

# **Wentzel van Huyssteen**

## **Zijn wetenschapsfilosofie en antropologie**

**Aangeboden aan:**

Dr. H. van den Belt  
Departement Godgeleerdheid  
Faculteit Geesteswetenschappen  
Universiteit Utrecht

**Als onderdeel van de cursus:**

Bacheloreindwerkstuk (GG-VBT100)  
Ter afronding van de bachelor Godgeleerdheid

**Student:**

Pieter de Vlaam  
3296229

*September 2010*

# Inhoudsopgave

<b>Inleiding .....</b>	<b>3</b>
<b>Wetenschapsfilosofische achtergrond.....</b>	<b>5</b>
<b>Biografie Wentzel van Huyssteen .....</b>	<b>15</b>
<b>Van Huyssteens wetenschapsfilosofische en theologiefilosofische visie.....</b>	<b>17</b>
<b>Van Huyssteens antropologie .....</b>	<b>22</b>
<b>Conclusie.....</b>	<b>35</b>
<b>Bibliografie.....</b>	<b>37</b>

## Inleiding

In de afgelopen maanden heb ik me beziggehouden met het werk van de theoloog en filosoof J. Wentzel van Huyssteen. In het bijzonder bestudeerde ik één van zijn recente publicaties, *'Alone in the world?'*, waarin hij onderzoekt wat de menselijke soort nu precies uniek maakt. In feite vormt dit boek een casus ten aanzien van zijn eerdere werk, waarin hij zijn wetenschapsfilosofische visie uiteenzet. Van Huyssteen formuleert in een publicatie uit 1999, *'The shaping of rationality'*, het belang van de interdisciplinaire dialoog, waarbij zowel theologen als (natuur)wetenschappers<sup>1</sup> over de grenzen van hun eigen wetenschappelijke discipline kijken, op zoek naar voor hen mogelijk bruikbare resultaten uit andere disciplines. Overigens gebeurt dit zonder ontrouw te zijn aan de historische, sociale of epistemologische context van de eigen discipline; men neemt als het ware deze bagage mee in de dialoog, maar staat tegelijkertijd open voor aanvullingen uit andere onderzoeksprogramma's. Het doel van dit werkstuk is in de eerste plaats te onderzoeken wat voor gevolgen deze vorm van wetenschapsfilosofie heeft voor de theologie, met andere woorden, welke visie Van Huyssteen heeft op de theologie als academische wetenschap. In de tweede plaats zal ik proberen weer te geven wat de consequenties van deze visie zijn voor theologische antropologie in het bijzonder, zoals dat naar voren komt in *'Alone in the world?'*, waarin hij met betrekking tot de uniciteit van de mens drie wetenschappelijke disciplines met elkaar in gesprek brengt, namelijk paleoantropologie, evolutionaire epistemologie en theologie. De probleemstelling die ik hierbij zal hanteren is de volgende:

*"Welke wetenschapsfilosofische visie heeft Van Huyssteen op de theologie, en welke gevolgen heeft dit voor zijn theologische antropologie?"*

Voordat ik inga op de visie van Van Huyssteen zelf, zal ik eerst een achtergrond schetsen door de op deze materie van toepassing zijnde resultaten uit het hedendaagse wetenschapsfilosofische debat weer te geven. Zonder volledig recht te kunnen doen aan hun

---

<sup>1</sup> De Nederlandse vertaling van de Engelse term *'science'* is *'wetenschap'*, maar over het algemeen omvat de Engelse term alleen de exacte wetenschappen of natuurwetenschappen. Niet-exacte wetenschappers zijn dan ook geen *'scientists'*, maar *'scholars'*. Omwille van de eenvoud vertaal ik *'science'* in het vervolg echter wel met *'wetenschap'*.

werk, geef ik kort de relevante kernpunten weer van wetenschapsfilosofen als Thomas Kuhn en Imre Lakatos en theologiefilosofen Nancey Murphy en Greg Peterson.

## Wetenschapsfilosofische achtergrond

Van Huyssteens wetenschapsfilosofische visie ligt ingebed in de context van globale verschuivingen van de laatste decennia, die vaak voor het gemak aangeduid worden als de overkoepelende, maar daarom ook vage, verschuiving van het modernisme naar het postmodernisme. In het kort zal ik proberen weer te geven wat de kenmerken van deze verschuiving zijn.

### Modernisme en postmodernisme

Volgens Nancey Murphy en James McClendon kenmerkt het modernisme zich in de eerste plaats door een sterke focus op het subject. Ieder individu is in het bezit van de ratio en heeft daarom het vermogen om kennis te verwerven, zonder voor zijn informatievoorziening afhankelijk te zijn van traditionele autoriteiten, of dat nu geestelijk, wijsgerig of wetgevend gezag is. In dit individualisme is duidelijk dat het modernisme gestoeld is op de Verlichting, met de bijbehorende overgang in de filosofie van aandacht voor de metafysica naar aandacht voor de epistemologie. (Murphy & McClendon, 1989, pp. 191-192)

#### *Modernisme: drie dimensies*

Murphy en McClendon noemen drie assen met 'ismes', die het spectrum van het moderne denken schetsen. Deze assen manifesteren zich op het terrein van de epistemologie, de taalfilosofie en de ethiek (en daarmee op politiek en sociologisch terrein). De uitersten op deze lijnen zijn niet het absolute tegenovergestelde van elkaar, maar vormen elkaars 'correlaten', veronderstellen elkaar of roepen elkaar automatisch op. De voor dit onderzoek belangrijkste is de epistemologische as, de andere twee assen zijn van minder belang, maar zal ik nu voor de volledigheid beknopt vermelden.

Op de as van de taalfilosofie bevinden zich respectievelijk de uitersten representativisme en expressivisme. Representativisme houdt ruwweg in dat taal werkelijk refereert aan objecten en feiten over objecten. Expressivisme maakt hierin een aanpassing, door te stellen dat veel

uitspraken, zoals ethisch discours, niet verwijzend (kunnen) zijn, omdat het bestaan van de bedoelde 'objecten' niet verifieerbaar is. (Murphy & McClendon, 1989, pp. 192-196)

Op de ethiek staan individualisme en collectivisme tegenover elkaar, met betrekking tot de vraag hoe het gedrag van respectievelijk individuen en groepen of samenlevingen begrepen kan worden en welke consequenties bevindingen op dit terrein hebben als het gaat om politiek handelen. (Murphy & McClendon, 1989, pp. 196-198)

Op de epistemologische as bevinden zich als uitersten het optimistische *foundationalism* en het pessimistische scepticisme. *Foundationalism* houdt in, dat er uiteindelijk een aantal basisovertuigingen zijn, die het fundament vormen voor een reeks andere overtuigingen. Deze basisovertuigingen hebben geen verdere rechtvaardiging of verklaring nodig en moet men aannemen om andere uitspraken te kunnen doen. Descartes kan worden gezien als de voorvader van dit optimistische *foundationalism*, omdat hij stelde dat intuïties, als heldere en onmiskenbare ideeën, samen met een sluitende redenering de fundamenteën van kennis zijn. Hier tegenover staat het scepticisme, waar sommigen David Hume en andere Britse empiricisten toe rekenen, hoewel zij ook uitgingen van bepaalde grondovertuigingen, maar dan gebaseerd op zintuiglijke waarneming. Ze waren sceptisch in die zin, dat ze aantoonde dat er geen verklarend verband is of hoeft te zijn tussen een door het proces van inductie geformuleerde generalisatie, en de waarnemingen waarop deze basisovertuiging is gebaseerd. Met andere woorden: iedere waarneming staat op zichzelf. (Murphy & McClendon, 1989, pp. 192-193)

De drie genoemde assen geven volgens Murphy en McClendon het moderne denken weer in drie dimensies. Denkers uit deze periode kunnen globaal ingedeeld worden in dit model, hoewel er mogelijk andere assen te bedenken zijn, zoals een lijn met de uitersten 'objectivisme' en 'subjectivisme'. (Murphy & McClendon, 1989, p. 198)

### 'Postmodernisme'

Met dit model in het achterhoofd, is het mogelijk een aanzet tot een definitie te geven van het postmoderne denken. Volledigheid is hiermee niet bereikt, aangezien Murphy en McClendon vooral een vergelijking maken met het modernisme: "We propose to define as postmodern any mode of thought that departs from the three modern axes described above without reverting to premodern categories." (Murphy & McClendon, 1989, p. 199)

Vervolgens geven ze weer, hoe verschillende innovatieve denkers afgeweken zijn op elk van de assen uit het modernistische model en de kernvragen binnen hun discipline op een dusdanige wijze hebben veranderd, dat zij niet meer in dit model te plaatsen zijn en zodoende het stempel 'postmodern' gekregen hebben. Wat sterk blijkt uit hun redeneertrant, is dat de overgang tussen modern en postmodern denken een allesbehalve discreet proces is, maar juist gekenmerkt wordt door een grote mate van geleidelijkheid en zelfs continuïteit, waarbij de grenzen ertussen troebel zijn, er sprake is van een grote overlap en er in werkelijkheid tot op heden postmoderne en moderne denkwijzen in allerlei mengvormen naast elkaar bestaan.

Opnieuw geef ik beknopt weer welke veranderingen er op de taal filosofische en de sociologische as hebben plaatsgevonden, om daarna iets uitgebreider terug te komen op postmoderne veranderingen met betrekking tot de epistemologie.

