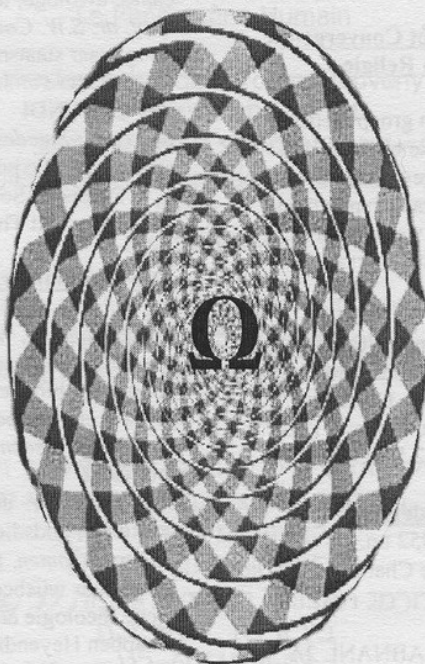


jrg. 13/nr. 3
september 2006

GAMMA

FORUM OVER ONZE ROL IN DE EVOLUTIE



STICHTING
TEILHARD DE CHARDIN

TEN DIENSTE VAN

'HET GENOOTSCHAP TOT CONVERGENTIE VAN WETENSCHAP EN RELIGIE'

GAMMA:

Forum over onze rol in de evolutie

Ons blad verschijnt vanaf 2006 vier keer per jaar, t.w. op 1 maart, 1 juni, 1 september en 1 december. Het staat open voor iedereen die wil meedenken en schrijven over de toekomst van onze wereld. Teilhard de Chardin (1881-1955) gaf daartoe met zijn evolutietheorie een ruime aanzet.

Het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie

(GCWR):

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

Een jaarabonnement op GAMMA

Abonnementen voor 2006 lopen van 1 jan. tot 31 dec. 2006. U betaalt voor een jaargang van 4 nrs: € 12,50
Losse nrs kosten € 2,50 excl. port.

Betalingen voor Nederland:

op rek.nr. 41 38 64 952 t.n.v.
Stichting Teilhard de Chardin,
Heiloo

Vanuit Europa:

Id., o. v. v. het BIC: ABNANL 2A
en IBAN: NL15ABNA0413864952

Adres bestuur Stichting en eindredactie:

Stichting Teilhard de Chardin
t.a.v. Henk Hogeboom v.B.
Op de Wieken 5, 1852 BS Heiloo
tel.: 072-5332690;
e-mail: teilhard@planet.nl

internet: www.teilharddechardin.nl

Kopij: tot 3000 wrd., insturen uiterlijk 15 dagen vóór de verschijningsdatum. De redactie behoudt zich het recht voor artikelen in te korten of te weigeren.

Commissie van aanbeveling:

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

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

Prof. dr. S.W. Couwenberg - em.
hoogleraar staats- en bestuursrecht, hoofdredacteur-directeur van het tijdschrift CIVIS MUNDI

Dr. Taede Smedes -godsdienstfilosoof, 'scientific programme officer' v. d. European Society for the Study of Science and Theology ESSSAT)

Aan dit nummer droegen bij:

Theo Balder, ir.werktuigbouw

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

Wim Haan, redacteur 'In de Marge'

Henk Hogeboom van Buggenum,
voorzitter St. Teilhard de Chardin

Hans Richter, technisch ingenieur

Taede Smedes, godsdienstfilosoof

Gerrit Teule, schrijver, stralings- en computerdeskundige

Donald W. Viney, prof. sociologie

Op de omslag: de cyclische en lineaire ontwikkeling in convergerende beweging naar het punt Omega van Teilhard de Chardin.

ISSN: 1570-0089

Inhoud

Van de redactie		p. 03
Taede A. Smedes	Reactie op Sjoerd Bonting, 'Is convergentie mogelijk?' in <i>GAMMA</i> jrg. 13 nr. 2 (p.22-25)	p. 04-11
Sjoerd L. Bonting	Is convergentie mogelijk? - vragen over het 'strijdschrift' van Taede Smedes	p. 12-13
Gerrit Teule	Ezechiël, Mozes en Ockham	p. 14-20
Wim Haan	Transgender en religie - Een problema- tische relatie	p. 21-29
Hans Richter	Scheppingslegende - een reactie op het voorgaande artiukel van Wim Haan	p. 30-32
Theo Balder	De structuur van een onstoffelijke spirituele wereld achter de zichtbare werkelijkheid	p. 33-37
Donald Wayne Viney	Le Philosophe Malgré l'Église: Teilhards diepere inzichten - een reis naar de metafysica van de procesfilosofie	p. 38-54
	Voor u gelezen:	
redactie	Ger Groot: Het krediet van het credo - Godsdienst, ongelooft, katholicisme	p. 55-56
redactie	Ad van Heeswijk, Nico ter Linden, Rien van Uden en Hetty Zock: Op verhaal komen - Religieuze biografie en geestelijke gezondheid	p. 57
redactie	Jan de Jongh: Godspraak is beeldspraak: de betekenis van religieuze verbeelding	p. 58
redactie	Taede Smedes: God en de menselijke maat Gods handelen en het natuurwetenschappe- lijk wereldbeeld	p. 59-61
redactie	Pro-GAMMAatjes	p. 62-63

Van de redactie

Wat speelt zich af in het hoofd van de westerling, die via zijn TV-scherm kijkt naar het ritueel van groepen shiïtische flagellanten in Bagdad, die aan het hoofd van een grote menigte gelovigen zichzelf tot bloedens toe met koorden slaan? Vindt deze hierin wellicht een bevestiging van de zo vaak door columnist in de media verkondigde mening, dat het geloof een achterhaalde zaak is, iets dat tot de Middeleeuwen behoort? En wordt dit gevoel niet behoorlijk versterkt, als vervolgens soennitische sluipschutters het vuur openen op hun islamitische geloofsgenoten, die er een ietwat andere interpretatie van de leer op nahouden? Ziet men hierin niet zijn eigen geschiedenis voorbijtrekken met haar kruistochten en beeldenstorm, en prijst men zichzelf dan niet gelukkig bevrijd te zijn van het achterlijke godsbeeld, dat hieraan ten grondslag moet hebben gelegen? Zeker, er zijn nog mensen die in God geloven. Maar waarom zou je je over hen opwinden? Wij hebben immers ook met schade en schande door onze geschiedenis moeten leren. Op den duur komen ze er zelf wel achter hoe dom ze zijn! Negeren dus! Maar die columnisten dan? Ook maar negeren, vindt de godsdienstfilosoof Taede Smedes (p. 59-61).

Onze stichting is in het leven geroepen vanuit een volkomen andere zienswijze. Dat het godsbeeld van de Middeleeuwen achterhaald is, daarvan was Teilhard de Chardin overtuigd (p. 38-54). Wie dat vindt heeft dus onze zegen. Dat dit beeld achterhaald is door onze geschiedenis, ook daarover valt met ons nauwelijks te twisten. En dat alle rampspoeden die we over onszelf afriepen ons hiervan bewust hebben gemaakt, staat tevens voor ons vast. Wel realiseren we ons echter, dat deze rampen destijds gelukkig vaak nog min of meer beperkt bleven tot onze eigen cultuur. Nu daarentegen is de wereld één groot dorp geworden, waarin iedereen met iedereen te maken heeft. Alle leden van de mensheid zijn van elkaar afhankelijk. Er rest ons niets anders, dan het bewustzijn daarvan te ontwikkelen. Dat doen we niet door elkaar te bestrijden — dat hebben westerlingen wel zo'n beetje geleerd al. Dat doen we ook niet door elkaar te negeren, omdat we denken dat domheid vanzelf over gaat. Nee, het is zaak dat we goed naar elkaar luisteren, ons in elkaar verdiepen, elkaar serieus nemen, hoe vreemd we elkaars ideeën in eerste instantie ook mogen vinden. Dat geldt niet alleen voor onze mythen (p.14-20) en voor onze seksualiteit (p. 21-29), het geldt ook voor de interpretatie van onze werkelijkheid. Berust onze werkelijkheid slechts op materie, of is zij in wezen onstoffelijk, en hoe praten we er dan over (p. 33-37)? Moeten wij niet steeds meer tot het inzicht komen, dat ook het spreken over God samenhangt met de beelden die de mens in de verschillende culturen van zijn werkelijkheid heeft, m.a.w. dat Godsspraak beeldspraak is (p. 58). Gaan we de ander belachelijk, onmogelijk maken door zijn beelden te bestormen? Of maken wij van ieders beeldverhaal een mooi mozaïek, waarvan de hele wereld kan genieten? Begeven we ons dus van Alfa via *GAMMA* op weg naar Omega?

Taede A. Smedes: Reactie op Sjoerd Bonting, 'Is Convergentie Mogelijk?' in GAMMA jrg. 13 nr. 2, juni 2006, pp. 22-25.

Inleiding

In zijn artikel in *GAMMA* uit Sjoerd Bonting stevige kritiek op mijn ideeën. Hij lijkt tot de conclusie te zijn gekomen, dat ik niets zie in een dialoog tussen theologie en natuurwetenschap. Hij heeft daarmee het laatste hoofdstuk van mijn dissertatie over het hoofd gezien. Immers, daarin pleit ik juist voor een eerlijke dialoog tussen natuurwetenschap en theologie. Iedereen die een boek schrijft, wil graag begrepen worden. Toch moet ook iedere schrijver ervan uitgaan dat dit niet onmiddellijk het geval is. Vandaar, dat ik de noodzaak voel om de portee van mijn boek *Chaos, Complexity, and God: Divine Action and Scientism*¹ hier onder de aandacht van de lezers van *GAMMA* te brengen. Ik zal daarbij ingaan op een aantal opmerkingen van Bonting aan mijn adres en aangeven wat mijn problemen zijn met zijn benadering. Omdat hij in zijn geschriften, en ook in het onderhavige artikel jegens mij, altijd zeer uitgesproken is, veroorloof ik mij de vrijheid hem met eenzelfde uitgesprokenheid te benaderen. Zonder persoonlijke rancune of iets van dien aard beschouw ik dit artikel dan ook als een soort 'strijdschrift' in de traditie van bijvoorbeeld de heftige discussie tussen Karl Barth en Emil Brunner over natuurlijke theologie.

Tegen convergentie? - Nee

Laat ik beginnen met Bontings centrale punt: ben ik gekeerd tegen iedere vorm van convergentie tussen theologie en natuurwetenschap? Bonting zegt: ja. Ikzelf zeg: het hangt ervanaf hoe je convergentie ziet. Ik heb eens in mijn *Van Dale's Groot Woordenboek der Nederlandse Taal* (13de druk) gekeken, en vond daar een aantal uiteenlopende omschrijvingen van 'convergeren':

- a) zich naar één punt richten (bijv. lichtstralen);
- b) in één punt samenkomen;
- c) tot een limiet naderen (wiskundig);
- d) bijeenbrengen, samenvoegen.

In principe heb ik geen bezwaar tegen de stelling dat theologie en natuurwetenschappen zich vanuit verschillende perspectieven op één punt richten (bijvoorbeeld op 'de werkelijkheid' of op 'de waarheid'). Ook dat theologie en natuurwetenschap uiteindelijk in één punt samenkomen of tot een limiet naderen, zijn voor mij open mogelijkheden. Natuurlijk blijft dan wel de vraag hoe we kunnen weten dat theologie en natuurwetenschappen zich op één punt richten of dat ze naar elkaar toe convergeren. Maar *in principe* heb ik er geen problemen mee. Bontings stelling

¹ Leuven: Peeters 2004. Bonting verwijst naar mijn proefschrift *Avoiding Balaam's Mistake*.

dat ik tegen iedere vorm van convergentie van theologie en natuurwetenschap ben, is derhalve onjuist.

Omschrijving d) echter roept bij mij wel een aantal vragen op. Ik heb de indruk dat de positie van Bonting zelf ten aanzien van convergentie hier het meest bij aansluit. Hij heeft namelijk in verschillende boeken en artikelen betoogd dat theologie en natuurwetenschap eigenlijk aansluiting bij elkaar zouden moeten zoeken. De vraag is echter hoe die aansluiting gevonden moet worden. Hier kom ik op de essentie van mijn kritiek op zijn benadering. Met mijn opmerking over Bontings "getover met formules" wil ik aangeven dat ik het volstrekte onzin vind om bijvoorbeeld de vraag naar de mogelijkheid van Gods handelen in de wereld te benaderen door te gaan uitrekenen of Gods handelen natuurwetten doorbreekt. Bonting stelt namelijk in zijn boek en elders² door middel van formules vast, dat Gods werkzaamheid door middel van informatie-input energetisch mogelijk is en zeker niet in tegenspraak met de ons bekende conservatiewetten. Bovendien, zo meent hij, is Gods handelen met de huidige instrumenten wetenschappelijk niet te detecteren. Het is dus best mogelijk voor God om te handelen zonder dat dit in tegenspraak is met het huidige natuurwetenschappelijke wereldbeeld.

Dit lijkt een mooie conclusie. Mijns inziens is deze echter theologisch gezien niet alleen volstrekt irrelevant, maar ook nog eens heel kwalijk. Bontings anglicaanse collega John Polkinghorne heeft aangegeven dat de veronderstelling dat Gods werkzaamheid plaatsvindt op een energetisch-fysisch niveau, God reduceert tot een oorzaak onder (geschapen) oorzaken. En dit is volgens Polkinghorne theologisch niet acceptabel. Daarin heeft hij volgens mij volstrekt gelijk. Over God mag niet gesproken worden alsof het een object in de wereld betreft, aangezien er wordt gezegd dat God de Schepper van objecten is en als zodanig transcendent. En toch is dat precies wat er gebeurt als we over Gods energetisch-causale werkingen spreken. Bonting berekent dat informatie-input gepaard kan gaan met een minimum aan energie, zodat Gods werkzaamheid ondetecteerbaar is. Daarmee geeft hij voor te hebben aangetoond dat het vanuit een natuurwetenschappelijk perspectief *mogelijk* is dat er informatie-input plaatsvindt met een ondetecteerbare hoeveelheid energie. Vervolgens spreekt hij over zijn ideeën alsof hij gelooft dat God ook inderdaad op die manier werkzaam is. Met andere woorden: alsof hij niet alleen de mogelijkheid van Gods handelen maar ook de werkelijkheid ervan heeft vastgesteld. Hier ligt mijns inziens ook de reden waarom Bonting zo heftig reageert op mijn uitspraak dat ik zijn "getover met formules" interessant vindt maar volstrekte onzin: hij gelooft blijkbaar dat dit werkelijk de manier is waarop God in de wereld werkzaam is!³

² S.L. Bonting, *Creation and Double Chaos: Science and Theology in Discussion*. Minneapolis: Fortress Press 2005, 119-121. Zie ook: *ibid.*, *Chaos Theology: A Revised Creation Theology*. Ottawa: Novalis 2002, 35-36, en *ibid.*, 'God's Action in the World: Influencing of Chaos Events?', *Sewanee Theological Review* 47:4 (2004), 372-401, met name 392-393.

³ Mijns inziens wordt Bontings 'commitment' ten aanzien van zijn formules ook geïllustreerd door zijn benadrukking van het feit dat Drees heeft erkend dat de berekeningen correct waren. Zelfs als de

Door met wiskundige formules een theologisch punt te maken reduceert Bonting theologie tot een soort van natuurwetenschap. Nu zou hij daartegenin kunnen brengen, zoals hij deed in het artikel in *GAMMA*, dat zijn berekeningen slechts een reactie zijn op enkele opmerkingen van Wim Drees. Drees betoogt namelijk ⁴ dat het fysisch uitgesloten is dat God werkt door middel van informatie-input zonder energie; Bonting toont het tegendeel aan. Drees behandelt een theologisch punt door naar formules te refereren en Bonting heeft slechts die formules nagerekend om het ongelijk van Drees aan te geven. Kortom, Bonting zou kunnen opperen: Drees begon ermee.⁵ Dit argument zou echter niet adequaat zijn, want Drees reageert op zijn beurt weer op ideeën van Bontings anglicaanse collega Polkinghorne, die (mèt Arthur Peacocke) meent dat God fysisch in het universum werkt door informatie-input zonder energie.⁶ Het was dus in eerste instantie Polkinghorne die binnen een theologisch betoog dergelijke fysische ideeën naar voren brengt.

Tegen sciëntisme? - Ja

Het is precies die benadering – namelijk het beargumenteren van een theologisch punt met behulp van natuurwetenschappelijke concepten – waartegen ik mij verzet. Als convergentie impliceert dat de theologie haar conceptuele eigenheid moet opgeven om op een natuurwetenschappelijke wijze theologische onderwerpen aan te pakken, dan verzet ik mij daartegen. Ik vind dit namelijk een totalitaire en imperialistische benadering. Ook E.O. Wilson en nog sterker Richard Dawkins verkondigen dergelijke imperialistische ideeën. Dit zijn, zoals Mikael Stenmark betoogt⁷, rasechte 'sciëntisten': wetenschappers die natuurwetenschap tot wereldbeeld verheffen. Dergelijke sciëntisten zijn theologisch echter nauwelijks

berekeningen correct zijn, zegt dit niets over de werkelijkheid van Gods handelen. (Drees heeft overigens in zijn publicaties Gods handelen in de wereld ontkend op grond van zijn naturalistisch wereldbeeld; zie bijvoorbeeld *Religion, Science and Naturalism*: Cambridge: Cambridge University Press 1996.)

⁴ W.B. Drees, 'Gaps for God?', in R.J. Russell, N. Murphy, A.R. Peacocke (eds.), *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*. Berkeley: CTNS, Vatican City State: Vatican Observatory 1995, 223-237, waar Drees reageert tegen J. Polkinghorne, *Science and Providence: God's Interaction with the World*. Boston: Shambhala 1989.

⁵ Of zoals Bonting het zegt: "Some may take objection to this kind of mathematical inquiring into the actions of God, but to them I suggest that as soon as one uses physical equations to make a theological point, then it behooves us to 'make the sums' as the English say." Bonting, *Chaos Theology*, 36; herhaald in 'God's Action in the World,' 393.

⁶ De vraag kan rijzen of Polkinghorne in het licht van het voorgaande niet inconsistent is. Immers, als God werkt door informatie-input zonder energie, reduceert dit God dan niet tot een oorzaak onder oorzaken? Er is een groot verschil tussen Bontings idee en dat van Polkinghorne. Polkinghorne meent namelijk dat God handelt door informatie-input *zonder* energie, hetgeen God in dat geval niet reduceert tot een oorzaak onder *geschapen* oorzaken. Bonting daarentegen argumenteert dat God handelt door informatie-input *en een ondetecteerbaar kleine hoeveelheid* energie. 'Een minimum aan energie' is echter niet gelijk aan 'geen energie', en dus geldt bij Bonting wel dat hij God reduceert tot een oorzaak onder oorzaken.

⁷ M. Stenmark, *Scientism: Science, Ethics and Religion*. Aldershot: Ashgate Publishing 2001.

interessant en worden bovendien ook in eigen wetenschappelijke kring nauwelijks serieus genomen.

Wat ik veel gevaarlijker acht, is de tendens van veel theologen om de plausibiliteit van bepaalde theologische noties als Gods voorzienigheid, schepping, opstanding, etc. te beargumenteren met een beroep op het natuurwetenschappelijk wereldbeeld. Zoals ik in mijn boek *Chaos, Complexity, and God en recentelijk in mijn God en de Menselijke Maat* heb betoogd⁸, ben ik van mening dat een dergelijke manier van theologiseren leidt tot een spreken en denken over God alsof God een onderdeel van onze werkelijkheid zou zijn. Bonting reageert hierop door te zeggen dat noch hijzelf, noch Polkinghorne en Peacocke op een dergelijke manier over God spreken, "omdat wij weten dat de natuurwetenschap niet bij machte is over de transcendenten God te spreken" (p. 23). Mijn punt is: niet alleen natuurwetenschappers, maar helemaal *niemand is bij machte om adequaat over de transcendenten God te spreken*, zelfs theologen niet! Hoewel we God ook niet mogen doodzwijgen, zijn wij met al onze taal nooit in staat om God te beschrijven of te definiëren. Door middel van taal kunnen we slechts wijzen naar datgene wat ons besef ver te boven gaat. De taal die theologen gebruiken om over God te spreken, heeft dus een zeer beperkte reikwijdte. Een consistente theologie is daardoor onmogelijk, en theologen kunnen slechts fragmentarisch reflecteren over wat gelovigen zeggen van God ervaren te hebben.

Bonting vult overigens zijn zojuist geciteerde zin aan door te zeggen: "Pas als God in zijn scheppende werk actief is *in onze wereld* is er een mogelijkheid om bij ons denken daarover natuurwetenschappelijke gegevens te betrekken" (p. 23). Ook hier maakt Bonting mijns inziens precies die categoriefout die ik in mijn boeken en artikelen steeds probeer te onthullen. Immers, waarom zou over Gods handelen in de wereld gesproken moeten worden in samenhang met het natuurwetenschappelijk wereldbeeld? Dit kan alleen worden gelegitimeerd door te zeggen dat Gods handelen fysische consequenties of iets dergelijks moet hebben, of met andere woorden: als Gods handelen op hetzelfde niveau staat als fysisch-causale oorzaak-gevolgrelaties zoals wij die kennen.

De precieze argumentatie laat ik hier achterwege – zie hiervoor mijn *God en de Menselijke Maat* – maar het theologische probleem hiermee is dat het denken over God op het procrustusbed van wat mensen kunnen denken wordt gelegd. Of anders gezegd: God wordt gemeten naar menselijke maatstaven. Wat wij ons als mensen niet kunnen voorstellen, dat bestaat gewoon niet. Dus als God handelt, dan wordt daarover gesproken op een manier dat het voorstelbaar voor ons wordt, namelijk als een fysisch-causale gebeurtenis. Daarmee vergeten we dan dat God veel groter is dan wij ons ooit kunnen voorstellen en handelingsmogelijkheden heeft die ons

⁸ T.A. Smedes, *God en de Menselijke Maat: Gods Handelen en het Natuurwetenschappelijke Wereldbeeld*. Zoetermeer: Meinema 2006.

voorstellingsvermogen te boven gaan – God is immers *niet gebonden aan wat mogelijk is binnen de geschapen, natuurlijke orde*. God wordt zo de menselijke maat genomen. Het is precies deze manier van denken, die ons natuurwetenschappelijk wereldbeeld tot uitgangspunt neemt van datgene wat überhaupt mogelijk is, die ik in mijn twee boeken beschrijf als een voor de theologie gevaarlijke vorm van sciëntisme.

