

HERMANN HÄRING

Het binnenste kwijt geraakt?

Mensen als beeld van God

INLEIDING: DRIE NIVEAUS VAN DISCUSSIE

De christelijke traditie noemt de mens ‘beeld van God’. In het boek Genesis kunnen we lezen: “Nu gaan Wij de mens maken, als beeld van Ons, op Ons gelijkend” (Gen 1,26). In de bijbel zelf speelt deze metafoor geen grote rol en ze wordt slechts één keer herhaald. Toch is men er in de latere theologie steeds meer van overtuigd, dat men in dit prachtige beeld het christelijke mensbeeld op een treffende wijze kan samenvatten. Op de rijke en soms verrassende geschiedenis van deze ‘beeld-van-God-theologie’ ga ik hier niet nader in.¹ Ik zal hier slechts een fundamentele lijn van deze geschiedenis volgen. Zij leeft van de overtuiging dat ons bestaan ten diepste door de nabijheid tussen God en mens wordt gekenmerkt. Wij mensen zijn niet slechts op God gericht, maar ontegenzeggelijk kunnen wij ook de sporen van God in ons mens-zijn terugvinden.² Tenslotte zijn we door God geschapen en daarom Gods geschenk en Gods opdracht aan onszelf. Dat geldt voor alle eigenschappen en gaven die ons meegegeven zijn, uiteraard ook voor onze hersenen. Weliswaar spelen ze in de bijbel nauwelijks een rol. Deze spreekt vaak van het hart of van de nieren en iedereen van ons kan zich in de symbolische betekenis van deze organen vinden. Met name het hart staat voor liefde en innerlijkheid, voor emoties en uiteindelijk voor de identiteit van een persoon.

Daarentegen kregen de hersenen voor ons mensbeeld pas in de nieuwe tijd een centrale betekenis en vergeten wij niet dat de religieuze traditie deze nooit als symbool voor

een menselijke eigenschap of voor een uitmuntend menselijk vermogen heeft overgenomen. Daarom verrast het niet dat ook in actuele grote theologische woordenboeken het trefwoord 'hersenen' niet wordt vermeld. En toch hebben we de laatste jaren kunnen ontdekken, hoe belangrijk dit orgaan bij ons nadenken en spreken over de mens geworden is. De betekenis is veranderd en dit proces verliep bijna ongemerkt. Hoewel het denken en de vrijheid al sinds Descartes (1596-1650) in de hersenen thuis en van de hersenen afhankelijk zijn, worden denken en vrijheid sindsdien steeds exclusiever tot hersenfuncties bestempeld of gereduceerd. Dit geldt voor het kennen en spreken, het argumenteren en de ontdekking van wijsheid, het vooruitlopen op de toekomst en een voorstellingsvermogen zonder grenzen, het besluiten en de zelfdiscipline, de ontdekking van verboden en van plichten, het bewuste omgaan met lagere driften en met heilige verlangens, zelfs het lachen en het huilen, de vreugde en het verdriet, het bewustzijn van mijzelf en van een werkelijkheid erbuiten. Dit alles gebeurt voor de mens van de nieuwe tijd in de hersenen.

Niettemin hebben we ons sindsdien aan een paradoxale constructie gewend. Hoewel namelijk dit denken met al zijn gevolgen nu als het werk van de hersenen kan worden opgevat, heeft men de middeleeuwse opvatting niet opgegeven, maar bleef het *tegelijk* het resultaat van een bovenmateriële geest, waardoor we van de dieren zijn onderscheiden. In het verlengde daarvan wordt ook in onze tijd de mens weliswaar geacht dood te zijn als de hersenfuncties op irreversibele manier ophouden, maar veel mensen voegen eraan toe: een mens is dan niet dood omdat deze functies op zich zijn gestopt, maar omdat de bovenmateriële geest op dat moment het lichaam moet verlaten; hij wordt als het ware uitgebannen, verdreven. De geestelijke functies en wat wij er allemaal mee kunnen doen (het kennisvermogen en het vermogen om op basis daarvan vrij te zijn), lijken er het bewijs voor te zijn dat deze geest ons boven alle zuiver materiële bezigheden uit-

tilt, ons dicht bij God brengt en ons daarom beeld van God laat zijn. Als men aan deze geest nog een onsterfelijke kwaliteit toekent waardoor hij na de dood een zelfstandig bestaan kan leiden, dan hebben we het over de menselijke 'ziel' en deze staat uiteraard voor ons beeld-zijn van God garant.

Deze voorstelling wordt nog door veel christenen ge-coesterd, maar de resultaten van het hersenonderzoek lijken een heel ander verhaal te vertellen. Van de nabijheid tot God blijft niet veel over, want daar worden geest en vrijheid in een functionele eenheid van neuronen opgelost, en blijkbaar kan het idee van een geestelijke en onsterfelijke ziel nu worden vervangen door een cybernetisch systeem dat zich zelf weet te sturen. Geloof en theologie komen daardoor in het gedrang, want fundamentele uitgangspunten van het christelijk mensbeeld moeten worden opgegeven.³ Het bewustzijn is niet meer wat het was en de vrijheid wordt tot en grandioze zelfvergissing. Kan de theologie aan de oude voorstellingen over mens en menszijn blijven vasthouden? En hoe precies heeft men in ons verleden het 'beeld van God' uitgelegd? Natuurlijk liepen de concrete ideeën erover vaak uiteen en natuurlijk heeft ieder tijdperk een ietwat ander concept ontwikkeld. Toch spelen in de genoemde beeld-van-God-theologie meestal drie termen een sleutelrol. Dat zijn de termen 'ziel', 'geest' en 'vrijheid'. En de vraag die door de neurowetenschappen op ons afkomt luidt: Is het, gezien de nieuwe wetenschappen, met ziel, geest en vrijheid definitief afgelopen?

Het leek daar in 1841 al op, want toen al verklaarde Ludwig Feuerbach, dat alle spreken over God projectie is.⁴ Het geloof is wetenschappelijk weerlegd, gevolg en tegelijk oorzaak van menselijke zelfvervreemding, daarom schadelijk voor onze identiteit, aldus Feuerbach. Karl Marx ging nog een stap verder. Volgens hem waren er, strikt genomen, geen geest, geen waarheid en liefde die onze materiële werkelijkheid zouden overstijgen. Die werkelijkheid moet niet meer van boven naar beneden, maar

uiteindelijk van beneden naar boven worden gereconstrueerd. De geest wordt nu vervangen door de materie en haar dynamiek, de theorie door de concrete praktijk, de vraag naar een eeuwig en onophoudelijk hiernamaals door de vraag naar de actuele, historisch veranderende en humaan geordende maatschappij.

Waarom begin ik met deze inleiding? Uiteraard beweert ik niet dat de natuurwetenschappers aan het begin van de eenentwintigste eeuw allemaal materialisten, laat staan marxisten zijn. Maar wat de methodische aanpak van hun wetenschappen betreft zijn het terecht 'empirici'. Via empirisch onderzoek trachten zij de werkelijkheid op het spoor te komen en hebben zij succes geboekt. Dit succes is niet slechts incidenteel, maar na anderhalve eeuw kan men zich beroepen op een onvoorstelbare zegetocht die door de ontwikkelde techniek in vervoer en klassieke industrie, in geneeskunde en vrijetijdsbesteding, in wetenschap en moderne communicatie is bevestigd. Deze ontwikkelingen hebben niet slechts mens, wereld en de niet-menselijke werkelijkheid, maar ook onze opvattingen erover bepaald. Sinds anderhalve eeuw zijn idealistische of spiritualistische theorieën op permanente terugtocht, omdat steeds meer fenomenen door materiële en empirisch waarneembare processen kunnen worden verklaard. Deze terugtocht is nu op een kritiek punt terechtgekomen, want empirisch onderzoek en empirische theorievorming hebben nu de hersenen bereikt, waarin het bewustzijn zich voltrekt. Daarbij is het hersenonderzoek eraan toe, in principe alles ervan te verklaren, zodat voor een specifiek geestelijke bezigheid geen reservaat meer overblijft. Dat betekent voor de theologie een ongehoorde uitdaging. Sommigen vinden het de zwaarste, voor de theologie de meest dodelijke uitdaging sinds het begin van de Nieuwe Tijd. Als namelijk de vermoedens van het hersenonderzoek worden bevestigd, lijkt voor ziel, geest en vrijheid geen ruimte meer te zijn. Dan zijn deze niet méér dan interessante metaforen. Metaforen waarvoor? Het antwoord ligt

voor de hand. Het zijn metaforen voor hoog complexe neuronale, d.w.z. in principe materiële functies die natuurwetenschappelijk kunnen worden ontsloten.

