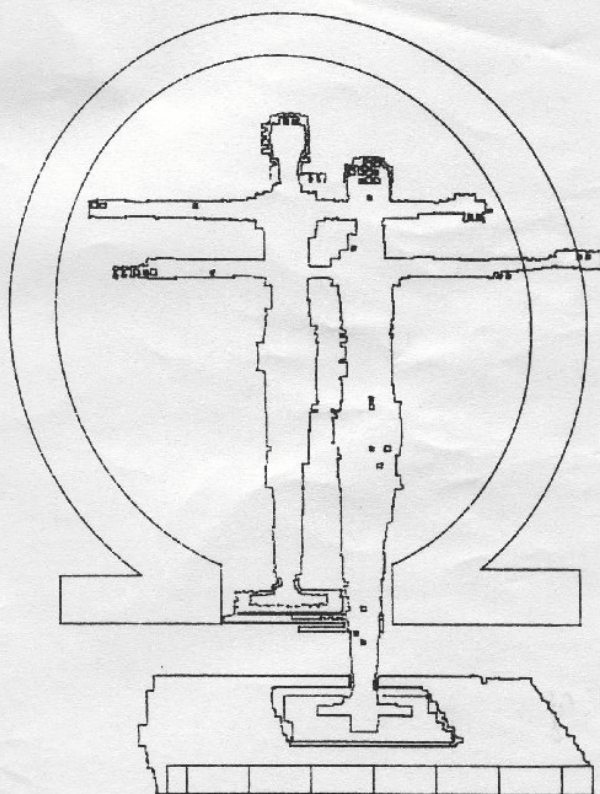


jrg. 4/nr.7
december 1997

GAMMA



Stichting Teilhard de Chardin

GAMMA:

TIJDSCHRIFT VOOR GROEI IN

BEWUSTZIJN VAN DE WAARDEN VAN DE MENS, GEBASEERD OP DE
IDEEËN VAN **PIERRE TEILHARD DE CHARDIN** (1881-1955)

Aan deze editie werkten mee...

Syon Cōwell, Ben Crul, Wim van Eijden, Aad Fokker, Sybout Jager, Henk
Hogeboom van Buggenum, Ulrich Libbrecht, Hans Richter, Herman Teuben

Eindredacteur

Henk Hogeboom v. B.

Redactie-adres

Stichting Teilhard de Chardin

Op de Wieken 5, 1852 BS Heiloo

tel.: 072 - 5 33 26 90

Abonnementen op GAMMA

f 20,- per jaar vanaf sept. (of 4 nummers; losse nummers f 5,- te storten op giro
39 13 708 t.n.v. H.J.Hogeboom v. B., Op de Wieken 5, Heiloo - Bestaande
abonnementen worden zonder tijdige opzegging stilzwijgend verlengd.

Donateur

bent u vanaf f 20,- per jaar. U ontvangt dan 4x
het blad GAMMA.

Kopij, advertenties, reacties, kritiek e.dgl.

gelieve u te richten aan het adres van de redactie

Omslag

De androgyne mens - naar een sculptuur van Pieter Kooistra. In de sokkel staat de
tekst: "Ieder mens draagt in zich het kruis van de andere sexe". Het beeldje staat in
het teken van Omega, het streep punt in de filosofie van Teilhard de Chardin.

Computerbewerking: Robert Zinkweg

ISSN: 1570-0089

Inhoud

	Van de redactie	p. 03-04
Ben Crul	Is Stichting Teilhard de Chardin de meest geschikte naam?	p. 05-06
	ingezonden kaftontwerp	p. 07
Aad Fokker	Het denken van Pierre Teilhard de Chardin	p. 08-19
Ulrich Libbrecht	Kan de comparatieve filosofie een bijdrage leveren aan de verzoening tussen religies?	p. 20-32
Wim van Eyden	ingezonden kaftontwerp	p. 33
Henk Hogeboom v. B.	Teken en betekenis	p. 34-38
Herman Teuben	ingezonden kaftontwerp	p. 39
Siôn Cowell	Teilhard en Jung - Complementaire benaderingen van spiritualiteit	p. 40-52
Hans Richter	ingezonden kaftontwerp	p. 53
Ben Crul	Reactie op de artikelen van Sjoerd Bonting 'Schepping en evolutie' en 'Chaostheologie' in <i>GAMMA</i> jrg. 4/nr.5	p. 54-57
redactie	Pro-GAMMAatjes	p. 58-61

Van de redactie

Op 1 november kwam het dagelijks bestuur bijeen met het adviserend bestuur. De notulen werden achteraf door iedereen voorzien van commentaar. Het beleid van het bestuur wordt daardoor op enkele punten aangepast. Het voorlopig resultaat wordt zichtbaar aan deze aflevering van *GAMMA*. Maar het is voorlopig: de discussie is nog volop aan de gang. Zo is er het voorstel om tot een naamsverandering van onze Stichting te komen. Ben Crul verwoordt op blz. 3 enkele argumenten pro. Als argumenten tegen zouden kunnen gelden: 1) de wereldwijde bekendheid van Teilhard de Chardin - er zijn vele verenigingen en stichtingen met zijn naam; 2) de openheid van Teilhard naar de toekomst en de aantrekkingskracht die hij op velen uit andere geloven en denkrichtingen mede daardoor uitoefent; 3) de veelzijdigheid van Teilhard. Immers, hij benadert het leven niet alleen vanuit wetenschappelijke hoek (rationeel), maar ook vanuit de emotionele kant (spiritualiteit, mystiek) en vanuit de alledaagse werkelijkheid (naturaliteit). Het laatste door zijn nadruk op de inspanning om de ander in zijn wezensgeaardheid - zijn goddelijke unieke kern - te bevorderen (ethisch appèl).

Voor punt 1 verwijzen wij u nogmaals naar onze homepage op internet (><http://www.worldonline.nl/~sttdc><), waarin de diverse landenorganisaties hun plaats hebben. Punt 2 wordt onderstreept door de achtergrond van onze adviseurs, die tussen haakjes achter hun naam in het nieuwe colofon staat vermeld en die in de diverse artikelen in dit nummer meer reliëf krijgt. Punt 3 komt tot uitdrukking in onze betrokkenheid bij en daadwerkelijke steun aan organisaties als de Stichting UNO-inkomen van Pieter Kooistra, de Stichting Wederzijds van Jan Glissenaar en de Stichting Femi, die ontwikkelingsprojecten in landen ondersteunen, die wij met dat doel bezochten: India en Brazilië (zie ook blz. 57).

Wij staan een sociocratische, of - zoals dat in het Bahá'í-geloof heet - een consultatieve wijze van besluitvorming voor. D.w.z. een besluit komt tot stand nadat iedere betrokkene tevoren zijn argumenten op tafel heeft kunnen leggen en op grond daarvan tot consent (een verklaring van geen bezwaar) kon komen. Mocht niet iedereen zich met een voorstel op deze wijze kunnen verenigen, dan wordt het opnieuw geformuleerd.

Wij beschouwen onze lezers als betrokkenen. Deze betrokkenheid kan op allerlei wijzen worden geuit. Men kan zich kandidaat stellen of gevraagd worden voor de kring van adviseurs. Wij noemen deze kring 'het adviserend bestuur' om de gelijkwaardigheid van hun stem in het kapittel met die van het 'bestuur' te onderstrepen. Een andere mogelijkheid is het bijgevoegde

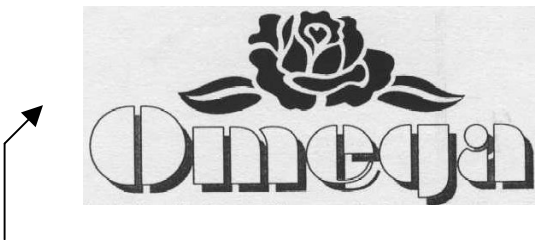
enquêteformulier in te vullen en aan ons te retourneren. Daarmee geeft u mede sturing aan ons beleid.

Het bijgesloten enquêteformulier vraagt uw mening over zaken die in de PR-sfeer liggen. Hoe brengen wij uw en onze ideeën het best onder de aandacht? Verspreid in dit blad treft u inzendingen aan van lezers voor een nieuwe kافت van GAMMA. Welke spreekt volgens u het meeste aan of beantwoordt het best aan onze doelstellingen? Hoe kunnen onze doelstellingen het best worden verwoord zonder anderen af te schrikken? Hoe herkent de lezer zich in de ondertitel van GAMMA? Hoe kunnen we u als lezer meer bij het doel betrekken?

Ten aanzien van het laatste is met de adviseurs afgesproken, dat er voortaan 1) een rubriek 'Ingezonden brieven' komt. Hierin kan iedereen commentaar leveren op de artikelen in GAMMA of andere periodieken. Op uw verzoek zenden we in het laatste geval uw kritiek in GAMMA naar andere redacties door. Voor lezers die het op zich nemen een tijdschrift te bespreken waarop zij geabonneerd zijn of waarop zij zich willen abonneren, kunnen wij desgewenst een vaste rubriek in dit kader inruimen. En 2) een rubriek 'Wat ons betreft...'. Hierin kunt u vragen, die u bezig houden naar aanleiding van de actualiteit of van bepaalde boeken, c.q. artikelen uit de krant e.dgl. over onderwerpen als evolutie, theologie, filosofie, ethiek, enz. in briefvorm aan ons voorleggen. Wij zorgen voor een weloverwogen reactie.

Ten derde willen we regelmatig met een themanummer uitkomen. Wij nodigen u allen uit uw bijdrage te leveren aan het juninummer, dat het thema 'Verantwoordelijkheid' zal dragen.

De 'christogenese', de 'geboorte van Christus' kan voortdurend in ons kan plaatsvinden - ook als wij moslim, boeddhist enz. zijn. Kerstmis is een goed moment om ons hierop te bezinnen. Wij wensen u een goede bezinning.



Inzending 2. *Benedikt Broere stelde voor onder deze grafische afbeelding telkens een actuele illustratie bij de inhoud van het desbetreffende nummer te plaatsen.*

Is Stichting Teilhard de Chardin de meest geschikte naam?

Ben Crul

Het is nu ongeveer een jaar geleden, dat de redactie van *GAMMA* begonnen is met het geven van aandacht niet alleen aan de inzichten van Teilhard de Chardin, maar ook aan die van Alfred North Whitehead. Ten dele naar aanleiding van deze aandachtsuitbreiding is de vraag gesteld of onze Stichting wel de meest geschikte naam heeft. Met dit artikel wil ik nader ingaan op het overleg, dat onlangs over dit onderwerp is gevoerd.

Omdat het gaat over het verdiepen van inzichten in de zingeving van ons bestaan, moet eerst de vraag gesteld worden: "Waarom streven we naar zo'n bezinning, in plaats van ons erbij neer te leggen, dat we er toch niet achter komen?" Het antwoord is naar mijn mening, omdat we mens zijn. Dieren zijn er zich vermoedelijk ook wel op een of andere manier van bewust, dat ze bestaan. Ze zullen echter nooit tot de vraag komen: "Waarom besta ik eigenlijk en wat is de achtergrond van mijn bestaan?" Die vraag stelt alleen de mens. Hij kan het niet nalaten om (al of niet serieus) te trachten tot de bovenbedoelde inzichten naar vermogen door te dringen, omdat zijn rede en zelfbewustzijn hem (of haar) onweerstaanbaar daartoe aanzetten en omdat die inzichten onontbeerlijk zijn voor een persoonlijk en maatschappelijk verantwoord handelen. Het is dan ook niet nodig om met een Stichting het nadenken over de zin van het bestaan te bevorderen. Vroeg of laat gebeurt dat nadenken meestal toch wel. Het probleem waar we mee zitten is, dat er zo'n veelheid van inzichten op ons afkomt, dat we door de bomen het bos niet meer dreigen te zien. M.a.w. er moet gestreefd worden naar het brengen van meer structuur en diepgang in de bezinning op ons bestaan.

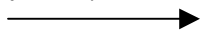
Wat die structuur betreft is het goed om criteria te stellen aan de inzichten, waarover we het willen hebben. Het eerste criterium is het aanvaarden van het uitgangspunt dat ons bestaan 'zin' heeft, m.a.w. dat het perspectieven biedt. De inzichten moeten ook ruimte laten voor een principiële vrijheid. Verder moeten ze universeel zijn in die zin, dat ze zich niet beperken tot een deel van de mensheid, m.a.w. ze moeten 'open' staan voor alle mensen. Inzichten die hiervan afwijken bestaan uiteraard ook (zoals van Monod, die aan het bestaan van de mens geen reële zin toekende; van de rooms-katholieke kerk, voor zover die kerk nog steeds dogma's koestert en van groepen, die zich voor anderen afsluiten). Een dialoog over deze afwijkende inzichten is weliswaar mogelijk, maar we zouden onze aandacht onnodig versnipperen, als we daar met onze Stichting tijd aan zouden besteden. Met de genoemde criteria is de structuur voor een vruchtbare dialoog aangegeven. Het hele 'gamma' van inzichten binnen deze structuur is bespreekbaar. Wat betreft de beoogde diepgang van de bezinning moeten we helaas constateren, dat er bij de meeste discussies over de zingeving van ons bestaan zelden of nooit aandacht wordt besteed aan de inzichten van Teilhard en

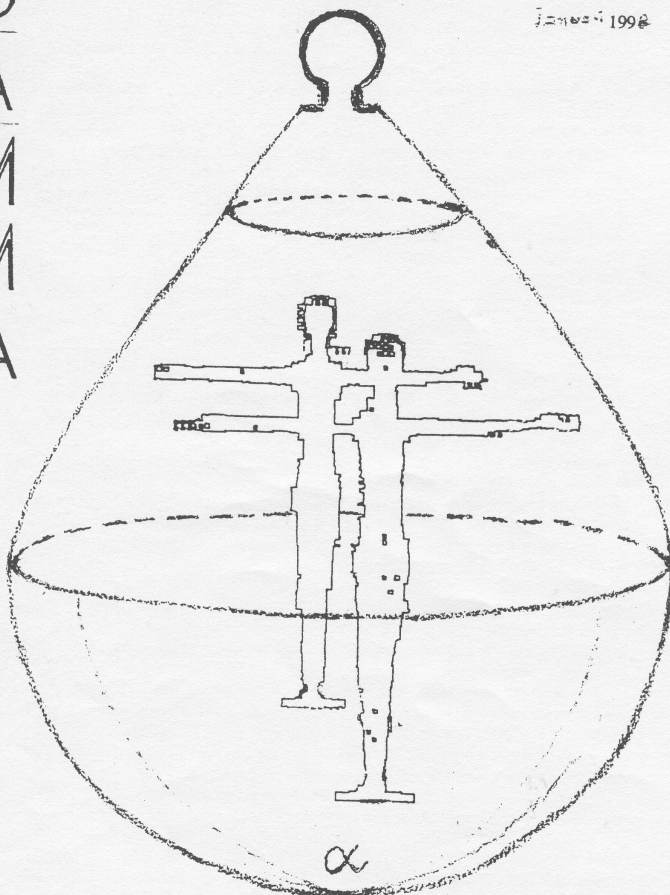
van Whitehead. Wij vinden, dat dat wèl zou moeten gebeuren, omdat die visies, waardoor wij ons laten inspireren, aan die dialoog een waardevolle bijdrage en daarmee een grotere diepgang zouden verlenen. Dit pleit voor een ook naar 'buiten' gerichte dialoog. De huidige naam van onze Stichting is daarvoor echter niet bepaald bevorderlijk. Het is daarom zinvol met elkaar over een andere naam na te denken, waarbij iedere zinnige en goed aansprekende naam, die onze doelstelling in een ruimer kader plaatst, een serieuze overweging verdient, mits daarbij de vermelding van de denkbeelden van Teilhard en van Whitehead (eventueel later aangevuld met anderen) als onze inspiratiebronnen wordt gehandhaafd.

Het aanbrengen van meer *structuur en diepgang* in onze bezinning is een **middel** tot het bereiken van de **doelstelling** van onze Stichting, die ik zie in *“het helpen opkomen van een inspirerend wereldbeeld dat perspectieven biedt voor een toekomst, die wordt opgebouwd door een in creativiteit naar eenheid convergerende, zelfbewuste, zich verantwoordelijk en gemotiveerd voelende mensheid”*.

Noot van de redactie: In het enquêteformulier vindt u het concept van een tekst, die Ben Crul na schriftelijke meningsvorming, op grond van nadere overwegingen en met instemming van adviserend bestuurslid Ko Kleisen voor het colofon van ons blad *GAMMA* voorstelt. Ook hier zoeken we naar 'consent'.

Hiernaast op blz. 7 treft u een ontwerp aan van Ben Crul voor een koft van GAMMA. In het oorspronkelijke ontwerp van Robert Zinkweg zijn de symbolen alfa en omega op zinnvolle wijze verwerkt.

Inzending 3 



Tijdschrift voor creatief samengaan van REDELIJKHEID en RELIGIE

HET DENKEN VAN PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Aad Fokker

De naam Teilhard de Chardin heeft de laatste jaren een bekende klank gekregen. Men kan gerust zeggen dat deze in 1955 overleden paleontoloog-denker een grote populariteit heeft verworven sinds een aantal van zijn geschriften zijn gepubliceerd. TdC was een Franse jezuïet, geboren in 1881. Het grootste deel van zijn wetenschappelijke activiteit heeft in China gelegen, waar hij deelgenomen heeft aan belangrijke onderzoeken betreffende de *sinanthropus pekinensis*, een van de vroegste, nu uitgestorven mensensoorten. Sinds de Tweede Wereldoorlog heeft hij voornamelijk in de Verenigde Staten gewerkt. Hij heeft zich intensief bezig gehouden met het probleem van de afstamming en het verschijnen op aarde van de mens. Als weinig anderen heeft hij zijn wetenschap geïntegreerd met zijn wereld- en levensbeschouwing en met zijn geloof. Uitgaande van de wetenschappelijke feiten en gegevens heeft hij een grootse visie ontwikkeld omtrent de gang van het wereldgebeuren; deze visie is in het bijzonder een toekomstvisie. Zijn opvattingen zijn volgens zijn eigen mening in goede overeenstemming met de resultaten van de wetenschap en vloeien daaruit ten dele als tamelijk logische consequenties voort. Zijn wereldbeschouwing is in wezen optimistisch getint en zijn instelling ten opzichte van de zin van de evolutie is uitgesproken positief.

Dat zijn ideeën zo'n opgang maken berust waarschijnlijk juist op deze combinatie van wetenschappelijk verantwoord willen zijn en de optimistische interpretatie van het evolutieproces. Aan een positief en in wezen hoopvol geluid met wetenschappelijke achtergrond bestaat in deze onzekere tijd kennelijk grote behoefte. De wetenschap staat zo hoog in aanzien, dat positieve conclusies die schijnen voort te vloeien uit het wetenschappelijk onderzoek eerder en gemakkelijker geaccepteerd lijken te worden dan uitspraken van een dikwijls achter de feiten aanhinkende kerk. Het is echter de vraag of TdC niet te ver gaat met het van een wetenschappelijk etiket voorzien van zijn denkbeelden. Men krijgt de indruk dat hij in zijn argumentatie het strikt wetenschappelijke terrein dikwijls verlaat en dat zijn conclusies, hoewel mede geïnspireerd vanuit wetenschappelijk inzicht, in hoofdzaak worden ingegeven door een soort geloofsovertuiging. Kennelijk heeft het begrip wetenschap voor Teilhard wijdere grenzen dan voor vele andere wetenschapsbeoefenaars. Tegen het overschrijden van de strikt wetenschappelijke grenzen bestaat natuurlijk op zichzelf geen bezwaar, en een visie of wereldbeschouwing zou bepaald tot steriliteit gedoemd zijn indien deze van A tot Z wetenschappelijk gefundeerd moest zijn. Maar bij de vraag naar de *zekerheid* van de uitspraken dient men zich toch wel degelijk bewust te zijn van de grenzen van de wetenschap. Dit heeft professor De Free onlangs in een artikelenserie in het weekblad NPB uiteengezet. Wetenschappelijke gegevens op zichzelf zijn dikwijls nogal neutraal, alhoewel ze sterk tot de verbeelding kunnen spreken. Wat ze voor onze wereldbeschouwing waard zijn hangt nogal sterk af van onze eigen

instelling. Afhankelijk van onze eigen geaardheid kunnen ze meer of minder inspireren.

Uitgaande van wat de paleontologie ons leert omtrent de loop van de evolutie in het verleden tracht Teilhard te extrapoleren naar de toekomst. In het voorwoord tot zijn boek *L'avenir de l'homme* zegt de theoloog N.M.Wildiers, dat Teilhard de eerste schreden heeft gezet op het pad van een werkelijke wetenschap van de toekomst. Dit is echter bijna een tegenstrijdig begrip, want hoe staat het met de voor de wetenschap zo belangrijke verifieerbaarheid, wanneer de uitspraken betrekking hebben op het nog niet gebeurde? Naar mijn gevoel bestaat de wetenschap van de toekomst van Teilhard dan ook grotendeels uit speculaties, zij het misschien een verstandig soort speculaties. Hoe verder hij zijn extrapolatie doorvoert, des te minder exact wordt deze geformuleerd. Sommige van zijn begrippen zijn weliswaar aan de natuurkunde ontleend, zoals de psychische temperatuur en de middelpuntvliedende en -zoekende energie, maar deze begrippen zijn slechts quasi-exact en kennelijk bedoeld door hem als beeldspraak.

Het hoofdthema van zijn denken is het 'verschijnsel mens', de meest geavanceerde creatie van de evolutie. Met de hominisatie is de evolutie in een geheel nieuwe, veelbelovende fase getreden. De toekomstige evolutie zal volgens Teilhard gekenmerkt worden door wat hij noemt een 'convergentie' van de individuele denkeenheden oftewel een proces van superpersonalisatie, dat uitloopt in het zgn. Punt Omega, een uitermate mystiek begrip. De voorstelling die Teilhard heeft van het 'einde der tijden' is uiteraard zeer subjectief getint, en men vraagt zich bij zijn beschouwingen over Omega dan ook af, wat hij nu eigenlijk precies bedoelt. Zijn schildering van Omega is in hoge mate visionair en verliest daardoor aan duidelijkheid en overtuigingskracht.

De gedachten van Teilhard hebben ongetwijfeld een brede allure en zij openen wijde perspectieven. Hij laat een geheel eigen geluid horen, waarin weinig doorklinkt van andere denkers of van officiële kerkelijke leerstellingen. Met theologie in engere zin bemoeit Teilhard zich niet, hij acht dit niet te behoren tot zijn competentie. Evenmin wil hij doorgaan voor filosoof, en in ieder geval bedient hij zich niet van het filosofisch jargon. Daardoor gaat er van zijn geschriften de bekoring uit van het onconventionele. Teilhard heeft veel gereisd en was dikwijls niet in de gelegenheid gebruik te maken van bibliotheken. Hij vermoeit ons dan ook weinig met verwijzingen en levert een echt originele bijdrage. Wel komt zijn betoog in de verschillende werken dikwijls op hetzelfde neer, maar hij weet zijn thema op onuitputtelijke wijze te variëren.

