AFSCHEIDSREDE
25 SEPTEMBER 2026

VERLOS ONS VAN HET KWAAD

PROF.DR. JAN HOOGLAND

UNIVERSITY OF TWENTE.

PROF.DR. JAN HOOGLAND

VERLOS ONS VAN HET KWAAD

PROF.DR. JAN HOOGLAND

COLOPHON
Prof.dr. Jan Hoogland

© Prof.dr. Jan Hoogland, 2026
All rights reserved. No parts of this publication may be reproduced by print, photocopy, stored in a retrieval system or transmitted by any means without the written permission of the author.

September 2026

VERLOS ONS VAN HET KWAAD

1) INLEIDING

Geachte rector magnificus, bestuurders, curatoren, collegae en studenten, familie, vrienden en andere belangstellenden. Ondanks de enorme ontkerkelijking van de laatste decennia, zal de meesten van u de frase 'Verlos ons van het kwaad' uit het Gebed van de Heer bekend voorkomen. De weergave in de titel is de vertaling die in katholieke kringen gangbaar is. Protestanten zeggen meestal 'Verlos ons van de boze', waarin het kwaad wordt gepersonifieerd in de figuur van de duivel, de boze.
Geen van beide vertalingen zijn onjuist, maar ik kies voor de katholieke versie omdat die mij voor mijn verhaal beter uitkomt. Ik wil het vandaag hebben over het kwaad en de rol die het kwaad speelt in ons leven. En om de plot van mijn verhaal maar meteen weg te geven: in onze tijd – die ik steeds als 'de moderniteit' of nog specifieker als de 'laatmoderniteit' zal aanduiden – lijkt het kwaad een steeds grotere rol te gaan spelen, juist omdat de moderniteit veel heeft geïnvesteerd in het (definitief) overwinnen van het kwaad.

Toen ik in 1997 mijn werkzaamheden aan de Universiteit Twente aanving, destijds nog als bijzonder hoogleraar Reformatorische Wijsbegeerte (thans Christelijke Filosofie) waren er drie andere levensbeschouwelijke bijzonder hoogleraren actief in de vakgroep filosofie: prof. Willem Drees, prof. Annemarie Mol en prof. René Munnik. Niet lang na mijn oratie zat ik op een heerlijke dag in het voorjaar samen met Annemarie Mol op het terras van wat toen nog de Faculty Club heette aan een drankje. Ze bekende aan mij:

"Ja, wij humanisten hebben een probleem met het kwaad". Dat trof mij. Sindsdien heb ik veel over de vraag naar het kwaad nagedacht en over de verhouding tussen wereldbeschouwing en het kwaad.

Die belangstelling komt onder andere tot uitdrukking in mijn bijdrage 'Wat heeft technologie met heil te maken?' voor de bundel God & co? onder redactie van Dick Koelega en collega Willem Drees uit 2000 (Hoogland J., 2000). Een van de inspiratiebronnen van dat artikel was voor mij het boek van collega Hans Achterhuis, *De erfenis van de utopie* uit 1998, waarover in de eerste periode dat ik in Twente werkzaam was binnen de vakgroep veel gediscussieerd werd en dat ook op mij diepe indruk maakte (Achterhuis, 1998). Wat kan er allemaal fout gaan als mensen streven naar de vestiging van een ideale wereld oftewel naar de realisering van een utopie? Daarop geeft het boek antwoord.

2) WAT IS HET KWAAD?

Maar eerst de vraag: "wat is het kwaad?" Volgens mij is het niet mogelijk om een objectief antwoord op deze vraag te geven. Ik denk dat het antwoord op deze vraag altijd ook door levensbeschouwelijke gezichtspunten bepaald wordt.

Volgens mij is het seculier-moderne wereldbeeld evenmin levensbeschouwelijk neutraal als het religieus-christelijke wereldbeeld. En het zal niemand verbazen dat in beide wereldbeelden de bij uitstek levensbeschouwelijke vraag naar het kwaad verschillend beantwoord wordt.

Waar het mij vandaag niet om gaat is de vraag naar de juistheid van deze twee visies op het kwaad. Wel wil ik u vragen ze beide op basis van een onderlinge vergelijking te overwegen. Misschien verandert het uw visie op het kwaad.

Volgens mij is door de dominantie van het seculier-moderne wereldbeeld de christelijke zienswijze op het kwaad haar vanzelfsprekendheid verloren. Daarom een korte toelichting.

Volgens de christelijke zienswijze is het kwaad door de zonde in de wereld gekomen. Dit woord 'zonde' is een kernbegrip uit de religieus-christelijke wereldbeschouwing (Buijs, 2011). Tegenwoordig wordt het alleen nog maar

gebruikt om aan te geven dat iets spijtig is: bijvoorbeeld als een mooi natuurgebied in vlammen opgaat: "ook zonde." In de christelijke traditie betekent het evenwel het menselijke verzet of de opstand tegen God als Schepper van de wereld. Het traditionele verhaal daarover is dat de duivel in het paradijs de mens verleidde om van *de Boom van kennis van goed en kwaad* te eten, wat God de mens verboden had. Door het eten van de vruchten van de boom bemerkte de mens dat hij naakt was. De mens ontving lichaamsbedekking van God en werd uit het paradijs verdreven. Vanaf dat moment ervoer de mens moeite en tegenslag in zijn leven en werd de natuur voor de mens een bedreiging en niet zelden een vloek (ziekte, tekort, misoogst, natuurrampen). Al dat natuurlijke kwaad is in de christelijke levensvisie een gevolg van de zondeval en dus niet moreel neutraal.

In de loop van de ontwikkeling van het seculier-moderne gezichtspunt wordt het religieuze, wetenschappelijk oncontroleerbare verhaal van het christelijk geloof terzijde geschoven en wordt er een scheiding aangebracht tussen twee soorten kwaad: het natuurlijke kwaad en het morele kwaad. Dat wil zeggen dat het kwaad dat mensen elkaar, al dan niet opzettelijk, aandoen, als moreel wordt aangeduid, terwijl het kwaad dat de natuur mensen aandoet – ziekte, natuurrampen etc. – als toevallig, onbedoeld en dus als niet moreel wordt geduid. Deze scheiding leidt tot twee onderscheiden strategieën om het kwaad aan te pakken: 1) morele evolutie of ontwikkeling, waardoor de mens zich meer en meer boven het morele kwaad kan verheffen, en 2) wetenschappelijk onderzoek en technologische ontwikkeling om het natuurlijke kwaad meer en meer de baas te worden.

Lastig aan deze benadering is hoe je beide vormen van kwaad zo goed mogelijk gescheiden houdt. Daarover later meer.