Hoe reageert de theologie? Bouwt zij weer eens een verdedigingslijn op die niet langer dan tien of vijftien jaar standhoudt? Trekt zij zich weer eens terug op een 'hoger' terrein, dat aan alle hard argumenterende strategieën ontkomt? Of wijst ze erop dat geloven niet veel met weten van doen heeft? Ik wil op geen van deze alternatieven worden vastgespijkerd. Daarom doe ik een beroep op algemeen menselijke ervaringen, d.w.z. op elementaire contacten, ontmoetingen met het werkelijke zelf. Zodoende wil ik laten zien wat ziel, geest en vrijheid in religieus verband oorspronkelijk betekenen. De term 'oorspronkelijk' heeft hier zeker een tijdelijke maar ook een inhoudelijke betekenis. Mijn vraag luidt: Welke ervaringen worden (in religieus verband) met deze termen in de kern van de zaak verwoord? Daarbij geef ik graag toe dat de natuurwetenschap in principe alles vanuit zijn werkoorzaken kan en wil verklaren, bijv. een basaltblok vanuit een vulkanische uitbarsting, de species *homo sapiens sapiens* vanuit de evolutie van het leven, agressief gedrag met een psychoanalytische theorie, het gevoel van liefde met pre-oedipale regressie of een geheel van hormonale processen. Ik wil de problemen niet ontvluchten door erop te wijzen dat de klassieke opvatting van oorzakelijkheid misschien niet meer van toepassing is.⁵ Wie echter deze verklaringen via 'oorzaak' en 'werking' wil gaan begrijpen, moet eerst de realiteiten van basalt, mens, agressie of liefde ter kennis nemen. Hij moet ze althans op een initiële manier verstaan, anders baten de beste verklaringen niets. De vraag luidt dus: Wat wordt vanuit een elementair ervaringsperspectief met termen als 'ziel', 'geest' en 'vrijheid' bedoeld?

In het centrum van mijn overwegingen staat dus de vraag: Wat betekenen de genoemde termen 'ziel', 'geest' en 'vrijheid', maar ook verwante termen als 'ik', 'kennen' en 'zelf', 'bewustzijn', 'denken', 'aanvaarden' en 'afwijzen', vanuit een religieus perspectief? Waarom zijn deze termen voor religieus spreken zo belangrijk en misschien noodzakelijk? Daar zou ik een belangrijk onderscheid aan willen toevoegen. Ik ga uit van een religieus, niet rechtstreeks van een theologisch reflecterend perspectief, want de theologie heeft in deze discussies slechts een secundaire functie. Zij produceert geen religie, maar denkt slechts na over religieus denken, spreken en gedrag die aan de theologie voorafgaan. Dit nadenken is haar eerste taak. Interessant is dus niet wat theologen te vertellen hebben of wat een theologisch gevoed leergezag ons als 'geloof' voorhoudt. Interessant is in dit verband uitsluitend de vraag welke rol de genoemde termen in een zo elementair mogelijke religieuze interpretatie van de werkelijkheid spelen. Welke werkelijkheid en welke werkelijkheidservaring worden met 'ziel', 'geest' en 'vrijheid' eigenlijk naar voren gebracht?

Voor alle duidelijkheid voeg ik eraan toe: religie en religiositeit verwoorden geen afgescheiden werkelijkheid, niet iets zuiver innerlijks, ook niet iets dat boven de menselijke natuur staat. In principe verwoorden zij dezelfde werkelijkheid in haar geheel die ook onderwerp is van de natuurwetenschappen, zij het vanuit een ander perspectief. Zoals de empirische wetenschappen gaan ook de religies ervan uit dat zij de te bespreken inhouden kunnen waarnemen. Tenslotte is 'ervaring', etymologisch gezien, zonder meer de vertaling van 'empirie', hoewel de twee termen zeer uiteenlopende betekenissen hebben gekregen. Terwijl de wetenschappelijk verantwoorde 'empirie' een methodisch afgebakende, een controleerbare en op herhaling gebouwde zekerheid biedt, biedt de, laat ik zeggen, voor-wetenschappelijke en methodisch niet controleerbare 'ervaring'

een andere soort zekerheid die niet minder groot hoeft te zijn en existentieel veel belangrijker kan zijn. Bijvoorbeeld kan empirisch onderzoek mij nooit bewijzen dat mijn partner van mij houdt. Dat zou ik ook niet willen, want ik zou deze relatie niet in het net van een veilig bewijs willen vangen. Niettemin kan ik zonder meer ervaren dat een andere persoon hier en nu van mij houdt, dat er buiten mij een werkelijkheid is of dat mijn studenten een leerproces doorlopen.⁶ Dat de betekenisvelden van 'ervaring' en 'empirie' in de moderne tijd zo zeer uit elkaar gegroeid zijn, is daarom geen teken van vooruitgang, maar een teken van culturele versplintering in de waardering van kennis.

Met de termen, of beter gezegd: bij het noemen van 'ziel', 'geest' en 'vrijheid' worden elementaire ervaringen verwoord, die daarna vanuit empirisch onderzoek hooguit nader kunnen worden verklaard. Ik onderscheid dus tussen 'verklaren' en 'verwoorden' en dit onderscheid hangt nauw samen met de klassieke onderscheiding uit de negentiende eeuw tussen 'erklären' en 'verstehen'.⁷ Dit onderscheid heeft te maken met de kwaliteit van een proces. Verklaringen vooronderstellen een feit; dit feit roept vragen op en het wordt in een net van samenhangen opgenomen. Je verklaart, hoe het fenomeen is ontstaan, hoe het zich bijvoorbeeld in neuronale processen uit, wat de grenzen ervan zijn, hoe het eventueel kan worden herhaald. De instrumentaria van een dergelijke verklaring zijn: het proefondervindelijk experiment of de virtuele simulatie, de analyse van functies of van sturende mechanismen, en het nadenken over de samenhangen. Daarentegen duiden verwoordingen op de oorspronkelijkheid en de authenticiteit van een proces zelf. Verwoordingen maken de ontologische status van het verwoorde niet expliciet tot thema, ze hebben eerder een indexicale, d.w.z. een verwijzende functie (kijk naar 'dit' of naar 'dat'); zij verwijzen naar iets dat je meemaakt en waarover een gesprek mogelijk is. Maar in eerste instantie is het een gebeuren waarover je vertelt.

Daarom zijn de verwijzende functies ook vaak in verhalen ingebed.