Alhoewel men geneigd is bij verschillende van zijn uitspraken vraagtekens te zetten, werkt de lectuur van zijn werken inspirerend op het eigen nadenken. Een van de moeilijkste vragen is die naar de rol van het kwaad. Van tijd tot tijd geeft Teilhard blijk deze rol wel degelijk te onderkennen, maar hij noemt het dikwijls slechts *en passant* en schijnt huiverig om zich met deze problematiek uitvoerig

bezig te houden. In zekere zin heeft hij daarin misschien gelijk: het kwaad vertegenwoordigt 'de wil terug' in de evolutie en is daarom niet interessant. De essentie van de scheppingsorde wordt gevonden in de kansen en mogelijkheden tot verdere ontplooiing en voortgang. Het kwaad vertegenwoordigt de schaduwzijde, en daarin valt per slot van rekening weinig te ontwaren. Daarentegen is er aan de zonzijde allerlei boeiend detail te bekijken.

Ik zal nu de gedachtewereld van Teilhard weergeven aan de hand van zijn boek *Het verschijnsel mens (Le phénomène humain)*, dat de belangrijkste elementen bevat van zijn denkbeelden die hij ook in andere boeken ontvouwt. Dit boek heeft hij tussen 1938 en 1940 geschreven. Andere boeken zijn *L'apparition de l'homme*, *La vision du passé*, *Le milieu divin* en *L'avenir de l'homme*¹.

Practisch alle materie in de kosmos is verdeeld over sterren en interstellair materie. Ongeveer 80% van de kosmische materie bestaat uit waterstof, het eenvoudigste element, bestaande uit één positief geladen proton en een veel lichter, negatief geladen elektron. 19% bestaat uit helium, dat uit 6 elementaire deeltjes, waaronder 2 elektronen, bestaat. De rest bestaat uit zwaardere elementen, die hun ontstaan te danken hebben aan kernprocessen in het zeer hete inwendige van de sterren. In het lichaam van een ster is de materie volledig geïoniseerd: er is een wirwar van ongeordende bewegingen van losse (positieve en negatieve) deeltjes. Deze deeltjes krijgen vanwege de hoge temperatuur niet de kans om zich met elkaar te associëren. Hoewel sterren een 'nette' vorm hebben - doorgaans de bolvorm - zijn het toch amorfe eenheden die schijnbaar doelloos evolueren volgens een stereotiep patroon.

De Aarde neemt op grond van zijn chemische samenstelling en van zijn fysische toestand een volslagen uitzonderingspositie in temidden van de lichamen die het heelal bevolken. Het ontstaan van het zonnestelsel - een aantal miljarden jaren geleden - is vermoedelijk een grillige speling van het toeval geweest. Het planetenstelsel mag misschien wel beschouwd worden als een 'mislukte' dubbelster. Waarschijnlijk komen er meer van dergelijke bijzondere gevallen in de kosmos voor. Het absolute aantal ervan kan zeer groot zijn al behoort relatief een planetenstelsel ongetwijfeld tot de grote uitzonderingen.

Op dit abnormale, 'per ongeluk' ontstane stofje Aarde konden, zodra de temperatuur voldoende laag geworden was, de atomen zich op allerlei manieren combineren tot moleculen. Het aantal deeltjes dat zich tot één geheel samenvoegt, wordt geleidelijk groter. Op de jeugdige Aarde zien wij een tendens tot integratie,

¹ De Nederlandse vertaling van deze werken verscheen in de Bibliotheek Teilhard de Chardin (in 23 delen) onder redactie van prof. dr.G.H.R. von Koenigswald en dr. N.M.Wildiers, uitgeverij Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1959 ev. Exemplaren daarvan zijn door de redactie leverbaar. Eveneens de Aulapocket nr.35 van *Het verschijnsel mens*.

die leidt tot steeds ingewikkelder structuren en steeds 'waarschijnlijker' combinaties. In organische moleculen zijn duizenden atomen in één systeem verenigd (proteïnen). Mogelijk zijn op een gegeven moment de omstandigheden zeer speciaal geweest en gunstig voor het op gang komen van deze hoogst ongebruikelijke ontwikkeling, waarbij gedeeltelijk ook het toeval een rol kan hebben gespeeld.

Een trap hoger dan de organische moleculen is het virus, een samenhangend lichaam op de grens van de nog dode materie der reuzenmoleculen en de reeds levenskenmerken vertonende infrabacteriën. Een continue ontwikkeling leidt naar de cel als werkelijk georganiseerde eenheid en bouwelement van alle levende organismen. Aan de vitalisatie van de stof en de 'ontdekking' van de cel moet een lange periode van voorbereiding, gekenmerkt door een tastend pogen, voorafgegaan zijn. Dit succes moet worden gezien als een drempeloverschrijding. De meest elementaire levende eenheden, de *protozoa*, hadden voldoende stabiliteit om zich te handhaven tot zich kansen zouden voordoen tot verdere evolutieve vooruitgang. De *geogenese*, de wording van de Aarde, is overgegaan in een *biogenese*, een ontwikkeling van leven, en de essentiële ontwikkeling op Aarde speelt zich voortaan af in de biosfeer. Er is een tastenderwijs voortgaan in de richting van gunstige combinaties en toegevoegde verbeteringen, waarbij het levend organisme een geheel werd van steeds meer gespecialiseerde bestanddelen. Met de meer gecompliceerd wordende structuren deed langzamerhand ook het bewustzijn zijn intrede.

Voor de beschrijving van de ontplooiing van leven kan men het beeld van een boom gebruiken. Aan de voet bevinden zich de bacteriën. Vlak daarboven vindt de splitsing plaats tussen planten- en dierenrijk. In het dierenrijk vindt daarna splitsing plaats in gewervelde dieren en geleedpotigen. De tak van de gewervelde dieren loopt uit op de zoogdieren, die van de geleedpotigen op de insecten. Het leven schrijdt voort omdat het al tastend één voor één de punten van geringste weerstand vindt waar de werkelijkheid wijkt voor haar aandrang.

De hoogte van de ontwikkeling kan volgens Teilhard worden beoordeeld aan de hand van de gecompliceerdheid van de cellen van het zenuwstelsel, die direct verband houdt met de bewustzijnsgraad. Langs elke zoölogische vertakking worden hersenen groter en differentiëren zij zich. In het midden van de zoogdierengroep bereiken de hersenen hun grootste ontwikkeling en wordt de 'psychische' temperatuur roodgloeiend.

Aan de boom ontspruiten vele twijgen die op een gegeven ogenblik een eindpunt bereiken. De reden kan zijn een te ver doorgevoerde specialisatie in een bepaalde richting. Op een gegeven ogenblik komt de soort in een impasse te verkeren waaruit door gebrek aan flexibiliteit geen uitweg meer mogelijk is. Te grote geweien van herten, te grote omvang van stegosaurusen vormen een

belemmering voor verdere ontwikkeling. Ook de insecten hebben een plafond bereikt. Ingepant-serd als ze zijn in een harnas van chitine missen deze wezens de groeiomglijkheden voor de noodzakelijke vergroting van hun hersensubstantie.

Aan de ontwikkeling van een hogere graad van bewustzijn ligt volgens Teilhard een innerlijk bewegingsprincipe ten grondslag. Dit principe wordt veelal door de officieel gangbare wetenschap genegeerd. Men tracht de veranderingen zoveel mogelijk te verklaren in termen van natuurlijke selectie en mutaties. Ongetwijfeld spelen deze mechanismen een belangrijke rol, maar volgens Teilhard heeft de mechanistische beschouwingswijze slechts betrekking op wat hij de *buitenkant* van het leven noemt. Daarnaast onderscheidt hij een *binnenkant*, een innerlijk van psychische aard. Die psychische binnenkant ontwaren wij in onszelf; het is een aspect van ons wezen dat nauw verbonden is aan de werkzaamheid van de hersenen en de zintuigen, maar dat zich toch onttrekt aan de natuurwetenschappelijke beschrijving. Ook in de hoger ontwikkelde dieren bespeuren wij - zij het op een lager plan - iets van een psychische werkzaamheid. Teilhard trekt deze lijn nu naar beneden door, daarmee postulerend dat er in alle stadia van het leven, tot in de primitiefste vormen, ja tot in de niet levende materie toe, naast een (natuurwetenschappelijk bestudeerbare) buitenkant, een binnenkant bestaat. Bij de primitieve materiële structuren is de binnenkant zeer arm en voor ons verborgen, maar bij het hoogste wezen, de mens, is de binnenkant hoofdzaak.

Het ogenschijnlijk levenloze zou dus niet volstrekt levenloos zijn. De binnenkant van de levenloze materie is als het kleine permanente vlammetje in de geysers. Zodra de omstandigheden daartoe aanleiding geven zal uit dit latente vlammetje een grotere vlam kunnen ontspruiten en zal de psychische temperatuur van bijna nul tot gloei-hitte kunnen stijgen. Het innerlijk aspect correspondeert met het bewustzijn, het uiterlijk aspect valt af te lezen aan de graad van complexiteit van de structuren (hersens- en zenuwcellen). Tussen beide bestaat een evenredigheid, en dat is de wet van het samengaan van complexiteit en bewustzijn. De geschiedenis van het leven is in wezen een beweging van het bewustzijn, die echter schuilgaat achter een morfologische beweging. Elk wezen is als een ellips met twee brandpunten: het ene is middelpunt van de materiële organisatie, het andere is middelpunt van psychische concentratie. Volgens deze opvatting is er geen kloof tussen het levenloze en het levende.

De stuwung die zich in de evolutie manifesteert laat zich niet begrijpen vanuit de buitenkant van de verschijnselen, maar vindt zijn eigenlijke impuls in de binnenkant. De onomkeerbare opgang naar een hogere psychische inhoud berust op een innerlijke wil, een soort *élan vital*².

² term van Henri Bergson (1859-1941) uit *L'évolution créatrice*. De visie van Bergson omtrent de doelgerichtheid van die stuwkracht, dat *élan vital*, verschilt van die van Teilhard. Zie M.Barthélemy-Madaule *Bergson et Teilhard de Chardin/Thèse pour le doctorat des lettres présentée a la faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Paris*, 1963 en GAMMA jrg. 1, nr.2. blz. 3 (red.)

De paleontologie is erop gericht de verschillende evolutieve ontwikkelingen te volgen. Uit allerlei details tracht men de gang van zaken te reconstrueren. Maar dikwijls ontbreken de schakels die men nodig zou hebben om de evolutieve lijnen na te trekken. Zo stuit men bijvoorbeeld op een *missing link*, een nieuwe soort blijkt plotseling zijn intrede te hebben gedaan zonder dat een directe voorloper aan te wijzen valt. Dat is ook het geval met het verschijnen van de mens op aarde, ongeveer een half miljoen jaar geleden. Men heeft resten gevonden van uitgestorven mensapen, hoger ontwikkeld dan de tegenwoordige apen, en van menssoorten als de *pithecanthropus* op Java en de *sinantropus* in China. Maar deze soorten liggen niet op de hoofdas die naar de mens heeft geleid; ze moeten worden gezien als twijgen aan de tak van de primaten. De mens zelf is voortgekomen uit een verborgen evolutielijn, die op een bepaald moment triomfantelijk naar voren is gekomen temidden van de andere lijnen, die het kritieke punt, het punt van de geringste weerstand waar de evolutie kan doorstoten, gemist hadden.

Dat de directe voorloper van de mens niet is aan te wijzen is een gevolg van de wet van het 'wegvallen van de stelen' in het evolutieproces (*la loi des pédoncules disparus*). Deze wet berust op het feit dat fossiele resten van een bepaalde soort altijd corresponderen met een periode waarin zo'n soort reeds in groten getale de aarde bevolkte en zich gestabiliseerd had. Het eerste begin, waarbij de nieuwe soort zijn intrede gedaan heeft, wordt nooit achterhaald, omdat het aantal exemplaren dan nog te gering is. Men stelle zich voor hoe een toekomstige generatie de ontwikkeling van de automobiel zou moeten reconstrueren. Toevallig bewaard gebleven restanten van auto's zouden een beeld geven van het wagenpark van nu; verwaarloosbaar klein is de kans dat men nog resten zou vinden van de oude automobielen uit het jaar 1920.

In anatomisch opzicht wijkt de mens niet sterk af van zijn voorlopers, maar psychisch is er een fundamenteel verschil met het dierenrijk. Het kardinale punt in de hominisatie van het leven is de drempeloverschrijding van de reflectie. De geboorte van het denken staat in belang op één lijn met het eerste optreden van het leven. De overgang naar het denken heeft op een plotselinge wijze plaatsgevonden, maar berust toch op een langdurige voorafgaande opstijging van bewustzijn. Het is als een overkoken, nadat de psychische temperatuur tot honderd graden is opgelopen. Het zelfbewustzijn vertegenwoordigt een nieuwe fase, een nieuwe aggregatietoestand van het psychische. Voor het eerst is er een kennen van zich-zelf, een weten dat men weet. Het psychische gaat nu het somatische domineren. De ontwikkeling van het denkend *fylum* kan men niet langer via anatomische onderzoek volgen. De hoofdzaak van het zoölogisch verschijnsel speelt zich voortaan af in het psychische. Met het ontwaken van het denken is de biogenese een kritisch punt gepasseerd en daarmee gekomen in de fase van de noögenese.³

³ (Grieks) nous=denkend bewustzijn

Daarmee is de planeet Aarde als zodanig in een nieuw stadium getreden. Deze ondergaat een verandering van aspect doordat aan de omhullingen van de Aarde, zoals de lithosfeer, de hydrosfeer, de atmosfeer en de biosfeer een nieuwe laag is toegevoegd, de noösfeer. Begeleidende verschijnselen van de noösfeer zijn bijvoorbeeld de landbouw, de stedenbouw, de verontreiniging van de lucht. De noögenese heeft veranderingen op planetaire schaal met zich meegebracht. Een hypothetische bewoner van de planeet Mars zou - indien hij een waarnemings-orgaan had voor het psychische zowel als voor het fysische - in de eerste plaats het lichten van het denken opmerken als kenmerk van de Aarde; pas daarna zouden hem het blauw van de zeeën, het groen van de bossen en het wit van de poolkappen opvallen.

Ook in de noösfeer zet de evolutie zich voort. Zoals in het dierenrijk een voortdurende differentiatie in afzonderlijke twijgen plaatsvindt, zo voltrekt zich ook de ontplooiing van de noögenese. Wederom is er een voortdurend tasten van leven, maar nu in reflexieve vorm. Dit tasten resulteert in uitvindingen en uitingen van cultuur van de meest uiteenlopende aard. Brandpunten van beschaving ontstaan in Centraal Amerika (de Maya's), in de Stille Zuidzee (Polynesische beschaving), in China, India, Egypte en Mesopotamië. Sommige culturen sterven af (de Mayacultuur), andere raken geconserveerd zonder zich verder te ontwikkelen (het oude China). Ook was de geest van India niet bij machte een verdergaande vernieuwing te bewerkstelligen. Daarvoor was deze te zeer afgewend van de Aarde en werd de daadkracht verlamd door de kijk op de werkelijkheid, welke als een waanbeeld werd opgevat. Het verdere doorstoten van de geest, voorbereid in Mesopotamië, Egypte en Hellas, heeft zich tenslotte voltrokken in de bedding van de westerse beschaving. De hoofdas van de antropogenese heeft door het westen gelopen.

Een belangrijk kenmerk van het reflexieve is de doordringbaarheid van de psychische centra. Er is een natuurlijke samenstroming van de korrels van het denken, ofwel een proces van socialisatie. Ieder ander zoologisch fyllum zou zich in onderscheiden soorten hebben vertakt, maar de nerven van het menselijk blad blijven verbonden door een gemeenschappelijk weefsel. Door de eindigheid van de Aarde stuiten de individuele en collectieve bewustzijnen op elkaar. Door de vermenigvuldiging en uitbreiding van het menselijk ras over de hele aarde treedt een samenpersing op. De verschillende twijgen van het denken raken daardoor in elkaar verstrengeld. De differentiatie van de groepen tijdens de menselijke fylogeneese gaat weliswaar voort, maar wordt weer gecompenseerd door de convergerende beweging waarin de rassen en volken elkaar weer naderen. Er is een analogie met de meridianen van een globe, die uitgaande vanuit één pool elkaar weer ontmoeten in de andere pool. Het kosmische organisatiepatroon tendert naar de samengroeiing tot één blok van alle denkende eenheden. Zo is de mensheid als geheel op weg naar een megasynthese. Alle volkeren raken hierin betrokken en worden meegezogen in de stroom van de vooruitgang. Wat de ene collectiviteit aan nieuwe mogelijkheden ontdekt of wat zij presteert, kan ook de andere

collectiviteit zich in principe eigen maken. Men denke bijvoorbeeld aan de vlothedigheid waarmee de Japanners de techniek van het westen in zich hebben opgenomen. Uitvindingen zijn - alle octrooirechten ten spijt - niet het exclusieve bezit van één natie, maar staan in een minimum van tijd ter beschikking aan de hele mensheid. Kijk maar eens naar de verkeersmiddelen, die praktisch over de hele wereld eender zijn.

De psychische convergentie is het duidelijkst aanwijsbaar in het wetenschappelijk onderzoek. Hierin komt een gemeenschappelijke gerichtheid tot uiting en heerst een verregaande mate van unanimiteit tussen vertegenwoordigers van alle nationaliteiten. De geest van onderzoek en verovering, zegt Teilhard de Chardin, is de blijvende ziel van de evolutie.

De noösfeer is op weg naar een eenstemmige collectiviteit, naar een soort bovenbewustzijn. De Aarde raakt omgeven door een denkende laag, waarin de afzonderlijke denkende korrels zich groeperen tot één unaniem denkcomplex. De evolutie is een opstijgen naar bewustzijn en moet zijn bekroning vinden in een allerhoogste bewustzijn. Dit is een universeel middelpunt waaromheen alle individuele bewustzijnen gegroepeerd zijn. De collectieve toekomst van alle denkende zaadkorrels bestaat uit een universele hyperpersonalisatie in het punt Omega. Dit is per definitie het punt waarin de hoeveelheid bewustzijn die door de noögenese vrijkomt wordt opgeteld en samengetrokken. Dit wil echter niet zeggen dat de individuele persoon verloren gaat en zich oplost in de collectiviteit. Ieder individu blijft een volkomen oorspronkelijk middelpunt, maar wel een middelpunt dat als gevolg van de convergentie ten nauwste verwant is aan Omega. Naarmate we meer deelhebben aan de convergentie tot alle anderen worden we meer onszelf, worden we meer persoon en minder individu.

De structuur van Omega zal er een zijn van een afzonderlijk middelpunt dat uitstraalt temidden van een systeem van middelpunten. De synthese waarbij alle middelpunten met elkaar in aanraking zullen komen, geschiedt onder de invloed van geestelijke aantrekkingskrachten, die het karakter van een universele liefde dragen. De liefde is de drang naar eenheid, het meeresoneren met de harteklop van de schepping. Dit is een fundamentele kosmische affiniteit. Maar deze aantrekkingskrachten zullen pas loskomen als het heelal voor ons een gelaat en een hart hebben. Daarom moet Omega een gepersonaliseerd centrum zijn. Bovendien moet het reeds voorhanden en werkelijk zijn, niet slechts een ideale gestalte in de toekomst. Het is als een stukje blauwe lucht in een nog met regenwolken bezwangerd zwerk, dat in ons een groot verlangen naar zonneshijns wekt en een gegronde hoop op geleidelijke oplaring van de hele hemel.

De evolutie naar Omega zal, zoals alle evolutie, langs een bepaalde as verlopen, en wel de meest 'succesvolle'. Volgens Teilhard is het de christelijke liefde die momenteel de spits van de evolutie vertegenwoordigt. Teilhard ziet het christen-

dom als een stroming in het denken dat een biologisch fylum in de noösfeer vertegenwoordigt. Het christendom voldoet aan alle eisen om waarlijk een godsdienst van de toekomst te zijn. Het christelijk verschijnsel correspondeert met de waarneembare invloed binnen de wereld van een allerhoogste Iemand. De Christusenergie stuwt de wereld naar die convergentie, waarbij God alles in allen zal zijn.

Deze toekomstvisie heb ik zoveel mogelijk in de woorden van Teilhard zelf weergegeven. Het is typisch dat Teilhard deze ver geëxtrapoleerde visioenen toch nog verbonden acht met het meer profane inzicht van de nuchtere wetenschap. Wanneer de wetenschap aan de synthese toekomt is er volgens hem een moment waarop zij zichzelf gaat overstijgen; het kennen neemt dan een mystieke tint aan en laadt zichzelf met geloof. Men vraagt zich af hoe het verband tussen weten en geloven bij Teilhard nu eigenlijk ligt. Is het zo, dat het kennen bij hem een aanloop, a.h.w. een voorbereiding is tot geloven, of wordt het kennen bij hem geanneeerd door een geloof dat er van tevoren al was?

Het toekomstperspectief is er een van hoop en moed en inspireert tot een positieve levenshouding. Maar hoe is het nu met de *revers de la medaille*? Op enkele plaatsen gebruikt Teilhard woorden als: het kwaad, de vijandigheid, de angst, het dreigende fiasco, afkeer en haat, ontsporing, mislukking, ontmoediging. De moderne onrust weerspiegelt volgens hem een organische crisis van de evolutie. Het leven in zijn denkende vorm kan niet voortbestaan zonder steeds hoger op te stijgen, maar op deze weg ontmoet het tal van kritieke punten. Met de vooruitgang is het een kwestie van alles of niets; we hebben de keuze tussen een volstrekt optimisme of een volstrekt pessimisme. Indien wij ons echter laten ontmoedigen, omdat we er geen gat meer in zien, maken wij een perspectivische fout. Het leven heeft er nog maar een half miljoen jaar over gedaan om de weg van de prehomini-nen naar de moderne mens af te leggen. Zou de mens, nauwelijks twee millennia nadat hem een voorafschaduw van een hoger stadium getoond is, nu reeds gaan wanhopen? De vooruitgang, waarvan toch wel enige symptomen zijn te onderkennen, kan zich alleen voltrekken in het tempo van de zeer grote dingen, d.w.z. bijna onwaarneembaar langzaam. Vanaf het begin en gedurende honderden miljoenen jaren is de evolutie reeds onderweg om langs wonderlijke paden steeds groter onwaarschijnlijkheden tot realiteit te brengen. Wanneer de tendens van de evolutie door de mens, die niets anders is dan de zichzelf bewust geworden evolutie, zal worden onderkend, dan zal de evolutie op dezelfde onfeilbare wijze verder doorstoten als zij altijd gedaan heeft. De kritieke punten zijn als barrières in het terrein, die een naar beneden vloeiende stroom water wel tijdelijk kunnen tegenhouden, maar die toch vroeg of laat overspoeld worden onder de druk van de opgestuwde vloeistof.