Denkers als J.L. Austin en de latere L. Wittgenstein zorgden voor een revolutie in de wereld van de taal filosofie. Kortweg bepaalden in de premoderne periode de werkelijk bestaande ideeën zowel het karakter van de werkelijkheid als van de taal. In het moderne denken bepaalde de zintuiglijke ervaring het karakter van de ideeën, waarop de taal van verwijzing naar de reële objecten vervolgens werd gebaseerd. Het postmoderne denken is nu in die zin revolutionair, dat ze deze volgorde omdraait: het taalspel zelf, de manier waarop woorden en zinnen functioneren in de theorievorming, bepaalt de mogelijkheden ten aanzien van zowel de ideeën als de ervaring. (Murphy & McClendon, 1989, pp. 201-203)

Op de as van de ethiek geldt het werk van A. MacIntyre als baanbrekend, omdat hij de samenleving niet beschrijft als een verzameling losse individuen, maar als een 'organisme' dat streeft naar een gemeenschappelijk goed, waarbij de afzonderlijke individuen hieraan deelnemen in een proces van aanvullende interactie, met zijn theorie van de deugd als stimulerende factor voor dit interactieproces. De gemeenschap speelt eveneens een beslissende rol in de aanpassingen die gemaakt dienen te worden aan bestaande theorieën. (Murphy & McClendon, 1989, pp. 203-204)

Op de as van de epistemologie neemt W.V.O. Quine afstand van het *foundationalism*, door in plaats daarvan te pleiten voor een holistische benadering van kennis. Zintuiglijke waarneming is slechts een randaspect van het geheel van kennis en overtuigingen. Dit geheel kan niet zonder meer verkleind worden naar zijn delen; reductionisme in kennistheorie en taal filosofie is een modernistisch kenmerk. Integendeel, het geheel bepaalt

de interpretatie van de delen, waaronder de empirie. Thomas Kuhn borduurde voort op het werk van Quine, en zijn werk vormt volgens velen het kantelpunt tussen de oudere en de nieuwere wetenschapsfilosofie. Verderop zal ik hier uitvoeriger op ingaan.

Ten aanzien van het correlaat op de epistemologische as, namelijk het scepticisme, kan het werk van Karl Popper in het verlengde hiervan worden gezien. In tegenstelling tot de logisch positivisten, die vanuit hun verificatiebeginsel datgene wetenschappelijk noemden wat vanuit de empirie te verifiëren viel, hanteerde de kritisch-rationalistische Popper het falsificatiebeginsel: iedere theorie die openstaat voor, met andere woorden het mogelijk maakt om een eventueel falsifiërende waarneming te doen, is werkelijk wetenschappelijk. (Murphy & McClendon, 1989, pp. 199-201)

Nogmaals: het is belangrijk te beseffen dat hét postmodernisme niet bestaat, en er daarom ook geen definitieve definitie te vormen is. Categorische veranderingen in het denken zijn slechts achteraf te ontdekken. (Murphy & McClendon, 1989, pp. 204-205) De benaming 'postmodern' zegt in feite ook niet zoveel, maar is puur een historische aanduiding: datgene wat na het moderne tijdperk komt. Omdat dit postmoderne tijdperk niet afgesloten is - het moderne tijdperk ligt, zoals eerder aangegeven, niet eens volledig achter ons - is het zodoende slechts mogelijk aanzetten tot definities hiervan te geven. Van den Brink beaamt ook dat het huidige denken nog steeds gekenmerkt wordt door de moderne individualistische insteek. Het optimistische vooruitgangdenken van het modernisme heeft, mede door de ontvullende gebeurtenissen in de twee wereldoorlogen, echter een flinke deuk opgelopen. (Van den Brink, 2004, pp. 16-17) Hieronder zullen we zien dat de termen 'voortgang' en 'progressie' in de nieuwere wetenschapsfilosofie problematisch zijn, waarmee de vanzelfsprekendheid van een geleidelijke optimalisering van (wetenschappelijke) kennis sterk bekritiseerd wordt.

### **Nieuwere wetenschapsfilosofie: Thomas Kuhn en Imre Lakatos**

De bovenstaande verkenning van de wereld van de wetenschapsfilosofie maakt het mogelijk de recente ontwikkelingen op dit gebied, en vervolgens de betekenis ervan voor het debat over de theologie als academische wetenschap, te begrijpen. Twee wetenschapsfilosofen die



hiervoor van niet te onderschatten betekenis zijn geweest, zijn Imre Lakatos en de al eerder genoemde Thomas Kuhn. In het hier volgende zal ik proberen de voor dit onderzoek van belang zijnde resultaten van hun werk weer te geven, daarbij dankbaar gebruik makend van de heldere beschrijving ervan door G. van den Brink in '*Publieke zaak: theologie tussen geloof en wetenschap*'.

### *Thomas Kuhn*

Kuhn is misschien beter te bestempelen als wetenschapshistoricus, omdat deze benaming anticipeert op het vernieuwende in zijn denken. In zijn hoofdwerk '*The structure of scientific revolutions*' zet hij zijn visie op de wetenschap namelijk uiteen op descriptieve, in plaats van prescriptieve (normatieve) wijze. Met andere woorden: hij beschrijft de historische ontwikkeling van de wetenschap, zonder daarbij voor te schrijven wat precies goede wetenschap is. (Van den Brink, 2004, pp. 60-62) In navolging van Quine benadrukt hij het holistische karakter van kennis. Een wetenschapper, maar in feite ieder mens in het dagelijkse leven, redeneert vanuit een paradigma, een overkoepelend perspectief van aannames, methodologie, terminologie etc., tot op zekere hoogte vergelijkbaar met een wereldbeeld. Net zoals er verschillende wereldbeelden zijn, zijn er ook verschillende wetenschappelijke paradigma's. Iedere wetenschappelijke discipline werkt met een eigen paradigma, en is voortdurend bezig met *puzzle solving*: het volgens de betreffende discipline oplossen van anomalieën waarop men binnen het paradigma stuit. (Van den Brink, 2004, pp. 64-66) Kuhn analyseert vervolgens de loop der geschiedenis, en hij ontdekt de volgende cyclus. Eerst is er de pre-paradigmatische periode, waarin men nog bezig is een coherent systeem te vormen. Als dit eenmaal tot stand gekomen is ontstaan na verloop van tijd steeds meer en steeds structurelere anomalieën, zoveel dat er sprake is van een paradigmacrisis. Wanneer deze crisis na herhaalde pogingen onoplosbaar blijkt, dienen zich geleidelijk alternatieve paradigma's aan. Uiteindelijk vindt er een revolutie plaats, een *paradigm shift*, en 'bekeert' de wetenschappelijke discipline zich tot het alternatief. Voordat dit plaatsvindt, is het dus goed mogelijk dat er meerdere paradigma's tegelijkertijd bestaan, hoewel deze incommensurabel zijn en men daarom uiteindelijk gedwongen is kleur te bekennen. Kuhn is minder duidelijk over op basis van welke criteria men overstag gaat, en de verschuiving lijkt daarom bijna irrationeel, hoewel de mate van puzzel oplossend vermogen zeker als criterium geldt. (Van den Brink, 2004, pp. 67-71)

Het probleem dat zich onmiddellijk aandient, is de vraag of er in deze cyclus sprake kan zijn van vooruitgang; als een alternatief paradigma op dat moment in de geschiedenis in staat is om meer anomalieën op te lossen, wil dat niet zeggen dat de kennis van de werkelijkheid daarmee toeneemt. Kuhn noemt het voorbeeld van de paradigmaverschuivingen op het gebied van de kosmologie. In de derde eeuw v. Chr. poneerde Aristarchus het heliocentrisme, dat wil zeggen dat de zon het centrum is van ons zonnestelsel, en dat de planeten, waaronder de aarde, om de zon draaien. Al vrij snel werd dit verworpen door andere Griekse wijsgeren, onder andere Aristoteles, en vervangen door het geocentrische wereldbeeld. Ptolemaeus werkte dit in de 2<sup>e</sup> eeuw n. Chr. verder uit, en pas aan het begin van de 16<sup>e</sup> eeuw kwam men onder invloed van onder andere Copernicus weer tot het heliocentrische inzicht. Het is goed mogelijk dat het geocentrische wereldbeeld al die eeuwen gemakkelijker bepaalde anomalieën kon verklaren, terwijl men tegelijkertijd niet meer kennis had verkregen van de werkelijkheid. Hiermee wordt duidelijk dat het gevaar van relativisme op de loer ligt: als niet met zekerheid gezegd kan worden of we bij paradigmaverschuivingen ook vooruitgaan wat betreft onze kennis van de werkelijkheid, wat voor zin heeft het dan? Kuhn kon hier geen bevredigend antwoord op geven. (Van den Brink, 2004, pp. 75-77) Overigens lijkt de wetenschap op dit moment opnieuw af te stevenen op een paradigmatische herbezinning met betrekking tot de fundamentele overtuiging binnen de relativiteitstheorie van Einstein, dat niets sneller kan zijn dan de snelheid van het licht. Dit wordt namelijk in twijfel getrokken door bevindingen van het CERN in Zwitserland, die middels een experiment tot de ontdekking kwamen dat neutrino's, minuscule kleine deeltjes, zich een fractie sneller kunnen verplaatsen dan het licht. Een bevestiging van de resultaten hebben ze aangevraagd bij hun collega's in de VS en Japan, en is op het moment van schrijven nog niet bekend. (NOS, 2011)

### *Imre Lakatos*

Iemand die zich de dreiging van relativisme goed realiseerde, en er een oplossing voor probeerde te vinden, was Imre Lakatos, een leerling van de genoemde Karl Popper. Poppers falsificatieprobleem riep namelijk het adaptatieprobleem op: het was mogelijk een bepaalde gekoesterde theorie eenduidig vast te houden, door haar na iedere falsificatie aan te passen en zodoende te immuniseren voor volledige verwerping. (Van den Brink, 2004, pp. 78-80) Ook Lakatos beseftte dat een theorie niet op zichzelf staat, maar onderdeel is van een groter

geheel. Dit grotere geheel noemt hij geen paradigma, maar een onderzoeksprogramma. Het grote verschil is dat binnen een wetenschappelijke discipline er niet alleen meerdere onderzoeksprogramma's naast elkaar bestaan, maar dat dit ook een wenselijke situatie is: de competitiviteit tussen deze programma's is vruchtbaar voor het vinden van oplossingen. Daarnaast zijn deze programma's ook kleinschaliger en daarom minder radicaal incommensurabel dan verschillende paradigma's. Een onderzoeksprogramma is volgens Lakatos opgebouwd uit een harde kern van niet te wijzigen regels, en een periferie van hulphypothesen. De wetenschapper die volgens een bepaald onderzoeksprogramma werkt, zal er alles aan doen om de harde kern intact te laten en tegelijk de nuttigheid van het programma als geheel aan te tonen. Dit doet hij met behulp van de hulphypothesen, die ingedeeld kunnen worden in de negatieve heuristiek, die slechts tot taak heeft de harde kern te beschermen, en de positieve heuristiek, die tracht anomalieën op te lossen en *novel facts* empirisch te verklaren dan wel theoretisch te voorspellen. *Novel facts* kunnen nieuwe ontdekkingen zijn, maar ook een eerste plausibele duiding voor bestaande verschijnselen. Met betrekking tot het bovengenoemde probleem van het relativisme, stelt Lakatos nu, dat onderzoeksprogramma's wel degelijk beoordeeld kunnen worden, en wel door de positieve heuristiek van het systeem in ogenschouw te nemen. Wanneer een onderzoeksprogramma erin slaagt om telkens nieuwe feiten te voorspellen of te verklaren, is het programma progressief. Zo niet, dan is het degeneratief. (Van den Brink, 2004, pp. 81-84)

