

STICHTING TEILHARD DE CHARDIN
Ten dienste van
Het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie

GAMMA

Forum over onze rol in de evolutie

verschijnt vier keer per jaar, t.w. op 1 mrt., 1 juni, 1 sept. en 1 dec.
Het blad staat open voor iedereen die wil meedenken en schrijven over de toekomst van onze wereld. Teilhard de Chardin (1881-1955) gaf daartoe met zijn evolutietheorie een ruime aanzet.

Het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie (GCWR)

Het GCWR omvat 'n groep mensen, die ook een geldelijke bijdrage willen geven aan het streven van de Stichting TdC. Zij staan sympathiek tegenover Teilhards werk, maar brengen in het verlengde ervan ook andere ideeën in.

Een jaarabonnement op GAMMA

kost € 12,50 en loopt zonder opzegging vóór 1 januari door.

Losse nrs.: € 2,50 (excl. portokosten)

Betalingen: op rek.nr. 41 38 64 952

t.n.v. Stichting Teilhard de Chardin, Heiloo

vanuit Europa: idem, o. v. v. het BIC: ABNANL2A en

IBAN: NL15ABNA0413864952

Insturen kopij: tot 3000 wrd., uiterlijk 1 maand vóór de verschijningsdatum. De redactie behoudt zich het recht voor artikelen in te korten of te weigeren.

Adres bestuur stichting en eindredactie:

Stichting Teilhard de Chardin

t.a.v. Henk Hogeboom v.B.

Op de Wieken 5, 1852 BS Heiloo

tel.: 072-5332690;

e-mail: teilhard@planet.nl

internet: www.teilharddechardin.nl

Commissie van aanbeveling:

prof. dr. Sjoerd L. Bonting - em. hoogleraar biochemie, anglicaans priester en theoloog

zr. drs. Paula Copray - franciscanes, theologe, lerares Engels

prof. dr. S.W. Couwenberg - em. hoogleraar staats- en bestuursrecht, hoofdredacteur-directeur CIVIS MUNDI

dr. Ervin Laszlo - wetenschapper, filosoof, schrijver van boeken over de kosmos en het bewustzijn, oprichter Club van Budapest

ISSN: 1570-0089

kaftontwerp: Aad Even, Renkum

Inhoud

Van de redactie		p. 03
François Euvé, s.j.	Teilhard de Chardin en de Kerk	p. 04-24
Arthur Fabel	Een historische bevestiging door het Vaticaan van Pierre Teilhard de Chardin	p. 25-30
Louis Tiessen	Exit Exodus? (vervolg en slot)	p. 31-39
Harry Ansems	Evolutie en wereldburgerschap	p. 40-52
redactie	Een interview	p. 53-57
Gerrit Teule	Incarnatie 'in de lengte' en 'in de breedte'	p. 58-60
Voor u gelezen:		
Henk Hogeboom v.B.	Arie Bos: 'Hoe de stof de geest kreeg - De evolutie van het ik'	p. 61-62
redactie	Pro-GAMMAatjes	p. 63

ISSN: 1570-0089

Van de redactie

Het eerste artikel in dit nummer van *GAMMA* is van de hand van François Euvé, een Franse jezuïet, die in maart van dit jaar een aantal nog niet eerder verschenen brieven van Teilhard uitgaf. Bij onze Stichting is dit boekje in vertaling verkrijgbaar (zie p. 63). Euvé begint zijn artikel (p. 04-24) met de vraag: "Wordt Teilhard wel erkend door de Kerk, is hij 'gerehabiliteerd'?" Arthur Fabel, de redacteur van het blad *Teilhard Perspective* van onze Amerikaanse zusterorganisatie, geeft hierop het kersverse antwoord van de nauw met het Vaticaan verbonden kardinaal Christoph Schönborn (p. 25-30). Dat het Vaticaan Teilhard thans plaatst in het middelpunt van een evolutionair christendom mag een significante ommekeer worden genoemd. Hoe inzichten kunnen veranderen! Godsdienstige waarheid is wel wat anders dan historische werkelijkheid, blijkt ook uit het slotartikel 'Exit exodus?' van Louis Tiessen (p. 31-39): "Allerlei historische misverstanden zouden voorkomen zijn als de kerken meer benadrukt zouden hebben dat de Bijbelboeken veeleer een profetische geschiedenis weergeven dan een historische." (p. 36)

Dat we ons ook aan profetieën kunnen wagen vanuit een blik op onze eigen korte geschiedenis laat Harry Ansems ons zien in zijn artikel 'Evolutie en wereldburgerschap' (p. 40-52). "Reeds in 1947 voorspelde Teilhard de Chardin dat de wereld snel zou toegroeien naar een de hele planeet omvattende noösfeer, waarmee hij in feite één groot intermenselijk bewustzijn bedoelde. Het afwijzen van het wereldburgerschap is in feite geen optie meer, die lang kan standhouden." (p. 40) Maar — zo wordt in een interview (p. 53-57) gezegd — "Nu is het zo, dat we elkaar vaak nog bestuderen als gevaarlijke dieren. En dat we gevaarlijk kunnen zijn bewijzen de uitbarstingen. We zitten in een proces, waarin de boemerang ons wakker zal moeten maken voor het feit, dat er ongezien en ongehoord andere manieren zijn waarop we met elkaar kunnen omgaan." De incarnatie (p. 58-60) van de geest in de stof (p. 61-62) zal de weg blijken te zijn waarvoor de mensheid in de toekomst zal kiezen, wil zij haar evolutie kunen voltooien.

TEILHARD DE CHARDIN EN DE KERK

François Euvé, s.j.

Een vraag keert herhaaldelijk terug: Wordt Teilhard wel erkend door de Kerk, is hij 'gerehabiliteerd'? Men hoort zelfs mensen vragen of zijn werken nog altijd op de *Index* staan. Nog ernstiger is het, als men twijfelt aan het ware christelijke, laat staan katholieke karakter van zijn denkbeelden. Nog onlangs spraken sommigen zelfs over "het radicale verschil tussen de katholieke theologische leer en zijn gedachtegoed", waarbij ze bezwaren inbrachten, die je zo vaak hoort: het verwerpen van de schepping als zodanig, het ontbreken van een duidelijk onderscheid tussen de natuur en de boven-natuur, enz. Goede christenen vragen zich dan af of het wel gepast is zijn werk te lezen en zo ja, hoe, terwijl anticlericale kringen het gebrek aan overeenstemming tussen Teilhard en de Kerk onderstrepen om aan te tonen dat de katholieke traditie, ondanks alles wat het tegendeel lijkt te bevestigen, even onverzoenlijk als ooit tevoren staat tegenover het moderne wetenschappelijke denken.

Dat is vandaag de dag te meer het geval waar het teilhardiaanse gedachtegoed weer wordt opgevat, ja zelfs wordt 'omhelsd' in diverse spiritualistische stromingen die elke speciale christelijke 'belijdenis' verwerpen. Een lezer van publicaties uit die hoek die het werk van Teilhard niet zou kennen, zou het gevoel kunnen hebben dat zijn ideeën *in fine* neerkomen op een universeel, oecumenisch spiritualisme, waarin intrinsiek christelijke onderwerpen (als Christus, de Kerk) niets anders zouden zijn dan een bijzondere illustratie van een alomtvattend 'pantheïsme'.¹

Deze kritische geluiden zijn niet nieuw. We zullen er later op terugkomen. Zij kwamen vooral op na zijn dood, toen zijn werk

¹ Men kan hier verwijzen naar de kritiek, die pater Martelet uit in het tijdschrift *Études* ("Pierre Teilhard de Chardin", februari 2003, p. 199) op de interpretatie van Teilhard door Philippe Breton in een verder voortreffelijk boek *Le culte de l'Internat* (het internaatsmilieu - red.), Uitg. La Decouverte, Parijs 2000). Het daaropvolgende boek van pater Martelet, *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand* (TdC, profeet van een steeds groter wordende Christus, red.), Uitg. Lessius, 2005, is een antwoord met argumenten op al dit soort 'spiritualistische' zaken.

begon te verschijnen. Laat het voorlopig voldoende zijn te vermelden dat er een zeker aantal theologische vrienden van hem, zoals pater Henri de Lubac of mgr. Bruno de Solages, druk doende is op deze vragen met hun publicaties een antwoord te geven. Zonder de ambiguïteit van Teilhards formuleringen te ontkennen, die tot de verwarring kunnen bijdragen als men ze uit hun context haalt, verdedigen zij niet alleen zijn trouw aan de Kerk en aan zijn geestelijke orde, maar ook het fundamenteel traditionele karakter van zijn denken. Zij hebben met nadruk gesteld hoe belangrijk het is om het niet te laten bij het gedeeltelijk lezen van zijn werk. Het is inderdaad lastig, dat dit is samengesteld uit essays, die los van elkaar onder diverse omstandigheden werden geschreven. Om zich een idee van zijn 'denken' te vormen, om te vermijden dat men gaat spreken van een 'systeem', dat hij nooit echt integraal heeft willen bouwen, is het zaak dat men zijn gehele werk kent en niet slechts enkele 'geselecteerde stukken' ervan.

Het is waar dat zelfs de meest radicale kritische christenen erkennen dat Teilhard trouw was aan de Kerk en dat er op zijn godsdienstig leven werkelijk niets viel aan te merken. Het is alsof er twee Teilhards waren: enerzijds een streng wetenschappelijk denker die terzelfdertijd een goede priester was (zoals destijds abbé Breuil) en anderzijds een vrije geest met vage en soms gevaarlijke theorieën. Het feit dat hij behoorde tot de traditiegetrouwe katholieken en dat hij bepaalde vrienden had in de kring van ongelovigen, dat tesamen was genoeg om datgene te verwerpen wat de oorspronkelijkheid uitmaakte van het teilhardiaanse denken, namelijk de convergentie van de grote christelijke traditie en de moderne wetenschappelijke ontwikkeling.

Ik schrijf nadrukkelijk 'moderne'. Het komt me voor, dat een groot deel van de polemiek uit die hoek komt. Het is goed eraan te herinneren dat Teilhard zijn denkbeelden ontwikkelde in de context van de crisis rond de 'antimodernisten', waarin de katholieke Kerk vooral in Frankrijk de aandacht trok door het succes van een stroming onder de naam 'integrisme'. Deze denkrichting verwierp met alle kracht de visie op mens en wereld, het moderne denken in zijn totaliteit zoals dat zich sinds Descartes presenteert en bij Kant

zijn speciale beslag krijgt, en dat in die tijd als het belangrijkste gevaar voor het christendom werd beschouwd. Tegenover dit progressieve humanisme (vgl. Marx) stelt men een christelijk denken met als kernbegrip de 'verlossing' van een mensheid die in zonde gedompeld is. Tegenover het optimisme van de Verlichting (vgl. Condorcet) plaatst men de machteloosheid van de mensheid, die is overgeleverd aan zijn eigen krachten en daarmee gedoemd tot zelfvernietiging. In de 'antimodernistische' theologie, waarvan het werk van Joseph de Maistre een belangrijke voorbeeld is, speelt het dogma van de 'erfzonde' een bepalende, welhaast buitensporige rol als men deze vergelijkt met de meer klassieke katholieke theologie.

Teilhard kiest duidelijk voor het moderne denken. Hij is er zich van bewust, zoals hij zich er tevens van bewust is daarmee radicaal te staan tegenover het 'integristische' denken. Hij situeert zich tegenover het integrisme, zoals dat in het begin van de 20ste eeuw kon bestaan en zoals het ook vandaag de dag nog bestaat. In zijn uitstekende biografie, waarnaar ik meermalen zal verwijzen, onderstreept pater d'Ouince dit: "de teilhardiaanse geest die lijnrecht staat tegenover het jansenisme".²

Ik benadruk dit punt, dat trouwens zou vragen om nog eens meer in detail te worden uitgewerkt, om aan te tonen dat de kwestie 'Teilhard en de Kerk' niet kan worden teruggebracht tot zijn trouw aan zijn religieuze geloften. Deze trouw — wij zullen dat nog zien — vindt zijn wortels in een theologisch denken van de Kerk, dat geheel en al in overeenstemming is met het totaal van zijn bespiegelingen. Men zegt dat Teilhard altijd naar deze overeenstemming heeft gestreefd, niet alleen in zijn geschriften, maar ook tussen zijn denken en zijn wijze van leven. Het kan niet zo zijn, dat we hem

² R. d'Ouince *Un prophète en procès*, bd. I, Parijs, Aubier, 1970, p. 163. De gelijkstelling die hier wordt gesuggereerd tussen het jansenisme en het integrisme is ongetwijfeld aanvechtbaar. Maar in de context van die tijd zijn de twee stromingen zo goed als synoniem te noemen.

terwille van hetgeen onszelf het meeste bevalt in stukjes hakken en daarmee het een of andere aspect van hem tekortdoen.

Dit artikel zal uit drie delen bestaan. In het eerste deel zal ik enkele historische feiten geven, die nodig zijn om de ontwikkeling van zijn denken te begrijpen. Deze feiten zijn dikwijls al wel bekend. Maar het kan geen kwaad een gezamenlijke weg te volgen alvorens we de dingen meer op een rijtje zetten. Het denken van Teilhard is in feite zeer gevoelig voor de historische dimensie van de ideeën of, ten minste, van de uitwerking ervan, geheel in lijn met wat Newman de 'ontwikkeling' van het dogma noemde. Zonder inkadering in de tijd en de metafysica kon het niet tot stand komen.

Een tweede deel zal opnieuw zijn relatie met de theologie belichten, die hierboven al werd aangestipt. Deze kwestie is moeilijk en blijft nog open. Bepaalde mensen die hem hebben verdedigd onderstrepen ook het feit dat men hem niet in de ware zin van het woord als een theoloog kan beschouwen. Toch schreef pater Daniélou in een beroemd artikel in het tijdschrift *Études* van 1962: "Het is duidelijk dat Teilhard voortdurend theologie bedrijft".³ Zonder theoloog van beroep te zijn en hoewel herhaaldelijk dit gilde bekritiserend heeft hij een aantal van zijn vrienden onder de theologen geïnspireerd, te beginnen bij pater De Lubac. Teilhard heeft nooit de pretentie gehad een theologisch systeem te ontwikkelen dat men als zodanig zou kunnen beoordelen. Men moet ervoor oppassen zijn werk in die richting te willen doortrekken, zoals hijzelf ook daarvoor oppaste, niet alleen uit voorzichtigheid, maar omdat hij het gevoel had dat de theologische uitspraken vandaag de dag noodzakelijkerwijs in zekere zin een 'voorlopig' karakter dragen, meer in overeenstemming met het verhalende van de Bijbel dan met de grote systematische gedachtebouwsels, die geïnspireerd zijn door de Griekse metafysica. Uiteindelijk is het eerder zijn theologische 'denktrant' dan de 'inhoud' van zijn stellingen die het waard zou zijn nader te worden bekeken.

³ J. Daniélou "Signification de Teilhard de Chardin", *Études*, februari 1962, p. 149.

Een derde deel zal meer rechtstreeks de kwestie van zijn verhouding met de Kerk benaderen. Belangrijk daarbij zal zijn te ontdekken dat zijn leven geheel in lijn is met zijn denken. Als hij in de katholieke Kerk een 'fylum' van waarheid en liefde⁴ herkent, vindt dat niet zijn oorsprong in een vreesachtig traditionalisme, maar komt dat integendeel doordat hij heeft ingezien, dat er geen authentiek christendom mogelijk is buiten het concrete verloop van de geschiedenis om.

Enkele historische mijlpalen

Allereerst is het zaak zich in te leven in een tijdperk. De huidige katholieke van na Vaticanum II kan er zich maar moeilijk een voorstelling van vormen hoe het intellectuele klimaat aan het begin van de 20ste eeuw was. Om te voorkomen dat ik verval in een denkbeeldige reconstructie zal ik verwijzen naar de beschrijving die pater d'Ouince ervan heeft gegeven.

Schematisch gesteld zijn er twee elementen die tot een klimaat van grote spanning hebben bijgedragen. Allereerst is er de ontwikkeling van het wetenschappelijk denken dat vanuit de fysica zijn weg neemt naar de biologie (evolutietheorie) en de geschiedenis van de mens. Meer dan in de voorafgaande eeuwen is de wetenschap in de 19e eeuw toonaangevend. Dank zij het openbare onderwijs houdt ze niet alleen een kleine groep geleerden bezig. De nieuwe inzichten verspreiden zich over een breed maatschappelijk veld. Vanuit bestaande geloofsovertuigingen, vooral met betrekking tot de Bijbel, voelt men zich kennelijk door die inzichten gekwetst. Wat moet men nog geloven, de Bijbel (het Genesisverhaal) of de wetenschap? De antiklerikalen verwerpen de Bijbel. Darwin wordt gebruikt als een wapen in de strijd tegen de godsdienst.⁵ Er zijn andere christenen die zich hevig verzetten tegen wat een minimalisatie van de Openbaring uit naam van de wetenschap lijkt te zijn. Tussen die twee pogen de christelijke wetenschappers een verzoening te vinden door de Bijbel op een kritische manier te gaan lezen, dit met het risico door de beide kampen te worden verworpen.

⁴ Vgl. Ch. Mooney, Teilhard de Chardin et le mystère du Christ, Aubier, 1966, p. 179.

⁵ Zoals blijkt uit het Voorwoord bij de eerste vertaling in het Frans (1862) van het boek *The Origin of Species* (in *L'Origine des espèces*) door Clémence Royer.

Een tweede element is politiek van aard. Het houdt overigens verband met het vorige. Het betreft de verwerping door een groeiend deel van de Franse politiek van de rol van de Kerk in het staatkundig bestel. Dat resulteert in twee gebeurtenissen: de uitwijzing van de religieuze congregaties in 1901 (het jaar, waarin Teilhard aan zijn filosofische opleiding begon) en in 1905 de invoering van de wet betreffende de scheiding van Kerk en Staat.

Binnen de katholieke wereld (die nog een grote meerderheid in de Franse maatschappij vertegenwoordigt) zijn deze turbulente gebeurtenissen op twee verschillende manieren verwerkt. Ik heb het al even gehad over de weerstand van bepaalde groepen tegen iedere vorm van verandering. Dat is de houding van het merendeel van de leidinggevenden, die voor alle ingrijpende veranderingen beducht zijn. Het leidt tot een poging de gelederen te sluiten in een Kerk, die zich een belegerde vesting waant.