Duidelijk ziet Teilhard het verheven doel van het schip der evolutie voor ogen. Maar door de kieren en poriën van het vaartuig dringt voortdurend water in de

vorm van het kwaad naar binnen, zodat aan één stuk door gehoosd moet worden om het schip drijvende te houden. De *inspanning* van dit hopen is als het leed een prijs die betaald moet worden om het schip met de opvarenden te redden. In het kwaad onderscheidt Teilhard vier aspecten:

1. de wanorde en de mislukking, corresponderend met het toevalskarakter van de wijze waarop de wereld tastenderwijs voortschrijdt;
2. de ontbinding, tot uitdrukking komend in ziekte en bederf, een onvermijdelijk onderdeel in het proces van de onderlinge vervanging van individuen;
3. de eenzaamheid en de angst, gevolg van het ontwaken van het denken in een duister heelal, waarin wij ons gedesoriëteerd voelen;
4. de groei pijn: elke vooruitgang in de richting van meer eenheid kan worden uitgedrukt in termen van pijn en inspanning.

De ordening en de concentratie in de kosmos kan alleen maar plaatshebben wanneer hiervoor volledig betaald wordt. De reden daarvan en het tarief zijn voor ons een ondoordringbaar geheim. Prof. H.J. Jordan vergelijkt in een van zijn boeken de door ons kenbare werkelijkheid met een onderdeel van een reusachtig gobelin, het weefsel waarvan we maar enkele draden kunnen overzien. Langs de weg van de filosofie of van de theologie proberen we de voorstelling van het gobelin, het wezen van de werkelijkheid, aan te voelen, alhoewel deze voorstelling voor ons verstand ontoegankelijk is. Op de draden in onze omgeving komt dikwijls een donkere vlek voor de dag, die ons door zijn somberheid bedrukt. Als wij de voorstelling van het gobelin konden overzien, zouden wij wellicht bemerken, dat die donkere vlek een deel is van een diep bezielde oog van één van de hoofdfiguren van de voorstelling.

Doordat zijn blik steeds op het verre einddoel is gericht, lijkt Teilhard wel eens wat makkelijk over de problematiek van het hier en nu heen te stappen. Dit trof mij in het bijzonder in een commentaar op de ontdekking van de atoombom (en van de kernenergie in het algemeen) in *L'avenir de l'homme*. Hij wijst er hierin op hoe nog nooit een zo groot aantal 'intelligenties' in één organisatie samengewerkt hebben in een geconcentreerde gerichtheid op één enkele doelstelling. Het aanboren van stellaire energiebronnen op dit ondermaanse beschouwt hij als een succes waarover de mens reden heeft om geëxalteerd te raken. Deze ontdekking ziet hij als een voorspel van een serie fantastische *Errungenschaften* (verworvenheden - *red.*), die nog in het verschiet liggen.

Het is voor mijn gevoel zeer merkwaardig, dat Teilhard in dit hele betoog zwijgt over het feit, dat de mens eveneens nog nooit eerder in de historie een zo groot aantal medemensen in één slag heeft weten te doden. Ook hier heeft hij zich kennelijk niet ten doel gesteld om de keerzijde van de medaille te belichten. Deze acht hij genoegzaam bekend; maar door de verwaarlozing van de demonische

aspecten heeft men het gevoel dat zijn betoog onvolledig is en de werkelijkheid eenzijdig belicht.

Vermoedelijk zou Teilhard op dezelfde wijze enthousiast geweest zijn over de ruimtevaart. Volgens hem mag - ja moet - de mens zijn speurzin onbeperkt doen gelden. Iedere technisch-wetenschappelijke vooruitgang acht hij winst en een symptoom ervan dat de evolutie van de *noögenese* aan het werk is. Hij acht het niet onmogelijk dat men er nog eens in zal slagen in het laboratorium uit dode materie een levend organisme voort te brengen, daarmee de bijzondere omstandigheden op aarde van weleer reproducerend. Ook op dit terrein mag de mens vrijelijk zijn gang gaan.

Resultaten als kernenergie en ruimtevaart kunnen inderdaad geloof ik pas goed op hun betekenis worden beoordeeld in het perspectief van de evolutie. De ruimtevaart vind ik daarvan wel een zeer zonderlinge consequentie. Ook hier heeft een leger van deskundigen samengewerkt om een bijna onvoorstelbaar geavanceerde technische prestatie te leveren. In dit geval is de evolutie niet alleen voortgestuwd door de onverzadigbare nieuwsgierigheid en expansiedrang van de mens, maar vooral ook door het element van de rivaliteit. Verbetering van onze levensomstandigheden is voorsnog van ruimtevaart en -onderzoek niet te verwachten. Maar mogelijk zullen deze en dergelijke technische wonderdaden zijdelingse gevolgen hebben, nu nog niet duidelijk te onderkennen, die van wezenlijk belang zouden kunnen blijken voor de geestelijke evolutie van de mens. Ik denk bijvoorbeeld aan de mogelijkheid van een toenemend verantwoordelijkheidsbesef en van een planetaire eenheid en solidariteit.

Tot slot nog drie opmerkingen. Ten eerste iets over de portee van het **kwaad**. De intrede van het zelfbewustzijn (de reflectie) in de levende natuur kan worden beschouwd als een paradoxale en gedurfde stap van de evolutie, een waagstuk met prachtige kansen, waaraan echter dienovereenkomstig grote risico's verbonden zijn. Het vermogen van de mens tot zondigen zou de onvermijdelijke keerzijde zijn van het geniale van de creatie, die het verschijnsel mens is. Men zou kunnen stellen dat God onvoldaan is geweest met de 'sterrenwereld *an-sich*'. De doelloos hun energie opgebruikende sterren, hoe groot in aantal en hoe gevarieerd ook, zijn op zichzelf oninteressant. De schepping blijft daar niet bij staan, maar is op zoek naar een toestand van grotere interessantheid. De kwade kansen daaraan verbonden worden op de koop toe genomen. In zijn paradoxale situatie als een van zichzelf bewust wezen, geconfronteerd met allerlei onbegrepen impulsen in zijn eigen innerlijk, moet de mens zich zien te oriënteren. Is het dan verwonderlijk dat hij in de ik-beslotenheid van zijn eigen bestaan dikwijls verkeerd reageert, zonder begrip voor het goddelijk experiment waarin hij participeert? Is het niet veeleer een wonder dat reeds in dit prille stadium van het experiment enkele individuen blijf geven er wèl iets van te begrijpen, en laten zien waar het met de schepping naar toe wil?

Ten tweede een opmerking over het **geloof**. Natuurlijk zijn de uitspraken van Teilhard over het punt Omega een soort geloofsbelijdenis. De wetenschappelijke feiten zijn volstrekt ontoereikend om de vergaande theses van Teilhard te motiveren. Zijn conceptie van het punt Omega houdt kennelijk het midden tussen de begrippen 'Koninkrijk Gods' en 'God' zelf. Zijn optimistisch getinte geloof dat hij in Omega belijdt, valt samen te vatten in de overtuiging dat God niet zal laten varen het werk dat Zijn hand begon. Deze overtuiging verkrijgt men niet door wetenschappelijke argumenten. Hiervoor is de sprong naar het geloof nodig. Veel mensen die zich voordoen als ongelovig geven door hun vitaliteit en hun élan of door hun verontwaardiging over onrecht blij in het diepste van hun wezen te opteren voor het optimisme van Teilhard de Chardin. Dit geloof ligt impliciet verankerd in hun wezen, maar wordt niet expliciet met de tong beleden.

Ten derde een opmerking over de **wetenschap**. De wetenschap kan zich niet anders dan in neutrale bewoordingen uitspreken. Maar kennis nemende van haar resultaten moeten wij wel merken: we leven in een grootse en bijzonder interessante wereld. Deze wereld is verre van ideaal, maar ook verre van vervelend of saai. Er is bepaald iets heel bijzonders met en om ons aan de hand; de wereld is één groot mysterie. Maar... om tot dit besef te komen, hebben we de wetenschap niet strikt nodig. Een eenvoudige ziel kan zuiverder dan de knapste geleerde openstaan voor de verborgen wonderbaarlijkheden van het leven. Bij Teilhard kan dunkt mij het beste gesproken worden van een tussen geloof en wetenschap gesloten verbond. Wel te verstaan is dit een verbond tussen zelfstandige eenheden, waarbij niet de ene functie ondergeschikt is aan de andere.

Hebben wij reden om ons in een duister en zwijgend heelal verloren te wanen? Ogenshijnlijk wel. Totdat wij ontdekken dat het in de hele kosmos om zo te zeggen om onszelf te doen is. Het is in ons eigen bestaan dat de onverschilligheid van het kosmisch gebeuren doorbroken wordt. Het antwoord dat wij van het universum zouden willen hebben, moeten we *zelf* geven. Het wereldgebeuren zal zich aan ons als zinvol voordoen, zodra wij ons ervan bewust worden hoe *wij* bedoeld zijn. Die bedoeling is, dat we de door de evolutie aangeboorde kansen helpen exploiteren en dat we de creatie die we zelf zijn tot een succes helpen maken.

Deze lezing werd gehouden in een kring van de Vrijzinnige Geloofsgemeente NPB te Wassenaar in 1962. Wij zijn bijzonder blij de visie van en op Teilhard ook vanuit deze hoek in ons blad te mogen laten weerklinken- red.

Kan de comparatieve filosofie een bijdrage leveren aan de verzoening tussen religies?

Ulrich Libbrecht¹

Comparatieve filosofie is geen vergelijkende godsdienstwetenschap. Deze laatste houdt zich bezig met het vergelijken van religies zoals ze in hun oppervlakte-structuur verschijnen, dw.z. binnen de context van een bepaalde cultuur. Comparatieve filosofie gaat, vertrekkend vanuit de bestaande religies, op zoek naar hun gemeenschappelijke dieptestructuur. Dit betekent dat deze dieptestructuur zelf geen religie is en ook niet de pretentie heeft zich in de plaats van die religies te stellen, ook niet als een soort *Vernunftreligion*. Dit heeft als gevolg dat comparatieve filosofie ten aanzien van de religies geen waardeoordelen velt: voor haar zijn alle religies niet alleen evenwaardig, maar ook even waar; de ene is niet meer waar dan de andere en geen enkele is de 'waarste'. De zaken liggen uiteraard anders voor wie zich tot een van deze belijdenissen bekent. Comparatieve filosofie werkt alleen met modellen; dit zijn een soort algebraïsche structuren, die formele relaties opzoeken, maar zelf geen inhoud hebben. De inhoud moet uit de bestaande levende of toekomstig mogelijke religies komen. Dit alles heeft voor gevolg dat comparatieve filosofie onbelemmerd de vraag naar het 'wezen' van de religie kan stellen.

Omdat het initieel materiaal echter uit bestaande religies moet verzameld worden, is het noodzakelijk dat we ervoor zorgen dat onze informatieve situatie zo breed mogelijk is. Voor sommigen betekent dit evenwel een hermeneutische reoriëntatie ten aanzien van dit basismateriaal. Meestal is de eigen religie uiteraard de enige echt bekende, niet alleen in haar kennisdimensie, maar ook in haar belevingsdimensie; verwante religies vallen nog net binnen de schemerzone van ons eigen realiteitsbewustzijn, maar vreemde religies blijven meestal onbegrepen, omdat wij niet over een sleutel beschikken om ze niet alleen objectief te benaderen, maar ook om hun emotionele impact te ervaren.

Chuang-tze zei reeds in de vierde eeuw voor Christus: "Hoe kan je aan een kikker die op de bodem van een put leeft de grootheid van de oceaan beschrijven? Hij zal u niet begrijpen." Een kikker die in een diepe waterput leeft heeft een horizont die samenvalt met de wanden van zijn put. Kijkt hij omhoog dan ziet hij aan het einde van zijn put een klein blauw cirkeltje, dat hij identificeert met de gehele hemel. Dit is een mooi beeld om te beschrijven hoe iemand die geen andere horizont heeft dan die van zijn eigen beschaving ook overtuigd zal zijn dat er buiten zijn religie geen andere kan bestaan die recht heeft op het bezit van de waarheid. In dergelijk verengend perspectief kan uiteraard geen comparatief denken opgebouwd worden. Om zich met enige academische allure van de gehele zaak af te maken en zijn

¹ Prof.dr.Ulrich Libbrecht hield deze lezing op de 7e Interreligieuze Ontmoetingsdag, zondag 16 november, georganiseerd door de Werkgroep Interreligieuze Samenwerking (WIS). Voor een recensie van zijn boek *Inleiding Comparatieve Filosofie* verwijzen wij naar *GAMMA* jrg.4/nr. 2.

eigen onkunde niet te moeten toegeven, besluit men dan maar dat religies, evenals de culturen waarin ze ingebed zijn, incommensurabel zijn.

Het vraagt een zekere moed om de wereld vanuit een vogelperspectief te bekijken, niet alleen omdat het opstijgen zelf grote inspanning vraagt, maar omdat men in de open ruimte wetenschappelijk uitermate kwetsbaar is. Maar alleen vanuit een dergelijk perspectief kan men terzelfdertijd in vele valleien kijken. Wie vastgekluiserd zit in één enkele vallei is overtuigd van zijn grote gelijk, want over de andere valleien is hij niet geïnformeerd. Enkele *rari nantes*² trekken wel over de bergen om in de nabije dalen onderzoek te doen naar de daar vigerende levensvisies, maar hun reisverslag wordt slechts als een curiosum gelezen - als het al gelezen wordt, en dan in het rareitencabinet opgeborgen. Maar omdat ook de vogel die het waagt boven de bergen uit te stijgen zijn nest in een van de dalen heeft, blijft het gevaar hem bedreigen dat hij de dingen toch nog vanuit zijn eigen traditioneel denk- en zijnskader bekijkt. Daarom hebben wij geprobeerd een model te bouwen dat zo paradigmavrij mogelijk is. Dit kunnen we hier echter niet beschrijven, omdat we ons hier zullen beperken tot de vraag naar de religie als dieptestructuur. We verwijzen dan ook naar onze studie *Inleiding Comparatieve Filosofie*, 1995.

Rilke dicht: "*Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen, die sich über die Dinge ziehn...*", en dit lijkt mij de beste strategie om een breed perspectief te ontwikkelen. Elk van ons is uit de ruimte van het Mysterie in de zee van de fenomenaliteit gevallen, en rond het punt waar hij terechtkomt, tekenen zich groeiende kringen af. De binnenring van het leven onder de eigen toren geeft ons uiteraard de hoogste geborgenheid, en hier kunnen we het best de belevingsdimensie van het religieuze bewustzijn tot de onze maken: de symboliek is ons vertrouwd en de taal ons bekend. Maar dit is geen reden om zelfgenoegzaam binnen de muren van zijn eigen kleine stad als binnen de ring van de zekerheid te vertoeven, in de overtuiging dat alle anderen toch maar barbaren zijn. Erasmus zei reeds eeuwen geleden: "*Ego mundi civis esse cupio*", ik verlang een burger van de wereld te zijn. Hij zegt niet: ik ben een burger van de wereld, want het zou al te goedkoop zijn de eigen universaliteit te poneren zonder er enige invulling aan te geven. Het is een moeizaam proces dit wereldburgerschap te realiseren, omdat we door onze opvoeding alleen al binnen een nauwe en vaak zelfgenoegzame kring gehuisvest zijn, en we weinig geïnformeerd zijn over wat in deze grote wereld allemaal voorhanden is.

Ik kies dan ook klaar en duidelijk voor de gelijkwaardigheid van alle religies. Men mag nog zo overtuigd zijn van het feit dat de eigen religie torenhoog uitsteekt

² *Rari nantes in gurgite vasto* (Lat.) - zo hier en daar ronddobberend in het geweldig diep (Virgilius, *Aeneis*1,118). Men citeert vaak alleen de eerste twee woorden; de uitdrukking wordt schertsend gebezigd voor enkele personen of zaken die verdrinken in een geweldige massa of ruimte. (red.)

boven alle andere, dit is een overtuiging die men alleen zou kunnen waarmaken als men ook alle andere religies ten gronde kent; en dit is in de regel niet het geval. En ook als men ze verstandelijk bestudeerd heeft, ervaart men ze nog niet in het emotionele vlak vanbinnenuit. Ik kan dus niet als uitgangspunt nemen de idee van Levinas dat de joodse religie een religie voor volwassenen is in tegenstelling tot de gevoelsreligies, of de idee van Karl Barth dat het christendom iets *sui generis* (op zichzelf staands - red.) is, dat naast alle andere religies een aparte categorie verte-genwoordigt. Ik hou meer van de idee van Gandhi dat men overal religieuze grootheid vindt en dat de ene religie niet meer waard is dan de andere. Wie het concept 'waarheid' hanteert, moet eerst antwoorden op de vraag *quid est veritas?* en een definitie van het begrip waarheid zelf geven. Waarheid in de wetenschap slaat op de innerlijke consistentie van het systeem en daarnaast op de toepasbaarheid op de fenomenale werkelijkheid.

Nu kan geen enkele religie pretenderen consistent te zijn. Zou dit wel het geval zijn, dan zou haar systeem meteen de weerlegging van alle andere systemen inhouden. Wat haar toepasbaarheid betreft, blijkt dat deze wel geldt voor de maatschappij waarin ze de gangbare religie is, maar daarom nog niet voor andere maatschappijen die gans andere basiswaarden huldigen. Dit is, bij wijze van voorbeeld, maar al te duidelijk gebleken wanneer men het christendom invoerde binnen de Chinese maatschappij, waar men niet eens begreep wat men onder een 'god' moest verstaan en daar ook geen woord voor had, zodat men god aanduidde als *t'ien-chu*, de meester van de hemel. Deze consistentie is echter helemaal geen noodzakelijke voorwaarde, omdat een religieuze leer opgebouwd is met symbolen en dus geen wetenschap is, maar een 'symbolon' (zoals we verder zullen zien). Het concept religie mag dan ook niet monolithisch benaderd worden - door ze bijvoorbeeld als 'godsdienst', dienst van of aan God, te definiëren; er bestaan immers ook religies die geen godsconcept kennen. Religie verschijnt in de wereld als een 'goddelijke' kaleidoscoop: een andere cultuur betekent ook een andere 'waarheid', dit wil zeggen een ander geloof. Wij moeten goed voor ogen houden dat het woord ge-love-n (evenals het Engels be-lieve) afgeleid is van "love": het is datgene waarvan men houdt.

Evenmin als men van een kunstwerk kan zeggen dat het waar is, kan men dit van een religie; wel kan men over de authenticiteit van de religieuze beleving spreken. Een religieuze waarheid *an sich* heeft eigenlijk geen betekenis, het is altijd een waarheid *für mich*. Ook gaat het niet op - en getuigt het in feite van weinig fijn-gevoeligheid - van een andere religie te zeggen dat ze een 'gedeeltelijke' waarheid bezit - zoals men dit graag als een oecumenische toegeving formuleert: een gedeeltelijke waarheid is in de rechtspraak nog altijd een leugen door verzwijging. Laten we dus, vanuit een filosofische methodologie, de oude catechismuszin "zo leren de ketters, edoch ze dolen" schrappen.

Er bestaat een Japanse spreuk die zegt: "Het kan de berg niet schelen langswaar je hem beklimt". Het belangrijkste is het klimmen; wie in het dal blijft zitten met het

boek van de enige waarheid onder de arm is geen religieus mens. Bovendien kan een mens niet anders dan opklimmen uit dat dal waarin hij geboren is. Mensen hebben hun beschaving in de regel niet gekozen, evenmin als de religieuze context waarin ze als kind zijn opgegroeid. De oude Chinese idee dat wij allen een specifiek 'Bevel des Hemels' hebben, geldt ook voor culturen Hoe meer variatie, hoe rijker het religieuze landschap.

I. RELIGIE ALS DIEPTESTRUCTUUR

De eerste belangrijke vraag die hier gesteld wordt is die naar het wezen van de religie als dieptestructuur. In de oppervlaktestructuur is elke religie een complex geheel van dogma's, ethische voorschriften, teksten en gebeden, liturgieën en kerkstructuren...De diversiteit is zo groot dat ze zelfs in een gedetailleerde godsdienstfenomenologie niet uitputtend kan beschreven worden. Toch is het duidelijk dat religies van semitische oorsprong totaal verschillend zijn van die uit het Verre Oosten. Het verschillend accent blijkt al uit de vele vervolgingen, inquisities en godsdienstoorlogen in de westerse landen alleen omwille van dogmatische meningsverschillen en het feit dat in de boeddhistische wereld nooit een godsdienstoorlog werd gevoerd. De oosterse wereld hechtte meer belang aan de praktijk, d.i. aan de religieuze beleving, dan aan de leer. Betekent dit alles niet dat we onmogelijk uitgaande van de leer langs inductieve weg tot het wezen van de religie zelf kunnen komen?

Daarom proberen we eerst, louter filosofisch, te vatten wat de dieptestructuur is die aan de basis ligt van alle religies als oppervlaktestructuren. Een eerste vaststelling is, dat er eigenlijk slechts twee grote typen van levensbeschouwing bestaan, die verband houden met twee menselijke basisfuncties, die van de kennis en die van de beleving. De eerste is het rationalisme, dat als basisgedachte heeft dat er geen mysterie bestaat. Simon Stevin zei al eeuwen geleden: "Een wonder en is geen wonder", daarmee een gezond principe van het wetenschappelijk denken vastlegend. Voor de rationalist is dat wat wij mysterie noemen een restfactor, die in de toekomst altijd maar zal verdunnen en geleidelijk oplossen in de *omniscientia*. De andere opvatting beschouwt het Mysterie als fundamenteel: de gehele fenomenale werkelijkheid wordt gedragen door een diepere *Real Reality*, die het gekende altijd zal blijven omgeven als een *apeiron* (Anaximandros), als een *Umgreifende* (Jaspers); voor boeddhisten is dit de eeuwige oceaan die de golven genereert, draagt en weer in zich opneemt; voor de monotheïsten is dit God die de bron is van al het bestaande. Nu is het duidelijk dat, indien er geen mysterie bestond, er ook geen religie nodig was, of dat deze hoogstens een tijdelijk bestaansrecht zou hebben en geleidelijk zou verdrongen worden door de wetenschap. De relatie tussen religie en wetenschap wordt door veel religieuze mensen ervaren als een vorm van ontluistering, *Entzauberung* (M. Weber) van het bestaan. Ik kan me met deze stelling absoluut niet eens verklaren. Voor de middeleeuwer was de kosmos niet meer dan een uitspannel, een dak boven de aarde, waar de goede God wat sterretjes had tegenaan geprikt, of in een meer

gedurfde theorie zijn eigen licht door de gaten in het uitspannel liet schijnen. Wij hebben het aan de wetenschap te danken dat wij er nu enig idee van hebben hoe overweldigend groot dit heelal is. Deze kennis kan alleen het mysterie van het bestaan in kracht doen toenemen en onze religieuze gevoelens veel intenser maken. De wetenschap geeft het Mysterie zijn ware luister door het uit de kring van de magie te verlossen en onze aandacht te richten op het ware wonder, niet op de magie van het onbegrepen, het irrationele.

