

---

Palmyre M.F. Oomen

## Natuurwetenschap en theologie

Pleidooi voor een betere integratie

---

Het is mijn bedoeling met deze bijdrage een theologische reactie te geven op de visie van professor Arie van den Beukel, zoals hij die heeft verwoord in het hiervoor opgenomen artikel 'Zin of geen zin, dat is de kwestie' en ook in zijn enige jaren geleden verschenen boek *De dingen hebben hun geheim*.<sup>1</sup> Het betreft dan, meer specifiek, Van den Beukels visie op de relatie tussen natuurwetenschap en geloof of theologie. Dit artikel gaat echter soms ook verder dan de vragen die door Van den Beukel bij mij zijn opgeroepen.

Het tegengeluid dat Van den Beukel laat horen tegen de wijd verbreide opvatting dat 'verstandige mensen van nu' bij geloof toch niets te zoeken hebben, oogst primair mijn waardering. Zijn verzet tegen een arrogante natuurwetenschap en tegen een theologie die zich door natuurwetenschap de les laat lezen val ik van harte bij. Ondanks dat, heb ik ook kritiek. En die zal ik hier – zo zijn de spelregels – breder uitmeten dan de bijval.

In het navolgende wil ik allereerst enkele kanttekeningen plaatsen bij de wijze waarop Van den Beukel theologie en geloof beschouwt (1). Daarna houd ik, ingaand tegen Van den Beukels boedelscheidingsmodel, een pleidooi zowel voor meer integratie (2) als voor een betere integratie (mét een Whiteheadiaans uitstapje) (3). Om tot slot op de relevantie van een betere integratie voor het menselijk vragen naar zin te wijzen (4).

<sup>1</sup> A. van den Beukel, *De dingen hebben hun geheim: Gedachten over natuurkunde, mens en God*, Ten Have, Baarn 1990. Verdere verwijzing naar deze publikatie gebeurt door de aanduiding (*De dingen* paginanummer) in de lopende tekst. Verwijzing naar het in de onderhavige bundel opgenomen artikel gebeurt op een vergelijkbare manier met (*Zin* paginanummer).

## 1. Kanttekeningen bij 'theologie' en 'geloof'

Van den Beukel constateert dat de natuurwetenschap met interessante zaken bezig is, maar niet met zin. De *theologie* heeft bij uitstek wel betrekking op zin, zo zegt hij. Vandaar zijn pleidooi geen inhoudelijke integratie te zoeken, want de ongelijksoortigheid leidt gemakkelijk tot een verarming van de theologie.

Door theologie te kenschetsen als betrokken op zin, als iets dat haar ware aard vindt in stilte (*Zin 41*), als een kennen met het hart (cf. *Zin 44*), als iets ook waar met name een houding van te leren valt (cf. *Zin 43*), wordt over het hoofd gezien, dat er een onderscheid gemaakt dient te worden tussen geloof en reflectie op dat geloof. Dat laatste is het eigene van de theologie. Van den Beukel citeert met instemming de Leidse hoogleraar dogmatiek A. van de Beek die zegt dat theologie moet beginnen bij de werkelijkheid van de ontmoeting met God die zich aan ons openbaart, en dat ze aan niemand hoeft te vragen of dat mag en kan (*Zin 43*). Hoe waar dit ook is, het is toch – zo geciteerd – maar een halve waarheid. Het behoeft namelijk als aanvulling, dat de theologie – na daar begonnen te zijn – van dat geloof rekenschap moet trachten af te leggen. Zoals muziekwetenschap meer gebruik maakt van concepten en woorden dan van muzieknoten, zo is ook theologie, hoewel inderdaad betrokken op geloof, op zin, op houding, zélf een voornamelijk reflexieve aangelegenheid. Met andere woorden: het is waar dat wij iets kostbaars beheren, maar het is tegelijk ook nuchterder en wetenschappelijker wat wij theologen doen dan Van den Beukel inziet of graag ziet.

Het is opmerkelijk hoe hij met twee maten meet in dezen. Zo zegt hij, zich aansluitend bij de grote fysicus Niels Bohr, dat de natuurwetenschap betrekking heeft op iets dat te groot is om door ons omvat, begrepen te worden, op iets dat uiteindelijk boven ons uitgaat (*Zin 44*). Dit besef verhindert niet dat Van den Beukel (net als Bohr zelf) rationele reflectie en modelvorming in de natuurwetenschap volledig accepteert. Maar de rationele systematische inspanning op het gebied van de theologie moet het ontgelden omdat ze het besef dat God ons altijd te boven gaat, zou vonachtzamen. Ze zou God 'grijpen' (*Zin 43*). Waarom wordt deze bedenking, die overigens mijns inziens een idealistische misvatting is, alleen geuit aan het adres van de wetenschappelijke theologie en niet aan het adres van het wetenschappelijk natuuronderzoek? Het moet de theologie volgens Van den Beukel uit-

eindelijk om zwijgen/stilte gaan. Stilte is de ware aard van de theologie, want in de stilte vindt de Godsontmoeting plaats (*Zin 41*). Hierbij worden wederom geloof en theologie onvoldoende onderscheiden.

Een relatiebepaling zoals Van den Beukel die voorstelt voor theologie en natuurwetenschap heeft, ondanks alle nobele bedoelingen, het gevaar in zich dat de theologie nog verder weg gezet wordt dan ze al staat. Het heeft iets weg van een man die een vrouw participatie op de arbeidsmarkt ontzegt omdat ze als vrouw daar 'veel te goed' voor is.

