



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Systeem, heeft U ook een buitenkant?

Drees, W.B.

Citation

Drees, W. B. (2005). Systeem, heeft U ook een buitenkant? *Kernvraag*, 133, 31-38. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/11711>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/11711>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

133

KERNVRAAG

***Geestelijke Verzorging
en Cultuur***

Over transcendentie

Inhoud

Ten geleide	5
Beelden van God in de moderne tijd <i>Dr. J.W.F. Sulman</i>	7
Ethiek: transcendentie en horizon <i>Dr. A.J. Leijen</i>	23
Systeem, heeft U ook een buitenkant? <i>Dr. W.B. Drees</i>	31
Transcendentie en transcendentieverlies in onze samenleving <i>Dr. H.A. Alma</i>	39
Pastoraat en transcendentie <i>Dr. R.R. Ganzevoort en Dr. A.W. Velema</i>	49
Kunst en transcendentie, een spanningsvolle relatie <i>Dr. A.W. Velema</i>	59

Systeem, heeft U ook een buitenkant?

door Willem B. Drees

Leo Vroman is een natuurwetenschapper. Leo Vroman is een dichter. Tien jaar geleden verscheen van hem een bundel met als titel Psalmen.¹ Psalmen van een dichter – die echter ook in zijn gedichten een natuurwetenschapper blijkt te zijn. Ik wil zijn eerste psalm hier gebruiken als opstap voor mijn overweging over geloof in een tijd die mede gestempeld is door de natuurwetenschappelijke blik.

¹ Leo Vroman, *Psalmen en andere gedichten*, Amsterdam: Querido, 1996.

Psalm I

*Systeem! Gij spitst geen oog of baard
en draagt geen slepend kleed;
hij die in u een man ontwaart
misvormt u naar zijn eigen aard
waar hij ook niets van weet.*

*Systeem, ik noem U dus geen God,
geen Heer of ander Woord
waarvan men gave of gebod
en wraak wacht en tot wiens genot
men volkeren vermoordt.*

*Systeem! Lijf dat op niets gelijkt,
Aard van ons hier en nu,
ik voel mij diep door U bereikt
en als daardoor mijn tijd verstrijkt
ben ik nog meer van U.*

De universiteit is geen plek voor goedgelovigheid; wetenschap leeft van nadenken, van onderzoeken, van georganiseerde achterdocht.² Vragen zijn belangrijk: Klopt het wel? Hoe weet je dat? Als dat zo zou zijn, dan zou ik toch nu dit verwachten? Wetenschap lijkt in eerste instantie om kennis te gaan, maar het gaat ook om vragen, om wantrouwen tegen de wijze waarop we tot nu toe dachten. Als het goed is, dan ben je in wetenschap niet bezig met rondjes rond de kerk, zoals de NS-ers een al te saai dienstrooster een paar jaar geleden noemden, maar ben je telkens weer bezig met zaken die je niet begrijpt. Wetenschap is een verkenningstocht, met alle onzekerheid die daarbij hoort.

² Een uitdrukking die bij Robert Merton, wetenschaps-socioloog van de eerste helft van de 20^{ste} eeuw, vandaan komt.

Leo Vroman is een man van de wetenschap. Hij heeft onderzoek gedaan aan bloedstolling. In zijn autobiografie *Warm, Rood, Nat & Lief*³ lees je over de fascinatie voor de natuur, het plezier in het onderzoeken. En over de dwaalwegen, de gemiste kansen. Zo vertelt hij (p.108) dat ze onderzoek deden

³ Amsterdam: Contact, 1994.

aan bloedstolling, en merkten dat sommige proefpersonen veel langer door- gingen met bloeden dan anderen. Tineke – zijn vrouw, die gegevens van de proefpersonen noteerde – merkte dat dat mensen waren die kort tevoren aspirine hadden ingenomen. Dat langere bloeden was hinderlijk voor het onderzoek; de aspirineslikkers waren geen goede proefpersonen en werden uit het onderzoek gezet. Pas dertig jaar later werd het verschijnsel heront- dekt, en sindsdien geldt daarom aspirine als nuttig middel tegen ongewenste bloedstolsels, en dus tegen trombose, hart- en herseninfarcten. Doordat ze bezig waren met een andere vraag, en daar ook voor werden betaald, merk- ten ze het wel op, maar alleen negatief, als een storende factor, in plaats van positief, als een kans, als een verschijnsel dat levens kan redden. Op andere momenten volgde hij wel zijsporen; zijn levensverhaal is een fascinerend verhaal over onderzoek, enthousiasme en plezier, betrokkenheid, puzzelen en achterdocht, ook ten opzichte van de eigen resultaten. Wetenschap hoort géén heiligen te hebben, want iedereen mag bekritiseerd worden, maar Vroman is voor mij door zijn houding als wetenschapper wel een voorbeeld.