3) CONSEQUENTIES VAN DE TWEE WERELDBEELDEN

Zoals gezegd wil ik er met mijn verhaal niet op aansturen duidelijk te maken welke van beide zienswijzen – de religieus-christelijke of de seculier-moderne zienswijze op het kwaad – de juiste is, maar welke consequenties beide visies hebben voor de manier waarop wij de wereld inrichten.

De christelijke zienswijze is als volgt: het kwaad in de wereld is, of het nu natuurlijk is of moreel, verbonden met het feit dat de mens moreel tekort-

schiet tegenover God als de Schepper en zingever van de wereld. In de christelijke traditie wordt dat zoals gezegd aangeduid met het begrip ‘zonde’. Daarmee laadt de mens morele schuld op zich. Om daar iets aan te kunnen doen of tot een oplossing te kunnen komen, zal die morele schuld vereffend en de oorspronkelijke orde hersteld moeten worden. De christelijke religie is in grote lijnen gericht op die noodzaak tot verzoening. Daar draait het om in het gebedsleven, in de omgang met de bijbel, in de kerk en in de liturgie. Het christelijke leven is een leven waarin voortdurend een dynamiek bestaat rond schuld, vergeving, verlossing en verzoening in interactie met een transcendente, goddelijke werkelijkheid.

In het seculier-moderne wereldbeeld heeft de mens nadrukkelijk afstand genomen van deze dynamiek en zich de overtuiging eigen gemaakt dat mensen alleen zelf de verantwoordelijkheid op zich kunnen nemen om het kwaad te overwinnen en daarin niet langer een beroep kunnen doen op een Schepper God. Het besluit om onderscheid te maken tussen natuurlijk en moreel kwaad is daarin wellicht de belangrijkste stap geweest van voormoderne naar moderne tijden.

De gedachte dat de moderniteit is gebaseerd op de voltrekking van een fundamentele breuk met het voormoderne verleden is een centraal motief in de filosofie van de enkele jaren geleden overleden Bruno Latour, die ik in mijn oratie van bijna dertig jaar geleden ook al aanhaalde (Hoogland, 1998).

De gedachte van deze fundamentele breuk komt men vooral tegen in zijn boek *We zijn nooit modern geweest* (Latour, 1994). Latour spreekt bij voorkeur niet in abstracte zin over de moderniteit, maar liever over de moderne mensen als ‘de modernen’. Ik zal mij regelmatig bij deze spreekwijze aansluiten. Centrale stelling van dit boek is dat de modernen een verwrongen zelfbeeld hebben: zij menen fundamenteel gebroken te hebben met de voormoderne mensen. Daarmee hebben zij dat wat alle mensen met elkaar verbindt uit het oog verloren. En juist daardoor lijken de modernen meer en meer de greep op hun eigen werkelijkheid te verliezen, zoals in het vervolg nog zal blijken.

Latour duidt deze vermeende breuk tussen modern heden en voormodern verleden vooral in termen van de scheiding tussen enerzijds de menselijke of sociale en anderzijds de natuurlijke werkelijkheid. Vóór de breuk werden

de mensenwereld en de wereld van de natuur als onderling intens verbonden werkelijkheden gezien, daarna als twee gescheiden werkelijkheden waarbij die van de mensen werd gevormd door politiek, vrijheid en moraal en die van de natuur door wetten, wetenschap en objectiviteit. Tevens werden er allerlei instituties ingericht die er voor moesten zorgen dat beide werkelijkheden goed gescheiden en van elkaar gezuiverd bleven. Door die scheiding en zuivering zijn de modernen hun zicht verloren op de mate waarin beide werkelijkheden met elkaar verbonden zijn en blijven. Gevolg is dat die verbondenheid vanuit het perspectief van de modernen onzichtbaar blijft, maar zich daardoor juist des te sterker doet gelden. Voorbeelden daarvan zullen later in mijn verhaal nog herhaaldelijk naar voren treden.

Ik ben werkelijk gefascineerd door deze zienswijze. Ik vond het destijds al een enorm scherpe waarneming. Maar sinds ik bezig ben met de vraag naar het kwaad, denk ik steeds: had Latour niet een spade dieper moeten steken? Is de scheiding die de modernen voltrokken hebben niet eerder die tussen Schepper en schepping/schepsel ofwel tussen transcendentie en immanentie? En zijn we daardoor niet van een bepaalde visie op het kwaad vervreemd geraakt?

In het voormoderne, christelijke wereldbeeld was het vanzelfsprekend dat God de schepper van de wereld was en dat het kwaad niet van die wereld afkomstig was. God had de wereld goed geschapen. Dat gold ook voor de mens, die God zelfs naar zijn evenbeeld geschapen had. Alleen hadden mensen een eigen wil, waardoor zij de verbinding met hun schepper konden verbreken.

Sinds met het aanbreken van de moderniteit die band doorbroken werd, overkomt het natuurlijke kwaad ons bij toeval en zijn wij zelf schuldig aan het morele kwaad en kunnen wij beide vormen van het kwaad alleen zelf overwinnen. Daarmee krijgt het kwaad ineens een heel andere realiteit.

4) MIJN ZIEKTE

Ruim drie jaar geleden werd ik ernstig ziek. Na enkele weken onzekerheid bleek het om acute myeloïde leukemie te gaan, gelukkig een behandelbare ziekte, maar zeker niet met garanties op een goed resultaat. Ik ben nu bijna drie jaar in remissie: dat wil zeggen dat de ziekte (nog) niet is teruggekeerd. Dikwijls heb ik het gevoel een tweede leven te hebben ontvangen.

Behandeling van zo'n soort kanker is bijna een vorm van experimentele wetenschap in actu. Met technisch geavanceerde middelen en eindeloze monitoring van de effecten en de schade van de behandeling wordt er een voortdurend precair evenwicht geconstrueerd in de hoop op het definitief doden van de kankercellen en het herstel van de eigen weerstand door stamceltransplantatie. Gelukkig kun je er zelf niet veel aan doen dat je deze ziekte krijgt, dus van een morele schuldvraag is geen sprake. Die werelden houden wij tegenwoordig immers goed gescheiden.

Iemand vroeg mij bij een bezoekje in het ziekenhuis: 'heb jij in deze situatie iets aan je geloof?' Het was een vraag die mij in verlegenheid bracht en tot eerlijkheid dwong. Ik vroeg mij af: moet je eigenlijk iets aan je geloof hebben onder dit soort omstandigheden? Wat geloof ik eigenlijk? Geloof ik dat ik voor mijn genezing moet bidden (wat ik niet vaak deed)? Ben ik er klaar voor om te sterven?