Een mooi voorbeeld van God de menselijke maat nemen wordt trouwens door Bonting zelf gegeven, wanneer hij schrijft: "Van een liefdevolle Schepper *verwacht ik* daarom dat hij de natuurlijke orde in stand houdt en binnen deze orde werkt. Het is niet een kwestie van 'niet kunnen', maar van 'niet willen'"(p. 23). Ik zou het terecht vinden als lezers van een dergelijke zin onrustig worden. Immers, wordt in zo'n redenering God niet aan de wil van de mens onderworpen? Blijkt hier niet uit dat sciëntisme, zoals ik dat definieer, niet een stroman is zoals Bonting schrijft, maar springlevend.

Bonting en de (continentale) filosofie

Tot slot wil ik nog even ingaan op Bontings houding ten aanzien van filosofie. Uit zijn artikel wordt mijn inziens duidelijk dat hij niet veel opheeft met filosofie, en al helemaal niet met de continentaal-filosofische traditie. Als hij stelt, dat mijn opvatting over de relatie van natuurwetenschap en theologie voortkomt uit mijn onbekendheid en zelfs wantrouwen ten aanzien van de natuurwetenschappen - "onbekend maakt immers vaak onbemind" - (p. 22), dan zou ik van hem hetzelfde kunnen beweren ten aanzien van de continentale filosofie. Echter, ik heb met de natuurwetenschap als zodanig geen enkel probleem. Mijn kritiek richt zich op natuurwetenschappers en natuurwetenschappelijk geschoolde theologen die menen dat natuurwetenschappelijke methoden en denkwijzen in de theologie gebruikt kunnen of zelfs moeten worden.

Dat Bonting niet veel van filosofie moet hebben, blijkt blijkt bijvoorbeeld waar hij schrijft:

*Peacocke emphasizes the realistic intent of language as used in science, and the same can be said for theology. Therefore I do not see a need for the flight into metaphysics, which is particularly employed by Barbour. In my opinion this only tends to obscure the message of science as well as of theology. I also find the frequent use of philosophical terms – like critical realism, ontology, epistemology, determinism, and bottom-up thinking – unhelpful, and it makes the message to be conveyed needlessly difficult to understand for the reader. For me the direct language of theological and scientific statements can be compared without using metaphysics or philosophy as a bridge. Of course, we must recognize that our knowing and understanding in this life will always be incomplete, but this should not keep us from pressing on!*⁹

⁹ Bonting, 'The Dialogue between Science and Theology: How Should It Proceed?', *Sewanee Theolo-*

Bonting komt hier mijn inziens naar voren als een naïeve realist die staat in de Schots-Amerikaanse traditie van de *common sense philosophy* van bijvoorbeeld Thomas Reid. Hij spreekt over theologie, die net als natuurwetenschap uitgaat van *basic data*, namelijk *biblical data*.¹⁰ Het lijkt alsof Bonting zich hier openbaart als een adept van de 18e eeuwse Princeton-theoloog Charles Hodge, die schreef:

*The Bible is to the theologian what nature is to the man of science. It is a store-house of facts; and his method of ascertaining what the Bible teaches, is the same as that which the natural philosopher adopts to ascertain what nature teaches.*¹¹

Bovendien, het gaat volgens Bonting in natuurwetenschap en theologie om *direct, descriptive language*¹², realistische taal – taal die correspondeert met de werkelijkheid. Er is helemaal geen 'brug' nodig om een 'vertaalslag' tussen theologie en natuurwetenschap te maken: taal is genomen *at face value*. Vandaar dat hij in zijn boeken zo makkelijk de *creatio ex nihilo* van tafel veegt. Immers, het spreken over de schepping van de wereld 'uit niets' wordt niet genomen als geloofstaal, maar wordt gelezen als een quasi-wetenschappelijke theorie waarmee Bonting niets kan. Hij schrijft in zijn artikel dat "de kosmologie ons niets kan zeggen over een uit een nihil voortkomende oerknal" (p. 24). Over categoriefouten gesproken...

De ontwikkeling die de (wetenschaps)filosofie heeft doorgemaakt sinds het logisch positivisme van het begin van de 20ste eeuw tot nu toe, is blijkbaar aan Bonting voorbijgegaan. Zijn naïef-realisme zal op sommigen zelfs af en toe venijnig en hooghartig overkomen, als hij spreekt over bepaalde theologen. Zo schrijft hij:

*Some theologians claim that a fruitful dialogue is impossible, because the disciplines of science and theology speak different languages. This perception probably has more to do with theologians' lack of knowledge of science than with a real language problem.*¹³

In zijn artikel veronderstelt hij bij mij eenzelfde gebrek aan kennis van de natuurwetenschap. Hij suggereert dat theologen het allemaal maar zelf verzinnen, die twee-talenidee, want een wetenschapper zou zo iets nooit zeggen. Hieruit blijkt mijns inziens duidelijk dat Bonting van continentale, en dan met name van Duitstalige hermeneutische tradities, weinig afweet. In de Duitse filosofische en

gical Review 47:4 (2004), 365-371, citaat op 370v. In *Creation and Double Chaos* schrijft Bonting bovendien: "Finally, metaphysics is basically nontheistic, which renders it rather unsuitable to serve as a bridge between science and theology." (9) Wie ook maar iets van metafysica afweet, die weet dat dit gewoon niet waar is: reflectie over God of goden heeft vanaf de presocraten tot het filosofisch terrein van de metafysica behoort.

¹⁰ Bonting, 'The Dialogue between Science and Theology', 365; *Creation and Double Chaos*, 9.

¹¹ C. Hodge, *Systematic Theology. 3 vols.* New York: Charles Scribner's Sons 1872, Vol. 1, 10.

¹² Bonting, *Creation and Double Chaos*, 7.

¹³ Bonting, *Creation and Double Chaos*, 6v

theologische tradities heeft het idee dat theologie en natuurwetenschappen zelfstandige perspectieven zijn en dat er een vertaalslag nodig is om elkaar te begrijpen, diepe wortels. Een voorbeeld daarvan is het denken van Immanuel Kant. Kant was niet alleen filosoof, maar bovenal een wiskundige en natuurkundige – een natuurwetenschapper dus. Misschien dat Karl Barth en recentelijk Hans Küng¹⁴ nog wel enige onwetendheid kan worden toegedicht, maar toch niet Duitstalige natuurwetenschappers als Max Planck¹⁵, Pascual Jordan¹⁶, C.F. von Weizsäcker¹⁷, Arnold Benz¹⁸, Hans-Dieter Mutschler¹⁹ en Henning Genz²⁰ – om slechts een beperkte selectie te geven. Al deze wetenschappers hebben gepleit voor een dialoog tussen theologie en natuurwetenschap, maar met een nadruk op de eigenheid en zelfstandigheid van het natuurwetenschappelijke en theologische perspectief. Een dialoog impliceert immers dat er eigenheid en zelfstandigheid van verschillende partijen bestaat; als het een eenheidsworst wordt, is een dialoog niet langer mogelijk. Dat de idee omtrent de eigenheid van het natuurwetenschappelijk en theologisch perspectief trouwens niet louter door Duitstalige wetenschappers wordt aangehangen, bewijst de bioloog Stephen J. Gould, die zijn NOMA-principe gebruikt om het oude *fact-value*-onderscheid tussen een gelovig en natuurwetenschappelijk perspectief aan te geven²¹. Andere voorbeelden zijn de 'vroege' Ian Barbour²² en de fysicus Andrew Porter²³. Er zijn ongetwijfeld meer voorbeelden te noemen.

Dat zowel de genoemde Duitstalige wetenschappers als de 'vroege' Barbour de nadruk leggen op de eigenheid van verschillende perspectieven komt bovendien voort uit het besef dat naïef realisme geen optie meer is. Polkinghorne en Peacocke spreken liever van 'kritisch realisme' om aan te geven dat er geen directe waarneming van 'feiten' mogelijk is. Dit is iets, waar Bonting ook niet aan wil. Hij

¹⁴ H. Küng, *Der Anfang aller Dinge: Naturwissenschaft und Religion*. München: Piper Verlag 2005, wat veel natuurwetenschappelijke onjuistheden bevat.

¹⁵ M. Planck, *Vorträge und Erinnerungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1965. Zie daarin met name zijn opstellen 'Wissenschaft und Glaube' (246-249) en 'Religion und Naturwissenschaft' (318-333).

¹⁶ P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage: Abbruch einer Mauer*. Oldenburg/Hamburg: Gerhard Stalling Verlag 1963.

¹⁷ C.F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur: Studien*. München: Carl Hanser Verlag; *ibid.*, *Zum Weltbild der Physik*. Stuttgart: Hirzel Verlag 1990¹³; *ibid.*, *Die Tragweite der Wissenschaft*. Stuttgart: Hirzel Verlag 1990⁶; *ibid.*, *Zeit und Wissen*. München: Carl Hanser Verlag 1992.

¹⁸ A. Benz, *Die Zukunft des Universums: Zufall, Chaos, Gott?* Düsseldorf: Patmos Verlag 1997.

¹⁹ H.-D. Mutschler, *Physik und Religion: Perspektiven und Grenzen eines Dialogs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

²⁰ H. Genz, *War es ein Gott? Zufall, Notwendigkeit und Kreativität in der Entwicklung des Universums*. München: Carl Hanser Verlag 2006.

²¹ S.J. Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine 1999.

²² I.G. Barbour, *Issues in Science and Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1966; *ibid.*, *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science & Religion*. San Francisco: Harper & Row 1974.

²³ A.R. Porter, *By the Waters of Naturalism: Theology Perplexed among the Sciences*. Eugene: Wipf and Stock 2001.

spreekt van *direct, descriptive language* alsof er een vrije toegang bestaat tot de betekenis van taal en tot de werkelijkheid. Dat is niet zo. De Duitse filosofie was al vóór de doorbraak van de moderne neurowetenschappen doordrongen van het feit dat ons cognitieve systeem iedere waarneming filtert en invult. Er bestaat geen interpretatievrije waarneming. Bovendien, zoals filosofen als Wittgenstein al hebben betoogd en nu is aangetoond door linguïstische antropologen²⁴, zijn taalgebruik en werkelijkheidsbeleving (of wereldbeschouwing) nauw aan elkaar gerelateerd, zodat *direct, descriptive language* simpelweg een illusie is. Ook taalgebruik moet altijd geduid worden om uit te vinden wat de spreker of schrijver bedoelt. Met andere woorden: we hebben denkers (filosofen en theologen) nodig om uit te vinden 'wat er staat'. Een *common sense*-denker als Bonting mag hieraan voorbijgaan, dat is zijn goed recht, maar hij moet niet verbaasd opkijken als anderen hem daarom naïef vinden.

Besluit

Ik ben dus helemaal niet per definitie tegen convergentie. Wel hangt het ervan af, wat met dat woord bedoeld wordt. Dat ik genuanceerd denk over de verhouding tussen theologie en natuurwetenschap heeft inderdaad te maken met het opnemen van gedachtegoed uit de Duitstalige filosofische traditie in mijn eigen denken. Maar ik zou evengoed recente ontwikkelingen in de neurowetenschappen als invloed kunnen noemen. En mijn kwalificatie "getover met formules" komt voort uit een oneigenlijke vermenging van natuurwetenschappelijke en theologische taal die leidt tot een inadequate theologie en tot categoriefouten. Bontings aanpak om theologie en natuurwetenschap bij elkaar te brengen en bepaalde theologische items (zoals de creatio ex nihilo) de deur uit te doen, illustreert in mijn optiek wat de filosoof Rush Rhees bedoelde toen hij schreef: *this only shows how a preoccupation with the manners and achievements of science may help to make men stupid.*²⁵

Is convergentie mogelijk?

²⁴ Een selectie: J.B. Carroll (ed.), *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1956; A. Duranti, *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press 1997; A. Bloom, *The Linguistic Shaping of Thought: A Study in the Impact of Language on Thinking in China and the West*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates 1981; R.E. Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerns Think Differently... and Why*. New York: The Free Press 2003.

²⁵ R. Rhees, *Without Answers*. New York: Schocken Books 1969, 5.

vragen over het 'strijdschrift' van Taede Smedes *Sjoerd L. Bonting*

Het komt mij voor dat het in het betoog van Taede Smedes over de vraag "Is convergentie tussen natuurwetenschap en theologie mogelijk?" eerder gaat over hetgeen hij in de natuurwetenschap-theologiedialoog onjuist en ontoelaatbaar vindt dan over een uitleg van zijn eigen positie daarin. Daarom zou ik bij zijn stellingen (cursief geciteerd – *red.*) een aantal vragen aan hem willen stellen.

1. *'Theologisch gezien is het volstrekt irrelevant en heel kwalijk om bij Gods handelen in de wereld natuurwetenschappelijke inzichten te betrekken.'*

Mag je dus het scheppingsverhaal in Genesis 1 niet naast het verhaal van de moderne kosmologie leggen? Zo niet, kan er dan nog sprake zijn van een dialoog, laat staan van een convergentie?

2. *'Over God mag niet gesproken worden alsof het een object in de wereld betreft, aangezien van God wordt gezegd dat hij de Schepper van objecten is en als zodanig transcendent.'*

Als deze stelling de werkwijze van mensen als Peacocke, Polkinghorne en mijzelf onacceptabel verklaart, hoe denkt Taede dan dat God handelt in de door hem geschapen wereld?

3. *'Sciëntisme lijkt voor Taede te zijn 'het beargumenteren van een theologisch punt met behulp van natuurwetenschappelijke concepten'.*

Is de correcte definitie niet: het beschouwen van het natuurwetenschappelijke wereldbeeld als volledig en volstrekt met uitsluiting van elke transcendentale werkelijkheid? Absolveert dat niet Polkinghorne en Peacocke, in tegenstelling tot Wilson en Dawkins?

4. *'Niemand is bij machte om adequaat over de transcendente God te spreken'.*

Legt Taede de lat hier niet te hoog, want enerzijds hebben wij in Jezus Christus God de Vader leren kennen, anderzijds beperk ik mij tot Gods handelen in onze wereld, en dan spreken we over de immanente God? En leren wij niet in zowel het Oude als het Nieuwe Testament God kennen in zijn omgang met onze wereld en zijn menselijke schepsels? (Ik neem aan dat het woord 'adequaat' staat voor de opmerking van Paulus: Nu is mijn kennen nog beperkt [1Kor.13:12]).

5. *'Waarom zou over Gods handelen in de wereld gesproken moeten worden in samenhang met het natuurwetenschappelijke wereldbeeld? Dit kan alleen worden gelegitimeerd door te zeggen dat Gods handelen fysische consequenties of iets dergelijks moet hebben.'*

Van 'moeten' is geen sprake, maar heeft Gods scheppende werk dan niet geleid tot een tastbare wereld, dus tot een fysische consequentie?

6. *'M.a.w. als Gods handelen op hetzelfde niveau staat als fysisch-causale oorzaak-gevolgrelaties zoals wij die kennen.'*

Met een bijbels beeld vraag ik: staat de pottenbakker op hetzelfde niveau als de pot die hij gemaakt heeft?

7. *'Daarmee vergeten we dat God veel groter is dan wij ons kunnen voorstellen, en handelingsmogelijkheden heeft die ons voorstellingsvermogen te boven gaan.'*

Met het eerste deel van de zin kan ik wel instemmen, maar zou Taede kunnen duidelijk maken wat hij met het tweede deel bedoelt?

8. *'Dus niet gebonden is aan wat mogelijk is binnen de geschapen, natuurlijke orde.'*

Hoe stelt Taede zich dit voor, als we natuurwetenschappelijk ervaren dat de geschapen wereld is gebaseerd op een altijd en overal bestaande orde, beschreven in de natuurwetten en de fundamentele constanten, die voorzover wij weten nooit is opgeheven of veranderd in de 13,7 miljard jaar sinds de oerexplosie?

9. *'Dat de idee omtrent de eigenheid van het natuurwetenschappelijk en theologisch perspectief trouwens niet louter door Duitstalige wetenschappers wordt aangehangen, bewijst de bioloog Stephen J. Gould, die zijn NOMA-principe gebruikt om het oude fact-value-onderscheid tussen een gelovig en natuurwetenschappelijk perspectief aan te geven.'*

Kan er in die gedachtegang nog wel sprake zijn van een dialoog?

10. *'Taalgebruik en werkelijkheidsbeleving (of wereldbeschouwing) zijn nauw aan elkaar gerelateerd, zodat direct, descriptive language simpelweg een illusie is.'*

Is het nu juist niet de essentie van de dialoog dat je theologisch en natuurwetenschappelijk geïnspireerde uitspraken naast elkaar legt en vergelijkt, eventueel met een linguïstische analyse van die uitspraken?

Als je deze tien uitspraken van Taede overziet, moet je dan niet concluderen dat hij een dialoog tussen natuurwetenschap en theologie vrijwel onmogelijk acht en daarmee een convergentie tussen beide uitsluit? Ik hoopte in zijn zojuist verschenen boek *God en de menselijke maat* (Meinema, 2006) een antwoord op deze vraag te vinden. In hoofdstuk 12, waarin hij belooft de mogelijkheid voor een convergentie te zullen aangeven, noemt hij er slechts één: resonantie, in de zin van 'iets herkennen van'. Als voorbeeld geeft hij *creatio ex nihilo* (schepping uit niets) en oerknal. Dit is echter een ongelukkig voorbeeld, omdat de fysica niet kan werken met een 'niets', ook niet bij de oerknal. In mijn *Creation and Double Chaos*, blz.71, vindt hij een verwijzing naar de Lutherse theoloog Mark Worthing (aanhanger van *creatio ex nihilo*), die dit uitgebreid bestudeerd heeft. Hopelijk kan Taede een beter voorbeeld van resonantie vinden. Wellicht tussen de schepping uit chaos in Genesis 1 en de oerknaltheorie?

Ezechiël, Mozes en Ockham

Gerrit Teule

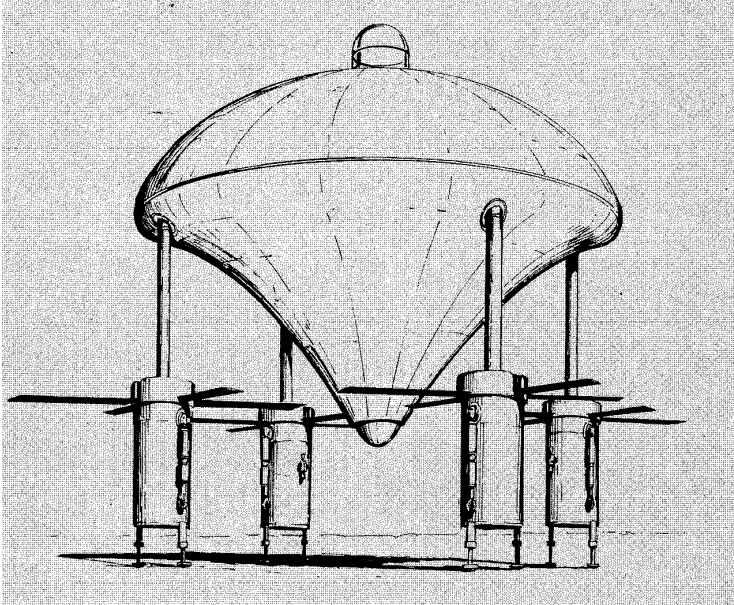
Stel nu eens, dat er in heel vroege tijden vreemde en onbegrijpelijke dingen gebeurden, gezien door de ogen van de mensen die toen leefden. We hebben het over honderden jaren voor Christus, ergens diep in de Sinaiwoestijn. De hemel opende zich en allerlei vuurstralen spoten in het rond. Glanzende dingen zakten naar beneden en het ene wonder na het andere ontrolde zich voor de verbijsterde nomadenogen.

Ik citeer nu maar even Erich von Däniken, want die heeft het mooi beschreven²⁶: "Ze kenden slechts het licht dat het vuur in hun bivak verspreidt, het schijnsel van oliepitjes en fakkels. Hier, vlak voor hun verblinde ogen, wordt de nacht helder verlicht, feller nog dan de dag: de vreemde bezoekers hebben de beschikking over goddelijke zonnen (de kosmonauten zijn inmiddels bezig een aantal halogeenschijnwerpers op te stellen). Ze zien hoe de vreemde wezens de aarde in donderend geluid doen barsten en dus wel over goddelijke krachten moeten beschikken (de kosmonauten verrichten op dit moment een normale proefboring met springstof, op zoek naar bodemschatten). Bovendien zwaaien de gasten met bliksemstralen (ze zijn aan het werk met een laserstraal). En - ze kunnen hun ogen niet geloven - verheft zich onder donderend geraas een waarachtig hemelschip, dat over de heuvels en het water kan zwemmen en in de wolken verdwijnt (terwijl er een helikopter opstijgt). Ze horen een oppermachtig stemgeluid, dat gelijk Gods stem ver over het land weerschalt (terwijl de commandant via luidsprekers zijn onbegrijpelijke bevelen geeft)."

Deze nomaden wisten niets van techniek. Alles wat ze zagen, moest een plaatsje krijgen in hun beperkte belevingswereld van zand, schapen, tenten en oliepitjes. De oude profeet Ezechiël zag een ruimteschip en beschreef het wereldvreemde ding zo goed als hij kon. "En ik zag en zie, een stormwind kwam uit het noorden, een zware wolk met flikkerend vuur en omgeven door een glans; daarbinnen, midden in het vuur, was wat er uitzag als blinkend metaal. En in het midden daar-van was wat geelk op vier wezens; en dit was hun voorkomen: zij hadden de gedaante van een mens, ieder had vier aangezichten en ieder van hen vier vleugels. Wat hun benen aangaat, deze waren recht; en hun voetzolen waren als die van een kalf en fonkelden als gepolijst koper [...] En zij gingen ieder recht voor zich uit; waarheen de geest wilde gaan, gingen zij. [...] En wat de gedaante der wezens betreft, hun aanblik was als die van brandende vuurkolen, als van fakkels – zich bewegend tussen de wezens; en het vuur glansde en bliksemen schoten daaruit. De wezens snelden heen en weer als bliksemschichten." (Ezechiël 1 vers 4 e.v.). En zo gaat de beschrijving verder, heel beeldend, maar uiteraard zonder technisch inzicht over wat er echt naar beneden kwam. Ezechiël zag het ding als iets

²⁶ Erich von Däniken *Mijn visie, in woord en beeld*, Ankh Hermes, Deventer 1973

geestelijks. Die 'wezens' waren waarschijnlijk de vier poten van het ruimteschip, die vuur spuwden om het schip te verplaatsen. Aan de hand van zijn uitgebreide beschrijvingen heeft Blumrich, ingenieur bij de NASA, een reconstructie gemaakt van het ruimteschip, en hij kwam tot de conclusie dat het ding echt kon vliegen.