Overigens wordt mijns inziens ook aan het *geloven* in zijn brede geschakeerdheid geen recht gedaan door een zo eenzijdig gebruik van symbolen als 'stilte' en 'licht'. In de stilte daar gebeurt het, zegt Van den Beukel, daar wordt God ontmoet. Naar God wordt echter ook gezocht en geroepen vanuit de ervaring van onrecht. De profetische ervaring van God is er niet een van stilte, maar van een om aanklacht en bekering schreeuwend contrast. Zien hoe beroerd het is, en doorzien of vernemen dat Gods bedoeling daar lijnrecht tegenover staat – dat is een manier van God ervaren bij wijze van contrast. God ontmoeten in het licht of in de stilte is één mogelijkheid, God ontmoeten in de zwerver die in een portiek hangt een andere. De sterk door afwezigheid, door klacht en aanklacht gekleurde 'Godsontmoeting' mis ik bij Van den Beukel. Hij zegt enkel dat er ook een horizontale Godsontmoeting mogelijk is à la Levinas (*Zin 39*). Maar dat zinnetje is het enige minuscule signaal. Het werkt verder niet door in de rest van zijn verhaal.

Terug naar de *theologie*. Voor mij miskent Van den Beukel te sterk de wetenschappelijkheid van de theologie. Omgekeerd zou tegen mij kunnen worden ingebracht: óf theologie spreekt over geloof en zin, en is dan dus geen wetenschap, óf ze spreekt op de wijze van de door Van den Beukel gewijzigde definitie wetenschappelijk ('ontdaan van verlangen en hoop') over God als object (*Zin 35*), maar is dát dan wat je onder theologie wilt verstaan? Ik zou daar dan het volgende op willen zeggen.

Het door Van den Beukel zelf veranderde citaat van François Jacob begint bij een definitie die geënt is op de natuurwetenschap. Als je daarin, zoals door hem voorgesteld, 'wereld' door 'God' vervangt en 'wetenschap' door 'theologie', dan gaat het

inderdaad zeker niet over theologie zoals ik die versta. Daarmee is toch niet gezegd dat theologie tegenover geloof niet een moment van reflectie zou hebben. Ik denk dat je theologie het beste kunt begrijpen als een 'participerende reflectie'. Dat wil zeggen: het is een poging rekenschap af te leggen vanuit een zelf aan dat geloof participerende positie. Door het feit dat een theologie zich aangeproken weet door de eis rekenschap af te leggen van wat geloofd wordt, onderscheidt zo'n theologie zich van fundamentalisme. Door het participerende karakter verschilt zo'n theologie anderzijds van de naar zo groot mogelijke afstandelijkheid strevende natuurwetenschappen.

Ik hecht er eerlijk gezegd niet zo aan om theologie 'wetenschap' te noemen. Dat hangt tenslotte sterk af van de definitie van 'wetenschap' die gekozen wordt. Ik hecht er wel aan om theologie reflectie te noemen, en dus als cognitieve aangelegenheid te beschouwen, en in die zin heeft ze in ieder geval belangrijke trekken gemeen met (andere) wetenschap.

En ik hecht er ook aan (evenals Van den Beukel overigens, zie *Zin 44*) om *geloven zélf* niet ieder kennisaspect te ontzeggen. Het zou mij dus niet genoeg zijn geloven te reduceren tot ethiek. Mijn bezwaar tegen een dergelijk terugbrengen van geloof tot (bijna alleen) ethiek is dat dat een verschraling is van het geloof, omdat je op die manier het hart van het geloven eruit haalt. Want waarom, waardoor zijn wij geroepen om goed te doen voor elkaar? Ik denk op grond van genade, omdat God het eerst aan ons heeft gedaan. Nu is dat een heel zwaar gelovige uitspraak, maar toch denk ik dat als je die beweging (dat het met God begint en dat wij omdat wij liefgehad worden, vervolgens zelf in staat zijn om lief te hebben) eruit haalt en alleen ethiek overhoudt, je iets wezenlijks bent kwijtgeraakt.

Ik kan het ook anders zeggen. Natuurlijk is de kennis die bij geloven geïmpliceerd wordt andersoortig dan de voornamelijk op empirische waarneming steunende kennis van de exacte wetenschappen, waardoor zaken als toetsbaarheid en communiceerbaarheid veel ingewikkelder liggen. Toch kun je het cognitieve aspect niet negeren. Het is waar dat geloven méér te maken heeft met 'vertrouwen' en 'ergens voor staan' dan met 'iets voor waar houden'. Maar ondanks dat méér kan dat eerste niet zonder dat tweede. Vertrouwen is immers niet in niets. Het vertrouwen dat God zich met ons inlaat, dat de wereld gedragen wordt door God, heeft impliciet ook een cognitief moment: dat God er is, dat God

betrouwbaar is. Het accent kan wel liggen aan de kant van de geestesgesteldheid, van de houding, maar dat neemt niet weg, dat aan die houding ook een kennismoment, een waarheidsclaim gekoppeld zit. Ik ben het dus zeer eens met H.M. Kuitert die in zijn al wat oudere boek *De realiteit van het geloof. Over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling*<sup>1</sup> ervoor pleit om niet het een tegen het ander uit te spelen, maar om het geloof als act niet los te koppelen van het geloof als inhoud.