Eén van de existentieel moeilijkste momenten in mijn ziekteproces – vooral voor mijn vrouw en kinderen – was toen ik na de afbraak van mijn afweersysteem door middel van chemotherapie een bacteriële infectie kreeg. Mijn vrouw en kinderen stonden om mij heen en vreesden het ergste, terwijl ik in een soort delier verkeerde en zonder enige angst of zorg zo had kunnen overlijden. Ernstig ziek zijn is een uiterst paradoxaal gebeuren.

Gevolg was wel dat ik in het ziekenhuis ben gaan lezen en denken over het kwaad.

Want kanker is een kwaad waarvoor je niet kiest. Net zoals een vulkaanuitbarsting of een aardbeving. Het is iets wat je zomaar kan overkomen. In het moderne wereldbeeld is het dan ook geen moreel geladen gebeuren. Het is gewoon een vorm van natuurlijk kwaad. Dat verandert als je zelf mede schuldig bent aan je ziekte. Of als je ziekte het gevolg is van een te hoge concentratie pesticiden in de omgeving waar je woont. Dan lijkt er sprake van een morele component in een ziekte. En wat moet je doen met de schuld die je draagt aan een ziekte van jezelf of van anderen? Is daar vergeving voor of is het domme pech?

Dergelijke vragen doen weer denken aan de stelling van Latour: kun je wel zo gemakkelijk scheiding aanbrengen tussen het premoderne en het moderne wereldbeeld? Zijn wij in de actuele situatie niet getuige van het feit

dat de scheiding tussen natuurlijk kwaad en moreel kwaad steeds moeilijker te maken is. Ik denk bijvoorbeeld aan het recente advies van de Gezondheidsraad om mensen te adviseren bijna of helemaal geen alcohol meer te drinken (Geondheidsraad, 2026]. Toen ik dat hoorde dacht ik: "nog even en iedere ziekte die we krijgen heeft een 'eigen schuld'-component": naar de mate waarin we het natuurlijke kwaad kunnen bedwingen en beheersen, worden we er schuldiger aan en krijgt zelfs het natuurlijke kwaad meer en meer een moreel karakter. Latour zou hier spreken van een proliferatie van mengvormen. Het wordt steeds moeilijker te onderscheiden wat van de natuur en wat van mensen komt. Maar voorlopig blijven de modernen geloven in de scheiding.

5) VERLOS ONS VAN HET KWAAD: VAN PREMODERNE BEDE NAAR MODERN MOTTO

Vooralsnog lijken de modernen echter veel succes gehad te hebben met hun scheiding. Ik heb mijn rede 'Verlos ons van het kwaad' genoemd. Dat is een bede, dus een typisch voormodern zinnetje, meestal gericht tot God. Maar je zou het zinnetje ook kunnen zien als een opdracht die de modernen aan zichzelf gegeven hebben: "niets is zo wenselijk als dat wij onszelf verlossen van het kwaad. Daar hebben wij geen God voor nodig, maar daar kunnen wij elkaar natuurlijk wel toe oproepen." Het is dan niet zozeer een bede gericht aan God, maar een oproep aan onszelf en aan elkaar: "laten wij onszelf en elkaar zoveel mogelijk verlossen van het kwaad". Zo geformuleerd zou je dit zinnetje misschien zelfs kunnen zien als het motto dat de modernen voor zichzelf en voor elkaar geformuleerd hebben. De moderniteit als het tijdperk van de zelfverlossing van het kwaad.

Helaas kunnen wij nog niet zeggen dat we erin geslaagd zijn. Maar we zijn wel ontzettend ver gekomen. Ik noemde al mijn ziekte waarvan ik nu al bijna drie jaar in remissie ben: dank, moderniteit, voor dit geweldige resultaat.

6) HET KWAAD ALS REDEN OM VAN DE CHRISTELIJKE GELOOFSOVERTUIGING AFSCHEID TE NEMEN

Opmerkelijk is dat veel mensen stellen dat voor hen de realiteit van het kwaad een belangrijke reden was om het christelijk geloof vaarwel te

zeggen. Zij verwijzen dan vaak naar wat Gijsbert van den Brink aanduidt als 'het trilemma van het kwaad':

1. God is almachtig
2. God is volmaakt goed (c.q. liefdevol)
3. Er is kwaad in de wereld (van den Brink, 1997, p. 13)

Omdat iedereen wel aanvoelt dat de derde stelling ontegenzeggelijk waar is, moet een van de eerste twee niet kloppen. Veel mensen geven aan dat dit voor hen een reden is om van het irrationele religieus-christelijk wereldbeeld afscheid te nemen.

Duidelijk is dat ook de aanhangers van een religieus-christelijk wereldbeeld iets met dit trilemma moeten. Ik voel mij het meest thuis bij de oplossing die Augustinus hiervoor heeft gegeven. Die spreekt mij aan omdat ik het geen spitsvondigheid vind van een scholastieke wijsneus, maar een existentieel aansprekend antwoord. De oplossing van Augustinus wordt in het Latijn vaak aangeduid als de 'privatio boni' (Borgman, 2011), de 'afwezigheid' of 'ontroving van het goede'. Volgens Augustinus is het lastige trilemma alleen geldig als je er van uitgaat dat het kwaad bestaat. Maar misschien is dat een foute aanname: het kwaad is niet iets wat bestaat, maar het is juist de afwezigheid van iets. Het kwaad is de afwezigheid of ontroving van het goede. Alles wat God geschapen heeft is goed ("En God zag dat het goed was"). Het kwaad bestaat in de ontkenning van dat goed.

Voortbordurend op deze gedachte en meer in de woorden van de grondlegger van de wijsgerige stroming die ten grondslag ligt aan mijn bijzondere leerstoel, Herman Dooyeweerd, zou ik het kwaad ook kunnen definiëren als datgene wat zinverstorend of zonder zin is. Eén formulering uit zijn omvangrijke werk *De Wijsbegeerte der Wetsidee* heeft mij altijd gefascineerd. Ik kan daar eindeloos op kauwen: "de *zin* is het *zijn van alle creatuurlijk zijnde …*" (Dooyeweerd, 1935, Deel 1, p. 6). Dooyeweerd lijkt hier in gesprek met een tijdgenoot van hem, de Duitse filosoof Heidegger die in zijn boek *Sein und Zeit* (Heidegger, 1986) de vraag heeft gesteld naar de zin van het woord 'zijn': wat zeggen we van iets als we zeggen dat het is? Voor het antwoord op die vraag heeft Heidegger een heel boek nodig. Dooyeweerd komt daarentegen met een betrekkelijk eenvoudige formule: van alle dingen die bestaan, kun je zeggen dat ze zijn. En wat is dat zijn

van al die dingen die bestaan? Dat ze zin zijn, betekenis hebben, ertoe doen (Velthoven, 1988, p. 145v.).