Dat heeft ook te maken met een andere kant van Leo Vroman, zijn werk als dichter. Daar heb ik zo-even een voorbeeld van geciteerd, de eerste van een serie psalmen. Maar zijn hele werk zit vol met observaties en vragen over deze wereld. Met oog voor *Details*, de titel van een recentere bundel. In de eerste psalm spreekt Vroman ook over grote vragen. De werkelijkheid waar wij deel van uit maken, waar wij in zijn, spreekt hij aan als 'Systeem'. Het woord heeft iets onpersoonlijks, maar dat hij de werkelijkheid zo aanspreekt, is als het aanspreken van een persoon. Die dubbelzinnigheid is de kracht van dit gedicht. Het is net als met het spreken over God, en tot God. Het spreken als tot een persoon overheerst, maar tegelijk weten gelovigen, althans de meesten, dat de woorden niet helemaal zo genomen moeten worden. De mensvormige beelden zijn mooi maar niet overtuigend. Zoals Vroman zegt: "Gij spitst geen oog of baard en draagt geen slepend kleed; hij die in u een man ontwaart, misvormt u naar zijn eigen beeld", en dan dat grappige slot- zinnetje, "waar hij ook niets van weet." Het gaat kennelijk niet alleen over het Systeem, het heelal, God of wat dan ook, maar ook over het kennen van onszelf, de mens.

Vroman speelt met beelden, en juist daardoor versterkt hij de verwarring – gaat het om God of om de natuur, het heelal? In Psalm XIV, bijvoorbeeld, vraagt hij:

*Systeem! Verschoon het misverstand
waarbinnen ik moet blijven,
maar ... Heeft ook U een buitenkant?
Dat wil ik zo graag weten want
ik heb een troostgedreven hand
om U zacht mee te wrijven.*

Die vraag, 'heeft U ook een buitenkant', is de vraag naar transcendentie. Een meta-fysische vraag, maar ook een die te maken heeft met het eigen bestaan, de eigen betrokkenheid op dat wat is. In de taal van Vroman wordt een antwoord gegeven op de mogelijkheid van geloven in relatie tot de natuurwetenschappen – een creatieve monoloog die tastend spreekt over de aard en waarde van de werkelijkheid en over onze eigen plek in dat verband, in het besef van de eigen beperkingen – 'het misverstand waarbinnen ik moet blijven'. Hoe verhoudt zich zijn benadering tot andere strategieën in het denken over geloof en wetenschap? Om dat te bespreken, geef ik eerst een korte historische schets.

Geloof en wetenschap: Enkele historische kanttekeningen

Indien ik probeer de geschiedenis in een notedop samen te vatten, dan zijn er drie vormen van Westers denken over geloof en wetenschap te onderscheiden. Allereerst – en dan beginnen we in een tijd voorafgaand aan de moderne wetenschap – is er de weg van de filosofie, een benadering die stand hield met de opkomst van de moderne wetenschap. Thomas van Aquino is een theoloog uit de dertiende eeuw die zich gesteld zag voor de vraag hoe religieuze kennis samen kon gaan met niet-religieuze opvattingen – in zijn dagen de inzichten van Aristoteles. Bij hem en bij veel latere denkers biedt filosofische reflectie genoeg ruimte om beide te verenigen. Een voorbeeld: indien natuurkundigen zeggen dat zwaartekracht de planeten in hun baan houdt, dan is dat géén ontkenning van God – want God kan wel eens de oorzaak van de natuurlijke oorzaken zijn. De Bijbel hoeft niet letterlijk gelezen te worden; veel wordt daarin immers duidelijk gemaakt in beeldspraak. Daarom moeten we te rade gaan bij grote theologen die ons in meer begripsmatige taal duidelijk maken wat er bedoeld kan zijn – en tot die grote theologen behoren 'kerkvaders' uit het vroege christendom zoals Augustinus, middeleeuwse theologen als Thomas, en ook latere kerkelijke leiders.