Eerder zei ik: geloven is niet alleen te benaderen met woorden als stilte en licht; het is ook en wezenlijk getekend door aanklacht en verzet. Nu zeg ik bovendien: het heeft in beide gedaanten ook een kennis-aspect. Dat brengt me bij mijn pleidooi voor meer integratie.

## 2. Pleidooi voor meer integratie

Van den Beukels positie is als volgt weer te geven: Je hoeft niet schizofreen te zijn om én natuurwetenschapper én gelovige te zijn. Want als je je maar bewust bent van het wetenschappelijk statuut van de natuurwetenschap, dan beseft je dat haar object niet 'alles' is. Dat ze geen zin, geen God ontdekt, zegt dan ook niets, want zin etc. is haar object niet. Ze zoekt dat niet en kan het dus ook niet vinden. Buiten het domein dat de natuurwetenschap beslaat, speelt zin een rol, en geloof, en bijvoorbeeld ook liefde en artisticeit. Maar dat bijt niet met de natuurwetenschap, want elk heeft zijn eigen domein: de natuurwetenschap: het domein van de feiten, van hoe de wereld is, van de rede; de theologie: het domein van de waarden, van hoe de wereld zou moeten zijn, van het hart.

Dit idee, dat ik als 'boedelscheiding' aanduid, kan als eerste aanzet zeer behulpzaam zijn. Maar dan toch slechts als eerste aanzet, want zo'n scheiding loopt spaak als je haar doorvoert. Ik wil daar enkele argumenten voor geven: een vanuit de filosofie, een vanuit de natuurwetenschap, en een vanuit de theologie. In het kader van de zin-vraag die Leitmotiv is van heel deze bundel zal bovendien beargumenteerd worden dat een dergelijke boedelscheiding het adequaat vragen naar zin bemoeilijkt.

<sup>1</sup> Kok, Kampen 1971.

a. Mijn eerste argument is dat je *feiten en waarden* niet zo drastisch van elkaar kunt scheiden. Als je ervan uitgaat dat God van doen heeft met waarden (met kritiek en appèl), en als je aanneemt dat er van die waarde-oriëntatie toch minstens enige invloed uitgaat, dan loopt de scheiding al spaak. Immers, wat nu onder invloed van een waarde-oriëntatie gebeurt, creëert een feit voor straks. Met andere woorden: feiten zijn, minstens ten dele, ook gestolde waarde-oriëntaties. Dus: als God van doen heeft met waarde, dan heeft Zij of Hij ook van doen (minstens indirect) met feiten! De mooi bedachte scheiding gaat dus dankzij het verder gaan van de geschiedenis niet zo goed op.

b. Het valt ook nog maar te bezien of binnen het domein van de *natuurwetenschap* de vraag naar samenhang, naar richting of doel (allemaal aspecten van wat we als 'zin' aanduiden op het niveau van de mens) wel helemaal te ontlopen valt.

Zo geeft de grote evolutiebioloog C.H. Waddington in de door Van den Beukel geciteerde tekst (*Zin* 31) aan, dat toevallige mutaties en selectie onvoldoende zijn om de biologische evolutie te verklaren. Dat met andere woorden de gangbare neodarwinistische theorie onvolledig is. Voorzichtig introduceert hij daarom zoiets als doelgerichtheid in het evolutie-model, met behulp van de idee van 'chreods', de idee van 'gekanaliseerde trajecten die functioneren als attractor voor nabij gelegen trajecten'.<sup>1</sup> Hij doet dat 'voorzichtig' omdat Waddington zich zeer bewust is van de methodische valkuilen van het introduceren van doel-denken in de wetenschap: voor je het weet voer je namelijk doelloosheid als een ontoetsbare verklaring in. Hij poogt dan ook de spookbeelden die opdoemen bij een teleologische verklaringwijze te vermijden.

De algemene vooronderstelling van een teleologisch denken, of van spreken over zin binnen het kader van de wetenschap is namelijk (zowel bij voor- als tegenstanders ervan), dat zulk een spreken (onder meer) een voorbestemd en dus bepaald doel, en een min of meer rechtlijnige ontwikkeling daarheen impliceert.<sup>2</sup> Tegen zo'n vooraf bestaande bedoeling of 'zin' verzet bijvoor-

beeld de filosoof Jaap van Heerden zich in zijn boekje *Wees blij dat het leven geen zin heeft*.<sup>1</sup> Het is ook tegen een zo begrepen finalisme dat mensen als Simpson, Monod, Dobzhansky en Dawkins zich keren. Op zich terecht, dunkt me, zij het dat finalisme niet zo begrepen hoeft te worden. De genoemde vooronderstellingen worden al helemaal onontkoombaar geacht wanneer er een link gelegd wordt tussen doel en God. Vandaar de vaak anti-theïstische teneur van hun geschriften.

Maar zoals gezegd, finalisme hoeft niet op die 'gesloten' wijze begrepen te worden. Iets hoeft niet vooraf vaststaand en extern opgelegd te zijn om toch als doel te kunnen functioneren. Om met Soontiëns te spreken: 'Er bestaat ... ook zo iets als een open model van finaliteit waarin doelgerichtheid niet gekoppeld is aan een vooraf reeds vastgesteld doel, zoals bv. het geval is bij het creatief bezigzijn van de kunstenaar en wetenschapper. Ook de evolutie is een dergelijk creatief en open proces. Dat was het originele inzicht van Bergson en Whitehead.'<sup>2</sup> En ook Waddington poogt, zoals gezegd, de genoemde vooronderstellingen te vermijden (en spreekt om verkeerde associaties te vermijden dan ook liever niet van finaliteit of teleologie), wanneer hij zijn concept van 'chreods' gebruikt.<sup>3</sup> Dat concept op zich is nu niet aan de orde. Waar het in dit verband op aankomt, is dat het er naar uitziet dat de natuurwetenschap niet helemaal genoeg heeft aan het domein waar de vraag naar richting niet aan de orde mag zijn.