De nomadenvolken, die in het Oude Testament worden beschreven, hadden nog geen idee van de werkelijke en kosmische afmetingen van het heelal. Zij kenden de huidige beelden van de vele miljarden sterrenstelsels niet, omdat die met het blote oog niet te zien zijn. In die sterrenstelsels bevinden zich nog veel meer planetaire systemen, waarin toch zeker miljarden planeten bevolkt moeten zijn met leven en intelligentie, ongeveer net zoals bij ons op aarde. Dat wij met wezens op deze planeten geen contact kunnen krijgen, ligt aan de enorme afstanden en de verschillen in fase met de evolutie aldaar. Een boodschap, die er duizenden of miljoenen jaren over doet om ergens te komen en dan nog eens duizenden of miljoenen jaren vereist om als antwoord weer terug te komen, leidt niet tot een zinvolle communicatie. Zelfs voor levensvormen op nabije planeten (tot bijvoorbeeld enkele honderden lichtjaren, dus ergens dichtbij in ons eigen melkwegstelsel) is de *timing* een enorm struikelblok. Het kan immers best zo zijn, dat op een bepaalde planeet nog miljoenen jaren evolutie nodig zijn voordat er sprake is

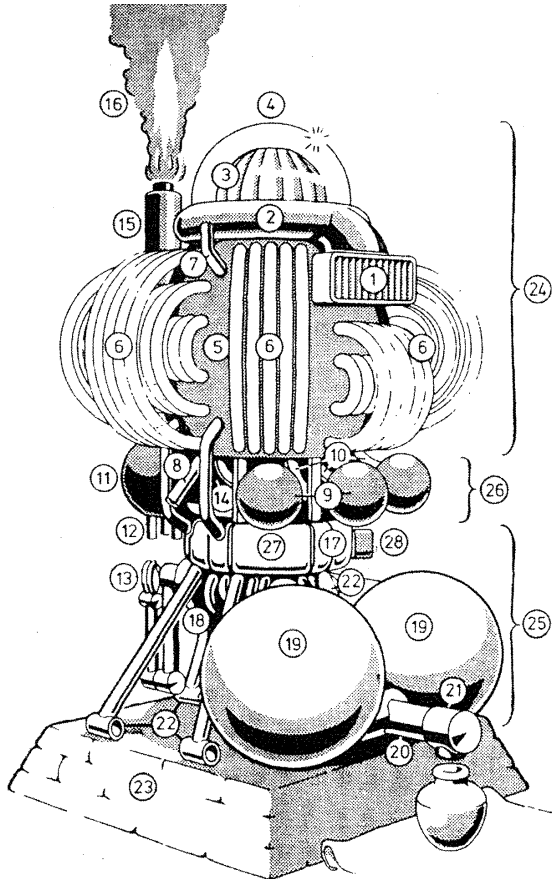
van intelligent leven met een communicatietechnologie, die vergelijkbaar is aan de onze. Maar evenzeer is het mogelijk, dat de intelligentie en het zelfbewustzijn daar al miljoenen jaren geleden zijn doorgebroken en misschien al lang weer zijn uitgestorven door een natuurramp of door eigen toedoen, dreigingen die ook onze beschaving boven het hoofd hangen. Onze huidige mogelijkheid om via elektromagnetische stralingen te communiceren berust op een technologie die bij ons slechts enkele tientallen jaren oud is en die helemaal niet in verschillende evoluties op hetzelfde tijdstip voorhanden hoeft te zijn. Het is zelfs mogelijk, dat een buitenaardse beschaving de hele draadloze communicatie overboord gegooid heeft vanwege de gevaren voor de gezondheid. Kortom, de kans dat wij elkaar op een zeker tijdstip treffen in een zinvolle communicatie lijkt minimaal. Het is zelfs best mogelijk, dat wij onze naaste burenen nooit zullen ontdekken.

Maar het is ook mogelijk, dat zij ons al lang geleden ontdekt hebben, zoals Erich von Däniken veronderstelde en waarvoor hij openlijk is weggehoond door allerlei 'deskundigen' en schriftgeleerden. Het boek Ezechiël geeft van zo'n mogelijke ontmoeting met buitenaardse wezens een bloemrijk verslag, zoals het in het jaar 592 voor Chr. gebeurd zou kunnen zijn. Maar ver voor die tijd speelde zich misschien wel een andere ontmoeting af, die een diepgaande invloed heeft gehad op de hele Westerse beschaving. In het boek *De eeuwigheidsmachine*²⁷ beschrijven Johannes en Peter Fiebag de hypothese, dat omstreeks 1250 voor Christus, ongeveer 650 jaar voor de tijd van Ezechiël, ook buitenaardse wezens op aarde waren en dat zij aan een rondtrekkende Semitische nomadenstam, met de mythische figuur Mozes aan het hoofd, een wondermachine cadeau gaven waar een broodachtig soort voedsel uit kwam, de mannachine. Het was een hoogtechnologisch, elektronisch apparaat met een kernreactor erin, die op basis van algen voldoende voedsel produceerde om de hele stam te voeden. Het ding, door Mozes en de zijnen vereenzelvigd met Jahweh, kon alleen door een paar ingewijden (priesters) worden bediend en wekelijks schoongemaakt, ook al wisten ze bij benadering niet hoe de machine werkte. Dat de machine bepaald niet ongevaarlijk was, bleek uit het verhaal van Nadab en Abihu (Leviticus 10): "Nadab en Abihu, zonen van Aäron, namen hun vuurpan, deden er vuur in en legden er wierook op. Zij brachten het voor Jahweh, wat niet beantwoordde aan zijn voorschriften. Toen ging er van Jahweh een vuur uit, dat hen verteerde. Zo vonden zij voor Jahweh de dood". Met andere woorden, de zonen kregen een geweldige elektrische optater en overleefden dat niet. Tegenwoordig zouden we er een bordje op zetten met *Hazardous area, maintenance by authorized personnel only!*²⁸. Hoe dan ook, er kwam eetbaar en voedzaam hemelbrood uit, dat was het voornaamste. (Op dezelfde manier zijn er nu miljoenen mensen, die 'resultaatgericht' werken met een computer zonder van de interne werking iets te begrijpen.) Oorspronkelijk zou

²⁷ Johannes u. Peter Fiebag *Die Ewigkeitsmaschine. Das Manna-Wunder, der heilige Gral, die Tempel und das Geheimnis von Oak Island*", München, Buchverlage Langen Müller Herbig, MCMXCVIII, ISBN 90 5121 905 9

²⁸ Gevaarlijk terrein, alleen toegankelijk voor bevoegden! (red.)

deze mannachine in gebruik zijn geweest in een ruimteschip om de bemanning gedurende de jarenlange reizen door de ruimte in leven te houden. De manna zou zelfs de wezens in topconditie houden en eeuwig jong. (Ook dat is een aspect aan ruimtereizen: als je maar snel genoeg reist, verouder je langzamer, aldus Einstein.) Van deze mannachine is een reconstructie gemaakt, door George Sassoon en Rodney Dale. Het model is van de hand van Martin Riches.



Uiteraard begrepen de aardse mensen van die tijd de technische aard en de werking van het ding helemaal niet, vandaar dat het beschreven werd in allerlei mythische termen, net zoals Ezechiël dat later zou doen. Het is zelfs mogelijk, dat Ezechiël het mythische verhaal over de mannachine via overlevering kende. Het toestel werd bewaard in de 'Ark des Verbonds' of in de 'Tent van de Samenkomst', waar de

religieuze rituelen werden gehouden. Die ark was voor dit doel speciaal geconstrueerd, op nauwkeurige aanwijzing van de ruimtewezens waar Mozes contact mee had (mogelijk zelfs via een soort telefoon in het apparaat zelf; vandaar zijn gesprekken met Jahweh). Kennelijk was dat opbergen nodig, inclusief de nauwkeurige onderhoudsvoorschriften, omdat anders het apparaat in het woestijnzand niet lang zou overleven. Als het apparaat werkte, dan steeg er een rookpluim (en 's nachts een vuurkolom) uit op. Eén dag in de week lag de machine stil voor een grondige schoonmaak. Die dag kennen we nu nog steeds als de sabbat of de zondag, een werkloze dag gewijd aan contemplatie en rust. Na de decennialange tocht door de woestijn en de aankomst in het beloofde land Kanaän staaakte de machine haar productie van 'manna'. Waarschijnlijk was toen de kernreactor uitgeput.

Die kernreactor was mogelijkwerwijs van hetzelfde type als de reactor in de Cassiniverkenner, die nu op weg is naar de verste planeten van ons zonnestelsel: een gevaarlijke klont hoogradioactief plutonium. Toen de Filistijnen de ark veroverden, maakten ze op lelijke wijze kennis met deze reactor (1 Samuel 5): "De hand van Jahweh drukte zwaar op de Asdodieten; Hij bracht hen in paniek en teisterde hen met gezwollen, in Asdod en omgeving." Waarschijnlijk maakten de Filistijnen een verkeerd luikje open om te zien wat erin zat, onder het motto "De aroma komt je tegemoet als je het pakje opendoet". Wij kennen die gezwollen maar al te goed na radioactieve besmetting. De Filistijnen stuurden de kanker-verwekkende ark-met-inhoud dus maar weer terug en onderweg werden er veel mensen radioactief besmet: "Nadat zij haar naar Gat hadden overgebracht, veroorzaakte Jahweh een paniek in die stad en teisterde hij de inwoners met een plaag: van groot tot klein kregen zij gezwollen". In het boek vereenzelvigen de schrijvers deze ark-met-inhoud met de heilige graal, die later door de Tempeliers werd bewaakt en die nu zoek is. Misschien is de graal begraven op een klein eilandje voor de Canadese kust: Oak Island, meer dan veertig meter onder de grond en ontoegankelijk door het van alle kanten toestromende zeewater. Het eilandje is vanaf het begin van de vorige eeuw helemaal overhoop gehaald, maar de bergplaats is niet gevonden.

De mythische beschrijvingen van deze machine, de bedieningsrituelen en het contact met de goede gevers mondden uit in een complete religie met de oudtestamentische Jahweh, de basis van het christendom. Vooral het letterlijk voor waar aannemen van de bijbelteksten heeft daartoe bijgedragen. Het is heel interessant om te zien, hoe een eenvoudig gegeven (een simpele zwervende nomadenstam met een onbegrijpelijk apparaat) door de overlevering en mythologisering steeds verder wordt uitgewerkt tot een prachtig geloofsverhaal: Mozes in een rieten mandje, het verblijf in Egypte, de plagen, de uittocht uit de slavernij, het wijkende water van de Rode Zee, Mozes slaat water uit de rots, Mozes met de tien geboden, het gouden kalf, etc. Als het al niet zo vaak was gedaan, dan zou je daar een prachtige film over kunnen maken. Met dit verhaal voorzag de nomadenstam

zichzelf van een gloedvolle geschiedenis en een identiteit, klaar voor een nieuw bestaan in het beloofde land. Merkwaardig is, dat in Egyptische geschiedkundige bronnen, die in het algemeen zeer precies en expliciet zijn, met geen woord gerept wordt over het slavenvolk, dat na diverse plagen ontsnapt zou zijn. Moderne onderzoekers betwijfelen, of die hele historie ooit zo heeft plaatsgehad. Het waarheidsgehalte van het opgedofte Mozesverhaal zou weleens hetzelfde kunnen zijn als dat van het meisje met de zwavelstokjes.

Het boek van de Fiebags beslaat een periode van de geschiedenis van 1200 voor Chr. tot 2000 na Chr. en laat zien, hoe een religie zich zou kunnen ontwikkelen op basis van iets onbegrijpelijks, afkomstig uit een andere vergevorderde beschaving. Als deze hypothese juist is, dan wordt het hoog tijd om de huidige christelijke religie drastisch af te stoffen en te ontdoen van allerlei mythische aangroeisels, die dateren uit de mondelinge overleveringen, voordat er iets op schrift werd gesteld. Zeer uitvoerig analyseren de schrijvers de oude mythische teksten en ze herleiden deze tot wat er werkelijk gebeurd zou kunnen zijn. Dit boek is op z'n minst een heel boeiende denkoefening in mythevorming en het ontstaan van een wereldreligie. Men noemt dit de Paleo-SETI-hypothese. SETI staat voor de *Search for Extra Terrestrial Intelligence*. Het geeft tenminste aan, dat een samenspraak tussen religie en wetenschap een stuk zinvoller wordt, als de religie haar eigen bronnen ontdoet van de gefantaseerde mythologie en het bijgeloof. Wat er dan nog overblijft is misschien religie in de meest zuivere zin. Volgens het *Etymologisch Woordenboek* is het woord religie afkomstig van het woord *relegere*: weer bijeenlezen, opnieuw doorlopen, telkens overwegen. Het woord komt van *re* (wederom) + *legere* (lezen). We zouden de Bijbel dus weer helemaal opnieuw moeten leren lezen en interpreteren, maar nu zeer kritisch en niet vanuit een dogma van Goddelijke openbaring. In de wetenschap kennen we het scheermes van Ockham: een procedure, waarbij een hypothese op de snijtafel van de kritiek belandt en grondig wordt uitgebeend. Al het niet ter zake doende wordt verwijderd. Wat er daarna overblijft is een afgeslankte en sterke theorie of een stel lillende resten van wat eens een leuke gedachte was. Pas als het scheermes van Ockham ook toegepast wordt op religieuze aangroeisels, mythen, bijgeloof, zwarte magie en andere reli-onzin, is er een goede samenspraak mogelijk. De verhalen van Mozes en Ezechiël zijn daarbij een mooi aangrijpingspunt.

Beste lezer, nu zult u misschien denken dat deze eenzame schrijver ook al in sprookjes gelooft. Het antwoord is ja en nee, zoals wij allemaal. In de vorige *GAMMA* had ik het over het wereldvoedselprobleem. De massale, grootschalige industriële voedselproductie loopt de kans in te storten met de stijgende olie-prijzen en dat moeten we afzetten tegen de nog steeds stijgende wereldbevolking, op naar de 10 miljard in 2030. Gevolg: miljarden mensen met honger, een sterk verkorte levensduur en massale kindersterfte, een ellendig perspectief. Veel mensen geloven in dit opzicht nog steeds in sprookjes: de mannemachine, net zoals het Mozessprookje ons voortvoert. Ze zien in de techniek de oplossing voor elk

probleem. Vroeg of laat komt er vanuit de hemel wel een machine of technologie die ons manna verschaft, hemelbrood dus, zoveel als we maar willen. Ook wat dat betreft is het bovenstaande verhaal leerzaam. Als wij als 'verlichte westerlingen' niet in de redding door buitenaardse wezens (goden dus) en hun sprookjes willen geloven, dan moeten we hun mannachines ook maar vergeten. Het probleem van de olieprijs, de voedselproductie en de wereldbevolking ligt daarom nog voor ons. Wij kunnen er serieus over nadenken en er wat aan doen, maar het is uiteraard ook uw goed recht om in sprookjes te blijven geloven....

Transgender en religie - Een problematische relatie

Wim Haan²⁹

Alle godsdiensten hebben wel iets te zeggen over man en vrouw, hun rollen, hun identiteit en hun verhouding tot elkaar. In veel samenlevingen zijn de voorschriften rond deze kwestie ook ontleend aan religieuze geschriften. De Bijbel en Koran zijn natuurlijk goede voorbeelden hiervan, maar ook de religieuze geschriften en wetboeken uit de hindoeïstische en boeddhistische traditie geven duidelijke richtsnoeren.

Vanzelfsprekend hebben die voorschriften met name te maken met wat we de *mainstream* genderidentiteit kunnen noemen: mannen en vrouwen en hun standaard rollenpatronen. Maar niet alles is 'mainstream'. Van alle tijden en plaatsen zijn ook alternatieve invullingen van genderidentiteit. Mensen die zich tussen man en vrouw bevinden op de genderschaal. En dat kan uiteenlopen van travestie, transgender, tot transseksualiteit. Of mensen die zich ook lichamelijk tussen die mannelijke en vrouwelijke 'polen' bevinden, zoals interseksuele mensen.

De relaties tussen godsdienst en gender liggen ingewikkeld. Waar je een directe relatie vermoedt, blijken bij nader inzien andere invloeden en oorzaken een beslissende rol te spelen, zeker als het over 'transgender' of 'derde sekse' gaat. Want dat is waar ik me in deze bijdrage speciaal op wil richten: een heel specifieke vorm van genderdiversiteit, waarvoor allerlei woorden en aanduidingen zijn bedacht. Dat laatste geeft overigens ook meteen al een van de grote obstakels aan die we ontmoeten als we ons met dit thema bezighouden. De belangrijke vraag namelijk of er in andere tijden en culturen wel echte 'pendanten' zijn van wat we in onze tijd met de koepelterm 'transgender' aanduiden. Soms ligt er een directe relatie tussen religie en transgender, in de zin dat religieuze leiders of kerkelijke overheden uitspraken doen over mensen die gendergrenzen overschrijden. Maar zo'n overduidelijke relatie tussen gender en religie is toch meer de uitzondering dan de regel. In deze bijdrage wil ik aan de hand van enkele casussen wat dieper ingaan op de complexe relatie die soms te traceren valt bij mensen met een alternatieve genderrol en de religieuze legitimering of afkeuring van die rol.

Casus 1: Kees

Kees, 25 jaar, geboren in Groningen, heeft vanaf zijn jonge jaren het gevoel 'anders' te zijn. Met name de puberteit is voor hem een periode waarin zich een sterke afkeer van het mannelijk lichaam aftekent. Zijn pogingen om tot zelfinzicht te komen wat die gevoelens betekenen, zijn slechts ten dele succesvol. Hij leest veel over travestie en transseksualiteit en heeft een aantal goede vrienden en vriendinnen met wie hij over zijn gevoelens kan praten. Kees is ook nogal

²⁹ Dit artikel werd met toestemming van de auteur overgenomen uit het tijdschrift *In de Marge*, jrg. 15 nr. 2 (april 2006) van het Blaise Pascal Instituut van de VU te Amsterdam.

spiritueel aangelegd. Hij doet aan meditatie, gaat regelmatig naar lezingen van hindoe- en boeddhistische leraren. Als hij in Amsterdam is woont hij ook vaak de bijeenkomsten van de Hare Krishnabeweging bij. Wanneer hij 20 wordt raakt hij in een diepe depressie, een identiteitscrisis. Het conflict tussen zijn lichaam en zijn gevoel valt niet langer rationeel te beteugelen. Hij voelt zich steeds meer thuis in een filosofie waarin het tijdelijke en relatieve van het menselijk lichaam centraal staan. Op zijn 21e besluit hij zich aan te sluiten bij de Hare-Krishnabeweging. Hij is in staat om zijn alternatieve gender als het ware te overstijgen, te transcenderen. Hij slaagt erin op een eigen wijze zijn gendervariante gevoelens invulling te geven en te uiten in de tempelcommune waar hij leeft. Genderneutrale monnikenkleding, werkzaamheden in de tempel die eigenlijk aan vrouwen zijn voorbehouden, hij draagt een paar sieraden en ringen, ongewoon voor een mannelijke genderrol. Op deze wijze uiting geven aan zijn alternatieve gender volstaat op dit moment. Hij voelt zich transgenderist, een geslachtsveranderende operatie valt vooralsnog buiten zijn ambities.

Hoewel de Hare-Krishnabeweging voortgekomen is uit de hindoeïstische traditie is deze stroming toch met name 'ingekaderd' in onze westerse samenleving. Toch is het van belang om enig licht te werpen op de manier, waarop in de hindoeïstische traditie wordt aangekeken tegen 'gendervariantie' of 'derde sekse'. In de volgende paragraaf zal ik daar dieper op ingaan.

Tritya Prakriti en hindoeïsme (1)

Oude hindoeïstische geschriften gebruiken de term 'tritya prakriti' om alles wat zich buiten het traditionele man- of vrouwperspectief bevindt aan te duiden. Waar velen het huidige India met Victoriaans puritanisme associëren, zijn de *roots* van het hindoeïsme genderinclusief: de notie van een 'derde sekse', of mensen die van nature zowel vrouwelijke als mannelijke eigenschappen hebben, was bekend. Er werden zelfs allerlei bijzondere gaven en capaciteiten aan toegeschreven. Zo werden bijvoorbeeld travestieten uitgenodigd om bij geboorte, huwelijk en religieuze ceremonieën aanwezig te zijn, omdat men ervan uitging dat die aanwezigheid geluk zou brengen. In het hindoeïsme vinden we ook een veelheid van mythen en sagen waarin goden en godinnen genderoverschrijdend bezig zijn. Krishna in vrouwenkleren, Arjuna die een tijd van zijn leven doorbrengt als danslerares aan het hof van een koning. En natuurlijk Bahuchara Mata, de godin die door de *hijsa's* in India wordt vereerd. Door allerlei invloeden heeft India zich in de loop der tijden tot een bijzonder genderrestrictieve cultuur ontwikkeld. Op homoseksualiteit berust een groot taboe. En voorzover alternatieve genderrollen al worden getolereerd, kan dat toch niet verhinderen dat veel mensen van de 'derde sekse' worden gemarginaliseerd.

Deze 'inkadering' van de derde sekse binnen het hindoeïsme biedt overigens weinig aanknopingspunten voor inzicht in de wijze waarop binnen de Hare-Krishnabeweging invulling wordt gegeven aan genderdiversiteit. Ik denk dat daar

andere factoren doorslaggevend zijn. Hoewel we te maken hebben met een traditionele hindoeïstische beweging heeft zich het 'genderbeleid' van de Hare-Krishnabeweging toch met name ontwikkeld in een inmiddels bijna 40 jaar durende interactie van de beweging met de sociale omgeving. De beweging heeft zich als het ware meegeëmancipeerd, parallel aan vergelijkbare ontwikkelingen in de maatschappij. We zien dan ook een evolutie van een traditionele visie op de rol van de vrouw en aanvankelijke homofobie met name ingegeven door de conservatieve standpunten van de stichtergoeroe, naar een meer liberale benadering van man-vrouwverhoudingen en genderdiversiteit. De vraag is of sociale/maatschappelijke factoren hebben geleid tot aanpassingen en/of verschillen in interpretatie van de religieuze legitimering.