De tweede weg is die van de natuurlijke theologie zoals die in de begintijd van de moderne wetenschap is opgekomen, met name in het Engelse taalgebied. Inzichten uit de wetenschap werden religieus geduid – zonder filosofische tussenstappen zoals die ik hiervoor aanduidde. John Ray schrijft in de eerste helft van de achttiende eeuw in het Engels een boek over, om de titel te vertalen, 'De wijsheid van God, zoals die zich toont in de werken der schepping, te weten de hemellichamen, elementen, meteoren, fossielen, planten, dieren, de Aarde en in het bijzonder haar vorm, beweging en samenstelling, en in de bewonderenswaardige structuur van het menselijk lichaam en die van andere dieren, zoals ook in hun voortplanting, etc. Met antwoorden tegen enkele tegenwerpingen'. Zo blijkt Gods wijsheid uit het feit dat Hij genoeg heeft verbonden aan zaken die noodzakelijk zijn voor ons voortbestaan, en pijn aan zaken die we niet moeten verwarlozen. God heeft gemaakt dat we graag eten en drinken, zodat we in de drukte of uit luiheid dat niet vergeten. Stel je voor dat je twee uur per dag vlees moet kauwen zonder daar plezier in te heb-

⁴ De veranderende functie van de natuurlijke theologie wordt onder meer geanalyseerd in John H. Brooke and Geoffrey Cantor, *Reconstructing Nature: The Engagement of Science and Religion*, Edinburgh: T & T Clark, 1998; de passage over eten en voortplanting uit John Ray, *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation* trof ik eerst aan in John Dillenberger, *Protestant Thought and Natural Science: A Historical Interpretation*, Garden City, New York: Doubleday, 1960.

ben, dat zou een zware last zijn, zo schrijft Ray. Aangezien we echt niet moeten vergeten te eten, is voor de zekerheid ook een pijnlijk gevoel van honger verbonden met nalatigheid op dit terrein. Met enige terughoudendheid meldt Ray dat hij de lezer niet te vertellen heeft welke genoegens de Voorzienigheid verbonden heeft aan het instandhouden van de soort. De natuurlijke theologie is vanuit een later perspectief vaak gezien als een poging tot legitimatie van geloof. In eerste instantie was het echter in de zeventiende en achttiende eeuw minstens zo zeer een legitimatie van wetenschap – indien natuuronderzoekers bezig waren met het verkennen van Gods wijsheid, dan was dat dus een respectabel werk.⁴

De derde weg die ik wil aanstippen is die van de Duitse theologie, met als grote figuren Immanuël Kant (eind 18de eeuw) en Friedrich Schleiermacher (rond 1800). Kant betoogt, en naar mijn idee op overtuigende wijze, dat we Gods bestaan niet kunnen bewijzen binnen de kaders die we voor het wetenschappelijk denken gebruiken. Geloof in God speelt wel een rol voor de mens, maar dan als een vooronderstelling van het morele leven. Schleiermacher kiest niet voor het domein van de ethiek; God heeft te maken met het besef van volstrekte afhankelijkheid, het besef een schepsel te zijn. Ook al kan de natuurwetenschap veel verklaren, dan nog doet ze aan dat besef géén afbreuk. Hoewel we met deze denkers dichter bij de eerste positie komen, is de theologische uitwerking toch een andere. De erfgenenamen van Thomas blijven meer metafysisch over God spreken, waarbij in het totaalconcept van God en wereld de wetenschap eerste stappen zet die door zorgvuldige wijsgerige reflectie kunnen worden aangevuld, terwijl de erfgenenamen van Kant en Schleiermacher weinig zien in een dergelijke visie op geloven. Geloof lijkt minder kosmologisch van aard te zijn, en meer antropologisch – de eigen plek in het menselijk bestaan staat voorop.

Hedendaagse geluiden

In onze tijd treffen we erfgenenamen van alledrie de posities. Paus Johannes Paulus II heeft enkele belangrijke verklaringen over geloof en wetenschap afgelegd. Hij accepteert evolutie als Gods manier om deze wereld met al haar diversiteit te scheppen, behalve indien het gaat om de geestelijke natuur van de mens – daar hebben we ons te richten op Gods openbaring. Galileï heeft hij geprezen, niet alleen vanwege zijn wetenschappelijke inzichten maar ook vanwege zijn verstandige omgang met de Bijbel, die ons niet wil leren 'hoe de hemelen gaan maar hoe naar de hemel te gaan' (een uitspraak die Galileo destijds van een kardinaal citeerde).