Maar er zijn daarnaast ook christenen, een groeiend aantal, die een universitaire vorming hebben gehad en die zich steeds minder gemakkelijk voelen bij het alleen maar eenvoudig verdedigen van de waarden van het verleden. Voor hen gold wat pater d'Ouince speciaal voor studenten van hogere opleidingen schreef "het bewustzijn van de moderne mens in het westen begaf zich in nieuwe dimensies en de vele vragen die dit opriep, vonden geen antwoord in de boodschap van de Kerk, zoals die hun werd voorgehouden".⁶ Op zo'n moment, zoals kort na de modernistencrisis, waren er heel wat gelovigen in verwarring en bereid de Kerk te verlaten en onderdak bij een gemeenschap te zoeken die hen begreep.⁷ Een groeiend aantal mensen hunkert naar een brede visie op de wereld en de mens, die zowel het eigentijdse denken bevredigt dat door de wetenschap is gevormd als beantwoordt aan de christelijke traditie. Het latere succes van Teilhard is in deze context maar al te begrijpelijk. Hij had de moed zich in te zetten voor een onderzoek dat uitsteeg boven het bestek van zijn specialiteit.

⁶ *Un prophète en procès*, p. 54.

⁷ *Id.*, p. 161.

Zo iets is dringend nodig te meer omdat de prehistorie een bevoorrechte positie in het debat vervult, voorzover zij de oorsprong van de mensheid behandelt. Tegenover andere wetenschapsvragen kan men proberen een afbakening te maken tussen 'natuurlijke' en 'mense-lijke' gegevens, maar de paleontologie leidt tot een overschrijding van deze grenzen.

In deze context wordt het denken van de jonge Teilhard gevormd. Hij weet heel goed dat zijn kindertijd zich afspeelt in het warme bad van het traditionele piëtisme, waarin hij zich – we moeten dat nadrukkelijk stellen – geen 'gevangene'⁸ voelt. Zijn leven lang zal dit mede een rol blijven spelen, niet als een geïsoleerd overblijfsel, maar als een soort bron die zijn hele bestaan irrigeert. De filosoof Etienne Gilson, die bepaald niet kan worden verdacht van sympathie voor het 'teilhardisme', merkte op dat "het fenomeen Teilhard de klomp zuiver goud omvatte van de piëteit en van het geloof van zijn kinderjaren, en wel in ongeschonden staat en als door een wonder bewaard onder de voortdurende wetenschappelijk of andere aanslibbels".⁹ Pater De Lubac kende ook een groot belang toe aan deze familiale ambiance.¹⁰

Door zijn vorming in de orde van de jezuiten werd hij zich steeds meer bewust van het contrast tussen de vrome wereld van zijn kinderjaren en de toenmalige wereld om hem heen. Hij nam dit verschil waar, maar hij besepte tevens – en daarin berust zijn originaliteit, in tegenstelling tot zowel de 'integristen' als 'sciëntisten' – de afwezigheid van een diepe tegenstelling tussen deze twee houdingen.

Hij voelt ook heel goed aan dat het wijzen op de afwezigheid van een tegenstelling hem zal brengen in nieuwe situaties, die haaks zullen staan op de theologische standpunten van zijn tijd. Vanaf zijn eerste geschriften in oorlogstijd is hij zich van deze moeilijkheid bewust, zelfs al is in die periode het hoogtepunt van de modernisten-

⁸ Vgl. "Le coeur de la matière", *Œuvres* XIII.

⁹ Geciteerd door R. d'Ouince in *Un prophète en procès*, p. 44

¹⁰ *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard, 1964, p. 14 ev.

crisis voorbij. Wat concreter gesteld zijn het twee zaken die een probleem opleveren: een gevoel voor het kosmische dat kan worden opgevat als 'pantheïsme' en een evolutieve visie van zaken. Na de toezending van de tekst *Le Christ dans la matière* (1916) liet de directeur van het blad *Études*, pater De Grandmaison, hem zijn reactie weten: "Men zal dit wellicht een beetje evolutionistisch vinden".¹¹ Vanaf die tijd heeft Teilhard de indruk dat het moeite zal kosten om zijn ideeën breed onder de aandacht te brengen. In een brief van dezelfde datum schrijft hij aan zijn nicht waarvoor hij bang is: "Ik zie nauwelijks hoe mijn ideeën op een andere manier het licht zullen zien dan van mond tot mond of via het clandestien verspreiden van mijn manuscripten". Toch is hij vastbesloten zijn gedachten hoe dan ook uit trouw aan zichzelf de wereld in te sturen. Hij kan zich niet onttrekken aan wat hij voelt als een fundamenteel appèl.

Deze eerste fase, die al gekenmerkt wordt door enkele turbulente gebeurtenissen, blijft nog tamelijk rustig. We weten dat de moeilijkheden na de 'affaire over de erfzonde' zullen komen, met dat persoonlijke briefje van 1922, dat naar Rome werd doorgesluisd en dat een reactie teweegbracht van de generaal-overste van de orde der jezuïeten, pater Ledochowski.¹² Zo wordt Teilhard eind november 1924 na zijn eerste terugkeer uit China door zijn provinciaal, pater Costa de Beaugard, ontboden, die hem deelgenoot maakt van de reactie uit Rome. De zaak is maar al te bekend. Het is echter goed om nog eens naar voren te brengen dat het juist de delicate kwestie van de erfzonde is die hem voor het eerst ernstig in de problemen brengt. Zijn provinciaal geeft hem te kennen, dat hij niets moet zeggen of schrijven dat in strijd is met de leer van de Kerk inzake de erfzonde.¹³ In juni 1925 schrijft dezelfde provinciaal aan mgr. Baudrillart, de rector van het *Institut Catholique* in Parijs, dat "bepaalde persoonlijke theologische concepten over vraagstukken die in het verlengde daarvan liggen hem sterk hebben beziggehouden".¹⁴

¹¹ Vermeld in de brief van 8 december 1916 (*Genèse d'une pensée*, p. 194).

¹² Vgl. R. d'Ouince, *Un prophète en procès*, p. 106 ev.

¹³ Brief aan A. Valensin, 13 november 1924 (*Lettres intimes*, p. 111).

¹⁴ P. Poupard, «Le Père Teilhard de Chardin à l'Institut Catholique de Paris», *Nouvelles de*

Het is een behoedzame stap. In een brief van 6 juli aan dezelfde Baudrillart licht Costa de Beauregard toe, dat de pater generaal ervan overtuigd is dat "het de reputatie" van zowel de orde als van het *Institut Catholique* "ernstig zou hebben geschaad, als de geschreven notities van pater T[eilhard] waren overgebrieft naar het Heilig Officie". Hij voegt eraan toe, dat de zaak meer is dan een kwestie van een eenvoudige leerstelling: wat men Teilhard verwijt is "niet alleen een leerstellige kwestie, maar, wat veel ernstiger is, een kwestie van mentaliteit. Dat de pater gehoorzaamt, daaraan twijfelen wij niet, maar we kunnen van hem niet verwachten, dat hij zijn eenmaal ingenomen geestelijke standpunten volkomen verandert."¹⁵ Iedereen voelt wel aan dat hij trouw zal blijven aan zijn ideeën.

Voor Teilhard is de moeilijkheid dat hij niet kan toestaan dat hij zijn ideeën niet kan uitgedragen, te meer daar er – zoals we zagen – vanuit intellectuele kringen zo'n behoefte aan was. Het succes van zijn lezingen toonde hem aan hoe noodzakelijk het was dat hij het erop waagde een terrein te betreden waarvan hij heel goed wist hoe complex de zaken er lagen. Niets doen zou erger zijn dan het op het spel zetten van hypothesen, die – daarvan was hij zich ten volle bewust – nog vaag waren en die uiteindelijk zouden worden herzien. Hij beseft heel wel dat de theologische kringen in Rome zich op dat moment niet echt bewust zijn van de noodzaak van zijn vragen. Het merendeel denkt dat de evolutionistische hypothese een voorbijgaand modeverschijnsel is en dat je om de toekomst veilig te stellen – die niet anders kan zijn dan het verleden – het best de oude posities handhaaft. Teilhard staat te dicht bij groepen onderzoekers om niet aan te voelen dat men die fundamentele kwesties, zelfs de meest radicale, niet uit de weg moet gaan. Met wetenschappers over God spreken is niet meer eenvoudig een kwestie van apologetiek, maar in werkelijkheid van wat men een 'fundamentele theologie' begint te noemen. Bovendien, die uitdaging is urgent. Teveel omzichtigheid zou niet worden begrepen.

¹ Institut Catholique de Paris, n° 4, 1981, p. 200.

¹⁵ Id., p. 202-203.

Er komen nog andere crisissituaties voor in het leven van Teilhard, die over het algemeen zijn verbonden met zijn mislukte pogingen om zijn werk te publiceren. De moeizame verwickelingen rond de publicatie van het *Milieu divin* (*Goddelijk milieu*) in 1927-1928 zullen de crisis van de winter 1928-1929 met zich meebrengen, zeker de meest ernstige die hij heeft doorstaan.¹⁶ *Le Phénomène humain* (*Het verschijnsel mens*), na de tweede wereldoorlog zoals ook zijn bezoek aan Rome in 1948 zullen een wending in zijn uiterlijke omstandigheden teweegbrengen die minder dramatisch was, voor zover hij de voorgaande crisis te boven wist te komen, maar deze zal er wel toe bijdragen dat hij zich steeds meer opsluit en op zijn standpunten blijft staan.

Om geen voedsel te geven aan het idee, dat hij in zijn denken lijnrecht stond tegenover zijn orde of tegenover de Kerk, moet met nadruk de steun worden vermeld die hij ondervond van de kant van talrijke confraters, te beginnen bij verscheidene superieuren, onder wie pater d'Ouince niet de minste was. Deze laatste schreef dat Teilhard "altijd werd verdedigd of in ieder geval op zijn minst werd verontschuldigd wanneer hij niet helemaal te verdedigen was, door zijn directe superieuren die zagen hoe hij leefde, de onrechtvaardigheid constateerden van bepaalde tegen hem ingebrachte beschuldigingen en zich vooral rekenschap gaven van de weldadige invloed die er van zijn persoon en van zijn denken uitging."¹⁷

In weerwil van het feit, dat zijn geschriften niet breed konden worden verspreid, werden zijn ideeën gunstig ontvangen door wat men de intellectuele elite van de Franse jezuiten kan noemen: Valensin, Fontoynton, De Lubac, Fessard enz.

De maatregelen die tegen hem zijn genomen lijken eerder van 'voorzichtige' aard. Pater Henri de Lubac schreef in 1977 dat de

¹⁶ In een brief aan Léontine Zanta, kwalificeert hij de "crisis tamelijk sterk als antikerkelijk, om niet te zeggen antichristelijk, (Brief van 15 april 1929; *Lettres à Léontine? Zanta*, p. 101)

¹⁷ René d'Ouince "L'épreuve de l'obéissance dans la vie du Père Teilhard de Chardin". In *L'homme devant Dieu*, dl. III, Parijs, Aubier, 1964, p. 337.

superieuren "qua instelling niet slechts welwillend, maar liberaal" waren en dat hun restrictieve maatregelen werden ingegeven door hun "voorzichtigheid en slechts ongaarne werden getroffen".¹⁸ Men heeft naar aanleiding van het briefje over de erfzonde het risico gezien van een veroordeling bij het heilig Officie, die ook de orde van de jezuiten zou hebben geschaad. Zij superieuren waren er trouwens van doordrongen dat hij er niet de man naar was om zich tot de 'zuivere wetenschap' te beperken zonder aan de ideeënstrijd deel te nemen. Vandaar dat zijn uitwijzing naar China een manier was om hem een 'ruimte van leven' te geven, die hij in Frankrijk niet zou hebben kunnen vinden. Zoals pater d'Ouince schreef "was het enige probate middel om hem te behoeden voor dergelijke ongelukkige stappen het tot zijn zuiver wetenschappelijke werk te beperken en hem verre te houden van Parijs".¹⁹

Dit gezegd hebbend erkende d'Ouince dat de maatregelen vanuit Rome, zelfs als die op de welwillende wijze zoals hij dat doet geïnterpreteerd werden, effecten hadden die op zijn minst discutabel waren. Deze politiek van doodzwijgen "is noodlottig geweest voor de Kerk".²⁰ Niet alleen Teilhard heeft eronder te lijden gehad, maar de verspreiding van zijn gedachtegoed werd omgeven met factoren die een goede ontvangst ervan verstoorden, want hij kon zich niet verdedigen, noch rechtzetten wat bepaalde mensen aan ideeën onder zijn naam naar voren brachten. René d'Ouince wijst op de vier belangrijkste ongemakken: het feit dat hem bij zijn leven de mogelijkheid werd ontnomen van een gezond kritisch debat; de verharding van de reacties op zijn laatste werken; de publicatie na zijn dood van oude geschriften, los van de context; en tenslotte het feit dat het hem niet vergund was de Kerk, die geconfronteerd werd met het modernisme, een grotere dienst te bewijzen.²¹

Dit wordt gedeeltelijk gecompenseerd door de ontvangst, die zijn werk ten deel viel na zijn dood. Zelfs als deze het theologisch

¹⁸ *Teilhard posthume*, Parijs, Fayard; 1977, p. 134.

¹⁹ "L'épreuve de l'obéissance", p. 335.

²⁰ *Un prophète en procès*, p. 233.

²¹ Id p. 228-231.

denken op de universiteiten om diverse redenen niet zo erg heeft bevrucht²², is zijn invloed op het tweede Vaticaanse concilie van betekenis geweest, in het bijzonder met betrekking tot de voorbereiding van de constitutie *Gaudium et spes*.²³

Teilhard en de theologie

Deze invloed *post mortem* toont aan, dat, wanneer Teilhard niet kan worden beschouwd als een theoloog in de stricte zin van het woord (iemand die een theologisch werk heeft geschreven volgens alle regels van de techniek), hij toch "voortdurend theologie bedrijft", zoals pater Daniélou schrijft. In een brief van 16 februari 1955 erkent hij zelf dat "slechts gelovig naar het dogma kan worden geleefd als het zijn grond vindt in het denken van de theologie".²⁴

In zijn biografie onderstreept pater d'Ouince de goede theologische vorming van Teilhard. In zijn opleidingstijd namen al zijn ideeën trouwens een vaste vorm aan.²⁵ Bovendien heeft hij zijn hele leven voortdurend in contact gestaan met 'professionele' theologen, van wie er sommigen om andere redenen moeilijkheden hadden met de instanties in Rome. Te noemen zijn hier vooral de paters Charles (professor te Leuven), De Lubac (professor in Lyon) en De Solages (professor in Toulouse). Zijn goede contacten met verscheidene belangrijke filosofen hebben eveneens een rol gespeeld bij de vorming van zijn ideeën: Maurice Blondel, Édouard Le Roy,²⁶ Gaston Fessard en niet te vergeten Léontine Zanta.

Teilhard staat gewoonlijk kritisch tegenover de theologie van zijn tijd. Zijn brieven bevatten soms kernachtige formuleringen, die getuigen van zijn ergernis bij het zien van toch intelligente mensen

²² Een invloedrijke theologische studie over het teilhardiaanse denken van recentere datum dan die van A. Szekeres "Les théologiens catholiques et Teilhard", in *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Parijs, Seuil, 1969, p. 83-150, wordt node gemist.

²³ Een studie over Teilhard en Vaticanum II zou interessant zijn om te schrijven. Zie bij voorbeeld de onomastieke index van de *Histoire du concile Vatican II*, onder redactie van G. Alberigo, vijf delen, Cerf / Peters, 1997-2005 (vooral dl. 1)

²⁴ *Lettres intimes*, p. 418.

²⁵ *Un prophète en procès*, p. 55 ev.

²⁶ Zie het zojuist bij onze Stichting verschenen boekje *Teilhard de Chardin - Brieven aan Édouard Le Roy (1921-1946) - De rijping van een gedachte*, onder redactie van François Euvé en uit het Frans vertaald door Henk Hogeboom van Buggenum, zomer 2008.

die ongevoelig blijven voor de uitdaging die de moderne tijd biedt. In 1926 schrijft hij aan zijn nicht, dat er een kloof gaapt "tussen de intellectuele wereld waarin ik me bevind en waarvan ik de taal versta en de wereld van de theologie en van Rome, waarvan het idioom mij ook bekend is. Na een eerste schok bij het idee, dat de eerste even reëel zou kunnen en moeten zijn als de tweede, heb ik mezelf voorgehouden dat ik nu wellicht in staat ben door het spreken van de taal van de eerste deze echt goed duidelijk te maken wat de tweede bezighoudt en in haar woorden herhaalt wat voor velen onbegrijpelijk is geworden."²⁷

Pater De Lubac benadrukt zijn verzet tegen een verstarde theologie zoals die van "professoren die gehecht zijn aan het pluche van hun leerstoelen"²⁸. In de ogen van zijn confrater en vriend betreft zijn verzet niet zozeer Rome, maar veeleer de "mensen met kennis van zaken" die niet in staat zijn de dringende noodzaak en de diepe ernst van actuele vraagstukken te begrijpen. Zij hechten vóór alles belang aan het systeem dat in stand moet worden gehouden, klaar om als dat noodzakelijk is de gegeven feiten erin te integreren, maar zonder de structuur van het geestelijk universum fundamenteel te wijzigen.

Bovendien pleit pater d'Ouince op het eind van zijn boek voor een "statuut van het onderzoek in de Kerk". Hij schrijft in volmaakte eensgezindheid met het teilhardiaanse streven, dat "*het onderzoek een heilige plicht is voor de gelovige*, noodzakelijk voor de vitaliteit van de Kerk, die verbonden is met de verkondiging van de Blijde Boodschap".²⁹ En hij haalt de beroemde brief aan van pater Fontoynt aan uit 1917 waarin Teilhard schreef: "Ideeën, die voor een deel nog onvolgroeid en onjuist, maar wel bevrijdend zijn, worden geboren in de geesten van diverse mensen en sterven weer." De syntheses die te zeer in overeenstemming met de 'orthodoxie' willen zijn, bieden wellicht de meeste houvast, maar zij zijn onvruchtbaar.

²⁷ *Lettres de voyage*, p. 92.

²⁸ *Teilhard posthume*, p. 140.

²⁹ *Un prophète en procès*, p. 248. Cursief van François Euvé.