En het kwaad dan? Dat is er toch ook? Ik denk dat ik aardig in het spoor van Dooyeweerd blijf wanneer ik zeg: "nee, het kwaad bestaat niet". Vergelijkbaar met Augustinus' opvatting over het kwaad: de privatio boni, het kwaad als de afwezigheid of ontroving van het goede. Anders gezegd: het kwaad bestaat niet op zichzelf, maar bestaat slechts als de afwezigheid van het goede, of als de verstoring of afwezigheid van zin. Want als zin het zijn is van alle zijnden, dan kunnen er geen zijnden zijn die zinloos zijn. Dus waar ik destijds mijn broertje ervan wilde overtuigen dat Sinterklaas niet bestaat, beweer ik dat nu van het kwaad: het kwaad bestaat niet, het kwaad is niets anders dan de verstoring, ontkenning of afwezigheid van zin. Alles wat is, is zin: het kwaad is de verstoring of de afwezigheid daarvan.

Hopelijk is duidelijk dat bovenstaande vergelijking met Sinterklaas niet meer dan een ongepast grapje is. Het kwaad maakt al te zeer deel uit van onze dagelijkse ervaring, om het bestaan ervan te ontkennen. Beter is daarom het anders te zeggen: het kwaad is de ontkenning of de verstoring van de zin van het zijn of van het goede. Anders gezegd: het kwaad heeft een parasitair karakter: ontroving van het goede of de zin.

Waar Dooyeweerd spreekt van 'alle creatuurlijk zijnde' bedoelt hij het 'geschapene' of het 'scheppingsmatige': alles wat is, is geschapen. De idee van de schepping is een voor het moderne bewustzijn nogal achterhaalde en niet erg wetenschappelijk klinkende term. Voor mij als christen heeft deze term echter een existentiële betekenis, namelijk dat het zijn meer dan toevallig is. Zo bezien is het woord schepping voor mij onopgeefbaar. Hoe die schepping dan ook mag hebben plaatsgevonden en hoezeer de evolutieleer daar een al dan niet treffende reconstructie van geeft, het woord schepping betekent voor mij dat alles wat is er is met een bedoeling of met zin. En omdat dit (voor mij) zo is, heb ik ook een bepaalde eerbied voor alles wat is. Eerbied voor de werkelijkheid zoals ze geschapen, bedoeld, ofwel zin is.

7) MOREEL EN NATUURLIJK KWAAD IN HET CHRISTELIJK-RELIGIEUZE WERELDBEELD

In het voorafgaande heb ik geprobeerd het strikte, seculier-moderne onderscheid tussen het natuurlijke en morele kwaad uit balans te brengen. Ik vraag u uw oordeel over de vraag of ik daarin geslaagd ben nog even uit te stellen. Want eerst wil ik nog iets zeggen over ditzelfde onderscheid binnen een christelijk wereldbeeld. Ook daarin bestaat kwaad waar mensen op geen enkele manier zichtbaar voor verantwoordelijk zijn en er bestaat kwaad, bijvoorbeeld onrecht of wreedheid, waaraan mensen zich aanwijsbaar schuldig maken. In het christelijke wereldbeeld zijn deze twee vormen van kwaad echter niet gescheiden. Maar wat is binnen het christelijk wereldbeeld dan de relatie met menselijke verantwoordelijkheid (van Veluw, 2010)?

Een gangbare voorstelling van zaken is dat het natuurlijke kwaad in het christelijke wereldbeeld een straf op de zonde of een vergelding van het morele kwaad is. Daar zit ook iets in: het kwaad is met de zonde(val) in de wereld gekomen. Het Oude Testament staat vol van verhalen waarin God de ontrouw van zijn volk Israël bestraft door natuurrampen of door oorlogen met vijandige volken. Of denk aan de christelijke duiding van de pestepidemieën in de Middeleeuwen als straf van God.

Toch is dit 'vloekscenario' denk ik niet de essentie van het christelijke wereldbeeld. Die essentie is volgens mij wel dat de verscheurde werkelijkheid waarin wij leven en waarin het kwaad, in welke vorm dan ook, een redelijk constante factor is, tegelijkertijd wordt gekenmerkt door een voortdurende strijd met en tegen het kwaad: het kwaad kan en mag geen blijvend verschijnsel zijn (Schaafsma, 2006, p. 241v.). Hoezeer wereldbeelden ook mogen verschillen, die voortdurende strijd is een constante die alle mensen verbindt. Hoe dan ook en in welke tijd dan ook zijn mensen verwikkeld in een strijd met het natuurlijke en het morele kwaad. Dat geldt zelfs voor moreel kwaadaardige mensen die voor zichzelf denken een goede strijd te strijden. In die strijd tegen het kwaad is er sprake van hoop en van teleurstelling, van opgaande en neergaande ontwikkelingen, maar die strijd zelf lijkt in hoge mate een historische constante. Het kwaad kan en mag geen blijvende plaats hebben (de Graaf, 2024, p. 100v.; de Graaf, 2019).

In die strijd zijn er meerdere actoren te onderkennen: in ieder geval de mens (als het gaat om het morele kwaad) en de natuur (als het gaat om het natuurlijke kwaad), waarbij aan die laatste actor geen morele bedoelingen, subjectiviteit of een wil wordt toegeschreven. Volgens het christelijke wereldbeeld is er echter ook nog sprake van een derde actor: God, de Schepper. Ook die is betrokken in die strijd. Ook God strijd voor het goede.

In de christelijke traditie is aan die laatste actor vaak almacht toegekend. De goddelijke actor is almachtig. Voor veel gelovige christenen is die toekenning zelfs wezenlijk: als God niet almachtig is, dan is er volgens hen geen hoop op overwinning op of een einde aan het kwaad.

Mij helpt die toekenning echter niet. Als God als actor almachtig is, dan duikt onvermijdelijk het bovengenoemde trilemma op: als God goed is en almachtig, waarom is er dan kwaad? Ik zie het daarom anders. Volgens mij moet het niet gaan om de almacht van God, maar om de essentie van de door God geschapen werkelijkheid, namelijk dat zij de afwezigheid van zin of van het goede niet verdraagt. Dat is wat de christen hoop geeft: het kwade kan niet overwinnen, want het behoort wezenlijk niet tot de werkelijkheid. Dat maakt de strijd tegen het kwaad hoop- en zinvol.