In deze bijdrage staan 'ziel', 'geest' en 'vrijheid' ter discussie. Empirisch onderzoek over de processen van (menselijk) bewustzijn heeft namelijk tot het sterke vermoeden geleid dat het traditionele religieuze en filosofische spreken daarover aan revisie toe is. Want bij alle verschillen in de nadere uitwerking begrijpen de meer traditionele opvattingen in de theologie het menselijke bewustzijn als uiting van een zelfstandige substantie, als het gevolg of het teken van een eronder liggende entiteit, die als een ontische werkelijkheid wordt gezien. Deze is in zich zelfstandig en niet-materieel. Volgens deze opvatting zijn 'ziel' of 'geest' – ik herhaal het – in eerste instantie een zuiver geestelijke substantie die kennis en vrijheid mogelijk maakt. Daarom kunnen met name waarheid en liefde niet tot een materieel niveau worden herleid. Toch is deze ontologische stelling weerlegbaar en volgens modern hersenonderzoek waarschijnlijk reeds weerlegd, want volgens de standaardvisie van modern hersenonderzoek kunnen de functies die aan deze spirituele entiteit worden toegeschreven, intussen op basis van zuiver materiële, in het bijzonder vanuit neuronale samenhangen en processen worden verklaard. Daarom leiden ziel en geest, kennis en vrijheid geen eigen zuiver geestelijk bestaan.

Wat antwoord ik als theoloog? Ik persoonlijk vind de inhoud van die standaardvisie, eerlijk gezegd, niet zo schokkend. Ten eerste ga ik uit van de juistheid van wat de neurowetenschap mij over haar terrein te vertellen heeft. Ten tweede vind ik het buitengewoon interessant te mogen horen hoe hersenen concreet functioneren; de bekende onderzoeksresultaten roepen alleen maar bewondering op. Mijn problemen met de standaardvisie zijn niet de voorgedragen positieve resultaten, maar twee andere verschijnselen. Het eerste is de erin vervatte negatieve afbakening tegen alles wat als 'geest' of als 'geestelijk' kan worden omschreven.⁸ Ik vraag me af, waarom de materie een gees-

telijke werkelijkheid uit moet sluiten. Een dermate exclusieve opvatting van materie is in geen enkel opzicht dwingend. Het tweede is de daaraan verbonden, vaak onuitgesproken pretentie, dat nu, met bijvoorbeeld een neurobiologisch model, werkelijk ook alles verklaard zou zijn. De teneur is: wij weten nu hoe alles écht zit, terwijl men vroeger zijn toevlucht nam tot mythische sprookjes.⁹ Mijn inschatting is een andere: het gevaar is groot dat nu in het kielzog van natuurwetenschappelijk denken juist de specifieke aard van religieuze ervaring wordt verdrongen. Heeft immers het spreken over 'ziel', 'geest' en 'vrijheid' niet een transempirische kwaliteit die door empirische beschrijvingen ook nu niet wordt gevangen? Daarom zullen de nieuwe verklaringen er nooit toe leiden dat filosofie of theologie failliet gaan, want in wezen worden de religieuze ervaringen van 'ziel', 'geest' en 'vrijheid' erdoor niet geraakt. Het is met ander woorden illusoir te denken dat natuurwetenschappelijke modellen het elementaire spreken over de mens kunnen vervangen.

Toch moet voor de helderheid nog een laatste nuanceering aan het bovenstaande worden toegevoegd. Misschien ben ik aan het begin van deze bijdrage te snel van het mensbeeld naar 'ziel', 'geest' en 'vrijheid' overgegaan. Daarom moet nogmaals naar de samenhang worden verwezen. De vraag luidde: Kan de mens nog 'beeld van God' worden genoemd? Deze vraag heeft dan tot de concretisering geleid: Wat kunnen 'ziel', 'geest' en 'vrijheid' nog betekenen? Om welke redenen is deze concretisering eigenlijk toegepast? Hoe diep en hoe dwingend kan deze koppeling tussen (christelijk) mensbeeld en deze drie termen worden vastgelegd? Het antwoord is complex, want de zogenaamde christelijke antropologie in onze cultuur is het resultaat van op z'n minst drie niveaus van denken en argumentatie.

Ten eerste stoelt de christelijke antropologie op de bijbelse traditie. In deze traditie spelen de drie genoemde termen zeker een grote rol, maar ze hebben geen zuiver geestelijke, geen immateriële betekenis. Dat is voor de discussie

sie met een zuiver empirische aanpak misschien zeer interessant; ik kom er later op terug.

Ten tweede stoelt de christelijke antropologie op de oersterke traditie van de hellenistische (vooral platoonse) filosofie. In het eerste en in grote delen van het tweede millennium heeft dit filosofische referentiekader aan het spreken over de mens een grote plausibiliteit en overtuigingskracht verleend. Toch heeft het hellenisme over de mens vanuit een strikt immateriële basis gedacht; de bijbelse elementen waren erin geïntegreerd en ermee verweven. Wat gebeurt er echter als juist over dit idee van het zuiver geestelijke grote discussie ontstaat? Eventueel moeten bijbelse en hellenistische elementen weer van elkaar worden losgeweekt.

Ten derde stoelt de christelijke antropologie op specifieke religieuze ervaringen die nog steeds actueel en waarschijnlijk onuitroeibaar zijn. Daarin worden bijvoorbeeld oorsprong, doel en zingeving, schaamte of schuld, de verantwoordelijkheid en de identiteit van de mens in een eigen taal en in een eigen symboolwereld verwoord. Juist voor dit niveau heb ik hierboven de claim gelegd op een religieuze ervaring die haar eigen recht en waardigheid heeft. Hoe kan deze nader worden omschreven? Zeker hebben de te bespreken termen in deze ervaringswereld een specifieke functie en zij moeten juist in dit referentiekader worden benaderd

In het volgende ga ik de drie termen afzonderlijk na. Daarbij spelen de drie niveaus – t.w. het bijbelse, het hellenistische en het religieuze – telkens door elkaar heen. Tegen deze achtergrond moet mijn eigen ‘spel’ van kritiek en beaming worden begrepen. ‘Ziel’, ‘geest’ en ‘vrijheid’ zijn slechts centrale voorbeelden voor een lange weg die theologie en christelijk geloof van zijn bijbelse oorsprong via de hellenistische integratie tot een nieuwe religieuze authenticiteit moet leiden.

LEVEN OFTEWEL ZIEL? DE VRAAG NAAR DE
INNERLIJKE DIMENSIE

Meestal wordt de discussie over de menselijke ziel in een tegenstelling van zwart en wit gevoerd; vanuit een platoons uitgangspunt is dat begrijpelijk. Maar zo eenvoudig zit ons christelijk spreken over de mens niet in elkaar; de overgangen zijn subtieler. Laat ik beginnen met een kleine taalkundige herinnering. Het gaat om de vraag, wat in het bijbelse taalveld de betekenis is van de term 'ziel'. In Mt 16, 26a [vgl. Mk 8,36] staat volgens vroegere vertalingen, zoals de Canisiusvertaling uit 1948 en de vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap uit 1964: "Want wat zou het een mens baten als hij de gehele wereld won, maar schade leed aan zijn *ziel*?" In 1980 vervangt de Willibrordvertaling de term 'ziel' dan door de term 'leven': "Wat voor nut heeft het voor een mens heel de wereld te winnen, als dit ten koste gaat van eigen *leven*?" Weer vijftien jaar later, in 1995, gaat het om de mens 'zelf': "Want wat zal het een mens baten als hij de hele wereld wint, maar *zichzelf* schade toebrengt?" (Katholieke Bijbelstichting). Waar komt deze verrassende wisseling van 'ziel' naar 'leven' en 'zelf' vandaan? Een voorlopig antwoord is eenvoudig en voor de kenners niet eens verrassend: al zeer vroeg heeft men het Hebreeuwse *nefesj* (= levensadem, leven) met het Griekse *psyche* vertaald dat volgens de woordenboeken in de moderne talen 'ziel' heet. Dit hield een opmerkelijke betekenisverschuiving in, want 'leven' en 'ziel' zijn niet hetzelfde. Ik kan nu niet nader ingaan op deze taalkundige kant, met name niet op de Hebreeuwse term *nefesj* en op de Griekse term *psyche*. *Psyche* moet volgens het Griekse woordenboek met 'ziel' worden vertaald, maar met de betekenisverschuiving van 'leven' naar 'ziel' werd daarbij geen rekening gehouden. Natuurlijk leek de betekenis van de aangehaalde tekst in het kader van een platoonse antropologie voor vele generaties zeer duidelijk. Immers de schade waarvan volgens de traditionele vertaling sprake is,

heeft geen betrekking op de wereld of op mijn lichaam (die in religieus opzicht minder belangrijk leken te zijn), maar op de geestelijke substantie die in mij bestaat en die van oudsher 'ziel' wordt genoemd. Zij is van aard en wezen geestelijk en zij kan de dood overleven. Zij kán niet sterven, terwijl deze wereld met zijn stoffelijke dingen (mijn lichaam inclusief) zonder meer vergaat.¹⁰ Pas nadat men enkele decennia geleden de aangehaalde bijbelse tekst weer heeft trachten te verstaan vanuit zijn Hebreeuwse of Aramese wortels, heeft men de betekenisverschuiving gecorrigeerd en de oorspronkelijke betekenis weer ontdekt. Volgens Mt 16,26a breng ik niet aan mijn ziel, maar aan mijzelf schade toe.