Gelet op de omvang van de taak, wekt het geen verbazing dat de details van het bouwwerk soms discutabel zijn. Om zo maar tot een synthese te komen die tegelijk bevredigend is voor de geest van de wetenschap en voor de orthodoxie is een onmogelijke opgave. Over het algemeen laten de fundamentele theologische kritieken aan het adres van Teilhard een meer essentiële moeilijkheid zien, die samenhangt met de mate waarin men zich al dan niet rekenschap geeft van de huidige cultuur (in de 'wereld', in het bijzonder de 'moderne' wereld) op het vlak van de geloofsbeleving. Teilhard kiest om zo te zeggen voor 'de incarnatie'. Hij neemt niet alleen het feit dat God het vlees heeft aangenomen bijzonder serieus (hetgeen geen enkele christelijke theoloog zou willen ontkennen), maar tevens dat die incarnatie iets wezenlijks zegt ten aanzien van de goddelijke natuur. Een God die zich belichaamt met de menselijke geschiedenis in al zijn facetten is iets anders dan een 'bovennatuurlijk Wezen', dat niets anders zou zijn dan 'transcendent'. Erkennen dat Jezus-Christus de weg naar God is, betekent dat God zich volledig tegenwoordig heeft gesteld in deze mens als zodanig, die ten volle mens was tot aan zijn dood. Er is geen andere toegang tot God dan langs die weg van de mensheid.

Men moet toegeven dat de 'fundamentele theologie' bij een dergelijke benadering van het 'Godsmysterie' de neiging bekritiseert van de scholastiek om de Godsvraag vanuit een 'onveranderlijke essentie' te stellen, waarvan de definitie voor elk redelijk denkend mens begrijpelijk is. De God van de christelijke openbaring verschijnt dan als 'een afgeleide' van dit universele begrip van het goddelijke (wat zeker voordelen heeft en noodzakelijk eraan ten goede komt!). Onafhankelijk van het teilhardiaanse denken hierover heeft de theologie van de 20ste eeuw zich met deze vraag ingelaten en heeft afstand genomen van een scholastiek die op het eerste gezicht te 'metafysisch' is.

Het bijzondere van de visie van Teilhard is dat dit alles in samenhang wordt gezien met een kijk op de wereld vanuit de evolutiegedachte. De historiciteit van de christelijke boodschap vindt een echo in de perceptie van de wetenschappers van een wereld in beweging, in proces, in evolutie, zowel op kosmische schaal als op het

terrein van al wat leeft. Hij is zich bewust van het verschil dat ligt tussen de komst van het Rijk van God en de menselijke vooruitgang. Maar hij is er zich verder ook van bewust dat dit verschil niet betekent dat er een tegenstelling tussen die twee zou bestaan. Het is een heel moeilijk vraagstuk, en hij is er niet zeker van, dat hij het goed heeft opgelost. Men kan het op de volgende wijze omschrijven: hoe valt het te rijmen dat het Evangelie verkondigt dat het Rijk van God hier al is en dat het zal komen in aansluiting op een radicale transformatie, die door het boek van de Apocalyps wordt gekwalificeerd als een nieuwe hemel en een nieuwe aarde. De theologen kennen dit soort vragen wel. Bij Teilhard ligt het verschil tussen een extrapolatie van de actuele geschiedenis en het 'punt Omega' in de transcendente dimensie ervan.³⁰

Een dergelijk vraagstuk houdt de geesten al naar gelang het tijdperk en het temperament bezig. Schematisch kan men twee zienswijzen onderscheiden. De eerste, die van Teilhard, geeft meer blijk van vertrouwen in het vermogen van de mens om ondanks crises en terugval de juiste richting te kiezen. Het komt hem voor, dat een gedistantieerde blik op de geschiedenis van de mensheid eerder een stijging laat zien in de richting van een 'meer kwaliteit van leven' in tegenstelling tot de neiging van de gewone materie om 'entropisch' terug te vallen in de aanvankelijke verdeeldheid. Er is ook nog een andere zienswijze mogelijk. Men zou deze kunnen kwalificeren als 'pessimistisch' en enigszins simplificerend kunnen verwijzen naar Sint Augustinus (en vindt haar in elk geval terug in het jansenisme). De erfzonde heeft de menselijke natuur zo in al zijn vezels aangetast, dat de mensheid zonder de genadewerking van buiten niet in staat zou zijn zalig te worden. We zien hier dus het 'strategische' belang van de erfzondeleer, die niet zo maar een doctrine is als de andere.

De andere beginselen vloeien eruit voort. Als men uitgaat van de tweede zienswijze, zal men inderdaad Teilhard niet alleen zijn

³⁰ Voor meer hierover raadplege men "Esquisse d'une dialectique de l'Esprit" (1946), *Œuvres* VII. Het brandpunt van de convergentie, aanvankelijk gezien als eenvoudigweg immanent aan de evolutie, "veronderstelt daarachter, op een dieper niveau, een transcendent, een goddelijk middelpunt".

historische optimisme verwijten, maar ook zijn scheppingsleer.³¹ Men zal hem verwijten, dat hij de vrije wil van God om te scheppen verkleint (een God die radicaal verschilt van de wereld, aangezien de laatste, ten minste in potentie, gekenmerkt wordt door het kwaad), dat hij de transcendentie van de menselijke ziel met betrekking tot het lichaam bagatelliseert, dat hij het bovennatuurlijke karakter van de verlossing miskent, een "inbreuk op de natuur en niet een voortzetting ervan", en natuurlijk dat hij het belang van het kwaad en van de zonde te laag inschat.

Met betrekking tot de klassiek onderwezen leer zijn enkele formuleringen van Teilhard inderdaad discutabel. Maar het is van essentiële belang om het hele raderwerk in beschouwing te nemen, in plaats van enkele uitingen die noodzakelijkerwijs vaag moesten blijven. De kwestie is te weten te komen of de theologie een onderzoek behoeft en in hoeverre formuleringen van toch door een lange traditie 'gewijde aard' ter discussie kunnen worden gesteld.

Alvorens over te gaan tot mijn laatste punt, zou ik willen opmerken dat vreemd genoeg de uitingen van 'jansenistische' kritiek op Teilhard overeenkomen met die vanuit verscheidene wetenschappelijke kringen. Zijn visie op de 'convergentie' in de evolutie wordt vandaag de dag herhaaldelijk door biologen aangevallen, die meer nog dan in zijn tijd vasthouden aan de rol van het toeval. In hun ogen zou de evolutie van de levende natuur geen enkele voorkeur voor een bepaalde richting te zien geven, geen enkele 'orthogenese', geen enkele 'wet van complexiteit-bewustzijn'. Ik zal deze opvatting niet op descriptief niveau ter discussie stellen. Voor mij kwam het erop aan om nauwkeurig aan te geven wat Teilhard onder deze begrippen verstaat, in het bijzonder wat hij onder het begrip 'wet' laat vallen. Het is heel wel mogelijk dat hij een beetje al te gedurfd op wetenschappelijk wijze een stelling heeft willen bewijzen, die eerder blijk geeft van de christelijke hoop op een betere wereld. Wat mij interesseert is meer de omgekeerde route die bepaalde wetenschappers inslaan die in dit complexe, nog niet ontrafelde karakter van de

³¹ De volgende opmerkingen zijn ingegeven door G. Crespy *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris, 1961. (Ned. vert. *Het theologisch denken van Teilhard de Chardin*, Aulapocket 263, Het Spectrum, Utrecht 1966)

evolutie een aanleiding zien voor hun conclusie dat de mensheid onontkoombaar afstevent op haar ondergang en uiteindelijk gedoemd is voor eens en voor altijd te verdwijnen.

Er zou een studie te maken zijn van de werken die door grote hedendaagse biologen, vooral agnostici, geschreven zijn, welke een zeer somber beeld van de mensheid naar voren brengen.³² De mensheid die vooral tot geweld in staat is, verdient de stralende toekomst niet die bepaalde utopieën haar beloven. Dat is trouwens een aanleiding voor een aanklacht tegen het christendom, die een verrijzenis aan een mensheid belooft, die dit niet verdient.

Teilhard in de Kerk

Om de relatie van Teilhard met de Kerk te behandelen is een onderzoek naar zijn theologie niet voldoende. Deze — hij wordt niet moe daaraan te herinneren — is altijd verbonden met een bestaan, met een heel leven. Pater d'Ouince schrijft: "Om werkelijk een getuigenis af te leggen moet een priester, die een toegewijd wetenschapper is, in staat zijn zich rekenschap te geven van de eenheid van zijn leven".³³ Zijn leven is dat van een gelovige, een priester, een katholiek. Dat wijst op een loyaliteit tegenover een 'lichaam' dat in een traditie staat. Men kan zich vervolgens afvragen hoe iemand met zoveel gevoel voor het wereldlijke, voor de historiciteit als kracht van vernieuwing, zich kan geven aan een traditie, die zo dwingend is als de katholieke traditie soms kan zijn.

Voor veel moderne geesten is het contrast tussen de nieuwe wetenschap die een kritische zin, het verlangen naar vernieuwing, vereist en de traditie zodanig dat men wel partij moet kiezen. Men begrijpt niet dat Teilhard zich tegelijkertijd aan beide kanten heeft geplaatst. Men verdenkt hem dus van dubbelhartigheid of van gebrek aan moed, nu hij in een structuur blijft die zijn vermogen tot vrije expressie negeert. Toch heeft Teilhard voortdurend de samenhang van zijn positie met kracht van argumenten onder woorden gebracht. Dat hij in de Kerk en in zijn orde is gebleven, komt niet

³² Zou dit niet het werk van Darwin zelf zijn tegen de 'progressistische' lezingen die er van het darwinisme gegeven zijn?

³³ "L'épreuve de l'obéissance", p. 338

door inertie, door vrees ergens anders niet de veiligheid te zullen vinden die hij in zijn orde vond. Het is evenmin alleen zo, dat deze laatste in die mate tegen hem was als men wel eens graag heeft willen beweren. Niet alle jezuïeten waren 'tegen' hem gekant; zelfs zijn superieuren waardeerden hem, terwijl zij hem steeds tot voorzichtigheid maanden. De ware reden van zijn trouw ligt dieper.

Om er wat nauwkeuriger de achtergronden van te schetsen moet ik herinneren aan het feit dat hij een onderzoeker in hart en nieren was. Voor hem gold dat hij tot het uiterste ging in zijn denken, het naadje van de kous wilde weten, bereid was het risico te lopen van 'onvoorzichtigheid',³⁴ ja zelf van provocatie. In 1937 schreef hij aan Bruno de Solages: "Ik vraag me af of er niet uiteindelijk iemand een steen in de vijver moet gooien of zichzelf moet 'ombrengen' om de weg te openen."³⁵ Hij pleit voor een vrij theologisch onderzoek in de Kerk om zo een antwoord te kunnen geven op de vraagstukken van deze tijd.

Deze *diepgevoelde affiniteit met het onderzoek*, dat een kritische geest vereist, *is niet onverenigbaar met een geloof in de Kerk*. Ondanks de crises waarin hij verkeerde, en wellicht zelfs dank zij deze, ziet hij steeds duidelijker dat dit geloof geheel past bij zijn intellectuele weg. In een brief van 16 augustus 1925, dat is kort nadat hij vernomen had dat hij naar China was 'gezonden', schrijft hij aan zijn vriend Édouard Le Roy: "Een christen of een ander gelovig mens [kan] op geen andere wijze het spirituele of goddelijke ten deel vallen dan door bemiddeling van de Kerk of van zijn Orde".³⁶ De formulering is juist, hoewel misschien in deze context enigszins geforceerd. Wat hij in 1920 tegen Auguste Valensin zei komt hierin opnieuw naar voren: "Buiten [de Kerk] onderken ik geen enkele stroming van leven die een kans van slagen zou hebben".³⁷

³⁴ *Un prophète en procès*, p. 104

³⁵ *Lettres intimes*, p. 328.

³⁶ Zie het zojuist bij onze Stichting verschenen boekje *Teilhard de Chardin - Brieven aan Édouard Le Roy (1921-1946) - De rijping van een gedachte*, onder redactie van François Euvé en uit het Frans vertaald door Henk Hogeboom van Buggenum, zomer 2008, p. 44

³⁷ *Lettres intimes*, p. 62.

Inderdaad schrijft hij, in een brief van 16 januari 1926 aan dezelfde Valensin, dat hij enerzijds steeds meer ziet dat "het geluk van de wereld niet langs een andere as kan worden verkregen dan die van het christendom", maar van de andere kant heeft hij "geen vertrouwen meer in de wijze waarop de Kerk zich naar buiten toe manifesteert".³⁸ De gemeenschappelijke godsdienstige ervaring kan niet langer de geesten die op zoek zijn naar God bevredigen op de schaal van het immense universum dat men meer en meer ontsluit. Via tussenkomst van de Kerk openbaart zich de werkzaamheid van God in het hart van de wereld, maar een zeker 'kerkelijk apparaat' heeft in zijn ogen nu zijn langste tijd gehad. Toch heeft niets wat niet tot stand wordt gebracht vanuit de samenhang met de christelijke geschiedenis een kans van welslagen.

Om de spanning te verlichten zou het makkelijker zijn alles open te breken. Dat verklaart hij in een brief van 16 januari 1927 aan pater Valensin, vlak nadat hij heeft vernomen dat Rome had verzocht hem te schrappen van de lijst van professoren aan het *Institut Catholique*: "Oh, wat zou het goed zijn, en snel kunnen gebeuren, om alles open te breken teneinde de vrijheid te verwerven om zichzelf te zijn en in alle ernst met zichzelf te kunnen praten!"³⁹ Het is interessant om dit te vergelijken met hetgeen hij enkele dagen later, op 20 januari, aan Marcellin Boule schreef: "Als ik alleen ene meneer X en Y voor me had, die me lastig vielen, dan zou ik ze met alle plezier de laan uit sturen en me verder alleen wel weten te redden in het leven. Jammer genoeg echter, staan de heer X en Y op min of meer intelligente wijze voor een zaak, waarin ik zeer wel geloof. Dus kan ik er echt niet mee 'kappen'. Als ik mijn orde zou verlaten, zou ik alle invloed verliezen in een omgeving waarin ik voor mijn doeleinden het best op mijn plaats ben; — en wat ook een rol speelt, ik zou dan het gevoel hebben egoïstisch te hebben gehandeld."⁴⁰

De *weigering egoïstisch te handelen* is een wezenlijk kenmerk van de ethiek van Teilhard. Zo zei hij op 16 mei tegen Valensin: "als ik

³⁸ Id, p.132.

³⁹ Id, p. 158.

⁴⁰ *Teilhard en Chine*, p. 164.

uit mijn orde tred, zal dat als een daad van 'hoogmoed' worden geïnterpreteerd." ⁴¹ *Werkelijke vooruitgang vindt plaats in de vereniging* (het thema van *L'union créatrice* vanaf zijn eerste werken uit de tijd van de oorlog) en niet in de terugtrekking op zichzelf, de verbroekeling. Als hij trouw blijft aan het 'dogma', komt dat omdat het dogma een eenheid bewaart zonder welke het christendom op drift zou gaan raken. Hij is er zich heel wel van bewust dat hij zich hiermee tegenover het 'modernisme' plaatst, zoals blijkt uit een notitie in zijn dagboek van 9 juni 1919: "Het modernisme 'vervluchtigt' Christus, plaatst hem buiten de wereld. Ik daarentegen probeer de wereld in Christus te concentreren." ⁴²

De christologische gerichtheid van zijn denken verwijderd hem niet van de Kerk, integendeel. In een (nog niet verschenen) brief aan zijn nicht schrijft hij in 1929 op het eind van de crisis waarover ik sprak, dat het de Kerk is die "Christus heel zijn historische bestendigheid ontnemt". De Geest waait al lang en breed buiten de zichtbare grenzen van de katholieke Kerk, hij kan slechts naar zijn centrum terug als deze grenzen worden verlegd.

Hij denkt dat het ogenschijnlijk nieuwe van zijn denken bewaarheid wordt in de diepe beproeving van zijn trouw aan de traditie van de Kerk. Een passage van zijn brief van 16 mei 1925 aan Valensin is illustratief daarvoor: "Het is van wezenlijk belang dat ik door mijn voorbeeld toon, dat wanneer mijn ideeën vernieuwend blijken te zijn, zij er ook voor zullen zorgen dat ik als persoon trouw blijf aan de traditie". ⁴³ Ondanks alle uiterlijke schijn is de Kerk voor hem niet een vastgeroest organisme, gedoemd tot het eindeloos herhalen van dezelfde leerstellingen. Als de Geest haar bezielt — en dat is wat hij gelooft — zullen de zaken evolueren, al is het langzaam. In 1927, schreef hij met Pasen aan abbé Gaudefroy: "Ik wil voor mezelf en voor anderen bewijzen dat de Kerk niet simpelweg de

⁴¹ *Lettres intimes*, p. 115.

⁴² Geciteerd door B. de Solages in *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Toulouse, uitgave in eigen beheer, 1967, p. 342.

⁴³ *Lettres intimes*, p. 115

macht van de verstarring geworden is zoals men ons zou willen doen geloven."⁴⁴

De hevigste crisis die hij in de winter van 1928-1929 heeft doorgemaakt heeft hem nog meer het besef gegeven van een tegenstelling tussen hetgeen waarvoor hij zich geroepen voelde te moeten leven (zijn 'roeping') en de Kerk zoals die naar buiten toe zichtbaar werd. Een tekst, die hij tijdens deze crisis schreef, *Le sens humain*, is tekenend voor deze tegenstelling. En toch is het zo, dat zijn grotere openheid tegenover 'de wereld' hem terugvoert naar het hart van de Kerk, zoals hij op 24 maart 1929 schrijft aan Édouard Le Roy. Zijn ecclesiologie laat zich samenvatten in de volgende zin: "Succes is buiten Christus om evenmin verzekerd als een Ware Kijk op de Wereld; en er is geen Christus zonder iets van het historische en van het definitief blijvende in het kerkelijk bouwsel". Een soortgelijke gedachte vloeit uit zijn pen in een wat latere brief aan pater Valensin (15 juli 1929): "Ik zou menen verraad te plegen aan de wereld door weg te vluchten van de plek die mij is toegewezen. In die zin houd ik zowel van de een als van de ander, en ik wil als een atoom vanbinnenuit aan de vervolmaking ervan werken, zonder antagonisme."⁴⁵

Nu, zo'n veertig jaar na afloop van het tweede Vaticaanse concilie, zijn de verhoudingen tussen Kerk en maatschappij niet meer dezelfde, maar het zou naïef zijn te denken dat er een volledige verzoening tussen Kerk en Wereld tot stand gekomen is. Zolang de geschiedenis duurt, zal het christendom altijd een spanning tussen die polen laten bestaan. Het aandeel van Teilhard is dat hij ons verplicht deze polen bijeen te houden, zonder te vluchten in 'het hemelse' of in het 'aardse'. Het bovennatuurlijke blijft een concreet ferment van het sociale leven, dat zich mettertijd in al zijn volheid zal manifesteren. Op het eind van *Le Milieu divin (Het goddelijk milieu)* staat het als volgt: de Aarde is "het lichaam [geworden] van Hem die is en van Hem die komt".