Let wel, doelloosheid introduceren is niet hetzelfde als integratie met theologie zoeken! Maar wel wil ik hier benadrukken dat ook het leggen van een verband tussen doelgerichtheid en God niet automatisch tot de gevreesde spookbeelden hoeft te leiden. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het (daarom dan ook niet eenvoudige) denken van de grote twintigste-eeuwse filosoof Alfred North Whitehead. Uit zijn conceptualisering die als 'proces-filosofie' bekend staat, kan blijken dat een doel niet vooraf vaststaand of extern opgelegd hoeft te wezen om toch met God samen te kunnen hangen. En dat natuurwetten niet als zodanig door God gewild en opgelegd hoeven te zijn om toch hun grond in God te kunnen hebben. Ik kom daar hieronder nog kort op terug.

1 Zie bijvoorbeeld C.H. Waddington, *The Evolution of an Evolutionist*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1975, 221.

2 Zie hierover de uitvoerige studie van F.J.K.J. Soontiëns: *Evolutie en finaliteit: Een historische en wijsgerige analyse van een vervreemde relatie*, (Dissertatie Katholieke Universiteit Nijmegen), 1988.

1 Prometheus, Amsterdam 1990.

2 Soontiëns, *o.c.*, 259.

3 Waddington, *o.c.*, 223.

c. Mijn derde en voornaamste bezwaar tegen wat ik ‘een optie voor boedelscheiding’ heb genoemd komt van de kant van de *theologie*:

Als je ervan uitgaat dat het object van theologie ‘alles’ is ‘onder het opzicht van God’, zoals een klassieke opvatting van theologie luidt,<sup>1</sup> dan is de theologie maar half wanneer ze enkel de relatie God-mens in ogenschouw neemt, dan moet ze met andere woorden ook kunnen denken over de relatie tussen de natuur (zoals wij die kennen dankzij de natuurwetenschap) en God. Geroeven heeft ook een kennisaspect, zei ik eerder. Nogmaals: niet op de gewone wijze toetsbare kennis, maar het betreft wel iets wat wij voor waar houden. Wat dus op die manier ook kan botsen met wat wij verder over de wereld voor waar houden. En precies daarom zul je, wil je fundamentalisme vermijden, de coherentie moeten zoeken tussen wat je in het geloof voor waar houdt omtrent God en wereld, en wat je verder, seculier, voor waar houdt omtrent de wereld. Niet om automatisch de geloofswaarheid aan de wetenschappelijke waarheid aan te passen. Evenmin om de wetenschappelijke waarheid aan de geloofswaarheid aan te passen. Waar geen coherentie mogelijk is, zal de tegenspraak uitgehouden moeten worden. Maar het zoeken naar die coherentie is eigen aan het opvatten van geloof als betrekking hebbend op waarheid, en dus voor de theologie onopgeefbaar.

Zoeken naar coherentie, betekent iets minder irenisch geformuleerd dat er conflictstof kan liggen tussen natuurwetenschap en theologie. En de geschiedenis laat daar duidelijke staaltjes van zien. Natuurlijk, een boedelscheiding zoals voorgesteld door Van den Beukel maakt die conflicten overbodig: wat niets met elkaar van doen heeft kan ook niet botsen. Maar naar mijn idee is dat een te rigoureuze oplossing, omdat daarmee het ken-moment van geloven genegeerd dreigt te worden. Hoe anders van aard geloofsuitspraken ook zijn dan natuurwetenschappelijke uitspraken – en dat zijn ze –, wanneer ze beide beogen iets waars uit te zeggen over deze wereld, zit precies daarin de mogelijkheid van een conflict. Dus wanneer in het geloof gezegd wordt ‘God is schepper’ en in de biologie ‘Er is een neodarwinistische verklaring voor hoe het leven ontstaat’, dan zal de theologie de discussie tussen die twee moeten aangaan.

Die discussie kán tot de conclusie leiden dat het grootste deel

1 Cf. Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* 1.1.7.

van het conflict oneigenlijk is, omdat bijvoorbeeld het scheppingsverhaal geen feitenrelaas wil zijn, maar onze afhankelijkheid van God beeldend tot uitdrukking brengt (bijvoorbeeld). Maar dan stelt zich toch opnieuw de vraag hoe die afhankelijkheid dan te rijmen valt met wat we verder menen te weten over hoe de wereld in elkaar zit (en omgekeerd!). Het kan zijn dat er in die gewijzigde positie geen conflictstof meer over is, maar dat hoeft helemaal niet.

Tegen deze voorstelling van zaken zou ingebracht kunnen worden (en Van den Beukel doet dat ook) dat enkel die feiten die wetenschappelijk als echte kennis zijn vastgesteld en dus onweerlegbaar zijn voor zo’n integratie in aanmerking komen, maar dat er niet veel van zulke zekere feiten zijn, en dat die bovendien voor het geloof vaak niet bijster interessant zijn.