Toch komt ook hierbij een probleem op, namelijk wanneer men het vertrouwen in een degeneratief systeem op zou moeten zeggen. Vaak genoeg blijkt een systeem namelijk tijdelijk een degeneratieve periode door te maken, om daarna weer vooruitgang te boeken. Tolerantie voor degeneratieve onderzoeksprogramma's is daarom geboden, maar het lukt Lakatos niet om aan te geven waar de grenzen aan deze tolerantie liggen. (Van den Brink, 2004, pp. 84-86)

### **Theologiefilosofie: Nancey Murphy en Greg Peterson**

Ik ben nu op het punt aangekomen wat de bovenstaande ontwikkelingen betekenen voor de discussie over theologie als academische wetenschap. Aan de hand van een artikel van Greg Peterson vervolg ik de beschrijving van Lakatos' denken, toegespitst op de vraag wat nu

precies wetenschap is, en welke consequenties deze visie heeft voor de theologie. In feite is er geen harde scheiding tussen wat tot wetenschap wordt gerekend en wat niet, aldus Lakatos. Wel is sprake van goede of slechte wetenschap en progressieve of degeneratieve wetenschap. (Peterson, 1998, p. 1) Murphy stelt nu, dat theologie een wetenschap kan zijn, wanneer ze de Lakatosiaanse benadering volgt, en probeert daarom zijn theorie over het onderzoeksprogramma te vertalen naar de theologie. Ze signaleert de uitzichtloze situatie van de klassieke theologie, die in het modernistische klimaat van 'harde' wetenschappen is ontstaan, en betoogt onomwonden dat de theologie methodologisch gezien prima vergelijkbaar is met de wetenschap: ook de theologie kent een harde kern, een beschermende ring van hulphypothesen en de verklaring van *novel facts*. Over de inhoud van de theologische kern is geen consensus, maar het bestaan van een Godheid, en in de christelijke theologie zijn openbaring aan de mens in Jezus, fungeren wel als de basisaannames in de kern, met behulp waarvan bijvoorbeeld anomalieën op het gebied van ultieme betekenisgeving opgelost kunnen worden. (Van den Brink, 2004, pp. 245-246) Daarbij is het zeker mogelijk gebruik te maken van meetbare gegevens om hypothesen te toetsen, zoals (verslagen van) religieuze ervaringen. Hierbij gaat de theoloog verder dan de godsdienstpsycholoog, omdat hij de religieuze ervaring op waarheidsgehalte onderzoekt. Daarnaast gelden teksten uit de Bijbel en historische gebeurtenissen ook als mogelijk bruikbare data voor het theologische onderzoeksprogramma. Hierbij gelden deze empirische gegevens niet als bewijs voor de juistheid van het 'geloof' in de basisaannames, maar bevestigen ze de levensvatbaarheid en daarmee de wetenschappelijkheid van het onderzoeksprogramma. (Van den Brink, 2004, pp. 251-256) Het is dus geen terugkeer naar een moderne vorm van *foundationalism*. De kern van andere wetenschappelijke disciplines bestaat in feite ook uit geloofsuitspraken, basale overtuigingen die men niet rechtstreeks kan aantonen, maar waarvan men voor het gemak uitgaat, omdat keer op keer blijkt dat er hypothesen uit gevormd kunnen worden met aanzienlijk puzzeloplossend vermogen. Men kiest niet bewust voor deze basisaannames, maar deze behoren automatisch tot het betreffende denkkader van de wetenschapper. Een probleem hierbij is wel, dat er zo gezien binnen de theologie nogal wat onderzoeksprogramma's naast elkaar bestaan, met andere woorden: er dreigt opnieuw relativisme, vanwege de pluraliteit aan theologische systemen. Van Huyssteen uit deze kritiek, en pleit voor intersubjectieve consensus tussen de programma's, door gebruikmaking van 'transcommunale' criteria die voor meerdere

geloofsgemeenschappen inzichtelijk zijn, zodat de verschillende onderzoeksprogramma's met elkaar vergeleken kunnen worden. (Van den Brink, 2004, pp. 257-258) Zijn wetenschapsfilosofische visie komt later uitgebreider aan bod. Een ander kritiekpunt is, dat de progressiviteit van de wetenschap duidelijker historisch aantoonbaar is dan bij de theologie. Toch is de op het eerste gezicht grote mate van consensus in de wetenschap misleidend, omdat men het vooral eens is ten aanzien van de methodologie, maar veel minder wat betreft de uitgangspunten, voorafgaand aan de methodologie. (Peterson, 1998, p. 9) Het volledige theologische veld is uiteindelijk aan de hand van Lakatos' benadering wel wetenschappelijk te noemen, omdat binnen dat veld verschillende onderzoeksprogramma's strijd voeren, en deze programma's kunnen worden beoordeeld op hun progressiviteit dan wel degenerativiteit. Volgens Peterson is het veeleer de vraag, of de theologie een goede wetenschap kan zijn. Dit is op dit moment zeker niet het geval, gezien de hoge mate van onenigheid tussen de theologische programma's. Wanneer het zover komt, dat de theologie samengesteld is uit consistente, competitieve onderzoeksprogramma's, die werkzaam zijn binnen een coherent kader, is het mogelijk de theologie als goede wetenschap te bestempelen. (Peterson, 1998, pp. 10-11)

Een aantal jaar later zet Peterson opnieuw zijn visie op het debat over theologie en wetenschap uiteen in een kort artikel, waarin hij zich bezighoudt met de vraag of theologie op de universiteit thuishoort, en of seculiere (openbare) theologie mogelijk is. De laatste tijd is men het er in de V.S. over eens geworden dat theologie, omdat het gebaseerd is op irrationeel geloof dat gebonden is aan een bepaalde religieuze denominatie, niet thuishoort op de universiteit, maar op een afzonderlijk kerkelijk seminarie of een ander educatief religieus instituut. Dit, om het 'wetenschappelijke' ideaal van objectiviteit en persoonlijke waardenvrijheid te waarborgen. (Peterson, 2007, pp. 583-584) Peterson pleit er desondanks voor, dat de theologie wel op de universiteit thuishoort, om meerdere redenen. In de eerste plaats is religie nog steeds een belangrijke morele, sociale en politieke kracht in de wereld en in de levens van studenten. Ten tweede is de aanwezigheid van de theologie simpelweg nodig voor het theologie-wetenschap debat, ervan uitgaande dat de theologie wel een waardige dialoogpartner is voor de wetenschap. (Peterson, 2007, pp. 584-585)

Hierop rijst de vraag, of het wel mogelijk is een voor iedereen toegankelijke vorm van theologie te bedrijven, dus zonder de gebondenheid aan een set basisovertuigingen van een specifieke traditie. Hierop geeft Peterson een enigszins dubbelzinnig antwoord: het is niet

mogelijk om soort pluralistische of deïstische vorm van theologie te bedrijven, opdat iedereen het verhaal kan blijven volgen. Persoonlijke *commitments* kunnen namelijk niet overboord gegooid worden, maar zullen wel op hun legitimiteit bevraagd worden, met de mogelijkheid om verschillende theologieën in te delen in 'goede' of 'slechte' theologie. Belangrijker is, dat het object van de theologie wel een meer universeel karakter heeft: vragen van ultiem belang, van zingeving en transcendente werkelijkheid. Daarnaast heeft de theologie als functie het bekritisieren van de maatschappij, de cultuur en de politiek. (Peterson, 2007, p. 586)

## Biografie Wentzel van Huyssteen

Jacobus Wentzel Vrede van Huyssteen werd geboren op 29 april 1942 in Burgersdorp, Zuid Afrika.<sup>2</sup> Nadat hij in 1960 was geslaagd voor zijn examens op Belville High School in Kaapstad, ging hij filosofie en theologie studeren aan de universiteit van Stellenbosch. Hij slaagde cum laude voor zijn master in de filosofie. Aan de Vrije universiteit van Amsterdam verkreeg hij in 1970 de doctorstitel in de wijsgerige theologie. In 1971 werd hij als dominee gewijd in Nederlands Gereformeerde Kerk. Hij diende 2 jaar als dominee in de *Dutch Reformed Church* in Noorder-Paarl, Zuid-Afrika, en gaf daarnaast filosofie en theologie aan het Huguenot College in Wellington. Van 1972 tot 1991 was hij benoemd als professor voor de leerstoel van religieuze studies aan de universiteit van Port Elizabeth. In 1992 werd hij door het Princeton Theological Seminary aangenomen voor de James I. McCord leerstoel als *professor of theology and science*. Van Huyssteens academische interesse en expertise richt zich onder andere op de volgende terreinen: wetenschapsfilosofie, interdisciplinaire theologie, de dialoog tussen theologie en wetenschap, en religie en wetenschappelijke epistemologie. Hij geeft les in de rol van wereldbeelden met betrekking tot theologische reflectie, geloof en cultuur, theologie en het probleem van rationaliteit, theologie en kosmologie, theologie en evolutie, theologie en neurowetenschap, en de wetenschappelijke wortels van theologische antropologie. Daarnaast maakt hij deel uit van de redactie van verschillende tijdschriften, waaronder *'American Journal of Theology and Philosophy'*, *'Nederduits Gereformeerde Theologiese Tydskrif'* en *'Journal of Theology and Science'*. Van Huyssteen is lid van de *'International Society for Science and Religion'*, *'Clare Hall'* (universiteit van Cambridge) en *'the Center of Theological Inquiry'* te Princeton. Verder is hij bestuurslid van de afdeling *'Theology and Science'* van de *'American Academy of Religion'*.