Het hedendaagse debat over evolutie leeft vooral bij de erfgenenamen van de natuurlijke theologie. Wat oorspronkelijk een legitimatie van wetenschap was, was in de loop van de negentiende eeuw voor sommigen een belangrijke onderbouwing van hun geloof geworden. De opkomst van een wetenschappelijke verklaring, vanaf Charles Darwin in 1859, was voor hen die zo hun

geloof beleefden dan ook een bedreiging. Logisch gezien is dat niet nodig; het wegvallen van een argument voor geloof hoeft niet het wegvallen van geloof te betekenen; iedere advocaat valt bij verlies van een argument terug op andere argumenten om dezelfde zaak te bewijzen. Maar de koppeling leek sterk; er werd in deze stroming gedacht in termen van concurrentie – of de wetenschap heeft een natuurlijke verklaring of God heeft het gedaan. Winst voor de een is verlies voor de ander, zo is het patroon in redeneringen van aanhangers van ‘intelligent design’ en andere creationisten. Slechts een korte periode, vanaf circa 1960 tot 1995, was het Amerikaanse creationisme gedomineerd door een groep die de tekst van het scheppingsverhaal in het begin van de Bijbel letterlijk wilde nemen, met een schepping in zes dagen, enkele duizenden jaren geleden. Dit Young Earth Creationisme is echter in de geschiedenis van het creationisme een toespitsing. Centraal stond – en staat thans ook weer in de discussie over ‘intelligent design’ – vooral de houdbaarheid van een natuurwetenschappelijke verklaring, in de hoop dat het eventuele tekortschieten van een natuurlijke verklaring goed zou zijn voor het klassieke argument van de natuurlijke theologie, en daardoor goed zou zijn voor geloof zoals dat in de achttiende en negentiende eeuw als orthodox is gaan gelden.⁵

⁵ Ronald L. Numbers, *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*, New York: Alfred A. Knopf, 1992.

De al aangeduide integratie die vooral in katholieke kring opgeld deed, had géén probleem met evolutie, want zij dachten niet in het concurrentiemodel waarbij winst voor de een verlies voor de ander betekende, maar in een model waarbij geloof bepalend was voor het totaalperspectief waarbinnen ook de wetenschappelijke inzichten werden geplaatst. Ook de protestantse theologie zoals die op het Europese vasteland bloeide, was weinig gevoelig voor het winst/verlies-model, aangezien zij geloof niet met wetenschap verbond. De theoloog Karl Barth schrijft in de inleiding van het deel van zijn *Kirchliche Dogmatiek* dat over de scheppingsleer ging, dat hij eerst dacht dat hij nu over de natuurwetenschap moest schrijven, maar dat bij nader inzien dat helemaal niet nodig was. Schepping wordt door hem verstaan als het kader voor het Verbond dat God met de mensen aangaat – deze theologische taal is onafhankelijk van wetenschappelijke inzichten. Een andere Duitse theoloog, Dietrich Bonhoeffer, schrijft in zijn brieven uit de gevangenis in de zomer van 1944 dat we God niet moeten zoeken in de gaten van onze wetenschappelijke kennis; we dienen God te vinden in dat wat we weten – midden in de seculier verstande, mondig geworden wereld. God moet niet als stoplap voor onze wetenschappelijke of existentiële vragen gebruikt worden.⁶ Toen in 1965 en 1967 vanuit een Hervormde studiekering twee boeken verschenen met als titel *Geloof en Natuurwetenschap*, met als voornaamste auteurs, de theoloog J.M. de Jong en de chemicus C.J. Dippel, stond in de redactionele inleiding over de gesprekken van theologen en natuurwetenschappers dat de deelnemers eigenlijk géén probleem ervaren hadden. De twee benaderingen of taalvelden stonden naast elkaar, en juist door ze niet met elkaar te verwarren, kon ook het bijbels-theologisch spreken vruchtbaar zijn voor het menselijk ethos in een door natuurwetenschap en techniek gestempelde cultuur.⁷

⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Verzet en overgave: brieven en aantekeningen uit de gevangenis*, Baarn: Ten Have, 1972; met name de brieven van 29 mei 1944 en de twee maanden daarna.

⁷ C.J. Dippel, J.M. de Jong, *Geloof en natuurwetenschap, deel 1, Scheppingsgeloof, natuur en natuurwetenschap*, 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1965; vgl. ook Paul van Dijk, *Op de grens van twee werelden: Een onderzoek naar het ethische denken van de natuurwetenschapper C.J. Dippel*, 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1985.

