kerk is volkomen duidelijk: de hele wereld is door de zondeval aangetast en alles in zijn totaliteit is verlost. Kortom, de glorie, de schoonheid en de onweerstaanbare aantrekkingskracht van Christus straalt uit van zijn universele koningschap. Als zijn heerschappij beperkt wordt tot de ondermaanse regionen, dan wordt Hij door het universum verduisterd en wordt Zijn licht op gemene wijze gedoofd." (1969, 39)

Paul Tillich zou zeker hebben gesympathiseerd met de poging van Teilhard om de omvang van de verlossing te vergroten. In feite strekt zich de verlossing voor Tillich niet alleen uit tot het geheel van het fysische universum en de geschiedenis daarvan maar tot het hart van het bestaan als zodanig. (zie deel II van zijn vijfdelige *Systematische Theologie* - Tillich 1963, I: 163-210). Voor Tillich - en niet minder voor Teilhard - echter blijft de vraag bestaan of hij door het generaliseren van de oorspronkelijke misstap en tegelijk daarmee de omvang van de verlossing niet op ontoelaatbare wijze de rol van de menselijke verantwoordelijkheid met betrekking tot het kwaad heeft verminderd. Veel theologen hebben zich verzet tegen een verbreding van het verlossingsplan juist omdat zo'n vorm van expansie de rol van de menselijke vrijheid met betrekking tot de meest afschuwelijke misdrijven in onze wereld leek af te zwakken of zelfs volledig te ontkennen. (Zie bijvoorbeeld Niebuhr 1952, 219)

Hoewel Teilhard niet de pretentie heeft het mysterie van het kwaad uit de wereld te helpen, beweert hij terecht dat het kwaad als zodanig een kosmische dimensie heeft. Bovendien blijkt het kwaad gezien in het licht van de evolutie niet helemaal hetzelfde te zijn als het kwaad, beschouwd in termen van een statisch universum, hoewel te weinig theologen zich de moeite hebben gegeven om het verschil daartussen goed te overwegen. We kunnen ons zelfs afvragen of zo'n invloedrijke theoloog als Paul Tillich voor zijn begrip van God en de theologie van de verlossing wel voldoende rekening heeft gehouden met de evolutie en het idee van een nog onvoltooid universum.

De kosmische en biologische evolutie leren ons meer dan ooit dat we leven in een universum, waarvan de schepping nog grotendeels onvoltooid is. De onvolledigheid van het kosmische project houdt daarom logischerwijze in, dat het universum en het menselijk bestaan nooit de omstandigheden hebben gekend waarin sprake was van de ideale volheid en perfectie. In een evoluerend heelal heeft het geschapene als zodanig de ongeschonden toestand van eenheid nog niet bereikt. Bovendien is dit de schuld van niemand, ook niet van de Schepper, omdat het enige universum dat een liefhebbende en zorgzame God zou kunnen creëren op de eerste plaats een onvoltooid schepping zou kunnen zijn. Wilde Gods scheppingsliefde per slot van rekening concreet gestalte krijgen, dan moest de geliefde wereld echt buiten God zijn. En een universum dat al kant-en-klaar zou zijn en waarvan onze huidige staat van historische ontwikkeling en existentiële ambiguïteit zouden kunnen worden voorgesteld als een latere vervreemding, zo'n universum zou in principe slechts een emanatie of aanhangsel van de godheid zijn geweest en niet iets dat echt buiten God was geplaatst en daarom ook de ontvanger van goddelijke liefde kon worden. Het zou nooit ook maar een vorm van onafhankelijkheid tegenover zijn schepper hebben kunnen vestigen. Het idee van een wereld die vanaf het begin (*ab initio*) als schepping volmaakt was, zou met andere woorden logischerwijze niet te verenigen zijn met welk idee ook van een goddelijke schepping voortkomend uit de diepten van onbaatzuchtige liefde.

Daar komt bij dat door het voorwetenschappelijk idee van een niet-evoluerend universum te makkelijk de neiging werd bevorderd om te gaan zoeken naar een zondebok of zondebokken voor de vermeende bezoedeling van de oorspronkelijke zuiverheid van het bestaan. Als de schepping oorspronkelijk een volledig afgeronde aangelegenheid was geweest, zouden we begrijpelijkerwijs willen achterhalen wie of wat er in hemelsnaam de oorzaak van was dat de dingen voor ons zo'n slechte wending hadden genomen. De aanname van een oorspronkelijke volmaakt-heden van de schepping heeft religieuze geesten op de idee gebracht dat de bron van het enorme kwaad en lijden in de wereld ofwel gelegen moest zijn in 'het kwaad' als principe buiten de wereld - een idee dat niet strookt met het bijbelse theïsme volgens welk de oorsprong van alle zijn inherent goed is - of anders in een of ander binnenwereldlijk wezen of gebeuren. Dat een dergelijke veronderstelling geleid heeft tot de demonisering van verscheidene gebeurtenissen, personen, dieren, geslachten en vreemdelingen behoeft hier verder niet opnieuw te worden aangetoond. We kunnen ermee volstaan ons eenvoudig af te vragen wat er zou gebeuren als men in het denken vanuit religieuze groeperingen ertoe zou overgaan de evolutie als feit volledig serieus te nemen.

In 1933 overwoog Teilhard in woorden die aansluiten bij veel van wat christenen vandaag de dag denken: "Ondanks de scherpzinnige nuances van de theologen is het een feit dat het christendom zich ontwikkeld heeft onder de overweldigende indruk dat alle kwaad om ons heen is ontstaan als gevolg van een eerste misstap. Als we afgaan op het dogma leven we nog in de atmosfeer van een universum waarin het hoofdzakelijk aankomt op herstel en boetedoening. Het is van levens-

belang zowel voor Christus als voor onszelf om zich te ontdoen van een schandvlek. (1969, 81)

Zolang we hadden aangenomen dat de schepping af was en dat de kosmos volledig in een eerste scheppingsdaad was gevormd, zolang was de veronderstelling van een latere vertekening de enige manier om met het aanwezige kwaad en lijden in het reine te komen. Maar deze aanname maakte de weg vrij voor de interpretatie van lijden als in wezen een straf en bevorderde een ethiek welke vergelding aanvaardbaar achtte. Een dergelijke zienswijze, een zienswijze die nog steeds op zowel het religieuze als het sociale leven invloed uitoefent, kan eindelijk tot boetedoening leiden en daarbij het lijden beroven van de mogelijkheid te worden uitgelegd als deel van het voortgaande proces van de schepping zelf. "Een toestand van wanorde in het begin", zo gaat Teilhard verder, "kan niet worden gerechtvaardigd in een volmaakt geschapen wereld: er moet een zondebok worden gevonden. Maar in een wereld die geleidelijk aan uit de materie tevoorschijn komt bestaat niet langer ook maar enige noodzaak om een eerste misstap aan te nemen als verklaring voor het fenomeen veelheid en voor het kwaad als het onvermijdelijke bijverschijnsel daarvan" (1969, 83-84).

Evolutie, we herhalen het nog maar eens, betekent dat de wereld niet voltooid is. Maar als deze niet voltooid is, dan kunnen we redelijkerwijze ook niet verwachten dat ze nu al volmaakt is. Ze heeft onvermijdelijk een donkere zijde. Verlossing moet daarom - als het al iets betekent - wellicht vooral het opheffen zijn van de tragiek (en niet speciaal de gevolgen van de zonden van de mens) als bijverschijnsel van een universum *in via*, onderweg op zijn reis. Vooral gezien het gebrekkige beeld dat Darwin ons van het levensverhaal biedt, waardoor wij thans voorheen onbekende perioden van het leven kunnen overzien dat met veel leed en strijd voorafging aan het verschijnen van onszelf, zou het inderdaad getuigen van weinig gevoel van de kant van de theologen vast te houden aan de eenzijdige antropocentrische, op vergelding berustende opvattingen van pijn en verzoening die zo gemakkelijk in te passen waren in het pre-evolutionaire wereldbeeld.

Kwaad in een evolutionaire wereld

Sjoerd L. Bonting

Het kwaad is een frequent gespreksonderwerp in onze hedendaagse westerse wereld. Een belangrijke oorzaak is ongetwijfeld het grootschalige, afschuwelijke kwaad dat we hebben ervaren in holocaust en 'ethnic cleansing' in de Balkan en enkele Afrikaanse landen, en nu in het internationale terrorisme. En steeds weer rijst de vraag: Waar komt dit kwaad vandaan? Theologen hebben er vele boeken aan gewijd, maar tot een bevredigend antwoord komen ze niet, hetgeen sommigen ruiterlijk toegeven. Zoals John Sanford, die aan het einde van zijn boek *Evil, the Shadow Side of Reality* concludeert: *The problem of evil is unresolved in Christian theology.*¹ In dit artikel zal ik eerst het probleem definiëren, dan zal ik eerdere pogingen tot oplossing van het probleem behandelen, om tenslotte mijn oplossing aan te bieden.

1. Definitie van het probleem

Zelfs het definiëren van 'kwaad' blijkt al moeilijk te zijn. In woordenboeken wordt het gedefinieerd als het tegengestelde van 'goed', of er worden synoniemen vermeld. In In Karl Rahners *Encyclopedia of Theology* schrijft Klaus Hemmerle: *Evil.... cannot be thought of in itself; it is evil solely as opposed to the good..... God is..... the principle and pure source of good, good absolutely as such. Consequently it is impossible for him to be the author of evil; he cannot will evil, and no shadow of evil falls on him. But in that case, how can anything be or happen which is opposed to God and his goodness?*² En daar hebben we het probleem ten voeten uit.

Maar alvorens daar nader op in te gaan, maak ik nog drie opmerkingen:

- 1) We moeten onderscheid maken tussen fysiek kwaad (natuurrampen en ziekte) en moreel kwaad (door mensen begaan). Vele auteurs verwaarlozen fysiek kwaad, hoewel hieraan jaarlijks vele duizenden mensen sterven, invalide worden, huis en have verliezen. Sommigen menen dat aardbevingen, vulkaanuitbarstingen en wervelstormen natuurverschijnselen en dus geen kwaad zijn. Maar ik stel, dat er sprake is van kwaad als een natuur-verschijnsel dood en lijden van mensen veroorzaakt.
- 2) We dienen 'lijden' niet als equivalent van 'kwaad' te gebruiken, want het is een *gevolg* van het fysieke en het morele kwaad.
- 3) De dood van de mens en het uitsterven van soorten tijdens de biologische evolutie kunnen m.i. niet zonder meer als 'kwaad' beschouwd worden. Daarop kom ik in sectie 6 terug.

In de joods-christelijke traditie gaan we uit van de volgende geloofspunten:

1. God is almachtig.
2. God is algoed.
3. God is enig.
4. Het kwaad bestaat.

Het probleem van de *theodicee* (rechtvaardiging van God) ligt in het onontkoombare feit dat je er alleen uit komt als je één van deze punten laat vallen. Epicurus maakte dit al duidelijk in 300 BC: *Als god kwaad wil voorkomen, maar dit niet kan, dan is hij niet almachtig. Als hij het kan, maar niet wil, dan is hij niet algoed. Als hij het kan en wil voorkomen, waarom is er dan kwaad?*³ Uiteindelijk gaat het dus om ons godsbeeld. Ik geef nu eerst een overzicht van pogingen om dit probleem op te lossen door ontkenning van één van deze geloofspunten.

2. Pogingen tot oplossing door ontkenningen

De eenvoudigste benadering is natuurlijk om *punt 4*, het bestaan van het kwaad, te ontkennen. Dat deden de stoïcijnen, die onverschillig waren voor de materiële aspecten van het bestaan. Andere voorbeelden zijn het Vedanta hindoeïsme en Christian Science. Ook de hedendaagse New-Agebeweging ontkent het kwaad door het als een 'zelfgeschapen illusie' te beschouwen.⁴ Ontkenning van de realiteit van het kwaad lijkt mij echter geen deugdelijke oplossing te bieden.

Een tweede mogelijkheid is ontkenning van *punt 1*, Gods almacht. Een vroeg voorbeeld is de 17de eeuwse Duitse filosoof Gottfried W. Leibniz, die stelde dat God beperkt is door wat logisch mogelijk is, d.w.z. de wereld waarin wij leven is de best mogelijke die God kon scheppen.⁵ Dit is voor mij een typische luiestoel-*theodicee* van een welgedane, zorgenvrije intellectueel, die weinig gevoel had voor het lijden van zijn medemens. De Amerikaanse pragmatische filosoof William James (1842-1910) stelde dat Gods macht groot is, maar beperkt. Ook reken ik tot deze categorie theologen zoals Harold Kushner,⁶ en tot op zekere hoogte Dorothee Sölle,⁷ die op de wanhopige vraag: "Waarom staat God dit toe?" antwoorden dat God 'met ons lijdt.' Ja, God heeft erbarming en liefde voor de lijdende mens, maar dit betekent niet dat hij hulpeloos en werkeloos staat ten aanzien van het kwaad, waarover straks meer. Ook Whitehead en de proces theologen, die de almachtige God vervangen door een 'Kosmische Geest' welke door 'overreding' de evolutie laat verlopen,⁸ vallen binnen deze categorie. Zij stellen: *Omdat God niet de volledige controle heeft over de gebeurtenissen in de wereld, is het optreden van waarachtig kwaad niet in strijd met Gods goedheid voor al zijn schepsels.*⁹

Een derde mogelijkheid is het schrappen van *punt 3*, de enige God. Dit werd gedaan door de gnostici uit de 2^e eeuw, die leerden dat de wereld geschapen was door een kwade demiurg (halfgod, de god van het OT) uit voorbestaande, kwade

materie. De goede God (de god van het NT, Vader van Jezus Christus) zal deze wereld vervolmaken, en wij mogen deelhebben aan deze volmaakte wereld door het verwerven van kennis, *gnosis*. De introductie van een satan, die het kwaad in de wereld zou brengen, valt ook onder deze categorie, tenminste als hij als autonoom t.o.v. God beschouwd wordt; ontken je dit, zoals in het boek Job, dan wordt God weer verantwoordelijk.¹⁰

Ontkenning van punt 2, de algoedheid van God, heb ik slechts aangetroffen bij ontkerkelijke schrijvers als Karel van 't Reve (*De ongelooflijke slechtheid van het opperwezen*) en Maarten 't Hart (*Een vlucht regenwulpen*). Sommige joodse denkers lijken hier dicht bij te komen wanneer zij de toornige Jahweh in verband brengen met satan.