Dit wonder dat men overal ter wereld heeft ervaren, wordt dan paradigmatisch geïnterpreteerd. Wij kunnen niet gemakkelijk achterhalen waarom men in een bepaalde cultuur een bepaald beeld van het Mysterie ontwikkelt; de oorsprong van mythische verhalen verdwijnt in de nevelen der tijden. Ik stel evenwel vast dat de wereld van het Verre Oosten (China en Japan) van in het begin van de geattesteerde beschaving een neiging vertoont tot een 'pantheïstische' interpretatie van de wereld, culminerend in de leer van het taoïsme. In de semitische wereld is het monotheïsme dominant en wordt God beschouwd als gescheiden van de wereld, die hij weliswaar geschapen heeft, maar waarmee hij niet identisch is. In Indië, en culminerend in het boeddhisme, treedt het monisme op de voorgrond: het goddelijke, het brahman is een neutrum, dat later in het boeddhisme wordt beschouwd als het onkenbare *sunyata*, de leegte. Nu is het duidelijk dat elke dieptestructuur a-paradigmatisch moet zijn; ze mag dus niet opteren voor het pantheïsme, voor het monotheïsme of het monisme.

Laten we nu op zoek gaan naar deze dieptestructuur.. Een eerste principe is dat religie op de eerste plaats een relatie uitdrukt van de menselijke subjectiviteit (S) tot het Mysterie als objectiviteit (O). Datgene wat voor het verstand kenbaar is valt hier dus buiten: dit is het domein van de wetenschap.

Ten tweede wordt deze objectiviteit beschouwd als het Absolute, d.i. de werkelijke Realiteit. Dit Absolute is onkenbaar, d.i. ontoegankelijk voor het menselijke verstand. Hierop berust de idee van de *Deus absconditus* of van het *Sunyata*, de Leegte. Hoewel ontoegankelijk voor het verstand is deze de *real reality*, de oceaan als wezen van elke golf, of de boeddhanatuur in elk levend wezen. Terzelfdertijd is het voor mij als subject het Andere, d.i. het *Mysterium mundi*, dat zowel in de natuur als in de medemens als in de kosmos of daarboven bestaat.

Ten derde vertoont mijn subjectiviteit, naast haar rationele relatie tot de fenomenale wereld, waarbij het subject zich tegenover het object plaatst, ook een zeer specifieke relatie tot dat Wonder. Hoewel dit dus principieel niet kan gedacht worden, kan het wel ervaren worden Dat dit kan is heel normaal omdat ik zelf de boeddhanatuur in mij draag, omdat ik zelf deelachtig ben aan het Wonder, dat uiteindelijk mijn eigen diepste natuur is. Er bestaan zoveel dingen die ik kan ervaren, maar niet denken, zoals liefde, angst, passie, verdriet of esthetische

ervaring...maar die zich uiten als emoties. Voor mij zijn emoties even waardevol als kennis: men stelle zich een wereld voor zonder gevoelens; wat zou het leven in zulke wereld zonder liefde, zonder vriendschap, zonder zachtmoedigheid, zonder kunst...betekenen? Dit wil evenwel niet zeggen dat ik religie beschouw als een gewoon gevoel. Het is een uiting van transcendente emotionaliteit, het is een alter-intentionele *Stimmung*.

Dit vraagt om enige verduidelijking. Onze gevoelens, onze *Stimmungen* zijn meestal ego-intentioneel van aard, ze zijn gericht op onze eigen *survival*. Daarom pogen ze ons ego in een toestand van lust te houden en alle onlust te vermijden, zodat we op een 'gelukkige' wijze ons leven kunnen leven. Ook het religieuze leven wordt daarom vaak vanuit een *do-ut-des-visie*³ geïnterpreteerd, maar het boeddhisme heeft duidelijk onderkend dat het dan geen religie is, maar magie: het probeert immers de goden in te schakelen voor het eigen nut en voordeel. Nu moeten we ons eens losmaken van de idee dat emoties minderwaardig zijn: het is een gevolg van het rationalisme dat emotionaliteit een woord is dat stinkt. Dit is echter omdat we dan alleen aan de ego-intentionele passies denken. In het ethisch vlak denken we dan dat emotionaliteit moet onderdrukt worden, onder voogdij van de ratio moet geplaatst worden, zelfs door de *a-patheia* moet uitgeschakeld worden. Maar we weten allen dat het precies de gevoelens de ontroeringen zijn die kleur en bloesem aan het leven geven. Ons grote probleem is echter dat de emotionele opvoeding niet de sterkste kant van onze rationalistische beschaving is.

Om te begrijpen wat wij onder transcendente emotionaliteit verstaan, gaan we eerst uit van een analogie. Plato wist reeds dat er in de rationaliteit een onderscheid dient gemaakt te worden tussen *doxa* (mening) en *episteme* (ware, objectieve kennis). De eerste is eigengereid en een product van mijn eigen subjectiviteit. Zo vraagt men ons bij verkiezingen niet om onze voorkeur met argumenten te staven, men vraagt naar onze *doxa*. In feite is het grootste deel van onze zogenaamde rationaliteit van die aard.

Emotionaliteit is van nature - en in feite natuurnoodzakelijk - ego-intentioneel. Dit betekent dat het lust-onlustprincipe hierbij centraal staat. De *Stimmung* waarin de innerlijke toestand of de *Umwelt* ons brengt, heeft als gevolg dat wij op toestanden reageren; deze stemmingen zijn een *conditio sine qua non* voor de *survival*. Dit soort bewustzijn is echter star: inzake kennis is het fylogenetisch gelimiteerd en stereotiep en alleen afgestemd op de omgeving. Er bestaat echter bij de mens een specifiek bewustzijn dat soepel is omdat het met vrije energie opereert. Dit transcendent bewustzijn (zo genoemd omdat het de immanentie transcendeert) is in staat zich te distantieren van de onmiddellijke subjectieve omgeving en aldus objectieve kennis op te bouwen. Maar het is eveneens in staat de emotionaliteit te richten op de werkelijkheid buiten zichzelf zonder daarbij de eigen subjectieve

³ *do ut des* (Lat.) - ik geef, opdat gij geeft (*red.*)

ervaring op te offeren. Aldus ontstaan ervaringen die alterintentineel zijn, d.i. niet op *survival* gericht. Zij werken niet met het lust-onlustprincipe; de act van zelfopoffering is in alle religies bekend, ascese werd overal als een middel beschouwd om hogere ervaringen op te bouwen. Dit vindt zijn hoogtepunt in de *an-atman* (niet-zelf)-gedachte van het boeddhisme: ieder wezen draagt de *real reality* als boeddhanatuur in zich. Deze manifesteert zich echter pas in de act van de omkering van de intentionaliteit van de eigen emotionaliteit. Naarmate de ego-gerichtheid wordt opgeheven, wordt het bewustzijn gegrepen door het veld van de diepere realiteit, die weliswaar onkenbaar is, maar toch ervaarbaar.

Laten we dit met een beeld verduidelijken. Wanneer men een magneetnaald in eenragnetisch veld brengt, maar de naald op een zelfgekozen doel heeft gericht en gefixeerd kan men op geen enkele wijze het bestaan van het krachtveld aantonen. Wanneer men de naald losmaakt en dus overlevert aan het veld, kan men uit haar werking besluiten dat dit krachtveld wel degelijk bestaat. Dit is voor mystici eigenlijk het enig 'godsbewijs', het bewijs dat deze hogere realiteit bestaat. Aange-zien dit veld *an sich* niet waarneembaar is, kan men het niet objectiveren en is het dus voor de rede niet toegankelijk. Het bestaan van het veld blijkt alleen uit zijn werking, en deze werking is precies wat we verstaan onder de beleving. Het betekent meteen ook dat iemand zonder ervaring geen sprekenrecht heeft.

De beweeglijkheid van de emotionele toestand blijkt uit het feit dat zij zich uit als een transformatie van mijn geestelijk evenwicht en daarbij reacties teweegbrengt die gaan van hoogste vreugde tot diepste verdriet. Het zichzelf vergeten is daarvan een begeleidend kenmerk. Deze beleving is echter sterk onderworpen aan periodiciteit, ze golft op en af: mystieke ervaring heeft een fluctuerend karakter. Omdat zij daardoor een zijnsstructuur mist, en dus niet voor het verstand toegankelijk is, wordt zij door de denkende theoloog traditioneel gewantouwd. De intensiteit van de ervaring verschilt van persoon tot persoon: het is echter niet zo dat mystici uitzonderlijke figuren zijn, we zijn in feite allemaal mystici, maar sommigen zijn meer begaafd - dit zijn dan de *mystici stricto sensu*, althans als ze hun ervaringen ook beschreven hebben. De mystieke ervaring heeft echter een sterke en vaak permanente invloed op onze houding ten aanzien van de medemensen: ze genereert dat wat de christenen liefde hebben genoemd, de boeddhisten *maitri* (liefde) en *karuna* (mededogen) voor alle levende wezens, omdat alle wezens nu eenmaal deelachtig zijn aan de boeddhanatuur.

De overgave aan de *Real Reality* van het Mysterie - wat men in theïsmen *Gottergebenheit* noemt - is de kern van elk religieus bewustzijn. Dit is absoluut niet hetzelfde als een 'weten' over het Mysterie.

II. RELIGIE ALS OPPERVLAKTESTRUCTUUR

Shakespeare zegt: "De geur van de roos verandert niet als je haar naam verandert". Dit gezegde zou ons moeten helpen om steeds het onderscheid voor ogen te houden tussen de ervaarbare geur (de dieptestructuur) en de bespreekbare naam (de oppervlaktestructuur), waarmee deze in een bepaalde cultuurcontext wordt aangeduid en nader beschreven in haar verschijningsvorm. Geloven wordt nog veel te veel beschouwd als propedeuse tot het rationeel verklaren (*credo ut intelligam*), of als het zich neerleggen bij a-rationaliteiten (*credo quia absurdum*), in de plaats van als *love*, het houden van de geur van de roos.

Religie is als oppervlaktestructuur steeds ingebed in een culturele context. In deze context wordt het onnoembare Mysterie 'verbeeld' in symbolen en de omgang met het heilige in liturgieën. Paul Tillich betoogt dat 'God' een naam is voor de 'oneindige en onuitputtelijke diepte en grond van het zijn': "Die diepte is wat het woord God betekent. En als dat woord voor u niet veel inhoud heeft, vertaal het en spreek van de diepte van uw leven, van de bron van uw wezen, van uw einddoel, van wat u zonder enig voorbehoud ernstig neemt. Om dat te kunnen moet u wellicht alles vergeten wat u gewoontegetrouw over God hebt geleerd, misschien zelfs wel het woord zelf." Uitgaande van de grondidee dat het Mysterie per definitie onkenbaar en onbeschrijfbaar is en wetend dat de zuivere ervaring ervan, de *unio mystica*, een uiterst zeldzame bewustzijnssituatie aanduidt, proberen wij er via 'verbindende tekens' mee in relatie te treden, en daardoor onze *Stimmung* te laten *stimmen* door een bepaald facet van de alterintentionaliteit. Ook onze concepten zijn dan niet meer dan dat soort tekens. In feite is ook het concept 'God' en het woord 'God' niet meer dan een teken dat verbindt met de werkelijkheid 'God'.

Maar hoe ontstaan dan deze symbolen? Wij kunnen alleen tekens ontwerpen - in een visionaire eidetische act weliswaar - vanuit het beeld dat we van onszelf hebben; al onze verbeeldingen zijn in feite metaforen van de fenomenaliteit. Het is dus in zekere zin waar dat de mens 'God' - als godsbeeld - heeft geschapen naar zijn eigen beeld en gelijkenis.

Uitgangspunt hierbij is dat het *Mysterium mundi* voor onze rationaliteit altijd zal blijven: *x ignotum, sunyata* (=conceptuele leegte), *deus absconditus*. Anderzijds is het voor de religieuze mens de *real reality*. Bij de mens is duidelijk een drang aanwezig om achter de fenomenaliteit op zoek te gaan naar de echte realiteit, vooral als hij de wereld der verschijnselen als een *maya*-wereld, een schijnwereld beschouwt. Een realiteitsbewustzijn dat de verzameling van de fenomenen (de golven op de oceaan) als reëel beschouwt, bedriegt zichzelf. Bij de zoektocht naar de diepere realiteit (die van de oceaan) treedt het Mysterie zelf op als Grote Attractor. Het is immers de oceaan die de golven genereert, of het absolute dat de fenomenen doet ontstaan. Of we dit schepping noemen of emanatie of quantenfluctuatie van het Niets, hangt samen met het beeld dat we ons van dit absolute vormen: een persoonlijke god, het brahman of het homogene energieveld.

Het Mysterie heeft niet alleen de golven gegenereerd, het trekt ook in een overweldigend kosmisch gebeuren alles weer naar zich toe: het is niet alleen de Grote Emanator, maar ook de Grote Attractor. Dit kosmisch proces heeft zijn (voorlopig) culminatiepunt in de mens gevonden. Na een lange evolutie is er een wezen ontstaan dat door het Mysterie 'gestemd' wordt en zo in een zelftranscendente beweging betrokken wordt op dit Mysterie, dat zich aandient als het Andere.

Dit Andere is ons onder verschillende vormen bekend:

1. als het andere. Als dusdanig drukt het zich uit in de Natuur, die als een 'vanzelf zo' wordt ervaren, een mysterie dat voor ons verstand slechts gedeeltelijk peilbaar is. Chuang-tse zegt: "Het is te danken aan het feit dat uw voeten op aarde maar een kleine plaats innemen, dat er zoveel ruimte is waar jij kan in rondwandelen; het is te danken aan het feit dat uw verstand maar in zo weinig dingen kan doordringen, dat je weet wat het Mysterie van het bestaan is." Aldus ontstaat een op de natuur betrokken vorm van religiositeit, die theologisch geïnterpreteerd wordt als pantheïsme of pan-en-theïsme, als de leer van *deus sive natura*. Het Chinese taoïsme is het duidelijkste voorbeeld van een natuurreligie: de sacraliteit van het bestaan ligt in de kosmos zelf en drukt zich daarin uit als de ondoorgrondelijke dynamiek van het Tao. Religieus leven bestaat er dan ook in met dit mysterie in resonantie te blijven en zijn ordepatronen niet te verstoren Deze vorm van religie, die eigen is aan zogenaamde natuurvolkeren, is vrij gemakkelijk toegankelijk, omdat wij omgeven zijn door het mysterie van de natuur zelf.

2. als de andere. Als dusdanig drukt het zich uit in het mysterie van de mens als persoon. Het meest wonderlijke is dat elke mens een eigenheid is, onderscheidbaar van alle anderen, en dus met een specifiek *t'ien-ming*, een bevel van de hemel. Dit bewustzijn persoon te zijn, dit persoonlijkheidsgevoel, wordt overgedragen op het Mysterie zelf; dit dient zich dan aan als een persoonlijke god. Zoals mensen wetten opleggen aan mensen, legt God zijn eeuwige wet op aan de mensheid. De zuiverste vorm van deze personalisatie van het Mysterie vinden we in het monotheïsme. Dit laatste wordt verder ingekleurd door de culturele traditie: zo is de God van de bijbel aanvankelijk voorgesteld als een koning der koningen, een beeld dat later uitgezuiverd wordt bij de profeten; in het christendom wordt hij een vader, in de islam wordt hij eigenschapsloos.

3. als 'das ganz Andere' (Rudolf Otto). Wanneer men in relatie treedt tot het *Zijn⁴ in zijn totaliteit, bevindt men zich op het domein van de mystiek die men oneindigheidsmystiek noemt. Hier probeert men een eenheidservaring met de eigen diepste natuur, met de eigen boeddhanatuur te realiseren. Deze boeddha-

⁴ d.i. het *Zijn dat ook het Worden omvat; het dynamische zijn dus, waarin het statische zijn uitsluitend gezien wordt als overgangsmoment in het proces van het worden. (*red.*)

natuur is één met het Mysterie zelf zoals de natuur van elke golf de oceaan is. Dit is de kerngedachte van de Vedanta, die leert dat *atman* identiek is aan *brahman*; van het boeddhisme, dat leert dat *anatman* identiek is met *sunyata* en van de westerse mystiek die de *unio mystica* met God kent.

Het is duidelijk dat er tussen deze drie fundamentele godsbeelden vele overgangsvormen bestaan, die we hier alleen even opsommen: *mana*, *devata*, *polytheos*, *henotheos*, *monotheos*, *deitas* (brahman), *adeitas*, (Nicht-Gott), N-iets (*sunyata*). Ook bestaan er brugvormen: het andere en de andere worden gecombineerd in het Ierse christendom en misschien ook bij Franciscus en Giordano Bruno; het andere en *das ganz Andere* bij de zenboeddhisten; de andere en *das ganz Andere* in de christelijke mystiek en in de soefimystiek.

Op grond van de plasticiteit van de transcendente *Stimmung* word ik door deze verschillende *Gestaltungen* van het Mysterie telkens anders gestemd: nu eens *deus sive natura*, dan *deus revelatus*, dan weer *deus absconditus*. Precies omwille van mijn wisselende stemming is - vanuit het standpunt van comparatieve filosofie benaderd - geen enkel van deze godsbeelden exclusief. Vanuit filosofisch standpunt, dat uiteraard sterk verschilt van het religieus standpunt, zijn ze zonder meer compatibel. Alleen als er 'theologische verharding' optreedt, verdwijnt de soepelheid en treedt exclusivisme op. Ook wanneer ik op grond van culturele traditie voor één van deze godsbeelden gekozen heb, kan ik best aannemen en waarderen dat men in een andere traditie voor een andere beeld gekozen heeft, en stel mij derhalve noch agressief, noch gelijkhebbend, noch proselitisch op tegenover andersdenkenden. Ik weet immers dat, wanneer ik volmaakt religieus zou zijn, d.w.z. de totaalervaring van het Mysterie zou hebben, ik zou erkennen dat "er in het huis mijns vaders vele woningen zijn". Vermits ik dit niet ben, leef ik toch in het besef dat het godsbeeld dat ik op een bepaald moment kies, afhankelijk is van de stemming waarin ik mij bevind, en dat deze stemming zeer wisselend is. Ook leef ik in het besef dat de context waarin ik mij bevind bepalend is voor het godsbeeld waarin ik mij het sterkst geborgen voel: het is voor mij een *heim* binnen in het grote Ge-heim. Maar een filosoof is veroordeeld tot 'heimatloosheid', althans in zijn denken.

Het beeld dat voor mij relevant is, heeft meestal te maken met de eigen geestelijke situatie. Als ik mij bevind in het mysterie van de kosmos, waarvan de omringende natuur slechts een bescheiden deel is, dan ontstaat bij mij een natuurreligiositeit. Deze kan pantheïstisch of panentheïstisch zijn. Vanuit mijn existentiële situatie als persoon en geconfronteerd met de grenssituaties van het leven verbeeld ik het Mysterie als een Persoon waarmee ik in relatie kan treden. Deze existentiële situatie wordt pas alterintentioneel wanneer ik mijn eigenheid niet opvat als een individu, dat in zijn immanentie altijd ego-intentioneel is, maar als een persoon, die vanuit zijn eigenheid een transcendente opdracht heeft. Bij de mystieke ervaring treedt mijn eigen boeddhanatuur op de voorgrond en ontstaat een

ervaring die men traditioneel als *nirvana* aanduidt, d.i. uitblussing van de individualiteit in *anatman* en van de duiding van het Mysterie in *sunyata*, de leegte.

Maar ook de revelatie van het Mysterie krijgt daarbij onderscheidbare aspecten. Wij moeten ons altijd goed realiseren dat, moest de oceaan niet golven, d.w.z. zichzelf niet leesbaar maken, men het bestaan van de oceaan niet eens zou kennen. In theïstische termen betekent dit dat, moest God niet geschapen hebben, er eigenlijk geen 'god' zou bestaan, omdat niemand dit Mysterie zou kunnen waarnemen of ervaren. Het Mysterie heeft zich eerst en vooral geopenbaard in de schepping of emanatie, die Novalis terecht de oeropenbaring noemt; dit revelatorisch proces gaat nog steeds door in de evolutie. Daarom kan men - met een beeld - zeggen dat de kosmos Gods buitenkant is. De openbaring *stricto sensu*, hetzij als propositionele hetzij als heilshistorische intentionele openbaring, vindt steeds haar neerslag in heilige boeken, zoals de Bijbel, de Koran en de Veda. In de oosterse mystiek wordt ook de plots geschonken persoonlijke verlichting als een openbaring van het Mysterie geïnterpreteerd.

III. RELIGIEUZE PRAXIS

De Grote Attractor werkt eigenlijk op de drie domeinen waarop onze menselijke faculteiten betrekking hebben. Wat de natuur betreft zien wij in de evolutie van de kosmos een toename van de vrije energie; aanvankelijk beperkt tot materiële structuren gaat de evolutie langs levende structuren om over op geestelijke structuren: de evolutie als vergeestelijkingsproces, opgaande naar een punt Omega, waar het proces in het Mysterie tot zijn einde komt. De grote Attractor werkt ook op onze rationele functie, die tot steeds groter inzicht in de structuur van de dingen komt, in een proces dat men wetenschap noemt. Tenslotte werkt de Grote Attractor ook op de menselijke emotionele functie, die daardoor uit haar ego-intentionaliteit wordt verlost en naar de alterintentionele ervaring in de mystiek wordt geleid.

Omdat alles wat des mensen is deze driedimensionaliteit van natuur, ratio en beleving vertoont, zal men deze ook in de religie als praxis terugvinden. Omdat ik hier mijn denkmodel niet kan beschrijven, beperk ik mij tot een voorbeeld. Muziek is uiteraard natuur, het is geluid, het is luchtrilling. Maar muziek vertoont ook een rationele structuur, waarvan men de weerslag vindt in de partituur, in de oscillografische afbeelding en in de wiskundige harmonische analyse. Wanneer er echter geen emotionele dimensie, geen belevingsaspect aan de muziek zou vastzitten, zou zij alleen geordend lawaai zijn, maar geen muziek. Deze drie dimensies vindt men ook terug in de religie: ze heeft iets te maken met het mysterie van de natuur, die in ons een *tao*-ervaring opwekt. Maar ze vertoont ook de dimensie van het bespreekbare, van de rationaliteit, die zich vooral als ethische wijsheid manifesteert, een vorm van kennis die niet uit de wetenschap kan ontstaan en die in de regel in teksten wordt vastgelegd. Maar hermeneutische analyse of decon-

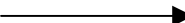
structie van deze teksten leidt nog niet tot mysticiteit; alleen deze laatste kan verlichting voortbrengen. Het verbaast mij dan ook niet dat de christelijke traditie deze drie dimensies in de goddelijke triniteit heeft uitgedrukt.