and his  
[www.vanhuysteen.org](http://www.vanhuysteen.org)

De volgende boeken zijn geheel of gedeeltelijk van zijn hand:

---

<sup>2</sup> Voor het schrijven van deze biografie heb ik de informatie over het leven van Van Huyssteen van twee internetbronnen geïntegreerd, namelijk een biografie van zijn eigen hand op <http://www.vanhuysteen.org/about>, en een wat uitgebreidere biografie geschreven door Rosemarie Breuer op <http://www.stellenboschwriters.com/vhuystvw>

1989: *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*  
1997: *Essays in Postfoundationalist Theology*  
1998: *Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue* (Redacteur met Niels Henrik Gregersen)  
1998: *Duet or Duel? Theology and Science in a Postmodern World*  
1999: *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*  
2003: *The Encyclopedia of Science and Religion* (Hoofdredacteur)  
2006: *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*  
2006: *The Evolution of Rationality*  
2011: *In Search of Self* (Redacteur met Erik P. Wiebe)



## **Van Huyssteens wetenschapsfilosofische en theologiefilosofische visie**

Nu de contouren van het wetenschapsfilosofische debat over de vraag naar theologie als wetenschap enigszins zichtbaar zijn geworden, zijn we aangekomen bij de visie hierop van Van Huyssteen zelf. Ook hij realiseert zich dat religieuze overtuigingen een universeel karakter hebben, en dat aanhangers uitgaan van de waarheid van datgene waarin ze geloven. Refererend aan de eerder besproken problematiek rondom vooruitgang in kennis van de werkelijkheid binnen onderzoeksprogramma's, vraagt hij zich in een artikel met de titel *'Experience and explanation: the justification of cognitive claims in theology'* daarom in plaats daarvan af of deze theologische cognitieve beweringen gerechtvaardigd kunnen worden, bijvoorbeeld omdat ze verklarende kracht hebben. Hiermee bevestigt hij zodoende dat het karakter van de wetenschap niet anders is dan dat van de theologie: het draait om begrijpelijkheid, om het zoeken naar de beste verklaring voor een bepaald verschijnsel. Rationaliteit is niet slechts voorbehouden aan de wetenschap, maar ook aan filosofie en theologie, omdat het draait om inzichtelijkheid en begrip op het diepst mogelijke niveau, en niet alleen op het niveau van de zintuiglijke waarneming. (Van Huyssteen W. , 1988, pp. 247-249)

Van Huyssteen ziet zich wel als kritisch realist: het gaat er niet om, en is in feite ook niet mogelijk, harde bewijzen te leveren voor theologische overtuigingen. De theoloog is echter wel in staat om de aannemelijkheid van die overtuigingen aan te tonen, door te laten zien dat een bepaalde overtuiging over langere tijd zijn verklarende waarde heeft bewezen. Hij staat hierbij open voor de eventuele onjuistheid ervan, en realiseert zich dat het succes van een theorie de waarheid ervan suggereert, maar niet impliceert. Het komt erop neer dat Van Huyssteen wil aangeven dat een instrumentalistische houding te minimaal is. Een instrumentalist stelt namelijk dat religieus discours niet meer is dan een handig systeem dat het menselijk handelen leidt, zonder verwijzing naar een reëel bestaande bovennatuurlijke werkelijkheid.

Het is de taak van de theoloog om te onderzoeken of religieuze overtuigingen over God kunnen gaan, en zo ja, welke uitspraken wel, en welke niet. Op deze manier vullen wetenschap en theologie elkaar aan in hun verklaring van de werkelijkheid en sluiten ze

elkaar niet uit. Ondanks hun verschil in methodologie, overlappen ze volgens Van Huyssteen op het terrein van de epistemologie, omdat ze beiden proberen betrouwbare waarheidsaanspraken te maken op de gebieden die verder gaan dan de ervaring alleen. (Van Huyssteen W. , 1988, pp. 250-252)

Kenmerkend voor de theologie is wel, dat het uitgangspunt van het theologisch onderzoek meteen het object is. De theoloog neemt zijn diepste overtuigingen mee in zijn denken; zijn geloofsaannames zijn een essentieel onderdeel van zijn epistemologisch kader en het zou oneigenlijk zijn om de realiteit daarvan in twijfel te trekken. Dit wil volgens Van Huyssteen niet zeggen dat we daarmee weer terugvallen op relativisme of zelfs scepticisme, omdat de overtuigingen in kwestie open dienen te staan voor bevraging op het waarheidsgehalte. Men moet bereid zijn overtuigingen van anderen in ogenschouw te nemen en eventuele vertekeningen in de eigen visie te onderkennen en bij te stellen. (Van Huyssteen W. , 1988, pp. 255-260)

Ondanks deze onderliggende notie van religieuze pluraliteit, is het volgens Van Huyssteen onmiskenbaar dat theologische verklaringen, hoewel anders van karakter dan de verklaringen van andere wetenschappen, niet per definitie irrationeel zijn. "Basic to all this is the conviction that there is an undeniable religious dimension to human existence and that this dimension would be unintelligible without reference to God or a transcendent being." (Van Huyssteen W. , 1988, p. 260)

Mijns inziens is het in aanvulling hierop de moeite waard om te onderzoeken of er sprake is van een kwalitatief epistemologische verschil tussen de resultaten van de theologie en die van de overige wetenschappen, in de zin van een onderscheid tussen werkelijkheid en waarheid. Van Huyssteen gebruikt deze termen willekeurig door elkaar heen.<sup>3</sup> Misschien ligt het verschil hierin, dat de theologie uitspraken doet over het waarheidsgehalte en het morele gehalte van de door de wetenschap behaalde 'neutrale' bevindingen met betrekking tot de werkelijkheid.

Wat uit het bovenstaande geleidelijk duidelijk wordt, is dat Van Huyssteen een tussenpositie inneemt ten aanzien van het als wetenschapper vasthouden aan persoonlijke *commitments*: enerzijds is het onmogelijk om deze uit te schakelen of volledige objectiviteit na te streven. Anderzijds moet men zich goed bewust zijn van de eigen overtuigingen en

---

<sup>3</sup> De oorspronkelijke tekst is in het Engels opgesteld. Van Huyssteen maakt daarin gebruik van de termen 'reality' en 'truth'.

vooronderstellingen, omdat men anders, zeker als theoloog, in een isolement geraakt en overleg met andere onderzoeksprogramma's problematisch of zelfs onmogelijk wordt. Hierbij zijn de eerder genoemde 'transcommunale' criteria van belang: criteria voor de theologie die niet alleen voor de eigen gemeenschap begrijpelijk zijn, maar voor een diversiteit aan (geloofs)gemeenschappen. (Van den Brink, 2004, p. 258) Deze positie zien we verder uitgewerkt in een recentere publicatie van Van Huyssteen, '*Alone in the world?*'. Hierin bevestigt hij zijn eerdere opmerkingen over de persoonlijke betrokkenheid van iedere wetenschapper: "...all our inquiry, whether scientific or theological, is highly contextual and already presupposes a particular theoretical, doctrinal, or personal stance and commitment." (Van Huyssteen W. , 2006, p. 6) Er is aan de ene kant geen universele eenheidsrationaliteit, waar ieder weldenkend mens zich uiteindelijk zal moeten onderwerpen. Aan de andere kant hebben we ook niet te maken met een steeds verder uitdijend moeras van relativisme, waarin ieder individu zijn eigen rationaliteit bepaalt. De oplossing ligt volgens Van Huyssteen in een interdisciplinair of multidimensionaal begrip van rationaliteit: men moet de dialoog aangaan. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 1-2) Hierbij is het belangrijk deze dialoog niet vaag te omschrijven als de dialoog tussen theologie en wetenschap. Theologie en wetenschap zijn twee verschillende cognitieve domeinen, met binnen elk domein een pluralistisch geheel van theorieën. Het is zodoende essentieel om specifiek te zijn: de onderwerpen van interdisciplinaire reflectie dienen afgebakend te worden, omdat het dan mogelijk wordt per probleem te onderzoeken of er interdisciplinaire resultaten behaald kunnen worden. Op deze manier is het mogelijk een 'alles of niets' benadering te voorkomen, vanuit het vertrouwen dat op de grenzen tussen de verschillende disciplines, in de 'transversale' ruimte, ontdekkingen plaatsvinden. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 4-9)

De term die Van Huyssteen gebruikt om deze benadering te karakteriseren, is *postfoundationalism*. Het eerder omschreven absolutistische *foundationalism* van het modernisme en het relativistische *nonfoundationalism* zijn beide onwenselijke uitersten. Van Huyssteen betoogt nu dat rationaliteit geen universele abstracte theorie over de menselijke ratio is, en ook geen individualistische aangelegenheid in een puur subjectivistische houding, maar nog een stap eerder: puur het feit dat de mens redeneert, in alledaagse situaties, is wat hij noemt rationaliteit. Vanuit dat besef is op specifieke terreinen een intersubjectieve overeenstemming te bereiken, omdat men de verantwoordelijkheid om

de ratio te gebruiken als gemeenschappelijke noemer deelt. De overeenkomst tussen wetenschap en theologie is bijvoorbeeld het doel om problemen op te lossen. Dit schept ruimte voor de theologie om met zelfvertrouwen de interdisciplinaire dialoog in te gaan. Niet door zich volledig aan te passen aan de methodologie van andere wetenschappen en zichzelf zo te minimaliseren tot een soort natuurtheologie, of juist te betogen dat de domeinen van de wetenschap en de theologie strikt van elkaar gescheiden zijn, maar door te onderkennen dat de theologie beschikt over een unieke redeneringsstrategie, die qua rationele integriteit te vergelijken is met de andere wetenschappen. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 10-14)