Uit het bovenstaande meen ik te moeten concluderen dat ontkenning van enige van deze vier geloofspunten geen bevredigende oplossing biedt voor het probleem van de *theodicee*. Theologen laten zich echter niet gemakkelijk uit het veld slaan en daarom zijn in de loop van de eeuwen bibliotheken volgeschreven om het kwaad te verklaren zonder aantasting van de genoemde vier geloofspunten.

3. Pogingen tot oplossing in traditioneel kader

Een uitgebreid overzicht van zulke pogingen is geboden door John Hick.³ Hij vat deze samen in twee modellen, die van Augustinus en van Irenaeus. Het model van Augustinus omvat de volgende punten (gevolgd door mijn bedenkingen):

- (1) Kwaad is de afwezigheid van het goede (*privatio boni*). Echter, hoewel dit het kwaad lijkt los te maken van God, doet dit nauwelijks recht aan de realiteit van het kwaad.
- (2) De geschapen wereld is volledig goed, dus komt kwaad niet van God. Echter, dit is een verkeerde uitleg van de zinsnede *God zag dat het goed was* in Gen. 1; het Hebreeuwse woord *tov*, waarvan dit 'goed' de vertaling is, betekent niet goed in actualiteit, maar 'goed voor het gestelde doel'.
- (3) Kwaad komt voort uit het misbruik van onze vrijheid. Echter, dit verwaarloost het fysieke kwaad; en de invoering van het begrip predestinatie door Augustinus maakt God uiteindelijk toch verantwoordelijk voor het kwaad. Bovendien, het vrije-wilargument verklaart niet waarom de als Gods beelddrager geschapen mens de hem geschonken vrijheid misbruikt, m.a.w. het zegt ons niets over de oorsprong van het kwaad.
- (4) Het fysieke kwaad ontstond doordat Adams zonde de natuur bedierf. Echter, dit ziet over het hoofd dat natuurrampen en ziekte reeds lang vóór de komst van de mens bestonden (de uitroeiing van de dinosauriërs 65 miljoen jaar geleden door een asteroïde-inslag en deze dieren leden reeds aan reumatiek). Bovendien, onze levensproblemen te zien als straf voor Adams zonde weersprekt Gods rechtvaardigheid en onze persoonlijke verantwoordelijkheid. Tenslotte, het is niet toelaatbaar om het mythische (niet-historische) verhaal van de zondeval te verletterlijken en om te keren, zoals gebeurt in de erfzondeleer.

Het model van Irenaeus is minder hard en onpersoonlijk, doordat het stelt dat kwaad uiteindelijk valt binnen Gods goede bedoeling. God zou zijn schepping anders kunnen hebben ingericht, maar hij wist dat de eerste mens te onrijp was om volmaaktheid te ontvangen, te bevatten en vast te houden. Erfzonde en predestinatie komen in dit model niet voor. Schleiermacher maakt echter een karikatuur van dit model wanneer hij zegt: *De zonde is door God ingesteld; want anders had de verlossing niet kunnen komen.*¹¹ Dit lijkt op het veroorzaken van een scheepsramp om een reddingsoperatie te kunnen opzetten, en dus vind ik dit een kwalijke en onacceptabele theologie. Ook Paulus verwerpt deze gedachte (Rom.3:8). Dat het kwaad in de wereld Gods straf is voor onze zonden, wordt op grond van een studie van het boek Job krachtig verworpen door Anton Houtepen,¹² maar hoewel ik het daarmee eens ben, een *theodicee* biedt dit niet.

Geen van beide modellen biedt inzicht in het probleem van het fysieke kwaad, vooral omdat geen rekening wordt gehouden met het evolutionaire karakter van de schepping. Dit laatste geldt zelfs voor de meeste post-darwiniaanse theologen. Een uitzondering is Kuitert, die in zijn boek *Het Algemeen Betwijfeld Christelijk Geloof* de evolutie vermeldt in zijn discussie over de *theodicee*, maar dan stelt: *Evolutie is een onvoorspelbaar proces: het heeft geen doel.*¹³ Hij integreert de evolutie dus niet in zijn verdere discussie van 'het raadsel van de goede schepping'. Omdat hij 'goed' nog steeds beschouwt als een aanduiding van de kwaliteit van de huidige, onvoltooide schepping, ontmoet hij meer problemen en verwerpt meer traditionele verklaringen dan dat hij oplossingen biedt. Zijn conclusies dat *Kwaad deel van het leven is en wij er genoeg mee moeten nemen* en dat *God ten goede kan keren wat wij dachten dat kwaad was* kunnen nauwelijks worden beschouwd als een bevredigende oplossing van het probleem van de *theodicee*. Niemand is erin geslaagd om onder handhaving van de vier gestelde geloofspunten een bevredigende *theodicee* te formuleren. Alvorens mijn oplossing van het probleem aan te bieden, bespreek ik in de volgende sectie de visie van Teilhard en Paul Tillich op het kwaad aan de hand van het in dit en het volgende nummer in vertaling afgedrukte artikel van John Haught.¹⁴

4. Kwaad bij Teilhard en Tillich

In zijn bespreking van de visies van Teilhard de Chardin op kwaad en verlossing in een evolutionaire schepping zegt John Haught: *Hoewel Teilhard een diep religieus denker was, was hij geen vaktheoloog, en dus leidden zijn pogingen om een 'God voor de evolutie' te construeren niet tot de systematische ontwikkeling van zijn intuïties. Het project van de formulering van een 'evolutionaire' theologie moet dus nog worden uitgevoerd.* Maar ik betwijfel of het lag aan gebrek aan theologisch vakmanschap bij Teilhard, die als jezuïet een gedegen theologische opleiding ontvangen zal hebben. Ik denk dat hij bewust van een theologische uitwerking afzag om conflicten met het leergezag te vermijden. Immers in het voorwoord bij *Het verschijnsel mens* schrijft hij: *Wil dit boek correct begrepen worden, dan moet het niet gelezen worden als een metafysisch werk, en nog*

*minder als een theologisch verhaal, maar zuiver en alleen als een wetenschappelijke verhandeling.*¹⁵

Teilhard gaat uit van een evoluerende schepping en verwerpt daarmee de gedachte van een initiële perfectie. Hij stelt zich de vraag hoe we Christus en de erfzonde kunnen betrekken bij de evoluerende wereld, en concludeert dat daartoe zondeval en erfzonde dienen te worden betrokken op dit gehele proces.¹⁶ Teilhard introduceert dan het begrip *Omega*, de God die als een 'attractor' de wereld naar de volmaaktheid 'trekt'. Teilhard, evenals Tillich, beweegt zich naar een interpretatie van zonde, kwaad, lijden en dood als tragische onvermijdelijkheid, concludeert Haught. Voor Teilhard is de erfzonde het symbool van de onvermijdelijke kans op kwaad, welke al het zijnde vergezelt.¹⁷ Echter, door zijn 'globalisering' van de erfzondeleer komt de rol van de menselijke verantwoordelijkheid voor het morele kwaad in het gedrang.

Haught verdedigt Teilhards visie, dat kosmos en menselijk bestaan nooit een toestand van ideale volkomenheid gekend hebben, met de koene bewering dat een liefhebbende en zorgzame God in eerste instantie uitsluitend een onvoltooide kosmos kon scheppen, want een onmiddellijk volmaakte kosmos zou een emanatie of aanhangsel van de godheid zijn en dit is in strijd met de gedachte van een goddelijke schepping vanuit de diepte van Gods onbaatzuchtige liefde. Maar Teilhard dacht in meer traditionele vormen, zoals blijkt uit zijn woorden: *Ondanks subtiele onderscheiden tussen de theologen is het een feit dat het christendom zich ontwikkelde onder de overheersende impressie dat alle kwaad om ons heen geboren werd uit een initiële overtreding. Dogmatisch gezien leven we nog steeds in de ban van een kosmos, waarin het meest noodzakelijke is herstel en boetedoening. Het essentiële probleem, zowel voor Christus als onszelf, is om een smet kwijt te raken.*¹⁸

Ook voor Paul Tillich (1886-1965), zegt Haught, strekt de verlossing zich uit over de gehele fysische wereld en haar geschiedenis, ja zelfs tot in het hart van het 'zijn' als zodanig.¹⁹ Tillich ziet de huidige staat van de wereld als 'vervreemd bestaan' en onderscheidt deze van 'essentieel bestaan', een ideale eenheid van alle wezens met God, de 'Grond' van ons bestaan. Het huidige bestaan is volgens Tillich afgescheiden van een *oorspronkelijke* heelheid, een ongedifferentieerde 'dromende onschuld',²⁰ maar hiermee miskent hij het nieuwe dat steeds weer optreedt in een evolutionaire schepping. Het 'Nieuwe Zijn', waarmee hij Christus aanduidt, lijkt dan voort te komen uit de gedachte van een terugkeer naar het oorspronkelijke 'essentiële bestaan'. De 'moed om te zijn', een andere typische term van Tillich,²¹ betekent de oriëntatie van ons leven op de 'toekomstige eenheid', het ware fundament van de wereld. Kwaad en zonde worden door Tillich begrepen als onze onderwerping uit vrije wil aan de aantrekkingskracht van het gefragmenteerde 'vervreemde bestaan'. Gesteld kan worden dat Tillich geen adequate evolutionaire theologie levert.

Teilhard doet dat in vele opzichten beter, maar ten eerste gebruikt hij evolutie meer in een mystieke dan in de wetenschappelijke zin, ten tweede houdt hij vast aan zondeval en erfzondeleer, zij het in kosmische uitbreiding. Blijkbaar ziet hij niet dat deze leer door het feit van de menselijke evolutie op losse schroeven is komen te staan. Immers Adams zonde zou dan terugwerkende kracht moeten hebben op 14 miljard jaar kosmische ontwikkeling. Bovendien kan er op grond van de evolutieleer geen sprake zijn van één enkel eerste mensenpaar, en berust de erfzondeleer op een ontoelaatbare verletterlijking en omkering van de mythe van de zondeval.²² Hoewel ik het met Teilhard eens ben dat het kwaad een kosmische dimensie heeft, mis ik bij hem, evenals bij Tillich, een adequate verklaring voor het kwaad en voor de verlossing daarvan. In de volgende sectie doe ik een poging om zo'n verklaring te leveren.

5. Kwaad in het kader van de chaostheologie

In de voorgaande secties heb ik betoogd dat alle pogingen om tot een bevredigende theodicee te komen schipbreuk geleden hebben. Ik meen dat dit in laatste instantie is toe te schrijven aan de sinds 185 algemeen geaccepteerde leer van de *creatio ex nihilo*, schepping uit niets. Immers deze leer impliceert dat God alles geschapen heeft, dus ook het kwaad. Voorts kleven er aan de leer van *creatio ex nihilo* nog vier andere problemen:²³

- (1) *Bijbels*: beide scheppingsverhalen in Genesis gaan uit van een oerchaos; nergens is er een bijbelse grond voor schepping uit niets;
- (2) *Begripsmatig*: niemand kan zich een absoluut 'niets' voorstellen, hetgeen bij vele theologen heeft geleid tot de aanname van een bestaand niets (bijv. Karl Barth met 'das Nichtige'), maar dat is niet iets wezenlijk anders dan een oerchaos;
- (3) *Natuurwetenschappelijk*: geen enkele fysische theorie kan werken met een absoluut 'niets';²⁴
- (4) *Theologisch*: een bevredigende theologische verklaring is tot dusver onmogelijk gebleken; de poging van Jürgen Moltmann²⁵ wordt door de Schotse theoloog David Fergusson als '*ultimately unconvincing*'²⁶ beoordeeld en daarmee ben ik het geheel eens.