Hier lijkt mij het volgende tegen in te brengen. Alles wat we binnen de wetenschap weten en wat meer dan enkel descriptie is, ook datgene waarvan we op dit moment volstrekt overtuigd zijn dat het onweerlegbaar is, heeft wetenschapstheoretisch de status van *hypothese*. Dus het maakt mij niet zo bar veel uit, of we van bepaalde zaken nu héél erg overtuigd zijn, of een beetje minder. De gangbare theorie is (voor zolang als het duurt) de beste wijze waarop we kunnen denken dat de boel in elkaar zit – binnen het terrein van de wetenschap. En mijn stellingname is: wat binnen het geloof geloofd wordt, wat daar voor waar gehouden wordt, moet geconfronteerd worden met wat we op zo’n hypothetische manier verder denken te weten over de werkelijkheid. En dus niet alleen met die natuurwetenschappelijke resultaten die de status van hypothese voorbij zijn, want die zijn er strikt genomen niet.

Dit heeft ook wel een gevaar in zich. Want de dingen die wij nu als hypothese aanvaarden over de wereld, over de evolutie, of over de materie bijvoorbeeld kunnen natuurlijk best eens over vijf of over vijftig jaar achterhaald, als hypothese verworpen blijken te zijn. Maar dat betekent dan ook dat de wijze waarop je denkt dat God in relatie staat tot de wereld precies op dat specifieke punt mee zal veranderen. Niet, dat je geloof verandert (in God als schepper bijvoorbeeld, of in God als bevrijder), maar wél: hoe je dat interpreteert gegeven het feit dat we zó over de wereld denken.

Ik heb straks gezegd: theologie is reflectie op geloof, en of je theologie nu precies wetenschap mag noemen vind ik een minder

interessante vraag. Wel interessant is dat theologie een belangrijke trek gemeen heeft met (andere) wetenschap: in zekere zin is ook theologie een hypothetische onderneming. Wat je te interpreteren hebt, zijn – massief gezegd – de geloofswaarheden (al zijn die niet allemaal zo helder, maar ook empirische waarnemingen zijn dat niet altijd). De theologie poogt de gegeven geloofsinhoud te verhelderen, te interpreteren, te duiden. Theologie is dus ten diepste een hermeneutische bezigheid. Zo'n interpretatie nu kun je vanuit de wetenschapstheorie zien als een vorm van hypothese. Niet omdat God zelf hypothese is binnen de theorie, maar de duiding, het interpretatie-voorstel is dat wel. Wat ik daar dénk, is niet het geloof zelf, maar is een interpretatie daarvan (al zal die duiding het oorspronkelijke geloof ook niet volstrekt ongemoeid laten). De interpretatie is dus een hypothese, die dan ook niet de status van eeuwige waarheid heeft. En je ziet dan ook in de theologie, net als in de natuurwetenschappen, de ene interpretatie-vorm op de andere volgen. In de theologie frequenter dan in de natuurwetenschappen, omdat nieuwe interpretaties ten dele ook voortkomen uit een veranderend probleembewustzijn, maar toch ook omdat de oude visie het niet langer houdt in de confrontatie met de andere hypothesen. Theologie doet dus, op een eigen wijze, mee in het spel van de hypothesen.

4. Als vierde bezwaar noemde ik dat de *menselijke zinvraag* in de wielen gereden wordt door de boedelscheiding zoals Van den Beukel en velen met hem die voorstaan.

Ik beargumenteerde boven dat de theologie zichzelf halveert als ze tot een antropologie wordt, en als ze denkt het alleen over waarden te hoeven hebben en niet over feiten. Maar, hoe onverwacht dat mogelijk ook klinkt, dat is niet alleen jammer voor een denken over God in relatie tot de natuur dat zo uit de boot valt (jammer voor *God* getuige het steeds verder verdwijnen van 'God' uit het spreken over het seculiere domein, en jammer voor de *natuur* getuige de wellicht ten dele daarmee samenhangende milieuproblematiek). Nee, het is ook slecht voor ons denken over de mens zelf, al lijkt dat juist bevoorrecht te worden. Immers zo'n sterke tweedeling tussen mens en natuur brengt met zich mee dat de mens weer vooral als 'geestelijk' wordt begrepen, waardoor heel de lichamelijke in een vreselijk moeilijk gebied komt te zitten en niet meer serieus betrokken wordt in het vragen naar zin.

### 3. Pleidooi voor een betere integratie

Ik heb nu een veelvoud aan bezwaren genoemd tegen wat ik heb gekarakteriseerd als boedelscheidingsvisie, maar Van den Beukel houdt ook zelf zijn scheiding niet strikt vol – wil hem niet volhouden beter gezegd. God/geloof/theologie en natuur/natuurwetenschap zijn bij hem namelijk niet totaal gescheiden domeinen, want er blijkt een raakvlak te zijn in de notie 'schepping' (en daarmee samenhangend in de notie 'wonder'). 'Als natuurkundige ben ik bezig in een door God geschapen wereld', zegt hij bijvoorbeeld (*De dingen* 172).