8) OVER DE LIEFDE

Misschien komt dit op u over als een woordenspel, als een poging het kwaad weg te redeneren. Toch geloof ik dat er meer aan de hand is. Het gaat meer fundamenteel om de vraag hoe wij tegen het kwaad aankijken: als iets dat 'objectief' tot onze wereld behoort en onderdeel uitmaakt van de zijnsorde daarvan of als iets dat er wezenlijk vreemd aan is en waarvan wij verlost moeten worden door een kracht die groter is dan wij als mensen kunnen opbrengen: de kracht van het goede of in ultieme zin van de liefde.

Govert Buijs merkt zelfs een Grieks neologisme op dat in de Bijbelse geschriften speciaal voor deze kracht wordt gemunt, een woord dat met liefde wordt vertaald, maar nog niet eerder bestond: *agapè* (Buijs, 2012, p. 4v.). Dit neologisme stamt uit de Septuagint (de Griekse vertaling van het Oude Testament) en vormt daarin de vertaling van het Hebreeuwse woord *ahaav*. Buijs geeft een eigen definitie van dit woord als: "*iemands concrete commitment aan het openbloeien van iemand of iets anders op weg naar*

gedeelde vreugde (ook en juist wanneer die bloei en daarmee de vreugde bedreigd wordt)." Met deze definitie probeert Buijs tegelijkertijd aan te geven dat dit begrip niet beperkt blijft tot de private sfeer, zoals dat in onze tijd met het woord *liefde* gebruikelijk is. Eerder gaat het hier om een woord dat ook in een meer publieke betekenis gebruikt wordt en kan worden om de activiteiten van bijvoorbeeld op liefdadigheid gerichte organisaties of instituties aan te duiden, die historisch gezien vaak van kerkelijke oorsprong waren. Vandaar dat Buijs ook spreekt van 'publieke liefde' en van een *ordo caritatis* (naar *caritas*, de Latijnse vertaling van *agapè*) die onder bepaalde omstandigheden ook een "inspiratie voor maatschappelijke transformatie" vormde (Buijs, 2012, p. 15) zoals die tot uitdrukking kwam in tal van 'vrijwillige associaties' (de sfeer van de civil society), in de sfeer van de politiek (denk aan de *Allegorie van goed bestuur* van Lorenzetti in Siena) of in de sfeer van de economie (in vormen als maatschappelijk verantwoord ondernemen en dergelijke).

Moeten we het in de filosofie over liefde hebben? De Franse filosoof Ferry vindt van wel en presenteert het als een filosofie voor de 21e eeuw, ook al pleit hij voor een areligieuze invulling van dit begrip (Ferry, 2010).

Voordat ik mijn verhaal over de liefde verder uit wil bouwen, eerst nog een korte beschouwing over de vraag waar wij nu staan. Want één ding lijkt zeker: wij zijn aanbeland in een periode van de geschiedenis waarin de toekomst in veel opzichten bedreigend lijkt.

9) HOOG- EN LAATMODERNITEIT

Tot nu toe ben ik uitgebreid ingegaan op het religieus-christelijke wereldbeeld. Natuurlijk heb ik als bijzonder hoogleraar christelijke filosofie iets met dit wereldbeeld. Maar mijn voornaamste doel met deze uiteenzetting is om een helder beeld te schetsen van het contrast tussen het religieus-christelijke en het seculier-moderne wereldbeeld.

In het seculier-moderne wereldbeeld wordt scheiding gemaakt tussen het natuurlijke kwaad en het morele kwaad en twee actoren: de willoze natuur en de moreel verantwoordelijke mens. Daarmee hebben de modernen tegelijk afscheid genomen van de derde actor uit het religieus-christelijke wereldbeeld, de Schepper God. Bovendien hebben de modernen zichzelf een tweeledige opdracht meegegeven, namelijk om het natuurlijke kwaad

te overwinnen met behulp van wetenschap en technologie en het morele kwaad de baas te worden door morele ontwikkeling en emancipatie. Het literaire genre dat uitdrukking geeft aan deze tweeledige opdracht is de utopie, zoals Hans Achterhuis die in zijn boek van 1998 en in een aantal latere publicaties uitgebreid heeft geanalyseerd. Wat dit literaire genre duidelijk aan de orde stelt is dat het overwinnen van het kwaad als een puur menselijke opdracht gezien moet worden, waarin de mens, zoals Achterhuis laat zien, gemakkelijk kan ontsporen. Want waar mensen idolaat werken aan de realisering van het hoogste goed ligt het absolute kwaad op de loer, zoals dat in het spiegelbeeldige genre van de dystopie wordt verbeeld.

Aangekomen in het tweede kwartiel van de 21e eeuw kan worden vastgesteld dat de moderniteit in haar streven het natuurlijke kwaad te overwinnen een indrukwekkend eind is gekomen. Nog lang niet alle natuurlijke bedreigingen zijn overwonnen, maar toch zijn er enorme vorderingen gemaakt, zeker op medisch gebied (Achterhuis, 2004). Dat ik deze afscheidsrede nog mag houden is daar een van de bewijzen van.

Als het gaat om de overwinning op het morele kwaad is het beeld dubbelzinniger. Ontwikkelingen als de totstandkoming van de democratie, van de rechtsstaat, de internationale rechtsorde en de emancipatie van tal van minderheden stemmen optimistisch. Tegelijk leven we nu in een periode van de geschiedenis waarin blijkt hoe kwetsbaar deze moreel-juridische verworvenheden kunnen zijn en waarschijnlijk ook zullen blijven. Velen koppelen de idee van morele ontwikkeling ook aan de evolutie: morele ontwikkeling als evolutionair proces (Sauer, 2023). Mijn gedachte is dat die idee onvoldoende recht doet aan het werkelijke karakter van het morele kwaad.

Hoezeer de twintigste eeuw ook een eeuw was van ongekende wetenschappelijke en technische vooruitgang, op sociaal en moreel terrein is het oordeel veel meer ambivalent. De twintigste eeuw was immers ook de eeuw van twee wereldoorlogen, vele genocides en diepe economische crises. Tegen het einde van de twintigste eeuw was het beeld opnieuw ambivalent, al was de stemming toen optimistischer. Het was een tijd van een ongebreidelde welvaartstoename door met name de opkomst van het neoliberalisme en de Informatietechnologie. Maar in de jaren zeventig verscheen ook *Grenzen aan de groei*, het rapport van de Club van Rome

met een duidelijke waarschuwing voor een naderende klimaatcrisis en was het een tijd van een sterke proliferatie van atoomwapens. Tegelijk was het een tijd van ongekend optimisme dat we op termijn de problemen van de modernisering wel onder controle zouden krijgen. In 1992 – na de val van het communistische systeem – voorspelde Fukuyama zelfs het einde van de geschiedenis.