De Hebreeuwse bijbel toont namelijk een ander beeld dan wij inmiddels gekregen hadden, want hij verwoordt een andere religieuze basiservaring. Daaraan ligt niet een immateriële werkelijkheid, maar de basiservaring 'leven' ten grondslag. Ze wordt in eerste instantie begrepen als organisch leven dat in onze tijd voornamelijk onderwerp is van de biologie. Dit leven wordt in de joodse bijbel als heilig beschouwd en is vanuit een zeer archaïsche traditie gelymboliseerd in het 'bloed'. Toch zijn ook levende wezens bedoeld als de joodse bijbel het heeft over het 'vlees', dat in het Hebreeuws *basar* heet, en in het Grieks met *sōma* wordt vertaald. Ook hier is de moderne vertaling 'lichaam' op zijn minst misleidend. Want oorspronkelijk wordt er eveneens mijn 'zelf' mee bedoeld, maar dan met de nadruk op de vergankelijkheid daarvan. Volgens bijbelse traditie betekent dat: het (door God zelf ingeblazen) leven heeft natuurlijk een buitenkant; deze is vergankelijk en zij kan worden geobjectiveerd, d.w.z. geanalyseerd en onderzocht. En toch kunnen 'vlees' en 'lichaam' nog in het Nieuwe Testament worden vertaald met 'ik' of 'ik-zelf', want het 'ik' is niet zuiver geestelijk of immaterieel. 'Leven' en 'vlees' of 'ziel' en 'lichaam' zijn oorspronkelijk dus complementaire termen die twee kanten van hetzelfde verwoorden.

Van grotere invloed is een andere metafoor die al in Genesis 1 centraal staat en hierboven al is genoemd. Leven wordt daar, zoals gezegd, verwoord als *nefesj* waarvoor je nog in een modern joods woordenboek kunt vinden: *adem, zuchtje, geur; ziel, gemoed, gevoel, leven, levend wezen; organisme, persoon, iemand, zelf*. In dit woordenboek vind je dus een hele waaier van betekenissen. Maar wat is nu het verschil tussen ‘vlees’ (*basar*) en ‘leven’ (*nefesj*)? Het antwoord is niet moeilijk. Terwijl bij ‘vlees’ sprake is van een ‘platte’ identificatie met het zichtbare organisme, is bij ‘leven’ sprake van een significant abstractieproces. Vlees duidt a.h.w. op de van buiten aantoonbare werkelijkheid; levensadem op de innerlijke motor. Het leven wordt dus bekeken vanuit een polair perspectief. De adem wordt het lichaam ingeblazen; voortdurend komt en gaat hij. Hij is dus meer dan het vlees. Gemoed en gevoel (waarop de adem duidt) zijn innerlijke ervaringen van het menselijke, – misschien ook van het dierlijke. Op zich zijn zij niet direct zichtbaar, maar de mens zelf kan ze van binnen uit ervaren. Daarom kan het leven zeker niet op een bepaalde plek worden vastgelegd, maar het is een reëel iets, hoewel het op een polaire manier in de lichamelijke processen verweven is en strikt genomen niet boven de lichamelijke processen uitgaat. Ik ontken nu niet dat men, historisch gezien, in een later stadium van nadenken de vraag veel scherper kon stellen, bijvoorbeeld naar wat het principe van ons leven als zodanig is, van welke aard zijn geestelijke, zijn niet-lichamelijke kwaliteit is. Dat heeft men sinds de vijfde eeuw gedaan, en daarbij is men van een polaire naar een duale, misschien zelfs naar een dualistische opvatting overgegaan.

Voor een dergelijke dualisme tussen lichaam en ziel kent de bijbel echter zonder meer geen woorden. Weliswaar kent hij, zoals gezegd, een polariteit tussen ‘lichaam’ en ‘leven’, eventueel tussen ‘lijf’ en ‘leven’, maar deze wijst zeker niet op een dualistische achtergrond van het bijbelse mensbeeld. Daarom moeten we bij Paulus (bij wie het hel-

lenisme toch al om de hoek komt kijken) de genoemde term *sōma* ('lichaam') meestal met 'ik' of met 'jij' vertalen. 'Mijn lichaam', dat ben ik zonder meer. Maar ook 'levensadem' (*nefesj*, 'ziel') moet vaak met 'ik' worden vertaald. En als je tussen 'levensadem' en 'vlees' een onderscheid wilt maken, dan misschien het moderne onderscheid tussen 'ik' en 'mijzelf'. Dit door en door lichamelijk leven in mij en dit door en door levendig lichaam van mij... met allebei is bedoeld: dat ben ik zélf, helemaal onderscheiden van deze wereld en tevens helemaal een onderdeel van deze wereld. Paulus kan zelfs het bestaan van de verrezen mensen in de hemel niet zonder lichaam denken (1 Kor 15,38). Voor de bijbelse traditie staan daarom niet de zielen op (zoals men vanaf de vijfde eeuw denkt), maar staat het vlees op; ook in de apostolische geloofsbelijdenis is sprake van de opstanding van het vlees. Dat betekent volgens Hebreeuws denken niet dat een gescheiden lichaam ooit de ziel zal volgen, maar dat wij zelf, in en met onze hele identiteit worden gered. Bij Tertullianus (gest. 220) kan aan het begin van de derde eeuw nog worden gelezen: *Caro salutis est cardo*, het vlees, de 'lichamelijkheid' is de spil van het heil.¹¹

Daarom brengt het hellenisme, zoals we hebben gezien, voor de christelijke traditie een diep ingrijpende verschuiving. De Hebreeuwse term *nefesj*, in het Grieks als *psyche* vertaald, wordt steeds stelliger als geestelijke en afzonderlijke 'ziel' begrepen. Onverhoeds kwam het bijbelse mensbeeld in een hellenistisch filosofisch referentiekader terecht. De centrale categorieën van het bijbelse mensbeeld zijn nu 'lichaam' en 'leven' als twee afzonderlijke zaken, en er wordt in de mens een bestaan van een niet-materiële substantie voorondersteld. Vanuit dit perspectief is voor christelijke theologie een materialistisch uitgangspunt niet bij voorbaat verkeerd. Toch wordt in het verloop van de ontologische reflectie – denk aan Plato en Aristoteles, aan Plotinus en Augustinus, aan Thomas van Aquino en Descartes – de 'ziel' steeds méér begrepen als principe van het

leven, als 'vorm' van het lichaam, als het 'ik' of als het 'zelf' van de mens, soms ook dualistisch als het strikt andere van het lichaam.¹²

Hier komt inderdaad een ontwikkeling op gang die niet meer bijbels kan worden genoemd, namelijk de vorming van een dualistische lichaam-ziel-antropologie; een antropologie waarop modern hersenonderzoek terecht kritiek uit. Toch is deze hier niet aan de orde. Aan de orde zijn het kernidee en de kernervaring waar het religieuze spreken over de ziel wél om draait. Dat is de ervaring van de mens, dat hij/zij bij zichzelf kan zijn; dat is de ervaring van een innerlijke dimensie die de pluraliteit van tijd en plaats overstijgt en zich als werkelijke eenheid presenteert. Mijns inziens is dit dezelfde ervaring als die in de Upanishaden *atman* wordt genoemd. Ook daar gaat het om de adem, de levensgeest, om het 'zelf' van de mens.¹³ Met het gebruik van deze metaforen wordt in alle wereldreligies een binnen-menselijke werkelijkheid verwoord die voor deze religies cruciaal is. Meer nog, het is dankzij deze benadruking van het 'zelf', dat deze religies tot wereldreligies konden worden. Uiteraard kan in principe ook deze ervaring van een 'zelf' te zijn, door de natuurwetenschappen worden verkláárd, maar toch zal zij door de natuurwetenschappen nooit worden verwóórd.