Het geschapen zijn door God die trouw is, betekent dat de werkelijkheid betrouwbaar is, zo stemt Van den Beukel in met Berkhof. De natuurwetten zijn door God gemaakt, wat impliceert dat God ze ook incidenteel buiten werking kan stellen. 'Waarom zouden de natuurwetten heilig zijn? Zou God die ze gemaakt heeft niet bij machte zijn ze incidenteel buiten werking te stellen? Hij moet daar natuurlijk geen gewoonte van maken want, zoals we eerder zagen (in de visie van Berkhof), de werkelijkheid om ons heen is juist door haar wetmatigheid geen 'spookhuis', maar een door God geschapen betrouwbaar kader waarin wij ons bewegen kunnen. Maar, zegt Berkhof, het mag dan geen spookhuis zijn, een bunker is het ook niet. Er moet ruimte zijn voor het wonder.' (*De dingen* 169)

Overigens blijkt uit het vervolg van de geciteerde passage dat Van den Beukel wonderen liever als 'tekenen' wil interpreteren dan als zo'n ingrijpen van Godswege. Maar dat uitdrukkelijk *niet* omdat hij er op zich bezwaar tegen zou hebben (*De dingen* 134, 170, 171). Van den Beukel wil geen deïstische scheppingsopvatting. En zijn visie is ook niet deïstisch, juist vanwege die op Gods schepper-zijn teruggaande wondermacht hier en nu.

De visie dat God, omdat Hij de schepper van de natuurwetten is die wetten af en toe buiten werking kan stellen, is echter hoogst problematisch, zo al niet voor sommige fysici, dan toch wel voor vele theologen. Reeds Thomas van Aquino liet een groter probleembewustzijn op dit punt zien door te onderscheiden tussen handelingen van God 'contra rerum ordinem', d.w.z. tegen de door hemzelf ingestelde orde der dingen in, die God daarom niet kan verrichten, én handelingen van God 'praeter rerum ordinem'

(buiten de orde der dingen om) die God wel kan verrichten.<sup>1</sup> Een hedendaags theoloog als Maurice Wiles wijst op een ander probleem, namelijk op de morele implicaties van het door Van den Beukel niet afgewezen interventionistisch Godsbeeld. Als God daar en toen dat vliegtuig van neerstorten kon redden, waarom liet Hij andere dan wel neerstorten?<sup>2</sup> Het gaat niet aan om het theologisch debat over deze problemen helemaal te negeren.

Ik zeg dus als theoloog, dat zo'n interventionistische opvatting van God te veel problemen geeft (intern qua Godsidee, en ook voor de vraag naar God vanuit het kwaad). En laat je omgekeerd Gods interveniëren uit Van den Beukels verhaal weg, dan resteert een wel erg deïstisch gekleurd verhaal wat betreft de relatie van God tot de natuur. Ik bepleit dus een betere integratie, waarin de theologische reflectie beter wordt benut. Waarbij bijvoorbeeld God niet 'ooit eens – bij de schepping in den beginne' (plus eventueel 'af en toe nog eens – bij wonderen') een relatie heeft tot het natuurgebeuren, maar bij voortduring. En misschien wel juist niet in het doorbreken van natuurwetten, maar als mogelijkheden grond voor het bestaan van natuurwetten. En waarbij God zowel met waarden als met feiten, zowel met mensen als met de natuur te maken heeft.

De theologie kan mijns inziens in dezen waardevolle inzichten gebruiken van de eerder al even genoemde filosoof Alfred North Whitehead (1861-1947),<sup>3</sup> dezelfde filosoof die ook de door Van den Beukel geciteerde theoretisch bioloog Waddington heeft geïnspireerd – en Waddington niet als enige.

Ik denk dat Whitehead heeft laten zien hoe je in de hypothesevorming omtrent de wereld, en omtrent God, verder kunt komen door nieuwe inzichten omtrent de werkelijkheid in je conceptuualisering door te laten werken. Hij doet dat door bepaalde inzichten van de evolutietheorie, van de relativiteitstheorie (die hij overigens ook beide in hun gangbare vorm bekritiseert) en van de

quantumtheorie op te nemen. Overigens niet op een sciëntistische wijze: hij wil niet heel de werkelijkheid begrijpen naar het model van de *sciences*; maar eerder andersom: hij wil het mechanici-stische wereldbeeld dat de natuurwetenschappen domineert doorbreken door de werkelijkheid te begrijpen vanuit de ervaring die we als mens van onszelf hebben. Met zaken als herinnering, gevoel, anticipatie, vrijheid, doelgerichtheid, eros etc., met de ervaring ook van 'jezelf worden'.

Met het zelf-wordende organisme als hermeneutische sleutel tracht hij een interpretatiekader te vormen voor alle werkelijkheid, inclusief de niet-menselijke en de niet-levende natuur. Het opvatten van wording, van gebeuren als belangrijkste karakteristiek van de werkelijkheid impliceert twee dingen. Allereerst dat de werkelijkheid dan ten diepste gekenmerkt wordt door *ongoingness* (door Whitehead aangeduid met de term *creativity*). En bovendien dat, wil er sprake zijn van een gebeurtenis, er zoiets moet zijn als een richting (als vormgeving van die *ongoingness*). Immers, zonder richting is er helemaal geen proces, geen gebeurtenis. Om hier niet nader te expliciteren redenen introduceert hij 'God' als degene die richting geeft aan de gebeurtenissen. Let wel: precies maar doordat iets een richting heeft kan het gebeuren. Het is dus niet Whiteheads visie dat er al een gebeurtenis bestaat die vervolgens van God (eventueel tegen haar zin) een richting krijgt opgelegd. Nee, zo is het niet gedacht. Het gebeuren ontstaat mét het krijgen van een richting, van een doel. (Om misverstand te voorkomen: 'richting' of 'doel' impliceert bij Whitehead geen bewustzijn, maar staat voor een interne, meestal *onbewuste gerichtheid* op die mogelijkheid die het gebeuren het meeste intensiteit kan opleveren (PRc 27).)