Casus 2: Lok

Lok, 19 jaar, geboren in een klein dorpje in Noord-Thailand. De leefomstandigheden zijn armoedig en het toekomstperspectief is somber. Twee neefjes van Lok zijn *kathoeys*, in het buitenland ook wel met de term *ladyboy* aangeduid. Ze zijn erin geslaagd om zich te ontworstelen aan hun armoedige levensomstandigheden en hebben een baan gevonden als danseres in één van de zuidelijke kuststeden. In gesprekken met één van hen groeit langzaam maar zeker het bewustzijn dat Lok misschien ook een *kathoeys* is. Op 11-jarige leeftijd maakt hij dat gevoel kenbaar aan zijn ouders. Inmiddels heeft hij al het geld dat hij verdient via klussen bij een oom die in de houthandel werkt, gestoken in de aankoop van hormoonpillen die in Thailand in de apotheken vrij verkrijgbaar zijn. Het vrouwelijke uiterlijk van Lok had zijn ouders al het ergste doen vrezen, en ze wisten natuurlijk dat hij veel optrok met zijn neefjes. Lok heeft zelf ook aanleg om te dansen, tijdens zijn schooltijd is hij lid van een dansgezelschap. Na school verhuist hij naar Bangkok en krijgt een baantje bij een *ladyboy*-cabaret. Inmiddels is hij er door een borstvergroting in geslaagd om de vrouwelijke vormen te vervolmaken. Loks inkomen is een veelvoud van wat hij met ander werk zou verdienen. Daar komen nog extra verdiensten bij omdat Lok bijverdient door met westerse mannen uit te gaan en de nacht met hen door te brengen. Ongeveer 90 procent van de *kathoeys* is werkzaam in de seksindustrie.

Thailand is overwegend boeddhistisch, 95 procent van de bevolking is boeddhist. In de boeddhistische geschriften wordt het bestaan van een 'derde sekse' verklaard met de filosofie van karma en wedergeboorte. Mensen kiezen niet voor het lichaam en geest waarin ze geboren worden, die zijn het resultaat van handelingen — doen en denken — in een vorig leven. Maar er valt natuurlijk veel meer te zeggen over de relatie tussen boeddhistische traditie en gender. Dat zullen we in de volgende paragraaf wat nader beschouwen.

Boeddhisme en het derde gender (2)

In het Theravada-boeddhisme zoals dat zijn neerslag heeft gevonden in de zogenaamde *Pali Canon* vinden we verschillende verwijzingen naar wat we

hedentendage met travestie, transseksualiteit, interseksualiteit etc. zouden aanduiden. Probleem is dat geen van die beschrijvingen exact overeenkomt met de verschillende aspecten van genderdiversiteit. Die teksten moeten bezien worden vanuit het perspectief dat het boeddhisme begonnen is als een orde van celibataire mannelijke monniken. Omdat de voorschriften ook met name op monniken betrekking hebben (*vinaya*=gedragscode voor monniken) zou de relevantie van die teksten voor de huidige tijd beperkt moeten zijn. Toch is het opvallend dat ze in het huidige Thailand nog steeds van betekenis zijn. Het Thaise woord *kathoey* is dan ook de aanduiding van wat in de oude geschriften *ubhatobyanjanaka* en *pandaka* wordt genoemd, dat zijn de twee alternatieve genderaanduidingen die naast man en vrouw worden gebezigd. In zijn algemeenheid wordt de boeddhistische leer gekenmerkt door humaniteit en tolerantie. Helaas kan daar niet uit worden afgeleid dat alternatieve genders worden verwelkomd. Eerder is het zo dat ze vanuit boeddhistisch perspectief met medelijden worden bejegend. Ik heb het boven reeds opgemerkt: wat je nu bent is een resultante van het karma dat je in een vorig leven hebt opgedaan. Het is geen kwestie van (vrije) keuze.

Casus 3: Cathy

Cathy is als Charles geboren in Greenville, North-Carolina. Een deel van de VS dat gerekend wordt tot de *bible belt*. De ouders weten dat hun zoontje zich vaak stiekem verkleedt in de kleren van zijn zusje. De predikant van hun kerkgenootschap, die ze daarover hebben gesproken, adviseert hun een therapeut in te schakelen die op de fundamentalistische *Bob Jones-University* heeft gestudeerd. Charles krijgt gedragstherapie waarbij eveneens de onverenigbaarheid van zijn gedrag met bijbelse uitgangspunten naar voren komt. Het hardhandig onderdrukken van zijn travestiegevoelens lijkt tot resultaat te hebben dat hij zich ontwikkelt tot een echte machobink. Maar als Charles 25 wordt dondert de façade als een kaartenhuis in elkaar. Via internet achterhaalt hij de *Emergence and Transgender Christians yahoo group*. Het onderwerp van deze groepen is hoe het christelijk geloof zich verhoudt tot het transgender zijn. Het zijn supportgroepen, en veel van de mensen die via internet met elkaar communiceren ontmoeten elkaar ook in *real life*. Charles, nu Cathy, komt via *Emergence* bij een gendertherapeut in Lynchburg terecht. Via een tiental sessies komt Cathy tot het besef transseksueel te zijn. Een andere *Emergence*-kennis brengt haar in contact met de *metropolitan community church*, een kerkgenootschap dat als uitermate LGBT (=Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender)-vriendelijk te boek staat. Met de Bijbel in de hand worden transseksuelen en transgenders verdoemd, maar tegelijkertijd zie je dat veel transgenders uit hun geloof inspiratie putten en kracht vinden om om te gaan met hun anderszijn. In een volgende paragraaf wat meer over dat ambigue karakter van de joods-christelijke traditie.

Transgendertheologie in de Verenigde Staten (3)

Deuteronomium 22:5: "Het kleeft eens mans zal niet zijn aan een vrouw, en een man zal geen vrouwenkleed aantrekken; want al wie zulks doet, is den HEERE, uw

God, een gruwel." In de Statenvertaling klinkt het nog dreigender en indrukwekkender dan in modernere bijbelvertalingen. Voor orthodoxe christenen is met name deze tekst het fundament voor een sterke afkeuring van alles wat naar genderdiversiteit riekt. Natuurlijk zijn er ook nog *Genesis* en een aantal Paulusbrieven waar ogenschijnlijk gerefereerd wordt aan mensen die we heden ten dage tot het 'derde gender' zouden rekenen. Waar veel bijbelse tekstgedeeltes in hun eigen tijd en context worden geplaatst, wordt er bewust voor gekozen deze teksten letterlijk te nemen om de afkeuring van genderdiversiteit te staven. De Rooms-katholieke kerk kiest ervoor om homoseksualiteit en transseksualiteit op één hoop te gooien en er waarschuwend en verbiedende geluiden over te laten horen. Zo bestaat er bijvoorbeeld een brief van de Rooms-katholieke Congregatie van de Geloofsleer uit 2003 aan oversten van religieuze ordes. Transseksuele monniken mogen geen lid worden van een religieuze orde, en als ze dat al zijn, dan moeten ze uit het klooster worden gezet. Het Vaticaan stelt dat transseksualiteit een geestesziekte is, en dat daarom transseksuelen moeten worden geweerd uit religieuze ambten en kloosterordes. In het *sub secretum*-document wordt verder uitgesproken dat mensen die een geslachtsveranderende operatie ondergaan in de ogen van de kerk niet van geslacht veranderen en dus ook geen kerkelijk huwelijk kunnen sluiten.

In schril contrast met deze negatieve houding staan pogingen om genderdiversiteit en religieuze traditie in balans met elkaar te brengen. Die pogingen voltrekken zich overigens met name in het Angelsaksische taalgebied. In West-Europa, in verregaande mate gesecculariseerd, lijkt 'religie en transgender' geen issue meer te zijn. Zo zullen er weinig katholieken in Nederland zijn die van voornoemde banvloek van het Vaticaan onder de indruk zijn. Hier en daar zien we andere ontwikkelingen. Kwalitatief, niet kwantitatief. Een behoudend kerkgenootschap, dat een belijdend lid dat in een transitietraject terechtkomt niet laat vallen maar vasthoudt. Een transitie van een predikant, die nauwelijks opvalt omdat de persoon dezelfde blijft, met dezelfde kwaliteiten.

Casus 4: Saida

Saida, 42 jaar, is in de Iraanse stad Isfahan geboren. Saida heette ooit Said, en kwam als tiener tot het schrikwekkende besef dat hij niet op meisjes maar op jongens viel. Het door zijn ouders gearrangeerde huwelijk loopt dan ook spaak omdat Said geen enkele aantrekkingskracht tot zijn vrouw voelt. Wel heeft hij gedurende twee jaar in het verborgene een relatie met een oudere man, een docent aan de universiteit waar hij dan studeert. Ze houden van elkaar maar zijn tegelijkertijd wanhopig. Homoseksualiteit wordt in het islamitische Iran absoluut niet getolereerd. In de relatie met zijn oudere vriend voelt Said zich de vrouw. En hij draagt ook regelmatig vrouwenkleren wanneer ze samen zijn. Ook travestie is in Iran strikt verboden; mensen lopen het risico voor jaren de gevangenis in te moeten of nog erger.

Ayatollah Khomeini heeft in 1983 een fatwa uitgesproken die geslachtsverandering onder strikte voorwaarden goedkeurt. Said besluit om zich te melden bij zijn imam en die te vragen hem naar een gespecialiseerde kliniek in Teheran te sturen. Op 38-jarige leeftijd wordt Said geopereerd en gaat verder als Saida door het leven. Zij is alleenstaand, de relatie met de oudere man is een jaar na de geslachtsveranderende operatie verbroken.

Met de juridische legalisering van geslachtsverandering is sociale acceptatie natuurlijk niet automatisch gegeven. Islam en genderdiversiteit staan op gespannen voet met elkaar, daarover meer in de volgende paragraaf.

Islam en genderdiversiteit (4)

In Iran is homoseksualiteit strafbaar en travestie ook. Mannen die zich in vrouwenkleden hullen en zich in het publieke domein vertonen riskeren lange straffen. In sommige regio's staat zelfs de doodstraf op gendervariant gedrag. In contrast daarmee staat de fatwa van Khomeini. In een recent artikel in *The Independent on Sunday* werd Teheran zelfs als *the sex-change capital of the world* aangeduid.

De situatie in islamitische landen laat een divers beeld zien. Enerzijds is daarvoor bepalend of het desbetreffende land de soennitische of shiitische traditie volgt. Voor de soennieten zijn de fatwa's van de al-Azharuniversiteit van Cairo van belang. Een fatwa van een belangrijk vertegenwoordiger van de shiitische traditie als Khomeini wordt veelal gevolgd in landen met een shiitisch bewind. Er zijn natuurlijk ook veel landen waar de bevolking voor een groot deel de islam aanhangt, terwijl de staatsvorm zich spiegelt aan de westerse democratieën. Turkije is daar een voorbeeld van. Maar zelfs met een religieus gelegitimeerd genderbeleid is het leven voor transgender moslims niet gemakkelijk. Dat wordt ook geïllustreerd door de tweede generatie moslims in ons eigen land die een transitietraject in gaan: felle reacties, en soms zelfs gewelddadige confrontaties met familie en vrienden zijn vaak hun deel.

Casus 5: We'wha

We'wha is in 1849 geboren in een Zuni-stam in New-Mexico, het is een slim en snel jochie, maar in plaats van met leeftijdsgenootjes te spelen helpt hij liever zijn moeder en andere vrouwen bij allerlei huishoudelijke klusjes en vindt het leuker om gezellig met de vrouwen te babbelen in plaats van met andere jongens te ravotten. De ouders stellen vast dat We'wha een *ihamana* is, en dat hij een man zal worden die vrouwenarbeid zal verrichten en ook vrouwenkleden dragen. Hij/zij is wat in de literatuur met het woord *berdache* wordt aangeduid. We'wha's vaardigheden en karakter maken haar tot het sociale middelpunt van haar volk en ze geniet veel aanzien. Haar persoonlijkheid trekt ook de aandacht van mensen buiten haar volk. De befaamde antropologe Mathilda Stevenson nodigt haar uit om een tijd in haar huis in Washington te verblijven. Daar komt ze in aanraking met de

toenmalige avant-garde die zeer onder de indruk komt van de 'Prinses der Zuni's'. Ze wordt ook door president Grover Cleveland ontvangen, die zo onder de indruk komt van de prinses dat ze wordt uitgenodigd een week lang als gast van de president te komen logeren. Gedurende die dagen, stelt ze in de tuin van de residentie van Cleveland een weefgetouw op en weeft een vloerkleed. Door een hartkwaal wordt We'wha niet oud, op 49-jarige leeftijd overlijdt zij in aanwezigheid van haar familie en veel Zuni hoogwaardigheidsbekleders.

Over *two spirit people*, zoals de *berdaches* ook wel worden genoemd, is veel geschreven. Recent onderzoek en publicaties plaatsen vraagtekens bij de mogelijke voorbeeldfunctie van *berdaches*. In een volgende paragraaf enige kanttekeningen daarbij.

Two spirit-mensen in traditionele indianenculturen (5)

Het *berdache*-fenomeen is onderwerp geweest van veel etnologisch onderzoek. Schertsenderwijs wordt weleens opgemerkt dat een traditionele indianenfamilie bestaat uit man, vrouw, twee kinderen en een antropoloog. In het onderzoek zijn *berdaches* vaak geïdealiseerd. De positieve berichtgeving heeft er ook toe geleid dat de *berdaches* te pas en te onpas werden genoemd om aan te tonen dat transgender in al zijn verschijningsvormen in traditionele culturen de normaalste zaak van het leven was. *Berdaches* werden juist geëerd vanwege hun bijzondere vaardigheden en karakters.

In recent onderzoek zijn vraagtekens geplaatst bij dit soort conclusies: kun je *berdaches* wel vergelijken met wat wij in onze tijd met de overkoepelende term transgender aanduiden? Er is weleens een overzicht gemaakt van de vier belangrijkste kenmerken van een *berdache*, in volgorde van belangrijkheid:

- een *berdache* verricht in de arbeidsverdeling taken die in de desbetreffende samenleving tot het vrouwenwerk gerekend worden;
- een *berdache* is 'sacraal gelegitimeerd', dat wil zeggen dat men overtuigd is van het feit dat iemand *berdache* is doordat dat gesanctioneerd wordt vanuit het geestenrijk;
- de seksuele oriëntatie van *berdaches* is altijd gericht op mensen van hetzelfde geboortegeslacht;
- tenslotte kleedt de *berdache* zich in de regel in de kleding van het andere geslacht.

Wanneer deze vier kenmerken worden afgezet tegen de definitie van transgender in onze eigen tijd, dan blijken de overeenkomsten niet zo groot als vaak wordt voorgesteld.

Transgender en religie

Vijf casussen, uit het leven gegrepen, waarbij sprake is van verwevenheid met een religieuze traditie. Maar dat is dan eigenlijk ook alles wat te zeggen valt over

'transgender en religie', omdat bij elk van de vijf voorbeelden ook allerlei andere factoren een rol spelen: economische, psychologische, internet, om er maar een paar te noemen. Dat illustreert meteen ook een van de grote problemen waar we tegenaan lopen als we het over de thematiek 'transgender en religie' hebben: godsdienst wordt er nogal eens bijgesleept als een soort legitimatie.

Eveneens laten de voorbeelden duidelijk zien dat je voorzichtig moet zijn met al te snel te verwijzen naar andere culturen vanuit het idee 'dat het daar beter is'. Dat is de afgelopen decennia te vaak gebeurd. Om te staven dat 'een derde sekse' in traditionele culturen gebruikelijk was en een vaste plek had binnen die culturen, wordt verwezen naar verre en exotische plekken, of — in het geval van de Verenigde Staten — naar de zogenaamde *berdaches* bij indianenvolken. Voor het gemak wordt dan over het hoofd gezien dat gender en religie onderdeel uitmaken van een 'symbolisch universum' waar ook allerlei andere zaken een rol spelen.

Tot slot

In de joods-christelijke traditie lijkt geen ruimte buiten de dichotomie man-vrouw voor een derde gender of sekse. In de West-Europese, maar ook in de Angelsaksische wereld is die dichotomie tot dogma verheven en heeft ook de cultuur blijvend beïnvloed. Eén van de gevolgen daarvan is dat transgender en transsexualiteit bijna het exclusieve domein van de medische wetenschap zijn geworden. Er wordt weleens gezegd dat die wetenschap de rol van God heeft overgenomen: "God schiep de mens als zijn evenbeeld, als evenbeeld van God schiep Hij hem, mannelijk en vrouwelijk schiep hij de mensen" (*Gen.* 1:26). Die taak lijken de genderteams in de westerse landen te hebben overgenomen: "wij scheppen u als man en vrouw".

Ook in samenlevingen waar traditioneel ruimte was voor een derde gender staat de acceptatie en tolerantie onder druk. Veel Aziatische en Afrikaanse landen spiegelen zich immers aan het Westen in de hoop ook ooit de Westerse economische voorspoed te mogen genieten. De plaats en acceptatie van mensen die zichzelf als *kathoey*, *hijra* of *mahu* identificeren wordt gezien als een overblijfsel, een rudiment, van een primitieve cultuur, die haaks staat op het vooruitgangsidee. Een van de gevolgen is dat mensen van het derde gender worden gemarginaliseerd, en uiteindelijk is er voor hen slechts één plek om te overleven, namelijk in de seksindustrie. Is het cynisme om ook hier een verband met het joods-christelijke dogma van de man-vrouwdichotomie te vermoeden?

Literatuur

1. Hindoeïsme en 'derde sekse':

Amara Das Wilhelm, *Tritiya-Prakriti: People of the Third Sex*, Xlibris 2003.

Devdutt Pattanaik, *The Man Who Was a Woman*, New York, Harrington Park Press, 2002.

Serena Nanda, *Gender diversity. Crosscultural Variations*, Long Grove, Waveland Press, 2002.

Gayatri Reddi, *With Respect to Sex. Negotiating Hijra Identity in South India*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005

Eva Fels, *Auf der Suche nach dem dritten Geschlecht*, Wien, Promedia, 2005.

2. Boeddhisme en het derde gender:

Peter A. Jackson, Gerard Sullivan (&ls.), *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys*, Haworth Press, 1999.

Richard Totman, *The Third Sex: Kathoey, Thailand's Ladyboys*, Souvenir Press, 2004.

Peter A. Jackson, *Non-normative Sex/Gender Categories in the Theravada Buddhist Scriptures* (internetlink)

3. Transgendertheologie:

Justin Tanis, *Transgendered. Theology, Ministry and Communities of Faith*, The Pilgrim Press, 2003.

Virginia Ramey Mollenkott & Vanessa Sheridan, *TransgenderJourneys*, The Pilgrim Press, 2003.

Vanessa Sheridan, *Crossing Over, Liberating the Transgendered Christian*, The Pilgrim Press, 2001.

Perry Desmond, Perry. *A Transformed Transsexual*, Impact Christian Books, 2004 (1978).

4. Islam en genderdiversiteit:

Mak Nyahs (Male Transsexuals) in Malaysia: *The Influence of Culture and Religion on their Identity* (internetlink)

Sam Winter, *An overview of TG in Asia*, (internetlink)

Diverse artikelen in de *International Encyclopedia of Sexuality* bij het Magnus Hirschfeld archief van de Humboldt Universität (internetlink)

5. Berdaches:

Will Roscoe, *Changing Ones. Third and fourth Genders in Native North America*, St Martin's Griffin, 1998.

Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas & Sabine Lang (eds.), *Two-spirit people*, University of Illinois Press, 1997

Sabine Lang, *Men as Women, Women as Men. Changing Gender in Native American Cultures*, University of Texas Press, 1998.

Scheppingslegende - een reactie op het voorgaande artikel van Wim Haan - *Hans Richter*

Als Wim Haan de gevoelens van de oude samenleving wil bestuderen, kan hij m.i. vooral bij Plato in het Symposium de beschrijving van de homoseksualiteit in de reden van Aristofanes en Socrates/Diotima nalezen. Daarin wordt vooral de nadruk gelegd op de aanvaarding van de relatie tussen de oudere filosofen en de jonge leerlingen. Uiteraard was deze relatie geenszins op de seksuele aantrekkingskracht gefixeerd. Deze werd weliswaar geaccepteerd, maar was geen hoofddoel van de relatie. Plato beschrijft als uitgangspunt, dat de scheppergod niet alleen androgyne mensen, maar ook de bekende combinaties man-man en vrouw-vrouw heeft geschapen, die door deling op homoseksuele relaties gefixeerd zijn en *transgender*-karakters aannemen. Deze transgenderverschijnselen zijn volgens Plato en Socrates/Diotima belangrijk voor de evolutie, omdat zij weliswaar niet de lichamelijke voortplanting garanderen, maar vooral de geestelijke evolutie van de menselijke soort ondersteunen.

Wim Haan citeert op het eind van het artikel: "God schiep de mens als zijn evenbeeld, als evenbeeld van God schiep Hij hem, mannelijk en vrouwelijk schiep hij de **mensen**" (*Gen.* 1:26). Deze zin is voor vele mensen inderdaad de belangrijkste zin van de Bijbel. Volgens mij is de vertaling van de oorspronkelijke bron naar het Nederlands onjuist en moet ze luiden: "God schiep de mens als zijn evenbeeld, als evenbeeld van God schiep Hij hem, mannelijk en vrouwelijk schiep hij de **mens**". Deze mens is dus geen meervoud, maar enkelvoud en betreft een individuele persoon. Het opstellen van een dergelijke these is echter een sacrilège, dat nog veel ernstiger is dan de film, die tegenwoordig in de bioscopen zoveel ophef maakt. Men kan zich natuurlijk afvragen, of het de moeite waard is, zoveel energie in de oplossing van dit vraagstuk te steken en of er niet belangrijker problemen op een aanpak wachten. Het vraagstuk betreft echter ook de kern van ons bestaan als mens en als mensheid. Men kan het niet ignoreren.

Het grootste probleem voor de meeste medemensen is het beeld van God. Een manvrouwelijke en heel zeker een transgender-God is voor velen ondenkbaar. Toch schrijft de Bijbel duidelijk, hoe het is gebeurd. In de oude Zonnewijzer-uitgave, die ik in het Nederlands ter beschikking heb staat als voetnoot bij *Gen.* 1:26-27: "*Eerst wordt het enkelvoud gebruikt, omdat het over de mensheid ging; hier het meervoud, omdat nu onderscheiden personen aangeduid worden*". Mijn Duitstalige Bijbel vermeldt als voetnoot bij *Gen.* 1:26-27: "*Omdat men in Israël in tegenstelling tot andere volkeren geen androgyne oerouders kent, neemt men aan, dat de vrouw op de een of andere manier uit de man is ontstaan. Alleen God kon de vrouw op deze manier scheppen*". Deze uitspraken kloppen natuurlijk niet. Er waren op dat tijdstip in het Bijbelse verhaal nog geen onderscheiden personen. Er waren immers nog geen mensen gescheiden in man en vrouw en er had ook nog

geen voortplanting plaatsgevonden. Pas in *Genesis* 2,18 wordt gezegd, dat de mens eenzaam is en daarom een "hulp" nodig heeft, "die bij hem past". Waarom is hij echter eenzaam, als er volgens de voetnoot in de Zonnewijzeruitgave al zoveel mensen zijn? Volgens de voetnoot waren er al vele "onderscheiden personen", zowel mannen als vrouwen. Dan is de mens toch niet meer eenzaam geweest.