Religieus naturalisme?

Hoe past iemand als Leo Vroman in dit overzicht van posities? Niet, want hij presenteert zich niet als gelovige die over God spreekt – hij spreekt tot ‘Systeem’. Maar toch, hij noemt het een psalm. Niet voor niets heeft Bernard Huijbers deze psalm en andere teksten van Vroman op muziek gezet, en klinkt het dan net zo religieus als de liederen die Huijbers eerder met Huub Oosterhuis maakte. Maar gaat het om God? Juist dat is de vraag – of God een begrip is dat meer aan kan duiden dan Systeem. De zeventiende-eeuwse filosoof Spinoza had het in zijn wijsgerige concept over God ofwel de Natuur. Spinoza’s visie is atheïstisch genoemd. Het is ook een ontkenning van een bepaald Godsbegrip, maar het is tegelijk ook een religieuze positie die de natuur, de werkelijkheid, ziet in een bepaald licht. In het wijsgerig jargon duikt dan de term ‘pantheïsme’ op, naar het Griekse woord ‘pan’ dat ‘alles’ aanduidt. Later is er nog een andere term uitgevonden, ‘pan-en-theïsme’, alles is in God.⁸ Een beetje zoals Paulus het tegen de inwoners van Athene gezegd zou hebben volgens Handelingen 17:28, het gaat om God in wie wij leven, bewegen en zijn. God is groter, maar God is ook de grond van deze werkelijkheid, die niet buiten God bestaat. (Overigens is dat zeker niet het hele verhaal over de visie van Paulus, die immers vervolgens over Jezus komt te spreken en dan door de meeste Grieken wordt afgewezen.) De romanschrijver John Fowles sprak in een boekje met aforismen over God als ‘this dimension in and by which all other dimensions exist. The white paper that contains a drawing; the space that contains a building; the silence that contains a sonata; the passage of time that prevents a sensation or object continuing for ever; all these are ‘God’.⁹

⁸ Philip Clayton, Arthur Peacocke, eds., *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

⁹ John Fowles, *The Aristos*, revised edition, Falmouth, UK: Triad/Granada, 1980, p. 27 (chapter 1, nr 72).

¹⁰ Ursula Goodenough, *The Sacred Depths of Nature*, New York: Oxford University Press, 1998.

¹¹ Gordon Kaufman, *In Face of Mystery*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

¹² Arthur R. Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, Enlarged edition, London: SCM, 1993; Peacocke, *Paths from Science to God: The End of All Our Exploring*, Oxford: One World, 1997.

In recente literatuur tref je ook de term ‘religieus naturalisme’ aan, waar het gaat om een religieus geladen waardering van deze wereld.¹⁰ Soms ook duidt dat aan de gedachte dat de wereld is zoals we die via de natuurwetenschappen kennen, als natuur – maar dat we daarmee nog niet ontkennen dat die natuur haar grond kan hebben in een geheim dat ons kennen te boven gaat.¹¹ Iets traditioneler is de Anglicaanse biochemicus Arthur Peacocke die zich ook ‘theïstisch naturalist’ heeft genoemd.¹² God gebruikt géén andere processen dan de natuurlijke, dus geen wonderen als overgang van automatische piloot op handbediening, maar juist de natuurlijke processen zijn Gods werktuig. In dit verband dient filosofie er niet zozeer toe om wetenschap haar plaats te wijzen, maar kan ze nuttig zijn in zorgvuldige reflectie. Voorop staat echter het aanvaarden van wetenschap als bron van waardevol inzicht, terwijl in de omgang met de wereld toch religieuze taal – als evocatieve, poëtische taal wordt gebruikt.

Wetenschap is soms beangstigend, benauwend; niets lijkt er heilig. En dat is ook zo; alles mag bevraagd worden, beproefd worden, er zijn geen heilige huisjes. Achterdocht is een deugd, te prijzen. Maar dat doet niet af aan de verwondering over het bestaan, over de wijze waarop mensen in elkaar zitten –

het bloed dat Vroman onderzocht, maar ook de mens die gedichten hoort. Als mensen niets meer zijn dan materie, en dat beeld schetst de huidige wetenschap, dan halen we daarmee niet de mens naar beneden. Nee, wanneer we zeggen dat mensen niets meer zijn dan materie, dan moeten we ons beeld van materie opwaarderen: kennelijk is materie meer dan een hoop zand; materie kan kennelijk vliegen, zoals insecten, vleermuizen, vogels en boeijs doen, en materie kan denken, zichzelf onderzoeken, zoals wetenschappers doen, en materie kan muziek scheppen, en gedichten schrijven, en nog veel meer.