⁴⁴ Lettres inédites, p. 67.

⁴⁵ Lettres intimes, p. 115.

Een historische bevestiging door het Vaticaan van Pierre Teilhard de Chardin⁴⁶

Arthur Fabel

Mijn eerste kennismaking met zijn werk was een TV-programma over boeken dat in februari werd uitgezonden vanuit de school voor de filosofie en theologie van de dominicanen in San Francisco. In dat programma wijdde kardinaal Christoph Schönborn veel van zijn toegemeten tijd aan de visie van Teilhard op de numineuze kosmische schepping, die maar al te duidelijk te zien is vanaf de spiraalvormige melkweg tot de schelp van de Nautilus aan toe. Dezelfde diepe bewondering komt nu tot uiting in zijn zojuist verschenen boek *Chance or Purpose*.

Dat een belangrijke geestelijke uit de nauwe kring van denkers in het Vaticaan Teilhard plaatst in het middelpunt van een evolutionair christendom betekent een significante ommekeer. Deze goedkeurende toon komt na vele tientallen jaren van verbanning en censuur van Teilhards gedachtegoed en moet adequaat worden gewaardeerd. Het verhaal over deze levenslange verwerping van hem door het Vaticaan was de inhoud van het boek *The Jesuit and the Skull* van Amir Aczel, dat wij in het vorige nummer van ons tijdschrift *Perspective* recenseerden.

Kardinaal Schönborn, eens een student van Joseph Ratzinger, is samen met de nieuwe paus Benedictus XVI mede-auteur geweest van de *Catechismus van de Katholieke Kerk* en is op dit moment zijn naaste adviseur. Schönborn heeft net in april 2008 het voorzitterschap vervuld van de Apostolische Wereldconferentie over de Goddelijke Barmhartigheid. Hoewel hij ten volle staat in de traditie schijnt de vriendelijke kardinaal zich er terdege van bewust te zijn dat voor de 21ste eeuw evenzeer een moderne uitbreiding van het theologisch denken past.

⁴⁶ Dit artikel is een vertaling van "An Historic Vatican Endorsement of Pierre Teilhard de Chardin" in het Amerikaanse blad *TEILHARD PERSPECTIVE*, Volume 41, Number 1, Spring 2008.

Kardinaal Schönborn trok de aandacht van de media in een ingezonden stuk in de New York Times van juli 2005, waarin hij inging tegen een vrijzinnige darwiniaanse theorie die een oorspronkelijke aanzet en richting in de evolutie ontkent. Terzelfder tijd nam hij in zijn visie afstand van het creationistische ontwerp. Maar uit onbekendheid met de Amerikaanse pers en ons geruzie rond *Intelligent Design* had hij gevoel gekregen, dat zijn artikel grotendeels verkeerd was begrepen. Naar aanleiding daarvan schreef hij zijn boek waarin hij nog eens goed wilde uitleggen wat zijn weloverwogen standpunt inhield.

Het boek verscheen in 2007 bij de uitgeverij Ignatius Press of Boulder CO en meteen werd duidelijk dat al het eerste hoofdstuk de weg vrijmaakt voor een discussie over Schepper en schepping vanuit een positief religieus gevoel waar een negatief wetenschappelijk paradigma zich tegen afzet. In dit opzicht kan Teilhards bijzondere werk zorgen voor een derde weg en een levensvatbare synthese. De volgende hoofdstukken gaan over de oorsprong van een kosmische genese, de productiviteit van het leven via de diverse soorten en Gods voortdurende scheppende werkzaamheid. Uitvoerig wordt ingegaan op het probleem hoe de Goddelijke voorzienigheid te rijmen valt met de vele vormen van lijden en onrechtvaardigheid. De mens krijgt daarmee zijn plaats en zijn rol binnen een ontwikkelingstheologie. Vanuit dit gezichtspunt kan de plaats van Jezus Christus worden bepaald op de lijn van Alfa naar Omega en kan hij worden betrokken bij elke fase tot aan zijn vervulling. We zien hier als het ware Teilhard over de schouders van de schrijver meekijken.

Kardinaal Schönborn adviseert om aan de 'heerschappij' uit het verleden geleidelijk het zuurdesem van de nieuwe inzichten toe te voegen met respectvolle verantwoordelijkheid voor hetgeen de biosfeer van de natuur doormaakt. In zijn conclusie stelt hij richtingen en wegen voor de toekomst voor om te komen tot een leefbare convergentie van wetenschap en geloof. Op een dergelijke wijze is de technische kant van een miljard jaar evolutie van flora en fauna in de kerk helemaal niet aan de orde. Wat voor de gelovigen problematisch is zijn de ongegronde conclusies en bedoelingen van verklaarde atheïsten als Richard Dawkins, Daniel Dennett en hun kring,

gebaseerd op een bekrompen, onvruchtbaar materialisme, dat elke betekenis van een goddelijk plan of een sturing uitholt.

Zowel in het TV-gesprek over zijn werk als in dit boek zelf stelt de auteur aan diegenen voor, die meer van de openbaring willen begrijpen, om met eerbied en respect te proberen hiertoe toegang te krijgen door het tweede geschrift te lezen, het Boek van de Natuur.

"Geloof in een schepping voorgesteld als peetvader aan de wieg van de moderne wetenschap. Nicolaas Copernicus, Galileo Galilei en Isaac Newton waren ervan overtuigd dat de wetenschap gaat over het lezen van hetgeen in het boek van de schepping is geschreven. God schreef dit boek, en hij gaf de mens het vermogen om eruit te op te maken wat het ons te zeggen heeft. God schreef het boek in leesbaar schrift, dat zeker niet makkelijk te volgen is, maar dat wel kan worden gelezen. Al het wetenschappelijk werk is gelegen in het ontdekken van orde, wetmatigheden en verbanden. Laat ik het met de metafoor van een boek als volgt uitdrukken: het bestaat uit het ontdekken van het alfabet, de grammatica en de syntax, en uiteindelijk de tekst die God in dit boek van schepping heeft geschreven." (p. 22-23)

De essentie van dit waagstuk is dat Rome zich nu realiseert dat iemand uit eigen kring, die vóór zijn dood op paaszondag 1955 een standvastig jezuïet was en tevens een vermaard paleontoloog, een lumineuze synthese voorleefde en als op een presenteerblaadje aanbood van een christendom, dat zich in de loop van de tijd ontvouwt. Men mag er dan aan toevoegen en zal ook waarnemen, dat dit een belangrijke ommekeer in de ontwikkeling van de religie met zich meebrengt, die alleen vandaag de dag begrijpelijk kon worden. In het licht van dit alles volgt de geschiedenis niet langer de weg naar de apocalyptische ondergang. Veeleer zullen de aarde en het leven hun vervulling bereiken in de organische zwangerschapsperiode en het geboortefeest binnen het beschouwende bewustzijn en de wederzijdse relatie van persoon en planeet.

We drukken hieronder nu met vriendelijke toestemming van de *Ignatius Press* de lovende woorden af die kardinaal Schönborn zelf wijdt aan hetgeen Teilhards vooruitziende blik hieraan bijdroeg.

Teilhard de Chardin — Getuige van Christus⁴⁷

"Bijna als geen ander heeft de wetenschapper en theoloog pater Pierre Teilhard de Chardin s.j. getracht de kennis omtrent Christus en de evolutiegedachte nader tot elkaar te brengen. Zijn fascinerende visie is omstreden gebleven, en toch vertegenwoordigt deze voor velen een bron van hoop, de hoop dat het geloof in Christus en een wetenschappelijke benadering van de wereld samen 'onder een noemer' kunnen worden gebracht, die van *Christus evolutor*.

Voor Teilhard was het universum verwikkeld in een geweldige opwaartse beweging naar steeds grotere complexiteit en verinnerlijking, van materie tot leven, van leven tot geest. Het is een beweging met een doel (en daarin verschilt Teilhard van mening met hen die aannemen dat de evolutie niet doelgericht is), leidend van geogenese naar biogenese en vervolgens tot psychogenese. De opwaartse beweging vindt echter haar voltooiing als de 'Christogenese' uit de kosmogeenese voortvloeit. In deze stijgende lijn houdt de evolutie met het verschijnen van de mens op om passief te worden ondergaan, en daarmee is het stadium bereikt van auto-evolutie. Deze bereikt op haar beurt haar hoogtepunt in het verschijnen van Christus. Hij wordt het zichtbare centrum van de evolutie zowel als van haar doel: 'het punt-Omega'. De geïncarneerde Logos, die op een gegeven moment in zichtbare vorm langs de evolutionaire as verschijnt, was al voorzien als de onzichtbare "motor achter de evolutie". Christus aan het hoofd van het kosmisch lichaam vervult alles, stuurt alles, vervolmaakt alles. "Het hele universum is *ipso facto* getekend door zijn natuur, bepaald door zijn keuze en bezielde door zijn vorm." Volgens Teilhard wordt Christus de energie van de kosmos zelf. Want door de Incarnatie is God in de materie 'ondergedompeld' en in haar en vanuit het hart ervan geeft hij "leiding en sturing aan wat we tegenwoordig 'de evolutie' noemen." De Incarnatie brengt als het ware de 'Christificatie' van de kosmos teweeg.

⁴⁷ De vertaler week niet af van het gebruik van hoofdletters door de schrijver van het oorspronkelijke artikel en/of van Teilhard, ook niet waar deze hoofdletters in het Nederlands wellicht niet gewenst zouden zijn.

Teilhard de Chardin ziet ook het Kruis van Christus in dit perspectief. Het wordt de stimulans om datgene te overwinnen wat er schort aan de kosmische ontwikkeling. Uiteindelijk is Christus door zijn Verrijzenis verlost van alle beperkingen die zijn macht en daadkracht ondervonden en is hij in staat de kosmische ontwikkeling te leiden naar het punt-Omega, naar de maximale 'amorisatie'⁴⁸ van de wereld (haar gerichtheid op liefde), die zijn voltooiing zal vinden in de *parousia*, de wederkomst van Christus.

Deze korte verwijzingen naar Teilhard kunnen niet volledig recht doen aan zijn inspanningen. De aantrekkingskracht die een hele generatie van Teilhard onderging, kwam voort uit de radicale manier waarop hij de wetenschap en het christelijk geloof tesamen in één blik omvatte. De totaliteit van zijn visie, waarmee hij de natuurwetenschap en het christelijk geloof beoogde te verenigen, riep natuurlijk de nodige vragen en twijfel op. Critici hebben aangetoond, dat hij beide kanten niet volledig tot hun recht kon laten komen. Zijn visie op evolutie als een opwaartse beweging die voortdurend hogere en steeds maar hogere vormen laat ontstaan, heeft meer weg van een filosofische speculatie dan van een wetenschappelijke theorie. Aan de andere kant stuitte zijn 'naturalisatie' van Christus als drijvende kracht achter de evolutie onvermijdelijk tegen de *contradictio in terminis theologico*. Ondanks de kritische instelling van beide kanten hebben velen zijn betrokkenheid gevoeld en op waarde weten te schatten. Wat vooral veel indruk maakte was de manier waarop hij door Christus werd gefascineerd. Zijn liefde voor Christus maakte van hem een soort 'mysticus van de evolutie'. In dit opzicht staat hij ver af van de materialistische ontwerpen van het 'evolutionisme' dat vandaag de dag zo'n opgang maakt. Voor ons onderwerp is het belangrijk dat Teilhard een weg durfde in te slaan die tegelijkertijd vol risico's en toch noodzakelijk was. Hij nam de weg die door het christendom werd beschouwd als de Incarnatie van God in Jezus Christus als een inspirerende visie op in zijn wetenschappelijk onderzoek en in zijn denken als natuurwetenschapper.

⁴⁸ Het Engels gebruikt voor dit door Teilhard gevormde neologisme het woord 'amortization', dat in het Nederlands eerder werd vertaald met 'amorisatie' (vgl. Bibliotheek Teilhard de Chardin, dl. 12 *De menselijke groep*, p. 138 als vertaling van *Euvres Teilhard de Chardin*, dl. 2 *L'apparition de l'Homme*, p. 373 het werkwoord 'amoriser').

Omgekeerd was hij voortdurend erop bedacht om in zijn werk als wetenschappelijk onderzoeker de horizon te openen en te verbreden, die het christelijk geloof voor hem had ontsloten.

Het is waar dat geloof en wetenschap van elkaar moeten worden onderscheiden. Toch is het evenzeer waar, dat zij niet moeten worden gescheiden. De wetenschap heeft een brede horizon van geloofwaardigheid nodig. Door zijn werk hielp Teilhard de Chardin heel wat wetenschappers het vooroordeel te overwinnen, dat geloof een belemmering vormt voor de wetenschap. Het geloof in Jezus Christus, in wie alle schatten van wijsheid en kennis liggen verborgen (zie Kol 2:3), berooft de wetenschap niet van haar vrijheid en evenmin van haar aantrekkingskracht, niet van de oprechtheid waarmee ze wordt beoefend en evenmin van het enthousiasme – in tegendeel, dit alles wordt er juist door bevorderd." (p. 1141-143)

In aansluiting op dit boek verscheen in mei 2008 bij Ignatius Press het werk *Creation and Evolution* met een voorwoord van kardinaal Schönborn. Het is een bundel voordrachten en discussiestukken onder redactie van Stephan Horn en Siegfried Wiedenhofer naar aanleiding van de zomerconferentie in 2006 op het Castel Gandolfo met paus Benedictus XVI. Het desbetreffende thema werd gekozen en behandeld als een reactie op de stof die in de zomer daarvoor het ingezonden artikel van Schönborn in de *New York Times* had doen opwaaien.

Het belangrijkste wetenschappelijke artikel *Evolution and Design: A Review of the State of the Art in the theory of Evolution* is van Peter Schuster, een biochemicus van de universiteit van Wenen en president van de Oostenrijkse Academie van Wetenschappen. Een samenvatting van dit lange artikel en de essentie van het congres is wellicht dat een ouder ingenomen standpunt op grond van louter selectie achterhaald is door hernieuwde erkenning van diverse kanten van allerlei vormen van zelforganiserende dynamiek vanaf de eerste sporen van leven tot aan sociale verschijnselen toe. Van de andere kant dienen de claims van *Intelligent Design* door een Goddelijke werkzaamheid of helpende hand veel beter worden door-dacht en aangeboden.

Exit Exodus? (vervolg en slot)

Louis Tiessen

IV

De bijbelse patriarch Jozef heeft van nu af aan een gezicht en een naam, en wel Amenophis, fils de Hapou, die leefde van 1430 tot 1350 vóór Christus. Hij inspireerde Akhenaton (1352-1336), de monotheïstische farao van de 18e dynastie. Voor de eerste keer wordt, dankzij recente archeologische en wetenschappelijke ontdekkingen, samenhang aangetoond tussen een oudtestamentisch verhaal en historische feiten. Het is zeker dat er verband bestaat tussen het monotheïsme van farao Amenhoptet IV (Akhenaton), waarover later meer, en de inzichten van Amenophis, fils de Hapou. In onze tijd hebben Sigmund Freud (psychoanalist) en Thomas Mann (literair schrijver) hierover theorieën uitgewerkt en recentelijk verscheen in Frankrijk een fenomenale studie van de vermaarde egyptoloog Jozef Davidovits, die een en ander twijfelloos aantoonst. Achter die religieuze ontwikkelingen in die tijd lag een bewustzijn van een onveranderlijk heilig principe, een macht die niet samenhang met een van de vele goden, maar die het heilige, het goddelijke zelf was. Het gaat hier om een voortschrijdende openbaring, waarbij de eigen aard van God wordt bepaald. Onder het polytheïsme van de Egyptische godsdienst ontdekt men een sterke tendens naar versmelting (een fusie) van alle goden met een unieke, meer spirituele voorstelling van één god.

Jozef legt dromen uit. Deze uitzonderlijke functie aan het hof van de farao werd slechts bekend door unieke personen, waarvan vaststond dat zij momenten van geestelijke verlichting kenden. Droomuitleg was slechts een deel van de sacrale wetenschap, die in het oude Egypte door eminente uitverkorenen beoefend werd. Daartoe behoorden ook diepe inzichten in de grondprincipes van mineralogie, geologie en alchemie. Deze kennis werd aangewend bij de bouw van piramiden, koningsgraven, graftempels en grote betekenisvolle beelden. Bij bouwwerken dus waarin de Egyptische godsdienst m.b.t. de dood en het leven na de dood gestalte en uitdrukking kreeg. Elke steensoort en gefabriceerde steen had/kreeg door zijn

menging en versmelting een sacrale betekenis. Techniek en religie zijn zeer met elkaar verbonden. De symbolische taal van de architectuur moest eeuwig zijn. Het graf heette in Egypte het huis voor de eeuwigheid.

In Egypte kende men de gewoonte dat hoogbegaafde briljante jongeren onder de hoede kwamen van de farao, toen Touthmosis III, de koning van Noord-Egypte. Deze werd door de zonnepriester Potifar geattendeerd op Jozef (die in zijn huis verbleef) vanwege zijn droomuitleg en voorspellingen. De odyssee van Jozef kwam op gang door zijn jaloerse broers, een legende die een schakel in de geschiedenis werd. Jozef heeft zijn broers vergeven en bezorgde hun naderhand hoge posities. De farao stuurde zijn adoptiezoon van Mesopotamische afkomst naar een beroemde school in Memphis, de hoofdstad van het noorden, om zich daar te bekwamen. Amenophis, fils de Hapou, (wij houden ons nu aan zijn Egyptische naam) ontwikkelde zich tot een groot geleerde, een genie. Hij werd uiteindelijk de tweede persoon in het koninkrijk, onderkoning, grootvizier, onder Amenhotep III (1390-1352). De Egyptenaren beschouwden hem als een van de belangrijkste wetenschappers van hun beschaving, die leefden tijdens de regeringen van vier farao's. In acht beelden staat zijn naam gegraveerd. Zijn functies zijn teveel om op te noemen: Chef van het kabinet, particulier secretaris van de farao, minister van buitenlandse zaken en defensie, dito van publieke werken, de verantwoordelijke voor oogst, oogstopslag en voedselverdeling, blijvende architect van tempels en beelden en uniek expert in steensamenstellingen. De laatstgenoemde farao verleende hem de hoogste waardigheid, die van erfprins. Nog heden ten dage bestaat een kunstwerk dat zijn naam bewaart: een irrigatiekanaal van 334 km dat het water van de Nijl naar de oase Teyoum toebrengt, Bar Yousouf. U zult zich wellicht afvragen, waarom in dit artikel Jozef (zoon van Hapou = Jacob) deze 'schijnwerper' krijgt. Dit wordt duidelijk in het vervolg op dit artikel.