Het Bijbelse citaat is alleen zinvol, als men de eerste mens als een androgyn persoon begrijpt. De eerste mens bestond uit een mannelijke en een vrouwelijke helft, die ruggelings als één persoon verbonden waren. Zij konden elkaar niet zien en daarom waren zij eenzaam. Alleen samen mogen zij volgens de *Zohar* "mens" genoemd worden. Daarom vertaalt men deze zin vaak correct als volgt: "*God schiep de mens als zijn evenbeeld, als evenbeeld van God schiep Hij hem, man en vrouw schiep hij hen*". Met dit laatste woordje "hen" worden duidelijk alléén de mannelijke, resp. de vrouwelijke helft van de éérste mens beschreven. Een vervanging van "hen" door "de mensen" is daarom een ernstige vertaalfout, die de ware scheppingsafloop versluiert. Alleen vervanging van "hen" door "de mens" is correct en verduidelijkt de scheppingsafloop.

De Bijbel is een inspirerend en een geïnspireerd boek. Velen geloven, dat het Boek hét Woord van God is. Wellicht is het niet door God zelf, maar door geïnspireerde mensen geschreven. In elk geval is het bovenstaande citaat echter ongetwijfeld zorgvuldig geformuleerd. Vermoedelijk hebben zich met deze formulering zeer vele generaties priesters beziggehouden. Wie dan aanvoert, dat de schrijver of schrijvers deze zin zo onzorgvuldig hebben uitgewerkt, dat er verscheidene voetnoten voor nodig zijn om de toedracht van de schepping te verklaren, heeft iets te verbergen. Er is helemaal geen voetnoot nodig, indien men de ware toedracht van de schepping van een androgyn mens accepteert.

Waarom nu is dit vraagstuk voor mij zo boeiend? Een androgyn schepping en een manvrouwelijke Scheppergod zijn ons aller gemeenschappelijke basis. Alle grote volkeren van de oudheid hebben deze schepping gemeen. Net als de legende van de zondvloed heeft men oorspronkelijk op een gemeenschappelijk religie gebouwd. Ongetwijfeld was God destijds de God van *alle* mensen, dus ook van joden, christenen, Duitsers en Arabieren. De joden hebben oorspronkelijk een God Jahweh aanbeden, wiens androgyn karakter door de joodse geleerden in de *Zohar* duidelijk wordt verklaard. De christenen en Arabieren hebben deze God van de joden overgenomen. De Duitsers hebben een androgyn God Tuisco als Schepper aanbeden, die in vrijwel alle bekende eigenschappen met de androgyn Jahweh overeenkomt. Dit gemeenschappelijke scheppingsverhaal is een groots idee en het ware voor de evolutie van de huidige gemeenschap aller mensen een zegen, indien men dit teilhardiaanse idee althans als gemeenschappelijk fundament accepteert. Het kan zelfs helpen, de groeiende conflicten tussen joden, christenen en Arabieren te verlichten of te elimineren.

Waarom is het nu zo moeilijk dit idee te aanvaarden? Vermoedelijk is het voor velen uit de religieuze kasten onverteerbaar, dat de gestalte van God, die men als priester of dominee bij de beroepskeuze voor ogen heeft gehad, plotseling verandert. In plaats van een oude Heer met lange baard wordt God nu een merkwaardig schepsel met een mannelijke en vrouwelijke helft. Dit is voor velen absurd. Daarnaast ontstaan er twijfels over de monotheïstische basis. Een waardig representant van deze oeroude God op aarde is immers geen individuele man, maar eerder een echtpaar. Om deze God op aarde optimaal te vertegenwoordigen, moet men met een vrouw of tenminste met een andere partner als echtpaar samenleven. Voor velen is dit inderdaad een sacrilège.

Aan de andere kant, en dit zou inderdaad het werkelijke sacrilège zijn, mogen wij de Bijbel niet bewust of uit onkunde met voetnoten vervalsen. Wie als theoloog of mens het probleem heeft onderkend, is verplicht zijn levensenergie volledig in de oplossing van dit vraagstuk te investeren. Voor dit conflict worden echter de meeste mensen behoed door onkunde, omdat zij de Bijbel maar half lezen en in noodgeval liever de voetnoten aanvaarden, die 'men' voor deze twijfelaars heeft ingevoegd.

Voor mij persoonlijk is dit vraagstuk inmiddels opgelost. In mijn ogen is God tijdens de schepping van de eerste mens androgyn geweest, zoals de joodse geleerden het in de *Zohar* uitdrukkelijk uitleggen. Deze Schepper was de God van alle mensen. Wellicht heeft Hij zich in de Kerk daarna aangepast en is veranderd, heeft zich geëvolueerd tot een mannelijke God met een lange baard. Voor mij is deze verandering niet meer belangrijk. In de evoluerende wereld mag ook God zich m.i. veranderen. Het hoort wellicht bij de groei tot een nieuw wereldbeeld, waarin God zelf is aanvaard. Het ware echter voor een beter begrip bij de wetenschappers vruchtbaar, indien men de oude, Bijbelse scheppingslegende accepteert en op haar waarheidsgehalte toetst. Een Kerk en een Bijbel, die vervalsingen bewust accepteert, zijn voor logisch denkende wetenschappers onaanvaardbaar.

Over de vraag of deze eerste, androgynsche Scheppers in de diverse tradities nog als monotheïstisch beschouwd mogen worden is nooit twijfel ontstaan. Ik kan dit na een lange studie van hun religies bevestigen. Alle androgynsche Scheppers werden als monotheïstische, ondeelbare Personen beschouwd. Dit standpunt vinden we ook in de *Zohar*. In de Bijbel gebruikt men de *pluralis majestatis* in bijvoorbeeld *Genesis* 1:26: "*Laat ons de mens maken als ons beeld, op ons gelijkend*". Ook hiervoor is een natuurlijk een voetnoot als verklaring nodig: "*Vele kerkvaders zien hierin een aanduiding van het geheim der Heilige Drievuldigheid*". Deze voetnoot is echter overbodig, als men de eerste mens reeds als androgynsche persoon heeft aanvaard. De Scheppergod heeft de mens als zijn androgynsche evenbeeld geschapen.

Ik ben benieuwd of over dit thema een dialoog met theologen kan ontstaan. Het zou kunnen leiden tot meer begrip in de wereld tussen mensen en hun religies.

De structuur van een onstoffelijke spirituele wereld achter de zichtbare werkelijkheid – (slot)

Theo Balder

Inleiding

Door medewerking van de redactie van *GAMMA* heb ik een serie artikelen mogen publiceren over natuurfilosofie en wel in het bijzonder over religieuze natuurfilosofie. Religieuze natuurfilosofie onderzoekt het *hoe en het waarom* van alle natuurverschijnselen en onderkent daarbij de werking van onstoffelijke machten. Natuurfilosofie is daarmee een vervolg op het natuurwetenschappelijk onderzoek en een startpunt voor religieuze beschouwingen. Wetenschap, natuurfilosofie en religie zijn onlosmakelijk aan elkaar verbonden en ter informatie zet ik deze drie studiegebieden (domeinen) nog eens achter elkaar.

1. **Het eerste domein** is het natuurwetenschappelijk onderzoek, dat alle natuurverschijnselen onderzoekt die meetbaar zijn en herhaald kunnen worden. Daartoe behoren bijvoorbeeld het bepalen van de temperatuur waarbij water beviert of de kracht waarmee een magneet een stukje ijzer aantrekt. Onderwerpen die niet meetbaar zijn of niet herhaald kunnen worden zoals b.v. telepathie behoren niet tot dit domein.
2. **Het tweede domein** is de natuurfilosofie, die het *hoe en het waarom* van alle natuurverschijnselen onderzoekt, zoals de vraag waarom water hard wordt bij bevriezen of hoe een magneet een stukje ijzer kan aantrekken. Het merkwaardige is namelijk dat we bijvoorbeeld het bevriezen van water uitvoerig kunnen onderzoeken, maar dat we niet kunnen ontdekken waarom water hard wordt, en eigenlijk geldt hetzelfde voor praktisch alle andere natuurverschijnselen. We kunnen onderzoeken en meten zoveel we willen, maar het *hoe en het waarom* van de natuurverschijnselen wordt niet duidelijk. Dit gaf aanleiding tot de ontwikkeling van wat we noemen een materialistische natuurfilosofie, waarin het natuurwetenschappelijk onderzoek allerlei speculaties, theorieën en hypothesen opstelt om de natuurverschijnselen zoals het bevriezen van water aannemelijk te maken. Heel bekend zijn in dit verband bijvoorbeeld de relativiteitstheorie, de kinetische gastheorie, de kwantumtheorie, de snaartheorie en de elektromagnetische golftheorie. Toch bleef het *hoe en het waarom* van alle natuurgebeuren onduidelijk en was er ruimte voor de ontwikkeling van een religieuze natuurfilosofie. De door mij ontwikkelde religieuze natuurfilosofie is gebaseerd op de ontdekking, dat een materie-deeltje een onstoffelijke macht is die zich onder invloed van een bijbehorende ziel kan manifesteren als een boodschappers uitsproeiende bron die tevens gevoelig is voor invallende boodschappers. Daardoor verscheen er een onstoffelijke, spirituele wereld achter de zichtbare werkelijkheid (diepestructuur van de werkelijkheid) en deze onstoffelijke spirituele wereld is de werkelijke drijfveer achter alle natuurgebeuren. In een religieuze natuurfilosofie blijkt een onstoffelijke, spirituele wereld de zichtbare werkelijkheid te beheersen. In een

materialistische natuurfilosofie is juist het omgekeerde het geval en zou de zichtbare werkelijkheid een onstoffelijke spirituele wereld moeten beheersen.

3. **Het derde domein** in het onderzoek tot convergentie van wetenschap en religie is dat van de theologie. Theologie is de wetenschap over God, het goddelijke en de godsdienst en steunt daarbij op uitspraken en openbaringen van daartoe uitverkoren mensen zoals wijsgeren, heiligen en mystici uit alle culturen en landen. Het omvat vragen als: Wie heeft het universum gescheppen? Wat is het doel van de evolutie? Wat is de plaats van de mens in deze schepping en waarom is de schepping zo wreed?

Ik wil deze reeks artikelen over religieuze natuurfilosofie afsluiten met een beschouwing over de structuur van een onstoffelijke spirituele wereld achter de zichtbare werkelijkheid (de diepestructuur van de werkelijkheid). In deze beschouwing ontmoeten de procesfilosofie van Whitehead en mijn religieuze natuurfilosofie elkaar en wordt de structuur van een onstoffelijke spirituele wereld verder geanalyseerd. Deze analyse geeft een dieper inzicht in het begrip ziel met zijn ervarende en beslissende wezenselementen en mondt uit in een nieuw Godsbeeld waarin de visie van Teilhard de Chardin een lichtend eindpunt wordt.

De rol van de procesfilosofie van Whitehead in het onderzoek naar de structuur van een onstoffelijke spirituele wereld.

Zoals men kan verwachten ben ik niet de eerste geweest die een onderzoek doet naar de structuur van een onstoffelijke spirituele wereld achter de zichtbare werkelijkheid. Reeds ca 400 jaar v.Chr. ontwikkelde Aristoteles zijn stof-vormleer³⁰ en in onze tijd is bijvoorbeeld de procesfilosofie van Alfred North Whitehead (1861-1947) heel bekend geworden. De wat moeizaam geformuleerde procesfilosofie van Whitehead is voor ons toegankelijk geworden door diverse artikelen in *GAMMA* en door onder meer ook het boek *Kerkverlaters, ze geloven het wel* van Ben Crul.

Whitehead had in zijn bespiegelingen over het gedrag van een mens opgemerkt, dat bijvoorbeeld 'een deur opendoen' meer is dan alleen 'ik wil de deur opendoen'. Om de deur te kunnen openen moeten wij eerst een beslissing nemen dat we de deur willen openen. Daarna volgen eventueel pas de handelingen die maken dat de deur opengaat: de deurknop naar beneden duwen etc. Het openen van de deur gebeurt dus eigenlijk in twee aparte stappen: eerst de beslissing en dan de uitvoering. Whitehead kwam tot de conclusie, dat er in onze ziel³¹ – wat Ben Crul noemt – *ervarende en beslissende wezenselementen* moeten zitten, die de brei van informatie, feiten, gedachten, emoties, ingevingen, verlangens etc. kunnen waarneemen en die daarna tot een beslissing kunnen komen. Na deze beslissing worden in de juiste volgorde de spieren van arm en hand geactiveerd die de deur kunnen

³⁰ Zie mijn boek: Een religieuze verklaring van het gedrag der dode en levende materie, blz 21

³¹ Zie *GAMMA* jrg.12, nr. 4 blz . 21: het ontstaan van een ziel.

openen. Dit activeren gebeurt dus door het toevoegen van de benodigde boodschappers op het juiste moment in de spiercellen van arm en hand. Om de deur te kunnen openen dienen dus eerst daartoe in aanmerking komende ervarende en beslissende wezeneselementen uit onze ziel tot de beslissing te komen, waarna de desbetreffende handelingen tot het openen van de deur volgen.

In dit laatste en achtste artikel over religieuze natuurfilosofie wil ik nog eens verder denken over de structuur van deze onstoffelijke spirituele wereld, die onlosmakelijk behoort bij onze zichtbare werkelijkheid. Ik meen dat de onstoffelijke, spirituele wereld de woonplaats is van onze ziel, waarin een persoonlijk geordende eenheid van ervarende en beslissende wezeneselementen onze persoonlijkheid bepaalt. Deze persoonlijk geordende eenheid van ervarende en beslissende wezeneselementen moet dus voortdurend kiezen uit de brei van informatie, feiten, emoties etc. Na hun keuze kunnen daartoe in aanmerking komende onstoffelijke machten zo nodig geactiveerd worden, wat betekent dat ze hun boodschappers gaan toevoegen aan daarvoor in aanmerking komende reeds boodschappers uitsproeiende bronnen, bijvoorbeeld de spier van een vinger. In principe bestaan er vele onstoffelijke machten die de ervarende en beslissende wezeneselementen kunnen activeren. Al deze onstoffelijke machten bevinden zich in een onstoffelijke, spirituele wereld en zijn in bestanden te verdelen.

1. Het bestand van onstoffelijke krachten en machten voor de opbouw van dode materie zoals elektronen, protonen, neutronen, atomen, moleculen etc.
2. Het bestand van onstoffelijke krachten en machten voor de opbouw van levende wezens zoals mensen, dieren, planten, virussen etc.
3. Het bestand van emoties zoals vriendschap, liefde, woede, geluk, droefheid, wreedheid, vreugde, honger, dorst, seksuele verlangens, creativiteit, pijn etc.
4. Het bestand van onstoffelijke krachten en machten die werkzaam zijn in de spijsvertering van mens, dier en plant.
5. Het bestand van onze eigen gecreëerde gedachten, ingevingen, verlangens en de eindeloze hoeveelheid mentale en spirituele indrukken die tot ons komen door onze zintuigen zoals ogen, oren, reuk of door onze geest etc., etc.
6. Het bestand van potentiële nog niet gerealiseerde entiteiten ter verdere evolutie van het universum, b.v. nieuwe virussen of nieuwe planten, etc, etc.
7. Het bestand van voor de mens potentiële, ongewenste onstoffelijke machten zoals gevaarlijke virussen, epileptische aanvallen, verwoestende kanker- veroorzakende onstoffelijke machten, kwade geesten etc.

Men kan het aantal bestanden naar eigen ondervinding aanvullen zonder dat mijn betoog daardoor verandert. Alle onstoffelijke machten uit bovenstaande bestanden kunnen zich dus manifesteren als boodschappers uitsproeiende bronnen die tevens gevoelig zijn voor invallende boodschappers. Zij kunnen zich bewust manifesteren zoals bijvoorbeeld bij het bewegen van onze hand, maar zij kunnen zich ook onbewust manifesteren zoals bijvoorbeeld in onze spijsvertering. Al het natuur-

gebeuren wordt beheerst door de beslissingen van ervarende en beslissende wezenselementen, waarna door het laten verschijnen op de daartoe bestemde plaatsen van informatieoverbrengende boodschappers (zoals ik beschreven heb in *GAMMA* jrg. 12, nr.5) de onstoffelijke spirituele wereld zich manifesteert als de drijfveer achter alle natuurgebeuren.

Whitehead ontwikkelde in zijn procesfilosofie tevens een nieuw godsbeeld zonder openbaringen van godsgezanten, waardoor deze procesfilosofie eigenlijk uitstijgt boven de gebruikelijke beschouwingen en natuurfilosofisch van grote waarde is. Whitehead heeft zijn procesfilosofie ontwikkeld in een tijd (ca 1920) dat het materialisme sterk opkwam en het klassieke geloof sterk onder druk kwam te staan, en hij voelde dat het klassieke godsbegrip niet meer automatisch aanvaard werd door iedereen. Dat God besliste hoe je leven zich zou ontwikkelen, wanneer het je tijd was om dood te gaan, dat het leed dat we moesten dragen ons later in het paradijs vergoed zou worden, dat onze zonden ons vergeven konden worden... ons geloof in dat alles begon te wankelen: we konden het niet langer meer accepteren. Whitehead kwam bij zijn beschouwingen tot een nieuw godsbeeld en dit inspireerde mij tot een verdere uitwerking ervan. Daarin verwerkte ik de ontdekking dat een onstoffelijke macht zich kan manifesteren als een boodschap-pers uitsproeiende bron die tevens gevoelig is voor invallende boodschappers.

Een bovenmenselijke God voor ons mensen

In mijn religieuze natuurfilosofie zoals ontwikkeld in de voorgaande nummers van *GAMMA* kwam ik tot de conclusie, dat er een onstoffelijke spirituele wereld bestaat achter het zichtbare werkelijkheid als drijfveer achter alle natuurgebeuren. In deze onstoffelijke spirituele wereld heb ik (zoals in de vorige paragraaf beschreven) een aantal bestanden van onstoffelijke machten geanalyseerd, die zich onder invloed van ervarende en beslissende wezenskenmerken met behulp van uitsproeiende boodschappers kunnen manifesteren als drijfveer achter het natuurgebeuren. Ik meen hierbij het volgende te kunnen opmerken:

1. Al deze genoemde onwisbare bestanden met hun eindeloos aantal onstoffelijke machten bestaan mijns inziens tijdloos en zijn voor ons dus altijd aanwezig geweest. Ik heb er geen moeite mee om aan te nemen dat ze geschapen zijn door een Goddelijke Almacht, die de natuurwetten verwerkt heeft in de vele soorten boodschappers van de talloze soorten onstoffelijke machten.
2. Deze zodoende ontstane, onstoffelijke spirituele werkelijkheid met zijn vele onstoffelijke machten staat ter beschikking van nakomende Goddelijke Machten, die hiermee verder kunnen bouwen aan bijvoorbeeld een zich evolutionair ontwikkelend stoffelijke universum gevuld met de ons bekende planten, dieren en mensen.
3. Het ontstaan van de mens is het werk van een daartoe uitverkoren bovenmenselijke Goddelijke macht, die voor elk mens een eigen ziel benoemt met bijbehorende ervarende en beslissende wezenselementen. Ook krijgt de ziel de beschikking over een door die Goddelijke macht gemaakte keuze van

onstoffelijke machten waaruit een menselijk lichaam kan groeien. De ervarende en beslissende wezenselementen krijgen dus te maken met een selectie aan onstoffelijke spirituele machten waarin niet alleen stofwisseling, voortplanting, creatieve gedachten, naastenliefde etc. opgenomen zijn, maar waartoe tevens de blijkbaar onvermijdelijke ziekte, boosheid, afgunst, wreedheid etc. behoren.

4. De mens kan zich binnen de door zijn Schepper gegeven ziel met zijn ervarende en beslissende wezenskenmerken zelfstandig kan ontwikkelen en hij kan zelf beslissen over zijn manier van omgang met zijn medemens. Ook ik wil blijven geloven dat de Schepper van de mens hoopt op een wereld die zich evolutionair ontwikkelt in goedheid, waarheid, schoonheid en naasten-liefde.
5. Na onze dood zal onze onstoffelijke ziel met zijn onstoffelijke gedachten tijdloos opgenomen worden in een Goddelijke tijdloze wereld waarbij het goede misschien dient tot de schepping van een beter soort mensen met minder gruwelen en wreedheid, een gedachte die door Teilhard de Chardin als lichtend eindpunt is ontwikkeld in zijn boek *Het verschijnsel Mens*.

Het aldus ontstane Godsbeeld is het beeld van een God die betrokken is bij de wereld, maar die ons niet kan behoeden voor een vliegtuigongeluk of een rondvliegende kogel. Het is een Godsbeeld waarin de God van ons mensen de natuurwetten niet kan veranderen om ons even te helpen. Wij kunnen ons openstellen voor zijn ingevingen en daardoor religieuze ervaringen ondergaan maar we kunnen, zo we willen, zelf ons doen en laten bepalen. Indien we willen luisteren naar de ingevingen van onze Schepper, dan kunnen de daaruit voortkomende gedachten na onze dood misschien bijdragen tot een betere toekomst van een volgende schepping.

Naschrift

Het bovenstaande artikel is tot stand gekomen zonder openbaringen van godsgezanten. Het berust uitsluitend op de resultaten en bekendmakingen van het wetenschappelijk onderzoek. Het is vooral de procesfilosofie van Whitehead die de onstoffelijke, spirituele wereld diepgaand heeft geanalyseerd en daarmee tot een bevrijdend nieuw godsbegrip is gekomen. Persoonlijk heb ik zeer veel geleerd uit het genoemde boek *Kerkverlaters, ze geloven het wel* van Ben Crul, uitgave van Dabar-Luyten, dat ik iedereen kan aanraden. Wil men nog verder gaan in de studie over een niet-bovennatuurlijke, niet-almachtige bovenmenselijke God, dan verwijst ik daarvoor naar de door Ben Crul geschreven inleiding bij David Griffens boek: *Hernieuwde bezieling zonder bovennaturalisme*, uitgegeven door de Stichting Teilhard de Chardin en verkrijgbaar bij de redactie van *GAMMA*.