Hoewel afzonderlijke disciplines kunnen verschillen in epistemologische focus of object, de ervaringsbronnen waaruit men put om hypothesen te toetsen, en de heuristische structuren, is het mogelijk dat er vragen opkomen die niet binnen de discipline in kwestie beantwoord kunnen worden, maar waarvoor men over de grenzen van het eigen systeem moet kijken. Deze *transversality* integreert alle kenwijzen, alle domeinen van de rationaliteit, zonder ze te totaliseren op een modernistische manier, zonder een hiërarchie aan te brengen en zonder ze tot elkaar te reduceren, maar door ze in gesprek te brengen onder dezelfde noemer, namelijk 'redeneren'. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 15-19) "Transversal rationality thus emerges as a performative praxis where our multiple beliefs and practices, our habits of thought and attitudes, our prejudices and assessments, converge." (Van Huyssteen W. , 2006, p. 21) Met andere woorden: een transversale rationaliteit betekent een kritische reflectie op de eigen traditie en de eigen proposities, waarbij de theoloog zich goed bewust is van de context en het verleden van de traditie waaruit zijn theologische inzichten afkomstig zijn. Iedere wetenschappelijke traditie kenmerkt zich in de loop der geschiedenis door zowel continuïteit als verandering, en volgens Van Huyssteen is het principe achter de gevolgde ontwikkeling sterk pragmatisch: een onderzoeksprogramma of paradigma moet zien te overleven. Dit probeert men door de harde kern van de discipline te verdedigen tegen uitdagingen van buitenaf. Deze kern is gezaghebbend en bepaalt de vorm van het theoretische raamwerk en de te volgen conservatieve dan wel veranderlijke koers. Van Huyssteen wil hiermee aangeven dat wetenschappers niet vrij zijn van het verleden van hun traditie, maar ook niet in staat zijn om in het interdisciplinaire debat terug te vallen op de onbetwistbare kennis van de eigen kernovertuigingen. Daarom is een houding van *postfoundationalism* vereist, waarbij men zich bewust is van de eigen overtuigingen, en

ondanks dat probeert een gemeenschappelijke basis te creëren voor de interdisciplinaire dialoog. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 114-115)

In het volgende hoofdstuk onderzoek ik hoe Van Huyssteen deze wetenschapsfilosofische concepten toepast op een specifiek terrein: het concept van de uniciteit van de mens.

## Van Huyssteens antropologie

Voordat Van Huyssteen aan het interdisciplinaire project begint, bestempelt hij zichzelf als christelijk theoloog, waarmee hij bedoeld of onbedoeld als voorbeeld bij zijn eigen theologiefilosofische oproep tot reflectie op de persoonlijke *commitments* fungeert.

Vanuit deze achtergrond formuleert hij een theologische uitdaging: "We have not understood our world, and ourselves, until we have understood ourselves and our world in relationship to God." (Van Huyssteen W. , 2006, p. 8) Hij benoemt vervolgens meteen een aantal mogelijke problemen, waarbij hij mijns inziens de theologie een onevenredige mate van bescheidenheid oplegt. Hij vraagt zich namelijk in de eerste plaats af of het voor een theoloog realistisch is om te verwachten dat wetenschappers theologische bijdragen aan de studie van de mens serieus nemen. In de tweede plaats wijst hij op het grenzeloze vertrouwen van het grote publiek in de wetenschap als obstakel voor de deelname van de theologie aan de dialoog. Ten slotte verwijt hij de theologie te weinig interesse te hebben in de recente ontwikkelingen van de wetenschap, en heeft ze bij voorbaat de neiging om geïsoleerd te opereren. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 8-9)

Ondanks deze kanttekeningen, wil hij zich buigen over de vraag of de door hem geschetste transversale interdisciplinaire dialoog een adequaat middel kan zijn voor de specifieke casus waar het in 'Alone in the world?' verder om zal gaan, namelijk het concept van menselijke uniciteit in wetenschap en theologie. Hierbij is het van belang om per discipline vast te stellen in welke context, binnen welke verzameling van opvattingen de theorie in kwestie ontstaan is; men moet ervoor waken bepaalde overtuigingen al te snel te generaliseren. Van Huyssteen pleit voor multidisciplinair holisme: menselijke uniciteit is niet te vatten in slechts één discipline, maar paleoantropologie, evolutionaire biologie, evolutionaire epistemologie en theologie leveren elk een waardevolle bijdrage aan de dialoog. Dit voorkomt eveneens zwart-wit denken: het is niet het theologische concept van de mens, geschapen naar het beeld van God, tegenover het evolutionaire concept van de mens als rationeel dier. Het is bijvoorbeeld kortzichtig om het aspect van de biologische evolutie van de mens te verabsoluteren: het verklaart misschien wel het menselijke bezit van de ratio, als een automatische behoefte om de omgeving en zichzelf te willen begrijpen, en daardoor beter in staat te zijn om te overleven, maar een verklaring voor de veelkleurigheid van wijzen waarop

de ratio gebruikt wordt, is alleen op cultureel niveau te geven. Daar komt nog bij, dat cultuur in feite ook evolueert: bepaalde ideeën, ideologieën en kunstuitingen overleven, maar andere sterven uit. En soms wordt rationele selectie hoger geacht dan natuurlijke selectie: men blijkt in de geschiedenis bereid te zijn om te sterven voor bepaalde ideeën. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 34-39)

Van Huyssteen blikte alvast vooruit op de hieronder uitvoeriger weergegeven dialoog tussen paleoantropologie en theologie. In de christelijke theologie geldt vanouds een duidelijke scheiding tussen dieren en mensen, op basis van het concept van de mens als beeld van God, waarbij men het unieke lokaliseert in het menselijke vermogen tot rationaliteit. Uit hedendaags onderzoek met betrekking tot het kenvermogen van dieren blijkt echter dat de scheiding tussen mens en dier op dit terrein niet zo scherp is: een aantal diersoorten beschikt over een 'prototaal' en zelfs over een 'protomoraliteit'. Hier tegenover staat dat alleen mensen verregaande culturele ontwikkelingen tot stand hebben gebracht op het gebied van kunst, technologie, religie en wetenschap. Ergens in de loop der geschiedenis moet de capaciteit voor deze verdiensten ontstaan zijn. Zodoende is het volgens Van Huyssteen van belang het theologische concept van de menselijke uniciteit te herzien in het licht van de nauwe verwantschap met andere diersoorten, om verantwoord onderzoek te kunnen doen naar wat ons symbolische en cognitief veranderlijke verstand zegt over het ontstaan van de belichaamde menselijke uniciteit. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 41-43)

Opnieuw formuleert hij zijn visie op de rol van de theologie uiterst voorzichtig: "Human nature does seem to be imperfectly understood if we do not take into account the emergence of religion, and the plausibility of religious and theological explanations." (Van Huyssteen W. , 2006, p. 43)

Biologische evolutie verklaart de opkomst en het bestaan van de menselijke rationaliteit en de bijbehorende neiging tot religieus denken, maar kan geen kwalitatieve reflectie op de inhoud van deze (religieuze) ideeën geven. Dat is alleen mogelijk van binnenuit, en geen kwestie van gedragsobservatie. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 58-60)

Een nadere verkenning van de evolutionaire concepten die na Charles Darwin uitgewerkt zijn, laat zien dat er weliswaar een groot verschil is tussen de rationele vermogens van de mens en die van de hogere diersoorten, zoals apen, olifanten of dolfijnen, maar het blijft wel een gradueel verschil, geen substantieel verschil. Met andere woorden: rationele eigenschappen die alleen bij mensen te vinden zijn, zoals zelfbewustzijn, abstractievermogen

en moraliteit zijn incidentele gevolgen van andere sterk ontwikkelde, maar niet unieke intellectuele eigenschappen. Mensen zijn in die zin wel een uniek resultaat van deze evolutie te noemen. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 74-75)

Het is volgens Van Huyssteen om deze reden belangrijk, om de menselijke uniciteit niet vast te pinnen op slechts één kenmerk, zoals intelligentie of rationaliteit. Ook omdat er altijd morele consequenties aan verbonden zijn, wanneer men een definitie probeert te vormen over wat volledig menselijk is, omdat je daarmee onvermijdelijk anderen uitsluit. In de loop der geschiedenis variëren deze definities ook enorm, onder invloed van verschillende wereldbeelden, met iedere keer gevolgen voor de minderheden die slachtoffer zijn van hun door de heersende definitie tot stand gebrachte dehumanisering. We moeten ons daarom bewust zijn van onze obsessie voor zelfdefinitie, die onlosmakelijk verbonden is aan ons vermogen tot zelfreflectie en zelfbewustzijn, en in plaats daarvan een holistische benadering te gebruiken, waarbij inzichten uit meerdere tradities worden beoordeeld en we genuanceerdere uitspraken kunnen doen. Voorbeelden van disciplines die hier wat over kunnen zeggen, naast evolutionaire biologie, paleoantropologie en theologie, zijn archeologie, genetica, kunstmatige intelligentie, robotica, neurologie, cognitieve wetenschappen en cognitieve psychologie. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 106-109)

### *Theologische antropologie*

In de theologie is door de eeuwen heen het idee van de uniciteit van mensen een belangrijk concept gebleken, en er zijn veel theorieën over gevormd. Christenen hebben altijd geloofd dat ze naar Gods beeld geschapen zijn. De oorsprong van dit *imago Dei* concept ligt in een aantal Bijbelteksten en de interpretatie van deze teksten door de theologische traditie. De betekenis van deze teksten is controversieel, en het aantal teksten hierover is niet groot. De belangrijkste tekst vormt Genesis 1:26-28.