Halverwege de 8e dynastie ontstonden er tegenstellingen tussen Amonpriesters en het koninklijk hof. Amon was de God van de wind, onzichtbaar, maar alomtegenwoordig. In Thebe, in het zuiden van Egypte, werd hij als de 'Koning der Goden' vereerd. De pries-

ters van de zonnegod RE in het Noorden wonnen aan macht. Antehoptet IV (1353-1337 v. Chr.), die vanaf zijn jonge jaren onder gezag en invloed van vader (Antehoptet III) en de geëerde Amenhopsis (Jozef) stond, reorganiseerde zijn land door middel van rigoureuze hervormingen. RE wordt verheven tot de enige God van Egypte. RE is de zon zelf en wordt aanbeden als schepper en beschermer van leven en wereld. Hij kreeg de naam Aton. De farao veranderde zijn naam in Achnaton, wat betekent 'weldadig voor Aton'. Aton wordt afgebeeld als een zonnescijf met handen van zonnestralen. Op het altaar van zijn nieuwe religie offerde de koning niet alleen de oude goden en hun priesters, maar ook een lange culturele traditie en eeuwenoude waarden. Hij stichtte ook een nieuwe residentie voor zijn God.

V

De farao Amenhotep, bekend onder de naam Achnaton, werd zo in beslag genomen door zijn religieuze hervormingsplannen, dat hij weinig of geen aandacht meer had voor de buitenlandse politiek. Zoals wij reeds hierboven schreven, verving hij de cultus van de vele Egyptische goden door de uitsluitende verering van de zonnegod Aton. Hij stichtte de residentie Achet-Aton, hetgeen betekent 'Lichtstad van Aton'. Deze plaats is later bekend geworden onder de naam Tell-el-Armana. De gedachte van één God in en achter alle goden is op zichzelf niet nieuw, maar wel nieuw – en voor Egypte ongehoord – was de exclusiviteit waarmee de farao voor één God alle macht en verering opeiste met terzijdestelling van de andere goden. De keuze voor één God en tegen alle andere was typisch 'onegyptisch'.

Achnaton besluit tot een breuk met de gevestigde godsdienst. Hij laat alle tempels van Amon sluiten, de beelden en reliëfs verminken, de naam overal wegbeitelen. Zichzelf noemde hij 'de zoon van de zonnegod'. Met grote verscheidenheid schrijft men in de geschiedenisboeken over de revolutie van Achnaton. Het ene vermeldt nauwelijks zijn naam, in het andere is hij de werkelijke Abraham.

De hervorming van Achnaton heeft maar een korte levensduur gehad. De meeste Egyptenaren bleven trouw aan de oude goden. De woorden pracht en praal zijn een *understatement* als men ze wil gebruiken voor de zonnetempel van Achnaton, die 730 meter lang en 275 meter breed was. Het heilige terrein strekte zich over kilometers uit: Paleizen, tempels, zuilen, officiële gebouwen, standbeelden, weelderige villa's met baden en tuinen; uitgebreide versieringen bedekten de muren van de koninklijke allees. Legioenen arbeiders, deels slaven (50.000 naar men vermeldt, afkomstig uit 8 landen, moesten hoe dan ook gehuisvest worden). Achnaton en zijn vrouw Nefertete gaven ook de aanzet voor een nieuwe, volstrekt oorspronkelijke stijl in de beeldende kunst. De kunst, de schoonheid en de verfijning gaven een beeld van de beschaving en cultuur van Egypte in die dagen. De schoonste prinsessen uit Egypte en buurlanden werden uitgenodigd om dit aardse paradijs te bewonen. In speciale wijken woonden de priesters, architecten, kunstenaars, dokters, geleerden, technici, exclusieve leveranciers, handwerk(st)ers van edele ambachten en natuurlijk ook het administratieve personeel en de employés van de hofhouding en de tempels.

De bevolking van het overige Egypte leed zeer onder het verlies van de religieuze en spirituele waarden van hun voorvaderen. Het gewone volk had niet het recht om in de nieuwe hoofdstad te verblijven. Wel moesten materialen, herendiensten en bronnen van inkomsten verschaft worden.

Achet-Aton, de heilige stad, veroorzaakte armoe en grote ellende voor het polytheïstische deel van Egypte; onder Achnaton bekleedde Aï als grootvizier (*grand-prêtre*) de belangrijkste functie in Egypte. Later werd hij de farao die open oog en oor had voor het verdriet en de haveloosheid van zijn land. Hij neemt dan de onherroepelijke beslissing om de monotheïstische godsdienst te verlaten ten gunste van het vroegere polytheïsme, een contrareformatie dus. Ter voorkoming van een conflict (burgeroorlog) tussen de bevolking van de monotheïstische streek en hoofdstad en de polytheïstische bevolking van het overige Egypte, nam Aï het besluit tot het 'sacraliseren', zoals geschreven staat, van de Egyptische provincie Canaän, gesitueerd op tien marsdagen afstand door de woestijn in

het Noorden van Egypte. Er bestond reeds een goede relatie met Jeruzalem, waar Achnaton in het begin van zijn regering enige tijd verbleef en op verzoek hulp verleende aan de plaatselijke autoriteit (Abdi Heba). Achet-Aton en de regio eromheen moest ontvolkt worden. Het grootste menselijke drama in de geschiedenis van Egypte was de bevolen verhuizing van de monotheïstische bevolking.

Het monotheïsme verplaatste zich naar Canaän. De uittocht (exodus) voltrok zich in fasen in verenigde groepen (veel vermengd volk) langs verschillende wegen. Het aantal vertrekkenden loopt uiteen van 65.000 tot enige honderdduizenden. Het paradijselijke Achet-Aton werd met de grond gelijk gemaakt, van de aarde weggeschoven. En ook de naam Aton werd weggebeiteld.

Dit alles rond 1344 vóór Christus.

Iedere navorser van Israëls geschiedenis wordt geconfronteerd met de vragen wie Mozes was en waar zijn godsdienstige opvattingen en voorstellingen vandaan kwamen. De Egyptische naam van Mozes luidde Hosarsiph. Mozes was een Hebreëer die geadopteerd was door een Egyptische prinses. Hij was een scherpzinnig, maar tamelijk excentriek lid van de koninklijke familie. Oorspronkelijk als Egyptisch ingewijde priester van Osiris was hij onbetwistbaar de stichter van het geloof aan één almachtige God. Hij bracht dit begrip in de kringloop van de geschiedenis. Uit één Godsbegrip vloeit de vereniging van de mensheid voort onder éénzelfde God en éénzelfde wet. De gewichtige rol van het volk van Israël voor de geschiedenis van de mensheid heeft twee redenen: het volk van Israël enerzijds als de vertegenwoordiger van het monotheïsme en anderzijds als bakermat van het christendom. Voor de bijbelschrijvers is de joodse geschiedenis heilsgeschiedenis. Mozes is de stichter van Israëls godsdienst; profeet, wetgever, gids en veldheer. Het staat vast dat zijn optreden samenvalt met de periode van de uittocht uit Egypte.

De miraculeuze gebeurtenissen die de traditionele overlevering verre te boven gaan, zijn meer dan bekend. De importantie van Mozes en zijn historiciteit worden niet betwifteld. Tegenwoordig wordt de

tekst van het boek Exodus evenals die van het boek Genesis beschouwd als het product van verschillende tijdperken uit de geschiedenis. Het is een fraaie mengeling van motieven, verhalen en ambities.

Een andere bron dan de Bijbel is er niet. Godsdienstige waarheid is wel wat anders dan historische werkelijkheid. De bijbelverhalen werden pas tussen het einde van de 6e en de 2e eeuw vóór Christus opgetekend. Allerlei historische misverstanden zouden voorkomen zijn als de kerken en kansels meer benadrukt zouden hebben dat de Bijbelboeken veeleer een profetische geschiedenis weergeven dan een historische. Er zit wel veel historie in, maar evenzeer heeft men oude verhalen of motieven uitgewerkt en waar nodig zelfs gloednieuwe verhalen geschapen.

VI

De Bijbel geeft duidelijk aan dat de mensen die we als oude Israëlieten kennen een confederatie van diverse etnische clans waren, wier onderlinge verbondenheid voornamelijk stelde op hun loyaliteit aan Jahweh. Het Bijbelverhaal werd echter pas eeuwen later opgetekend. Het woord 'jood' stamt uit de ballingschap in Babylonië, 587 jaar vóór onze jaartelling. Deze ballingschap was in de ontstaansgeschiedenis van het Oude Testament een beslissende stap. De laatste mythische vertelling die we in de joodse Schrift over het verleden aantreffen is van *Elia*, rond 800 vóór Christus. Er zat verandering in de lucht. De periode van 800 tot 200 wordt de Spiltijd genoemd. In de toen beschaafde wereld kwamen de belangrijkste godsdiensten op. Er ontstonden nieuwe ideologieën, nieuwe religieuze systemen, die een afspiegeling waren van de veranderde economische en sociale omstandigheden. In China het taoïsme en confucianisme, in India het hindoeïsme en boeddhisme, in Europa het filosofische rationalisme (Plato, Aristoteles e.a.).

In Iran en Israël ontwikkelden Zaratoestra en de Hebreeuwse profeten elk een andere versie van een monotheïstisch geloof. In Babylonië leefde het volk Israël naast andere volken in gevangenschap. De Hebreeuwse taal werd vervangen door het Aramees, de

taal van alle ballingen in Babylonië. De identiteit van hun cultuur werd in het hart aangevallen onder de druk van de ballingschap. Men kan Israël nu zien als een eenheid. Er ontstond een nieuw besef. Door de grote rampen die Israël troffen, de ballingschap en de plundering van de tempel en de latere vernietiging van Jeruzalem, dreigde Israël te verdwijnen. Het gevolg was dat de aloude heilige geschriften de kern werden van de nationale identiteit.

De priester-geleerden Ezra en Nehemia voerden een heftige strijd om de geestelijke erfenis van Israël veilig te stellen o.a. en met name de profetische literatuur ontsprongen aan het optreden van door de geest bezielde dichters en zieners. De Bijbel van het Oude Testament ontstond tussen ca. 550 en 250 vóór Christus, met als belangrijkste productietijd ca. 500 vóór onze jaartelling. In deze periode werd de oud-israëliische literatuur geordend, bewerkt, gemoderniseerd en zelfs geschreven om te passen bij de eigentijdse opvattingen. Veel liederen zijn in het boek der Psalmen opgenomen. Zij zijn in hun literaire opbouw, hun idioom en hun beelden verwant aan de liederen die de Babylonische, Assyrische, Mesopotamische en Egyptische literatuur nalieten, maar ook aan de godsdienstige poëzie van de Kanaänieten.

Een voorbeeld: de Atonhymme van Achnaton is nauw verwant aan psalm 104, stemt er hier en daar zelfs woordelijk mee overeen. Het Oude Testament omvat een geschiedenis van Israël, die begint met de schepping van de wereld en na de cesuur van de zondvloed ononderbroken reikt tot aan het herstel van Jeruzalem in de 5e eeuw vóór Christus.

Een ander voorbeeld: De historie van het paradijsverhaal blijkt meer dan een gehistoriseerde mythe. Zij kan geschiedkundig goed verklaard worden. De bijbelse legende van het verloren paradijs geeft met precisie de Egyptische oorsprong weer van de 'Hof van Eden' (Ished) van Achnaton (1350 vóór Christus), inclusief het verbod van het eten van de vruchten van de boom die beschouwd werden als goddelijk.

De boeken over wijsheid (o.a. Job, Psalmen, Spreuken, Prediker, Wijsheid) vormen een eigen groep in de oudtestamentische literatuur. Ze staan vol kostbare waarheden en diepe levenslessen met betrekking tot onze maatschappelijke plichten. Dit alles is eenmalig in de wereldliteratuur. In de psalmen worden alle accoorden van het mystieke leven aangeslagen. In alle eeuwen en culturen voelen mensen zich erdoor aangesproken. In de psalmen herkent men zichzelf en zijn omstandigheden. Zij zijn door en door menselijk. Zij confronteren ons met heel de scala van menselijke emoties. Zij fluisteren, schreeuwen, huilen, lachen, klagen, vermanen, vloeken. Zij kennen pijn en verrukking, angst, vertrouwen, hoogte en diepte. Psalmen zijn reacties van mensen op God, op zijn daden, op zijn heil, op zijn aanwezigheid, op zijn woord, op zijn toorn, op zijn liefde. Voorwaarde voor hun ontstaan is altijd een verhouding tot God. Helaas is het woord God een stoplap geworden. Maar verrassend is wel dat de jongste wereldbeschouwing, waarin zich een brug vormt tussen wetenschap en God, leidt tot een nieuw concept van God, God toont zich alleen door zijn spoor.

Hoe dan ook, Psalmen spreken de taal van het hart. En die taal is alle eeuwen door dezelfde gebleven.

Ten tijde van de terugkeer uit Babylonië waren veel oudtestamentische boeken nog niet geschreven. De oudtestamentische teksten in hun huidige vorm zijn het resultaat van aanpassing en conservering. Er zit veel historie in, maar evenzeer heeft men oude verhalen en motieven uitgewerkt en waar nodig zelf gloednieuwe verhalen geschapen. Het ontstaan van de Bijbel is in zijn geheel een totaal menselijke aangelegenheid, geen historische, maar een profetische geschiedenis. Voor het ontstaan van het Oude Testament was op z'n minst een half millennium nodig. Het Nieuwe Testament was voor het grootste gedeelte binnen een halve eeuw klaar.

Wat niet onvermeld mag blijven is de Masora (de overlevering, traditie), de naam van de aantekeningen bij de tekst van de Hebreeuwse Bijbel, betrekking hebbend op een door de joodse geleerden vastgestelde geautoriseerde tekst. Het werk van de Masoreten (makers) strekt zich over vele eeuwen uit.

De Masora is verantwoordelijk voor de indeling in woorden, boeken en paragrafen en voor de vaststelling van de zang- en klanktekens. Hun aantekeningen dienen om verschillende onregelmatige spellingen en andere moeilijkheden voorgoed vast te leggen en dus meer voor de hand liggende lezingen te voorkomen. De Bijbel heeft de westerse wereld het gevoel gegeven dat er een eindbestemming is voor de loop van de geschiedenis en heeft ons de energie gegeven voor de strijd om dit einde te bereiken. Die energie, dat gevoel dat wij er nog steeds niet zijn, is het belangrijkste kenmerk van onze beschouwing geworden. Heilig is haar geschiedenis en is haar leer voor velen in alle landen en tijden. Zij leidt het menselijk leven langs een rij van ethische voorschriften die tot goede daden en hoge opvattingen voeren.

Dit artikel besluit onze zes bijdragen over de Bijbel. Zoals ik, meen ik, al eerder vermeldde: Ik ben slechts auteur-redacteur, d.w.z. geen enkele persoonlijke gedachte siert of ontsiert mijn teksten. Ik heb in de loop der tijd notities gemaakt uit een groot aantal oude, latere en eigentijdse boeken en studies van gerenommeerde en gespecialiseerde deskundigen. Te allen tijde ben ik bereid toe te lichten of inzage te geven in mijn bronnen.

Toelichting

Ruim vijftig jaar geleden, toen ik mij ging verdiepen in de Egyptische geschiedenis, bevreedde het mij nergens verwijzigen te vinden naar het joodse volk, terwijl in de Bijbel de naam Egypte 680 keer wordt genoemd. In het eerste hoofdstuk leest u hierover. De zes hoofdstukken werden eerder samen onder de titel 'EXIT EXODUS?' gepubliceerd in het kwartaalblad *Rosa Proza* (2006/7) van het Rosa-Spierhuis, woon- en werkcentrum voor oudere kunstenaars en wetenschappers te Laren. Zij bevatten gedachten en vaststellingen van prominente deskundigen van voorheen en vandaag. Tot mijn verbazing staat de 'betwijfelde Uittocht' opeens in bredere belangstelling, getuige opvallende publicaties (o.a. 'De Exodus was geen uittocht', *de Volkskrant*, 4 November 2006; *Le Figaro*, 20 September 2000 en twee uitzendingen van *National Geographic* vorig jaar).

Evolutie en wereldburgerschap

Harry Ansems

In de huidige wereld is de globalisering door toenemende handelsbetrekkingen en politieke interactie, grootschaligheid van ondernemingen en snelle communicatiemiddelen in een stroomversnelling gekomen. Over alle continenten en zelfs tot in de verste uithoeken van de aarde krijgen mensen steeds intensiever met elkaar te maken. Dat zou een voordeel moeten betekenen voor de mensheid als geheel. Immers mensen kunnen van elkaar leren, ideeën uitwisselend. Hun samenwerking kan leiden tot uitbreiding van mogelijkheden voor alle betrokken partijen en tot vernieuwing. Helaas blijkt echter maar al te duidelijk dat er juist door de globalisering ook pijnlijke en bijna onverzoenlijke tegenstellingen aan het licht komen. Voor een deel zijn deze negatieve effecten te wijten aan het feit dat een deel van onze wereldbewoners, zich beroepend op de eigen identiteit van cultuur, religie of nationaliteit, volstrekt geen heil ziet in wereldburgerschap en zich het liefst schuil blijft houden in een veilig geachte isolationistische positie.

Naar mijn stellige overtuiging zal een dergelijke, soms wel begrijpelijke houding, spoedig door de feiten achterhaald worden. Slechts een korte terugblik op de geschiedenis van de mensheid toont aan dat de wereld in recordtijd één grote leefgemeenschap is geworden. Voor internet en sateliet-TV bestaan geen grenzen. Reeds in 1947 voorspelde Teilhard de Chardin dat de wereld snel zou toegroeien naar een de hele planeet omvattende noösfere, waarmee hij in feite één groot intermenselijk bewustzijn bedoelde. Hoe het ook zij het afwijzen van het wereldburgerschap is in feite geen optie meer, die lang stand kan houden. De enige keuze die voor mensen blijft is om een goed wereldburger of een slecht wereldburger te worden. De weg naar goed wereldburgerschap is voor velen zeker geen gemakkelijke of vanzelfsprekende weg. Belemmeringen hiervoor zijn onder meer gebrek aan goede informatie, onwetendheid, angst en onzekerheid, maar ook slecht politiek en/of geestelijk leiderschap. In dit artikel zal ik in het kort een drietal pijlers bespreken, welke vanuit een evolutionistische invalshoek meer draagkracht kunnen verlenen aan de verdere ontwikkeling van het wereldburgerschap.