Maar het zwaartepunt van de religie ligt in de zuivere mysticiteit, net zoals het zwaartepunt van de natuur in de spontane creativiteit ligt - en niet in de menselijke herordening van de dingen; net zoals het zwaartepunt van de wetenschap in de zuivere rationaliteit ligt, in de mathematisering van onze kennis. Deze zuivere mystieke ervaring is echter een element van een 'idealtipos' en in feite een steunpunt op oneindig. Het is echter zo dat binnen het proces dat men religie noemt de opdracht nooit vervuld is en men altijd onderweg is naar een onbereikbare limiet-situatie. Daarom zijn de verbindende tekens wegwijzers langs deze weg; het zijn echter alleen maar *upaya*, hulpmiddelen, en ze behoren niet tot de essentie van de religie. In een volmaakte religie zouden zij verdwijnen in het ontbeeldingsproces, dat mystici overal ter wereld hebben gekend. De grote primordiale opdracht van het religieuze proces is de *do-ut-des*-religie, die op ego-intentionaliteit steunt, te overwinnen en ons te richten op het Andere. Religie als leer is dus zinvol als een *itinerarium* (reiswijzer - *red.*), maar wordt overbodig als het doel is bereikt. Hetzelfde geldt voor moraal: ze verschaft nuttige hulp op de tocht naar het Grote Niets, maar, zoals een Indische spreuk zegt: voor de heilige bestaat er geen moraal. De twee grote aspecten van de religie zijn de Verlichting, die ons realiteitsbewustzijn verandert door ons de oceaan in de golven te leren zien, en de Verlossing, die eigenlijk de *techne* is die de religie moet uitzuiveren van de twee andere dimensies: die van de ego-intentionele natuur en die van de rationele verklaring van het Mysterie. Om ons weer te beperken tot een analogie: wetenschap wordt pas wetenschap, wanneer ze zich losmaakt van de *magister-dixit*-argumenten en zich verankert in de natuur zelf. In Zen was men van mening dat dit ook gold voor de religie: deze moest niet verankerd zijn in overgeleverde teksten, maar in de natuur zelf, in de oeropenbaring. Daarom heeft de zesde patriarch van Ch'an de soetra's gescheurd.

SLOTBESCHOUWING: DIVERSITEIT EN VERZOENING

Wanneer we religies vergelijken of zelfs tegen elkaar uitspelen in hun oppervlaktestructuur, dan zullen al onze vergelijkingsmodellen uitdraaien op conflictmodellen. Van twee tegengestelde ideeën moet toch een de juiste zijn. Dit heeft in de geschiedenis van de religies vaak aanleiding gegeven tot vreselijk a-religieuze ingrepen, zoals de kettervervolging, de inquisitie, de jodenvervolging enz. Alleen het benaderen van deze problematiek vanuit de dieptestructuur kan een verzoeningsmodel voortbrengen. Daarbij gaat men uit van een idee die ik aan de kritische rationaliteit van Popper ontleen: dat ik, ondanks mijn eigen diepste levens-overtuiging, steeds uitga van de idee dat de ander eigenlijk ook gelijk kan hebben. Een Japanse spreuk luidt: "De vinger die naar de maan wijst is de maan niet". De leer die naar het Mysterie wijst, is het Mysterie niet; het woord 'God' is God niet. Als het inderdaad de berg niet kan schelen langswaar je hem beklimt, en

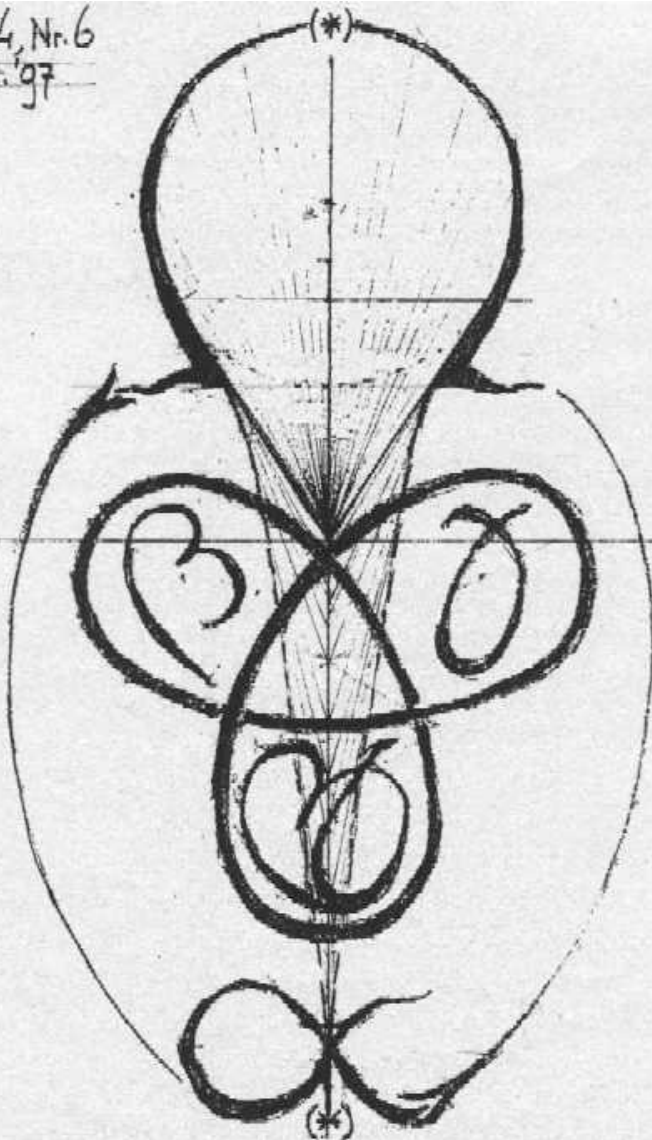
iedereen de beklimming alleen vanuit zijn eigen dal kan ondernemen, weten we toch dat we elkaar op de top van de berg zullen ontmoeten. Ik heb een poging gedaan om enkele aspecten van deze top te beschrijven: op de top zullen we vaststellen dat we al altijd allemaal hetzelfde hebben bedoeld, alleen spraken we verschillende talen en begrepen we de taal van de ander vaak niet. Wanneer de talen geen rol meer spelen en in de zuivere ervaring alle verbeelding en verwoording wordt opgehe-ven, is de verzoening bereikt. In de hoop op deze Grote Verzoening moeten we leven; in een diep respect voor de ander moeten we deze hoop gestalte geven. Dit lijkt mij een opdracht van de comparatieve filosofie, die geen religie is, ook geen wereldreligie, maar een huis met vele woningen. In de *Kuo-yü* wordt gezegd: "Indien er maar één toon bestond, dan bestond er geen muziek. Indien er maar één religie bestond, die alle andere heeft weten te verdringen, dan zouden we de menselijke symfonie met al haar diversiteit kwijt zijn en in een eentonige ijle moeten verder leven. Diversiteit is het kenmerk van het menselijk bestaan in de oppervlaktestructuur, in de dieptestructuur vindt het de onderlinge verzoening.

Wim van Eyden, medewerker van Ulrich Libbrecht, is bezig met de verdere grafische ontwikkeling van het ontwerp voor een kافت van GAMMA, dat hiernaast op blz. 33 in schets is afgebeeld. Het tracht de Creatieve Voortgang symbolisch te verbeelden: van α , doorheen het complementaire β - γ proces, naar Ω , waarbij α als emanator en Ω als attractor uiteindelijk samenvallen binnen het Grote Geheim van de Werkelijkheid, opgevat als een Immanente Transcendentie. 

Inzending 4

Jrg. 4, Nr. 6
Okt. '97

G
A
M
M
A



STICHTING TEILHARD DE CHARDIN

Teken en Betekenis

Henk Hogeboom van Buggenum

Stel: U bent musicus, tuinier, modeontwerper of meteoroloog of gewoon iemand anders. Dat is toch mogelijk nietwaar? En verder: U loopt op straat en onverwacht blijft u staan. U kijkt op en doet een stap terug. In een etalage ziet u ... een boek. Het ligt temidden van vele boeken, die u waarschijnlijk *niet* zouden zijn opgevallen. Maar dit boek trok uw aandacht. Waarom? Waarschijnlijk omdat u er iets mee heeft, een relatie. Op de veelkleurige kaft staan afbeeldingen van twee getekende naakten, een cirkelvormig gevlochten mand, notenbalken, een klassiek schilderstuk, een tablet met cryptische tekens, een verkeersbord, zwarte tulpen in de ondergaande zon gefotografeerd, een wolkenlucht. Iets daarvan trok u aan, mogelijk zonder dat u beseft wat? U loopt de winkel in en neemt het boek ter hand. Zwaar is het. Onwillekeurig roept dit in u associaties op met gewicht, van gewicht, gewichtig, belangrijk. Wat nog versterkt wordt als u het doorbladert en achterin, op blz. 299, de namen tegenkomt van al diegenen die er hun bijdragen aan geleverd hebben: hooggeleerde dames en heren van velerlei disciplines. Deze geleerdheid schrikt u af; u legt het boek neer en verlaat de zaak. Dat is een slecht teken. Zo hebben de schrijvers dat zeker niet bedoeld. Maar het kan ook zijn, dat uw interesse juist is gewekt door bijvoorbeeld de afbeeldingen als die van de Lipkenstelegraaf op allerlei torens, rebussen, computervensters met iconen, landschapjes, portretten, beelden. Of door de titels van sommige hoofdstukken: "De mens een machine, de machine een mens?" - "Geloven in het relationele" - "De verleiding van het poëtische" om er maar een paar te noemen. De *f* 39,90 betaalt u en u gaat vol verwachting met uw aanschaf naar huis¹.

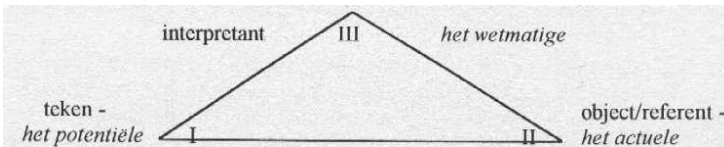
Wat er met u gebeurd is, wordt in het boek beschreven. U beleeft als het ware op elke pagina het feest van de herkenning. Inderdaad, zo zit de werkelijkheid in elkaar. "Hoezo?" vraagt de lezer van dit stuk zich natuurlijk af. Is de werkelijkheid dan te beschrijven? Steeds beter, zult u ontdekken, als u zich met de schrijvers laat leiden door de filosofie van Peirce. Wie Peirce was wordt u natuurlijk haarfijn verteld. Het was een Amerikaan, die leefde van 1839 tot 1914. Hij werd bekend door zijn bijdrage aan de semiotiek, de theorie van de tekens. Ook de inhoud van deze theorie wordt duidelijk uit de doeken gedaan. Niet door iedereen natuurlijk even duidelijk, maar je kunt niet alles hebben. Bovendien hangt het natuurlijk ook af van de eigen intelligentie. Goed.

Laten we eens kijken wat deze recensent ervan heeft opgestoken. Volgens Charles Sanders Peirce is alles wat ons pad kruist in potentie een teken, waaraan we een

1 *Taal en betekenis* bevat 15 artikelen van twaalf auteurs onder redactie van dr.ir. Jan C.A. van der Lubbe en prof. dr. J.A. van Zoest. Het verscheen bij uitgeverij Aramith te Haarlem, 1997

bepaalde *betekenis* kunnen toekennen. In *potentie*. Dat moeten we vooraf vaststellen. Peirce spreekt hier van *firstness*. Het wordt pas een 'teken' door de relatie die er gelegd wordt. Voor u als koper begon het boek pas werkelijkheid te worden, toen u het zag. Het actuele, het feit, het object noemt Peirce *secondness*. Het begon iets voor u te betekenen, toen u er een conclusie aan verbond, de interpretatie: "dit is iets voor mij". Deze derde stap in de relationele cirkelgang noemt Peirce *thirdness*. Het is de 'interpretant', het in de relatie wetmatige, noodzakelijke, geldige.

De theoloog prof. dr. Ellen van Wolde maakt het door een anecdote rond Columbus duidelijk. Toen deze als eerste West-Europeaan de Caribische eilanden ontdekte, was dit voor hem een compleet nieuwe ervaring. Maar wat schreef hij naar huis? "De eilanden zijn prachtig en ze zien eruit als Valencia in de lente" (blz. 220). Hij koppelde dus het totaal nieuwe en onverwachte aan zijn bestaande kennis en ervaringen. Zo ook u, toen u het boek zag en dit besloot te kopen na associaties met het gewicht en op grond van uw opgedane ervaringen met kunst en cultuur en de daardoor gewekte interesses. Natuurlijk waren het Caribische eiland en het boek al werkelijkheid vóór de ervaring, maar deze voegt er wel een nieuwe dimensie aan toe. Het denken volgens de semiotische uitgangspunten is dan ook een denken in triadische relaties. Je kunt deze relaties weergeven in de zogenaamde semiotische driehoek (blz.16).



Met zijn denkmodel doorbreekt Peirce het verouderde dualistische denken, dat met Descartes begon. Bij deze namelijk bestond er geen enkel verband tussen de twee polen geest en materie, die hij *res cogitans* en *res extensa* noemde. De laatste naam slaat op de uitgebreidheid, de uitgestrektheid van de natuur. Descartes nam aan, dat wij daarvan de mathematische voorstelling al bij onze geboorte in ons dragen. Door ons denken (*cogito=ik denk*) zouden wij de kennis ervan als het ware uit ons bewustzijn kunnen losmaken. Zintuiglijke waarnemingen zouden dat denkproces alleen maar storen. (vergelijk Jan Glastra van Loon: "Peirce: Descartes voorbij" - blz. 231 ev.)

Het denkproces vindt volgens Peirce plaats in drie stappen - het hierboven genoemde *firstness*, *secondness*, *thirdness*. Het wordt in vergelijking met het dualistische van Descartes c.s. daarom met de term triadisch aangeduid. Via tekens komt dit proces op gang. Peirce onderscheidt de tekens in iconen, indices en symbolen. Door deze tekens worden object, subject en interpretant met elkaar in relatie gebracht. Zij kunnen dan weer zelf teken worden voor het volgende

triadische proces, d.w.z. elk van deze drie kan als een *first*, een *second* of een *third* gaan fungeren in een nieuwe cirkelgang. De 'interpretant' moet niet verward worden met de 'interpreet', d.w.z. het interpreterende subject. De eerste is de conclusie die de laatste door deductie, inductie of abductie trekt (blz. 21ev).

Op allerlei gebieden van wetenschap en techniek leidt de toepassing van dit denkmodel tot een betere beschrijving en begrip van de werkelijkheid en daarmee tot betere voorzieningen. Of het nu gaat om de interpretatie van kunstwerken (blz. 57 "Wat haal ik uit Rembrandt") of muziek (blz. 76 "Muziek en passie"), we raken er zelf meer bij betrokken en vergroten er ons inzicht door. Daardoor worden we ook minder afhankelijk van tekens die ons worden opgedrongen zoals in de reclame (blz. 156 ev. "Tekens en betekenis in het sociale leven"). Ook in de gedragspsychologie - denk alleen maar aan het vervaardigen van verkeersborden - en op het terrein van de artificiële intelligentie speelt de inmiddels verder ontwikkelde semiotiek van Peirce een niet geringe rol (blz. 243 "Tekens, bewustzijn en gedrag").

In "De verleiding van het poëtische" maakt prof.dr. A.J.A van Zoest aan de hand van een gedicht van Nico Scheepmaker over Abe Lenstra, van het gedicht 'Schoppenaas III' van Arie van den Berg, 'Meisje' van Judith Herzberg, 'Ademen' van J.C.Bloem, 'een hert' van H.Marsman, 'Polonaise' van P. van Ostayen en 'Aan een boom in het Vondelpark' van Vasalis het proces en de betekenis van de semiotiek voor de literatuurinterpretatie op boeiende wijze duidelijk. De lezer die zich intussen zelf wellicht de vraag gesteld heeft: "Alles goed en wel, maar wat heb ik nou eigenlijk aan die semiotiek; ik heb al die moeilijke woorden niet nodig", krijgt van hem een verfrissend modern antwoord. Op blz. 121 lezen we: "Prachtig, geen aangenamer contact dan het contact met mensen die mij niet nodig hebben". En even verder: "Voor de praktijk van het interpreteren is de belangrijkste bijdrage deze: de lezer op het idee brengen om in een tekst een teken te zoeken. Laten we dat het semiotisch lezen van poëzie noemen. Semiotisch poëzie lezen begint ermee dat je iets zoekt dat je frappeert. Het uitgangspunt is dus een samenspel tussen het gedicht en de lezer. Waar de lezer door iets getroffen wordt, verleent hij aan het element in de tekst dat die reactie teweeg brengt de tekenstatus. Als dat eenmaal is gebeurd komt er een uiterst interessant proces op gang, de semiosis: er wordt betekenis toegekend."

Het bovenstaande heb ik opzettelijk zo uitvoerig geciteerd omdat het mij herinnert aan de lezing die ik hield over het boek van Harry Mulisch *De ontdekking van de hemel* en dat van James Redfield *De Celestijnse Belofte* en toen op grond van een soortgelijke redenering kwam tot een andere omschrijving van het begrip literatuur.² Het blijft de vraag of Van Zoest die kan accepteren. Dat het semiotisch denkmodel ook een dieper inzicht kan verschaffen in bijvoorbeeld filosofische stromingen en religieuze tradities probeert Ellen van Wolde in

² zie GAMMA jrg.4/nr.6 blz. 33 ev.

"Geloven in het relationele" o.a. als volgt duidelijk te maken. "Het postmoderne denken vertegenwoordigt in onze tijd de nominalistische tendens waarin de taal tot onontkoombare en allesomvattende werkelijkheid wordt verheven, de 'onbetekende' werkelijkheid onbereikbaar wordt verklaard en vervolgens wordt genegeerd; hierin wordt dus de *thirdness* verabsoluteerd. Deze visie vertaalt zich op dagelijks niveau op vele manieren. Reclame verwijst vaak naar andere reclame, pulpbladen naar soapseries, iets is pas echt als er in een *talkshow* over gepraat wordt[...] er is een continue kringloop van tekens en betekenissen, en elke nieuwe betekenis wordt opgestapeld op voorafgaande lagen van betekenisgevingen. Niets verwijst meer naar de echte wereld, maar naar de reeds betekende wereld. In deze extreme vorm van nominalisme worden (in Peirces termen) zowel de *secondness* of de confrontatie met de feiten, als de *firstness* of eigen mogelijkheden van de niet-talige werkelijkheid ontkend."

Voor mij is dit een sterk argument om een vraagteken te zetten achter de semiotiek als middel om de werkelijkheid te benaderen. In plaats van als uitgangspunt namelijk het teken te nemen, dat door waarneming buiten het subject is geplaatst, zou men veeleer van de wijze van beleving zelf moeten uitgaan. De comparatieve filosofie van Libbrecht doet dat. Hierin wordt onderscheiden: de naturaliteit, de emotionaliteit en de rationaliteit.³ In de verschillende culturen beleeft men de werkelijkheid vanuit een mengvorm maar ligt het accent vaak op een van deze drie. De semiotiek moge als middel van de psychologie kunnen dienen om het gedrag van mensen inzichtelijker te maken, maar als middel om *de* werkelijkheid te beschrijven is ze m.i. ongeschikt, juist vanwege het subjectieve element erin van de 'interpretant', de *thirdness*. Het opbouwen van een beeld van de werkelijkheid op grond van tekens laat in tegenstelling tot de dieptestructuur die Libbrecht met zijn comparatieve filosofie blootlegt een oppervlaktestructuur zien. Wat Ellen van Wolde dan ook van onze samenleving beschrijft is een 'teken aan de wand': de massale oppervlakkigheid. Wat er in de diepte gebeurt - als gevolg van alle informatie die in het wereldbewustzijn wordt omgezet in nieuwe handelingspatronen⁴ - zien we door het woud van tekens niet.

De omgevingssocioloog Paul Pennartz onderkent de zwakte van het 'teken' als middel om de werkelijkheid te beschrijven evenzeer, als hij schrijft: "Zoals de analogie het zwakste kind is van de logica, zo is de 'iconische relatie' het zwakste kind van de semiotiek. Maar het is een kind, vol verrassingen, onberekenbaar, losbandig; het kind met de meeste fantasie, verbeeldingskracht. We doen hieraan het meeste recht door het scheppen van een betekenisdomein" (blz. 147). Mogelijk bedoelt hij, dat het kind moet worden opgevoed. Buiten het subjectieve van een postmodern 'zich zelf uitleven' en 'laat duizend bloemen bloeien' zal toch een

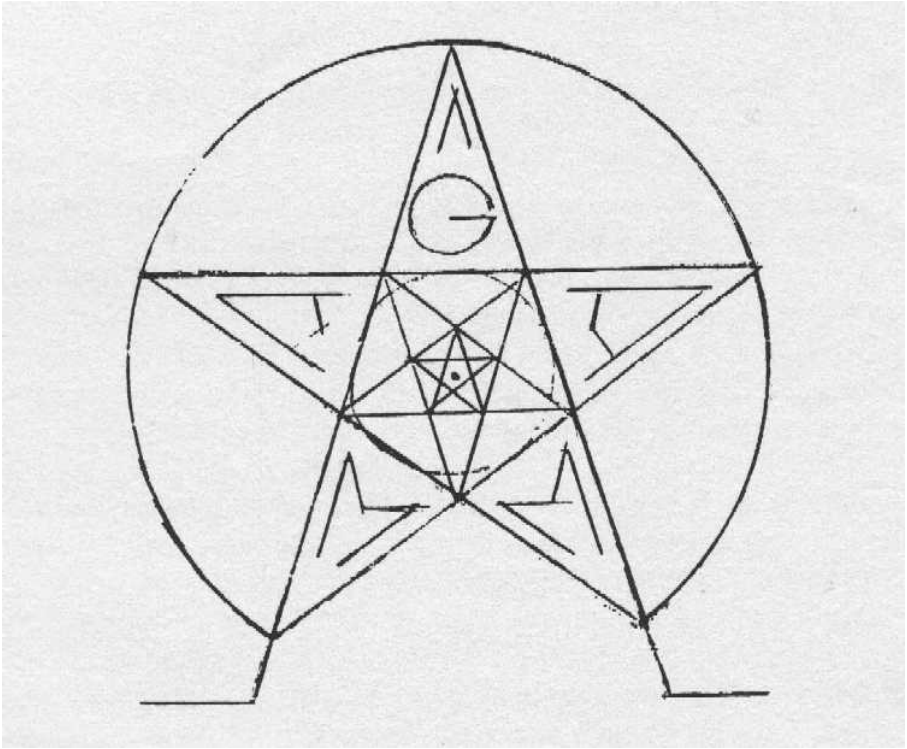
³ zie *GAMMA* jrg.4/nr 2 blz. 38-40 en achterflap.