Het is altijd heel kunstmatig om van historische keerpunten te spreken. Zo is de hele twintigste eeuw het decor geweest van een aanhoudende moderniteitskritiek: Heidegger, de Frankfurter Schule, de postmodernen en vele anderen. Toch lijkt het jaar 2000 in zekere zin een symbolisch keerpunt. In de sociale theorie wordt er aan het einde van de 20e / begin 21e eeuw steeds vaker gesproken in termen van een onderscheid tussen (hoog-)moderniteit en laat-moderniteit (Reckwitz & Rosa, 2020). De hoog-moderniteit zou daarbij in het teken hebben gestaan van een relatief optimistische toekomstverwachting op basis van het feit dat mensen steeds meer vat krijgen op natuur en moraal. Eindelijk leek het moderne geloof in de maakbaarheid van natuur en samenleving bewaarheid te worden.

De laatmoderniteit onderscheidt zich daarvan niet zozeer in ontwikkelingsperspectief, als wel in de afnemende verwachting dat de maakbaarheid van natuur en samenleving ons werkelijk verder gaat brengen. Leidt die maakbaarheid niet tot een steeds complexere wereld waar mensen hun greep op dreigen te verliezen? Een mensheid die volledig heeft ingezet op controle en beheersing lijkt tot de ontdekking te komen dat dit beheersingsvermogen begrensd is. Sterker nog: dat de mensen hun greep verliezen op het beheersingsinstrumentarium zelf en dit zelfs tot een bedreiging wordt.

Exemplarisch daarvoor is een ramp die ons precies bij de overgang van 1999 naar 2000 leek te overkomen: de Millenniumbug. Veel computersystemen konden vanwege hun instellingen (de weergave van het jaartal in slechts twee cijfers) bij de overgang van 1999 naar 2000 niet onderscheiden of dit de overgang naar het jaar 1900 of naar het jaar 2000 zou zijn. Daardoor zouden zij in de war kunnen raken. Om zich tegen deze bug te beschermen heeft de automatiseringsbranche vele miljarden verdiend met het voorkómen van een door haarzelf veroorzaakte bijna-ramp. Deze crisis is daarmee een symbool van het laatmodernisme: de manier waarop de

modernen de werkelijkheid beheersen, kan zomaar zelf tot een probleem en zelfs tot een bedreiging worden.

Aan het begin van de 21e eeuw lijken de bewoners van het Westen (de modernen) langzaam hun vertrouwen dat ze de wereld steeds meer in hun greep hebben te verliezen. Daarbij komt nog eens dat de rampen die de wereld bedreigen nu niet primair natuurrampen zijn (ook al komen die nog veelvuldig voor), maar rampen die door menselijk handelen zelf veroorzaakt worden: de klimaatcrisis, de dreigende voedselcrisis, de plasticcrisis en zelfs zoiets als de coronacrisis, die tenminste deels een gevolg lijkt te zijn van de wijze waarop wij de moderne wereld hebben ingericht.

10) HET KWAAD EN DE UNIVERSITEIT

Maar waarom deze – wellicht een beetje prekerig klinkende – toespraak uitspreken, juist als een afscheidsrede aan de universiteit? Ik heb daarvoor belangrijke redenen.

De eerste reden is dat onze tijd gekenmerkt wordt door de verschijning van een nieuwe vorm van kwaad – weliswaar met sterke reminiscenties naar het nabije verleden – met tegelijk heel eigen kenmerken: het populisme. Opvallend is het wantrouwen binnen dat populisme jegens de elite en in het bijzonder jegens de universitaire, intellectuele elite.

De tweede reden is het zelfbeeld van de universiteit en de universitaire elite. Vaak ziet zij zichzelf als een baken van redelijkheid en als een bron van redelijke, goed onderbouwde oplossingen voor actuele technische en maatschappelijke vraagstukken. Maar ligt de universiteit niet even vaak ten grondslag aan wat als het typisch laat-moderne kwaad kan worden gezien: de door de modernen zelf veroorzaakte problemen als vervuiling, klimaatcrisis en de diepingrijpende (sociale en fysieke) gevolgen van ict en artificial intelligence? Allemaal bedreigingen die voor een niet onaanzienlijk deel aan de universiteiten zijn voorbereid en ontwikkeld.

Daarmee kom ik toe aan de derde reden: het zelfbeeld van de universiteit als de plek van afrekening met het premoderne bijgeloof van religie en levensbeschouwing. Immers, is het niet zo dat de universiteit staat voor een seculier-modern wereldbeeld, dat het eerste wereldbeeld in de geschiedenis is dat geacht wordt wereldbeschouwelijk neutraal, op redelijkheid gebaseerd en wetenschappelijk onderbouwd te zijn?

De sfeer op de universiteit is in het algemeen anti-populistisch. Maar heeft men op de universiteit wel genoeg oog voor het gelijk van het populisme?

Voordat u denkt dat het maar goed is dat ik als bijzonder hoogleraar christelijke filosofie met al mijn merkwaardige denkbeelden afscheid neem van de universiteit, wil ik mijn zienswijze nader toelichten.

Om de populisten goed te begrijpen denk ik dat het belangrijk is om drie lagen in dit maatschappelijke verschijnsel te onderscheiden: 1) aan de oppervlakte gezien is het populisme een politieke stroming en een daaraan verbonden, omstreden stijl van politiek bedrijven. Kenmerk van die stijl is het sterk manipulatieve karakter ervan gebaseerd op ontregeling, polarisatie en een radicale afwijzing van redelijk overleg en compromissen. Zo bezien lijkt het populisme vooral een op electorale winst gericht politiek bedrijfsmodel. 2) De laag daaronder bestaat uit een onder brede lagen van de bevolking ervaren teleurstelling, onbehagen en onvrede met hoe de modernen het maatschappelijke en politieke leven hebben ingericht. Uit afkeer daarvan kiest dit deel van de bevolking ervoor – overigens zonder hoge verwachtingen – met die manipulatieve en polariserende stijl van politiek bedrijven in zee te gaan. 3) De diepste laag beschouw ik als een aan de twee hiervoor genoemde lagen ten grondslag liggende existentiële crisis. Een crisis die erin bestaat dat een belangrijk deel van de bevolking haar vertrouwen in het seculier-moderne wereldbeeld verliest zonder over een alternatief te beschikken.

De stelling die ik op grond daarvan zou willen verdedigen is dat het van groot belang is om aan die diepste laag serieus aandacht te besteden om werkelijk iets tegen het populisme te kunnen ondernemen. Want ik zie het populisme als uitdrukking van de problematiek van de laatmoderniteit.