Effectieve rechtsorde

Het recht is bijna zo oud als de mensheid zelf. In de prehistorische samenleving van kleinere groepen jagers en verzamelaars gold ongetwijfeld nog het recht van de sterkste. Wat de rechten en plichten waren van de groepsleden werd door de sterkste leden van de groep bepaald. In zeer barre levensomstandigheden werden de overlevingskansen van de groep vergroot door het eenzijdige optreden van een sterke leider. Zodra echter het machtsterritorium van bepaalde groepen zich uitbreidde, werd ook de rechtsorde gecompliceerder. De leiders dienden goede afspraken te maken met vooraanstaande stamleden om hun gezag over de steeds groter wordende gemeenschappen te kunnen handhaven. Bij het recht gaat het immers altijd om die opvattingen over gedrag, die door de meerderheid van een gemeenschap dermate van belang worden gevonden dat er afdwingbaarheid aan wordt verleend. Naast de medewerking van de elite kwam het gezagsdragers van oudsher goed uit om de door hen opgelegde gedragsregels te legitimeren met een beroep op een bovennatuurlijk opperwezen. In modernere tijden kwam er echter steeds meer verzet tegen de mystificering en vergoddelijking van de rechtsorde.

Aristoteles was een van de eerste filosofen, die het als hun taak zagen om de fundamentele principes van het recht op te sporen. Hij had grote belangstelling voor empirisch onderzoek en hij had veel gegevens ontleend aan een nauwkeurige beschouwing van de natuur. Aristoteles concludeerde dat de mens een eigen natuur heeft en dat het zijn bestemming is deze in zijn verhouding tot andere mensen te ontwikkelen. Hiervoor is nodig dat de individuele burger een zekere mate van vrijheid geniet en beschermd wordt tegen het oppermachtige gezag van de stadstaat. Het wezen van de gerechtigheid ligt dus in een soort natuurlijk evenwicht of gerechtigheid tussen overheid en burgers. Helaas ging Aristoteles nog niet zo ver dat hij de fundamentele principes van gerechtigheid wilde toepassen op alle menselijke wezens. Hij beperkte zich uitdrukkelijk tot de burgers van de Griekse stadstaat. In zijn tijd werden slaven en barbaren, maar daarnaast ook vrouwen, nog niet als burgers met een volwaardige menselijke ziel beschouwd. Ook in de door christendom en islam geïnspireerde staatsvormen werden slavernij en onder-

drukking van vrouwen lange tijd als vanzelfsprekend beschouwd. In de geschiedenis van de moderne mensheid zou het nog lang duren, voordat mede door natuurwetenschappelijk onderzoek meer draagkracht werd verkregen voor de stelling dat alle menselijke wezens op de aarde tot een en dezelfde soort behoren met fundamenteel gelijke geestelijke eigenschappen en dienovereenkomstige ontplooiingsmogelijkheden.

Charles Darwin toonde aan dat in de natuur soortvorming plaats vindt en dat alle mensen tot een en dezelfde soort behoren. Dit beeld van de gelijksoortigheid en gelijkwaardigheid van alle mensen is daarna door vele biologen, antropologen, psychologen en neurofysici alleen maar bevestigd. In tegenstelling tot de dieren beschikt *homo sapiens* over een brein met een bijna onbeperkt leervermogen, waarmee hij voortdurend nieuwe informatie kan opslaan en verwerken. Hoewel ook de 'dierlijke geest' over een zekere mate van bewustzijn beschikt, kan de menselijke geest zich gemakkelijk in allerlei situaties verplaatsen en keuzes maken. Dat is wat alle mensen met elkaar gemeen hebben. De mens is door de evolutie begiftigd met een open en vrije geest. In dit opzicht worden alle (gezonde) kinderen overal ter wereld gelijk geboren en hebben zij allen dezelfde psychische potentie. De gelijkwaardigheid van de mensen kan dus vanuit de natuur- en menswetenschappen onderbouwd worden. Dat wil echter nog niet zeggen dat de mens geheel los staat van het dierenrijk, waaruit hij afkomstig is. Integendeel, primatologen waaronder Desmond Morris en Frans de Waal hebben aangetoond dat het menselijke gedrag nog sterk beïnvloed wordt door eigenschappen van de voorgangers van de mens in de evolutie. Zo heeft de mens in een aantal opzichten dezelfde opportunistische aard als de aap en sommige andere zoogdieren. Te denken valt aan agressief gedrag dat van tijd tot tijd de kop opsteekt, territoriumdrang, de typisch mannelijke saamhorigheid die zich uit in het aangaan van exclusieve bondgenootschappen, en het verschaffen van een bijna goddelijke status aan een almachtig leider. Het zijn allemaal overlevingsinstrumenten geweest in de loop van de evolutie.

De kern van de zaak is dat mensen nu eenmaal slechts ten dele morele wezens zijn. De mens heeft weliswaar een evolutie ondergaan, maar ondanks zijn grotere herseninhoud en ondanks zijn fenomenaal taalvermogen heeft hij nog veel met de dieren gemeen. Ongetwijfeld is bij de mens wel sprake van een belangrijke geestelijke verheffing, een bepaalde vorm van morele evolutie, maar de bekende geschiedenis van de mens sinds de oertijd toont aan dat het hier om een langzaam proces gaat. Dat hoeft op zich nog niet zo erg te zijn. Het grote probleem, dat zich daarbij evenwel voordoet, is het probleem van de menselijke arrogantie. Door zijn succesvolle reflexieve geest maar soms ook door ongebreidelde indoctrinatie is de mens van tijd tot tijd geneigd zichzelf metafysische krachten toe te kennen. Puur vanuit zichzelf redenerende waant hij zich dan het middelpunt van het heelal of gelooft hij stellig dat juist hij degene is die uitverkoren is tot een goddelijke verheffing, omdat hij nu eenmaal tot een bepaald volk, religie of cultuur behoort.

Maar hoe zou een wereldomvattende rechtsorde dan ingericht kunnen worden op basis van of rekening houdend met de menselijke natuur? Uitgaande van de psychische gelijkheid van mensen is het in dit verband interessant om te weten wat vooraanstaande neurofysici zeggen over het menselijke brein. Volgens neurofysici als Paul D. MacLean en Kenan Malik heeft de evolutie kennelijk een opstapelings-effect. Nieuwe vormen werken altijd met 'geslaagde producten' uit het verleden. Nieuwe systemen vervangen dus de oude systemen niet geheel en al, maar maken op efficiënte wijze gebruik van oude systemen. Op die manier is er in de evolutie sprake van een blijvende informatieoverdracht. Zo brengt een nauwkeurige bestudering van de menselijke hersenen aan het licht dat deze in feite bestaan uit drie lagen, die respectievelijk zorgen voor reptielengedrag, operant gedrag en intelligent gedrag. Het oudste systeem bevindt zich in hersenstam en kleine hersenen, waar de prikkels vandaan komen voor directe overleving, zoals voedselvergaring en voortplanting. Hier zetelen derhalve de oeroude instincten. Het limbisch systeem vervolgens, dat de mens gemeen heeft met de meeste zoogdieren, houdt verband met conditioneringswetten. Het is de motor voor operant gedrag. Het is het gedrag dat op korte termijn genoeg, zekerheid en veiligheid verschaft.

Ook de hond en de kat weten, dat als zij de baas op een bepaalde manier benaderen hun dit al vrij snel voordeel kan opleveren in de vorm van voedsel of anderszins. Het limbisch systeem is waarschijnlijk ook de zetel van de intuïtie en van allerlei emoties. Het derde systeem bevat de cortex en de neocortex en is verantwoordelijk voor het cognitieve proces. Het maakt het voor de mens zo kenmerkende intelligente gedrag mogelijk, waardoor terugblik en vooruitzien en zelfreflexie mogelijk zijn. De menselijke geest op zich is echter, aldus de neurofysici, allesbehalve een solide eenheid. Al naar gelang de individuele menselijke behoefte wordt soms van het ene hersendeel, dan weer van het andere hersendeel gebruik gemaakt en waarschijnlijk veelal ook van een combinatie van delen. Zo berust bijvoorbeeld het effect van belonen en straffen op de principes van het limbische systeem, het houdt verband met conditionering, hetgeen ook bij mensen een zeer krachtig proces is. Iedereen die weleens met de handhaving van rechtsnormen te maken heeft, weet dat men met alleen opvoedende en moraliserende woorden niet ver (genoeg) komt. Naarmate de verleiding voor het individu om normen te overtreden groter is, werkt de associatie met straf en vergelding beter, zeker als deze maatregelen voor de overtreder op directe wijze en op zo kort mogelijke termijn al te verwachten zijn. Het behoort dan ook tot de arrogantie van sommige intellectuele elites om te veronderstellen dat men louter door het stellen van moraliserende regels of door een appèl te doen op eenieders verantwoordelijkheid een betere wereld zou kunnen scheppen. Ook het blinde geloof dat mensen soms hebben in de eigen cultuur, in de eigen natie of in de eigen religie heeft hoogstwaarschijnlijk te maken met het door het limbische systeem veroorzaakte conditioneringsproces. Het blinde geloven scheidt een snelle voldaanheid en verschaft in elk geval een zeker en veilig gevoel.

Wat kunnen we hiervan leren? Ook een nieuwe wereldorde kan niet zonder een praktisch functionerend en krachtig leiderschap. De VN heeft in 1948 een belangrijk begin gemaakt met de Verklaring van de Rechten van de Mens, waarbij uitgegaan werd van de gelijkwaardigheid van alle mensen, ongeacht ras, cultuur of achtergrond en waarbij aan alle mensen bepaalde universele onvervreembare

rechten werden toegekend. Helaas is het leiderschap van de VN door wereldwijde politieke kortzichtigheid, door voortdurend terugtrekken op de vermeende belangen van de eigen gemeenschappen, nog steeds niet tot een goede ontwikkeling gekomen. Men mag hopen dat vooral ook de bevolking van de rijke landen ervoor zullen kiezen om de VN van goede middelen, van adequate bevoegdheden en van goede leiders te voorzien. Afzien van een deel van de eigen soevereiniteit is hierbij noodzakelijk. Alleen dan kan de VN, en zij alleen, zorgen voor een goede wereldorde en resoluut optreden tegen dreigende oorlog, tegen analfabetisme en onnodige armoede. Bovendien kunnen alleen door een vooraanstaande rol van de VN de individuele vrijheidsrechten van burgers overal ter wereld gewaarborgd worden. De individuele vrije geest is nu eenmaal de motor van de menselijke beschaving. Immers een maatschappij als zodanig denkt niet en creëert niet.

Collectief bewustzijn

Lange tijd was het antropocentrische wereldbeeld onomstreden. De mens zou als uniek wezen een hem door de Schepper toebedeelde vaste plaats in de wereld hebben gekregen. In het 3e hoofdstuk van *the Descent of Man* toonde Darwin aan dat de zintuigen, de intuïties, de verschillende emoties als liefde, aandacht, nieuwsgierigheid, nabootsing, redelijkheid en andere eigenschappen, die de mens exclusief voor zichzelf opeist, in een rudimentaire en vaak zelfs in een ontwikkelde vorm bij dieren worden aangetroffen. Hierdoor werd de continuïteit van de mens met de rest van de natuur scherper voor het voetlicht gebracht dan door welke andere theorie uit de westerse wetenschap.

In de visie van de grote evolutionistische denkers is de mens onderdeel van de natuur en daardoor ook onderworpen aan wetten van een altijd in beweging zijnde natuur. Derhalve zal de mens van morgen absoluut niet dezelfde zijn als die van vandaag. Wetenschappelijk aantoonbaar is immers dat er een lange lijn van evolutie op aarde – en ook in het heelal – bestaat, die reikt van ongeordende materie tot de eerste levensvormen en daarna tot steeds hogere vormen van leven en van denken, waarbij steeds verdere complexificatie en psychische verdieping optreedt. Enerzijds legt de evolutiewetenschap

onverbiddeijk de dierlijke afkomst van de mens bloot met alle soms nadelige implicaties die daarbij kunnen horen. Anderzijds geeft ze uitzicht op de ontwikkelde (voordelige) eigenschappen van de mens als reflexief vermogen, rationaliteit, creativiteit en vrije wil. Vooral de moderne mens heeft een ongekennde mogelijkheid tot interactie met zoveel mogelijk soortgenoten uit heden en verleden (middels opgeslagen kennis) en de daarbij behorende beleving. Anders dan zijn voorgangers in de evolutie beschikt de mens door zijn verder ontwikkeld brein over het medium taal. Behalve communicatiemiddel is taal ook een middel dat inwerkt op de zelfreflexie en op de verbeelding. Bij het horen en lezen van andermans woorden delen we letterlijk andermans bewustzijn. De ontwikkeling van de mensheid wordt daardoor niet langer door overdracht van genen bepaald, maar door de overdracht van ideeën of memen, zoals Dawkins deze noemt. Hiermee heeft de evolutie een reuzensprong gemaakt. Dode stof verbreidt zich zeer beperkt, bijvoorbeeld door samenklontering met soortgelijke stof. Levende cellen verbreiden zich sneller, door vermenigvuldiging in een orgaan, maar ook door voortplanting van lichamen. De menselijke geest kan zich echter nog veel sneller verbreiden, door gesproken en geschreven taal, maar ook door overdracht van gevoelens. Hierdoor ontstaat de empathie met de medemens, die zo belangrijk is voor de ethische ontwikkeling van de mens. Opvallend voor de menselijke geest is voorts de zeer sterke neiging naar verbreiding en uiteindelijk ook naar universaliteit. De menselijke geest kan alleen maar functioneren in een voortdurende en intensieve vorm van 'samenwerking' met andere menselijke geesten of met de producten van andere menselijke geesten. Een menselijke geest, die in het geheel niet kan communiceren, stopt af tot het dierlijke en is al snel gedoemd verder af te sterven.

Antropologen hebben geconstateerd dat de mens, waar op aarde hij ook geboren is, voortdurend naar contact zoekt met andere mensen, mensen met andere ideeën of met een andere cultuur. De moderne mens wil op de hoogte zijn van het wereldnieuws en de lotgevallen van andere wereldburgers. Hij bekommert zich allang niet meer louter om het wel en wee van zijn familie en clangenoten, zoals in oude tijden. Daar komt bij dat het gezamenlijk vermogen van de

mens tot opslag van informatie praktisch onbegrensd is geworden. Zodoende wordt de mensheid zelf een evoluerende gemeenschap. Met name Teilhard de Chardin heeft erop gewezen dat er in versneld tempo een wereldbewustzijn ontstaat. De moderne mens is zich steeds meer bewust van zichzelf en van zijn op de gehele aarde levende medemensen.

Het toenemende wereldbewustzijn van de mensheid is vooral de laatste eeuw door migraties en bevolkingsexplosies gepaard gegaan met een ongekende urbanisatie en massificatie. Urbanisatie en massificatie zijn op zich verschijnselen die overheidswang, bureaucratie, machtsmisbruik en miskennis van de individuele vrijheid in de hand werken. De vraag is dan ook of de sterke ontwikkeling van de toegenomen collectiviteit niet ten nadele zal gaan van de ontwikkeling van het individu. Jürgen Habermas, aanvankelijk aanhanger maar later ook criticus van het historisch materialisme van Marx en Engels, zette sterk in op versterking van de collectiviteit, zelfs ten nadele van het individu. Aanvankelijk leefde *homo sapiens* in een bijna uitsluitend familiale maatschappijstructuur. Normen en waarden worden in die structuur nog duidelijk gestuurd door de natuurlijke banden tussen individuen. In grotere verbanden is een bepaalde vorm van sociale integratie nodig. Onder sociale integratie verstaat Habermas dan een door normen en waarden verzekerde orde van de sociale leefwereld. Hij stelt: "Een nieuwe vorm van sociale integratie vereist geen uitbreiding van onze controle over de uiterlijke natuur, maar kennis die in interactie-structuren geïncorporeerd kan worden, of anders gezegd: een uitbreiding van de maatschappelijke autonomie ten opzichte van de innerlijke autonomie, dus onze eigen natuur." Terecht geeft Habermas aan dat de kennismaatschappij tot een hogere sociale integratie kan leiden; de toevoeging echter dat dit tevens een uitbreiding vereist van de maatschappelijke autonomie ten opzichte van de innerlijke autonomie ofwel diens eigen natuur kan alleen maar gezien worden in het kader van het gedachtegoed van het historisch-materialisme. Marx en Engels hechtten immers weinig waarde aan de rol van het individu. Een kanttekening moet hierbij al direct gemaakt worden. Merkwaardig is dat Habermas de innerlijke autonomie van de mens gelijk stelt met diens eigen natuur. Kennelijk

bedoelt hij dan de meer primitieve menselijke natuur, die zoals bij dieren meer gericht is op directe individuele behoeftevervulling. Zoals hierboven reeds door mij aangegeven is, kent de menselijke psyche echter ook een heel ander kant, namelijk een sterke empathische gerichtheid op medemensen die zich onder meer uit in bekommernis en bereidheid tot samenwerking. Er wordt door Habermas dus voorbijgegaan aan het feit dat een verdere socialisering van de samenleving niet per se ten koste hoeft te gaan van een verdere innerlijke verdieping van de autonome menselijke geest. Zoals met name Teilhard de Chardin heel goed heeft begrepen, kan - ja zelfs moet - een echte innerlijke verdieping en een hoge mate van reflexief bewustzijn samengaan met een hoger niveau van solidariteit en empathie tussen mensen en dus een hogere vorm van collectief bewustzijn. De fout van de starre communistische systemen is juist geweest dat zij te eenzijdig op het collectieve belang ingezet hebben. Wisselwerking tussen de belangen van collectiviteit en individu is een onontkoombaar vereiste. In een steeds complexer wordende wereld moeten er veel keuzes gemaakt worden. Zaken als milieubescherming, bevolkingspolitiek, ziektebestrijding, economische controle gaan de hele wereldbevolking en ook ieder individu aan. Hiervoor is een brede meningsvorming en een verdere democratisering nodig. Dat hoeft op zich nog geen probleem te zijn. In de aard van de mens zit al dat hij graag (mede)verantwoordelijk wil zijn. Helaas beperkt het gevoel van verantwoordelijkheid zich nog al te vaak slechts tot de eigen groep, de eigen geloofsgemeenschap of de eigen cultuur. Dat is ook wel begrijpelijk, want hieraan ontleent de mens een belangrijk deel van zijn identiteit en eigenwaarde, zoals de filosoof Isaiah Berlin heeft geconstateerd. Ik zie echter niet goed in waarom het gevoel van eigenwaarde, dat inderdaad het beste onderhouden kan worden in de eigen gemeenschap, niet samen zou kunnen gaan met een gevoel van medeleven en medeverantwoordelijkheid met alle andere wereldbewoners, kortom met een goed wereldburgerschap. Hiervoor is dan inderdaad wel wereldwijd een vrije en zoveel mogelijk ongefilterde informatie-overdracht nodig, evenals een gedegen onderwijs voor alle jonge mensen in met name ook de feiten van de moderne natuur- en menswetenschappen. Waar het om gaat is dat alle mensen zonder uitzondering ook echt de kans moeten krijgen om deel te nemen het

wereldbewustzijn. Naar mijn mening wordt het tijd dat de vrijheden van communicatie en meningsuiting in het mensenrechtensysteem wereldwijd als hoofdrecht worden aanvaard.