“26 En God zei: Laten Wij mensen maken naar Ons beeld, naar Onze gelijkenis; en laten zij heersen over de vissen van de zee, over de vogels in de lucht, over het vee, over heel de aarde en over al de kruipende dieren die over de aarde kruipen!

27 En God schiep de mens naar Zijn beeld; naar het beeld van God schiep Hij hem; mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen.



28 En God zegende hen en God zei tegen hen: Wees vruchtbaar, word talrijk, vervul de aarde en onderwerp haar, en heers over de vissen van de zee, over de vogels in de lucht en over al de dieren die over de aarde kruipen!<sup>4</sup>”

Van Huyssteens eerste indruk bij het lezen van deze tekst, vat hij als volgt samen: mensen hebben deel aan het goddelijke beeld, mannen zowel als vrouwen, generatie op generatie, met een vorm van heerschappij over de natuur en met een specifieke focus op de waarde van menselijk leven. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 116-117)

Duidelijk wordt in deze tekst antropologie aan theologie verbonden. Het woord *imago*, beeld, benadrukt in zijn Hebreeuwse oorsprong het fysieke aspect van de uiterlijke overeenkomst, en impliceert niet meteen een mentale, ethische of geestelijke dimensie. Verder is niet alleen de oermens, Adam, naar Gods beeld geschapen, want in Genesis 9:1-7 blijkt hetzelfde voor Noach en alle mensen te gelden. Adam heeft wel het paradigma voor de mensheid gevormd ten aanzien van de relatie tussen God en mensen. God geeft de mens heerschappij over de aarde, en die heerschappij uit zich in rentmeesterschap, verantwoordelijkheid en het stimuleren van de dingen waar God van houdt. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 119-121)

Een andere tekst waarin het *imago Dei* concept naar voren komt, is Psalm 8:5-7.

“5 wat is dan de sterveling, dat U aan hem denkt,  
en het mensenkind, dat U naar hem omziet?

6 Toch hebt U hem weinig minder gemaakt dan de engelen  
en hem met eer en glorie gekroond.

7 U doet hem heersen over de werken van Uw handen,  
U hebt alles onder zijn voeten gelegd”

Van Huyssteen wijst erop, dat deze tekst gezien moet worden in de context van de psalmen 7, 9 en 10. Daar, en op vele andere plaatsen, blijkt de mens dingen te doen die in strijd zijn met het beeld van God. Dit is te verklaren vanuit een tweede aspect van het lijken op God: de mens heeft net als God kennis van goed en kwaad, een moreel bewustzijn, en is geneigd

---

<sup>4</sup> De Bijbelteksten in dit werkstuk zijn afkomstig uit de herziene Statenvertaling

zichzelf te verheerlijken in plaats van God. In Hebrëen 2:6-8 wordt het genoemde gedeelte uit psalm 8 geciteerd, met de opmerking dat de mens Jezus het volmaakte beeld van God is. Door zijn opstanding lijft hij de mensheid in in de identiteit en bestemming waarvoor ze oorspronkelijk geschapen waren. Jezus, als de tweede of laatste Adam, definieert nu de verhouding en de communicatie met God. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 122-124)

In de geschiedenis van de theologie zijn nu meerdere soorten interpretaties van deze teksten te onderscheiden. De klassieke is de substantiële interpretatie, wat wil zeggen dat het unieke van de mens, wat hem onderscheid van dieren, gelegen is in een bepaald tastbaar vermogen van de mens, namelijk het vermogen tot rationaliteit en redeneren, het intellect. Voorbeelden van aanhangers van deze interpretatie zijn Augustinus (en andere kerkvaders), Thomas van Aquino (en andere scholastici), en vrijwel iedere christelijke schrijver tot en met de Reformatie, onder invloed van Aristoteles, die de mens zag als rationeel dier. In de meeste gevallen kenmerkt deze interpretatie zich verder door ongelijkheid tussen man en vrouw: de man is het directe beeld van God, en de vrouw indirect, omdat ze allereerst de glorie van de man is. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 125-127)

Het gaat in deze interpretatie om een puur mentaal kenmerk, niet fysiek. De meeste hedendaagse theologen hangen echter geen substantiële interpretatie aan, vanwege dit dualisme tussen geest en lichaam, waarbij de rol van het lichaam wordt geringschat. Een alternatief hiervoor vormt een functionele interpretatie, die de nadruk legt op de roeping van de mens als vertegenwoordiger van God op aarde. Deze dynamische benadering met de focus op het handelen van de mens, staat zodoende tegenover de statische substantieve benadering. De mens lijkt ook in zijn daden op God, door over de wereld te heersen. De voordelen van deze interpretatie zijn, dat het een meer holistische visie op het mens-zijn geeft, het de oorspronkelijke teksten beter weergeeft wat betreft de opdracht tot heerschappij, en de opdracht tot rentmeesterschap geeft de mens in het ecologische debat meer verantwoordelijkheid. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 134-135)

Functionele interpretaties zijn op de achtergrond gedrongen door relationele benaderingen. Een bepalend figuur voor de relationele interpretatie is Karl Barth. *Imago Dei* is volgens hem niet wat de mens is of doet, maar de geweldige gave om in een relatie met God te staan. Sterker uitgedrukt: de relatie is het *imago Dei*, naar het beeld van de Drie-eenheid van God,

dat per definitie relationeel is. Deze relatie is een essentieel onderdeel van het menselijke wezen. Een mens is volgens Barth dan ook volledig mens, als hij in relatie staat tot een ander mens. God schiep ook man en vrouw in een relatie, analoog aan de Drie-eenheid. Op deze interpretatie is echter ook veel kritiek geuit. Het zou berusten op een slechte exegese, waarbij de context van de teksten niet in ogenschouw is genomen. Menselijke relationaliteit is niet terug te vinden in oorspronkelijke teksten. Het belang van de relatie tussen man en vrouw is weliswaar aanwezig in tekst, maar de gevolgtrekking dat dit het *imago Dei* definieert is een vorm van afgeleide, geconstrueerde interpretatie en theologische speculatie. Daarnaast ligt het gevaar van een abstracte, geestelijke interpretatie weer op de loer. De teksten maken geen onderscheid tussen geest en lichaam. De mens is dus lichamelijk en geestelijk in liefde gericht op anderen, dat is het *imago Dei*. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 136-138) (136-138)

Een vierde interpretatiemogelijkheid die tegenwoordig ook een belangrijke stem heeft, is de eschatologische interpretatie, waarbij de ideale relatie van mensen met God is gelokaliseerd in de toekomst. De belangrijkste vertegenwoordiger van deze benadering is Wolfhart Pannenberg. Pannenberg gebruikt de term 'exocentriciteit', een gerichtheid op anderen en op de wereld. Die vormt samen met de intrinsieke neiging van mensen tot een bestemming in de toekomst de zoektocht naar transcendentie in gemeenschap met God, het doel om het volmaakte beeld van God te zijn. De menselijke uniciteit bevindt zich in de spanning van deze 'exocentriciteit' met het menselijk zelfbewustzijn en de individualiteit. Het is een neiging in menselijke natuur zelf, en onderscheidt hen van dieren. Dieren zijn gebonden aan hun omgeving, maar mensen denken daarbuiten, blijven de natuur op steeds nieuwe manieren cultiveren en denken vooruit, buiten de grenzen van hun directe omgeving. Deze rusteloosheid is de wortel voor al het religieuze leven. Pannenberg is volgens Van Huyssteen een serieuze factor in de hedendaagse *postfoundationalism* benadering van interdisciplinaire theologie, omdat hij de wetenschap en de antropologie serieus neemt. Hedendaagse antropologen en paleoantropologen bevestigen namelijk dit concept van zelftranscendentie.

Het geschetste overzicht van de verschillende theologische interpretaties van het *imago Dei* concept is volgens Van Huyssteen illustratief met betrekking tot de evolutie van de

theologische traditie: er is constante verandering, maar het *imago Dei* bleef in die ontwikkeling een sterke aantrekkingskracht houden. Het laat zien dat het 'gedrag' van een onderzoeksprogramma (in dit geval theologie) in feite pragmatisch is: verandering of continuïteit laat men afhangen van de context en de tijdgeest. De teksten uit Genesis bleken in de loop der geschiedenis normatief te zijn voor bijbels-theologische antropologie. Vele interpretaties van de mens als het beeld van God blijken bij een grondige herlezing van die teksten zeer abstract, speculatief, a-contextueel en daarom ook problematisch te zijn en falen in het licht van de interdisciplinaire dialoog. Herlezen van deze teksten en het verbinden ervan met paleoantropologie zal helpen van deze interpretaties afstand te nemen en uiteindelijk een bevredigender antwoord te geven op wat menselijke uniciteit en het *imago Dei* betekenen in hedendaagse theologie.

Oude interpretaties werden gekenmerkt door schaamteloos antropocentrisme, maar de laatste dertig jaar ziet men daar geleidelijk van af. Van Huyssteen ontleent twee oorzaken daarvoor aan Welker: ten eerste is er het besef van menselijk falen door ecologische crises en inhumane situaties wereldwijd. Ten tweede kwamen er geleidelijk steeds meer feministische protesten tegen de onderdrukking van vrouwen; antropocentrisme is in feite androcentrisme. Van de genoemde benaderingen leiden vooral functionalistische interpretaties tot ecologisch imperialisme. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 149-150)

Het leidende motief bij de herziening van het *imago Dei* concept dat Van Huyssteen voor ogen staat, is het afstand doen van abstracte, generaliserende en eenzijdige concepten. De lichamelijke van de mens moet verdisconteerd worden in de theorievorming, wil de theologie nog enigszins het debat kunnen voeren met de andere wetenschappen die studie maken van de mens.