Hier heb je dan een nieuwe invulling – mogelijke invulling, als hypothese wel te verstaan – van het begrip schepping. Scheppen is dan niet meer dat er in het begin iets gestart is, wat op een nogal deïstische wijze (dus zonder verdere bemoeienis van God) daarna verder gaat. Nee, op deze Whiteheadiaanse wijze bezien is God voortdurend die 'richtinggever' die de hele wereld oriënteert,<sup>1</sup> en

1 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I.105.6.

2 Maurice Wiles, *God's Action in the World*, SCM Press, London 1986, bijvoorbeeld 90.

3 In het navolgende maak ik van de volgende boeken van Whitehead gebruik, waar ik met behulp van de aangegeven afkortingen naar verwijst:  
PRc: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Corrected Edition, ed. by D.R. Griffin & D.W. Sherburne, Free Press, New York 1978 [1929];  
AI: *Adventures of Ideas*. Free Press, New York 1967 [1933].

1 Dit concept van Whitehead vertoont enige gelijkenis met de idee van de immanente Logos zoals onder andere de Stoa die zag. Met dit verschil echter dat bij de Stoa die goddelijke immanente Logos een volstrekt determinerend beginsel was. Zo niet bij Whitehead, want God determineert volgens hem niet de gang van de geschiedenis, maar verlokt door een verlangen te geven. Het concept heeft ook gelijkenis met Plato's 'demiurg' die ook beïnvloedt door te overre-

daardoor ook voortdurend ieder gebeuren laat *zijn*. Maar: laat zijn mét een *richting*.

Dat heeft natuurlijk veel consequenties, niet alleen voor de scheppingstheologie, maar ook voor het denken over de relatie tussen God en de natuurwetten en daarmee samenhangend voor een visie op Gods (niet) tussenbeide komen in de wereld. Ik zal dat nu een klein beetje verder uitwerken.<sup>1</sup>

Dat 'richting geven' kan klinken alsof het een extern opleggen van de goddelijke wil betreft, maar zo is het door Whitehead volstrekt niet bedoeld en ook niet geconceptualiseerd. '[T]he necessity of the trend towards order does not arise from the imposed will of a transcendent God. It arises from the fact, that the existents in nature are sharing in the nature of the immanent God' (AI 130).

Ook wordt Gods richtinggeven niet gedacht als zou God richting geven door de wereldlijke processen volledig te determineren. Integendeel, God geeft de wereldlijke processen richting door ze een doel te verlenen als attractieve mogelijkheid. God geeft de begeerte naar een waarde-mogelijkheid, God 'verlokt' zegt Whitehead met Plato, maar alleen door dat gebeuren zélf, alleen door te gebeuren, kan die mogelijkheid (met meer of minder afwijking) werkelijkheid worden.

Dit houdt in dat het resultaat niet vaststaat. Met andere woorden: wat de toekomstige uitgangssituatie zal zijn is niet zeker. Gods toekomstig doelaanbod (of minder actief geformuleerd: het doel dat de toekomstige gebeurtenis aan God zal ontleen) zal aan die nieuwe situatie aangepast zijn. Gods oriënteren is dus geen oriënteren naar een a priori vaststaand eind-doel, maar een steeds weer a posteriori aanbieden van een dan beste mogelijkheid. De richting, het doel is dus uitdrukkelijk gekoppeld aan de concrete situatie, en niet voortkomend uit een context-loze blauwdruk.

De doelloosheid die Whitehead op deze manier in zijn zienswijze opneemt, heeft dus niet van doen met een vooraf en extern bepaald doel – het spookbeeld eerder genoemd –, maar betreft de invloed die uitgaat van de gewaarwording (door 'te

den. Maar die demiurg is bij Plato extern ten opzichte van de wereld, terwijl Whitehead God veel sterker als een immanente oriëntering beschouwt. Voor een uitvoeriger uiteenzetting, zie mijn 'God en een autonoom geachte natuur: Probleemverkenning en Whiteheads zienswijze', in: *Denken over God en wereld*, red. W.B. Drees, Kok, Kampen 1994. 62-90.

delen in de natuur van de immanente God') van wat in de gegeven situatie de meeste ervaringsintensiteit zal opleveren.

Wanneer twee situaties nagenoeg gelijk zijn, dan zullen ook veelal de verlangde doelen zeer gelijkend zijn, zodat er patroon-identiteiten kunnen optreden: de natuurwetmatigheden (AI 112). En zo kan God als oriënteringswerkelijkheid in het universum (of anders gezegd: als bron van evaluatie of waarde) de grond zijn van de natuurwetmatigheid (PRc 283). Gods richtinggeven – dat in zekere zin telkens opnieuw, ten aanzien van ieder gebeuren, een 'interventie' is (PRc 247) –, is hier geen interventie in de gebruikelijke zin van een doorbreken van natuurwetten, maar een interventie die juist de (statische) wetmatigheid mogelijk maakt!