Le Philosophe Malgré l'Église: Teilhards diepere inzichten - een reis naar de metafysica van de procesfilosofie

Donald Wayne Viney³²

Samenvatting: De reflecties van Teilhard de Chardin over evolutie hebben ertoe geleid, dat hij ondanks de Kerk een filosoof werd (*un philosophe malgré l'Église*). Hoe hij ook probeerde zijn inzichten te presenteren als "hyperfysica", de censoren realiseerden zich dat zijn uitbreidingen van het wetenschappelijke inzicht onvermijdelijk van metafysische aard waren en dat zijn inzichten onverenigbaar waren met de thomistische filosofie waarin de katholieke theologie wordt uitgedrukt. Teilhard scheen zichzelf ook te hebben gerealiseerd, dat het onmogelijk was zijn wetenschappelijke opvattingen los te zien van hun metafysische implicaties. In zijn laatste essay merkt hij op, dat hij gedurende zijn hele leven als volwassene ervoor gewaarschuwd werd om filosofie en theologie niet te vermengen met wetenschap. Vijftig jaren onderzoek echter leerden hem dat deze houding "psychologisch onhaalbaar" is en "in strijd met de grotere glorie van God". Teilhard wantrouwe de traditionele metafysica omdat, zoals hij zei, "hij er iets van geometrie in bespeurde". Desalniettemin steunde hij expliciet de idee om een open metafysisch onderzoek te houden waarvan de analyse zou uitwijzen dat dit hetzelfde was als zijn hyperfysica. Zijn "metafysica van de vereniging" is een versie van de metafysica van de procesfilosofie die op gespannen voet staat met het thomisme. Dat hij dit begreep blijkt duidelijk uit zijn openhartige kritiek op het thomisme, ondanks zijn uitlatingen dat een "transcriptie" van zijn opvattingen naar meer traditionele categorieën mogelijk is.

Twee feiten over Pierre Teilhard de Chardin zijn boven elke twijfel verheven: zijn niet aflatende loyaliteit tegenover de Kerk en zijn rotsvaste geloof in de evolutie. Deze twee kanten van Teilhard komen nergens duidelijker naar voren dan in de "gehoorzaamheids crisis" die zijn hoogtepunt bereikte in juli 1925. Om zijn trouw aan Rome te bewijzen, werd hem gevraagd een document te ondertekenen, waarin zes leerstellingen van de Kerk waren opgesomd over zaken die haar in kennelijk conflict zouden brengen met de evolutieleer. Het is niet exact bekend welke deze zes punten waren³³. Wel bekend is Teilhards innerlijke strijd bij de afweging van zijn geloften als jezuïet tegenover zijn integriteit als man van wetenschap. Hij ondertekende het document. Daarna werd hem uit naam van de leiding van de Kerk opgedragen zich niet verder bezig te houden met filosofie en theologie, maar

³² Professor Don Viney is verbonden aan het Department of Social Sciences van de Pittsburg State University, Pittsburg, Kansas USA. Hij presenteerde dit essay deze zomer op de Whitehead- conferentie in Salzburg. Hij gaf mij toestemming voor publicatie. Prof. dr. Sjoerd Bonting dank ik voor zijn hulp bij de vertaling van twee passages. De verantwoordelijkheid voor de vertaling ook van citaten ligt geheel bij mij. Hoewel de Engelse en Franse teksten, waarnaar in dit essay wordt verwezen, deels in het Nederlands zijn vertaald, is deze vertaling er doorgaans niet bij betrokken of vermeld. Ik vraag daarvoor om begrip - *Henk J. Hogeboom van Buggenum*.

³³ *Lettres Intimes*, 123, note 2

zich te richten op strict wetenschappelijk onderzoek. De eerste confrontatie met Rome maakte een einde aan Teilhards naïviteit met betrekking tot de macht van de Kerk en haar bereidwilligheid die macht ook te gebruiken om de verspreiding van zijn ideeën te voorkomen, met inbegrip van die waarin hij aangaf dat de Kerk in hoge mate haar aansluiting bij de wereld dreigde te verliezen.

Volgens mij wordt er in besprekingen van het werk van Teilhard veelal niet zorgvuldig genoeg meegewogen welk effect deze gehoorzaamheids crisis had op de manier waarop Teilhard zijn ideeën vorm gaf. Na 1925 was hij er meer op bedacht hoe hij zijn ideeën voor publicatie moest aanbieden. Uit zijn briefwisseling met zijn meest intieme vrienden komt hij naar voren als een man die zich ergert aan de theologen van zijn tijd en hun metafysische standpunten - de thomisten en het thomisme. Paul Grenet noemde Teilhard een filosoof tegen wil en dank - *un philosophe malgré lui*³⁴. Met mijn excuses aan de eerwaarde heer Grenet (en aan Molière) ben ik zo vrij deze beschrijving ietwat te wijzigen en Teilhard iemand te noemen, die ondanks de Kerk een filosoof werd: *un philosophe malgré l'Église*. In zijn laatste jaren, toen pijnlijk duidelijk werd dat Rome tot het eind toe onbuigzaam zou blijven, hem nooit zou toestaan zijn dierbaarste geschriften te publiceren, benoemde hij Jeanne Mortier — de vrouw die hem vrijwillig haar diensten als secretaresse had aangeboden — testamentair tot erfgenaam van zijn werk, zodat toekomstige generaties zelf de waarde van zijn denkbeelden konden bepalen.³⁵

De verhouding van Teilhard met Rome

Teilhard was al vanaf jonge leeftijd een toegewijde zoon van de Kerk. Het is evenwel beter ons verslag van zijn verhouding met Rome, die leidde tot disciplinaire maatregelen en verbanning, te beginnen met het noemen van de essays uit zijn tijd als dienstplichtig militair tijdens de oorlog, die hij naar zijn nicht Marguerite Teilhard-Chambon stuurde en die zijn gebundeld in *Écrits du Temps de la Guerre* (1916-1919). Deze trokken de aandacht van zijn superieuren in de Kerk vanwege hun onorthodoxe theologie, want zij riepen twijfel aangaande het bestaan van Adam en Eva, de erfzondeleer en het concept van de *creation ex nihilo*. Het zaad van Teilhards officiële problemen met de Kerk werd echter in 1922 gezaaid toen hij zijn *Note on Some Possible Historical Representations of Original Sin* schreef³⁶. Het essay was geschreven op verzoek van een collega dogmatische theologie en was nooit voor publicatie bedoeld geweest. Op myste-rieuze wijze vond het zijn weg naar Rome, en het was daarna de belangrijkste factor, die bijdroeg tot de gehoorzaamheids crisis. Maar Teilhard was zich niet bewust van de

³⁴ Grenet 112

³⁵ Lettres à Jeanne Mortier, 75-78

³⁶ Notitie over enkele mogelijke nieuwe benaderingen van de erfzonde (*red.*): in *Christianity and Evolution*, 45-55. De originele uitgave verscheen in het Frans als *Note sur quelques Représentations historiques possibles du Péché originel*, 1922 en is uitgegeven in dl. X van zijn werken *Comment je crois*, p. 59-70

sluimerende crisis, druk bezig als hij was met de voorbereidingen voor zijn eerste tocht naar China tussen april 1923 en september 1924.

Weer terug in Parijs was Teilhard eind 1924 als docent verbonden aan het *Institute Catholique*. Zijn buitengewone populariteit onder studenten deed zijn zaak geen goed. In Hastings waar hij gastcolleges gaf, hadden studenten — onder wie Henri de Lubac — het gewoon over *La Pensée*, als ze hem en andere vooraanstaande jezuïeten onder de denkers bedoelden.³⁷ Een conservatieve groep Franse bisschoppen drong er bij het Heilig Officie op aan druk uit te oefenen op de jezuïeten teneinde Teilhards activiteiten enigszins aan banden te leggen.³⁸ Zoals hierboven al werd opgemerkt, brak de crisis in juli 1925 uit en werd Teilhard verplicht om een verklaring te ondertekenen, waarin hij zijn denkbeelden over de erfzonde verwerpt uit achting voor het gezag van de Kerk. Zijn innerlijke strijd was nauwelijks te dragen. Enkele van zijn vrienden gaven hem de raad uit te treden uit de orde van de jezuïeten. L'abbé Breuil zei: "*Vous êtes mal marié. Divorcez-la!*" - "Je hebt een slecht huwelijk, ik zou maar scheiden".³⁹ Auguste Valensin daarentegen adviseerde Teilhard het stuk te tekenen, niet als een verklaring van zijn innerlijke overtuiging — waarvan Valensin beweerde, dat alleen God daarover kon oordelen — maar als teken van gehoorzaamheid aan de jezuïeten. Het directe gevolg van de 'crisis' was, dat Teilhard niet langer aan het *Institute Catholique* kon doceren en dat hij naar China teruggezonden werd, ditmaal tegen zijn wens in.

Hoewel officieel gehoorzaam aan Rome, bekende Teilhard aan Valensin dat zijn houding tegenover de Kerk was veranderd. Vanuit Parijs schreef hij op 10 januari 1926:

In zekere zin heb ik niet langer vertrouwen in de wijze waarop de Kerk zich naar buiten toe manifesteert. Ik geloof dat God zijn invloed ook verder via haar op mij zal blijven uitoefenen. Maar ik geloof niet erg meer in de directe, tastbare en beslissende waarde van officiële decreten en voorschriften. Er zijn mensen, die zich gelukkig voelen in de zichtbare Kerk; voor mij geldt, dat ik blij zal zijn als ik er na m'n dood vanaf ben, d.w.z. Onze Verlosser erbuiten vindt. Ik spreek er met jou zo kinderlijk eerlijk over — zonder bittere ondertoon lijkt me — omdat het waar is, en omdat ik de dingen nu eenmaal niet anders kan zien.⁴⁰

Teilhard bleef tot het eind van zijn leven vraagtekens zetten achter "beslissende waarde van officiële beslissingen en decreten". Het getuigt van karakter dat hij zichzelf nooit toestond verbitterd te raken, ondanks het feit dat de pogingen om zijn werk te publiceren telkens weer werden gedwarsboemd. In 1927 sprak hij de hoop uit, dat zijn vroom godsdienstige meesterwerk *Het goddelijk milieu* als

³⁷ Lukas and Lukas, 91

³⁸ King, 107

³⁹ Lukas and Lukas, 93

⁴⁰ *Lettres Intimes*, 132

orthodox zou worden beschouwd. In juli 1929 kreeg hij te horen dat het boek zou worden gepubliceerd, maar een censor hield het tegen. In augustus 1930 ongeveer was het wel duidelijk dat het boek niet zou worden uitgegeven.⁴¹

Dit soort teleurstellingen volgden ook op de pogingen van Teilhard om *Het verschijnsel mens* in druk te zien verschijnen. In oktober 1948 ging Teilhard naar Rome om de kerkelijke goedkeuring voor de publicatie ervan te verkrijgen evenals de toestemming om een uitnodiging te aanvaarden voor een hoogleraarschap aan het *Collège de France*. Beide verzoeken werden afgewezen. In februari 1949 gaf Teilhard een lezing in een serie van zes, die hij door een borstvliesontsteking moest inkorten. Zijn vrijheid werd echter minder door zijn gezondheid beperkt dan door de Kerk. Wat de *Sorbonnelezingen* hadden moeten worden schreef hij op in een boek, dat *Le groupe zoologique humain* zou gaan heten, maar voor de publicatie daarvan gaf Rome ook niet het groene licht.⁴²

Teilhard was zich bewust van de hindernissen die op zijn weg lagen. In 1934 schreef hij al aan Léontine Zanta: "Ik heb kennelijk een heel dossier dat tegen mij pleit, en er liggen heel wat verborgen mijnen in de wateren waar ik zeil".⁴³ Door zijn reputatie als priester die betrokken was bij enkele van de meest bekende opgravingen uit de geschiedenis van de paleontologie — de zogenaamde *Pitdownmens* in 1912 en de *sinanthropus* in 1929-30 — werd hij voor het grote publiek een curiosum. Toen Teilhard bijvoorbeeld in 1937 in Philadelphia verscheen bij de *Academy of Natural Science* deed *Newsweek* daarvan verslag, compleet met een foto van hem. De verslaggever wilde weten hoe een jezuïet zijn religieuze overtuiging kon verzoenen met zijn wetenschappelijke inzichten.⁴⁴ Teilhards antwoord, zoals dat in het verslag wordt weergegeven, is teleurstellend: "Het gebrek aan begrip over evolutie dat in sommige kringen bestaat kan alleen worden geclassificeerd als een gebrek aan begrip". Wellicht werd Teilhard verkeerd geciteerd. Aan Lucile Swan schreef hij dat hij alles bij elkaar "een afkeer van de pers had gekregen..."⁴⁵

De eerlijkheid gebiedt te zeggen, dat Teilhard ook zelf wel schuld had aan het opblaaien van vijandelijk vuur. Ondanks het feit dat de Kerk hem verboden had zijn religieus-filosofische werken te publiceren, waren vele ervan wijd en zijd bekend doordat hij toestemming gaf voor de verspreiding van gestencilde exemplaren — hij noemt ze zelf in verwijzingen clandestiene uitgaven. Ik weet niet of er schattingen zijn over het aantal clandestiene uitgaven dat in omloop was, maar het

⁴¹ *Letters to Léontine Zanta*, 76, 98, 105

⁴² de menselijke zoölogische groep (*red.*) - in 1956 verscheen van P. Teilhard de Chardin *Le groupe zoologique humain - Structure et directions évolutives*, préface de Jean Piveteau de l'Académie des Sciences, Ed. Albin Michel.

⁴³ *Letters to Léontine Zanta*, 110

⁴⁴ *Newsweek*, March 27, 1937, pp. 30-31

⁴⁵ *Letters of Teilhard and Swan*, 78

moeten er behoorlijk wat zijn geweest. In een brief aan Lucile Swan maakt hij gewag van een "clandestiene winkel" ten huize van Simon Bégouën in Parijs.⁴⁶ Later werd Jeanne Mortier *de facto* de secretaresse van Teilhard. In zijn brieven aan haar staat heel wat keer de vraag om meer clandestiene exemplaren en het verzoek deze dan naar een of andere collega of vriend van hem te zenden. Wat het aantal ook mag zijn geweest, het was in ieder geval voldoende om stof te doen opwaaien. In deze context zouden we de woorden van Teilhard aan Leroy in 1950 moeten interpreteren: "Ik ben me er heel goed van bewust, dat ik niet zo onschuldig ben als het lijkt".⁴⁷

Een welwillend artikel geschreven door André Billy van de *Academy Goncourt* verscheen in augustus 1950 in de *Figaro Littéraire*. Billy noemt Teilhard daarin "een grote *semi-underground*-dichter". Dat Teilhard niet geheel en al ondergronds werkte, betekent in de eerste plaats, dat hij zichzelf bereidwillig onderwierp aan de censuur van zijn superieuren in de Kerk en op de tweede plaats, dat de kerkelijke autoriteiten de verspreiding van zijn clandestiene uitgaven niet verboden. Billy leerde drie van die uitgaven kennen toen hij ze twee weken mocht lenen van een van Teilhards bewonderaars. Hij trachtte tevergeefs aan een vierde exemplaar te komen, *L'énergie humaine*. Dat Billy Teilhard als een "duizelingwekkende visionair" aanpreeft, die een nieuwe religie verkondigde, zal eerder tegen dan vóór hem hebben gewerkt, al was het feit dat hij bekende moeilijk aan clandestiene uitgaven te kunnen komen natuurlijk weer een pré. Teilhard vond dat dit de kritiek van Rome het zwijgen op zou leggen.⁴⁸ Billy eindigt met de woorden: "Hij is onze grootste dichter in proza. Wat een blamage, dat je z'n werk zo moeilijk te pakken kunt krijgen." Later stuurde Teilhard Billy een exemplaar van *L'énergie humaine* toe.⁴⁹

De critici van Teilhard waren ook druk in de weer. Twee boeken die zijn clandestiene werken tot uitgangspunt voor kritiek namen, werden voor zijn dood gepubliceerd. Het eerste verscheen anoniem onder de titel *L'Évolution Rédemptrice du P. Teilhard de Chardin*.⁵⁰ Terwijl de schrijver indirect zegt te twifelen aan het karakter van Teilhard, noemt hij zijn denken van een welhaast "luciferachtige hoogmoed".⁵¹ De lezer wordt verzekerd, dat het christendom geen behoefte heeft aan evolutie noch als objectieve realiteit, noch als een soort verklaring. Of je nu wilt of niet, door evolutie in het christendom te introduceren loop je een groot risico bepaalde fundamentele dogmatische waarheden te veranderen.⁵² De auteur wordt gealarmeerd door het effect dat Teilhards "nauwelijks gekerstend

⁴⁶ *Letters of Teilhard and Swan*, 86

⁴⁷ *Letters From My Friend*, 62-63

⁴⁸ *Lettres Intimes*, 381

⁴⁹ *Letters From My Friend*, 62

⁵⁰ De verlossende evolutie van Pierre Teilhard de Chardin (*red.*)

⁵¹ Anon, 67

⁵² Anon, 77

hegelianisme"⁵³ kan hebben op theologisch ongeschoolden. In een opmerking in *Études*, het Franse tijdschrift voor jezuiten, noemt Teilhard het boek een "schotschrift", waarover niets anders te zeggen valt dan dat "ik me absoluut niet herken in wat er staat over mijn denken".⁵⁴ De titel van het boek zelf al geeft blijk van een verkeerd begrip daar deze Teilhard een geloof in de verlossende waarde van het kosmisch proces toedicht.

In 1952 verscheen van Louis Cognet *Le Père Teilhard de Chardin et la Pensée Contemporaine*⁵⁵, het twee kritische boek over Teilhard. Cognet zei, dat hij de systematische vijandigheid wilde vermijden van de "moedige anonieme auteur" van *L'Évolution Rédemptrice*¹⁷, die in elk hoofdstuk hout leek aan te dragen voor het oprichten van de brandstapel waartoe de ketter moest worden veroordeeld.⁵⁶ Hierin slaagt Cognet grotendeels, hoewel zijn boek - in weerwil van de titel - niet een discussie over Teilhard en het moderne denken is. Het is veeleer één grote poging te bewijzen, dat de traditionele katholieke leer ernstig werd aangetast, in het bijzonder waar het betrof de transcendentie van God, het essentiële verschil tussen het menselijke en het niet-menselijke, de val van de schepping als gevolg van de zonde van de mens, de rol van de duivel inzake het kwaad, en de genade van de verlossing die mede door Gods incarnatie in Christus mogelijk werd. Teilhard schreef aan Leroy naar aanleiding van het boek:

Maar wat een *enfant terrible* is die Cognet in de eerlijkheid waarmee hij de logica van erfzonde en christelijke doemdenken zo ver doorvoert. En dan die categorische stelligheid waarmee hij beweert, dat de mensheid (historisch) een hoogtepunt heeft bereikt in een of ander paradijs en dat, vanaf die tijd, het christendom van nature achteruitkijkt... Maar hij is tenminste open en eerlijk en logisch tot het einde toe - het punt, waarop je terugdeinst als voor een slechte grap.⁵⁷

Teilhard merkt ook op: "Het is schandalig, dat ik hem geen uitleg of antwoord kan geven".⁵⁸ Teilhard vraagt zich af of Cognet hem wellicht een dienst heeft bewezen door de doos van Pandora te openen.⁵⁹ Hij realiseert zich echter, dat de clandestiene uitgaven olie op het vuur van zijn tegenstanders gieten.

De argwaan tegenover Teilhards werk was kenmerkend voor de starre houding van de Kerk tegenover evolutie. Leroy vertelt hoe monseigneur Feltin, de aartsbisschop van Parijs, in 1950 vanuit Rome terugkeerde met de opdracht tijdens de

⁵³ Anon, 164

⁵⁴ Review, 4290

⁵⁵ Pater Teilhard de Chardin en het moderne denken (*red.*)

⁵⁶ Cognet, 11

⁵⁷ *Letters From My Friend*, 131

⁵⁸ *Letters From My Friend*, 130

⁵⁹ *Lettres à Jeanne Mortier*, 104

vastenmaand aandacht te besteden aan drie brandende onderwerpen: het communisme, het evolutionisme en het thomisme. "Als over de eerste twee werd gesproken, moest duidelijk zijn dat men ertegen was, bij het derde onderwerp, dat men ervoor was."⁶⁰ Leroy spreekt liever over evolutionisme dan over evolutie. Dat is belangrijk, want de Kerk wees de wetenschappelijke evolutietheorie niet onvoorwaardelijk af, zelfs al waren de theologen van de Kerk volgens de overtuiging van Teilhard tekortgeschoten in het doordenken van de implicaties van evolutie voor de metafysica en de theologie. In augustus van hetzelfde jaar werd de encycliek *Humani Generis* van paus Pius XII gepubliceerd. De encycliek accepteert in voorzichtige bewoordingen een evolutie van fysieke vormen, maar blijft erbij dat de ziel direct door God is geschapen. John Haught beweert met klem, dat de beperkte acceptatie van evolutie "het antwoord op Pierre Teilhard de Chardin kan zijn geweest"⁶¹ Inderdaad kan het op werk van Teilhard slaan.

Teilhard zond een gedeeltelijke reactie op de encycliek naar Rome onder de titel *Monogénisme et Monophylétisme - Une distinction essentielle à faire*⁶². Teilhard stelt, dat de kwestie monofyletisme tegenover polyfyletisme — d.w.z. of de mens via één enkele tak of via een veelvoud van takken is ontstaan — een zaak is waarover de wetenschap gaat. De wetenschap kan zich niet rechtstreeks bezighouden met de hypothese van het monogenisme — d.w.z. de mens stamt af van een individuele Adam. Echter, indirect, kan de wetenschapper vaststellen dat alles wat we denken te weten over biologie de aanname van een individuele Adam onhoudbaar maakt — Adam zou bijvoorbeeld als volwassene geboren zijn. Ondanks dit schreef Teilhard een brief aan de overste van de jezuïeten, waarin hij hem verzekerde van zijn volledige loyaliteit.

Net zoals Teilhard in 1926 "verbannen" werd naar China, werd hij in 1951 gedwongen om Frankrijk te verlaten. Hij reisde eerst naar Afrika, vervolgens naar Zuid-Amerika en vestigde zich in november van dat jaar in de VS. In 1952 werd een conferentie over evolutie in de *Laval University* in Quebec gehouden, waarvoor de grote evolutionisten van die dagen werden uitgenodigd, met uitzondering van Teilhard. Natuurlijk was Teilhard toen bekend als een van de leidende katholieke intellectuelen, en zeker als de belangrijkste jezuïet, die de evolutieeler ondubbelzinnig verdedigde. Dat men Teilhard niet uitnodigde kan moeilijk worden uitgelegd als een vergissing, maar was eerder bedoeld om zijn ideeën te marginaliseren. Teilhard schreef: "Deze door katholieken georganiseerde wetenschappelijke manifestaties zien eruit als demonstraties van goede wil; maar een beetje belachelijk — een wanhopige poging het te doen voorkomen alsof zij vooroplopen, zonder een stap vooruit te zetten." Hij concludeerde, dat het "katholieke spelen" waren.⁶³

⁶⁰ *Letters From My Friend*, 39

⁶¹ *Evolution*, 180

⁶² In: *Comment je crois*, p. 245-250. De Engelse vertaling: *Monogenism and Monophyletism: An Essential Distinction* (in: *Christianity and Evolution*, p. 209- 211).