⁴ zie voor het triadisch proces in het informatieverwerkend bewustzijn Danah Zohar *Het Quantum-Zelf* en de bespreking ervan in *GAMMA* jrg.4/nr.6 blz.4-5.

normen- en waardenscala moeten gelden, dat gebaseerd is op een dieper dan alleen vanuit het teken beleefde werkelijkheid.

In zijn bijdrage lijkt Glastra van Loon ook niet helemaal overtuigd van de Peirceaanse uitgangspunten. Zijn eigen betoog noemt hij een "excursie [...] vanuit ongeordende processen van *trial and error* tot de geordende (maar nog altijd niet geheel van *trial and error* gespeende) processen van experimenteel onderzoek, waarin het menselijk handelen een cruciale rol toekomt" en die niet "afkomstig" was "van Peirce. Het was een reconstructie aan de hand van denkbeelden van Peirce van wat hij zou hebben kunnen denken, als hij niet zijn metafysische omslag had gemaakt van wetenschapsbeoefening als een door mensen gevoerd proces naar wetenschapsbeoefening als een onpersoonlijk en naar eigen wetten verlopend gebeuren" (blz. 240). "Als de gemeenschap van wetenschappelijke onderzoekers maar lang genoeg doorgaat, verklaart Peirce, zullen definiërend teken en betekend object met elkaar samenvallen. Dan is alle onzekerheid in onze ervaring opgeheven, dan is de absolute waarheid bereikt." (blz. 241). Puur door wetenschap dus, door rationaliteit. Een totaal andere weg dan bij Teilhard de Chardin, bij wie de persoon vooropstaat. De mens, die zich verdiept in de ander als medeschepper van harmonie. Zonder de vleugels van emotionaliteit en naturaliteit komt de zwaan immers niet van de grond².

Dit zou ook de conclusie kunnen zijn van Ellen van Wolde nadat zij de religies semiotisch onder de loep heeft genomen en constateert, dat er vaak een vleugel aan ontbreekt. Letterlijk schrijft zij: "In de orthodoxe traditie, of die nu joods, rooms-katholiek, protestant of islamitisch is, is de tekst een rechtstreekse (en dus niet via menselijke taal en cultuur bemiddelde) weergave van Gods handelen met mensen. In Peirces termen is de tekst gereduceerd tot feitelijke gebeurtenissen (pure *secondness*), terwijl de interpretatie of weergave in een menselijke cultuur en context wordt ontkend (dus geen erkenning van *thirdness*). De 'woorden' in de Bijbel zijn teruggebracht tot de 'dingen'. In de vrijzinnige traditie worden de Bijbelteksten gezien als producten van een lang hermeneutisch proces, dat is een proces van betekenisgeving en interpretatie, waarin mensen hun ervaringen van God en de wereld hebben uitgedrukt. Zij erkennen vooral de menselijke historiciteit (*secondness*) en de menselijke traditie (*thirdness*), maar negeren de *firstness*. De 'woorden' van de Bijbel zijn belangrijk, evenals de geïnterpreteerde 'dingen', maar niet hetgeen de ervaring van die woorden en dingen mogelijk maakt. Door de atheïsten, agnostici of andere mensen die niet in God geloven wordt deze lijn doorgetrokken naar het idee van de pure projectie of beeldvorming van mensen; zij negeren de mogelijkheid dat er aan die ervaring een werkelijk bestaande God ten grondslag ligt. Bij hen zijn de 'dingen' teruggebracht tot de 'woorden' (*thirdness*). In deze laatste opvatting kan de Bijbel een waardevol cultuurboek blijven, maar de mogelijkheid en feitelijkeheid, oftewel *firstness* en *secondness* ontbreken." Het is met name hier, dat ik de lezers om een reactie zou willen vragen.



Inzending 5. *Ze is afkomstig van dr. Herman Teuben, schrijver van het boek "De nieuwe openbaring van de kosmische evolutie" waaraan inmiddels dertien besprekingen door hem in eerdere nummers van GAMMA zijn gewijd.*

TEILHARD EN JUNG
COMPLEMENTAIRE BENADERINGEN VAN SPIRITUALITEIT
*Siôn Cowell*²

"Laten we niet door ideologie of sentimentaliteit de vergissing herhalen van het feminisme of de democratie in hun begin. De vrouw is geen man, en precies om die reden kan de man niet zonder vrouw. Een mecaniciën is geen atleet of een kunstenaar of een financier. Deze ongelijkheden, die wij tegen alle evidentie in soms proberen te ontkennen, kunnen nadelig lijken inzover de elementen als statistisch geïsoleerd worden beschouwd. Waargenomen echter, vanuit het gezichtspunt van hun wezenlijke complementariteit, worden zij aannemelijk, achtenswaardig en zelfs wenselijk." (*Natural Human Units*, 1939, III, 212 E; 297-298 F)

VOORWOORD

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) en Carl Gustav Jung (1875-1961) waren tijdgenoten - geboren binnen 350 mijlen of 550 km van elkaar. Zij zijn de twee denkers, die het meest genoemd werden om hun diepe invloed op de deelnemers in een onderzoek uitgevoerd door Marilyn Ferguson voor haar boek *The Aquarian Conspiracy* (1980). De titel van Fergusons boek werd, zo deelt ze ons mede, in belangrijke mate geïnspireerd door Teilhards idee van een "samenzwering van de liefde". Beide - Teilhard en Jung - konden zich verheugen in een buitengewone posthume populariteit. Na zijn dood (in 1955) werden Teilhards religieuze, spirituele en filosofische geschriften, ooit verboden door zijn superieuren in de Sociëteit van Jezus, vertaald in iedere belangrijke taal en met miljoenen verkocht. Teilhard is natuurlijk altijd vrij geweest om zijn strikt wetenschappelijk werk te publiceren. Jungs werken hebben nooit geleden onder welke beperkingen dan ook. Zij waren altijd vrij beschikbaar en tegenwoordig zullen ze, vermoed ik, veel beter bekend zijn en bij een veel breder publiek dan die van Teilhard. En toch blijft het waar dat evenals veel jungianen instinctief worden aangetrokken door het visioen van Teilhard de Chardin, veel teilhardianen evenzeer worden aangetrokken door het visioen van Jung.

AUVERGNE EN DE ALPEN

Teilhard en Jung waren - om een omschrijving uit te breiden die oorspronkelijk op Teilhard werd toegepast - "Europese humanisten met een planetaire roeping" (Pierre Noir S.J.). Zij waren echte 'burgers van het universum', die een gemeenschappelijke culturele erfenis deelden. Zij waren beide gedompeld in de christelijke religie - ook al was de één een Fransman en katholiek en de ander een Duitse Zwitser en protestant. Hun spiritualiteit - gevoed bij Teilhard in de vulkanische heuvels van de Franse Auvergne en bij Jung tussen de bergen, rivieren en meren van de Zwitserse Alpen - kan in beide gevallen worden begrepen als een reactie op en een ontwikkeling van hun christelijke opvoeding.

² voorzitter van de Britse Teilhard-Vereniging

Hun afkomst en hun familie

Pierre Marie Joseph Teilhard de Chardin werd geboren op zondag 1 mei 1881 als vierde van elf kinderen op het familieverblijf in Sarcenat op de Puy-de-Dôme in Auvergne. Hij stierf op paaszon­dag 10 april 1955 in New York. Carl Gustav Jung werd eerder geboren en stierf later. Hij werd geboren op maandag 26 juli 1875 als oudste van twee in leven blijvende kinderen in Kesswil aan het Bodenmeer in het Zwitserse kanton Thurgau. Hij stierf op donderdag 6 juni 1961 in Küsnacht aan het Zürichmeer in het Kanton Zürich. Hun familieomstandigheden waren zeer verschillend. Teilhard kwam uit een adellijk geslacht. Een voorvader was in de adelstand verheven door Frans I (1494-1515-1547). Een andere had zijn hoofd bijna verloren in de Franse Revolutie. Zijn vader Emmanuel (1844-1932) was zijdelings verwant aan Pascal (1623-1662). Zijn moeder Berthe-Adèle de Dompierre d'Hornoy (1853-1936) een achterkleinnicht van Voltaire (1694-1778).

Jung kwam uit een intellectueel milieu. Zijn grootvader Carl Gustav (geb.1794) was een voortreffelijk hoogleraar in de medicijnen in Bazel geweest. Jung zelf werd omgeven door dominees. Zijn vader Johann (1842-1896) was hervormd predikant (en filoloog) en twee van zijn ooms van vaderszijde waren ook dominee. En aan de kant van zijn moeder Emilie Preiswerk (1848-1923), waren niet minder dan zes ooms dominee.

Teilhard bracht zijn vroege kinderjaren door te Sarcenat (1881-1892). Jung bracht zijn eerste jaren door te Laufen (1875-1879) en te Klein-Hüningen (1879-1900) bij Bazel.

Jungs ouders kenden harde tijden. Het salaris van een dominee was verre van royaal. Hij was zijn ouders toegewijd en zij waren hem toegewijd. Zijn moeder droeg meer bij aan zijn ontwikkeling dan zijn vader bij wie hij voelde dat hij nooit werkelijk vrij kon spreken over religieuze problemen die hem vanaf vroege leeftijd bezighielden. Teilhards familie-omstandigheden waren royaal. Zijn ouders met wie hij een uitstekende verhouding had, waren gelukkig ge-trouwd. Van zijn vader leerde hij liefde voor de aarde. En van zijn moeder leerde hij de liefde voor God. De oplossing van de schijnbare tegenstrijdigheid tussen deze twee liefdes zou zijn hele leven in beslag nemen.

Hun opleiding

Teilhard kreeg als veel kinderen van de lagere adel thuis onderwijs voordat hij naar school ging te Notre Dame de Mongré bij Villefrance-sur-Saône, Rhône (1892-1899). Hij trad in de Sociëteit van Jezus in 1899. Hij legde zijn tijdelijke geloften af te Laval in 1901 en zijn eeuwige geloften te Sainte-Foy-lès-Lyon in 1918. Hij werd priester gewijd te Hastings in 1911. Hij verwierf zijn doctorsgraad aan de Sorbonne in 1922.

Jung kreeg onderricht op de plaatselijke school voordat hij naar het gymnasium ging in Bazel-Stad (1886-1895), gevolgd door medische studies aan de universiteit van Bazel (1895-1900). Hij verwierf zijn doctorsgraad in 1902. Op school kreeg hij de bijnaam 'Vader Abraham'. Het schijnt dat hij nooit bijzonder populair was bij zijn medeleerlingen of leraren. Dit is nauwelijks verwonderlijk voor iemand die van jongs af aan in beslag genomen werd door wat Theodosius Dobzhansky (1900-1975) 'vragen van uitiem belang' noemt - de vragen: wie, wat, waarom, waar, wanneer en hoe met betrekking tot 'zijn' en 'worden'. In zijn later leven was hij zowel bemind als beminnelijk.

Hun 'opmerkelijke vrouwen'

Beide mannen werden omringd door opmerkelijke vrouwen, begaafde mensen. Met de woorden van Laurens van der Post (1906-1996): "aantrekkelijke, begaafde vrouwen". Behalve zijn vrouw Emma Rauschenbach (1882-1955) met wie hij in 1903 trouwde, bevatte de kring rond Jung namen als Aniela Jaffé, Marie-Louise von Franz en Jolande Jacobi als Toni Wolff, Linda Fierz David, Barbara Hannah, Cornelia Brunner, Alice Lewisohn Crowley, Olga Fröbe-Kapteyn en vele anderen. Hij had één zoon en vier dochters.

Teilhard mag dan zijn hele leven celibatair gebleven zijn, toch had ook hij een uitgebreide kring van vriendinnen, waartoe behoorden: zijn nicht Marguerite Teilhard-Chambon (1880-1959), Léontine Zanta (1872-1942), Ida Treat (†1978), Jeanne-Marie Mortier (1892-1982), Rhoda de Terra en als laatste maar in geen geval de minste Lucile Swan (1890-1965).

Hun 'momenten van de waarheid'

Teilhards vormingsjaren werden doorgebracht in Caïro (1905-1908), Hastings (1908-1912) en Parijs (1912-1914). Hij diende als brancardier aan het westelijk front gedurende de hele eerste wereldoorlog (1914-1919). Na de demobilisatie keerde hij terug naar Parijs, waar hij als geologiedocent toetrad tot het lerarencorps van het Institut Catholique (1920-1928). Zijn 'moment van waarheid' kwam op 43-jarige leeftijd, op het eind van 1924, toen hij ontdekte dat gedurende zijn reis naar China (1923-1924) een vertrouwelijk discussiestuk *Aantekening over enkele mogelijke historische bedenkingen ten aanzien van de erfzonde*, dat de zondeval zag als een kosmische gebeurtenis boven de tijd, niet in de tijd, op de een of andere manier van zijn bureau was weggenomen en naar de jezuïetencurie in Rome was gezonden. Het document was zuiver evolutionistisch. Het verwierp duidelijk het idee van een oorspronkelijk 'aards paradijs'. Zijn gedachtegang alarmeerde zijn oversten die zelf onder voortdurende druk stonden van Merry del Val (1865-1930), secretaris van het Heilig Officie (1914-1930), om een scherper oog te houden op de orthodoxie in de filosofische neigingen van hun leden. Ondanks protesten vanuit de leiding van het Institut Catholique werd Teilhard bevolen terug te keren naar China, waar hij - onderbroken door veelvuldige buitenlandse reizen - de volgende twintig jaar zou doorbrengen (1926-1946).

Jung ondertussen, die een opleiding volgde aan het Salpêtrière te Parijs (1902-1903), bracht zijn eerste jaren als arts door in de Burghölzli kliniek in Zürich (1900-1909) en als docent aan de universiteit van Zürich (1905-1913). In 1907 begon hij samen te werken met Sigmund Freud (1856-1939). Freud ging zelfs zover om Jung te beschouwen als zijn uitverkoren opvolger. Maar Jung zag zichzelf nooit als iemand uit Freuds school en hun samenwerking raakte spoedig verstoord. Zijn 'moment van waarheid' kwam toen hij in 1913 brak met Freud. Van toen af aan ging hij zijn eigen weg. En belangrijke verschillen van benadering treden onmiddellijk naar voren. Voor Freud is God het eerste beeld van de ouder. Voor Jung is de ouder het eerste beeld van God. Voor Freud is God niet alleen een overbodige hypothese, maar ook een waanidee dat stamt uit onopgeloste kinderconflicten - infantiele hulpeloosheid, wensvervulling, zoenoffer voor het oedipus-complex. Voor Jung bestaat er een overgeërfd collectief onbewuste van de menselijke soort dat ten grondslag ligt aan de ervaring van de menselijke persoon en dat 'archetypen' bevat, die zichzelf uitdrukken in symbolische beelden. Jung gelooft dat onze psychische gezondheid en stabiliteit afhangt van onze eigen uitdrukking van onze religieuze gevoelens. Hij ziet de georganiseerde religie uitgedrukt in termen van 'archetypen' - waarbij hij schijnt te bedoelen een vorm van begrip of intuïtie over iets dat bestaat beneden het bewustzijnsniveau. Het is een zintuig, gemeenschappelijk voor de gehele mensheid - vandaar de uitdrukking 'collectief onbewuste'. Georganiseerde religie probeert te voorzien in bevredigende vormen en symbolen om uitdrukking te geven aan onze diepe menselijke behoeften.

Jung had evenals Teilhard zijn bakermat liggen in de religie. Maar hij werd achterdochtig ten aanzien van de religieuze idealen en het geloof waarin hij was opgevoed. En hij kwam tot de conclusie dat veel van de religie die gepraktiseerd werd in de kerk van zijn vader, een komedie, een schijnvertoning was. De kerk-gangers hadden geen echte overtuiging omtrent de waarheid van de woorden die zij zeiden en zongen. Hij stond kritisch tegenover de protestantse theologie, die alles wat vrouwelijk was in het christendom had verworpen en die in toenemende mate het symbolisme had verafschuwd, dat het had verlicht. Hij vond katholieken sterker gericht op hun eigen collectieve primitiviteit door het symbolisme van een moederlijke Kerk. Hij beschouwde van de andere kant protestanten als het product van een meer eenzijdig rationalistische ontwikkeling die hen afsneed van hun natuurlijke Zelf.

Jung was zijn hele leven bezig met het leren kennen, met de onmiddellijke intuïtieve ervaring van God. Hij vond dat een religie die steunde op een rationele interpretatie ten koste van intuïtieve kennis ernstig defect was. Teilhard zou het daarmee eens zijn. En ik denk St.Thomas van Aquino (1225-1274) evenzeer. Jung was erg kritisch tegenover theologen die geen voeling hadden met de noden van moderne mannen en vrouwen. Teilhard was evenzeer kritisch op theologen 'die niet verder keken dan hun neus lang was'.

Jung gaf er lang de voorkeur aan zijn academische onafhankelijkheid te bewaren. Hij keerde pas terug naar het universitaire leven toen hij professor in de psychologie werd aan de universiteit van Zürich (1933-1941) en professor in de medische psychologie aan de universiteit van Bazel (1943-1944). Hij was niet louter een theoreticus. Hij werkte 67000 dromen door alvorens zelfs maar te pogen om over deze te theoretiseren.

Hun geschriften

Jung schreef overvloedig - gewoonlijk in het Duits, soms in het Engels. Zijn *Collected Works* werden gepubliceerd in twintig delen. Teilhards geschriften zijn gewoonlijk in het Frans, soms in het Engels gesteld. Zijn wetenschappelijke geschriften werden gepubliceerd in elf delen. Zijn andere meer filosofische werken, die zijn geestelijke en religieuze geschriften omvatten, werden posthuum gepubliceerd.

Teilhard bracht een groot deel van zijn leven in ballingschap door, op plaatsen ver van zijn geboorteland Frankrijk waar zijn religieuze oversten dachten dat hij de minste theologische schade kon berokkenen. Jung bracht het grootste deel van zijn leven door in zijn geboorteland Zwitserland.

Kruisten hun wegen elkaar ooit? Ontmoetten zij elkaar ooit? Het antwoord is bijna zeker 'nee'. Kenden zij elkaars werk? Het antwoord is beslist 'ja'.

Jung over Teilhard

Miguel Serrano, een voormalig Chileens ambassadeur in Oostenrijk, vermeldt dat Jung in hun laatste gesprek Teilhards veelbelovend werk *Le Phénomène humain* karakteriseert als een 'groot boek'. Jung zou natuurlijk niet het boek hebben kunnen lezen voor de publicatie ervan in Frankrijk in december 1955. Jung kan Teilhard eerder hebben gekend, maar ik weet niet of er enige verwijzing is naar Teilhard in Jungs geschriften of correspondentie - en ook niet of hij niet wellicht enkele artikelen van Teilhard heeft gelezen in het Franse tijdschrift *Psyche*, dat Teilhard na zijn terugkeer in Frankrijk in 1946 om enkele bijdragen had verzocht..

Teilhard over Jung

Teilhard was zich stellig bewust van Jung - op zijn minst vanaf de vroege jaren vijftig en zeer waarschijnlijk eerder gezien zijn relatie met het blad *Psyche*. Bij zijn terugkeer uit Peking in Parijs in 1946 was Teilhard uitgenodigd door Maryse Choisy om toe te treden tot het comité van aanbeveling (*comité d'honneur*) van *Psyche*, het internationale tijdschrift voor psychoanalyse en menswetenschappen, waarvan zij de oprichter en uitgever was. Teilhard schreef er een aantal artikelen in, waarvoor hij het *nilhil obstat* verkreeg. In zijn laatste brief aan Maryse Choisy, slechts een paar dagen voor zijn dood op 10 april 1955 geschreven, uitte Teilhard onder verwijzing naar een lang artikel over Jung dat kort daarvoor in *Time* was gepubliceerd, zijn bedenkingen over wat hij zag als de wezenlijk mannelijke

redenering die had geleid tot de definitie van het dogma van de Tenhemelopneming van de H. Maagd Maria door paus Pius XII (1939-1958) op 1 november 1950. Hij had geen probleem met het dogma *expressis verbis*. Hij was meer verontrust door de mannelijke taal waarin het werd uitgedrukt. In een brief van 18 augustus 1950 schrijft hij aan Pierre Leroy S.J. (1900-1992): "Ik ben te zeer overtuigd van het biopsychologische belang van de "Maria-zaak" (om tegenwicht te bieden tegen de 'mannelijkheid' van Jahweh) om niet de diepe noodzaak te voelen van het teken, dat hiermee wordt gegeven".

Jung juichte de definitie van het dogma toe omdat hij de vrouwelijke ziel in het menselijk wezen zag als bemiddelaar en gids in wat hij noemt de verzoening van de mens met zijn schaduw. Hij begreep de definitie niet letterlijk maar symbolisch - in tegenstelling tot vele katholieke intellectuelen, die het dogma een religieus schandaal vonden. Wat Teilhard dwarszat was het feit dat de definitie het werk van mannen was. Hij was zich al lang terdege bewust geweest van de mate van achterstelling van de vrouw in en door de Kerk. In een brief van 7 oktober 1929 aan Christophe Gaudefroy (1878-1971) liep hij vooruit op Vaticanum II: "Soms schijnt het mij toe dat er zich drie zwakke stenen op een gevaarlijke manier in de fundering van de moderne Kerk bevinden: ten eerste een bestuur dat democratie uitsluit; ten tweede een priesterschap dat vrouwen uitsluit en onderschat; ten derde een openbaring die voorspellingen voor de toekomst uitsluit".

De Nederlandse parapsycholoog Dr. Michael Pobers herinnert in een brief van 7 juli 1955 aan Teilhards biograaf Claude Cuénot (1911-1992) aan het gesprek dat hij had met Teilhard tijdens een diner in New York eind 1952. Pobers had Teilhard van de experimenten verteld die hij in samenwerking met Jung en zijn instituut in Zürich leidde: "Ik was sterk geïmponeerd door zijn uitgebreide kennis van en diep inzicht in de jungiaanse theorie, in het bijzonder wat betreft de ideeën van het archetype en het collectief onbewuste. Ofschoon hij zeer terughoudend was over de psychoanalyse in het algemeen, maakte pater Teilhard niettemin een scherp onderscheid tussen de theorieën van (Sigmund) Freud (1856-1939), (Alfred) Adler (1870-1937) en (Karen) Horney (1885-1952) enerzijds en die van Jung anderzijds, waarmee zijn eigen denken iets gemeenschappelijks had. Wij waren het spoedig eens over de onmogelijkheid om de bijzondere aspecten van de psychologie of de psychopathologie van het individu te analyseren zonder zich eerst te richten op het probleem van 'de hele mens', ja misschien zelfs zonder eerst een nog groter geheel als 'het menselijk universum' te integreren. In dit verband gaf hij me een korte schets van zijn theorie van 'het biologische succes van de mens'."