Deze problemen met de *creatio ex nihilo* leer zijn voor mij de aanleiding geweest tot de ontwikkeling van een gewijzigde scheppingsleer, die ik 'chaostheologie' noem.^{27,28,29} Daarin keer ik terug naar het bijbelse idee (ook aanwezig in vrijwel alle niet-bijbelse scheppingsverhalen) van een initiële schepping vanuit een ongedefinieerde en onverklaarde oerchaos (Gen.1:2 en Gen.2:5-6). God ordent deze chaos en dringt hem terug in de voortgaande schepping, door de natuurwetenschap gezien als de kosmische en biologische evolutie. Daarbij resteert een element van chaos, dat op vele plaatsen in het OT gesymboliseerd wordt als de 'zee' (Job38:8-11; Ps.18:15, 65:7, 89:9, 104:7-9; Spr.8:27-31; Jer.5:22; Nah.1:4). In de voortgaande schepping strijdt God met deze restchaos om

hem definitief uit te bannen op de laatste Dag: *Ik zag een nieuwe hemel en een nieuwe aarde.... en de zee was niet meer* (Openb.21:1), waarmee de schepping vervolmaakt is. Op de voor de hand liggende vraag waar de oerchaos vandaan kwam, moet ik met de auteurs van Genesis en de moderne kosmologen het antwoord schuldig blijven. Ook deze laatsten moeten zich tevredenstellen met een onverklaarde oerexplosie, de *big bang*. Zowel in de natuurwetenschap als in de theologie kunnen we niet zinvol spreken over de situatie voor het begin van onze tijd, die aanving met de *big bang* en het begin van de schepping. Op de tegenwerping dat dit opnieuw het gnostische dualisme met de eeuwige, voorbestaande materie zou invoeren, antwoord ik dat chaos geen materie is maar een toestand. Weliswaar treedt chaos of wanorde in onze wereld altijd op in materie, maar op het moment van de *big bang* was er nog geen materie, uitsluitend chaos. Dit wordt aangenomen in de huidige kosmologie³⁰ en bevestigd in de door Tom Stonier³¹ afgeleide relatie tussen informatie-inhoud en entropie (de fysische maat voor wanorde) van de kosmos. Deze laat zien dat bij $t = 0$, het moment van de *big bang*, de entropie oneindig groot is en de informatie-inhoud nul, hetgeen de oerchaos voorstelt. Restchaos en zijn macht over onze wereld worden weerspiegeld in het fysische begrip van entropie en de tweede hoofdwet van de thermodynamica, volgens welke elk gesloten, aan zichzelf overgelaten systeem naar maximale entropie of wanorde gaat.

In deze chaostheologie stel ik dat de restchaos de bron van het fysieke en morele kwaad is. De restchaos op zich is moreel neutraal. Enerzijds geeft deze God vrijheid en creativiteit in zijn scheppende arbeid, en God schenkt de mens daarvan een deel, waaruit cultuur, wetenschap en technologie voortkomen. Anderzijds komt uit de restchaos het kwaad voort, dat dus niet geschapen is (d.w.z. niet door God voortgebracht). Hoe kan kwaad voortkomen uit de restchaos? Fysiek kwaad is het gevolg van de aanwezigheid van het chaoselement in de geschapen wereld, uitgedrukt in chaotische tectonische krachten die tot aardbevingen en vulkaanuitbarstingen leiden, in het chaotische gedrag van de atmosfeer dat leidt tot wervelstormen, in de willekeurige mutaties die tot kanker en andere ziekten leiden.³² Moreel kwaad schrijf ik toe aan 'chaotisch denken', tot uiting komend in de woorden van Paulus: *Want wat ik uitwerk, weet ik niet; want ik doe niet wat ik wens, maar waar ik een afkeer van heb, dat doe ik* (Rom.7:15) en weerspiegeld in wat wij 'verleiding' noemen. Maar omdat ons de onderscheiding van goed en kwaad en de vrijheid van wil gegeven zijn, blijven wij volledig verantwoordelijk voor onze daden. Deze verklaring van het probleem van het kwaad lijkt mij bevredigender dan alle andere in de eerdere secties beschreven modellen. Het kwaad behoeft nu niet meer te worden toegeschreven aan God of aan de ongehoorzaamheid van de mythische protomens Adam. Evenmin is het nodig om almacht en algoedheid van God aan te tasten. De geschapen wereld kan gezien en genoten worden als geheel goed, zij het niet in actualiteit, maar in de door God bepaalde en bevochten toekomstige volmaaktheid, waaraan wij straks deel mogen hebben.

6. Kwaad in de evolutie

Het evolutionaire karakter van onze wereld heeft echter enkele onvermijdelijke gevolgen. We leven in een onvoltooide, onvolmaakte wereld. Dood van individuen en uitsterving van soorten zijn noodzakelijke aspecten van de biologische evolutie, zijn een 'noodzakelijk kwaad', geeft Christopher Southgate toe.³³ Maar ik ben het oneens met zijn suggestie dat dit op rekening is te stellen van een lijden van God met de schepsels en van de kruisdood van Jezus, omdat dit - zoals eerder opgemerkt - Gods almacht aantast. In plaats daarvan stel ik dat God in zijn wijsheid en liefde de biologische evolutie heeft gekozen voor de schepping van alle levende wezens, inclusief de mens. De vraag: Had God geen andere weg kunnen kiezen? is zinloos; wij dienen te vertrouwen op Gods almacht, alwetendheid en algoedheid. De kruisdood van Jezus beschouw ik met Edward Schillebeeckx niet als een uiting van Gods mededogen, maar als een gerechtelijke moord, een uitbarsting van het kwaad. De opstanding is de overwinning over de restchaos, de verzekering dat de kosmische Christus de gehele schepping tot vervulling en vervolmaking zal brengen.³⁴ Bovendien moeten we bedenken dat uitsterving van soorten in het algemeen het gevolg is van een licht verhoogde mortaliteit, en dus niet wezenlijk verschilt van de natuurlijke dood van individuen. Voorts moeten we onderscheid maken tussen het uitsterven van soorten in de loop van de evolutie, hetgeen een noodzakelijk fysiek kwaad is, en het uitsterven van soorten door menselijke inter-ventie gedurende de laatste paar eeuwen, dat als een moreel kwaad beschouwd kan worden. Met Houtepen¹³ zie ik in ons zoeken naar een *theodicee* een bewustzijn van het 'mogelijke goed', een ingeboren intuïtie van hoe de wereld zal zijn als Gods scheppingswerk voltooid en vervolmaakt is.

7. Slotbeschouwingen

Mijn stellingen betreffende initiële chaos, restchaos en kwaad als voortkomend uit de restchaos vinden enige weerklank in het denken van anderen. Philip Hefner verbindt schepping met chaos als hij zegt: *Chaos is de baarmoeder van creativiteit...Schepping en chaos behoren van nature bij elkaar.*³⁵ Mark Worthing verbindt kwaad met entropie, de fysische maat van wanorde.³⁶ Harold Kushner ziet schepping als de ordening van oerchaos en erkent een restchaos, bij hem gesymboliseerd als het zeemonster *Leviathan* (Job 41).⁶ Maar hij onderkent niet het evolutionaire verloop van de schepping, en mist daardoor de gedachte van Gods strijd met de restchaos. Daarom kan hij op de vraag *Waarom grijpt God niet in?* slechts zeggen dat God niet alles kan doen, maar dat God met ons lijdt. Daartegen stel ik dat God wel degelijk ingrijpt, niet door acuut elk van onze kwalen te helen, maar in zijn voortgaande strijd tegen de restchaos en in het soms beïnvloeden van een chaosgebeurtenis.³⁷ Op de vraag *Waarom kost het God zo'n lange tijd om de restchaos te overwinnen?* antwoord ik: (1) de wetenschap leert ons dat de kosmische and biologische evolutie de mens niet in een aanmerkelijk kortere tijd had kunnen voortbrengen, (2) schepping is als het vervaardigen van een groot kunstwerk, hetgeen ook veel tijd en inspanning vereist. Het ongeduld dat in deze vraag weerklinkt, heeft in het verleden geleid tot de gedachte van een onmiddellijk

volmaakte schepping, die daarna door Adams zonde bedorven werd en die God dan bijeen moet houden (*preservatio*) totdat God de zaak uiteindelijk repareert op de Laatste Dag. Ik meen dat dit Gods almacht ernstig onderschat en de menselijke vermogens aanzienlijk overschat.

Ik hoop hier een redelijke oplossing voor het probleem van de *theodicee* te hebben geboden op basis van de chaostheologie. De hoofdelementen zijn initiële schepping uit chaos, voortgaande schepping met een restchaos, waaruit fysiek en moreel kwaad voortkomt. God strijdt tegen de restchaos totdat deze definitief wordt uitgebannen op de Laatste Dag door de kosmische Christus, die aldus de gehele schepping verlost en vervolmaakt. Gedachtig het motto van de Belastingdienst: *We kunnen het niet leuker maken, maar wel gemakkelijker*, moeten we erkennen dat kwaad een ellendige zaak blijft, maar dat de chaostheologie het begrijpelijker kan maken. Zulk begrip heeft niet alleen een puur theologische betekenis, maar is ook van groot pastoraal belang voor allen, die lijden onder een van de vele vormen van het kwaad in onze wereld.

Tenslotte moet mij na deze lange beschouwing over het kwaad nog van het hart, dat naar mijn mening de christelijke theologie zich door de eeuwen heen teveel geconcentreerd heeft op het kwaad en de verlossing daarvan. Veel meer aandacht is nodig voor het wonderbare geschenk van de schepping en van onze menselijke intelligentie en vrijheid die ons in staat stellen ons te verheugen over Gods scheppende werk en daaraan te mogen bijdragen. En daarbij mogen we bedenken dat God door de opstanding van de kosmische Christus de schepping voltooit en vervolmaakt, en ons daarin een deel biedt als we daarop slechts *Ja!* willen zeggen.

Verwijzingen

1. John A. Sanford, *Evil, the Shadow Side of Reality*, Crossroad, New York, 1989, p.129.
2. Klaus Hemmerle, Evil, in: Karl Rahner, ed., *Encyclopedia of Theology*, Burns & Oates, London, 1981.
3. John Hick, *Evil and the God of Love*, Collins, Glasgow, 1979, p.5.
4. Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture, Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, dissertatie, Utrecht, 1995, pp.233-253.
5. John Hick, ref.3, pp.160-175.
6. Harold S. Kushner, *When Bad Things Happen to Good People*, Pan Books, London, 1982.
7. Dorothee Sölle, *Suffering*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.
8. David J. Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism*, Cornell University Press, New York, 2001. Uit hfdst. 6 blijkt dat het procestheologische godsbeeld de bovennatuurlijke, almachtige God vervangt door een 'naturalistische' god, een *Kosmische Geest*, die alle componenten van de wereld beïnvloedt. Goddelijke 'overredingskracht' drijft het evolutionaire proces doordat bestaande componenten Gods verlangen om een nieuwe vorm te realiseren 'hybridisch-fysiek' ervaren. Goddelijke invloed heeft echter altijd te maken met 'de concurrentie van het verleden' met zijn lang bestaande gewoonten van duurzame wezens zoals protonen, electronen, neutronen, atomen en moleculen. Aan het begin (chaos en niet 'niets'), ontbraken deze concurrerende wezens en was er dus geen sprake van weerwoord en dus evenmin van inbreuk op een principiële vrijheid van de elementen. Mijn vraag: *Is het niet simpeler en meer in overeenstemming met ons weten-*

schappelijke wereldbeeld om te stellen dat God op $t = 0$ de fysische wetten instelde en verder handelende binnen het kader van deze door hem ingestelde wetten?

9. John B. Cobb and David R. Griffin, *Process Theology, An Introductory Exposition*, Westminster Press, Philadelphia, 1976, p.53.
10. Sjoerd L. Bonting, Satan en demonen, *GAMMA* 9 (nr.4), 41-48, 2002.
11. Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1986, p. 337.
12. Anton Houtepen, *God, een Open Vraag*, Meinema, Zoetermeer, 1997, pp.91-93.
13. H.M. Kuitert, *Het Algemeen Betwijfeld Christelijk Geloof*, Ten Have, Baarn, 1992, pp.59-63.
14. John F Haught, In Search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin, *Zygon* 37 (nr. 3), 539-553, 2002, vertaald in *GAMMA* 10 (nrs. 4/5).
15. Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, Collins, London, 1960, p. 29.
16. Pierre Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*. Harcourt Brace, New York, 1969, p.54.
17. Pierre Teilhard de Chardin, ref.16, p.40.
18. Pierre Teilhard de Chardin, ref.16, p.81.
19. Paul Tillich, *Systematic Theology*. 3 vols., Univ. of Chicago Press, Chicago, 1963, vol.1, pp.163-210.
20. Paul Tillich, ref.19, vol.2, pp.33-36.
21. Paul Tillich, *The Courage to Be*, Yale Univ. Press, New Haven, 1952.
22. Sjoerd L. Bonting, *Mens, chaos, verzoening*, Kok, Kampen, 1998, pp.55-59.
23. Sjoerd L. Bonting, ref.22, pp.14-18.
24. Mark W. Worthing, *God, Creation, and Contemporary Physics*. Fortress Press, Minneapolis, 1996, pp.79-110.
25. Jürgen Moltmann, *God in Creation*, Harper, San Francisco, 1991, pp. 86-93.
26. David A.S. Fergusson, *The Cosmos and the Creator; An Introduction to the Theology of Creation*, SPCK, London, 1998, p.23.
27. Sjoerd L. Bonting, ref.22, pp.18-30.
28. Sjoerd L. Bonting, *Chaos Theology, A Revised Creation Theology*, Novalis, Ottawa, 2002.
29. Sjoerd L. Bonting, Chaostheologie, *GAMMA* 4 (nr.5), 42-49, 1997; Nogmaals chaostheologie, *GAMMA* 7 (nr.6), 44-49, 2000; Gods activiteit en chaostheorie, *GAMMA* 8 (nr.5), 26-29, 2001.
30. Craig J. Hogan, Observing the Beginning of Time, *American Scientist* 90 (no.5), 420-427, 2002; *ibid.*, The Beginning of Time, *Science* 295, 2223-2225, 2002.
31. Tom Stonier, *Information and the Internal Structure of the Universe*. Springer Verlag, London, 1990, pp. 38-41, 70-72.
32. Sjoerd L. Bonting, ref.22, pp.77-82.
33. Christopher Southgate, God and Evolutionary Evil: Theodicy in the Light of Darwinism, *Zygon*, vol.37, no.4, 2002, pp.803-824.
34. Sjoerd L. Bonting, ref.22, pp.55-61.
35. Philip Hefner, God and Chaos: The Demiurge Versus the Ungrund, *Zygon*, vol.19, no.4, 1984, pp.483.
36. Mark W. Worthing, ref.24, pp.146-148.
37. Sjoerd L. Bonting, ref.22, pp.28-30; ref.28, pp.32-36; Gods activiteit en chaostheorie, *GAMMA* 8 (nr.5), 26-29, 2001.