Mythe, mystiek of religie als fundament van een nieuwe wereldorde zijn door de geschiedenis min of meer achterhaald, evenals de collectiviteitswaan of het *laisser faire laisser passer*. Is er dan in de moderne maatschappij geen plaats meer voor gevoelige zaken als levensbeschouwing – met inbegrip van religie - en spiritualiteit? Natuurlijk wel! Naast de inrichting en verdere uitbouw van een maatschappij die met allen gedeeld moet worden, beschikt de individuele mens immers over een autonome geest die altijd verder kan reiken dan welke wetenschap ook kan verwoorden. Dan spelen ook typisch menselijke eigenschappen als verwondering, verwachting, geloof en vertrouwen een rol. Natuurlijk hoeven wetenschap en spiritualiteit niet elkaars vijanden te zijn. Het enige wat daarover zinvol opgemerkt kan worden is, dat zij niet elkaars terrein moeten claimen. Wetenschap is per definitie universeel en kent haar eigen normen van onderzoek en van bewijsvoering. Levensbeschouwing en spiritualiteit zijn te divers van aard - en maar gelukkig ook - om aanspraak te kunnen maken op universaliteit. Wetenschap is een belangrijke waarde in een toenemend collectief bewustzijn van de gehele mensheid en behoort daarom tot het publieke domein. Levensbeschouwing en spiritualiteit kunnen belangrijke waarden zijn in de autonome menselijke beleving en zij vormen tevens een bron van creativiteit. Levensbeschouwing en spiritualiteit zouden zich derhalve moeten beperken tot het – uiteraard goed beschermde – privé-domein.

Rationeel idealisme

De door mensen ingestelde maatschappelijke en politieke structuren zijn zeer uiteenlopend en lijken in de tijd gezien allerm minst consistent. Oligarchie versus democratie, meerpartijstelsel versus éénpartijstelsel, liberalisme versus strak geleide staatseconomie, vrijhandel versus protectionisme. Ook tegenwoordig nog lijkt de wereld in ideologisch opzicht een kruitvat van tegenstellingen. Natuurlijk is dat niets nieuws. Ideologieën zijn bijna zo oud als de mensheid zelf. Een ideologie belijden is altijd een kwestie van een

fundamenteel geloof in iets. Hierbij worden bepaalde principes voor het menselijk gedrag en de menselijke organisatie aangenomen en op min of meer autoritaire wijze als waarheid verkondigd. Vooral de aanhangers van grote ideologieën hebben de neiging om krampachtig en blind voor andere ideeën te volharden in hun mening. Dit heeft in de historie van de mensheid voor heel wat tweespalt en oorlog gezorgd. Daartegenover staat dat ideologieën soms ook een sterke morele en inspirerende kant kunnen hebben, zeker als zij gepaard gaan met een moreel hoogstaand leiderschap. Wanneer een sterk gepropageerde ideologie gepaard gaat met slecht of verdorven leiderschap, kan dit leiden tot desastreuze gevolgen, zoals ook in de twintigste eeuw maar al te duidelijk is gebleken. Minder ver dan een ideologie gaat een ideaal. Zo wordt in de Verklaring van de Rechten van de Mens het ideaal verkondigd van de inherente waardigheid van de mens en de daarmee samenhangende universele gelijke rechten van de mens. Op zich is er helemaal niets tegen de verkondiging van een ideaal, zeker niet als dit gebeurt door een gezaghebbend forum als de VN. Idealen zijn echter ook kwetsbaar. Een opgelegd of geïndoctrineerd ideaal zal op den duur geen stand houden. Zelfs een ideaal dat in algemeen menselijke zin als prachtig of als verheven kan worden beschouwd, hoeft nog niet opgewassen te zijn tegen de concrete harde werkelijkheid van het menselijke bestaan. Zo lijkt bijvoorbeeld het toekennen van sociale grondrechten zoals minimum inkomen en goede huisvesting aan iedere wereldburger een prachtig ideaal, maar het zal ongetwijfeld leiden tot een ongebreideld beroep op deze rechten, tot een verminderde arbeidsmoraal en tot onfinancierbare overheidsuitgaven.

Dat neemt niet weg dat een zekere mate van idealisme onontbeerlijk is om hogere doelstellingen als een zo breed mogelijk gedragen wereldburgerschap en een wereldwijde bekommernis om mensenrechten te bereiken. Idealisme kent niet de nadelen en tekortkomingen van ideologisering. Idealisme verleent wel dynamiek aan het menselijke handelen en is vooral in moeilijke situaties nodig voor continuïteit en consistentie in maatschappelijke structuren. Veel wetenschappers zien de evolutie allesbehalve als een koud mechanistisch gebeuren. De neiging tot wederkerigheid en harmonie, die een inherent element is van de biologische evolutie, heeft

immers ook geleid tot ontwikkeling van hulpvaardigheid, moraal en liefde bij hogere levensvormen zoals de mens. Dit is een thema dat we ook bij Teilhard de Chardin tegenkomen, die aantrekkingskracht en uiteindelijk liefde ziet als de drijvende kracht in de gehele kosmos. En op gevaar af dat we hier de zuivere wetenschap dreigen te verlaten kan toch niet ontkend worden, dat ook een consequente wetenschapper als Daniël Goleman proefondervindelijk heeft aangetoond dat een idealistische, liefdevolle en optimistische levenshouding steeds weer sterke nieuwe krachten genereert in het menselijke bestaan. Het tegenovergestelde is ook waar. Doemdenken en pessimisme kan verlamdend werken op de individuele mens, en tenslotte ook op een gehele samenleving. Er is echter toch zeker wel reden voor optimisme. Bezie men de gestage opkomst van de hominiden sinds vijf miljoen jaar, dan kan men niet anders dan stellen dat met name sinds de Verlichting het ontwikkelingsproces van de mensheid aanzienlijk is versneld. De mens is in vele delen van de wereld niet meer verwickeld in een voortdurende stammenstrijd. Slavernij, kolonisering van andere volkeren, algemene en vanzelfsprekend geachte onderwerping van minderheden bestaan daar heden ten dage praktisch niet meer. Ondanks een geweldige bevolkingsexplosie is het menselijk geweld in toenemende mate onder controle gebracht en opgeschoven naar de buitengrenzen van steeds grotere groepen. Democratie en inspraak van burgers lijkt wereldwijd in opmars.

Het is derhalve belangrijk om te begrijpen wat idealisme kan doen, dus om ook idealisme rationeel te benaderen. Dit voorkomt dat men in ideologieën belandt, die uiteindelijk zinloos blijken of zelfs schadelijk kunnen zijn. Het hebben van idealen en doelstellingen is een typisch menselijke eigenschap. Typisch menselijk wil in dit verband zeggen, dat het gaat om datgene wat allen die deel uitmaken van de menselijke soort gemeenschappelijk hebben. Sommige dingen in de mens zijn niet plaats- en tijdgebonden. Een goede poging om enige ordening te geven aan de fundamenteën van het menselijke leven is gedaan door de Amerikaanse psycholoog Abraham Maslow. Maslow oriënteerde zich op de vitale behoeften van de mens. Hij onderscheidt in de hiërarchie van menselijke behoeften vijf trappen: 1. De *fysiologische behoeften*, zoals de behoefte aan voedsel en

onderdak; 2. De *behoefte aan zekerheid*, waaronder vallen de behoefte aan orde, regelmaat en persoonlijke veiligheid; 3. De *sociale behoeften*, ofwel de behoefte ergens bij te horen, bijvoorbeeld bij een familie, een groep, een organisatie; 4. De *behoefte aan erkenning*, de behoefte aan respect en waardering van de kant van anderen voor de eigen persoon of prestatie; 5. De *behoefte aan zelfverwerkelijking*, de behoefte die een mens heeft om alle mogelijkheden, die hij in zich heeft, te ontwikkelen.

Maslow plaatste deze behoeften bewust in deze volgorde. Het is een *ontwikkelingsvolgorde*. Maslow dacht hierbij als psycholoog aan de ontwikkeling, die elk mens in zijn leven van kind tot volwassene dient te doorlopen. Het interessante van het model van Maslow is dat het gezien kan worden als weergave van de individuele menselijke ontwikkeling, maar ook van de ontwikkeling van groepen en volken. In gebieden waar hongersnood en wapengeweld heersen, zullen de fysiologische behoeften en die aan zekerheid overheersen. In welvarende landen kunnen de behoeften aan erkenning en zelfverwerkelijking beter aan bod komen. Men zou echter nog een stap verder kunnen gaan met het model van Maslow en aanknopen bij de evolutie van de gehele mensheid. De gedachte komt dan bij mij op dat de mensheid een evolutionaire weg dient af te leggen: Van primair fysiologisch stadium middels het verwerven van veiligheid en sociale geborgenheid tot het stadium van erkenning en zelfverwerkelijking. De primitieve hominiden hielden zich nog vooral bezig met hun primaire levensbehoeften. In latere beschavingen, en bijvoorbeeld ook in het christendom, kwam steeds meer aandacht voor veiligheid en geborgenheid. De Verlichting luidde het tijdperk in van de erkenning en daardoor ook de emancipatie van alle medemensen. De zelfverwerkelijking van de mensheid zou dan het moment in de toekomst kunnen zijn, waarbij elke mens zijn diepste innerlijke beleving (het Zelf) kan delen met alle anderen. In elk geval is dit voor wereldburgers een prachtig ideaal om naar te streven.

Om te voldoen aan de fysiologische behoeften en aan de veiligheid is een effectieve rechtsorde noodzakelijk. Om te voldoen aan sociale geborgenheid, erkenning en respect is collectief bewustzijn nodig. Zelfverwerkelijking tenslotte kan niet zonder een intentionele houding, een rationeel gefundeerd en realistisch idealisme.

Een interview

Het volgende vraaggesprek met de voorzitter van de Stichting Teilhard de Chardin (verder HvB) had plaats op Oudjaar, 31 december 2007. De interviewer (I.), wilde met name ingaan op het probleem van de vrijheid in onze maatschappij. Hoe valt dit te zien in het licht van de stelling van Teilhard, dat in het verloop van de evolutie op aarde met de toenemende complexiteit van de soorten tegelijkertijd een toeneming te constateren valt van de vrijheid en de verantwoordelijkheid.

I. : Meneer Hogeboom, het blad GAMMA van uw stichting gaat zijn 15e jaargang in. Hoe verklaart u, dat de mening van Teilhard de Chardin in het evolutiedebat rond bijvoorbeeld *Intelligent Design* niet of nauwelijks werd gehoord?

HvB: Ja, dat is een goede vraag. Wiens mening wordt wèl gehoord in deze luidruchtige maatschappij, wiens mening niet? Waardoor wordt iemand bekend, een bekende Nederlander (BN'er)? Cees Dekker werd het een tijdje omdat hij als winnaar van de Spinozaprijs voor nanotechnologie minister Maria van der Hoeven ertoe kon bewegen niet alleen een controversieel boek in ontvangst te nemen, maar ook open te staan voor *Intelligent Design*. Wist zij veel? Dat de cabaretier Joup van 't Hek met platvloerse taal grote delen van ons volk weet aan te spreken en de politicus Geert Wilders met een ongenueanceerde veroordeling van een boek en een geloof, zegt iets over het niveau dat ons volk heeft bereikt t.a.v. haar *antropogenese*, haar menswording.

I.: Wilt u daarmee zeggen, dat de media zich richten op het gemiddelde ontwikkelingspeil van ons volk?

HvB.: De top van de berg is per definitie smaller dan de basis. De grote massa levert het meeste op. In een samenleving die is gebaseerd op rendement en concurrentie is men bijna aan zichzelf verplicht om zich te richten op de grote massa, op datgene waarvan men denkt of constateert, dat *men* dat wil. Het is echter de vraag, of hier niet sprake is van een ernstige denkfout.

I.: U constateert een denkfout?

HvB.: Mijns inziens kan men pas weten wat men wil, als men weet waar ons geluk, onze bestemming ligt. Ofwel, waardoor we in de ware zin van het woord *mens* zijn. De cabaretier en de politicus die ik noemde gaan ervan uit, dat zij bij velen succes boeken door de diepste gevoelens van anderen te kwetsen of te bespotten. Het is een vorm van geweld, die geweld oproept; daarvan wordt geen mens gelukkig. Het woord van Jezus: "Vader vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen," is hier echter erg toepasselijk. Uit onwetendheid over de waarde van iemands gevoelens en gedachten drijft de grote massa graag de spot met anderen, maar als een boemerang slaat dit vroeg of laat op hen terug. Het is een denkfout te menen, dat de ander alleen het slechte vertegenwoordigt, dat er niets goeds in hem of haar naar boven gehaald kan worden. In plaats van de ander omlaag te halen, zou men voor deze moeten openstaan om zich aan elkaar op te trekken naar de top van de berg, onze bestemming als mens.

I.: Mooie woorden. Maar geldt niet ook zowel voor de cabaretier als voor de politicus, dat zij niet alleen het 'slechte vertegenwoordigen'? Zij bekritisieren vaak ingeslepen patronen. Mensen zouden daardoor ontvankelijk kunnen worden voor echte waarden. Met andere woorden: ook zij doen aan bewustzijnsvorming en vormen ons daarmee als mens.

HvB.: Het valt niet te ontkennen, dat een goede kant van hun optreden erin ligt, dat het de discussie aanzwengelt, die anders niet of nauwelijks zou hebben plaatsgevonden. Zij nemen de vrijheid, die door onze wet gewaarborgd wordt, om dat op hun eigen wijze te doen. Zij zouden dat nooit kunnen als anderen hen daarin niet zouden bevorderen of steunen: theaterdirecteuren, die hun zalen vol zien stromen, de kranten met hun recensies, de kiezers. Gebrek aan tegenwicht helpt: in bijna lege kerken is het slecht preken; ook daar won de concurrentie. Allemaal waar! We zitten dus in een proces, waarin de boemerang ons wakker zal moeten maken voor het feit, dat er ongezien en ongehoord andere manieren zijn waarop we met elkaar kunnen omgaan.

I.: U verwacht dus in de al dan niet nabije toekomst een boemerangeffect? Hoe ziet u dat?

HvB.: We zien dat effect al. Konden alle politici vroeger rustig op de fiets naar het Binnenhof, tegenwoordig moeten sommigen flink worden beveiligd. De beveiliging is trouwens een industrie op zichzelf geworden; overal vind je de camera's. De kloof tussen het dier en de mens, die een aantal wetenschappers zoals Frans de Waal en Tijs Goldsmidt lijken te willen dichten, is eigenlijk al min of meer opgeheven. We kijken via de camera of TV naar de mensenkooi in het mensenpark. We bestuderen elkaar als gevaarlijke dieren. En dat we gevaarlijk kunnen zijn bewijzen de uitbarstingen. Voorlopig proberen we die nog te voorkomen door het oprichten van muren en het uitsluiten van groepen en individuen, maar langzaam maar zeker zullen we gaan inzien dat er een andere weg gevolgd moet worden. Als ons bewustzijn groot genoeg hiervoor is, zal onze vrijheid zich niet meer uiten in het ontkennen of onderdrukken van elkaar maar in het nemen van verantwoordelijkheid voor elkaar.

I.: Zullen wij dat moment nog meemaken?

HvB.: Niemand kan natuurlijk in de toekomst kijken. Feit is echter wel, dat de ontwikkelingen steeds sneller gaan. Iedereen heeft in onze tijd de mogelijkheid om andere culturen te leren kennen, contact te leggen met allerlei mensen, hetzij via het reizen, hetzij via internet. Dat betekent, dat er vraagtekens gezet worden achter eigen zekerheden, dat er naar nieuwe oplossingen wordt gezocht voor problemen. Bovendien raakt onze westerse, kapitalistische maatschappij zo langzamerhand verzadigd van de materie en zal ze steeds meer haar toevlucht zoeken in de scheppingen van de geest. Scholing zal daaraan op veel grotere schaal kunnen bijdragen.

Verzadiging is trouwens ook een begrip, waarmee Teilhard werkt. Hij stelt, dat er een omslagpunt in de evolutie bereikt wordt als een bepaalde structuur verzadigd is van informatie. Een goed voorbeeld is het optreden van Pim Fortuyn. Het was de druppel die de emmer van een zekere politieke onvrede deed overlopen. Deze oude zegswijze geeft trouwens al aan, dat dit fenomeen een ervaringsgegeven bij mensen is.

I.: In hoeverre kunnen wij daaraan persoonlijk dan nog iets toevoegen? Is het niet een autonoom proces? Zijn wij erdoor gedetermineerd of hebben we ook nog een vrije wil?