Phyllis Bird benadrukt wel het concrete niveau van de teksten uit Genesis: het gaat om seksuele verscheidenheid en biologische reproductie als kenmerkende aspecten van het beeld van God. Het draait zodoende niet om een soort abstract 'sociaal partnerschap'. Ze benadrukt ook het feit dat er in Genesis 1:27 in het geheel geen sprake is van ongelijkheid tussen de seksen: beiden zijn het beeld van God. Van Huyssteen voelt veel voor deze interpretatie, omdat ze verder ook de opdracht tot heerschappij over de aarde verbindt aan biologische reproductie, ofwel vermenigvuldiging. Hij vindt de nadruk die Bird legt op de

biologie echter te eenzijdig, en wijst op het culturele gedrag van mensen, wat eveneens onlosmakelijk met de menselijke natuur verbonden is.

De sterke nadruk op het loslaten van het spreken in abstracte termen, hoeft volgens Van Huyssteen niet tot gevolg te hebben dat de positieve kanten daarvan, zoals de focus op socialiteit en solidariteit, losgelaten worden en er slechts een biologisch en cultureel imperialisme overblijft. Integendeel, juist door de mens in evolutionistisch en biologisch opzicht zo dichtbij de natuur en de dierenwereld te plaatsen, wordt er ruimte geschapen voor solidariteit en verantwoordelijkheid. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 153-156)

Van Huyssteen noemt in dit kader Richard Middleton, die het bovenstaande actualiseert en stelt dat in een interdisciplinaire dialoog tussen theologen, bijbelwetenschappers, ethici etc. het *imago Dei* concept als bron kan fungeren voor theologische reflectie op de menselijke identiteit en ethiek, in een wereld van wreedheid en ontmenselijking. Ten aanzien van de menselijke wereldheerschappij maakt hij daarbij twee opmerkingen over de interpretatie van het *imago Dei*: in passieve of statische zin lijken mensen op God, omdat ze de neiging hebben om over de wereld te heersen. Tegelijk hebben mensen deze verantwoordelijkheid van God ontvangen en zijn actieve vertegenwoordigers van God op aarde. Juist omdat mensen lijken op God met betrekking tot hun heersende capaciteiten, zijn ze ook geschikt die taak als vertegenwoordigers te vervullen. Een andere overeenkomst ligt in het feit dat God weliswaar de aarde creëerde en haar vulde, maar het daarna overliet aan de mensen om de aarde te vullen, het biologische aspect van voortplanting, en scheppend aan de slag te gaan, het culturele aspect.

Daarnaast is er een priesterlijke dimensie: mensen bemiddelen de zegeningen van God aan de schepping, en begeleiden de gevallen wereld naar God voor rechtvaardigheid en verlossing. Genesis 1 laat verder zien dat Gods verhouding tot de geschapen werkelijkheid niet alleen geweldloos is, maar positief als liefdevol en genereus kan worden gezien. Dit alles geeft mensen morele, intermenselijke, en ecologische verantwoordelijkheid. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 156-158)

### *Interdisciplinaire resultaten*

Uit het voorgaande blijkt dat Van Huyssteen zijn interdisciplinaire agenda langzamerhand door laat schemeren. Wanneer slechts de theologie aan het woord gelaten wordt over de essentie van de menselijke soort, komt er in de meeste gevallen een verarmd en abstract

concept tot stand, vaak sterk vergeestelijkt en ontnomen van de verbinding met de lichamelijke werkelijkheid. De vragen die de theologie oproept, op het gebied van mensenrechten, gelijkheid tussen de seksen en milieuproblematiek, kunnen niet binnen de eigen traditie beantwoord worden, en leiden de theoloog naar andere wetenschappelijke disciplines. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 161-162)

In het onderstaande zal ik proberen de paleoantropologische en evolutionaire theorieën over de menselijke uniciteit kort weer te geven. De paleoantropologie bestudeert materiële overblijfselen uit de prehistorie, zoals fossielen en grottschilderingen, van de verre voorouders van de mens en van mensachtigen of 'hominidae'. Grottschilderingen afkomstig uit het einde van de laatste IJstijd, het Jong-Paleolithicum, zijn voor dit onderzoek van belang, omdat deze periode gekenmerkt wordt door een sterke toename van symbolische en culturele uitingen. De opkomst van het gebruik van symbolen houdt verband met het unieke menselijke vermogen tot gesproken taal, mentale symbolen, complex denken en voelen, redeneren en plannen. Een belangrijker verband is dat met het religieus bewustzijn: het feit dat primitieve religieuze symboliek al bij onze vroegste voorouders te vinden is, bevestigt de natuurlijkheid van religieus gedrag bij mensen. Transversaal snijdende argumenten van evolutionaire epistemologie en paleoantropologie ondersteunen zodoende de plausibiliteit van het grotere argument, dat de evolutie van kenmerken van menselijke uniciteit direct verband houden met religieus bewustzijn. Ook het feit dat iedere samenleving een bepaald soort religie kent en gekend heeft (inclusief mythen en rituelen die doelbewust de relatie van mensen met de wereld om hen heen verklaren), zorgt ervoor dat religie één van de typisch menselijke gedragingen is. Voor de theologie betekent dit, dat de scherpe scheiding tussen de mens als *imago Dei* en de rest van de schepping, gebaseerd op cognitieve kenmerken, niet zo scherp blijkt te zijn: het belichaamde menselijke brein geeft blijk van cognitieve veranderlijkheid en is, hoewel in staat tot wetenschap, kunst en religie, uiteindelijk geëvolueerd via psychologische processen, waarbij specifieke cognitieve domeinen met elkaar gingen samenwerken. Het besef hiervan is zinvol, omdat het het menselijke superioriteitsgevoel over de rest van de aarde relativeert, en in plaats daarvan reden geeft tot solidariteit. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 212-215)

Van Huyssteen betreft vervolgens ook argumenten uit evolutionaire epistemologie, neurowetenschappen en evolutionaire psychologie in de dialoog. Hieruit volgt, dat het menselijke vermogen tot taal, in het bijzonder symbolische taal, een van de belangrijkste

aanpassingen is, die de oorsprong vormt voor moraliteit en spiritualiteit. De 'prototaal' die sommige dieren hebben, is lang niet zover ontwikkeld en van een andere orde.

Het menselijk vermogen om ultieme vragen religieus te beantwoorden door vormen van aanbidding en gebed, ligt diep verankerd in de capaciteit voor symbolisch, fantasievol gedrag, en in de belichaamde geest die dit gedrag mogelijk maakt. Hierbij wordt het volgende voorondersteld: de evolutie van kenmerken van menselijke uniciteit (namelijk bewustzijn, taal, symboliek in gedrag en verstand) vanaf de eerste versies van de *homo sapiens*, bevatte ook altijd religieus bewustzijn en gedrag. Dit vermogen tot symboliek vormt de basis voor alle unieke menselijke vermogens die een zeker abstractieniveau hebben, zoals gevoel voor transcendentie en moreel bewustzijn, kortom de behoefte om zingeving te scheppen, hetzij religieus, ethisch, filosofisch of esthetisch.

Het is een bewustzijn van een hogere orde: mensen zijn zich ervan bewust dat ze bewustzijn hebben. Dit vermogen tot zelftranscendentie en religieus bewustzijn is natuurlijk, te verklaren vanuit neurologische processen. Toch is de neurologie of de biologie niet in staat om religieuze ervaringen inhoudelijk adequaat te verklaren, daar is de theologie voor nodig. Wetenschappelijk reductionisme is daarom geen optie. De verkregen inzichten dient de theologie echter ook niet naast zich neer te leggen, maar te verwerken in de theorievorming. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 267-270)

Dit is om te beginnen mogelijk, door het *imago Dei* idee te zien als iets wat zich niet *in* mensen bevindt, maar als iets wat de mens volledig *is*. Dan wordt het meer een *imitatio Dei*, omdat de mens in zijn handelen laat blijken dat hij het beeld van God is, in zijn zorg voor de ander en voor de wereld. (Van Huyssteen W. , 2006, p. 274)

*Embodiment*, belichaming, het idee dat het menselijke bewustzijn niet los gezien moet worden van het materiële aspect, dat is waar het Van Huyssteen uiteindelijk om draait. Een mens is lichaam en ziel. Met de woorden van M. Merleau-Ponty: mens-zijn betekent een belichaamd bewustzijn zijn. Het lichaam is het medium waardoor we ons bewust zijn van de wereld. Zonder het lichaam hebben we niet eens een wereld. Het lichaam is de drager van zingeving, cultuur, religie etc. door de geschiedenis heen. (Van Huyssteen W. , 2006, p. 276) Wanneer de theologie haar concepten baseert in de realiteit van vlees en bloed en van de natuur, beschermen de wetenschappelijke bevindingen de theologie voor esoterische

abstracties of generaliseringen naar een metanarratief kader, en worden de religieuze concepten ook plausibeler. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 113-114)

De nadruk op de lichamelijkheid van mensen, betekent volgens A. MacIntyre ook dat het voor het onderzoek naar de menselijke uniciteit essentieel is om zich bewust te zijn van de menselijke werkelijkheid van kwetsbaarheid, pijn, verdriet, leed en ziekte, en daaraan gerelateerd de afhankelijkheid van andere mensen. Alle concepten die de mens willen onderscheiden van en uit willen laten stijgen boven andere soorten, vergeten of negeren de lichamelijkheid van de mens, die hij met andere dieren deelt. Rationaliteit, het denken, gebeurt niet los van het lichaam, en is ook iets waartoe intelligentere diersoorten in staat zijn. Het is kortom te simpel om de menselijke soort kwalitatief te scheiden van een 'homogene' groep niet-menselijke wezens, puur vanwege een enkel onderscheidend kenmerk, zoals taal. "In fact, even if the evolution of language is our most powerful and distinctive adaptation as a species, it is still true that human language, and the language ability, ultimately is deeply embedded in the communicative structures of the prelinguistic history of our animal past." (Van Huyssteen W. , 2006, p. 287) Toch is de manier waarop de mens gebruikmaakt van taal uniek, vanwege het vermogen om taal op verbeeldingsvolle wijze op allerlei manieren van reflectie toe te passen. Wat Van Huyssteen wil aangeven is, dat dit soort overwegingen er niet toe moeten leiden dat alle andere nauwe verbindingen met andere diersoorten over het hoofd gezien worden. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 283-287)