DE DIALECTIEK VAN AOS – 5: DE MODERNISERINGSREVOLUTIE *Benedict Broere*

"Momenteel zijn er twee krachtige tendensen waar te nemen: de tendens naar democratische regeringsvormen en die naar markteconomieën."

Wereldcommissie voor Cultuur en Ontwikkeling ¹⁶

"In de komende tientallen jaren wordt 90% van de nieuwe wereldburgers geboren in wat nu de ontwikkelingslanden heten. En daar is alles anders. Daar speelt religie nog een belangrijke rol, ook in het dagelijks leven. Daar zijn nog feodale systemen of anderszins totalitaire regimes, waar een burger zijn mond niet open mag doen. Daar worden de meeste huwelijken nog door de familie gearrangeerd en is polygamie in veel culturen nog regel. Daar zijn rangen en standen nog intact en bestaan er nog grote barrières bij het sluiten van huwelijken. Daar zijn de inkomens nog zo laag dat vrouwen en kinderen moeten werken, als ze tenminste hun eerste levensjaren overleven."

Hans Galjaard ¹⁷

Ondanks alle culturele remmingen is het waarschijnlijk dat Azië in de komende eeuw steeds meer deel zal worden van het grote en vele eeuwen omvattende proces van geleidelijke verbreiding van de moderniteit. Dit betekent dat bijvoorbeeld China en India deel gaan worden van de groep van Westerse samenlevingen met een uitgebreide stedelijke infrastructuur, complexe hoogtechnologische processen en een zeer gevarieerde culturele expressie. Daarnaast zal de groei in complexiteit vereisen dat mensen in deze culturen steeds meer scholing ontvangen en meer gestimuleerd worden in de ontwikkeling van hun analytische vermogens en hun creativiteit in het algemeen. Het zal maken dat ze mondiger worden en zullen verlangen naar democratischer verhoudingen in hun respectieve samenlevingen.

De historicus David Fromkin spreekt in dit verband van de *moderniseringsrevolutie*, de culturele beweging die wordt gekenmerkt door de opkomst, ontwikkeling en verbreiding van de moderne, democratische en technologisch hoogontwikkelde samenleving.¹⁸ Het betreft hier een in toenemende mate planeetomvattend proces, waarbij steeds meer mensen betrokken raken, en dat steeds meer landen en culturen zal doen aaneensluiten tot een grote mondiale samenleving. Zo is de verwachting gerechtvaardigd dat er een toenemende onderlinge *samenwerking* zal komen binnen een gordel van economisch welva-

¹⁶ *De kracht van cultuur. Onze creatieve verscheidenheid. Rapport van de Wereldcommissie voor Cultuur & Ontwikkeling*, Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam, 1996, p. 258.

¹⁷ Prof. dr. Hans Galjaard, *Alle mensen zijn ongelijk. De verschillen en overeenkomsten tussen mensen: hun erfelijke aanleg, gezondheid, gedrag en prestaties*, Maarten Muntinga, A'dam, 1994, p. 154.

¹⁸ David Fromkin, *Het lot van de mensheid. Van de dageraad der beschaving tot de eenentwintigste eeuw*, Prometheus, Amsterdam, 2000.

rende en over het algemeen democratisch bestuurde landen, bestaande uit Latijns-Amerika, Noord-Amerika, Europa, Azië, Australië, Nieuw Zeeland en Zuid-Afrika.¹⁹ In de *periferie* van deze wereld daarentegen - en men heeft het dan over Centraal- en Noordelijk Afrika en het Midden-Oosten - verwacht men een grotere moeite met de moderniteit, vanwege etnische spanningen, strijd om drinkwater en moslim-fundamentalisme.²⁰

In de zich moderniserende gebieden zal er zich een gelijksoortige dialectiek ontwikkelen als die welke eeuwenlang Europa beheerst heeft, namelijk de dialectiek tussen progressief en conservatief, tussen humanisten en kerkleiders, liberalen en adel, socialisten en burgerklasse, feminisme en mannenchauvinisme enzovoort. De oprukkende moderniteit, die in zichzelf een relatief sterk ontwikkelde dialectiek van aas vertegenwoordigt, zal de minder moderne culturen en subculturen opvallen door uitschieters in analysedominante richting, met onder andere een grotere individualiteit en rationaliteit en ook creativiteit. Er zal onbegrip ontstaan en zelfs vrees en vijandigheid. Men vreest het ondermijnende van een nieuwe mentaliteit en idee en men zal proberen deze te onderdrukken en tegelijk trachten het eigene te versterken.

Er is wat dat betreft niet zoveel verschil tussen de houding destijds van de Kerk jegens bijvoorbeeld Galileo Galilei of Voltaire en de houding tegenwoordig van de radicale islam jegens Salmon Rushdie of Ayaan Hirsi Ali. Men schrikt van een *lifestyle* die vreemd overkomt en die men als een bedreiging ervaart van wat men gewoon is. In het verleden hebben bijvoorbeeld Japan, India en China een grote ambivalentie getoond jegens de diverse vormen van Europese cultuur, zodanig dat zij een haat-liefdeverhouding ontwikkelden met deze wereld van 'roodharige barbaren'. Tegenwoordig maken de gebeurtenissen van 11 september duidelijk dat de moderniseringsrevolutie nog steeds vormen van heftig verzet oproept. Zeker als zij stuit op een levenswijze die haar verwerpt, zoals de islam doet - althans de radicale vorm daarvan. In het zwart-witgedachtegoed van de radicale islam verschijnt het westen als een invasiemacht die erop uit is de islamitische wereld te plunderen en te vernietigen. Westerlingen zijn 'moderne kruisvaarders' en veel Arabische regeringen zijn 'vazallen' van het westen. Men lijkt niet bereid of in staat de dingen genuanceerd te zien.²¹ Het is dan tragisch te zien dat juist de cultuur die in de Middeleeuwen een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan het opstarten van de hierboven beschreven moderniseringsrevolutie, de cultuur die in die tijd in wetenschap, filosofie en kunst een hoger niveau had bereikt dan de culturen van Europa, eeuwen later zo moeilijk in staat blijkt bij de moderniteit aan

¹⁹ Ben de Pater (eindred.), *Eenheid en verbrokkeling. Paradox van de regionale dynamiek*, Van Gorcum, Assen, 1995, p. 142 en 132.

²⁰ *Eenheid en verbrokkeling*, p. 143.

²¹ Yonah Alexander, Michael S. Swetnam, *Osama bin Laden's Al-Qaida. Profiel van een terroristisch netwerk*, Tirion, Baarn, 2001.

te haken. Van alle islamitische landen heeft vooral Turkije met Kemal Atatürk serieuze stappen ondernomen richting modernise-ring. Het is daarmee echter nog lang geen modern land geworden. Turkije is in feite een militaire dictatuur die voortdurend repressie moet inzetten om te voorkomen dat dit land in een islamitische theocratie verandert. De wens van Turkije om te worden opgenomen in de Europese Unie lijkt dan ook moeilijk gehonoreerd te kunnen worden. Zou het land democratischer worden - wat een belangrijke voor-waarde is om tot de EU te kunnen toetreden - dan komen zeer waarschijnlijk de islamisten aan de macht, van wie bekend is dat zij nogal afwijzend staan ten aanzien van de moderniteit. Blijft het echter zoals het is, dan kan het onmogelijk tegemoet-komen aan bijvoorbeeld de Europese standaard wat betreft de mensenrechten. Zo zegt vice-voorzitter Yusuf Alatas van de Turkse mensenrechten-organisatie IHD: "Het leger, de bureaucratie en de rechterlijke macht verzetten zich hevig tegen de hervor-mingen. De schending van de mensenrechten is nog steeds dramatisch. Verdachten folteren om ze tot een bekentenis te dwingen gebeurt structureel en vele boeken zijn verboden."²²

Modernisering onder voorbehoud

De moderniseringsrevolutie betreft steeds meer mensen en culturen bij eenzelfde vorm van cultuur, met dezelfde soort van architectuur, van wetenschaps-beoefening, fast food, industriële processen, ontwikkeling van infrastructuur, popmuziek, film, kunst enzovoort. Men kan hier vrezen dat er een afschrikwekkende eenheidsworst ontstaat, maar de moderne wereld kenmerkt zich door slechts een zekere uniformiteit in het openbare leven - vrije markt, sociale voorzieningen, democratie, wetenschap enzovoort - met individueel juist een grote vrijheid en diversiteit wat betreft interesse, hobby, religie, kunst, sportbeoefening, muzikale voorkeur, vakantiebestemming enzovoort. De moderniseringsrevolutie maakt het vanwege haar globale werking wel steeds meer noodzakelijk na te denken over een algemene inrichting van de wereldsamenleving en hoe daarin de klaar-blijkelijk meest succesvolle elementen van de moderne cultuur en die van de andere culturen tot expressie kunnen worden gebracht.

Zo propageert Gita Sen, professor aan het Indian Institute of Management, o.a. een eerlijker en rechtvaardiger organisatie van de wereldhandel, een mondiaal systeem van belastingheffing, een sociaal-democratie op wereldschaal, en het invoeren van anti-trust- en anti-monopoliewetten op internationaal niveau. Ook ziet hij het als zeer wenselijk dat de wereldbank en het IMF meer inzicht geven in en verantwoording afleggen over hun activiteiten en wil hij een vergroting van de capaciteit van de Verenigde Naties voor wat betreft alternatieve ontwikkelingsmodellen en het geven van adviezen op het gebied van gender en milieu.²³

²² *Trouw*, donderdag 5 juni 2003, het bericht *De Turkse praktijk is nog bedroevend*.

²³ *De Groene Amsterdammer* 25 juni 1997, het essay *De toekomst van de wereld van Gita Sen*, naar de lezing *Mondialisering in de eenentwintigste eeuw: uitdagingen voor de maatschappij*, ter gelegenheid van de eerste UvA Development Lecture, waarvan de volledige tekst verkrijgbaar is bij het Institute for Development Research Amsterdam (Indra), tel. 020 5255050.

Een andere expert, Riccardo Petrella, econoom te Leuven, voorzitter van de Groep van Lissabon, bepleit de instelling van 'een mondiale welzijnsstaat' naar het voorbeeld van 'de westerse welzijnsstaat van de jaren zestig en zeventig', en zet zich daarbij af tegen 'de ongeremde economische wedijver in de wereld en de daaruit voortkomende sociale ontwrichting en uitputting van de natuurlijke reserves'. Tevens stelt hij dat de nationale solidariteit plaats moet maken voor een mondiale solidariteit, een mondiale *res publica*. Want daarzonder zijn we overgeleverd aan de darwinistische vechtsmaatschappij.²⁴

De Nederlandse (ex-)minister van ontwikkelings samenwerking Jan Pronk bepleit een 'humanisering van de globalisering: spelregels maken voor een geleidelijke integratie van landen in de wereldeconomie; internationale publieke organisaties oprichten of versterken als tegenwicht tegen transnationale economische belangen; de inter-nationale gemeenschap instrumenten geven om de niet-economische dimensies van de wereldmarkt (zoals milieubescherming, armoedebestrijding of conflictpreventie) effectief ter hand te kunnen nemen; en versterking van maatschappelijke bewegingen om democratie, pluriformiteit en mensenrechten te waarborgen'. Pronk ziet als lichtpunten dat wereldwijd de levensverwachting toeneemt en het analfabetisme afneemt. Echter, de verschillen tussen rijk en arm worden groter; bovendien is het aantal mensen dat in absolute armoede leeft nu 1,5 miljard. Pronk gelooft ook in de noodzaak van een sociaal-democratische ordening van het internationale kapitalisme, mede vanuit een mondiaal respecteren van de mensenrechten.²⁵

De professor in de economie (nobelprijswinnaar) en filosofie Amartya Sen bepleit een vrije markt in combinatie met een krachtige overheid in een pluriforme en democratische samenleving, met ruimte voor initiatieven van burgers, een vrije pers enzovoort.²⁶ Zijn visie ondersteunt een artikel van de journalist Remko van Broekhoven, waarin wordt gesteld dat de huidige 'postmoderne en ideologisch minder zwaar beladen samenleving kansen biedt voor de synthese van het meest democratische dat liberale en socialistische ideeën en idealen te bieden hebben: de weigering om vrijheid te offeren op het altaar van de gelijkheid, en het voorkómen dat in de processie voor de vrijheid de gelijkheid wordt vertrapt'. Van Broekhoven verwijst daarbij naar de 'democratische autonomie' of het 'liberaal socialisme' van de Brit David Held, zoals die dat omschrijft in zijn *Models of Democracy* (1996).²⁷

²⁴ *De Groene Amsterdammer*, 12 februari 1997, het artikel *Een mondiale welzijnsstaat* van Aart Brouwer.