Deze binnendimensie van menselijke zelfervaring is voor het Jodendom, het Christendom, voor de Islam en voor het Boeddhisme constitutief. Uiteraard heeft de verwoording van deze ervaring steeds een cognitief referentiekader nodig. Men moest termen en metaforen ontwikkelen, anders zou er geen communicatie over gevoerd kunnen worden. Men heeft het bijvoorbeeld over de 'ziel' van de mens die op zich iets bovenindividueels, iets lichamelijks, een eeuwige kracht of de directe toegang tot God kan zijn. Als men Egyptenaren fotografeert, zeggen zij dat men hen de ziel ontnemt. Deze concrete referentiekaders zijn hier niet interessant, want in eerste instantie weet de religieuze mens nog niet in ontologische termen,

wat of van welke aard zijn ziel is, of hij zonder meer een 'ziel' heeft die als ontische entiteit kan worden afgebakend of die zijn lichaam zal overleven. In deze ervaring ontdekken wij ons van binnenuit als onszelf.

Andersom kan de neurobioloog deze ervaring niet als zodanig beschrijven. Hij weet misschien alles van de materiële processen waarin een dergelijke ervaring mogelijk is. Maar van het zelf-zijn van de mens als zodanig weet hij ronduit niets en kan hij niets weten, want in zijn onderzoek is hij per definitie niet met zichzelf geconfronteerd. Hij heeft gewoon het instrumentarium niet om zijn zelfervaring onder woorden te brengen. Toch is daarmee deze ervaring dat ik 'ik' ben, dat ik 'mijzelf' ben en dat ik uniek ben, in geen enkel opzicht weerlegd. Aan het einde van alle onderzoek over processen van bewustzijn, van voelen of kennen kan ik er namelijk nog steeds verbaasd zijn over mijn bestaan. Ik kan nog steeds de vraag stellen, waarom dat zo is. Daarom adviseer ik ook dringend, de traditionele opvatting van de mens als lichaam en ziel niet op te geven, zolang er geen andere manier van spreken over deze zelfervaring in zicht is. Anders zouden we een onopgeefbaar element van religieuze zelfervaring weggooien, een schade die men nauwelijks kan herstellen. De reden voor deze waarschuwing is niet het bestaan van een afzonderlijke geestelijke ziel, maar van een zelfervaring die haar woorden zoekt, om te kunnen worden genoemd.

GEEST OFTEWEL PERSOON? DE VRAAG NAAR TRANSCENDENTIE

Laat ik ook hier beginnen met een van de centrale termen van het Eerste Testament: "De aarde was woest en leeg; duisternis lag over de diepte, en de Geest [*ruach*] van God zweefde over de wateren" (Gen 1,2). In de Willibrordvertaling van 1995 staat in de voetnoot, hoe je dit vers ook zou kunnen vertalen: "Een hevige wind joeg de wateren op".

Weer begint de geschiedenis van een centrale bijbelse term met een metafoor. Het is de wind die komt en gaat, die plotseling ontstaat en weer ophoudt, die hevig en zeer zacht kan waaien, die de uitstorting van het uiteindelijke heil kan betekenen en die tegelijk kan duiden op een zeer innerlijk en verborgen proces. Weer krijgt de 'wind' een fundamentele betekenis en weer brengt de overgang van de bijbelse naar de hellenistische wereld verschuivingen met zich mee. In de hellenistische terminologie duidt het *pneuma* (= adem, lucht, geest) het vermogen aan, om met de werkelijkheid buiten mij contact op te nemen, want je weet nooit waar de wind vandaan komt en waar hij naartoe gaat; hij lijkt niet aan de beperkingen van het aardse gebonden te zijn; hij overschrijdt de grenzen. 'Geest' is verder (en waarschijnlijk daarom) het vermogen, om een zintuiglijk en mentaal contact op te nemen met de buitenwereld, dat betekent het vermogen tot kennen en tot een 'overeenstemming' tussen het menselijke verstand en de werkelijkheid erbuiten. 'Geest' is tevens het vermogen, om contact op te nemen met andere personen, het vermogen tot communicatie, tot participatie in de meest brede betekenis van het woord. Tenslotte is 'geest' de kracht van God zelf die – hoewel hij thuis is in een andere sfeer – hier en nu aanwezig is.

Ik beperk me in het volgende tot de 'geest' als een antropologische categorie; ik vul deze verder niet op specifiek filosofische manier in. Natuurlijk is het voor kenners een aantrekkelijke zaak, de zeer verschillende ideeën over de geest na te gaan, die in het verloop van de filosofiegeschiedenis ontwikkeld zijn. Natuurlijk zou men de geest – bijvoorbeeld in het kielzog van Hegel – als principe van de geschiedenis of van de toekomst kunnen begrijpen, als het organisatorisch principe dat boven alles zweeft. Ik vermoed dat empirische wetenschappers meestal deze grootsse geest-ideeën afwijzen en niet de zelfverving van mensen als zodanig. Daarom is het voor een gesprek met natuurwetenschappers van groot belang, dat wij theolo-

gen voor de duidelijkheid van de discussie niet op een vage manier over de geest blijven spreken, maar dat wij in plaats daarvan de primaire ervaringen omschrijven die het spreken over de geest in religies en theologie inspireren. Ik noem enkele trefwoorden: 'geest', dat is de ervaring van menselijke relatie en communicatie, de relaties tussen 'ik' en 'jij', tussen 'ik' en 'wij', tussen 'wij' en 'jullie'. Het is mogelijk met elkaar te spreken; we kunnen met elkaar van gedachten wisselen, mentaal, emotioneel en in gedrag groeien tot een dialogisch proces. Wij kunnen door de tijden heen gedachten in de herinnering meenemen en later erop terugkomen. Steeds worden reële grenzen overschreden en steeds is het resultaat meer dan het begin.

Op basis van dergelijke ervaringen is kennis mogelijk. Ik kan de wereld en andere mensen leren kennen, de hele wereld a.h.w. in mij opnemen. Uiteraard kan de neurowetenschapper ook deze processen verklaren. Niettemin worden in mijn waarneming kennis en geest daardoor plaatsen van transcendentie. Wij overstijgen onszelf, wij zijn verrast en verbaasd over het feit dat er nog méér aan de hand is dan wij tot nu toe hebben geweten. Deze ervaring slaat zelfs op het idee van God die – paradoxaal genoeg – ervaren wordt als iemand/iets die/dat onuitsprekelijk is. Daarom moet ik steeds weer negeren wat ik over 'God' weet en tegelijk toegeven dat er nog meer over te zeggen valt; moet ik ook voortdurend weer zeggen dat het onuitsprekelijke ook werkelijk onuitsprekelijk is.

Maar deze ervaring heeft ook een andere kant, waarover de neurowetenschappers misschien verbaasd zijn. Het valt namelijk wel op dat het spreken over geest en kennis in de religieuze traditie zelf nooit kant en klare antwoorden toelaat. De legitimiteit van waarheid en waarachtigheid, van rede en rationaliteit, van geloof en weten, van religie en filosofie wordt in de religieuze traditie zelf telkens opnieuw betwist. De discussies zijn nooit tot rust gekomen. Telkens weer wordt juist vanuit religieuze bronnen hevig betwist dat wij de waarheid zonder meer kunnen kennen.