⁶³ *Letters From My Friend*, 144

In deze laatste jaren van zijn leven bleef Teilhard actief; hij reisde door de VS en naar Zuid-Afrika en Zuid-Amerika. In de zomer van 1954 maakte hij zijn laatste reis naar Frankrijk. Door François Russo waren afspraken gemaakt voor Teilhard om lezingen te houden over Afrika. Deze waren nauwelijks aangekondigd of Rome zond een telegram dat Teilhard onmiddellijk naar Amerika terug diende te keren. Teilhard slaagde er nog wel in samen met Leroy de grotten van Lascaux te bezoeken alvorens hij Frankrijk voor de laatste keer verliet.

Begin 1955 liet Teilhard de termijn voorbijgaan om in te schrijven op een uitnodiging van Jean Pivetau om een lezing te houden op een symposium aan de Sorbonne. Wat later dat jaar deelde Rome hem uit voorzorg mee, dat hij geen toestemming kreeg om aan het symposium deel te nemen. Leroy vat de situatie als volgt samen: "Teilhard moest echt tot aan zijn einde lijden onder de onbuigzame houding van Rome. Hoewel de wonden van zijn laatste bezoek aan Frankrijk hem de lust hadden ontnomen om opnieuw naar Europa terug te gaan, zond Rome zelf, horende dat er in april een symposium in Parijs zou worden gehouden, een oekase om de deelname van Teilhard eraan te verbieden."⁶⁴

In diezelfde tijd hoorde Teilhard dat Rome zijn toestemming had geweigerd voor de publicatie van een Duitse vertaling van enkele van zijn reeds gepubliceerde wetenschappelijke artikelen. De vooruitziende blik van Raymond Jouve, die Teilhard de suggestie aan de hand deed om zijn literaire nalatenschap aan Jeanne Mortier toe te vertrouwen, garandeerde dat de censoren van de Kerk niet het laatste woord zouden hebben. Jouve, die destijds interim hoofdredacteur was van het tijdschrift *Études* realiseerde zich dat de Kerk niet zou toestaan dat het werk van Teilhard zou worden gepubliceerd. Hij was het die een deskundige op het gebied van het canonieke recht raadpleegde om met zekerheid vast te stellen dat Teilhard zijn gelofte niet zou breken door mademoiselle Mortier na zijn dood met zijn geschriften te belasten. Omdat zij ermee instemde, ging Teilhard zonder te aarzelen in op de suggestie van Jouve.⁶⁵

Na het overlijden van Teilhard gaf de Kerk, die niet langer in een positie was, dat zij de publicatie van zijn werken kon voorkomen, twee keer een waarschuwing af betreffende de denkbeelden van Teilhard. Het navolgende monitum ging uit van de Heilige Congregatie van het Heilig Officie:

"Er worden heel wat werken van Teilhard de Chardin verbreed, die ook pas na zijn dood zijn verschenen en die een niet geringe weerklink vinden. Zonder dat wij een oordeel willen vellen over al datgene, wat tot de positieve wetenschappen (de natuurwetenschap) behoort, is het ons volstrekt duidelijk, dat de genoemde werken op filosofisch en theologisch gebied aan dermate grote dubbelzinnigheden en dwalingen lijden, dat zij

⁶⁴ *Letters From My Friend*, 211

⁶⁵ Lukas and Lukas, p. 296-298

afbreuk doen aan de katholieke leer. Daarom manen hunne eminenties, de hoogerwaardede vaders van het Heilig Officie, alle opperherders en alle oversten van orden, leiders van seminaria en rectoren van de universiteiten, dat zij de geest van vooral de jonge mensen beschermen tegen de gevaren van de werken van Pierre Teilhard de Chardin en zijn aanhangers. Gegeven te Rome, vanuit het Heilig Officie, 30 juni 1962, Sebastianus Masala, notaris."⁶⁶

Bij de honderdjarige herdenking van Teilhards geboortedag herhaalde de Heilige Stoel het monitum op 20 juli 1981. Dankzij paus Johannes Paulus II omarmt de Kerk de evolutie en de wetenschappelijke denkwijze thans op een manier die sommigen voor onwaarschijnlijk hadden gehouden. Deze nieuwe openheid echter heeft niet tot heroverweging van de zaak-Teilhard geleid (zoals het geval was met Galileo Galilei) — de herhaling van het monitum uit 1962 is daarvan het bewijs.

Een lid van de ondergrondse en zijn clandestiene uitgaven

Om de wankelende balans tussen de loyaliteit aan de Kerk en de individuele integriteit te bewaren vond Teilhard het nodig om ondergronds te gaan (deel te nemen aan het verzet).⁶⁷ In juni 1950 schreef hij aan Leroy: "Zoals iemand kort-geleden zei (enigszins schertsend, maar met een serieuze ondertoon): vrijheid van denken in de Kerk betekent tegenwoordig dat je ondergronds moet gaan. Bedenk dan, dat dit precies is, wat ik al dertig jaar doe".⁶⁸ Wat bedoelt Teilhard hiermee? De meest voor de hand liggende betekenis van "ondergronds gaan" is dat Teilhard garant stond voor een gestage productie van clandestiene werken. Maar het kan ook betekenen dat hij ertoe overging zijn ideeën in een vorm te gieten, waarvan hij dacht dat deze zou voldoen aan de wensen van de orthodoxen. In de werken die hij het liefst gepubliceerd zag, stelde hij dat hij zich daarmee niet op het terrein van de filosofie of de metafysica waagde, maar slechts de uiterste consequenties uit zijn wetenschappelijke inzichten wilde trekken. Van tijd tot tijd suggereerde hij dat zijn inzichten, ondanks de schijn van het tegendeel, konden worden vertaald naar de meer traditionele categorieën van de thomistische metafysica.⁶⁹ Aan de andere kant was hij consequent kritisch ten aanzien van het thomisme als hij niet schreef met de bedoeling zijn censoren tevreden te stellen.

Aanvankelijk was het niet nodig om ondergronds te gaan. In de geschriften vóór 1925 stelde Teilhard zich minder behoedzaam op als hij vraagtekens zette achter de traditionele leer van de Kerk. In 1917 sprak hij nog vrijuit over een metafysica van de Scheppende Vereniging⁷⁰. Merk op dat het metafysica is en geen empirische wetenschap of "hyperfysica", waarover hij spreekt. In datzelfde jaar noemde hij het concept van het zuivere niets "een leeg concept, een pseudo-idee", en beweerde hij

⁶⁶ *Osservatore Romano* d.d. 30-6-1962, kolom *notre informazioni*

⁶⁷ Lukas and Lukas, 283

⁶⁸ *Letters From My Friend*, 56

⁶⁹ *Human Energy*, 12, 70; Grenet, 112

⁷⁰ *Writings in Time of War*, 151-176

dat "de zuivere veelheid" de enige betekenis is, die kan worden gegeven aan "het fysische niets".⁷¹ Vanuit de zuivere veelheid, zo stelde hij, schept God orde. Later, in 1920, gebruikte hij de uitdrukking "scheppende transformatie" als een "daad *sui generis*, die gebruik maakt van een eerder bestaand geschapen wezen en dit opbouwt tot een volstrekt nieuwe entiteit".⁷²

Deze ideeën stelt Teilhard rechtstreeks tegenover het concept van *creatio ex nihilo*, volgens hetwelk God bij zijn scheppingsdaad geen gebruik maakte van al bestaand materiaal. Het traditionele idee van scheppen is, dat voorafgaand aan Gods scheppend handelen er niets anders is dan alleen God zelf.⁷³ Volgens het traditionele denken brengt God met zijn scheppingsdaad de tijd tot bestaan.⁷⁴ Bijgevolg is de scheppingsdaad eeuwig. Teilhards visie echter schijnt God in de tijd te plaatsen, of een temporele kant aan God toe te voegen. Voor Teilhard is de voornaamste scheppingsdaad van God het brengen van eenheid in een ongeorganiseerde en chaotische veelheid.

Teilhard maakte niet systematisch studie van de aan God toegekende eigenschappen, maar de gedachte dat God de vrijheid had om niet te scheppen beviel hem niet. In 1935 verklaarde hij tegenover monseigneur Bruno de Solage dat het idee van een "aboluut vrije schepping" moeilijk te rijmen viel met het bestaan en de importantie van de trits "schepping-incarnatie-verlossing". Teilhard vervolgt dan: "God moet scheppen om zichzelf te completeren in iets buiten zichzelf".⁷⁵ Het is waar dat hij vasthoudt aan de goddelijke transcendentie door — hier in 1946 — te spreken over God als bestaande "in zichzelf, onafhankelijk van tijd en ruimte".⁷⁶ Hij is er echter evenzeer duidelijk over, dat het universum een essentieel aspect aan God toevoegt, dat niet reeds in de goddelijke transcendentie aanwezig is. In zijn essay *Centrologie* uit 1944, spreekt Teilhard over Omega als "deels transcendent (aan de condities van ruimte en tijd) ...deels onafhankelijk van de evolutie die er zijn hoogtepunt in vindt". Deze partiële transcendentie is "het ene aspect" van Omega, het andere is de emergentie ervan in het verloop van de evolutie.⁷⁷ Het jaar daarop noemde hij God "compleet anders" dan de wereld, maar "niet bij machte er los van te komen". Hij legt dan uit, dat dit concept een "herdefinitie van zijn" inhoudt.⁷⁸ Vervolgens is zijn conclusie: "Er is behoefte aan een metafysica, die gebaseerd is op de scheppende functie van en het maximale verlangen naar vereniging".⁴⁵

⁷¹ *Writings in Time of War*, 95

⁷² *Christianity and Evolution*, 22

⁷³ Thomas van Aquino *Summa theologiae*, I, Q. 45

⁷⁴ Thomas van Aquino, *Summa contra gentiles*, II, 19, 7

⁷⁵ *Lettres intimes*, 296

⁷⁶ *Activation of Energy*, 146

⁷⁷ *Activation of Energy*, 112-113

⁷⁸ *Science and Christ*, 182 en 186

In de herfst van zijn leven snijdt Teilhard deze thema's opnieuw aan, maar zijn kritiek op het thomisme is nu zelf nog duidelijker. Aan Leroy schrijft hij in 1953 dat "in de opvatting van het thomisme over de Absolute Contingentie van het Universum (met andere woorden: over Gods absolute 'vrijheid' om te scheppen of niet te scheppen) de drievoudige en ongeneeslijke zwakheid besloten ligt, dat het Kruis daardoor absurd, het Pleroma leeg en het Werk van de Mens als bijdrage aan de vooruitgang van de wereld in en rondom hem volstrekt zinloos wordt gemaakt."⁷⁹ Anders gezegd, hij spreekt opnieuw over de "meedogenloze metafysische notie van het *Ens a se*, dat op een gevaarlijke wijze de 'bijdrage van de ander' devalueert...⁴⁶ Teilhard spreekt hier over zijn essay van 1 mei 1953 *Contingence de l'Univers et Goût humain de survivre*⁸⁰, waarin hij adviseert het *Ens a se* [het Zijn rustend in zichzelf] en het *Ens ab alio* [het Zijn dat bestaat bij de gratie van een ander] te vergeten en een "strict bilaterale en complementaire relatie tussen de wereld en God" te aanvaarden. Volgens de thomistische meta-fysica daarentegen is er wel een relatie van de schepselen met God, maar is er geen werkelijke relatie in God met de schepselen.⁸¹ Teilhard pakt het onderwerp van zijn vroege geschriften weer op en pleit tegen dit thomistische standpunt en voor de vervanging van een metafysica van *Esse* [zijn] door een metafysica van *Unire* [verenigen] of van *Uniri* [verenigd worden]."⁸²

Teilhard begreep dat de metafysica van de scheppende vereniging gevolgen had voor het concept van de goddelijke macht. Het traditionele concept van schepping maakt het noodzakelijk dat God elk wezen "vanuit het niets" tot bestaan vermag te brengen, zonder enig proces van ontwikkeling. Zoals we al gezien hebben, schreef Teilhard in 1950 dat de Adam van de scholastische theologen "als volwassene moest zijn geboren".⁸³ In 1920 zei Teilhard over dit idee: "het is niet alleen kinderlijk, het maakt zowel God als onszelf kleiner — en dan hebben we het er nog niet eens over, dat het de bron is van de meest ernstige bezwaren tegen de Voorzienigheid".⁵⁰ Hoewel de scholastische theologen, zoals Teilhard droogjes opmerkt, altijd bereid zijn de almacht van God aan te voeren, stelt hij dat God net zo min in staat is los van een ontwikkelingsproces te scheppen als een vierkante cirkel te maken, iets kwaads tot stand te brengen of iets wat reeds plaatsvond ongedaan te maken.⁵⁰ Teilhard herinnert de lezer eraan, dat Thomas zelf Gods vermogen ontkent om het logisch onmogelijke te doen, het verleden te veranderen of te handelen op een manier die in strijd is met Zijn goddelijke goedheid.⁸⁴ Almacht, zo verklaart hij in 1933, "moet niet langer door ons worden begrepen vanuit het denken aan het

⁷⁹ *Letters From My Friend*, 166, 170

⁸⁰ De contingentie van het universum en de overlevingsdrang van de mens (*red.*) in: *Comment je crois*, p. 263-272. De Engelse vertaling *The Contingence of the Universe and Man's Zest for Survival*, in: *Christianity and Evolution*, Harvest Book, 1969, p. 221-228

⁸¹ Thomas van Aquino *Summa theologiae*, I, Q 13, a.7; *Summa contra gentiles*, II, 12

⁸² *Christianity and Evolution*, 226-227

⁸³ *Christianity and Evolution*, 210, 31 en 33 [cf. 83], 82-83

⁸⁴ Thomas van Aquino *Summa theologiae*, I, Q. 25, a.3 and a.4; *Summa theologiae*, I, Q. 49, a. 2

moment van de daad maar vanuit een proces van of beweging naar synthese"; en dit concept van de goddelijke scheppingsdaad, zo licht hij toe, geldt voor "elke denkbare wereld".⁵⁰ Teilhard had, wat hij noemde, een scheppend vermogen van een evolutionair type voor ogen: "God die ervoor zorgt, dat de dingen zichzelf tot stand brengen".⁵⁵

Teilhard las Henri Bergsons *L'Évolution créatrice* toen hij student was in Hastings (1910-1912). De Kerk was van plan dit werk in 1914 op de index van verboden boeken te plaatsen. Dat nam niet weg, dat Teilhard wist, dat Bergson de evolutie beschouwde als een creatief proces. In 1942 zei Teilhard exacter, dat de evolutie "de uitdrukking is van schepping".⁸⁶ Zoals Donald Gray opmerkt, verving Teilhard Bergsons term *évolution créatrice* (scheppende evolutie) door *creation évolutive* (evolutionaire schepping).⁸⁷ Teilhard leerde van Bergson een vraagteken te zetten achter de idee van het zuivere niets. Het was slechts een kleine stap voor Teilhard om over de goddelijke creativiteit zelf in evolutionaire termen te gaan denken. Hij bestreed evenwel de idee van Bergson, dat de evolutie geen richting kent; voor Teilhard is de evolutie gericht op een toeneming van complexiteit-bewustzijn, en uiteindelijk op de ultieme vorm van complexiteit, God-Omega oftewel het Punt Omega. De idee van de complexiteit van God botst met de theologie die het in de dagen van Teilhard voor het zeggen had. Volgens deze theologie is God op geen enkele wijze verdeeld, maar een volmaakte eenheid.⁸⁸ Teilhard echter zou spreken over de "complexiteit van God".⁸⁹ Op het moment dat hij de twee items van de scheppende vereniging en de goddelijke complexiteit met elkaar verbond zei hij: "Er is uiteindelijk geen eenheid zonder eenwording". In tegenstelling tot een eenheid van enkelvoudigheid, omhelsde Teilhard een "eenheid van complexiteit".⁹⁰

De "eenheid van complexiteit" is een logisch gevolg van het feit dat de natuur zichzelf eerder aan onze waarneming presenteert als een organisch geheel dan als onverbonden stukjes materie, die toevallig in een arrangement van complexe patronen terechtgekomen zijn. Teilhard stelde zeer nadrukkelijk dat de verschillende delen van de natuur onderlinge samenhang vertonen. De natuur, zo zei hij in 1920, laat zich zelfs bij de meest oppervlakkige beschouwing kennen als een eenheid van vormen — zo zijn er bijvoorbeeld overeenkomsten tussen mensen en apen, krabben en rivierkreeften, katten en luipaarden. De scholastische filosofen volgden Aristoteles en zagen geen wezenlijke ordening in de levensvormen, behalve dan uitgedrukt in een waardeschaal. Voor scholastici ligt de blauwdruk van de wereld voor eeuwig vast in de geest van God; de godheid kon een volledige

⁸⁵ *Vision of the Past*, 25 [1921], 154 [1930]; cf. *Christianity and Evolution*, 28 [1920]

⁸⁶ *Vision of the Past*, 231

⁸⁷ Gray, 28

⁸⁸ Thomas van Aquino *Summa theologiae*, I, Q 3, a.7

⁸⁹ *Human Energy*, 68 [1936]

⁹⁰ *Science and Christ*, 184 [1945]

mens vormen, die geen jeugd achter zich had en die eerder dan al het andere bezielde leven op het toneel verscheen, zoals het in *Genesis* wordt verhaald. Teilhard karakteriseert deze vorm van orde als een "logische schakel in het goddelijk denken" en bestempelt de onderliggende theorie als *logicisme*. Het alternatief voor logicisme is het *fysicisme*, volgens hetwelk de verbindende schakels in de opeenvolgende biologische vormen de noodzakelijke voorwaarden vormen voor de daaropvolgende, en die worden geactiveerd door "de speling van een specifieke fysische oorzaak". Het voortschrijden van het leven is dus een ontwikkelingsproces, waarin latere stadia niet kunnen voorafgaan aan eerdere. Wie het fysicisme voorstaat, gaat ervan uit, dat "noch het paard, noch de mens, noch een van de monera⁹¹ eerder of later zou kunnen verschijnen dan ze in werkelijkheid deden".⁹²

Of het logicisme of het fysicisme nu waar is of niet, men wordt geconfronteerd met een grote verscheidenheid aan soorten die ruimtelijk verdeeld zijn over de aarde en qua tijd hun neerslag vinden in de fossielen. Moest God nu bij elke verandering zijn fiat geven, of hebben bepaalde mechanismen binnen de materie de weg ervoor vrijgemaakt? Dat is de vraag. We moeten kiezen: het is een kwestie van evolutie of ingrijpen van boven. Ofwel levende entiteiten maakten in hun volgorde van verschijnen de weg voor elkaar vrij en introduceerden elkaar fysisch — en dit is het ware transformisme met al zijn historische en biologische consequenties. Ofwel, de diverse levende entiteiten kwamen in isolement tot ontstaan (dat wil zeggen zonder een geschapen voorganger), er zijn geen zijtakken of fylna, en het is noodzakelijk onmiddellijk terug te grijpen op de interventie van een buitengewone kosmische intelligentie om de overeenkomsten te verklaren, die er tussen de organismen bestaan — en dit wil zeggen, het pure logicisme toelaten met alle onwaarschijnlijkheden vanden.⁹³

Deze passage maakt duidelijk dat transformisme en evolutie in Teilhards vocabulair hetzelfde betekenen. Waar het Teilhard om gaat is niet specifiek om darwinistische mechanismen of de combinaties door genetische selectie, maar veeleer om de metafysische ontoereikendheid van het logicisme. In dit verband moeten we ook begrijpen hoe Teilhard steeds weer met klem benadrukte, dat de evolutie niet zozeer een theorie is maar eerder een voorwaarde voor het aanvaarden van welke theorie dan ook.⁹⁴

Hierboven merkten we op, dat de Kerk de wetenschappelijke evolutietheorie niet onvoorwaardelijk van de hand wees. Evenmin vormt deze de kant van Teilhards ideeën, die de publicatie van zijn werken in de weg stond; al met al publiceerde hij heel wat artikelen over wetenschappelijke onderwerpen zonder enig bezwaar van

⁹¹ prokaryotische organismen - *red.*

⁹² *Heart of Matter*, 110

⁹³ *Heart of Matter*, 112-113

⁹⁴ *Human Phenomenon*, 90, 152; *Appearance of Man*, 211; *Vision of the Past*, 127; *Science and Christ*, 193

Rome, genoeg zelfs om er tien boekdelen mee te vullen. Dat het minder de wetenschappelijke evolutietheorie is die Teilhard interesseerde en meer de metafysische afgeleiden ervan toont het feit, dat hij Darwin zo weinig noemt. Als hij Darwin noemt, dan vaak in één adem met Lamarck; of het gaat over Darwin als de grondlegger van het darwinisme, een stroming die voor Teilhard slechts van historische betekenis is. Waar het voor Teilhard om gaat is niet de darwinistische evolutie, maar de ontwikkelingstransformatie als een metafysische categorie. Ik heb niets tegen de karakterisering door Gray, waar deze zegt, dat het Teilhards doel was om een oplossing te vinden voor het klassieke filosofische probleem van het ene en het vele.⁹⁵ Teilhards metafysica van de scheppende vereniging en zijn reflecties over de natuur als een organisch geheel zijn aantoonbaar het herdenken van traditioneel christelijke ideeën in het licht van de ontwikkelingscategorieën waar we door de evolutieleer niet omheen kunnen.