²⁵ *De Groene Amsterdammer*, 7 januari 1998, het artikel *Tegen de transnationale hebzucht* van Jan Pronk, en *De Groene Amsterdammer* van 11 september 1996, het artikel *Minister van tegenkracht* door Joke van Kampen.

²⁶ *Intermediair* 22 oktober 1998, het artikel *Kansarme armoedeprofessor pakt Nobelprijs* van Rob Edens.

²⁷ *Intermediair* 22 oktober 1998, het artikel *Weg met de democratuur!* van Remko van Broekhoven.

Harmonie-disharmonie

Er verschijnt zo het beeld van de moderniteit als een ambivalent systeem, een cultuur met een januskop, die een soms verwarrend in elkaar grijpen toont van enerzijds individualistische en liberale tendensen en anderzijds toch ook meer communautaire en sociale initiatieven. Zo schrijft Dirk-Jan van Baar in *De wereld redt zich wel*, een artikel in de *Intermediair* van 10 december 1998: "Hoewel we de afgelopen twintig jaar naar één wereld zijn toegroeid en de nieuwe groeiemarkten van Oost-Azië, Latijns-Amerika en Oost-Europa tientallen miljoenen mensen een perspectief hebben gegeven, is McWorld niet ieders ideaal voor de toekomst. Bij de veramerikanisering van de wereld hoort een vies gezicht. Critici spreken van een neoliberal monstroom, waarin de nationale verzorgingsstaten worden teruggedrongen en de wereldmarkt heilig is verklaard." Verderop in het artikel schrijft hij evenwel: "Het grote voordeel van het neo-liberalisme is dat het geen maximalistisch, maar een minimalistisch paradigma is. Het staat landen geheel vrij om te bepalen hoe groot het overheids-aandeel in de economie moet zijn. Dat kan hoog zijn (zoals in Zweden) of minder hoog (zoals in de Verenigde Staten), zolang de fundamenteën (een betrouwbare rechtsstaat, een transparant politiek systeem, solide financiën) maar in orde zijn."

De minimale verzorgingsstaat van de Verenigde Staten is echter geen aantrekkelijk voorbeeld. De journalist Robert D. Kaplan schrijft in een recent werk, *An Empire Wilderness*, hoe de Verenigde Staten steeds meer toegroeien naar een toestand die je nu reeds aantreft in bijvoorbeeld Brazilië: dat van een minderheid van rijke en machtige, goed geïnformeerde en zich in bewaakte woonclaves terugtrekkende wereldburgers en een grote meerderheid van slecht geschoolde, sappelende, in de ghetto's rondom de rijke woonclaves verwijlende paupers. Zijn verontrustende conclusie is dat de middenklasse verdwijnt en dat Amerika een soort derde-wereldland wordt. Kaplan schrijft: "Misschien is er over twintig of dertig jaar geen typisch Amerikaanse stad meer te vinden. Dat kan als de wederopleving van onze stedelijke gebieden zich vormt naar het voorbeeld van Singapore: een stad met streng beveiligde buitenwijken en in forten verschanste bedrijven, die zich bezighouden met de internationale handel en het vergaren van persoonlijke rijkdom, terwijl de veiligheidsmaatregelen, genomen uit angst voor misdaad, leiden tot het verlies van enkele burgerrechten en de binnensteden, als falende derde-wereldlanden, gewoon even verrot blijven als altijd of marginaal verbeterd worden."²⁸

In een eerder werk, *The Ends of the Earth*, omschrijft hij zijn idee dat de hele westerse wereld het gevaar loopt te vervallen in een situatie waarin veel derde-wereldlanden verkeren: grote sociaal-economische verschillen, een minimale middenklasse, grote verschillen in toegang tot scholing, gezondheidszorg,

²⁸ Robert D. Kaplan, *Het einde van Amerika*, Het Spectrum, Utrecht, 1999, p. 60.

informatie enzovoort.²⁹ Een duidelijk zichtbaar aspect daarvan is de toename van het aantal daklozen, niet slechts in Amerika, maar bijvoorbeeld ook in Nederland.³⁰

Een moderne wereld die terugvalt in vroegkapitalistische of zelfs feodale verhoudingen is natuurlijk een regressie die voorkomen moet worden. De politicus Jan Marijnissen schrijft hierover: "Overall in de wereld gaat de opkomst van het neoliberalisme gepaard met een verharding van de samenleving en het strafrechtelijk klimaat. Het aantal gevangenen stijgt, evenals het aantal bewoners ervan. De grootste overeenkomst, zo lijkt het, tussen neoliberale machthebbers en dictators is hun voorliefde voor het opsluiten van hun medemens. Toen iemand eens aan Jesse Jackson vroeg hoe hij het verschil in succes tussen de Amerikaanse en de Japanse economie verklaarde, antwoordde hij: "In Japan sturen ze hun jongeren naar school, wij sturen ze naar de gevangenis. De laatste jaren zitten er meer zwarte kinderen in de gevangenis dan op *college*. Voor vele jonge Amerikanen is de gevangenis een ontmoetingsplaats geworden. Hun vrienden zitten er immers ook."³¹

Genen, cultuur, onderwijs en maatschappelijk succes

Van belang is het hierbij op te merken dat maatschappelijk succes te maken heeft met mentaliteit en houding ten opzichte van onderwijs, ideeën, geleerdheid enzovoort. Het is bijvoorbeeld opvallend dat historisch gezien protestanten en joden een grote rol hebben gespeeld in de opkomst en ontwikkeling van de moderne industriële wereld. Ongetwijfeld zullen sterk ontwikkelde analytische vermogens hierin een rol hebben gespeeld, vermogens die ontwikkeld zijn in een joodse traditie van het getweeën bestuderen en bediscussiëren van de tekst van de Thora en in eenzelfde intensieve omgang met de taal, in dit geval met de als het Levende Woord van God ervaren Bijbel, door de protestanten.³²

Voorstelbaar is nu dat een samenleving die is samengesteld uit verschillende groepen of subculturen met een verschillende mentaliteit en houding ten aanzien van aspecten of eigenschappen die noodzakelijk zijn voor het verkrijgen van maatschappelijk succes in die samenleving, sterker dan een meer homogene samenleving zal differentiëren in 'geslaagd' en 'minder geslaagd', rijk en arm, gevestigd en marginaal, werkend en crimineel, machtig en onmachtig enzovoort. En mogelijk speelt dit een rol in het ontstaan van de grote sociaal-economische

²⁹ Zie ook: Hans-Peter Martin & Harald Schumann, *Globalisering. De wereld in verval*, Elmar, Rijswijk, 1997. Beschreven wordt o.a. de 20-80 samenleving, de 'samenleving' van 20% 'haves' en 80% 'have-nots'.

³⁰ Zie het schrijnend indringende boek van H.M. van den Brink, *Boven de grond in Washington en New York. Berichten uit een nieuw Amerika*, Meulenhoff, Amsterdam, 1988.

³¹ Jan Marijnissen, *Tegenstemmen. Een rood antwoord op paars*, Veen, A'dam/Antw., 1996, p.135.

Zie: John Bowker, *Een wereld van religies*, Lannoo en De Morgen, 1999, p. 122; Huston Smith, *De religies van de wereld. Onze grote wijsheidstradities*. Servire, 1993, p. 383.

verschillen in de Verenigde Staten, waarin met name die groepen die een gretige houding hebben ten aanzien van onderwijs en kennisverwerving - traditioneel de protestanten en joden, en recentelijk ook de Chinezen en Koreanen - in grotere mate maatschappelijk succes verwerven, terwijl de groepen die deze houding in veel mindere mate hebben - de Afro-Amerikanen en de Latijns-Amerikanen - relatief gezien veel meer de lagere regionen van de samenleving bevolken.

Bij het relatief grote maatschappelijk succes van de Aziaten in de VS valt op te merken, dat ook het confucianisme positief staat ten aanzien van onderwijs en geleerdheid. Het betreft dan echter een onderwijs dat vooral gericht is op de *reproductie* van kennis, terwijl inventiviteit en kritiek worden ontmoedigd. Ervaring met migrantenkinderen leert echter dat Aziaten in Amerikaanse omstandigheden - met Amerikaanse onderwijssystemen - wèl in staat zijn een open en kritische geest te ontwikkelen. Hierbij valt dan wel weer op te merken dat het succes van Aziaten in het Amerikaanse onderwijs niet slechts cultureel bepaald is, maar ook een genetisch aspect heeft. De intelligentie-expert Arthur Jensen stelt althans: "Er zijn twee golven Chinese emigranten naar de Verenigde Staten gekomen: de eerste ruim een eeuw geleden om bielzen te leggen voor de nieuwe spoorwegen; de tweede dertig jaar geleden toen de Chinese intellectuelen voor Mao vluchtten. De jonge wetenschappers zijn bijna allemaal kinderen van die politieke vluchtelingen."³³

Aos en moderniteit

In voorafgaande artikelen hebben we gezien dat klimatologische en geografische factoren een enorm belangrijke rol spelen in de wording van culturen en welke graad van complexiteit zij bereiken en welk soort van mentaliteit en wereldbeeld ze ontwikkelen. Op dit moment is het zo dat we wereldwijd te maken hebben met een enorme variëteit aan landen en culturen, met zeer verschillende klimatologische en geografische omstandigheden en met geheel verschillende mentaliteiten en wereldbeelden. Je kijkt neer op een spectrum dat ergens begint bij het steentijdanimisme en dat via allerlei religies en collectivismen verloopt naar helemaal het andere uiterste, met daar het grote individualisme en materialisme van veel moderne mensen. In deze wereld zien we enorme verschillen in rijk en arm, en we zien grote migratiebewegingen van arm naar rijk. Daarnaast zie je dat vanwege het proces van globalisering de verschillende mentaliteiten en culturen op een steeds intensievere wijze met elkaar te maken krijgen, wat niet zelden leidt tot grote spanningen.

Is het nu mogelijk hierin tot een grotere constructiviteit te komen? Tot een bepaalde harmonie in het samenleven en tot meer harmonie met de grotere omringende werkelijkheid? In de voorgaande artikelen heb ik op diverse plaatsen

³³ Zie: *Intermediair* 49, 9 december 1999, het artikel *Slimme mensen hebben grote hersenen* van Marcel Roele.

aangegeven hoe een dergelijke harmonie samenhangt met het principe aos en de dialectiek van aos (dva). Een goed functionerende dva lijkt tot expressie te komen in de veelal moderne culturen, die een redelijke balans hebben gevonden tussen individuele vrijheden (analyse) en collectieve verantwoordelijkheden (synthese), resulterend in relatief hoge scores van geluk en welzijn (omega).³⁴ In de volgende artikelen wil ik zoeken naar een meer expliciet antwoord op de volgende vragen: Hoe valt die bedoelde harmonie te bevorderen? Is de moderniseringsrevolutie wereldwijd uit te breiden? En is de reeds ontwikkelde moderniteit eventueel bij te sturen in een meer gewenste richting?

³⁴ Zie het in eerdere artikelen vermelde onderzoek naar geluk en welzijn van Ruut Veenhoven, en zie het recent gepubliceerde rapport betreffende de Human Development Index 2003 van de Verenigde Naties (beide te raadplegen op internet; Ruut Veenhoven met ook meerdere interviews).

Religies en de twee ultieme aspecten van de werkelijkheid - 2

Ben Crul

In de volgende aflevering van dit artikel behandelt de schrijver het derde en vierde deel van hoofdstuk 7 uit het boek van David Griffin 'Reenchantment without Supernaturalism'. Het is daarmee het 9^e in de reeks artikelen, die in GAMMA jrg. 9 nr. 1 (febr. 2002) begon. Voor nieuwe lezers zij vermeld, dat de procesfilosofie van Alfred North Whitehead (1861-1947) en Charles Hartshorne (1897-2000) in dit werk centraal staat. (red.)

3 - DE TWEE ULTIEME ASPECTEN: GOD EN HET CREATIEVE ERVAREN

De veronderstelling dat alle religies in principe ons hetzelfde leren, is niet alleen afgeleid van de tweevoudige stelling van Gods goedheid en almacht, maar ook van de aanname dat alle religies zijn georiënteerd rondom een ultieme realiteit. Griffin haalt in dit verband uitspraken aan van Huston Smith en John Hick. Zij illustreren daarmee duidelijk hun uitgangspunt dat er maar één ultieme realiteit is. Vooral als gevolg van de stelling dat de wereld door de bijbelse God uit het niets is geschapen, is deze aanname, die impliceert dat God de enige ultieme realiteit is waar alle andere realiteiten van afhankelijk zijn, in het Westen wijdverspreid.