Betekent dit nu dat die op deze wijze mogelijk gemaakte natuurwetmatigheid Gods wil representeert? Nee, hooguit Gods wil voor de gegeven uitgangssituatie, maar zonder de implicatie dat die uitgangssituatie zo door God gewild is. Ter vergelijking: een dokter die bij een bepaald soort aandoening beenamputatie voorstaat, 'wil' dat amputeren alleen gegeven die aandoening. Zonder die restrictie is het zeker niet haar hoogste doel. Zo ook impliceert Gods doelgeving niet dat die doelen in absolute zin 'de beste' zijn. Nee, ze zijn, zegt Whitehead, de beste voor de gegeven uitgangssituatie, voor 'that *impasse*' (PRc 244 – Whiteheads cursivering). En verandert die, dan brengt dat in principe een andere gerichtheid, een ander doel met zich mee.

Volgens deze visie van Whitehead is God die actualiteit in de wereld krachtens welke er doelgerichtheid en natuurwetmatigheid kan zijn, maar zonder dat dat een rechtlijnige ontwikkeling naar een voorbestemd doel zou impliceren, en zonder dat de bestaande natuurwetten als zodanig door God gewild en opgelegd zouden zijn (zoals wel in het deïsme en bij Van den Beukel),

Tot slot nog dit: in dit excurs over Whitehead is tot nu toe geen onderscheid gemaakt tussen 'menselijke gebeurtenissen' en 'natuur-gebeurtenissen'. In Whiteheads visie is de relatie van God tot de mens namelijk niet essentieel anders dan die van God tot (de rest van) de natuur. In beide gevallen geeft God de richting naar wat voor de betreffende gebeurtenis het beste is.

Het is illustratief dit te vergelijken met de visie van Van den Beukel, die overigens ook onder theologen wijd verbreid is. Ten aanzien van de natuur wordt God door Van den Beukel getekend als haar schepper of maker (*De dingen* 169, 172). Ten aanzien



van de mens echter wordt God niet getekend als degene die iets doet of gedaan heeft, maar als degene die iets van de mens verwacht, die een weg wijst, te doen geeft (*De dingen* 158, 160). Een zeer sterke tweedeling dus in zijn denken over mens en natuur ‘onder het opzicht van God’. Een tweedeling die problemen oplevert wanneer de mens niet alleen gezien wordt in zijn bekwaamheid tot handelen, maar ook in zijn hoedanigheid beïnvloedbaar te zijn door fysische zaken als ziekte bijvoorbeeld. Is God van die ziekte de veroorzaker (omdat God ten aanzien van het fysische veroorzakend optreedt), of staat God daar los van (omdat God ten aanzien van de mens niet dóet maar tot doen oproept)?

Van een dergelijke scheiding is er bij Whitehead geen sprake. Dat wil niet zeggen dat er geen (gradueel doch belangrijk) onderscheid is: de ‘beste mogelijkheid’ waartoe God verlost is per definitie een – misschien wel veel moeite kostende maar toch – realiseerbare mogelijkheid. Voor de niet-levende natuur echter is een betere mogelijkheid dan ‘blijven wat je bent’ doorgaans niet realiseerbaar, terwijl voor de mens de afstand tussen feitelijkheid en ‘beste mogelijkheid’ verre van verwaarloosbaar is. Bovendien is voor de niet-levende natuur de vrijheid ten aanzien van het al dan niet realiseren van het doel verwaarloosbaar, doch voor een mens wederom lang niet in die mate. Gods oriëntering werkt dus op het niet-levende niveau vooral bestendigend uit, op het menselijke niveau is het daarentegen vooral te begrijpen als een appèl tot verandering. Met één conceptualiseringsschema kan Whitehead de relaties van God tot de natuur en tot de mens dus wel onderscheiden, zonder ze echter te scheiden. En dat is naar mijn mening een grote winst voor de theologie, alleen al omdat in de mens zelf het onderscheid tussen ‘menselijk’ en ‘natuurlijk’ nergens volstrekt is. Tot welk van deze twee behoren bijvoorbeeld honger, kanker, seksualiteit?

#### 4. Relevantie voor de zinraag

De visie van Whitehead is hierboven uiteengezet – zij het in een wel zéér simplificerende weergave – als een voorbeeld hoe het anders kan. Niet als het enig zaligmakend voorbeeld: het hoeft niet op deze specifieke manier. Wel zou ik de volgende stellingname willen verdedigen:

Pas als God gedacht kan worden als bij voortduring betrokken op waarden én feiten, op mens én natuur, kan de vraag naar zin, naar ‘waartoe zijn wij op aarde’ goed gesteld worden, namelijk als slaande op de mens als geheel. Alleen zo kan namelijk ook de materiële, lichamelijke kant van ons bestaan serieus genomen worden, dat wil zeggen: als te maken hebbend met wie we zoekenderwijs ‘God’ noemen.

#### 5. Bij wijze van afsluiting

In mijn eerste alinea gaf ik reeds aan dat niet alles wat hier te berde kwam, opgeroepen is door Van den Beukel. Hij heeft dit niet allemaal op zijn geweten. Dat ik hier bovendien vooral mijn bedenkingen bij de positie zoals die door hem (en door anderen) ingenomen wordt, uiteengezet en beargumenteerd heb, hoorde bij de spelregels. Laat ik dan ter afsluiting toch wel nog met enige nadruk mogen zeggen dat ik van zijn boek *De dingen hebben hun geheim* primair genoten heb. En dat ik zijn kritiek op een natuurwetenschap die haar grenzen niet kent, en op een theologie die zich door natuurwetenschap laat ringeloren, volledig onderschrijf. En die kritiek was de inzet van Van den Beukel. Waarvan akte.