11) DE BEHEERSINGSCRISIS: HET ONVERMOGEN OM MET EIGEN ONMACHT OM TE GAAN

De basis van de genoemde existentiële crisis is wat mij betreft de teleurstelling onder brede lagen van de bevolking over het feit dat de moderniteit haar motto “laten wij ons verlossen van het kwaad” niet waarmaakt en zelfs integendeel een groot onvermogen aan de dag legt om de laatmoderne problematiek op te lossen. De modernen lijken zich in hun strijd tegen het kwaad zozeer afhankelijk gemaakt te hebben van de twee beschikbare

strategieën – wetenschappelijk-technische controle en beheersing enerzijds en morele ontwikkeling anderzijds – dat zij een zeker onvermogen aan de dag leggen om met de grenzen en beperkingen van die strategieën om te gaan. Het populisme lijkt een buitengewoon scherpe neus te hebben voor dit onvermogen: de modernen lijken hun controle kwijt te zijn. Of het nu gaat om corona, de stikstofcrisis, de klimaatproblematiek of de bestuurlijke verlamming deze crises op te lossen: dit alles geeft velen aanleiding de moderniteit niet langer te vertrouwen. Maar evenmin komen de populisten met een alternatief. Zij slagen er hoogstens in de machteloosheid van de modernen zichtbaar te maken. Zo bezien zou de opkomst van het populisme alles te maken hebben met de typisch laatmoderne crisis van de maakbaarheid en een daarmee gegeven ervaring van onvermogen om met de onmacht van de moderne systemen om te gaan (Reckwitz & Rosa, 2020).

In de gangbare manier om tegen het populisme in te gaan klinkt vaak een arrogant modernistische houding door: mensen die vatbaar zijn voor het populisme zouden niet begrijpen hoe de moderne wereld in elkaar steekt en hoe onomkeerbaar de moderne ontwikkelingen van rationalisering, mondialisering, diversificatie en emancipatie feitelijk zijn. Deze houding doet denk ik ernstig tekort aan de hierboven genoemde existentiële dieptelaag van het populisme.

Ik vermoed dat de veronachtzaming van die existentiële dieptelaag daarin bestaat dat te weinig recht wordt gedaan aan het gegeven dat het seculier-moderne wereldbeeld niet alleen een rationele manier van kijken naar de werkelijkheid is, maar ook gezien kan worden als een levensbeschouwing die een overwinning op het kwaad belooft. Waar velen van een religieus-christelijk wereldbeeld vervreemd zijn geraakt, verliezen zij aan het begin van de nieuwe eeuw hun vertrouwen in het seculier-moderne wereldbeeld zonder over een alternatief te beschikken anders dan nostalgie, het dwepen met het verleden of het cultuurchristendom. Zij lijken daarmee levensbeschouwelijk dakloos te zijn geworden. Daardoor vervallen zij tot zienswijzen, die een in hoge mate toxisch en kwaadaardig karakter hebben. Het is een gif dat steeds meer samenlevingen doortrekt en waar het seculier-moderne wereldbeeld betrekkelijk weinig tegenover weet te stellen.

12) TWEE MANIEREN OM VAN HET KWAAD WEG TE KIJKEN.

In zijn tekst over de notie van Agapè verwijst Buijs naar onderstaande regels uit het gedicht The Rock van T.S. Eliot die over de modernen het volgende zegt:

Zij proberen voortdurend te ontsnappen
aan de duisternis buiten en van binnen
door te dromen van systemen zo volmaakt dat niemand meer goed hoeft te zijn.

(Buijs, 2012, p. 28).

De modernen hebben geprobeerd de samenleving zodanig in te richten dat "niemand meer goed hoeft te zijn". Door hun vertrouwen op de inrichting van die rationele systemen kijken zij weg van de enorm schadelijke gevolgen daarvan of weigeren zij daar de verantwoordelijkheid voor te nemen.

Tegelijk lijkt het opkomende populisme ons te confronteren met het feit dat een toenemend deel van de bevolking de intellectuele elite en al die door hen ingerichte systemen niet meer vertrouwt en er complotten achter vermoedt. Het populisme verkiest daarmee een andere manier van wegkijken van het kwaad door ondubbelzinnig te kiezen voor het eigen belang en de problematiek van de laatmoderniteit te ontkennen. Of het nu gaat om het migratievraagstuk, de stikstof-problematiek of de klimaatcrisis: ontkenning is de beste strategie (Latour, 2018, p. 46v.). Zelfs de van oorsprong christelijke varianten van dit denken beperken de notie van naastenliefde tot eigen volk en groep en nemen steeds meer een houding van groepsegoïsme en van 'het bestrijden van kwaad met kwaad' aan (denk aan de evangelicale aanhang van de MAGA-beweging).

Buijs' toont in zijn betoog over de *agapè* dat dit wegkijken vanuit een ander perspectief bezien niet nodig is. Hij presenteert *Agapè* juist als een manier om scherp te leren zien: "Hoe krijgen we ellende en problemen zo scherp mogelijk in beeld? *Agapè* is geen uitnodiging tot een abstracte compassie met 'het' lijden van 'de' wereld. Nee, het gaat om het actief zien van de nood van mensen in alle concreetheid" (Buijs, 2012, p. 13). *Agapè* leert ons met open vizier te kijken naar het kwaad en onrecht in de wereld en tegelijk verantwoorde afwegingen te maken met betrekking tot de vraag hoe we het kwaad kunnen overwinnen door het doen van het goede.

13) TER AFSLUITING.

Ik ben ontzettend dankbaar voor de ruimte die ik hier in Twente heb gekregen voor het geven van op het religieus-christelijke wereldbeeld gebaseerd onderwijs. Graag wil ik met het uitspreken van deze rede ieder die daarin een rol gespeeld heeft heel hartelijk bedanken. Centraal in mijn onderwijs stond altijd de bewering dat het seculier-moderne wereldbeeld – ondanks de hooggehouden schijn van het tegendeel – geen levensbeschouwelijk neutraal wereldbeeld is. Juist het tijdperk van de laatmoderniteit en de opkomst van het kwaad van het populisme zou ons bewust moeten maken van de ernst van deze vergissing.

Om die reden beschouw ik de universiteit bij uitstek als een maatschappelijke institutie waar wereldbeschouwing hoog op de agenda zou moeten staan. Het is van het grootste belang dat universiteiten aandacht geven aan brede academische, levensbeschouwelijke en morele vorming om zo studenten op te leiden die een structurele bijdrage kunnen leveren aan een evenwichtige en rechtvaardige samenleving. Om die reden kan de universiteit er geen genoegen mee nemen dat met mijn vertrek als laatste van het kwartet van levensbeschouwelijke hoogleraren waarbinnen ik mijn werkzaamheden aanving ook het thema levensbeschouwing zelf van de universiteitsagenda verdwijnt. Daarom wil ik mijn rede afsluiten met de oproep: universiteit, let op uw zaak.