Creativiteit als ultieme realiteit

Whitehead, die de bovengenoemde stelling afwijst, is met Plato en de Hebreeuwse Bijbel van mening dat onze wereld is geschapen vanuit een chaotische situatie. Deze oude zienswijze interpreteert Whitehead door aan te nemen dat de 'creativiteit' zelf niet geschapen is. 'Creativiteit' wordt dan door hem opgevat als het vermogen van kortdurende, samen een duurzaam wezen vormende, werkzame bestanddelen (*actual entities*) om van mogelijkheden nieuwe feiten te maken en om daarna als ervaarbaar feit passief van invloed te zijn op toekomstige bestanddelen. Zoals is uitgelegd in het eerste deel van hoofdstuk 4, betekent deze idee niet alleen dat creatief vermogen tot de essentie van God hoort, maar het betekent ook dat dit vermogen essentieel is voor onze beperkte wereld. Deze idee hangt samen met Whiteheads beschrijving van de 'creativiteit' als het proces waarbij "het vele één wordt en met één wordt vermeerderd". Hij zegt dan ook dat het begrip 'zijn' (het werkwoord '*being*') de begrippen 'creativiteit', 'veel' en 'één' inhoudt en dat er geen wezen kan zijn, zelfs God niet, dat buiten zichzelf niets nodig heeft om te kunnen bestaan. Hij noemt God de oorspronkelijke belichaming (*the aboriginal instance*) van de 'creativiteit' als eigenschap van de werkelijkheid.

De relatie tussen God en de 'creativiteit' wordt door Griffin verduidelijkt door God het ultieme te noemen dat een 'vorm' heeft (*the in-formed ultimate*) en door de 'creativiteit' het vormloze ultieme (*the formless ultimate*) te noemen. Hij wijst op Whiteheads mening dat het begrip 'creativiteit' in de plaats komt van het Aristotelische begrip 'primaire substantie'. Griffin besteedt ruim aandacht aan dit

onderwerp en merkt op dat er weliswaar analogieën bestaan tussen beide begrippen, maar dat er ook een belangrijk verschil is. Dat verschil is gelegen in het niet passieve maar actieve karakter van de creativiteit.

Creativiteit in de vorm van het creatieve ervaren

De twee bovengenoemde begrippen verschillen nog in een ander opzicht. Het Aristotelische begrip 'materie' of 'substantie' suggereert dat het ultieme, waaruit de werkelijkheid bestaat, niet alleen verstoken is van aktiviteit, maar ook van het vermogen om te kunnen ervaren. Whitehead heeft daarentegen met de term pan-experientialisme benadrukt dat de kortdurende, samen een duurzaam wezen vormende werkzame bestanddelen *kunnen* ervaren. Hartshorne heeft in dit verband gesproken over 'het creatieve ervaren' (*creative experience*). Hij heeft daarmee niet willen zeggen dat de creativiteit kan handelen en ervaren. Hij heeft slechts uit willen drukken dat het creatieve proces, waarin het vele één wordt en met één wordt vermeerderd een ervaringsproces is.

De relatie tussen God en het creatieve ervaren

Nadat de aard van de creativiteit in de vorm van het creatieve ervaren is uiteengezet, is nu de relatie tot God aan de orde. Volgens Griffin zijn er vier mogelijkheden:

1. God en de 'creativiteit' zouden identiek kunnen zijn.
2. de 'creativiteit' zou ondergeschikt kunnen zijn aan God.
3. God zou ondergeschikt kunnen zijn aan de 'creativiteit'.
4. God en de 'creativiteit' zijn beide ultiem zonder aan elkaar ondergeschikt te zijn.

Whitehead is de vierde opvatting toegedaan. De idee dat er twee ultieme aspecten zijn, stuit - niet alleen in het Westen maar ook in het Oosten - op weerstand bij veel filosofen. Enkelen van hen denken dat Whitehead de eerste mogelijkheid bedoelde, maar bij de meesten leeft het misverstand dat Whitehead sprak over de tweede of over de derde mogelijkheid. Wat het misverstand over de tweede mogelijkheid betreft, verwijst Griffin met name naar de opvatting van David Pailin. Diens opvatting komt erop neer dat hij de vorm van het vrije-wiltheïsme verdedigt, die stelt dat God uit vrije wil ervoor heeft gekozen om onze vrijheid te respecteren en dat ook had kunnen nalaten. Zoals in het derde deel van hoofdstuk 6 is uiteengezet, verwerpt de procesfilosofie die opvatting.

Het misverstand over de derde mogelijkheid is van de drie het meest serieus. Dat komt vooral omdat uitspraken van Whitehead zelf op dit punt aanleiding hebben gegeven tot verwarring. Griffin haalt in dit verband zulke uitspraken aan en ook commentaren daarop van onder anderen Laurence Wilmot. Het zou te ver voeren om hier op al die uitspraken en commentaren in te gaan. Een uitzondering wil ik maken voor de uitspraak van Whitehead waarin hij God de primordiale, niet-

kortdurende gebeurtenis noemt van de 'creativiteit' (*the primordial, non-temporal accident of Creativity*) en voor het commentaar dat Hosinski (zie vertaling: *Wat gebeurt er in Gods naam* blz. 255/261) en Griffin daarop geven. Hosinski en Griffin merken op dat het probleem gelegen is in de nogal merkwaardige betekenis die Whitehead geeft aan het woord *accident*, dat gewoonlijk een toevallige gebeurtenis betekent. Whitehead gebruikt dat woord echter om een gebeurtenis aan te duiden zoals die voortvloeit uit het zelscheppende proces van een werkzaam bestanddeel (*actual entity*). Whitehead bedoelt derhalve niet dat God een product is van de 'creativiteit' maar wel de primordiale belichaming (*instance*) van de 'creativiteit'.

Het is dan ook de vierde mogelijkheid die de zienswijze van Whitehead correct weergeeft. God en de 'creativiteit' zijn niet ondergeschikt aan elkaar. Ze zijn beide ultiem; God als ultiem Wezen en de 'creativiteit' als ultieme eigenschap van de werkelijkheid. Ze vooronderstellen elkaar, of, zoals John Cobb het uitdrukt: "Tussen de realiteit als zodanig en het actuele binnen de realiteit kan er geen sprake zijn van een rangorde... tussen beide is er een complete wederzijdse afhankelijkheid".

Terminologie voor de twee ultieme aspecten

Griffin bespreekt verschillende alternatieven voor het benoemen van de twee ultieme aspecten en hij vermeldt daarbij de voor- en nadelen van de diverse alternatieven. Om redenen die hij verderop duidelijk maakt, geeft Griffin er de voorkeur aan om - voortbordurend op een suggestie van John Cobb - te spreken over God als "de persoonlijk ultieme" (of de persoonlijke ultieme realiteit) en over de 'creativiteit' als "het onpersoonlijk ultieme" (of de onpersoonlijke ultieme realiteit).

God en 'het zijn'

Welke van de bovengenoemde terminologieën ook wordt gebruikt, waar het op aankomt is, dat Whiteheads procesfilosofie, die 'het zijn (als zodanig)' identificeert met de 'creativiteit', suggereert dat God en de 'creativiteit' allebei ultiem zijn. Griffin benadrukt dat dit standpunt niet inhoudt dat er twee goden zijn. 'Creativiteit' is geen wezen, geen handelende entiteit maar simpelweg een eigenschap van alle handelende wezens. Het is dan ook onzinnig om 'creativiteit' te zien als een godheid.

Whiteheads procesfilosofie claimt dat zij op dit punt een visie geeft die nooit tevoren volledig en expliciet in het Westen onder woorden is gebracht. De extreme opvatting van een goddelijke wilsbeschikking (*voluntarism*) heeft 'het zijn' ondergeschikt gemaakt aan God in die zin dat, als God zou hebben besloten om geen wereld te scheppen, het begrip 'zijn' simpelweg geen betekenis zou hebben gehad. De andere, meer dominante Westerse opvatting bestond daarin dat God werd geïdentificeerd met 'het zijn'. Alvorens de bovengenoemde claim uit te

werken merkt Griffin op, dat hij zich bij dit onderwerp primair baseert op John Cobbs boek *Being itself and the Existence of God*. Hij wijst op Thomas van Aquino die - zich afzettend tegen Aristoteles' leer van stof en vorm - beargumenteerde dat er een handelend 'zijn' (*an act of being*) nodig is, dat hij aanduidde als 'het zijn als zodanig' (*esse ipsum*). Thomas identificeerde de *act of being* met God. Voor hem is God derhalve niet alleen de God van de Bijbel, dus een Zijnde, maar ook 'het zijn als zodanig'.

Whitehead verwerpt deze identificatie van 'het zijn' met een 'zijnde' en geeft uitvoerig de redenen aan waarom 'het zijn', dat voor hem de 'creativiteit' betekent, niet een 'zijnde' (*a being*) is en niet God kan worden genoemd. Parallel aan deze opvatting van Whitehead verwerpt ook Heidegger nadrukkelijk het identificeren van 'het zijn' met welke 'zijnde' dan ook. Sommige theologen deelden die mening, maar maakten bezwaar tegen de conclusie van Heidegger dat 'het zijn' niet met de naam God kan worden aangeduid. Tillich, de meest invloedrijke van hen, vond dat we God niet als een 'zijnde' mogen beschouwen en dat het woord God zou moeten verwijzen naar 'het zijn als zodanig'. Tillichs opvatting dat God 'het vermogen is om te zijn' vindt Griffin nog wel begrijpelijk; hij deelt echter niet de suggestie van Tillich dat God, beschouwd als 'het zijn', selectieve invloed uitoefent op en daarmee richting geeft aan de wereld. Griffin verwerpt die opvatting omdat dergelijke selectieve activiteiten zijns inziens alleen aan concrete actuele 'zijnden' kunnen worden toegeschreven.

Dit punt heeft Whitehead ertoe gebracht om God te zien als een concrete actualiteit die moet worden onderscheiden van de betekenis van de 'creativiteit'. Door te zeggen dat God en 'het zijn als zodanig' (de 'creativiteit') verschillend zijn maar wel beide ultiem heeft Whitehead een nieuwe visie ingebracht in de Westerse theologie. Zoals we in het volgende deel zullen zien hebben sommige filosofische theologieën uit het Oosten op deze visie geanticipeerd.

4 - DE TWEE ULTIEME ASPECTEN EN DE TWEE SOORTEN RELIGIEUS ERVAREN

De manier waarop Whitehead de relatie tussen God en 'het zijn' heeft ontwikkeld, blijkt rechtstreeks betrekking te hebben op een van de centrale problemen van de filosofie van de religie. Het gaat daarbij met name over de desbetreffende relatie, zoals die door John Cobb is uitgewerkt.

Het probleem dat voortkomt uit tegenstrijdige claims

Voor godsdienstfilosofen die het religieuze ervaren serieus nemen, betreft een van de meest gecompliceerde problemen de vele soorten van het religieuze ervaren. Griffin haalt in dit verband de vraag aan van John Hick: "Als het religieuze ervaren een betrouwbaar venster is voor een kijk op de werkelijkheid, hoe komt het dan dat die werkelijkheid er zo verschillend uitziet als we door diverse

vensters kijken?" Dit probleem, aangeduid als 'de uitdaging van de tegenstrijdige claims' is ook uitvoerig behandeld door Caroline Franks Davis in haar boek *The Evidential Force of Religious Experience*. Het door Griffin in zijn boek daaruit aangehaalde citaat wijst op het tweevoudige karakter van die uitdaging.

Twee soorten religieus ervaren

Alhoewel er veel verschillende aspecten zijn in de discussies over de grote diversiteit aan claims van religieuze ervaringen, is het centrale onderwerp meestal het onderscheid tussen de twee volgende soorten ervaringen: het ervaren van een ontzagwekkend, persoonlijk wezen dat 'anders' is en het ervaren van een band met een onpersoonlijke realiteit. Als voorbeeld wijst Griffin op het commentaar van Ninian Smart op Otto's analyse van Oosterse mystieke religies, waarin Smart opmerkt dat Otto slechts één soort religieuze ervaringen heeft geanalyseerd.

Zijn idee van twee soorten religieus ervaren brengt Smart ertoe om te spreken van twee soorten religies: "De ene soort tendeert ernaar om het verschil tussen de mens en het ultieme te benadrukken, terwijl de andere soort tendeert naar het benadrukken van een identiteit van beide". Dit onderscheid tussen twee soorten religies, gebaseerd op twee soorten religieuze ervaringen is ook door vele anderen beschreven. In het religieuze ervaren van de eerstgenoemde soort wordt gesproken over het ervaren van een volmaakt goed, liefhebbend heilig wezen dat 'anders' is dan degene die ervaart. In het religieuze ervaren van de tweede soort wordt gesproken over het ervaren van een ultieme realiteit die in principe identiek is aan de eigen diepste realiteit die onpersoonlijk is, neutraal ('behalve in goed en kwaad') en in sommige boeddhistische opvattingen, volkomen 'leeg'.

Het probleem is, dat - zoals Caroline Davis opmerkt - beide soorten religieuze ervaringen worden opgevat als een inzicht in 'de aard van de ultieme realiteit'. Zij vraagt zich af: "Hoe kan de 'ultieme realiteit' een persoonlijk wezen zijn en tegelijkertijd een onpersoonlijk principe, identiek aan onszelf en volstrekt 'anders', liefhebbend en onverschillig, goed en immoreel, kenbaar en onkenbaar, volheid en leegte?" Zij citeert ook de uitspraak van Stephen Katz, dat er geen begrijpelijke manier is om deze tegenstrijdigheden op te lossen.