Telkens weer wordt gewaarschuwd zich niet te beroepen op een hogere openbaring of geest. Als men de geest een kracht van God noemt, dan zijn daar steeds relativeringen aan verbonden, opdat wij deze geest juist niet als een ontologische entiteit gaan identificeren. De eerste anti-beweging begint met Paulus die zegt dat God “de wijsheid van deze wereld tot dwaasheid gemaakt” heeft (1 Kor 1, 20). Bij Luther komt een vergelijkbare tendens terug. Hij poneert een harde polariteit tussen de ‘theologie van het kruis’ (*theologia crucis*) en de ‘theologie van de glorie’ (*theologia gloriae*). Pascal onderscheidt later tussen *l’esprit de géométrie* en *l’esprit de finesse*. Het is juist de religieuze ervaring die de ontologische uitspraken over de geest als entiteit moeilijk vindt en steeds weer doorbreekt.

Wat heeft dat met wetenschap en met methodische reflectie te maken? Mijn antwoord: juist de kanttekeningen die de religieuze ervaring bij elk zoeken naar waarheid en rationaliteit plaatst, verwijzen naar de grenzen en het onmisbare van het spreken over de geest. Wij hebben God nodig en wij beseffen tegelijk en zeer expliciet dat een objectiverend en een proefondervindelijk verklarend spreken niet veel verder komt in het verhelderen wat dat betekent en waarom dat zo is.

Er bestaat geen twijfel over dat, historisch gezien, in de religieuze opvatting van kennis en geest de waardering van het stoffelijke voortdurend is gerelativeerd. We hebben aan de geschiedenis haar eigen karakter ontnomen en de opstanding tot een wereldbeschouwelijk chronologisch element gedegradeerd, d.w.z. tot een ‘leven na(!) de dood’. Een spiritualistische ontologie is vaak met een theologische geïdentificeerd. Daar moet verandering in komen en empirisch bewustzijns onderzoek kan ons erbij helpen, de oorspronkelijke bijbelse idee over geest en transcendentie te herontdekken. Het is van groot belang dat wij weer een zeer elementaire notie van ‘geest’ gaan ontwikkelen. Deze term blijft onmisbaar als verwoording van transcendentie, van overschrijden en communicatie, van participatie en

dialogo. Weliswaar kan zijn 'functioneren' door empirisch onderzoek worden verklaard. Zijn binnendimensie wordt er echter niet door ontkracht. Het blijven spreken over 'geest' dient het spreken over onze onvervangbare individualiteit, over ons mensen als persoon, niet meer maar ook niet minder. Geest, dat is in onze cultuur de ruimte die de binnen- en de buitenkant van mensen omvat; hij verwijst naar het veld waarin uitwisseling plaats kan vinden en waarin de wetten van de kwantiteit definitief worden overschreden, want hoe meer ik geef, des te meer krijg ik terug. Ik bepleit dat een dergelijk idee van geest door de neurobiologen niet wordt genegeerd en door theologen niet wordt gespiritualiseerd.

VRIJHEID OF TEWEL VERANTWOORDELIJKHEID? DE VRAAG NAAR IDENTITEIT

'Vrijheid' blijkt (naast 'ziel' en 'geest') in onze cultuur de derde centrale term te zijn als wij de status en de waardigheid van de mens willen kenmerken. Deze term heeft een lange filosofische en maatschappelijke, religieuze en politieke traditie. Politieke vrijheid speelt in de Griekse cultuur een centrale rol en aan het begin van het christendom staat de polemische leuze van de 'vrijheid van de kinderen Gods' (Rom 8,21; vgl. Gal 5,1). Maar volgens gangbare cultuurtheorieën verkeren wij intussen in een postmoderne, misschien al voorbij de postmoderne tijd. Ook geloof en theologie gaan door diep ingrijpende breukervaringen heen. Dé waarheid van de wereld lijkt niet te bestaan; althans, zij moet telkens opnieuw onder woorden worden gebracht. Nieuwe symboolwerelden duiken op en verouderde symboolwerelden trekken zich terug. De meest vanzelfsprekende vooronderstellingen van de zogenaamde westerse filosofie, de christelijke religie en van een daaraan gekoppeld wereldbeeld worden dan broos en zelfs gevaarlijk.

In deze ontwikkeling is ook de vrijheid onder druk komen te staan. Dat is begrijpelijk, want het moderne idee van vrijheid staat haaks op natuurwetenschappelijk denken, haaks op het zoeken naar werkoorzaken of naar wettige en wiskundige samenhangen. Méér nog, vrijheid wordt vaak begrepen als een contrastprogramma dat tegen alle oorzakelijkheid ingaat. Oftewel vrijheid wordt gedefinieerd als de afwezigheid van voldoende oorzaken (dus een soort van willekeur), oftewel vrijheid verschijnt als het begin van een keten van nieuwe oorzaken, die zelf uitsluitend door de (menselijke) wil veroorzaakt zijn. Daarbij was het vrijheidsidee in de klassieke antropologie en filosofie steeds aan het idee van de finaliteit gekoppeld, omdat mijn vrij handelen slechts vanuit een doel kan worden gestuurd. Juist deze lijkt nu uit het discours van de exacte wetenschappen gebannen te zijn. En natuurlijk kan ook hersenonderzoek geen ruimte vinden waar vrijheid zou kunnen opbloeien. Dat lijkt principieel onmogelijk te zijn, want geestelijke vrijheid zou hooguit naar boven kunnen komen als een onverklaarbare (dus: als een nog niet verklaarde) lacune in neuronale processen. Maar is vrijheid niet tegelijk – met name in een postmodern denken – een onmisbare antropologische en politiek maatschappelijke constante? Anders komen we in een inhumane systeem van dwang en machtsbelangen, van rationele en geautomatiseerde processen terecht.

Daarom is het belangrijk zich te herinneren, dat het idee van vrijheid in onze religieuze en ook filosofische traditie alles behalve een onbetwist uitgangspunt geweest is. Enerzijds werd en wordt vrijheid in deze traditie telkens weer opgeëist als verklaringsmodel, maar ook als doel, als utopie van ons menselijk bestaan. Er wordt de indruk gewekt dat het vrijheidsidee de onvoorwaardelijke conditie vormt voor wat dan een ‘christelijk mensbeeld’ genoemd wordt. Anderzijds zegt de moderne natuurwetenschappelijke afwijzing van vrijheid, waarover met name de theologie zo veel kritiek heeft geuit, helemaal niets nieuws. Laat ik nog-

maals terugkomen op Augustinus. Hij begon – om zijn intellectuele biografie eens ideaaltypisch en gechargeerd samen te vatten – als filosoof met Cicero en de Stoa. Dan werd hij aanhanger van de Manicheeën. Tenslotte werd hij Plotinist; dit laatste heeft hij als bekering tot het christendom ervaren. Bij zijn afkeer van het Manicheïsme speelde de ontdekking van de menselijke vrijheid een doorslaggevende rol; over de vrijheid heeft hij een uitvoerig traktaat met meerdere boeken geschreven. Daarom valt het zeer op dat dezelfde Augustinus enkele jaren later tot een nieuwe en tegengestelde ontdekking kwam: tegen alle schijn en tegen alle theorieën in is de mens – sinds de zondeval van Adam – uit zichzelf níet vrij.¹⁴ Kernboodschappen van deze theologie zijn juist de twijfels aan alle vrijheidstheorieën en de ontdekking dat deze vrijheid ons van buiten moet worden gegeven.