DANKWOORDEN

Voor wat ik sinds 1997 als bijzonder hoogleraar Christelijke Filosofie aan de Universiteit Twente heb kunnen en mogen doen, past het mij zeer velen te bedanken.

- In de eerste plaats de mensen die mij met de christelijke filosofie in aanraking brachten: mijn medestudenten binnen de Vereniging van Gereformeerde Studenten te Rotterdam, waar christelijke filosofie hoog op de agenda stond;
- Mijn medestudenten, docenten en latere collegae van de toen nog Centrale Interfaculteit van de Erasmus Universiteit te Rotterdam;
- René van Woudenberg die mij naar aanleiding van een toevallige ontmoeting bij het afscheid van de toenmalige hoogleraar christelijke filosofie in Rotterdam, Bas Kee, in contact bracht met de kring van mensen rond de Stichting voor Christelijke Filosofie;
- Mijn latere collegae aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de VU;
- Ik dank de bestuurders van deze universiteit en het bestuur en de medewerkers van de Stichting voor Christelijke Filosofie voor hun vertrouwen;
- Verder dank ik het curatorium – zowel lokaal als landelijk – en in het bijzonder ook Peter-Paul Verbeek die lange tijd voorzitter was van het lokale curatorium en altijd een warm pleidooi voerde voor het grote belang van levensbeschouwelijk georiënteerde bijzondere leerstoelen;
- Ik dank mijn collega-hoogleraren binnen de Stichting;
- De collegae binnen het departement filosofie hier in Twente en de warme ontvangst die ik hier mocht ervaren;
- De talloze studenten die ik heb mogen ontmoeten in het keuzevak-, het minor- en meer recent in het bachelor-honours-onderwijs;
- Familie en vrienden.

Lieve Christine, toen ik je leerde kennen, wist je nauwelijks wat filosofie was. Je luisterde aandachtig, maar de stof ging je ver te boven. Van jou heb ik geleerd dat wijsbegeerte en wijsheid heel verschillende dingen zijn. Ik bewonder jouw wijsheid en heb er ook enorm veel aan te danken. In de afgelopen jaren van mijn ziekte heb ik bovendien nog jouw gave om mee te lijden mogen ervaren. Ik heb gezien hoezeer meelijden dubbel lijden is: het dragen van je eigen lijden, zorgen en verdriet en het meedragen aan dat

van de ander. Ik ben diep geraakt door de wijze waarop je naast me stond in mijn ziekte en behandeling en ik ben dankbaar voor hoe onze kinderen, schoon- en kleinkinderen jou en mij daarin hebben bijgestaan: een prachtig blijk van Gods goedheid.

Ik heb gezegd.

BIBLIOGRAFIE

Achterhuis, H. (1998). *De erfenis van de utopie*. Amsterdam: Ambo.

Achterhuis, H. (2004). *De gezondheidsutopie*. Utrecht: G-lezing.

Borgman, E. (2011). Zijn is goed zijn. Theologisch eerherstel van het beeld van het kwaad als 'privatio boni'. In B. Musschenga, & B. Siertsema (Red.), *Het kwaad. Reflecties op de zwarte zijde van ons bestaan* (pp. 26-46). Vught: Skandalon.

van den Brink, G. (1997). *Het probleem van het kwaad. Gedachten over God en het lijden.* Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting.

Buijs, G. J. (2011). Non posse non peccare. Over de cultuur-betekenis van het begrip 'zonde'. In B. Musschenga, & B. Siertsema (Red.), *Het kwaad. Reflecties op de zwarte zijde van ons bestaan* (pp. 59-78). Vught: Skandalon.

Buijs, G. J. (2012). *Publieke liefde. Agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis.* Amsterdam: Vrije Universiteit.

Dooyeweerd, H. (1935). *De wijsbegeerte der wetsidee (drie delen)*. Amsterdam: H.J. Paris.

Ferry, L. (2010). *Over de liefde. Een filosofie voor de XXIe eeuw.* Utrecht / Amsterdam / Antwerpen: De Arbeiderspers.

Gezondheidsraad (2026). *Alcohol en gezondheid in brede zin*. Den Haag, Gezondheidsraad

de Graaf, B. (2019). An end to evil. An eschatological approach to evil. In S. Polinder, & G. Buijs (Red.), *Christian faith, philosophy & international relations. The lamb and the woolf* (pp. 130-147).

de Graaf, B. (2024). *Heilige strijd. Het verlangen naar veiligheid en het einde van het kwaad* (6 ed.). Utrecht: Kokboekencentrum.

Griffioen, S. (2023). *Kracht ten goede. Een filosofie van de tijd*. Utrecht: KokBoekencentrum.

Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit* (16 ed.). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Hoogland, J. (1998). *Hoezo bijzonder? Over de vraag hoe universeel een standpunt kan zijn.* Enschede: Universiteit Twente.

Hoogland, J. (2000). Wat heeft technologie met heil te maken? In D. G. Koelega, & W. Drees (Red.), *God & co? Geloven in een technologische cultuur* (pp. 137-158). Kampen: Kok.

Latour, B. (1994). *Wij zijn nooit modern geweest. Pleidooi voor een symmetrische antropologie.* (J. v. Dijk, & G. de Vries, Vert.) Amsterdam: Van Gennep.

Latour, B. (2018). *Waar kunnen we landen? Politieke oriëntatie in het Nieuwe Klimaatregime.* (R. Hofstede, Vert.) Amsterdam: Octavo.

Reckwitz, A., & Rosa, H. (2020). *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: Suhrkamp.

Sauer, H. (2023). *Moraal. Goed en kwaad van prehistorie tot polarisatie*. (W. Hansen, vert.) Amsterdam: De Bezige Bij.

Schaafsma, P. (2006). *Reconsidering evil. Confronting reflections with confessions.* Leuven / Paris / Dudley (Ma.): Peeters.

van Velthoven, T. (1988). Zin en zinloosheid. Metafysische beschouwingen over goed en kwaad. In: *De intersubjectiviteit van het zijn. Keuze uit het werk van prof. dr. Th. van Velthovern.* Kampen: Kok Agora.

van Veluw, A. (2010). *Waar komt het kwaad vandaan? Over Goed, schepping, evolutie en de oorspong van het kwaad.* Heerenveen: Groen.

WWW.UTWENTE.NL