De wetenschap toont ons een wereld die bijzonder is, die veel mogelijkheden in zich draagt. Een wereld waar wij een deel van zijn. Bernard Huijbers schreef in een bundel 'bestaansliederen' een lied met als titel 'Kosmisch bidden'.¹³ Daarin laat hij zingen van een al, een geheel dat ogen heeft gemaakt, dat oren heeft gemaakt, dat denken heeft bedacht. Maar bij Huijbers, die zeker ook geïnspireerd was door de wetenschappelijke vergezichten, komt in de latere coupletten nog iets anders aan bod: 'een treurnis in het al die bron van tranen werd', en tot slot, 'Er is iets dierbaars in 't heeal, dat harten heeft verzacht'. Een ander lied van hem heeft als titel 'onbarmhartig heeal'. Want dat is de vraag die opkomt – of het niet te mooi gezegd is om waar te zijn, om een juist beeld te geven, wanneer je benadrukt dat materie zoveel kan, dat het heeal zoveel bijzonders heeft voortgebracht. Immers, het heeft ook veel pijn en wreedheid voortgebracht, al het bijzondere wordt ook afgebroken. Telkens weer gaan levens kapot. Het lied is een aanklacht zoals de klacht van Job, boos om de levens die verslonden worden, het blinde van het noodlot dat mensen treft. Want dat kunnen we niet verdragen. Wanneer je getroffen wordt door ellende, bijvoorbeeld een nare ziekte, dan willen we weten 'waarom'. Waarom moest dat mij treffen? We voelen ons dan niet geborgen in zo'n groot heeal, dat z'n eigen gang gaat. Het heeal is dan misschien wel de bron van gevoel, zoals het aan het eind van het tweede couplet van dit lied staat, maar is zelf gevoelloos. We zijn in dat grote heeal moederziel alleen. 'Zoals jij bent, wil ik niet zijn' wordt er dan gezongen, een afwijzen van dat koude heeal, van dat blinde gebeuren. Maar dan is er een andere toon aan het slot, een vraag: 'Of is die stem in mij van jou?' Is deze boosheid ook een deel van het heeal? Het protest, de aanklacht, het vervloeken van het gebeuren – ook dat? En is het heeal daarmee ook de werkelijkheid die tranen voedt, en het wissen van de tranen, het medeleven, het er zijn wanneer een ander je nodig heeft. De taal van Vroman met zijn 'Systeem' en die van Huijbers met zijn 'al' is een andere dan die van een klassieke tekst over Gods majesteit, Psalm 8. En toch laat zich op beide manieren spreken van verwondering en dankbaarheid én van menselijke verantwoordelijkheid binnen die schepping.

Wat is geloven?

De discussie die hier is geschetst, over de verhouding van geloof en wetenschap, gaat eigenlijk niet over de verhouding van geloof en wetenschap. De

¹³ Bernard Huijbers, *Eerder dan woorden: Zingen van zijn. 33 bestaansliederen voor vierstemmig koor, volk en piano,*

discussie gaat over de aard van geloven. Is geloven vooral ethiek, dan kom je met de positie van Kant goed uit. Is geloven het als letterlijk waar aannemen wat in de Bijbel staat, of althans vasthouden aan God als de grote Ingenieur die de zaak zo fraai ontworpen heeft? Dan zal je bij de anti-evolutionisten moeten zijn. Is geloven het aanvaarden van een wereld met twee verdiepingen, dan lijkt de Thomistische integratie kansen te bieden. Is geloven een plek geven aan verwondering en dankbaarheid voor ons bestaan? Dan kom je met Vroman en Huijbers ook een heel eind. Ieder weet wel wat 'geloven' betekent, maar allemaal lijken we daarbij wat anders te weten. En dat maakt het veld van gesprekken over geloof en wetenschap soms verwarrend.

Dr. W.B. Drees is hoogleraar godsdienstwijsbegeerte en ethiek aan de Faculteit godgeleerdheid van de Universiteit Leiden en voorzitter van de European Society for the Study of Science And Theology (ESSSAT).