Een soortgelijke ervaring komt aan het begin van de Nieuwe Tijd terug. Volgens Luther zijn wij mensen juist niet vrij, maar ‘verslaafd’.¹⁵ Volgens hem hebben wij misschien een vrij keuzevermogen (*liberum arbitrium*), maar zeker geen alles bepalende vrijheid (*libertas*). Dit betekent: uiteindelijk, zodra we met ons vrij handelen onze identiteit zelf beginnen te bepalen (soms is dat een langdurig proces), zodra wij dus werkelijk over ons zélf willen beschikken, hangen wij niet slechts van ons gezamenlijk verleden af, maar ook van alle bepalingen die ons door mensen, door de samenleving worden opgelegd, want juist ons er zijn en onze identiteit kunnen we niet verlaten. Ik zou hier slechts nog enkele namen aan het rijtje van twijfelaars willen toevoegen. Het zijn Johannes Calvijn, Pierre Bayle, Blaise Pascal, Kierkegaard en in zekere zin zelfs Karl Barth. Het moderne antropologische vrijheidsidee behoort daarom tot de grootste misverstanden die in het actuele christelijke geloofsbewustzijn in alle kerken heerst. Wij presenteren de christelijke traditie steeds als een traditie van vrijheid en van ware humaniteit en wij proberen juist daardoor bij de tijd te zijn. Ik ontken de goede bedoe-

lingen van dit concept niet en ik zie dat de vrijheidsutopie tot de meest kostbare elementen van de bijbelse traditie behoort. Maar deze utopie is alles behalve realiteit. Ik beweer: de christelijke vrijheidsimpuls leeft uit een ervaring van diepste onvrijheid. De vrijheid kan juist in 'deze wereld' (wat die 'andere wereld' ook moge betekenen) niet worden gevonden. Daarom kunnen moderne natuurwetenschappelijke twijfels aan de gangbare vrijheidstheorieën zo erg niet zijn. Ik vraag me af of wij daar niet nieuwe bondgenoten vinden, als wij op zoektocht naar onze werkelijke kernervaringen willen gaan.

Maar wat moet je nu onder vrijheid verstaan? Kan de ervaring (of: de elementaire realiteitswaarde) van vrijheid binnen de religieuze traditie in een bredere samenhang worden gebracht? De analyse van bijbelse, maar ook van niet-bijbelse religieuze teksten laat zien dat vrijheid éénerzijds – zoals hierboven gezegd – als een problematische utopie, anderzijds als een niet bestaand verlangen wordt ervaren. In beide gevallen staat zij in nauw verband met de ervaring van de eigen identiteit.¹⁶ Precies dat is de reden waarom de wil in onze traditie soms als verslaafd en soms als bevrijd wordt beschouwd. In de bijbel blijft de vrijheid een Messiaanse utopie, de filosofische traditie kwam de verdubbeling van keuzevrijheid (*liberum arbitrium*) en vrij gekozen identiteit (*libertas*) nooit te boven. Vanuit religieus perspectief gaat het juist niet om 'vrijheid' als ik willekeurig mag kiezen voor een reis ofwel naar Fatima ofwel naar Santiago, naar Rome of naar Jeruzalem. Religieus gezien noem ik me vrij als ik – volgens mijn elementaire ervaring – met mijn levenspraktijk bij mijzelf ben. Dan ervaar ik mij als identiek met mijzelf, dan zie ik geen tweespalt meer tussen datgene dat ik zou willen doen en waartoe bijvoorbeeld mijn driften mij aansporen. Dit 'bij zichzelf zijn' gaat tijds- en afhankelijkheidservaringen, gaat ervaringen als willekeur, werk- en doelloorzaken te boven. Deze ervaring hangt dus niet van causale samenhangen af. Ik kan best opgenomen zijn in een dicht net van aansporingen,

motieven en wetmatigheden, ik kan met een familie of in een gemeenschap helemaal vergroeid zijn en haar gedragsregels volgen, toch kan ik mij zien opbloeien en thuis voelen. Denk bijvoorbeeld aan de emotionele ervaring van liefde, die mij in zekere zin alle keuzevrijheid ontnemt en mij toch vrijheid doet ervaren. Denk ook eraan dat volgens de klassieke theologische overtuiging de aanschouwing van God mij alle vrijheid tot zonde ontnemt, juist omdat ik daar op voltooide manier vrij ben.¹⁷

Weer kwamen we bij de binnendimensie terecht die de werkelijkheid ‘mens’ van binnenuit verwoordt en niet van buitenaf verklaart. Het werd duidelijk dat deze ervaring, ‘vrijheid’ genoemd, niet voortkomt uit een afkappen van causale of van finale samenhangen. Uiteindelijk echter kan vrijheid slechts goed begrepen worden vanuit een ander perspectief. Zij moet namelijk altijd gezien worden in samenhang met een sociaal handelingsaspect. Ik ben voor mijn handeling niet verantwoordelijk, omdat ik ertoe gemotiveerd, aangespoord of gedwongen was, maar omdat ik er als sociaal wezen mee heb ingestemd. De mogelijke motieven voor deze instemming worden dan oninteressant, want ze raken mijn identiteitservaring als zodanig niet. Zeker kan op deze driehoek van vrijheid, identiteit en verantwoordelijkheid een hele – empirische of analytische – psychologie worden opgebouwd, met als conclusie dat deze drie als systeem van psychische, genetische of neuronale processen worden verklaard. Dat neemt echter niets weg van de innerlijke kracht, van de uniciteit of de uitstraling van een mens. In tegendeel, juist het procesmatige element dat in deze driehoek werkzaam is en juist de relationele geaardheid van deze identiteit maakt deze elementaire ervaring mogelijk. Natuurlijk kunnen de regels van deze driehoek worden onderzocht en misschien ook worden vastgelegd; of beter: zij zijn en worden onderzocht. Maar achter de vraag, hoe dat gebeurt, gaat het verbazingwekkende feit schuil dát er een ruimte van open communicatie, van gemeenschap en van vreugde kan ont-

staan, die iedere wetenschappelijke verklaring te boven gaat. Vrijheid en identiteit als zodanig, d.w.z. als een door mij ervaren feit, zijn onverklaarbaar, anders zouden zij voor de religieuze ervaring van mijzelf en van de ander geen centrale ervaringen zijn.

TOT SLOT: MENSEN ALS BEELD VAN GOD

In de bijbelse en met name in de christelijke traditie heeft men de mens steeds als 'beeld van God' begrepen. Het is een metafoor die op verschillende manieren is uitgelegd. Soms stond het idee voorop dat wij mensen de medemens (en God) kunnen kennen en liefhebben, soms het idee dat God ons – vanwege onze 'ziel' – nooit in het niets laat vallen, soms het idee dat we uiteindelijk vrij kunnen zijn. Over deze invalshoeken zijn boeken vol geschreven en het is hier niet de plaats om daar nader op in te gaan. Ik laat het bij slechts één opmerking. Het feit dat de bijbelse traditie de genoemde vermogens (zoals tot kennis, tot transcendentie en tot liefde), in de relatie met God verankert en als uitstraling van God presenteert, dit feit duidt op de specifieke kwaliteit van deze ervaringen. Ze worden niet verklaard, laat staan gereconstrueerd. Ze worden op metaforische manier uitgesproken, via een 'transitionele'¹⁸ taal verwoord en daardoor een gemeenschappelijk element. Zij steunen op ervaringen die ik hierboven probeerde aan te duiden. Dat zijn de binnenkanten waarvan de natuurwetenschappen per definitie de buitenkanten proberen te verklaren. Daarmee is niet gezegd dat de natuurwetenschappen moeten ophouden, waar religie en theologie beginnen. Integendeel, natuurwetenschappelijk onderzoek is en blijft het natuurlijk gevolg van menselijke nieuwsgierigheid en ik kan mij, eerlijk gezegd, wel deze nieuwsgierigheid zonder religiositeit, maar geen echte religieuze houding zonder deze nieuwsgierigheid voorstellen. Ook wie in onze werkelijkheid als in Gods schepping gelooft, zou hij

het niet – zoals ook andere mensen – buitengewoon interessant vinden, hoe deze geschapen werkelijkheid concreet in elkaar zit? Daarom vind ik het fantastisch dat er mensen zijn die in het ontdekken van de empirische werkelijkheid zoveel energie stoppen. Ik beweer slechts dat de natuurwetenschappen hun eigen grens niet als grens van de werkelijkheid op zich mogen interpreteren. Beeld van God te zijn betekent dat wij met de werkelijkheid zelf in aanraking kunnen komen dat wij met ons zelf kunnen worden geconfronteerd zonder het binnenste kwijt te raken.