DE MANNEN ZELF

Zoals we al zeiden, Teilhard en Jung hebben elkaar nooit ontmoet - ofschoon hun paden elkaar vele malen moeten hebben gekruist in Europa, Afrika of Amerika, b.v. in 1937 toen Jung college gaf in New Haven en Teilhard lezingen hield aan de

Villanova-universiteit. Maar als zij elkaar hadden ontmoet, welke indruk zouden ze dan van elkaar hebben gekregen, hoe zou het contact tussen hen zijn verlopen, waarover zouden zij hebben gesproken?

Hun verschijning

Welke indruk zouden zij van elkaar hebben gekregen? Wij hebben vele aanwijzingen voor hun uiterlijke verschijning die ons meenemen voorbij de fotografische herinnering. Zij die Teilhard kenden spreken van een 'klimaat van diepe spiritualiteit en zuivere wetenschap dat hem omgaf waar hij ook ging'. Zij herinneren zich 'zijn warme uitnodigende en elegante manier van doen, zijn aristocratisch gedrag, zijn licht ironische glimlach en twinkelend heldere ogen'. Anderen vermelden zijn gezicht: 'lang en mager, charme uitstralend zoals dat van anderen verving. Zijn neus, licht gekromd, scheen te zweven tussen wangen, waarvan de scherpe lijnen leken uit te gaan van zijn schitterend parelgrijze ogen'. Allen die hem kenden maken gewag van 'een zekere gratie en ironie, een scherpe maar welwillende spitsvondigheid, een Oxfordhouding die deed denken aan een of andere Engelse geleerde die zowel wat had van Darwin als van Newman'. Het was iemand die hield van goede muziek, goede verhalen en lekker eten. Volgens zijn vriend en medebroeder Pierre Leroy "was hij altijd bereid zijn natuurlijk gevoel voor humor ten toon te spreiden". "Wat mij trof", voegt deze eraantoe, "was zijn blik: zijn ogen doorboorden je zonder je te deren. Zijn gezicht straalde een natuurlijke vriendelijkheid uit." En voor zijn overste André Ravier (1905-1981) was Teilhard "boven alles een religieus mens, een zoon van St. Ignatius, een priester en een gezondene". "Dit was iets", zegt Ravier, "dat we nooit zouden moeten vergeten."

Laurens van der Post herinnert zich Jung als een grote man. "Fysiek scheen hij de grootte van zijn geest te evenaren. Uit zijn houding sprak ook een groot gevoel van welbevinden... Zijn ogen waren in werkelijkheid groter dan ze op de foto's uitkomen, wakker, volstrekt niet ernstig, maar vol van een enigszins ondeugende humor en geestigheid. Het waaivormig patroon van zeer fijne rimpeltjes bij zijn ooghoeken kwam duidelijk niet door blootstelling aan de zon maar van het krachtige licht van een onafgebroken en voortdurende lachlust. Hij leek nòch op een dokter nòch op een professor, nòch leek hij mij een typische Zwitser." Voor de schrijver Hugh Walpole (1884-1941) "leek hij op de een of andere joviale Engelse cricketspeler". En zo zouden de Engelse cricketspeler en de Engelse geleerde zich hebben verheugd in elkaars gezelschap. Zij zouden heel wat te bespreken hebben gehad. We kunnen ons Teilhard voorstellen die eindeloos sigaretten rookt, terwijl Jung tevreden pakt aan zijn pijp.

Hun taal

Zoals president Giscard d'Estaing en kanselier Schmidt vele jaren later zouden Jung en Teilhard waarschijnlijk Engels met elkaar gesproken hebben. Engels was tenslotte hun tweede taal.

Hun tweede reis

Het is bijna onmogelijk je voor te stellen dat twee zulke onverbeterlijke reizigers van de 'innerlijke ruimte' vroeg of laat niet zouden toekomen aan, wat wij hier nu noemen, hun 'tweede reis'. De term 'tweede reis', voor het eerst gebruikt door Bridget Puzon OSU in een dissertatie uit 1973 op Harvard, pakt de draad op, ontwikkeld door Jung, wanneer hij opmerkt hoe totaal onvoorbereid wij zijn wanneer "wij aan de tweede helft van ons leven beginnen". "Er zijn", zegt hij, "geen colleges voor veertigjarigen welke hen voorbereiden op hun komende leven en de eisen ervan." Velen uit de geschiedenis getuigen van tweede-reiservaringen: o.a. Dante Alighieri (1265-1321), Ignatius van Loyola (1491-1556), Teresa van Avila (1515-1582), John Wesley (1703-1791), John Henry Newman (1801-1890).

Dante was veertig toen hij begon aan zijn tweede reis, die wij kennen als *La divina commedia*:

"In het midden van de levensweg
bevond ik mezelf in een donker bos -
de rechte weg vooruit verloren".

De Italiaanse dichter had een sterke invloed zowel op Jung als op Teilhard. Het is nagenoeg zeker, dat Teilhard voor de eerste wereldoorlog met zijn werk kennis had gemaakt. Wonderlijk genoeg vond Teilhard, ondanks zijn verplichtingen als brancardier in de loopgraven, nog tijd om te lezen en te schrijven. In een brief van 10 juni 1917 vertelt hij aan zijn nicht Marguerite Teilhard Chambon: "Een van de meest interessante mystici om van mijn standpunt uit te bestuderen, zou eigenlijk Dante zijn die zo hartstochtelijk is en zo geboeid door de werkelijkheid...er zijn nauwelijks betere voorbeelden dan Beatrice te geven om iemand te doen begrijpen wat bedoeld wordt met de expansie van het gevoel (tot de dimensies van het universum) als dit gevoeld wordt door een afzonderlijk object (en wat met de expansie van het object zelf)". Teilhards essay *Het Eeuwig Vrouwelijke* (1918) is opgedragen aan Beatrix (sic). Aanvankelijk gebaseerd op maar evenzeer een ontwikkeling vanuit Dantes Beatrice (sic) is Beatrix (sic) ook een metafoor voor de H.Maagd Maria. Teilhard leest, of - juist - herleest *La divina commedia* in de Franse vertaling ervan in 1917-1918. We zien hem als het ware voor ons, meeresonerend met Dante door telkens weer de slotregel van het Paradiso te herhalen: "De liefde die de zon en andere sterren beweegt".

Teilhards eigen tweede reis begon voor de eerste wereldoorlog: "Ik was dertig (1911)", schrijft hij vele jaren later, "toen ik door het oude statische dualisme prijs te geven, opdook in een proces van geleide evolutie. Wat een geestelijke revolutie!" Velen in de Kerk konden Teilhard niet volgen - en velen kunnen dat nog niet - in zijn idee van een 'evolutionaire schepping'. Niet de evolutie, zegt hij, is creatief maar - en hier neemt hij stelling tegen Henri Bergson (1859-1941) - de schepping is evolutionair. De kerkelijke autoriteiten stonden voortdurend klaar om

uitingen van modernisme te zoeken waar deze niet bestonden. Dit veroorzaakte bij Teilhard veel pijn en verdriet. De crisis met zijn oversten brak in 1925 uit toen hij 44 was. Het resultaat is bekend. Teilhard werd tot zwijgen gebracht en verbannen, maar - en dit is belangrijk - hij werd nooit veroordeeld.

Niets wijst erop dat Jungs tweede reis - die wellicht begonnen is in 1913 toen hij 38 was met de breuk met Freud - ook maar iets makkelijker was. Ook hij ontdekte dat verdenkingen, veroorzaakt door die breuk, hem achtervolgden tot in het graf, en daaroverheen.

HUN VISIES

Hun spiritualiteit

Jung en Teilhard vormen één geheel door hun spiritualiteit. 'Spiritualiteit' wordt traditioneel verstaan in de zin van 'dat wat geestelijk is (en niet materieel of betrekking hebbend op biologische instincten)' of, eenvoudiger, 'het geestelijk leven'. Zowel Teilhard als Jung zouden zeer ongelukkig zijn met het dualisme dat deze definities impliceert. Voor Teilhard is de geest de uiteindelijke realiteit. Een geestelijke levensopvatting is dan ook de enig authentieke levensopvatting. Op menselijk niveau is alle leven geestelijk - of het is, geheel letterlijk, zinledig. Spiritualiteit verleent zin, betekenis aan het leven. Teilhard kijkt in de richting van een geestelijke restauratie - wat hij in een brief van 16 augustus 1936 aan Bruno de Solages OCarm (1895-1983) "een natuurlijk, aanstekelijk christendom" noemt. Hij ontwikkelt zijn gedachte in een brief van 11 oktober 1936 aan Christophe Gaudefroy:

"Ik zou jou graag een metafysica die ons verstikt zien vervangen door een ultrafysica waarin geest en stof worden geglobaliseerd in één en dezelfde samenhangende en homogene wereldverklaring... Het denken zal exploderen of verdampen, tenzij het universum in reactie op de hominisatie op de één of andere manier wordt vergoddelijkt... Het christendom is het enige levende fylum dat een goddelijke persoonlijkheid aanneemt."

Teilhard gebruikt dikwijls het werkwoord 'globaliseren' om het idee van een 'omwikkeling' binnen een globe, sfeer of cirkel uit te drukken. Dit deelt hij, in de context van een universum in evolutie, met de middeleeuwse mysticus Nicolaas van Cusa (1401-1464) wanneer deze spreekt van het goddelijke dat de omvatting is van het universum en het universum dat de omvatting is van het goddelijke (*De conjecturis*).

Dit is een beeld waarbinnen zowel Teilhard als Jung zich volkomen thuis zouden hebben gevoeld. Nicolaas van Cusa is natuurlijk maar één van de grote mystici die zowel in Teilhard als Jung naar voren treden. Beiden zijn in samenklank met Meester Eckhart (c.1260-1327) wanneer hij ons zegt: "God is een grote onder-

grondse rivier die niemand kan afdammen en niemand kan tegenhouden". Jung en Teilhard delen met mystici door de eeuwen heen een afwijzing van het idee dat menselijke wezens alleen zijn geschapen naar het beeld van God. De kiem van bewustzijn kan in het meest primaire van deeltjes gevonden worden. Het kan gevonden worden door heel het geschapen universum - wat een nieuwe betekenis geeft aan de vreugdekreet die Angela di Foligno (1248-1309) slaakt, wanneer zij ontdekt dat "het hele universum vervuld is van God" (*Le livre des visions et instructions de la bienheureuse Angèle de Foligno*, 22e chapitre, 73).

Hun erfenis

Jungs concept van het collectief onbewuste impliceert 1) een verband tussen het individuele en het collectieve en 2) tussen het individuele en de kosmos, dat niet kan worden begrepen binnen een mechanistisch raamwerk, maar geheel consistent is met wat Fritjof Capra beschrijft als de systeemtheorie van de geest. Jung ziet de geest als een zelfregulerend systeem of - in de gepopulariseerde systeemtaal *inter alia* van Erich Jantsch (†1980), een zelforganiserend systeem. Zijn schijnbaar esoterische ideeën en zijn nadruk op spiritualiteit hebben hem niet bemind gemaakt in sommige psychoanalytische kringen. Dit, zegt Capra, moet veranderen met de groeiende erkenning van de toenemende samenhang tussen jungiaanse psychologie en moderne natuurwetenschap.

Teilhard, tussen haakjes, is de westerse mysticus wiens gedachtegoed het dichtst bij de nieuwe systeembioïlogie komt. Hij tracht zijn wetenschappelijke inzichten, zijn mystieke ervaringen en zijn theologische ideeën te integreren in een samenhangende wereldopvatting die wordt gedomineerd door het procesdenken en berust op het verschijnsel van de evolutie. Zijn ideeën tonen - evenals die van Jung - opmerkelijke overeenkomsten met de systeemtheorie. Zijn sleutelconcept is de theorie van complexiteit-bewustzijn of - juist - complexificatie-bewustwording. Dit concept houdt ten eerste in dat de evolutie voortgaat in de richting van toegenomen complexiteit en ten tweede, dat toenemende complexiteit gepaard gaat met een overeenkomstige toename van bewustzijn, dat in ons kleine hoekje van het universum culmineert in menselijke spiritualiteit. Teilhard definieert bewustzijn als 'het specifieke gevolg van georganiseerde complexiteit'. Het is in dit proces, dat het menselijk bewustzijn zich laadt met menselijke verantwoordelijkheid. Dus van de geschiedenis van de zondeval zou niet alleen gezegd kunnen worden dat ze de geschiedenis is van de hominisatie, maar ook van de menselijke verantwoordelijkheid. In deze zin gaat complexificatie-bewustwording gepaard met bewustwording van verantwoordelijkheid.

Teilhard ziet tijd en doel convergeren in een Punt Omega dat hij gelijkstelt aan de kosmische Christus van St.Johannes en St.Paulus.

Hun complementariteit

Zowel Teilhard als Jung leggen wegen af voorbij de mensheid naar de planeet en voorbij de planeet naar de kosmos. "Kosmisch bewustzijn", zegt Fritjof Capra, "is het zelforganiserend proces van de gehele kosmos." Zowel Teilhard als Jung zijn brugbouwers:

- ✓ Teilhard tracht de kloof te overbruggen tussen natuurwetenschap en religie.
- ✓ Jung tracht de kloof te overbruggen tussen psychologie en religie.

Teilhard was paleontoloog. Jung had archeoloog willen worden. En hij werd in zekere zin een 'archeoloog van de geest'.

Beide denkers benadrukken in alles de fundamentele eenheid. Beide zijn holistisch. Teilhard werpt het begrip holisme op, het eerst *expressis verbis* gebruikt door Jan Christiaan Smuts (1870-1950) in 1926, op het niveau van een evolutiedoctrine voor universele toepassing om de fundamentele eenheid in alles uit te drukken. Zowel Teilhard als Jung verwerpen het cartesische dualisme tussen geest en stof dat het menselijk denken sinds de Renaissance en de Reformatie in de war heeft gestuurd. "Er is noch geest noch materie in de wereld", zegt Teilhard, "de 'stof van het universum' is geestmaterie. Geen andere substantie is in staat om de menselijke molecule te produceren."

Zowel Teilhard als Jung erkennen het belang van de mythe en het symbool - Teilhard impliciet, Jung expliciet. De mythe, zoals Jung zegt, is wat met ons gebeurt. (Jung, CW, XI, 409). De mythe, voegt Joseph Campbell (1904-1987) eraantoe, is niet het verleden. Zij is het heden. Zij brengt ons "in aanraking met de wezenlijke archetypologie van ons geestelijk leven". Zij is een deel van de taal der religie. De 'waarheid' van het religieuze verhaal hangt af van haar capaciteit om religieuze ervaring te omschrijven - ervaring van 'God te kennen', niet alsof dan en dan een gebeurtenis plaats vond in de geschiedenis.

Mythe, symbool en ritueel zijn altijd de taal van de religie geweest. Het christendom moet zich deze waarheid realiseren als het spreekt tot moderne mannen en vrouwen. Ontmythologisering is een totale misvatting. Zoals we eerder zeiden, één van de werkelijk grote mythen van alle tijden - de mythe van de zondeval - kan nu in haar ware licht worden gezien als de geschiedenis van de doorbraak naar de hominatie en de verschijning van de menselijke verantwoordelijkheid.

Beiden zouden het erme eens zijn dat de geschiedenis van de ontwikkeling van de mensheid de geschiedenis is van de geleidelijke evolutionaire ontwikkeling van bewustzijn - het proces van bewustwording. Jung is zeer kritisch ten aanzien van de protestantse liberale theologie en haar verzuim om de symbolische taal een toereikende plaats te geven. In een brief uit 1951 bekritiseert hij Rudolf Bultmann (1884-1976), wiens programma van ontmythologisering wordt gezien als een

product van protestants rationalisme dat leidt tot een steeds grotere verarming van de symboliek.

Het 'mysterie' van de eucharistie veronderstelt dat christenen hun gemeenschap vinden - hun eenheid met God - in een rituele handeling. De symbolische taal van mythe en ritueel in de mis of goddelijke liturgie dient als een brug tussen wat binnen het geschapen universum is (het immanente) en wat daarbuiten is (het transcendente). Katholieken benadrukken de 'werkelijke tegenwoordigheid' van Christus in de eucharistie, wat vele protestanten beschouwen als een materialistische vervorming. Maar als eenmaal de ware betekenis van het symbool - waarop Jung en anderen de nadruk hebben gelegd - is geaccepteerd, dan hoeft noch een katholiek noch een protestant enige moeilijkheid te hebben met de 'werkelijke tegenwoordigheid'.

De christelijke mythe, die Dante inspireerde tot het schrijven van *La divina commedia*, behoeft verdere ontwikkeling. De manier waarop wij het christendom opvatten en interpreteren heeft haar betekenis verloren tegenover de nieuwe wereldopvatting die gepresenteerd en versterkt wordt door de moderne fysica. Vandaar de betekenis van het werk van schrijvers en onderzoekers als Diarmuid 'O Murchú MSC met zijn nieuwe boek *Quantum Theology*. Dit stelt ons in staat om de waarheden van de Bijbel in een nieuw licht te zien. De Bijbel vertelt ons bijvoorbeeld dat Jezus 'ten hemel gevaren' is. Dit moet niet langer letterlijk worden genomen. Jezus werd 'opgenomen', niet in een 'uitwendige ruimte' - met de lichtsnelheid zou hij nog slechts in het melkwegstelsel zijn - maar in een 'innerlijke' ruimte, in wat Joseph Campbell het bewustzijn noemt dat de bron van alles is.

Wat wij nodig hebben is een nieuwe mythe voor een nieuw tijdperk - een nieuwe wereldopvatting begint bij ons begrip van het universum waarin we leven. Zo'n mythe zal noodzakelijk inhouden:

- een nieuw scheppingsverhaal dat niet langer spreekt van een kosmos, maar van een kosmogeenese - een universum in ontwikkeling, niet van zijn, maar van worden.
- een nieuw beeld van *Homo sapiens sapiens* dat een nieuwe betekenis zal geven aan wat het wil zeggen man en vrouw te zijn.
- een nieuw begrip van het vrouwelijke dat een centrale plaats in het bewustzijn van mannen en vrouwen zal innemen; een begrip dat het vrouwelijk gezicht van God zal weerkaatsen - in de woorden van de paus van drieëndertig dagen, paus Johannes Paulus I (1912-1978): "God is Vader, maar vooral Moeder".
- een nieuw begrip van de kosmische Christus die ons in staat stelt Christus te zien die het hele universum omvat en steunt en toch in alles doordringt en kan worden gevonden - met andere woorden wat Teilhard noemt 'het Hart van Christus in het hart van de materie'.

- een nieuwe ontwikkeling van het mystieke vermogen dat ons in staat zal stellen te zien wat Teilhard 'de diafanie van het goddelijke in het hart van een gloeiend universum' noemt.

Dit is wat de theoloog John Yungblut, die graag zijn schatplichtigheid aan zowel Teilhard als Jung erkent, de 'hermythologisering van de traditionele Christus-mythe' noemt. En dit is, denk ik, volledig verenigbaar met de convergente wereldopvattingen van Teilhard en Jung.

CONCLUSIE

Zowel Jung als Teilhard hebben zich beziggehouden met het vrouwelijke. Beide denkers zijn holistisch. Beide benadrukken de fundamentele eenheid in alles. Beide zijn wegbereiders en onderzoekers van de innerlijke ruimte. Beide worden gedreven door een krachtig intellect, in evenwicht gebracht door inzicht en visie. Beide zien spiritualiteit als een deel van een historisch proces, noodzakelijk voor de ontwikkeling van bewustzijn. Er zijn verschillen tussen hen maar wat hen samenbrengt is belangrijker dan wat hen scheidt.

POSTSCRIPT

Ik vind het jammer dat Teilhard en Jung elkaar nooit hebben ontmoet. Het zou zeker 'geklikt' hebben tussen hen. Ik denk dat het niet bij een gesprek zou zijn gebleven. Ja, ik ben er zeker van, dat zij nog een afspraak zouden hebben gemaakt om meer van elkaars ideeën te horen. En dit naar alle waarschijnlijkheid in een of ander klein restaurant aan de Rive Gauche onder het genot van een goed glas wijn tijdens een diner.

Deze lezing vond plaats tijdens de 16e Internationale Teilhard Conferentie te Londen/Colney, 18 april 1997. Wij zijn Paul Revis bijzonder dankbaar voor zijn voortreffelijke vertaling. De Nederlandse zowel als de Engelse versie zijn samen met de andere lezingen, die tijdens deze conferentie werden gehouden, te vinden op internet onder ons adres: ><http://www.worldonline.nl/~sttdc><

Inzending 6. Dit ontwerp voor een kافت van GAMMA werd gemaakt door ir. Hans Richter, die regelmatig in ons blad publiceert en wiens boek "The Hippocratic Oath Revisited" in de eerste jaargangen van GAMMA in Nederlandse bewerking is verschenen.



**REACTIE OP DE ARTIKELEN VAN SJOERD BONTING 'SCHEPPING
EN EVOLUTIE' EN 'CHAOSTHEOLOGIE' in jrg. 4/nr.5 van GAMMA**
Ben Crul

Het artikel 'Schepping en Evolutie' is een antwoord op mijn commentaar in jrg.4/nr.3 van GAMMA op het gelijknamige boek van Sjoerd Bonting. Het artikel 'Chaostheologie' vormt op dat boek een welkome aanvulling. Ik waardeer het bijzonder, dat deze beide artikelen zijn geschreven en geplaatst. Zij bieden de gelegenheid tot een verdere discussie over de zo wenselijke synthese tussen natuurwetenschap en theologie. In mijn reactie zal ik nader ingaan op de proces-theologie in haar relatie tot de '*God in the gap*'-theologie en de chaostheologie.

Van oudsher heeft de mensheid, voor een verklaring van de verschijnselen die zij waarnam, haar toevlucht gezocht tot het beeld van een almachtige, alwetende en allesbestierende God. Met de opkomst van de natuurwetenschappen kon er steeds meer worden verklaard zonder in een goddelijke ingreep te hoeven geloven. Het godsbeeld brokkelde in die zin geleidelijk aan af en lijkt zich nu te beperken tot de '*gaps*' die de natuurwetenschap openlaat. De '*God in the gap*'-theologie is dan ook nauw verbonden met het verschijnsel van een afbrokkelend godsbeeld en als zodanig is die theologie een onvermijdbaar uitvloeisel van het gekozen uitgangspunt, dát er een God bestaat en wel een God, die, bij gebrek aan andere verklaringen voor de werkelijkheid, noodzakelijkerwijs almachtig, allesbeheersend en onveranderlijk moest zijn. Wie gelooft er inhoudelijk nu nog hetzelfde als zijn of haar voorouders? Toont het boek *Schepping en Evolutie* niet duidelijk aan, dat ook Sjoerd Bonting niet stil is blijven staan bij de manier waarop de generaties vóór ons de Bijbel hebben verstaan? Schepping en evolutie stonden nog niet zo lang geleden voor velen haaks op elkaar. En is de uitzondering, die Sjoerd Bonting op de kernleerstellingen van de Kerk maakt met zijn aanname van 'een schepping vanuit een oerchaos met een resterend element van chaos' ook niet een stap in het proces, waarin het traditionele beeld van de bijbelse scheppende God afbrokkelt onder invloed van steeds nieuwe natuurwetenschappelijke inzichten?