HvB.: Als de leer van Darwin het enige zou zijn waarmee de mens iets over de werkelijkheid van het bestaan zou kunnen ervaren, kon je achter onze 'vrije wil' zeker een vraagteken zetten. Immers, hij gaat ervan uit, dat alles bepaald wordt door selectiemechanismen die in de materie verankerd liggen. Zo gezien, worden wij dus bepaald door onze hersenen. Ons bewustzijn is in deze redenering het uitvloeisel van verbindingen in de hersenen, die zelf weer genetisch zijn bepaald door ons DNA. Sommige geleerden, onder wie Richard Dawkins, zetten daarmee ook een vraagteken achter de veroordeling van strafbare feiten. Immers, de dader kan er zelf niets aan doen, zo zit hij nu eenmaal in elkaar. Uit het werk van Teilhard de Chardin en van vele anderen - ik noem hier alleen maar dat van de cardioloog Pim van Lommel over de bijnadood-ervaring - komt een heel andere visie naar voren. Wij tappen het bewustzijn af met onze hersenen. Het bewustzijn is alomtegenwoordig en wij zijn er een deel van, dat zichzelf steeds kan verruimen aan de ander. De ander wordt zo tot een noodzakelijke voorwaarde voor onze groei. De wetenschap mag dergelijke ideeën dan voorlopig naar het rijk van de fantasie verwijzen, er zijn teveel aanwijzingen in deze richting, om te veronderstellen, dat het nog lang zal kunnen worden ontkend. Daarmee zal men zich dan ook massaal bewust worden van de eigen verantwoordelijkheid voor het geheel, en zal het begrip 'religie' zijn oorspronkelijke betekenis van 'verbondenheid' gaan waarmaken.

I.: Wat zal dit kunnen betekenen voor de grote godsdiensten als het christendom en de islam?

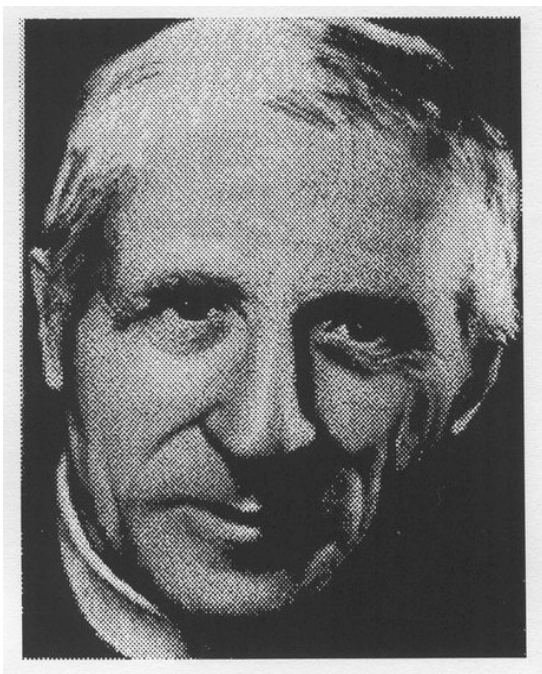
HvB.: Zij zullen de oude verhalen opnieuw interpreteren, vertalen als het ware volgens een moderne code die de eigentijdse wereldbeschouwing hun verschaft. Zij zullen ze niet ontkennen of verwerpen, maar ze met respect voor het bewustzijn van andere tijden opnieuw tot leven brengen en proberen samen te voegen. Of dat echter al zal gebeuren voordat de strijd tussen de partijen is gestreden, blijft natuurlijk een bange vraag.

I.: In hoeverre heeft ieder van ons daarop invloed?

HvB.: Ik denk persoonlijk door zich ervoor in te spannen altijd de overeenkomsten tussen mensen te zoeken en te benadrukken en hen daarin te bevorderen. Dat vereist veel studie en inleving, dus inspanning. De eigen mening mag natuurlijk niet worden ondergeschoffeld, maar men moet voor de bijstelling ervan openstaan. Teilhard de Chardin benadrukt in heel zijn werk, dat het van de inspanning van de mens zelf zal afhangen of onze evolutie, onze echte 'menswording', zal slagen. Met recht dus een uitdaging!

I.: Ik dank u voor het interview en wens uw stichting veel succes met de verspreiding van het gedachtegoed van Teilhard de Chardin.

HvB.: Geen dank. Ik hoop dat ook dit interview daartoe een bijdrage zal zijn.



Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)

Incarnatie 'in de lengte' en 'in de breedte'

Gerrit Teule

In zijn artikel *Wat reïncarneert er eigenlijk* schrijft Jim van der Heijden⁴⁹ over het Zelf-eon dat in zich alle informatie draagt om mijn wezen te vormen en in stand te houden. Dit Zelf-eon is de diepste kern van mijn wezen en zorgt voor mijn doorlopende identiteit, ook al wordt alle lichaamsmaterie steeds weer opnieuw vervangen door andere materie. Net als alle andere eonen is dit Zelf-eon onverwoestbaar en eeuwig, gebakken in de eerste seconde van de oerknal en sinds die tijd bezig met bewustzijnsevolutie, aanvankelijk uiterst traag, maar gaandeweg steeds sneller. Elk eon is een aparte tijdruimte, die aan onze dagelijkse zwaartekrachtruimte verbonden is met wat wij kennen als een elektron. Dat is de eonenhypothese van Jean Charon.

In mijn nieuwe boek *Wat Darwin niet kon weten*, dat volgend voorjaar uitkomt bij Ankh-Hermes, schrijf ik over die reïncarnatie het volgende:

Aan het eind van mijn leven verspreiden zich miljarden eonen die allemaal (delen van) mijn levenskennis door het heelal dragen, mogelijk zelfs (via kosmische straling) naar de miljoenen andere planeten, waar het leven zich, naar wij mogen veronderstellen, op soortgelijke manier heeft ontwikkeld als hier op aarde⁵⁰. De eonen voegen zich dan in de eonische matrix. Charon haalt het voorbeeld aan van de Romeinse keizer Ceasar, die bij het uitblazen van zijn laatste adem (ca.. één liter lucht) zoveel kennisrijke eonen het heelal in stuurde, dat wij er vandaag bij elke inademing nog zo'n 100 van binnenkrijgen. Zo dragen wij eonen in ons van miljoenen voorouders, zelfs vanaf de eerste kiezelsteenstructuren en levende cellen in de oerzee, tot aan de 'lichaamsgeesten' van mijn directe verwanten en burens. *Zo zitten wij in elkaar, letterlijk!*

⁴⁹ GAMMA, jrg. 15 nr. 2, juni 2008, p. 29-37

⁵⁰ Ook dat besef is een voortvloeisel van de eonenhypothese. Als het hele heelal krioelt van leven en geest (psychomaterie), is het werkelijk *uiterst* onwaarschijnlijk, dat alleen op aarde levende en denkende wezens zouden bestaan.

Deze vorm van reïncarnatie houdt dus in dat mijn belangrijkste eonen, en in het bijzonder mijn ene Zelf-eon dat al mijn persoonlijke ervaringen en levenskennis in zich draagt, na mijn lichamelijke dood verder gaan in een volgende 'behuizing' en daar nieuwe ervaringen in zich opnemen om die 'te ordenen in licht'. We zouden dit *incarnatie in de lengte* kunnen noemen, over vele levens heen, zoals kralen aan het snoer van de tijd worden geregen. Ook de term 'zielsverhuizing' is hier letterlijk op van toepassing, want het Zelf-eon is mijn ziel. Op deze wijze zijn alle levende wezens in dit heelal nauw met elkaar verweven. U en ik stammen rechtstreeks en via een ononderbroken keten van levens af van de allereerste levende cellen, en zelfs van het allereerste atoom psychomaterie: een waterstofatoom, gebouwd in de eerste minuten na de oerknal. Mijn Zelf-eon was misschien wel een van de eerste elektronen, die meededen aan het vormen van een waterstofatoom. Dat is ons indrukwekkende hiervoormaals, een terrein dat minstens even interessant voor ons is als het hiernamaals, waar we ons in de religie zo druk over maken..

Incarnatie in de breedte, waarvoor we ook de term 'inspiratie' in zijn letterlijke betekenis kunnen gebruiken, is iets wat niet na mijn dood, maar in het hier en nu gebeurt. Dit heeft te maken met de uitwisseling van psychomaterie met onze omgeving en de uitwisseling van informatie via verstrengeling. Vrijwel elk atoom in mijn lichaam wordt regelmatig vervangen. Dit gebeurt in een tempo dat per lichaamsdeel varieert. Dat noemen we de biodans. Zoals een ster in een zwaartekrachtsveld hangt, zo hangt er om elk levend wezen een 'kennisveld' van afgescheiden of uitgestraalde eonen. Deze levenskennis wordt verspreid op een aantal manieren: door rechtstreekse (non-lokale) communicatie tussen het Zelf-eon en de andere eonen, door gedeeltelijke kennisoverdracht naar lager ontwikkelde en/of zojuist mijn lichaam binnengekomen eonen (voorzover die kennis daar nodig is) en ook door het uitwisselen van kennisrijke eonen via de biodans, waarmee ik ook levenskennis van dieren en planten in mij opneem.

In deze tijd, waarin het materialistische reductionisme de leidende actieve metafoor is, denkt het merendeel van de Westerse mensheid dat iedere mens een afzonderlijk, geheel op zichzelf staand individu

is. Deze actieve metafoer van verdeeldheid heeft grote gevolgen voor onze cultuur en is volkomen onjuist, zegt o.a. de eonenhypothese; via de eonencommunicatie zijn we voortdurend en innig met elkaar en met de natuur verbonden. Ook David Bohm huldigt deze opvatting. Het Westerse reductionisme leidde tot de hardnekkige neiging om de wereld te verdelen in kleinere, behapbare stukjes. Deze verdeeldheid heeft zich diep in onze cultuur ingegraven. In zijn boek⁵¹ zegt Bohm daarover in het eerste hoofdstuk 'Verdeeldheid en heelheid': "Het idee dat al deze delen gescheiden van elkaar bestaan, is duidelijk een vergissing die onvermijdelijk tot eindeloze strijd en verwarring leidt. De poging om te leven volgens het idee dat de fragmenten echt van elkaar gescheiden zijn, is een van de belangrijkste oorzaken van het steeds grotere aantal uiterst ernstige crises waarmee we worden geconfronteerd. Als gevolg van deze manier van leven hebben we te maken gekregen met ernstige milieuverontreiniging, een vernietiging van het evenwicht van de natuur, overbevolking, economische en politieke wanorde, en een levenssituatie die voor de meeste mensen lichamelijk en geestelijk ongezond is." Bohm stelt daar de heelheid tegenover, verwant aan woorden als heil, helen. Heelheid is ook de basis van de ecologie.

In de eonenhypothese zijn alle levende entiteiten innig met elkaar verbonden door een wereldwijd kennisveld, de eonische matrix. Andere denkers gebruiken daarvoor andere termen: het Akashaveld, de morfogenetische velden, etc. Dat zijn geen concurrerende theorieën, maar het zijn waarheidsbenaderingen, die allemaal een facet weergeven van de fonkelende edelsteen, die de Werkelijkheid is en die als geheel voor de mens nog een maat te groot is.

⁵¹ David Bohm, *Heelheid en de Impliciete Orde*, Uitgeverij Lemniscaat, 1980, ISBN 90-6069-597-6, p. 14.



Arie Bos *Hoe de stof de geest kreeg - De evolutie van het ik*, Uitg. Christoffor, Zeist 2008, ISBN 978 90 6238 8547, 460 blzz., € 29,90

"Begint het met het serieus nemen van de geest niet meer op religie of theologie te lijken? Of erger nog, op New Age? Nee", aldus de auteur, "ik heb me in dit boek willen beperken tot de wetenschap en de filosofie, en ik wil laten zien dat we ook daar niet om de geest heen kunnen." (p. 379). Deze woorden doen sterk denken aan die van Teilhard de Chardin in diens 'Inleiding' op zijn werk *Het verschijnsel mens*: "Dit boek is alleen en uitsluitend een natuurwetenschappelijke verhandeling en als zodanig dient het gelezen te worden.... alleen het *verschijnsel*, niets meer, maar ook niets *minder*."

In beide gevallen klinkt een verdediging door. De priester Teilhard wist dat men zijn ideeën over evolutie nog niet vanuit een theologisch standpunt zou kunnen accepteren; Arie Bos is overtuigd van de dominantie van het materialistische en atheïstische wereldbeeld in wetenschappelijke kringen en hoedt er zich terdege voor om het geloof in een schepper bij zijn beschouwingen te betrekken.

Arie Bos is huisarts te Amsterdam, leidt huisartsen op aan de VU en doceert wetenschapsfilosofie. Zijn grote kennis onder meer op anatomisch gebied weet hij in een vlotte schrijfstijl op de lezer over te dragen. Op de vele vragen, die het leven en de dood en het traject daartussen oproepen, geeft hij vaak verrassende antwoorden. Daarbij betreft hij inzichten en theorieën als die van Aristoteles, Descartes, Spinoza, E. Schrödinger, Richard Dawkins, Daniel Dennett, Simon Conway Morris, Jos Verhulst, Louis Dollo, Ilja Prigogine, Stephen Jay Gould, Freeman Dyson, James Watson & Francis Crick, Antonio Damasio, Frans de Waal en vele anderen.,

Met het boek *Evolution in four Dimensions* van Eva Jablonski en Marion Lamb⁵² onderbouwt hij zijn conclusie omtrent de rol van het DNA in het evolutieproces: de celinhoud bepaalt wat de genen doen, en niet omgekeerd. In recent wetenschappelijk onderzoek is

⁵² Zie *GAMMA*, jrg. 13 nr. 1 (mrt. 2006) p. 25-29 artikelen van Marianne Heselmans en Sjoerd Bonting over dit boek.

een veld ontdekt, dat deze genen kan richten. Hierin ligt de noodzakelijke vormgevende informatie voor de levende cel holografisch als golf functie gecodeerd en opgeslagen. Om met de embryoloog Erich Blechschmidt (1904-1992) te spreken: "Genen agieren nie, aber reagieren" (p. 135). "Niet het genoom is de oorzaak van een veranderde erfelijkheid, die de evolutie mogelijk maakt, maar juist het sluitstuk ervan. Eerst verandert het organisme zijn gedrag, dat vraagt om een genexpressie, en vervolgens wordt deze epigenetische situatie in het genoom vastgelegd." (p. 154) Maar, zo vraagt Bos zich af: Als het fenotype evolueert en het genoom pas later mee verandert, wat bepaalt dan dat fenotype? Alexander Gurwitsch (1874-1954) wijst ons hiervoor op het door cellen uitgezonden licht (*mitogene straling*) als informatiedrager⁵³. Gurwitsch gebruikt voor het eerst het begrip 'morfogenetisch veld', dat later door Hans Driesch en Rupert Sheldrake werd opgepakt (p. 158-164). Arie Bos gaat vervolgens uitvoerig in op het fenomeen van de biofotonenstraling en de informatietheorie. Hij verhaalt van zijn bezoek aan het Internationaal Instituut voor Biofysica van Fritz Popp in Neuss waar men dit onderzoekt (p. 167) Ook Ervin Laszlo komt ter sprake (p. 191/2).

Conclusie: Leven is informatie, geen willekeurige vorm van energie. "Alle functies bestaan al voordat de bijbehorende organen zijn ontwikkeld. Het lijkt alsof een al bestaande idee (ademhaling, spijsvertering, gewaarwording en voortbeweging) later in de evolutie fysisch belichaamd wordt in de complexe organismen. [...] De evolutie kent vergelijkbare oplossingen voor bv. het opvangen van zonlicht, luchttrillingen, chemische informatie, energietoevoer, bewustzijn." (p. 229/230)

Uitvoerig gaat Bos in op de geheugenopslag (p. 303) en het ontwaken van de geest (dl. IV p.315 ev.). Het boek *Eindeloos bewustzijn* van Pim van Lommel, die ook het voorwoord schreef, is daarbij een rijke bron van informatie. En Bos zet deze informatie in een verband, dat iedere wetenschapper de ogen zou moeten openen voor het feit, dat het wonder van het leven slechts vanuit de geest kan worden begrepen en beleefd. Van ganser harte aanbevolen. *HvB*

⁵³ Zie ook de artikelen van Teule in eerdere *GAMMA's* over de eenenhypothese van J.E. Charon, en in deze *GAMMA* zijn artikel "Incarnatie 'in de lengte' en 'in de breedte'" p. 58-59.

Pro-GAMMAatjes

- In maart verscheen onder redactie van **François Euvé** het boekje *Pierre Teilhard de Chardin - Lettres à Édouard Le Roy (1921-1946) - Maturation d'une pensée* - Éditions facultés jésuites de Paris, 2008. Het boekje bevat 20 niet eerder verschenen brieven van Teilhard. Zij zijn de vrucht van een lange intellectuele vriendschap tussen hem en de filosoof Édouard Le Roy, leerling en opvolger van Henri Bergson aan het Collège de France. Teilhard vertelt erin over zijn tochten in China en Abessinië, zijn werk als geoloog en paleontoloog, zijn vriendschappelijke band met Chinese, Zweedse en Amerikaanse collega's. Hij maakt ons tot getuigen van zijn innerlijk leven zonder daarbij iets te verhullen van de conflicten met de Kerk van Rome. Het boekje is vertaald door Henk Hogeboom v. B. en verkrijgbaar na storting van € 9,- op bankrekening 4138 64 952 t.n.v. Stichting Teilhard de Chardin, Heiloo o.v.v. TdC - Brieven.
- **Ds. Jean Jacques Suurmond** schreef in *Trouw* (5 aug. 08) dat hij niet vaak meer iets van Teilhard leest, omdat deze 'de valkuilen van de mystiek niet altijd kon ontwijken'. Hij noemt geen van die valkuilen maar wijdt wel een hele kolom aan wat Teilhards studie van de evolutie van de materie in de groeiende complexiteit aan positieve toekomstverwachting bijdraagt. En aan geloof in de voltooiing van de kosmos in Jezus Christus. Ook de enorm toegenomen intensieve communicatie via internet zou volgens Suurmond voor wie de wereld en de kosmos tracht te verstaan - zoals Teilhard als het 'lichaam van Christus' - eerder tot ervaring van genade en lofprijzing (*mijn woorden*) leiden dan, wat in feite nu volgens de auteur gebeurt, namelijk tot ervaring van zinloosheid en verlies van levenslust. In Jezus ziet hij de omslag van het overwinnen van elkaar naar het winnen van elkaar, en het verliezen van jezelf aan de ander, aan de minsten het eerst, in de radicale liefde. Teilhard spreekt van 'de amorisatie', de doordeseming van de liefde, in de hele kosmos. Met Jean Jacques Suurmond ben ik heel dankbaar voor de van liefde doordrenkte wetenschap van Teilhard, een heel aardse mysticus. Maar waar zijn toch die valkuilen, die Suurmond noemt? *Reactie per brief aan Trouw, Fred Keesen 7-8-2008*
- **Jim van der Heijden 'Onvergankelijk!'**, Uitg. Elmar, ISBN: 9789038918808, 240 blzz., € 16,50. Dit buitengewoon boeiende boek van een ervaringsdeskundige op het gebied van de bijna-doodervaring die verder kijkt dan de fenomenologie verschijnt in oktober 2008.