Natuurlijk hebben we hier te maken met een merkwaardig fenomeen. Opvallend veel natuurwetenschappers vinden dat hun bevindingen in tegenspraak zijn met wat in religies en theologie over mens en wereld wordt verteld. Ik vermoed dat religie en theologie vaak aanleiding geven tot dit misverstand. In ieder geval moet de theologie het gesprek met een behoorlijke portie zelfkritiek beginnen. Pas daarna kan op een onbevangen en een open manier de vraag worden besproken, of religie en theologie haar specifieke ervaringen ook in onze tijd nog goed kunnen verwoorden. Ik heb erop gewezen dat wij de zelfervaringen ‘ziel’ en ‘vrijheid’ niet kunnen opgeven. Maar moet er niet op een betere, op een meer creatieve manier over worden gesproken? Hier begint een probleem, waar geloof en theologie hard aan moeten werken. Want enerzijds heeft de theologie zich vaak in een concurrerende houding tegenover de natuurwetenschappen opgeworpen; deze tijden zijn voorbij. Anderzijds heeft zij zich ook zeer in het vaarwater van wetenschappelijke verklaringen begeven. Daarom hebben de grote paradigmawisselingen van de natuurwetenschappen ook aan de theologie onnodige ervaringen van crisis bezorgd. Het blijft voor de komende jaren van het allergrootste belang dat theologie en empirische wetenschappen telkens elkaar opzoeken in elkaars gebieden en daarbij elkaar serieus blijven nemen. In de bijdrage van collega Palmyre Oomen ziet u daar een proeve van.

1. H. Häring, 'From Divine Human to Human God', in: H.-G. Ziebertz e.a. (red.), *The Human Image of God*, Leiden/Boston/Köln, 2001, 3-28.
Verdere theologische literatuur over de mens als beeld van God:
J. Barr, 'The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology', in: *The Bulletin of the John Rylands Library* 51 (1968) 11-26;
J. Ernst, 'Gottebenbildlichkeit 11. Neues Testament', in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 v. Freiburg/Br., 1995, 873-874.
W. Groß, 'Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift', in: *Theologische Quartalschrift* 161 (1981) 244-264.
idem, 'Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen. 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts', in: *Biblische Notizen* 68 (1993) 35-48.
idem, 'Gottebenbildlichkeit 1. Altes Testament', in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 v, 1995, 871-873.
idem; and K.-J. Kuschel, "*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*", Mainz, 1992.
2. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* 111 | I, Zürich, 1970, 204-233.
3. Over resultaten van en de literatuur over hersenonderzoek zie de specialistische bijdragen in deze bundel en de bijdrage van Palmyre Oomen.
4. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, [1841].
5. H. Häring, 'De evolutietheorie als mega-theorie van het westerse denken', in: B. van Iersel (†), Chr. Theobald & H. Häring (red), *Geloof en evolutie*, Concilium 2000-1, 23-35.
6. M. Luther heeft in de theologie het belangrijke onderscheid geïntroduceerd tussen veiligheid ('Sicherheit') en zekerheid ('Gewissheit'). In religieus of gelovig verband kan ik nooit veiligheid bereiken. Meer nog, ik mag geen veiligheid willen bereiken, want deze zou het specifieke karakter van

een gelovige kennis ondermijnen. De zekerheid speelt op het existentiële niveau, vooral bij relaties met andere mensen.

7. Dit onderscheid tussen 'erklären' en 'verstehen' is het eerst ontwikkeld door de filosoof W. Dilthey (1833-1911). Hij heeft daarmee het methodische verschil tussen de 'verklarende natuurwetenschappen' en de 'verstaande geesteswetenschappen' niet slechts verwoord, maar ook versterkt. In het Nederlands heeft men zich in de termen 'alfa' en 'beta'-wetenschappen gevonden. (W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, [1894]).
8. Het probleem zit daarom al vaak in het feit dat reeds de keuze van termen een beschrijving van wat er gebeurt, een 'geestelijke' dimensie uitsluit. Ch. Taylor zegt in een gesprek over zijn collega D. Dennett: "Het verschijnsel waarvan we allemaal uitgaan, is dat de mens zoekt naar een hogere, rijkere, vollere betekenis van zijn leven. Causaal-verklarende theorieën proberen dat verschijnsel terug te brengen tot materiële elementen. Maar daarmee is het antwoord nog helemaal niet gegeven. Die verklaring stopt veel te vroeg: ze laat systematisch buiten beschouwing dat zij ook zelf gedreven wordt door het verlangen naar een 'hoger' inzicht. Het materialisme is één grote systematische weigering dat laatste feit onder ogen te zien. Een goed voorbeeld is mijn vriend Daniel Dennett, met wie ik graag in debat ga. Hij heeft een boek geschreven met de titel *Consciousness Explained* (1991; *Het bewustzijn verklaard*, 1992): de ontoepasselijkste titel die je maar kunt bedenken. In dat boek vindt een hele reeks subtiele verschuivingen plaats waardoor het probleem wordt zoekgemaakt. Het bewustzijn wordt gedefinieerd als een complex patroon van berekenbaar gedrag, van het soort dat machines kunnen vertonen. Tja, daarna is het natuurlijk makkelijk: op het eind is het bewustzijn een soort computerproces. Zo verander je ongemerkt van onderwerp: ik beloof je een verklaring te geven van A en geef je stiekem een verklaring van B."

- (Uit: Ger Groot, 'De kunst van de onzekerheid, Gesprek met Charles Taylor', in: Id., *Twee zielen, Gesprekken met hedendaagse filosofen*, Nijmegen, 1998, 267-282, citaat 273.)
9. Voor deze teneur staan onder meer enkele boeken van R. Dawkins en van D.C. Dennett.
 10. G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren. Psyche in den Herrenworten der Evangelien*, München, 1966; Id., 'Seele (naefæs - psyche) im biblischen Denken sowie das Verhältnis von Unsterblichkeit und Auferstehung', in: K. Kremer (red.), *Seele*, Leiden, 1984, 168-302.
 11. Dit wordt sterk uitgewerkt in E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, Bloemendaal, Nelissen, 1977.
 12. H. Sonnemans, *Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung*, Freiburg, 1984.
 13. G. Mensching, *Die Weltreligionen*, Wiesbaden, 1989, 132.
 14. H. Häring, *Die Macht des Bösen: Das Erbe Augustins*, Zürich, 1979, 183-218.
 15. T. Akerboom, *Vrije wil en/of genade: Een theologie-historisch onderzoek naar het dispuut tussen Erasmus en Luther over de (on)vrijheid van het menselijke willen*, (dissertatie Universiteit van Amsterdam), 1995.
 16. H. Häring, M. Junker-Kenny & D. Mieth (red.), *Identiteit: Biografisch, Moreel en Religieus*, Concilium 2000-2; Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, 1989; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990.
 17. Zie ook de bijdrage van Palmyre Oomen (deze bundel), waarin zij de verschillende facetten van vrijheid belicht en aandacht geeft aan de dubbele beweging van zelf-zijn en slaaf-zijn.
 18. P. Vandermeersch, 'Psychologische lagen in het geloven: Opgraafwerk van een analyticus', in: *Tijdschrift voor Theologie* 39 (1999), 381-407; D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, Hammongsworth, 1986.