Oplossingen gebaseerd op de aanname van één ultieme realiteit

De reden waarom deze twee soorten religieuze ervaringen voor de meeste positieve godsdienstfilosofen zoals Hick en Davis een probleem vormen, is gelegen in de aanname dat - in de woorden van Cobb - "datgene wat beschouwd wordt als 'ultieme realiteit' per se één enkele realiteit moet zijn". Uitgaande van die aanname zijn er diverse pogingen gedaan om het daaruit voortkomende probleem op te lossen. Griffin gaat uitvoerig op dit onderwerp in. Ik beperk mij ertoe de diverse pogingen te vermelden en de voornaamste aspecten daarvan kort aan te geven.

De benadering van W.T. Stace komt erop neer dat hij het eenvoudigweg onlogisch vindt om de 'logica' op dit probleem toe te passen. Proberen de bovengenoemde paradoxen op te lossen is in zijn visie een onbegonnen zaak. De - speciaal in het Oosten - meest gangbare oplossing bestaat daarin, dat de persoonlijke God van theïstische religieuze ervaringen ondergeschikt is aan een onpersoonlijke ultieme realiteit. Griffin vermeldt in dit verband de vorm van hindoeïsme waarin Nirguna Brahman de ultieme realiteit is (te vergelijken met Heideggers 'zijn' en Whiteheads 'creativiteit') en waarbij Ishvara, de persoonlijke God van de religieuze devotie, een ondergeschikte 'zijnde' is. Een soortgelijk onderscheid wordt gemaakt in het mahayana boeddhisme. Ook deze advaita vedantistische vorm van boeddhisme wordt in het kader van het bovengenoemde probleem van de éne ultieme realiteit door Griffin besproken.

Ruime aandacht wordt gegeven aan de argumentaties waarmee John Hick de mogelijkheid van één enkele ultieme realiteit - onder meer op grond van haar eenvoud - als de beste optie beschouwt. Griffin sluit deze passage af met de samenvattende opmerking dat alle genoemde, eenvoudige hypothesen niet bevredigend zijn en dat het zinvol is om de meer complexe veronderstelling te onderzoeken dat er twee ultieme aspecten zijn die ieder voor zich corresponderen met de twee belangrijkste soorten van religieus ervaren.

Oosterse benadering van de idee van twee ultieme aspecten

Ook voor deze passage geldt dat ik mij beperk tot het vermelden van de diverse benaderingen en het aangeven van enkele bijzonderheden daarvan.

Door de eeuwen heen hebben Oosterse denkers intens nagedacht over het onderscheid tussen een persoonlijk kosmisch wezen zoals Sambhogakaya, Saguna Brahman of Ishvara en datgene wat in het Westen het 'zijn als zodanig' is genoemd, onder andere aangeduid als Nirguna Brahman, de Leegte of de aard van Boeddha. Alhoewel de tendens om het eerste aspect ondergeschikt te maken aan het tweede onder filosofische denkers dominant is geweest, zijn er tegen deze tendens ook reacties geweest ten gunste van een visie die lijkt op Whiteheads zienswijze. Die gelijkenis is niet helemaal toevallig. Whitehead zelf heeft immers opgemerkt dat zijn ideeën over de ultieme aspecten van de werkelijkheid dichter staan bij het Indiase en Chinese denken dan bij het Westers-Aziatische en Europese denken. Griffin wijst op studies die zijn gewijd aan de vergelijking van Whitehead met Ramanuja, Aurobindo en Shinran.

De meeste hindoevroomheid is theïstisch; zij houdt een devotie (*bhakti*) in voor een persoonlijke godheid. Deze houding is centraal tot uitdrukking gebracht in de Bhagavad Gita, waarin wordt gezegd dat Brahman het lichaam is van God. Shankara heeft een tegenovergestelde mening. Latere Indiase filosofen hebben echter meningen ontwikkeld die het ultieme van God tegen Shankara's zienswijze verdedigen. De belangrijkste daarvan was Ramanuja, wiens visie lijkt op de mening van Whitehead, dat de 'creativiteit' altijd is belichaamd in God.

In de twintigste eeuw verkondigde ook Sri Aurobindo Ghose de opvatting waarmee hij de ondergeschiktheid van de persoonlijke God aan het onpersoonlijke absolute verwerpt. Aurobindo sprak over Brahman, het onpersoonlijke, superkosmische bestaan en over Ishvara, de persoonlijke kosmische geest als even gelijkwaardig en even altijdig. Daarmee verwierp hij, volgens Simmons, elk idee van een hiërarchische onderlinge ordening.

Cobb brengt ook Shinrans *True Pure Land Buddhism* ter sprake dat, in afwijking van het mahayana boeddhisme, een opvatting heeft die merkwaardig veel lijkt op de desbetreffende mening van Whitehead. Bedoeld wordt diens mening dat de 'creativiteit', alhoewel zij 'geen karakter van zichzelf heeft' en daarom volstrekt vormloos is, nooit door ons kan worden ervaren los van haar primordiale karakterisering door God. Deze goddelijke karakterisering betekent een aandrang tot het realiseren van vormen met een steeds hogere waarde. Ofschoon de creativiteit als zodanig los staat van het onderscheid tussen goed en kwaad - zodat zij belichaamd kan zijn zowel in monsters als in heiligen - heeft, door die karakterisering, de creativiteit zoals wij die ervaren een voorkeur voor goedheid, waarheid en schoonheid. Deze mening ligt dicht bij de opvatting van Shinran dat de leegte primordiaal wordt gekarakteriseerd door de gelofte van Amida en dientengevolge door wijsheid en medeleven. Griffiin citeert in dit verband een uitspraak van Cobb die erop neerkomt dat het boeddhisme evenals het hindoeïsme Whiteheads opvatting volgt over het bestaan zowel van het persoonlijk ultieme als van het onpersoonlijk ultieme.

Griffin sluit deze passage af met te wijzen op de visie van de *Lotussoetra* die, zoals Gene Reeves opmerkt, de belangrijkste soetra is geweest voor de meeste boeddhisten in Oost-Azië. Reeves zegt: "Die soetra is slechts atheïstisch voor zover ook de procesfilosofie dat is. Als met God een almachtig wezen wordt bedoeld dat de enige schepper is van het universum, dan heeft de Lotussoetra inderdaad geen God. Als met God een wezen wordt bedoeld dat lijkt op het godsbeeld van Whitehead en Hartshorne, dan kan nauwelijks worden betwijfeld dat de "Eeuwige Boeddha van de soetra's inderdaad God is en omgekeerd". Deze Boeddha, zo zegt Reeves, is altijdduerend (*everlasting*) 'de Boeddha van alle werelden'. De Lotussoetra spreekt ook in persoonlijke termen over deze universele Boeddha als 'de vader wiens leven incompleet is en die lijdt als er een zoon verloren gaat'. Geconcludeerd kan worden dat de vormen van boeddhisme die gebaseerd zijn op de Lotussoetra zowel een persoonlijke als een onpersoonlijke ultieme realiteit erkennen.

Gevolgtrekkingen van de oplossing gebaseerd op twee ultieme aspecten

De twee fundamenteel verschillende soorten religies kunnen op de beschreven manier worden beschouwd als beide even waarheidsgetrouw, waarbij de ene is georiënteerd op het creatieve ervaren als zodanig (met benamingen als Nirguna Brahman, Leegte en het 'zijn als zodanig'), en de andere op het creatieve ervaren,

belichaamd in en gekenmerkt door de creatieve, beantwoordende liefde van God (met benamingen als Saguna Brahman, Ishvara, de gelofte van Amida, de kosmische Christus of eenvoudigweg God). Op deze manier kunnen de twee opvattingen worden vermeden die ook John Hick wil vermijden.

Aan de ene kant kunnen we de opvatting van het traditionele personalistische theïsme vermijden, die een onpersoonlijke ultieme realiteit afwijst. Zo'n realiteit kan volgens de procesfilosofie niet worden afgewezen omdat elk wezen daarvan een belichaming (*instantiation*) is. Aan de andere kant kunnen we de opvatting van advaita vedantisten en van vele boeddhisten vermijden, die de denkwijze afwijst van een ultieme realiteit bestaande uit een persoonlijke, meelevende God. Volgens Whitehead mag die denkwijze niet worden afgewezen omdat de onpersoonlijke ultieme realiteit altijd belichaamd is in de altijdige, allesomvattende persoonlijke ultieme realiteit, wiens liefde we kunnen ervaren.

In tegenstelling tot Hicks Kantiaanse pluralisme dat beide opvattingen afwijst, laat het Whiteheadiaanse pluralisme ons zien dat beide soorten religies, die verschillende soorten van ultieme realiteiten beschrijven, bestaansrecht hebben. Als we volgens dit Whiteheadiaanse pluralisme gaan denken over de relatie tussen religies zal het conflict tussen beide zienswijzen ophouden te bestaan. Ze sluiten elkaar niet langer uit. Het feit dat beide soorten van religies in alle culturen voorkomen kan worden beschouwd, niet als een belemmering, maar juist als een ondersteuning van de visie van Whitehead.

Er is aan deze visie nog één aspect dat moet worden genoemd. De vraag is namelijk of het ervaren van het onpersoonlijk ultieme wel als religieus kan worden beschouwd. Volgens de karakterisering gegeven in hoofdstuk 2 is het karakter van religieuze ervaringen gelegen in het ervaren van een heilige realiteit. Kan daarvan wel sprake zijn bij het ervaren van een onpersoonlijke ultieme realiteit?

Een antwoord op deze vraag kan gegeven worden door erop te wijzen dat de 'creativiteit' nooit als zodanig wordt ervaren maar altijd al of niet rechtstreeks belichaamd in God. Het feit dat - volgens deze veronderstelling - het ervaren van de 'creativiteit' wordt gekarakteriseerd door God, maakt dat dat ervaren kan worden beschouwd als een vorm van religieus ervaren. Hiermee wordt ook gesuggereerd dat de opvatting, dat we altijd God ervaren, de verklaring is voor het kenmerkende religieuze karakter van niet-theïstische ervaringen.

Deze hypothese zou de paradoxale, persoonlijke beschrijvingen kunnen verklaren die we aantreffen in onpersoonlijke religies. Bijvoorbeeld: alhoewel Nirguna Brahman per definitie geen substantiële hoedanigheden heeft, wordt deze ook beschreven als *sat-chit-ananda* of bestaan-bewustzijn-gelukzaligheid. En alhoewel de Leegte wordt beschouwd als leeg - dus verstoken van alle hoedanigheden - wordt deze ook beschreven in termen van wijsheid en medeleven.

Voor u gelezen - 1

door Aad Fokker - Govert Schilling: "Evoluerend heelal, de biografie van de kosmos", Uitg. Fontaine, Davidsfonds/Leuven, ISBN 9077363033, bestellen: "De Koepel", Zonnenburg 2, 3512 NL Utrecht, tel. 030-2311360, € 28, 50.

Onder de titel "Evoluerend heelal" heeft de bekende sterrenkundejournalist en popularisator Govert Schilling een schitterende 'biografie van de kosmos' geschreven. Het in een kloek formaat uitgebrachte boek geeft een overzicht van de huidige astrofysische en kosmologische stand van kennis betreffende de ontwikkelingen die in het heelal hebben plaatsgegrepen sinds de Oerknal tot aan het ontstaan van ons planetenstelsel (inclusief de Aarde) en het verschijnen van leven op Aarde.

De schrijver doet dat in een bloemrijke en meeslepende verteltrant. Geen enkele natuurkundige of wiskundige voorkennis is nodig om het verhaal te kunnen volgen en om gefascineerd te raken door het ongelofelijk vele en opzienbarende wat de astrofysica ons in de loop van de afgelopen, zeg 60 jaar onthuld heeft. Hoe vlot geschreven ook, deze biografie is van a tot z wetenschappelijk verantwoord. Niet alleen is de inhoud van deze publikatie uiterst belangwekkend, het is ook een buitengewoon mooi boek vanwege de talrijke reproducties van prachtige hemelfoto's. verkregen met de machtigste telescopen ter wereld. Wie niet van iedere ontvankelijkheid verstoken is, raakt diep onder de indruk van het kosmisch tafereel dat ons wordt onthuld. Govert Schilling geeft ruimschoots blijk van zijn eigen fascinatie, die aanstekelijk is. Hoewel hij zich niet onledighoudt met filosofische bespiegelingen, opent hij wel degelijk de deur naar reflectie over de strekking van dit alles voor onze eigen wereld- en mensbeschouwing en de consequenties voor ons religieus besef.

Hieronder geef ik enkele citaten uit dit boek, die om zo te zeggen uitnodigen tot reflectie. Want het gaat hier om onontkoombare wetenschappelijk gefundeerde inzichten aangaande de aard van de kosmos waarin wij leven. Geen enkele filosofische of theologische redenering kan daar omheen. Hier past de opmerking van Gerrit Teule op blz. 34 van 'Gamma' 10 no 1 (febr. 2003):

"Een flinke dosis astronomie en natuurkunde vanaf de kansel, om het heilige op een nieuwe manier te beleven en aan te voelen, zou misschien niet gek zijn ."