Uiteindelijk komt Van Huyssteen uit bij de vraag, wat mensen dan wel uniek maakt. Waarom zijn mensen als morele en religieuze dieren uniek tussen alle andere dieren? Het opvallende is, dat hij deze vraag niet stelt aan het einde van zijn betoog, en de wijze waarop hij deze vraag stelt is mijns inziens bijna achteloos, te meer omdat hij niet op zoek lijkt te zijn naar een sluitend antwoord. Christenen zouden volgens hem deze vraag beantwoorden door te zeggen dat mensen naar Gods beeld zijn geschapen. Deze God is een persoonlijke, morele God, die de mens uniek maakte om hem te weerspiegelen, te kennen en te gehoorzamen. Wetenschappers zouden betogen dat mensen uniek zijn omdat ze zich in de geschiedenis door evolutie relatief grote hersenen hebben verworven, die daarom neurologisch in staat zijn tot diepten en complexiteiten van reflectie en emotie, die niet beschikbaar zijn voor



dieren met kleinere hersenen. Van Huyssteen zegt in reactie hierop, dat beide visies belangrijke waarheden bevatten en dat ze zich transversaal met elkaar zouden moeten verbinden om elkaar aan te vullen. Mensen zijn morele dieren, niet omdat het een instrumenteel belang dient, maar omdat ze, als onderdeel van hun zelfbewustzijn, een bepaalde relatie ervaren met zichzelf en met de wereld, die een zoektocht oproept naar normen buiten zichzelf waarmee ze zichzelf kunnen beoordelen. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 290-291)

Hierna gaat hij nog kort in op de vraag wat religie is. Dat is geen systeem van natuurwetten dat ontdekt kan worden, maar religie is een geheel van morele ordeningen die geworteld zijn in overtuigingen over bovenempirische werkelijkheden. Religie gaat overigens niet alleen over het bovennatuurlijke, omdat veel binnenwereldlijke zaken en gebeurtenissen ook een sacraal karakter toegewezen krijgen. Een wetenschapsfilosofische opmerking hierbij is nog, dat het geloof van mensen in deze bovennatuurlijke werkelijkheid, waaraan richtlijnen kunnen worden ontleend om het eigen gedrag te beoordelen, niet categorisch verschilt van alle andere aannames die noodzakelijk zijn om te kunnen leven. Dit ziet Van Huyssteen als een bevestiging van de argumenten voor de natuurlijkheid, de rationaliteit en de plausibiliteit van religieus geloof, zoals ook ondersteund door evolutionaire epistemologie en paleoantropologie. (Van Huyssteen W. , 2006, pp. 291-292)

Na deze opmerkingen geeft Van Huyssteen nog de visie van Abraham Heschel en Edward Farley weer met een evaluatie, maar dat is voor dit onderzoek verder niet relevant. Belangrijker is, dat hij hiermee de draad weer oppakt van zijn bespreking van de antropologie van andere denkers, en zijn eigen antwoord op de vraag naar het uiteindelijke resultaat van de interdisciplinaire dialoog ten aanzien van de menselijke uniciteit laat rusten. Ook zijn eindconclusie houdt vooral een samenvatting in van wat daarvoor besproken is. Hij noemt nog wel het volgens hem meest belangrijke resultaat van de multidisciplinaire conversatie tussen theologie en paleoantropologie: "if scientific contributions to understanding the issue of human uniqueness are taken seriously, the theological notion of the *imago Dei* is powerfully revisioned as *emerging from nature itself*. For the theologian this interdisciplinary move implies that God used natural history for religion and for religious belief to emerge as a natural phenomenon." (Van Huyssteen W. , 2006, p. 322)

Het komt er daarom mijns inziens op neer dat Van Huyssteen vooral het belang wil aanstippen van een holistische epistemologie, met specifieke interdisciplinaire dialogen per afgebakende vraag. De resultaten van de specifieke vraag naar de menselijke uniciteit zijn echter niet duidelijk, en het lijkt erop dat het idee van de interdisciplinaire dialoog veelbelovend klinkt, maar voor de theologie, in ieder geval met betrekking tot de theologische antropologie, misschien te mooi is om waar te zijn.

## Conclusie

In dit werkstuk heb ik getracht een antwoord te geven op de volgende vraag:

*“Welke wetenschapsfilosofische visie heeft Van Huyssteen op de theologie, en welke gevolgen heeft dit voor zijn theologische antropologie?”*

De belangrijkste resultaten van dit onderzoek zal ik nogmaals in het kort weergeven, gevolgd door een evaluatie.

Niet alleen de exacte wetenschappen, maar ook de theologie en de filosofie kenmerken zich volgens Van Huyssteen door rationaliteit: methodologisch gezien is er in feite geen verschil. Theologie maakt net als iedere andere wetenschap gebruik van een kern van vooronderstellingen, waarop andere theorieën gebouwd worden. En ook bij de theologie gaat het om het vinden van een steeds bevredigender antwoord op existentiële en ethische vragen, op vragen van ultiem belang.

Onvermijdelijk stuit de theoloog hiermee op vragen die betrekking hebben op een werkelijkheid buiten de direct waarneembare werkelijkheid. Van Huyssteen stelt dat antwoorden op dit soort metafysische vragen niet als onomstotelijke bewijzen moeten worden gezien, maar ook niet als irrationele uitspraken over onkenbare zaken. Hij ziet zichzelf daarom als kritisch realist: religiositeit is nu eenmaal een kenmerk van het menselijke bestaan, en het zou ondenkbaar zijn om die religiositeit te onderzoeken zonder verwijzing naar een transcendente werkelijkheid. Hierbij is hij zich goed bewust van het feit dat theologen zelf net zo goed bepaalde persoonlijke overtuigingen meenemen in hun wetenschapsbeoefening. Daarom kiest hij positie op de gulden middenweg: enerzijds acht hij het onmogelijk, en onwenselijk, dat een theoloog zijn eigen overtuigingen negeert. Anderzijds dient de theoloog zich hier wel bewust van te zijn en bereid te zijn tot reflectie op deze overtuigingen en eventuele aanpassing naar aanleiding van deze reflectie. De term die hij voor deze middenweg gebruikt is *postfoundationalism*. Hierin ontvouwt zich dan ook Van Huyssteens belangrijkste wetenschapsfilosofische standpunt: theologen en wetenschappers dienen de dialoog aan te gaan, om het risico van een pluralistisch isolement te vermijden. In deze multidisciplinaire dialoog streeft men naar intersubjectieve overeenstemming per specifiek onderzoeksterrein. In iedere discipline komen vragen op die uiteindelijk niet opgelost kunnen worden binnen de eigen onderzoeksgemeenschap. De interdisciplinaire dialoog kan dan uitkomst bieden, vanuit de onderkenning dat rationaliteit geen universele criteria heeft, maar dat het redeneren zelf een universeel gegeven is, en het daarom mogelijk is om op sommige terreinen consensus te bereiken.

Wanneer hij de interdisciplinaire dialoog ten aanzien van de uniciteit van de mens laat plaatsvinden tussen hoofdzakelijk theologie, paleoantropologie en evolutionaire biologie, lijkt Van Huyssteen toch te blijven steken in een beschrijving van de vele mogelijke concepten uit het verleden en het heden, vergezeld van een evaluatie op het interdisciplinaire gehalte ervan. Vanuit de paleoantropologie en de evolutionaire biologie legt hij de nadruk op *embodiment*, de lichamelijke van mensen, en de natuurlijkheid van religieus gedrag van mensen als morele dieren. Dit betekent voor de theologie dat haar notie van de mens als het beeld van God herzien dient te worden in een meer concrete en belichaamde visie op de mens als vertegenwoordigers van God op aarde in hun essentie en hun handelen. Dit is zo ongeveer het belangrijkste interdisciplinaire 'resultaat' van de dialoog, maar Van Huyssteen lijkt niet uit te zijn op een volledig uitgewerkt antwoord op het casusonderzoek naar de menselijke uniciteit. Het gaat er hem vooral om, het belang aan te geven van de dialoog tussen theologie en wetenschap, hoewel in deze interactie vooral van de theologie wordt verwacht een bescheiden houding aan te nemen en open te staan voor aanpassing. Het is daarom mijns inziens de vraag in hoeverre een eerlijke en evenwichtige dialoog tussen verschillende disciplines mogelijk is, en of het mogelijk is gezamenlijke casussen met gezamenlijke criteria te formuleren, omdat verschillende wetenschappen uiteindelijk toch verschillende aspecten van hetzelfde object, of gewoonweg een ander object onderzoeken.

## Bibliografie

- Breuer, R. (2011). *Wentzel van Huyssteen*. Opgeroepen op augustus 30, 2011, van [www.stellenboschwriters.com](http://www.stellenboschwriters.com): <http://www.stellenboschwriters.com/vhuysstw>
- Murphy, N., & McClendon, J. W. (1989). Distinguishing modern and postmodern theologies. *Modern theology*, 5(3), 191-214.
- NOS. (2011, september 22). *CERN verbijsterd over eigen meting*. Opgeroepen op september 26, 2011, van [www.nos.nl](http://www.nos.nl): <http://nos.nl/artikel/275145-cern-verbijsterd-over-eigen-meting.html>
- Peterson, G. R. (1998). The scientific status of theology: Imre Lakatos, method and demarcation. *Perspectives on science and Christian faith*, 22-31.
- Peterson, G. R. (2007). Whither theology and science? *Zygon*, 42(3), 583-587.
- Van den Brink, G. (2004). *Een publieke zaak*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Van Huyssteen, W. (1988). Experience and explanation: the justification of cognitive claims in theology. *Zygon*, 247-260.
- Van Huyssteen, W. (2006). *Alone in the world?* Grand Rapids: Eerdmans.
- Van Huyssteen, W. (2011). *Wentzel van Huyssteen. Biography*. Opgeroepen op augustus 30, 2011, van [www.vanhuysteen.org](http://www.vanhuysteen.org): <http://www.vanhuysteen.org/about/>