Is dat een reden om te schrikken? Afbrokkeling van het godsbeeld in die zin, lijkt me inherent aan een ontwikkeling die zelfs tot een meer waardevol godsbeeld kan leiden. Een goede basis voor de beoogde synthese is dat afbrokkelingsproces echter niet. Theologieën, die primair uitgaan van 'religieuze openbaringen', behouden op die manier immers de positie van een *underdog* die tenslotte genoeg moet nemen met de *gaps* die de natuurwetenschap openlaat, terwijl ze juist de positie van een volwaardige partner van de natuurwetenschappen zouden moeten innemen. Zo'n positie is immers onmisbaar voor de beoogde synthese tussen beide. Verder levert het uitgangspunt van het bestaan van God en van een bestaand godsbeeld geen goede basis voor de beoogde synthese, omdat het risico bestaat, dat elementen van dat bestaande godsbeeld langer als onweerlegbaar worden beschouwd dan op grond van nieuwe inzichten verdedigbaar is. In dit

verband citeer ik wat Sjoerd Bonting op pag. 40 van GAMMA schrijft: "Daarom" (omdat hij vast wenst te houden aan een bestaand godsbeeld) "voel ik weinig voor de procestheologie, die *een godsbeeld binnen de werkelijkheid invoert* en dan uitkomt op een God die zich ontwikkelt met en in zijn schepping". Inderdaad, dat is wat de *procestheologie* doet. Maar is dat fout? Waar moeten we een godsbeeld anders invoeren dan binnen die éne werkelijkheid, waar ook de natuurwetenschappen over gaan en waarom kan een God niet anders dan onveranderlijk zijn? De synthese, die wordt nagestreefd, kan mijns inziens slechts worden bereikt door een theologie die net als de wetenschap primair uitgaat, niet van religieuze openbaringen, maar van een analyse van de werkelijkheid.

Dit betekent geenszins, dat de procestheologie geen waarde hecht aan die openbaringen. Het betekent wél, dat we - ik citeer wat Sjoerd Bonting schrijft op de regels 7 en 8 van pag. 40 van GAMMA - de bijbelse inzichten moeten toetsen door de beschouwing van de natuur, m.a.w. dat we ze moeten toetsen aan de werkelijkheid, zodat de waardevolle elementen van die inzichten behouden blijven en de andere eventueel worden herzien. Daarom gaat de procestheologie niet uit van het bestaan van God, maar van een analyse van het diepste kenmerk van de werkelijkheid en van haar functioneren. Die analyse voert tot de visie, dat de werkelijkheid in haar diepste wezen gevormd wordt door een keten van gebeurtenissen en dat die werkelijkheid zoals ze nu is, alleen kan worden verklaard, als er een, met de naam God aangeduid, *ordenend Beginsel* wordt aangenomen met slechts die hoedanigheden, die nodig zijn om als zo'n noodzakelijk beginsel te kunnen functioneren. Geen *God in the gap*-theologie dus met een afbrokkelend godsbeeld, maar een theologie met een opkomend en groeiend beeld van een God, met wie wij als met een persoon kunnen communiceren. Een theologie, die qua uitgangspunt en wat betreft de werkelijkheidswaarde van haar godsbeeld op gelijke voet staat met de natuurwetenschappen.

Evenmin als Sjoerd Bonting voel ik mij geroepen de opvatting van de *creatio ex nihilo* te verdedigen. De door Sjoerd Bonting geconstrueerde *chaostheologie* spreekt mij in enige van haar elementen wél aan. Zij vormen een goed uitgangspunt voor mijn nu volgende opmerkingen en vragen. Daarbij zal ik aan de hand van enige begrippen en zinsneden uit het artikel van Sjoerd Bonting nader ingaan op die elementen van de procestheologie, die daarmee raakvlakken vertonen. De chaostheologie spreekt over een schepping vanuit *oerchaos*. Voor de procesfilosofie, die heeft geleid tot de procestheologie, bestaat de werkelijkheid in haar oervorm in een *proces van creativiteit*. Ook dit proces is chaotisch in die zin, dat de 'gebeurtenissen', als ze aan zichzelf worden overgelaten, ongebreideld uit de openstaande mogelijkheden kiezen om zich te verwerkelijken.

De chaostheologie spreekt over *het creatieve aspect* van chaos. Een soortgelijk creatief aspect vormt ook het wezen van het proces van creativiteit, dat vanuit zichzelf gericht is op het 'scheppen' van nieuwheid. Whitehead noemt dit "*a*

creative advance into novelty". De chaostheologie stelt, dat het 'creatieve aspect' van chaos ordening brengt in de chaos. Volgens de procesfilosofie is het proces van creativiteit niet in staat om uit zichzelf ordening voort te brengen. De gebeurtenissen moeten namelijk veelal kiezen uit onnoemelijk veel mogelijkheden. (Ik denk daarbij bijvoorbeeld aan het zeer grote aantal theoretisch mogelijke waarden voor de natuurconstanten.) Bovendien zijn ze te beperkt, omdat ze uit zichzelf slechts op basis van hun *subjectieve doelstelling* (hun *subjective aim*) uit de mogelijkheden kunnen kiezen. Zij missen het langetermijninzicht om zelfstandig en gestructureerd voor orde te kiezen. Evenals het creatieve aspect van chaos ontbeert het proces van creativiteit voldoende 'persoonsachtige' hoedanigheden om personen voort te brengen.

De chaostheologie heeft het over het uitproberen van *alle mogelijkheden*. Het begrip 'mogelijkheden' speelt een belangrijke rol in de procesfilosofie. De gebeurtenissen, de bouwers van de werkelijkheid, ervaren namelijk niet alleen de 'feiten' van het verleden, maar ook de mogelijkheden van de toekomst. Het is voor hen echter ondoenlijk om *alle* mogelijkheden uit te proberen. Er is vrij spel voor willekeur, indeterminisme, toeval en chaosgebeurtenissen. Er moet echter ook een beperking geweest zijn.

Na de stellingname, dat het creatieve aspect van chaos orde bewerkstelligt, lezen we verderop, dat het *God* is, die dat doet. Daarmee voert Sjoerd Bonting - terwijl hij dat de processteologie juist verwijt - binnen de chaotische werkelijkheid een godsbeeld in. Begrijpelijkerwijs vind ik dat niet ongegrond.

De chaostheologie concludeert, dat de geschapen kosmos voortdurend de *ondersteuning van de wil van de Schepper* behoeft en wel een ondersteuning in de vorm van *zijn scheppende Woord, dat oerchaos verandert in geschapen orde*. Hoe we ons die visie, die ik in principe deel, kunnen voorstellen, blijft bij Sjoerd Bonting vaag. Een toelichting wordt niet gegeven, vermoedelijk omdat de chaostheologie al *a priori* uitgaat van het bestaan van een God en van een bestaand godsbeeld. De processteologie doet op dit punt een serieuze poging om aannemelijk te maken, dat er een ordenend beginsel, dat zij God noemt, werkzaam moet zijn om de werkelijkheid, zoals we die waarnemen, te kunnen verklaren. Zij meent, dat chaos alleen in orde kan veranderen, als de gebeurtenissen niet alleen hoeven af te gaan op hun *subjectieve doelstelling*, maar - daar waar dat nodig is - ook *de initiële doelstelling van God* (Whitehead spreekt over *Gods initial aim*) kunnen 'ervaren'. Dat zou - met name in de vóórmenselijke fase - kunnen gebeuren doordat God *beperkend* werkt door sommige mogelijkheden wèl en andere niet voor te houden. God tracht de zelfbewuste mens *inspirerend* te overreden tot het verwezelijken van Zijn ideaal van goedheid, waarheid en schoonheid. Deze goddelijke ondersteuning, *die de vrije wil respecteert en dus niet dwingend van karakter is*, zou aangeduid kunnen worden als het via ons zelf en onze medemens door God 'spreken' van zijn scheppende Woord tot de wereld, die zonder dat Woord

bestemmingsloos, dus chaotisch zou blijven. De chaostheologie spreekt over God als *Schepper*. Die benaming voor God wordt ook in de processtheologie gebruikt. God wordt daarbij echter niet gezien als de Schepper, die chronologisch vooraf is gegaan aan het proces van creativiteit en het in gang heeft gezet. Dat zou God buiten de werkelijkheid plaatsen. Vóór het oerbegin kunnen we niets ervaren. Dat het proces van creativiteit met haar principiële vrijheid er is, blijft even mysterieus als de oorsprong van wat Sjoerd Bonting de oerchaos noemt. We kunnen er niet 'achter' kijken of denken. Voor Whitehead is het proces van creativiteit daarom het *wijsgerig ultieme*. In de processtheologie valt de nadruk op de unieke rol, die God vervult in het proces van creativiteit, dat Hij *scheppend* beïnvloedt om niet slechts creatief te zijn maar vooral evolutief. Het proces van creativiteit krijgt van God de mogelijkheid om te **worden** tot *een proces van evolutiviteit*, dat we de kosmische en biologische *evolutie* noemen. In die zin kunnen we God de *religieus Ultieme* noemen.

Met betrekking tot de 'theodicee', het probleem van het fysieke en morele 'kwaad', betoogt Sjoerd Bonting, dat dit wordt opgelost door de chaostheologie. Dat kwaad komt naar zijn mening voort uit het *destructieve aspect* van chaos, dat beschouwd wordt als *het resterende element van chaos*. Omdat hij God als almachtig beschouwt, blijft de vraag bestaan, waarom een almachtige God zich iets moet aantrekken van dat destructieve element van chaos. M.a.w. het probleem van rampspoed en lijden blijft bestaan. Voor de processtheologie is *het proces van creativiteit 'blind'*. Het kan uit zichzelf goed en kwaad niet onderscheiden en brengt ze dus beide voort. Volgens de processtheologie kan God het 'blinde' aspect van het proces van creativiteit evenmin negeren als het destructieve aspect van chaos, dat Sjoerd Bonting noemt. Hij kan het 'kwaad', waaronder Hij met ons lijdt, niet zonder meer uitbannen. Hij is in dat opzicht niet almachtig. Hij kan voor het kwaad dan ook niet verantwoordelijk worden gesteld. Wèl is Hij met mateloos veel geduld en liefde richtingwijzend en inspirerend als een supercoach ('super' in de zin van: ons niveau in onvoorstelbare mate *transcenderend*), midden tussen ons, dus op *immanente* wijze, werkzaam. Daarbij maakt Hij ons tot medescheppers.

Samenvattend : De chaostheologie vertoont raakvlakken met de processtheologie, die mijns inziens de overtuiging versterken, dat de processtheologie bij uitstek bruikbaar is voor het bevorderen van een synthese tussen natuurwetenschappen en theologie. Ik beschouw dat als een compliment voor de processtheologie èn voor Sjoerd Bontings chaostheologie

PRO-GAMMAatjes

- **Brazilië** - Op onze reis in augustus door Brazilië met Jan Glissenaar van de Stichting Wederzijds gaven wij een aantal mensen, die betrokken zijn bij de basisbeweging daar, het economisch *Wereldplan voor Alle Mensen* in een Portugese summary. Tot nu toe ontvingen we hierop al een positieve reactie van de progressieve bisschop van Crateús, Dom Fragozo. Deze is gepubliceerd in het blad van de Stichting UNO-inkomen voor Alle Mensen *Het ideale eigenbelang* (1997, 4e jrg. Nr. 1 blz. 10/11). Als u geïnteresseerd bent in de ontwikkelingen van pilotprojecten van dit economisch plan in India en Brazilië kunt u zich telefonisch (0344-651953) voor slechts f 25,- per jaar op dit blad abonneren. Zie ook de website: ><http://xs4all.nl/~uno><
- **De Tiltenberg** - Op 17 januari vindt in dit conferentie-oord een studiedag plaats over '**Zen en de joods-christelijke traditie**' met **J.K.Kadowaki s.j.** Deze jezuïet groeide op met een zen-boeddhistische achtergrond en werd later tot christen gedoopt. Hij was hoogleraar filosofische antropologie aan de Sophia-Universiteit van Tokyo. Hij onderging een complete Rinzaï-zentraining. In zijn werk en spiritueel leven zoekt hij voortdurend naar bruggen tussen zen en christelijke spiritualiteit. De studiedag is een goede voorbereiding op zijn sesshin van 25 februari tot 1 maart. U kunt zich voor de studiedag opgeven op tel. nr. 0252-517044. Kosten: f 65,- inclusief lunch.
- **Educare** is een prachtig blad voor bewust levende ouders met jonge kinderen. Het verschijnt vier keer per jaar. U kunt zich erop abonneren voor f 55,- p.j. (losse nummers f 14,50 excl. porto) bij de redactie: Kanaalstraat 55-57, 7311 MN Apeldoorn, tel.: 055-5214660. Voor onze lezers, die kleinkinderen hebben, is het wellicht een leuk idee hun kinderen eens een proefnummer of abonnement voor een verjaardag of met kerstmis cadeau te doen.

In het voorwoord van het herfstnummer, jrg. 15, nr. 3 schrijft de hoofdredactrice Marijke Sluiter: **De Stichting Universele Opvoeding** put haar inspiratie uit vele traditionele en spirituele stromingen. Over het algemeen zijn we in *Educare* terughoudend geweest met artikelen over spiritualiteit. We willen oude dogma's loslaten en het ontstaan van nieuwe dogma's vermijden. Vroeger berustte ons wereldbeeld geheel op de leerstellingen van priesters en dominees, tegenwoordig ontwikkelen we onze visie steeds meer aan de hand van persoonlijke ervaringen. [...] Ik weet nog goed dat ik als achtjarig meisje [...] tijdens de mis twee dingen per se niet wilde meezeggen: "Ik geloof in de ene heilige katholieke kerk" en "Heer, ik ben niet waardig, dat Gij tot mij komt". Het eerste getuigde volgens mij van onbeschaamde arrogantie en het tweede leek mij een belediging ten aanzien van de Schepper, alsof Hij zijn werk niet goed gedaan had! Erover praten deed ik, net als mijn leeftijdgenootjes, niet; onze ouders hadden hun handen

vol aan werk en de kinderschare. Er waren meer dingen waarover ik zelf ging denken, lijnrecht tegen de heersende cultuur in. Het begrip eeuwigheid bijvoorbeeld scheen zich in de leerstellingen alleen uit te strekken naar de toekomst, terwijl mij het verleden mateloos intrigeerde: zo kon ik me niet voorstellen dat ik er ooit niet bestaan had. [...] Inmiddels zijn we in rap tempo aan het groeien naar een maatschappij waarin dergelijke ervaringen gewoon zijn. In dit nummer is er uitgebreid aandacht voor persoonlijke visies op spiritualiteit alsook een oproep om kinderen in dit proces te helpen door hen niet af te wijzen, terecht te wijzen of op te zadelen met oude of nieuwe dogma's. [...] We moeten ons telkens de vraag stellen: "Wat heeft dit kind nu nodig" en dan heel stil luisteren... met ons hart. Dáár liggen de antwoorden.

En op blz. 25 ev. lezen wij van Manja Siebrecht, die het 25 jaar bestaande Nederlands Kindertheater en de Theaterschool in Purmerend met 500 leerlingen leidt: "We hebben verdriet nodig om weer een beetje rijker te worden. En dat bereik je niet door alleen maar op een kussen te zitten, wierook aan te steken, naar New Age-muziek te luisteren of in een oranje jurk te lopen. Dat bereik je als je de diepte in durft te gaan en dat kun je alleen maar zelf. [...] Dat is ook wat ik de kinderen hier probeer te leren; de confrontatie met jezelf aangaan en niet een ander verantwoordelijk te stellen voor jouw onvrede. Het is jammer te zien dat ook al bij zoveel kinderen zoveel onvrede zit. Onvrede omdat ze niet zo mooi zingen als een ander, niet uitgekozen worden voor een bepaalde rol, en ga zo maar door [...] Kinderen moeten hun best niet hoeven doen of op hun tenen te lopen om hun ouders tevreden te stellen. Ze hebben recht op onvoorwaardelijke liefde..."

● VERENIGING WOODBROOKERS BARCHEM

Cursusprogramma eerste helft 1998 - 30 jan. - 1 febr.: **Henriette Roland Holst** (1869-1952) In een tweetal lezingen zal dr. Elsbeth Etty leven en werk van Henriëtte Roland Holst voor ons inleiden. Daarnaast zal aandacht worden besteed aan haar gedichten en zal er muziek klinken, die veel voor haar betekende. Deelnemers met persoonlijke herinneringen aan Henriëtte Roland Holst krijgen gelegenheid hierover te vertellen. f 220.-/f 250.-

13 - 15 febr.: **Die Zauberflöte**, een alchemistische allegorie. De schrijver dr. Tjeu van den Berk geeft in zijn gelijknamig boek aan, hoe Mozart de wijsheid van de alchemisten in deze opera heeft verwerkt. Ria van der Veer, muziekdidacticus en pianiste, zal ons met videobeelden, dia's en muziekfragmenten in deze wereld binnenleiden. f 224.-/f 250.-

27 febr.-1 mrt.: **Hildegard von Bingen** - Ter gelegenheid van haar 900-jarig geboortefeest wijden wij aan deze veelzijdige vrouw een cursus, waarbij onze speciale aandacht uit zal gaan naar haar visioenen en mystieke ervaringen,

aar muziek en haar invloed als arts en genezer. Ook kijken we naar de betekenis van deze middeleeuwse Benedictines voor onze tijd. f 220.-/f 250.-

13- 15 mrt.: Geladen door innerlijke kracht - Tijdens dit weekend zullen we ons bezighouden met de inzichten van wijze mannen zoals pater Lassalle, K. von Dürckheim, Yogananda, de Dalai Lama, Mansukh Patel en vooral de Russische psychiater Wladimir Lindenberg. Zij leefden vanuit hun 'midden', luisterden naar hun innerlijke stem en werden een 'heel' mens. Door bepaalde oefeningen hopen ook wij iets van die innerlijke kracht te ervaren. Veel aandacht zal daarbij worden besteed aan de sacrale dans. f 220.-/f 250.-

15 - 20 april: La Divina Comedia - Wij verdiepen ons in dit groots dichtwerk van 100 liederen, het verhaal van de spirituele zoektocht van Dante Alighieri. Muziek en beeldende kunst zijn daarbij behulpzaam. f 480.-f 540.-

15 - 27 mei: Meditatie en mystiek binnen het christendom - Onder leiding van dr. Daniël van Egmond (godsdienstfilosoof) maken wij dit weekend kennis met het contemplatieve gebed en de *lectio divina*, die de peilers vormen van vrijwel alle christelijke contemplatieve tradities. Stap voor stap zullen we in de theorie en praktijk van deze twee oefeningen worden ingeleid, zodat er voldoende basis ontstaat om thuis met de beoefening van deze twee vormen door te gaan. f 220.-/f 250.-

Informatie en programmaboekje zijn te verkrijgen bij de administratie: Woodbrookershuis, Woodbrookersweg 1, 7244 RB BARCHEM, tel. 0573-441734. Zie ook onze homepage ><http://www.worldonline.nl/~sttdc><

- Ons bestuur schreef de volgende brief aan de **Acht Mei Beweging**: Zeer geacht bestuur - "De Stichting Teilhard de Chardin zou support willen geven aan uw streven tot vernieuwing in de Kerk. We geloven, dat de evolutieeler van Teilhard de Chardin, gecombineerd met de procestheologie van de Engelse wiskundige en filosoof Arnold North Whitehead, mits goed verwoord in de verkondiging, een inspiratiebron voor jongeren zou kunnen zijn. Het ongetwijfeld ook door u geconstateerde en betreunde vergrijzingsproces zou daarmee een halt kunnen worden toegeroepen. Hun gedachtegoed sluit namelijk aan bij het moderne wereldbeeld, zoals dat zo treffend werd beschreven in de werken van de franciscaan Max Wildiers (1904-1996). Wij noemen slechts *Kosmologie in de Westerse Cultuur* en *De vijf vreugden van de Geest*. Geheel in de lijn van dit denken streven wij naar meer begrip voor andere religies en overtuigingen. In ons blad *GAMMA* schrijven dan ook niet alleen katholieken, maar ook gereformeerden, hervormden, anglicanen, mensen van het Bahá'í-geloof enz. Op onze homepage: ><http://www.worldonline.nl/~sttdc>< kunt u zien dat het gedachtegoed naar de maatschappelijke werkelijkheid toe wordt vertaald, bv. naar economie en onderwijs. Desgewenst zenden wij u ons blad,

dat thans zesmaal per jaar verschijnt, graag in abonnement toe in ruil voor de *Acht Mei Post*. Tevens zouden wij het dan op prijs stellen als u in uw blad het bestaan van onze Stichting en het adres van onze homepage zoudt willen vermelden.'

- Wij ontvingen daarop het volgende antwoord: (na aanhef): "Binnen de Acht Mei Beweging hebben we overlegd over uw vragen. We gaan graag in op uw verzoek om een ruilabonnement tussen de Stichting Teilhard de Chardin en het blad *Acht Mei Post* voor de duur van een jaar vanaf 1 januari 1998. Acht Mei Post verschijnt eveneens zes keer per jaar. De Acht Mei-site is een site van de eigen beweging, en kent alleen links naar zusterorganisaties in het buitenland, en naar enkele belangrijke andere adressen. Wij hebben momenteel geen plannen dit uit te breiden met links naar andere organisaties toe. In de hoop dat u hiermee kunt instemmen, met vriendelijke groet, Leon van der Meer, perschef.
- Wij ontvingen inmiddels het nieuwe nummer van Acht Mei Post. Artikelen erin over het uitblijven van een echte dialoog met de bisschoppen, het dreigende verscherpte toezicht op de naleving van de juiste verdeling van taken tussen niet-gewijden en gewijden en de magere respons van parochies (10% van de 1800) op de actie van 'Kerk Hardop' voor verbetering van de rol van de vrouw in de Kerk, stemmen niet vrolijk. Voor verder inlichtingen verwijzen we naar: ><http://www.acht-mei.nl><
- Wij ontvingen een schenking van de complete Nederlandse 'Bibliotheek Teilhard de Chardin' in 23 deeltjes. Als voorwaarde voor het doorgeven van deze schenking werd gesteld, dat de ontvanger ze niet ongelezen laat, maar gemotiveerd is ermee aan de slag te gaan. Inl. Paul Revis: tel. 024-3233494.
- In de agenda van de **Werkgroep Delft**, zoals vermeld in ons vorige nummer, moeten twee wijzigingen worden aangebracht: 1) op 28 maart spreekt Helena Brikke (titel volgt) in plaats van Wim van Eyden. 2) In plaats van 26 september spreekt Wim van Eyden op 19 sept. over "Oorsprong en Ontwikkeling van Libbrechts Comparatieve Filosofie".