In het bijzonder denk ik aan het theologisch dispuut of de mens (homo sapiens) door "God" bedoeld zou zijn. Ik zeg er alleen dit van: in het licht van de 'biografie van de kosmos' wordt het voor iemand die in deze bedoeling gëlooft wel heel moeilijk om aan een ander uit te leggen hoe hij/zij aan dit geloof komt.

Tot slot:

De huidige kennis van het heelal en in het bijzonder de *deep space photographs* (mede door dit boek toegankelijk gemaakt voor iedereen) zijn een collectief bezit van de hele mensheid, waarvan de culturele betekenis/waarde niet hoog genoeg kan worden aangeslagen. Dit boek maakt het leerkrachten mogelijk om de jeugd tot verwondering aan te zetten over de gesteldheid van de kosmos en...., over het fantastisch gebeuren dat de geleerden, juist in onze tijd, daarover een zo fundamenteel inzicht hebben weten te verwerven.

Chaos, toeval en imperfectie zijn de ingrediënten waaruit planetenstelsels ontstaan. Elke ster heeft talloze identieke tweelingzusjes, alleen al in het melkwegstelsel: sterren met dezelfde massa, dezelfde lichtkracht, dezelfde samenstelling. Protoplanetaire schijven vertonen al wat meer variaties, maar planetenstelsels spannen de kroon. Hoe sterk de begintoestand ook overeenkomt, de wordingsgeschiedenis hangt van zo onvoorstelbaar veel toevallige factoren af dat de uitkomst altijd uniek en onvoorspelbaar is. Hoeveel planeten ontstaan er, met welke massa's en afmetingen, in wat voor banen draaien ze rond hun moederster, treedt er wel of niet migratie op? - het aantal mogelijkheden en combinaties is eindeloos en geen twee planetenstelsels in het heelal zijn gelijk blz. 82/84

Die blauwe planeet is de dans ontsprongen. Ver genoeg van de Zon om te ontkomen aan de broeikasdood,~ groot en actief genoeg om weerstand te bieden tegen de koude. Terwijl Venus droogkookte en Mars bevroor, bleef de temperatuur aan het opperlak van de Aarde binnen de perken, kon water er blijven stromen en hield de geologische activiteit van de planeet stand. Op deze warme waterwereld, die toevallig gespaard bleef voor de onverschillige grillen van de natuur, wordt de volgende stap gezet op het pad van de kosmische evolutie. Hier, in de kwetsbare schemerzone tussen hittedood en vrieskou, op het scherp van de snede, komt het wonder van de complexiteit tot stand. Hier evolueren moleculen tot eencellige microben. Op aarde ontstaat leven. blz. 99

De evolutie kent geen plan of doel, maar tast rond, probeert uit, loopt hier spaak en heeft daar succes. Het groepsgedrag van de mier, de lenigheid van het jachtluipaard, de pracht van de paradijsvogelbioem en de intelligentie van de mens - het zijn allemaal toevallige, maar daarom niet minder wonderbaarlijke exponenten van het darwinistische dubbelspel. Al zouden alle aardse planeten in het heelal van start gaan met identieke micro-organismen, gebaseerd op een universeel prebiotisch bouwplan, dan nog is het ondenkbaar dat er op die andere planeten ook rozenblaadjes of pauwenveren ontstaan. Leven mag universeel zijn, maar wie acht slaat op de details legt de ware uniciteit van het leven op aarde bloot. blz. 103/104

De kosmos is geen warme, veilige omgeving voor iets kwetsbaars als een fragiel

levend organisme, maar een onverschillige ongestvrje wereld; geen Hof van Eden maar een Armageddon. blz. 105

We kunnen niet om de conclusie heen dat het grootste deel van de toekomst van het heeal zich zal afspelen zonder de mens, net zoals het overgrote deel van de geschiedenis van het heeal zich zonder de mens heeft afgespeeld. Voor de uitdijing van de kosmos, de levensloop van de sterren en de werking van de zwaartekracht maakt het niet uit wie of wat er leeft op een stofkorrel in een baan rond een oplichtende speldenprik De evolutie van het universum nam met het verschijnen van de mens niet plotseling een andere loop, en de kosmos zal geen traan laten om het verdwijnen van homo sapiens. Het heeal kan heel goed zonder ons. blz. 116

Voor u gelezen -2

door onze redactie in NRC-Handelsblad d.d. 20-06-2003 een bespreking door Ger Groot van de boeken van Harm Visser 'Leven zonder God. Elf interviews over ongelooft' (Uitg. Veen, 192 blzz. € 15,50), van August Hans den Boef 'Nederland seculier' (Uitg. Van Gennip, 184 blzz. € 14,90) en dat van Charles Taylor 'Wat betekent religie vandaag' (Uitg. Pelckmans, 108 blzz. € 12,95). Ik citeer uit deze bespreking enige passages, omdat deze relevant zijn voor het debat over het moderne godsbeeld dat ook in GAMMA plaatsvindt.

"Den Boef laat er geen twijfel over bestaan dat religie een achterhaald, irrationeel en kwaadaardig verschijnsel is waarvan de mensheid zo snel mogelijk moet worden verlost. Diezelfde toon slaan ook de elf door Harm Visser geïnterviewde atheïsten aan. Rechtspsycholoog Hans Crombach beschouwt veel 'gelovigen als geestelijk gestoord', filosoof Herman Philipse – schrijver van het *Atheïstisch Manifest* dat Ayaan Hirsi Ali van haar geloof deed vallen – stelt kortweg vast dat 'de atheïstische argumentatie veel krachtiger is' dan de religieuze en voor Jaap van Heerden zijn ongelovigen toleranter dan gelovigen 'omdat ze gewoon het gelijk aan hun kant hebben'. Alle omarmen de natuurwetenschap als medium van de waarheid, dat zij fel verdedigen tegen de religie." - "Den Boef pleit er zelfs voor de vrijheid van godsdienst uit de grondwet te halen, omdat religie geen bijzondere status verdient" – "Philipse mag verklaren: "Geloven is voer voor psychologen" en zegt: "Omdat ik niet in God geloof, is de vraag naar de zin van het leven voor mij volkomen irrelevant..."

"Beide boeken bevatten juwelen van contradicties, *non sequiturs*, verdacht-makingen en gewoon onzin," aldus Ger Groot. En hij vervolgt: "Kousbroek bijvoorbeeld, roept uit: "Alles danken wij aan de Verlichting...Maar de Verlichtingsdenkers zelf waren grotendeels religieus bewogen lieden, wier atheïsme een uitvinding achteraf was" [...] "Taylors boek is een oase van verstand en kalmte

naast het opgewonden mengsel van rancune en uitgelatenheid van Visser en Den Boef. Er wordt ons (door de laatsten- *red.*) dan ook nogal wat beloofd. Ronald Plasterk ziet het rap beter gaan met de mensheid als zij het geloof in God zou afzweren, en hersenonderzoeker Dick Swaab verwacht zelf een einde aan de oorlogen...Maar helemaal gezond klinkt dit jo-met-de-banjo-achtige optimisme niet".

Ger Groot: "Wat deed ik dus in de kerk, een paar weken geleden: niet-gelovig en zelfs niet-kerks, en toch méér dan alleen maar geroerd, toen de dode een goede reis werd toegezongen? [...] Ik was niet alleen bij mijn volle verstand, maar ook bij mijn atheïstische verstand. Ik heb van het geloof alleen één ding bewaard dat u (bedoeld is de mensen in de beide eerste boeken – *red.*) verloren hebt of nooit hebt bezeten: de twijfel. Niet aan de waarheid van de wetenschappelijke kennis, maar aan haar relevantie voor levensgeluk, of zo u wilt: mijn 'verlossing'. Noemt u mij maar een twijfelende atheïst."

Voor u gelezen -3

Door onze redactie in **Trouw** het volgende (ingekorte) artikel van **Yoram Stein:** **'Oproep aan godgeleerden: zie de waarheid onder ogen'**.

Is theologie een wetenschap? Hoe kijkt iemand van buiten de theologie daartegen aan? Tientallen godgeleerden waren vrijdag naar Amsterdam afgereisd om hun vakgebied te laten beoordelen door natuurkundigen, biologen, filosofen en sociologen. Ooit was de filosofie de 'koningin der wetenschappen' en de 'dienstmaagd van de theologie'. Met de komst van de moderne tijd heeft er een ware revolutie plaatsgevonden. De wetenschappen die vroeger het laagste in aanzien stonden, staan nu bovenaan. Dat is slecht nieuws voor de filosofie. En nog slechter nieuws voor de theologie.

De Amsterdamse fysicus F. A. Bais is nu als *'hardcore* wetenschapper' het voorbeeld waar alle theologen tegen op mogen kijken. "Vroeger liep de waarheid van boven naar beneden, van het hoogste naar het laagste, van God naar de mens", zegt hij. "Nu loopt de waarheid in de omgekeerde richting: van het laagste naar het hoogste, van het onderzoek naar de theorie." Filosofische inzichten veranderen niets aan de ontwikkeling van de wetenschappen, zegt Bais. "Een wetenschapper gaat echt niet naar de filosoof om te vragen: wat zou ik nu gaan doen? De natuurkunde is de drijvende kracht voor sociale verandering: Niet de filosofie." Vroeger dachten we dat de waarheid geopenbaard is aan de profeten, en dat wij ons voor ware kennis op het verleden moeten richten. Maar voor de moderne wetenschapper is dat verleden vol 'vooroordelen' waar de wetenschappen ons van moeten 'bevrijden'. Bais: "Wetenschap is een systematische zoektocht naar waarheid, waarin voor zingeving of moraal geen plaats is. Er is niets heiligs. Je moet de waarheid onder ogen zien."

Het probleem met de theologie, zegt biochemicus Piet Borst, is dat deze wetenschap beoefend wordt door mensen die te weinig distantie hebben. "De theologen

zijn allemaal zelf gelovig." En in dat geloof kan het staflid van het Nederlands Kankerinstituut (Borst dus, *red.*) zich totaal niet herkennen. "Vanzelfsprekend ben ik athëist. Er is gewoon niets, daar gaat mijn familie al sinds de negentiende eeuw van uit." Dat hij hier is uitgenodigd, verklaart hij uit het 'masochisme' van de theologen. Als een zaal vol masochistische theologen graag door hem gezeseld wil worden, zal hij hun dat genoegen niet ontzeggen. "Waar behoefte aan is, is ont-theologisering, geen retheologisering", zegt Borst. "Want het mengen van geloof en wetenschap leidt tot giftige brouwsels."

Het rapport van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen over de stand van zaken in de theologie - aanleiding voor deze bij eenkomst - loog er niet om, aldus Borst. "Er moet iets veranderen Studies als vrouwen- en bevrijdingstheologie hebben een hoog jarenzeventiggehalte. Saneren dus!"

Godsdienstfundamentalisme beheerst het nieuws en verzuurt het leven van een groot deel van de mensheid, zegt Borst. Vergelijkende godsdienstwetenschappen zijn daarom nuttig. Die kunnen de waarde van 'onze godsdienst' een beetje relativeren. En er zijn vragen die zich lenen voor meer wetenschappelijk onderzoek: "Waarom geloven mensen in God? Zijn er evolutionaire voordelen? Wat gebeurt er in de hersenen?"

Paul Schnabel, directeur van het Sociaal en Cultureel Planbureau, vergelijkt de situatie in de theologie met de ondergang van de Twentse textielindustrie. "Het gebrek aan wiskundestudenten wordt in brede kringen gezien als een probleem, het tekort aan theologiestudenten niet. Het geloof verliest betekenis, er zijn minder mensen in geïnteresseerd. De theologie zou zich nog op de EO-achterban kunnen richten. Maar de verwetenschappelijking stoot hen juist af. Er is dus sprake van vervreemding aan de kant voor wie het eigenlijk bedoeld is."

PRO-GAMMAatjes

- Filosofische Boekencirkel met signeursessie voor auteurs van filosofische boeken op za. 13 september van 16-18.00 uur in zaal 15 van het Vergadercentrum 'Vredenburg 19' in Utrecht. Docenten van FOW onder wie Jeroen Bartels, Tjeu van den Berk, Abdulwahid van Bommel, Jan Bor, Ilse Bulhof, Otto Duintjer, Heinz Kimmerle, Ton Lathouwers, Karel van der Leeuw, Theo van Leeuwen, Michiel Leezenberg, Bram Moerland, Bruno Nagel, Ben Schomakers, Douwe Tiemersma, Nico Tydeman en Henk Vroom - hebben toegezegd hun boeken te signeren! Inl. Stichting Filosofie Oost-West- t: 070 - 3871396 (Manda Plettenburg) - e-mail: >nieuwsbrief@filosofie-oostwest.nl <website: >www.filosofie-oostwest.nl<
- Symposium 'Het goede leven vieren', n.a.v. het tienjarig bestaan van het oecumenisch tijdschrift voor Spiritualiteit en Mystiek *Herademing* op za. 4 okt. van 10-16 uur in de Dominuskerk, Spuistraat 12, Amsterdam. Met medewerking van o.a. Anselm Grün, Ineke Bakker, Shura Lipovski (muziek). Kosten 27,50 p.p. Inl. Uitg. Kok te Kampen, tel. 038-2292578