Hyperfysica als een nieuwe metafysica

Na de gehoorzaamheids crisis presenteerde Teilhard zijn opvattingen niet langer als metafysica, maar als wetenschap of als een verlengstuk van wetenschappelijke denkbeelden. In het voorwoord van *Het verschijnsel mens* zegt hij dat het boek voor een juist begrip "uitsluitend als een natuurwetenschappelijke verhandeling" moet worden gelezen. Opnieuw waarschuwt hij: "Ik heb met zorg en met opzet vermeden mij op het gebied van het fundamentele zijn te geven".⁹⁶

"Het is ondoenlijk een algemene wetenschappelijke verklaring van het heelal te ondernemen zonder dat men de schijn op zich laadt het tot in zijn diepste diepte te willen verklaren. Eerst bij nader inzien blijkt deze 'hyperfysica' geen metafysica te zijn."⁶³

Toen zijn schermutselingen met Rome het steeds meer duidelijk maakten dat hij tijdens zijn leven geen van zijn filosofische werken in druk zou zien verschijnen, wendde hij zich weer tot zijn vroegere fascinatie met de metafysica van de scheppende transformatie. In 1948 voltooide hij zijn essay *Comment je vois*, dat eindigt met een expliciet metafysische reconstructie van zijn ideeën.⁹⁷

Het moet worden toegegeven dat de metafysica die Teilhard het meeste aansprak en die hij als student in Hastings had leren kennen, de metafysica als een wetenschap van het zijn zelf was. Volgens dit model gaat de metafysica over de eerste oorzaak van het zijn, terwijl aan de wetenschap de secundaire oorzaken toevallen (Teilhard maakt dit verschil inderdaad af en toe). Teilhard had niet het temperament of de belangstelling voor dit soort onderzoek. In 1919 schreef hij aan zijn neef:

⁹⁵ Gray, 32

⁹⁶ *Le Phénomène humain*, p. 21 et 22, *Het verschijnsel mens*, p. 1 en 2

⁹⁷ *Toward the Future*, 192-199

"Ik ben minder geïnteresseerd dan mijn vrienden in de metafysische kant van de dingen, in wat er kan zijn geweest of mogelijk niet is geweest, in de abstracte condities van het bestaan: het komt me voor dat het je alleen maar kan misleiden en dat het onbetrouwbaar is."⁹⁸

We hebben echter al gezien dat Teilhard er ook toe kwam om het traditionele concept van het zijn te heroverdenken in termen van een metafysica van de vereniging, maar hij ontleende zijn axioma's voor deze metafysica niet aan de "abstracte condities van het bestaan" maar aan het onderzoek van eeuwenlange ontwikkelingsprocessen die ons evolutionaire verleden hebben gevormd.

Ongeacht de reserves die Teilhard had tegenover de traditionele metafysica was hij bereid de betekenis van metafysica te verbreden door er zijn eigen methode van onderzoek aan toe te voegen. In een brief aan Henri de Lubac schreef Teilhard:

"Ik wantrouw de metafysica (in de gangbare betekenis van het woord), omdat ik er iets van geometrie in bespeur. Maar ik ben bereid een ander soort metafysica te erkennen, die in werkelijkheid een *hyperfysica* of een *hyperbiologie* zou zijn."⁹⁹

Teilhard is bereid om de hyperfysica te beschouwen als een andere soort metafysica, vermoedelijk een metafysica die meer empirisch is en het object kan zijn voor revisie — kort en goed: feilbaar en niet-dogmatisch. In het licht van deze kwalificatie kan zijn essay *Centrology* uit 1946 worden gelezen als een soort openeindmetafysica. Zijn reserves tegenover de "geur van geometrie in de metafysica" nogmaals herhalend, zegt hij hierin, dat hij een essay voorlegt "met een universele verklaring — en niet een bij voorbaat geometrische synthese met als uitgangspunt een bepaalde definitie van 'het zijn', maar een op de ervaring berustende wet van herhaling, die kan worden gecontroleerd in het veld van de verschijnselen en die geschikt is om te worden geëxtrapoleerd naar de totaliteit van ruimte en tijd". En tenslotte: "Het betreft geen abstracte metafysica, maar een realistische ultrafysica van de vereniging".¹⁰⁰ Dit is exact het type onderzoek dat Teilhard in *Het verschijnsel mens* nastreefde.

Enkele gedachten als conclusie

De hyperfysica van Teilhard en zijn metafysica van de scheppende vereniging behoren tot dezelfde ideeënfamilie als het procesdenken van Henri Bergson, Alfred North Whitehead en Charles Hartshorne. Ik ben niet de eerste die dit naar voren brengt. In 1963 besprak Madeleine Barthélemy-Madaule in haar boek uitvoerig de overeenkomsten en verschillen tussen Bergson en Teilhard. Met betrekking tot de

⁹⁸ *Toward the Future*, 192-199

⁹⁹ *Lettres Intimes*, 269

¹⁰⁰ *Activation of Energy*, 99

metafysica van de vereniging zei ze: "de kosmos als creatieve werkelijkheid, evenzeer voortdurend samenballend als voortdurend uitdijend. Alles van het teilhardiaanse denken is aanwezig."¹⁰¹ Vijf jaar later pleitte Ian Barbour ervoor Teilhard te lezen als een procesfilosoof in dezelfde traditie als Whitehead.¹⁰² In zijn inleiding op de Engelse vertaling van Teilhards *Le cœur de la matière* wees N.M. Wildiers erop dat Teilhard "zich had afgewend van de scholastiek omdat haar categorieën ongeschikt waren geworden voor het beschrijven van de wereld zoals die zich vandaag de dag aan ons voordoet." Hij noemde Barbour's werk om aan te tonen dat er sprake is van "een zekere convergentie tussen het denken van Teilhard en dat van Whitehead".¹⁰³

Teilhard scheen zich ook bewust te zijn geweest van de onmogelijkheid zijn opvattingen over het bereik van de wetenschap los te zien van de metafysische implicaties ervan. Het laatste essay, dat hij in maart 1955 schreef, *Recherche, Travail et Adoration* behandelt dit probleem. Zijn hele volwassen leven was hij naar eigen zeggen gewaarschuwd door gezaghebbende mensen: "Ga rustig verder met je wetenschappelijk werk, maar laat je niet in met filosofie of theologie..." Echter, puttend uit vijftig jaar ervaring van een "leven in het hart van het probleem", hield hij vol, dat zo'n houding "psychologisch onhaalbaar is, en meer nog, rechtstreeks in strijd met de grotere glorie van God".¹⁰⁴ Als de conclusie van dit artikel correct is, dan realiseerde Teilhard zich wat de censoren al lang hadden begrepen: hoe hij ook probeerde zijn inzichten te presenteren als "hyperfysica" (of soms als "ultrafysica"), zijn uitbreidingen van het wetenschappelijke inzicht waren onvermijdelijk van metafysische aard en zijn inzichten waren onverenigbaar met de thomistische filosofische termen waarin de katholieke theologie wordt uitgedrukt. Volgens mij begreep Teilhard wat zijn critici niet begrepen, namelijk dat de nieuwe wijn van het evolutionaire denken niet kan worden vervoerd in de oude zakken van het thomisme.

Bibliography

- Anon. *L'Évolution Rédemptrice du P. Teilhard de Chardin*. Paris: Librairie du Cèdre, 1950.
- Barbour, Ian. "Five Ways of Reading Teilhard," *The Teilhard Review* 3/1 (Summer 1968): 3-20.
- _____. "Teilhard's Process Metaphysics." In *Process Theology: Basic Writings*. Edited by Ewert H. Cousins. New York: Newman Press, 1971: 323-350. Originally in *Journal of Religion* 49 (1969): 136-159.
- Barthélemy-Madaule, Madeleine. *Bergson et Teilhard de Chardin*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- Billy, André. "Un grand poète à demi clandestine," *Le Figaro Littéraire* (5 Aout 1950).
- Cognet, Louis. *Le Père Teilhard de Chardin, et la pensée contemporaine*. Paris: Au Portulan, chez Flammarion, 1952.

¹⁰¹ *Bergson et Teilhard de Chardin*, 53

¹⁰² *Five Ways en Teilhard's Process Metaphysics*

¹⁰³ *Heart of Matter*, 9-10

¹⁰⁴ *Science et Christ*, Evres t. 10, p. 283-289, Engelse vert. *Research, Work and Worship in: Science and Christ*, 214

- Gray, Donald P. *The One and the Many: Teilhard de Chardin's Vision of Unity*. New York: Herder and Herder, 1969.
- Grenet, Paul. *Teilhard de Chardin: The Man and His Theories*. Transl. by R. A. Rudorff. New York: Paul S. Erikson, Inc., 1966.
- Haight, John. "Evolution, in Nature and Catholic Thought," in *Rome Has Spoken*, edited by Maureen Fiedler and Linda Rabben (New York: Crossroad Publishing, 1998): 178-185.
- King, Ursula. *Spirit of Fire: The Life and Vision of Teilhard de Chardin*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996.
- Lukas, Mary and Ellen Lukas. *Teilhard: The Man, The Priest, The Scientist*. Garden City, New York: Doubleday and Company, 1977.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Activation of Energy*. Translated by René Hague. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
- _____. *The Appearance of Man*. Translated by J. M. Cohen. New York: Harper and Row, 1965.
- _____. *Christianity and Evolution*. Translated by René Hague. New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1971.
- _____. *The Heart of Matter*. Translated by René Hague. Foreword by N. M. Wildiers. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1978.
- _____. *Human Energy*. Translation by J. M. Cohen. London: Collins, 1969.
- _____. *The Human Phenomenon*. Translation by Sarah Appleton-Weber. Brighton, United Kingdom: Sussex Academic Press, 1999.
- _____. *Letters From My Friend Teilhard de Chardin 1948-1955*. Collected and Introduced by Pierre Leroy. Translated by Mary Lukas, 1980.
- _____. *The Letters of Teilhard de Chardin and Lucile Swan*. Edited by Thomas M. King, S.J. and Mary Wood Gilbert. Scranton, Pennsylvania: University of Scranton Press, 2001.
- _____. *Letters to Léontine Zanta*. Introduction by Robert Garric and Henri de Lubac. Translated by Bernard Wall. New York: Harper & Row, 1969.
- _____. *Lettres à Jeanne Mortier*. Paris: Édition du Seuil, 1984.
- _____. *Lettres Intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, et Henri de Lubac 1919-1955*. Introduction et notes par Henri de Lubac. Paris: Aubier Montaigne, 1972.
- _____. *The Making of a Mind: Letters from a Soldier-Priest, 1914-1919*. Translated by René Hague. New York: Harper & Row, 1965.
- _____. *Science and Christ*. Translated by René Hague. New York: Harper & Row Publishers, 1968.
- _____. *Toward the Future*. Translated by René Hague. London: Collins, 1975.
- _____. *The Vision of the Past*. Translated by J. M. Cohen. New York and Evanston: Harper & Row Publishers, 1966.
- _____. *Writings in Time of War*. Translated by René Hague. New York: Harper & Row Publishers, 1968.
- _____. Review of *L'Évolution rédemptrice du P. Teilhard de Chardin* (anonymous), *L'Œuvre Scientifique*. Nichole et Karl Schmitz-Moormann (eds.). Olten/Freiburg-im-Breisgau: Walter Verlag, 1971. Volume 10, p. 4290.

Voor u gelezen

I - Ger Groot *Het krediet van het credo - Godsdienst, ongeloof, katholicisme* - Uitg. SUN, Amsterdam 2006, ISBN 90 85062632, 160 blzz. € 17,50

In dit boek tracht de katholiek opgevoede filosoof, die doceert aan de Erasmus-Universiteit en frequent publiceert in bijvoorbeeld *NRC-Handelsblad*, *Trouw* en *De Groene Amsterdammer*, vanuit zijn atheïstische overtuiging begrip te kweken voor een verschijnsel, dat voor hem slechts haar bestaansrecht ontleent aan het feit dat het er nu eenmaal is: de religie als uiting van een geloof in God. In een stilistisch sublieme analyse trekt Ger Groot de lijnen na van twee menselijke eigenschappen, die zich volgens hem in de loop van de geschiedenis in afzonderlijke geloofsrichtingen min of meer hebben verabsoluteerd: de rede en het gevoel. Deze analyse verheldert zeker het zicht op de problemen, die zowel niet-gelovigen als gelovigen in onze tijd met de kerken hebben. Toch is die scheiding tussen rede en gevoel als uitgangspunt voor het betoog ook de zwakke kant van het boek. Ik verwijs daarvoor naar het boek van de filosoof Arnold Cornelis *Logica van het gevoel - Stabiliteitslagen in de cultuur als nesteling van emoties*¹⁰⁵ Cornelis benadrukt daarin "het gegeven, dat mensen vanuit de onbewuste logica van het gevoel de tekorten in de cultuur aanvullen en zo het aangereikte kennisstelsel corrigeren". Hij schrijft: "Alles wat ons verstand weet, kent ons gevoel ook [...] de mens wordt wat die mens zichzelf voorstelt te zijn als model van de eigen identiteit" (p. 86).

Het primaat van het gevoel boven de rede. Dit is ook de insteek van Ger Groot. Zijn redenering is kort gezegd ongeveer als volgt: De reactie van de Reformatie op de geloofspraktijken van de r.-k Kerk was een protest van de rede. Het verschil tussen protestantisme en katholicisme spitste zich toe op de persoonlijke uitleg van het Woord, resp. het gemeenschappelijk ervaren van het ritueel. In de Verlichting en de Romantiek werd die scheiding van rede en gevoel ook op het seculiere vlak zichtbaar. De rede, die vanuit de Reformatie in de wetenschap tijdens de Verlichting dominant werd, ondergroef in onze tijd de tot dan gevolgde uitleg van het Bijbelwoord. Het gevolg was een crisis binnen het protestantisme. Erger was het gesteld met het katholicisme. Met haar verinnerlijking na het Tweede Vaticaanse Concilie maakte ze niet alleen een einde aan het grootste deel van de katholieke uitwendigheid en zintuiglijkheid, maar raakte ze wel degelijk de katholieke kern. Deze lag, anders dan ze in haar geloofsijver meende, niet in de overtuiging van de ziel, maar in de vormen en tradities, die in die jaren (zestig) als 'lege poespas' massaal over boord werden gezet. Met het wegvallen van de smaak voor rituelen (kerstkribbe, heiligenbeelden en dergelijke) stortte alles in. Immers de leerstellingen kwamen zoals het Bijbelwoord eveneens onder kritiek. Voor de

¹⁰⁵ Uitg. Essence 1988¹

gemiddelde gelovige die deze dogma's nooit erg bewust had verwerkt, viel daarmee zonder slag of stoot de hele inhoud weg van deze - zoals Groot het noemt - meest heidense aller christelijke godsdiensten (p. 115).

Wat in Groots analyse opvalt is, dat hij religie kennelijk niet kan zien als een lange zoektocht van verschillend gearde mensen naar hun identiteit, naar het evenwicht tussen rede en gevoel, waarbij correcties achteraf steeds meespelen. In het werk van Arnold Cornelis zowel als in de evolutieleer van Teilhard de Chardin wordt deze zoektocht als het bewustwordingsproces van de mens bestempeld. Zoals in het door Groot vaak aangehaalde werk van Nietzsche is er ook in dat van Teilhard sprake van ernstige kritiek op het huidige christendom. Ook hij ziet het als taak van iedere mens persoonlijk hier en nu om uit te stijgen boven zichzelf. Teilhard preekt echter het ideaal van de 'Übermensch' niet zoals Nietzsche als individu, maar als uitvloeisel van een zoektocht naar de eigen identiteit via de ander ten dienste van het grote geheel van de samenleving. Het leven mede vanuit de ander, die daardoor tot persoon wordt, d.w.z. tot iemand die tot je doorklinkt¹⁰⁶, vereist naast analyse ook synthese. Deze synthese zien we in onze tijd langzaam op gang komen door de toenadering van de verschillende godsdiensten, die ongetwijfeld haar grond vindt in een noodzaak tot het overleven van de crisis, die zij zelf over zich hebben afgeroepen in het proces van afscheiding en identiteitsversterking.

Ger Groot zegt niet te geloven in een persoonlijke God, afficheert zichzelf dan ook als atheïst. Anders echter dan Herman Philipse in diens *Atheïstisch Manifest* wijst hij de religie niet als onzinnig van de hand. Het is voor hem een feit waarmee een verstandig denkend mens zal moeten leren leven. Bovendien valt voor hem niet te ontkennen, dat - zoals hij schrijft - "religie ons woorden, gebaren, voorstellingen geeft die we te hulp kunnen roepen juist als we niet meer weten wat we moeten zeggen, doen, denken, en die onze ogen openhoudt voor de schoonheid van de wereld". Door de kreet van Nietzsche 'God is dood' te interpreteren als zoveel theologen thans doen, namelijk in de zin van 'de louter transcendente God is dood' komt er plaats voor de God waarvoor de mens Jezus als Christus symbool kan staan: de God die wij in de ander tot ons kunnen laten doorklinken². Wie op deze wijze in een 'persoonlijke God' kan geloven, een ook immanente God, die hem in de ander tegemoetreedt, zoals Martin Buber en Emmanuel Levinas dit ervaren, gelooft ook in een 'persoonlijke God'.

In dit geloof wordt een toenadering, een *convergentie*, van godsdiensten (en wetenschappen) mogelijk, waarin de mens niet alleen religieus maar ook ethisch – bijvoorbeeld in politiek-economisch opzicht – boven zichzelf kan uitstijgen.

Een kritische lezing van dit boek kan hiertoe zeker bijdragen.

¹⁰⁶ *per-sonare* = door... klinken

II - Ad van Heeswijk, Nico ter Linden, Rien van Uden en Hetty Zock - *Op verhaal komen - Religieuze biografie en geestelijke gezondheid*, Uitg. KSGV, ISBN-10 90-75886-28-4 en ISBN-13 978-90-75886-28-3, 112 blzz. € 17,50, te bestellen via tel. (013)4666 33 42 of e-mail: >ksgv@ksgv.nl<

Dit boekje verscheen ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan van het Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid (KSGV). De voorzitter, Frans Derks, schreef hiervoor het *Ten geleide*, waarin hij - aanhakend bij de studies van Westhoff in 1996 en De Goei in 2001 - de wordingsgeschiedenis van het KSGV beschrijft. Interessant is de parallel die Derks trekt tussen het jaar van oprichting en onze tijd. In 1930 werden de joden vaak als oorzaak van maatschappelijke ellende gezien, zoals thans de moslims. En ook toen maakte men zich zorgen over de losbandige jeugd, de intolerantie en de criminaliteit. De zenuwarts Carel Kortenhorst richtte de vereniging op om de "mentale hygiëne" te bevorderen. Na de oorlog maakte de legendarische professor in de fysiologie en psychologie F.J.J. Buytendijk de doorstart. Maar voor bijna iedereen die aan deze jubileumuitgave heeft meegewerkt is de priester en godsdienstpsycholoog Willem Berger de leermeester en inspiratiebron geweest. Ook de oud-predikant van de Westerkerk in Amsterdam dominee Nico ter Linden behoort tot hen. Van hem zijn twee bijdragen aan het boekje, t.w. *Op verhaal komen - Verhalen als geestelijke bagage van cliënt en hulpverlener* en een selectie van *Chassidische (en andere) verhalen*, zoals hij die met Lija Hirsch (zang) en Gertru Pasveer (harp) vertolkte op de jubileumviering van het KSGV op 9 november 2005. Hoe belangrijk de narratieve (d.i. verhalende) benadering in psychologie en pastoraat is, wordt in aansluiting op Ter Linden helder uiteengezet door de theologe en godsdienstpsychologe prof. dr. Hetty Zock. Zoals voor Jan de Jongh in zijn boekje *Godspraak is beeldspraak* (zie blz. 59) God voor ons werkelijkheid wordt in onze verhalen, zo benadrukt zij het feit, dat mensen hun identiteit construeren door het vertellen van verhalen over zichzelf en wat hun overkomt. Identiteit is narratief. Zock verwijst daarbij zoals De Jongh naar Gadamer en Ricoeur, maar noemt daarnaast ook van belang de Nijmeegse persoonlijkheidspsycholoog Hubert J.M. Hermans met zijn 'theorie van het dynamische zelf', die deze ontwikkelde aan de hand van het werk van de Russische literatuurwetenschapper Mikhaïl Bakhtin (1895-1975). In diens polyfone roman laat het ik verschillende personages in zichzelf met elkaar in dialoog komen vanuit hun positie. Als één van hen bijvoorbeeld depressief wordt, kan hij vanuit de positie van de ander door diens verhaal worden 'gered'. De narratieve psychologie wordt thans onder de naam 'hermeneutisch pastoraat' ook in de zielzorg geïmplementeerd. Inspirerend is daarbij o.a. het werk van de Amerikaan Charles V. Gerkin. In de Klinisch Pastorale Vorming (KPV) van het Emmaüscentrum en van Hydepark (die onlangs fuseerden), laat men vanuit zijn werk zien hoe de pastoraal werker zijn eigen religieuze biografie kan gebruiken als uitgangspunt voor het gesprek met de hulpzoekenden, de cliënten.

Een boekje dus met een rijke inhoud, dat ik ten zeerste kan aanbevelen.

HvB

III - Jan de Jongh *Godspraak is beeldspraak: Over de betekenis van religieuze verbeelding*, Uitg. Meinema, 2006, ISBN 90 21141086, 96 blzz. € 12,50.

Dit boekje is geschreven vanuit een diepmenselijke bezorgdheid over de christelijke kerk. Het leer- en taalgebouw is voor velen geen thuis meer. Het is duidelijk dat de huidige vervreemding niet op te heffen is door een soort cosmetische geloofstaalreparatie. Het probleem zit hem immers niet alleen in de articulatie van het christelijk geloof, maar ook in de inhoud ervan. Wat theologisch aanvechtbaar is geworden wordt door de kerken nog zonder aarzeling vanuit de traditie verkondigd. Ook in de liturgische praktijk zien we slechts vormwijzigingen, geen wijzigingen in de inhoud. Het oude gebouw wordt niet herijkt, niet herbouwd. De Jongh pleit met een term van de Franse filosoof Derrida voor *deconstructie*. Het christendom zoals dat thans in dogma's wordt uitgedragen, bestaat sinds de kerkvaders, de oecumenische concilies van de 4^e en 5^e eeuw, en kwam tot stand met behulp van neoplatoonse denkcategorieën. Vóór die tijd werd het heel anders beleefd. Sindsdien echter werd in het dogma het beeld tot feit en maatstaf. Dat het christendom ook in Nederland zich steeds meer beweegt in de richting van een consumerende en evangelisch-charismatische religie, zal de vervreemding volgens De Jongh helaas alleen nog maar vergroten. Hij wil het gebouw vanaf het fundament 'aanpakken' en - zoals hij schrijft - beginnen bij wat Kuitert "het antropologisch vloertje" heeft genoemd. Voor hem is dat de vraag dus: "Hoe komt openbaring tot stand?". Instemmend citeert hij het werk van de Franse filosoof Paul Ricoeur (1913-2005) *Nommer Dieu* (1977) en komt tot de bevinding dat er geen andere kennis van god of goden is dan via verhalen. De tekst gaat aan het geloof vooraf. Soms moeten we afscheid nemen van oude inhouden, omdat ze niet meer bruikbaar zijn om ons te brengen bij het Geheim. De verwoording van de ervaring kan bron worden voor de leer van een min of meer geïnstitutionaliseerde religie. In de traditie echter ontstond de blokkerende overtuiging dat het verhaal zelf de openbaringsbron is. Als hij vervolgens het werk *Wahrheit und Methode* (1960) van de Duitse filosoof Hans Georg Gadamer (1900-2002) en de narratieve wending in de interpretatietheorie van Paul Ricoeur aanhaalt, komt De Jongh dicht bij Teilhard de Chardins evolutieleer door te schrijven: "Hoewel we dus moeten inzien dat de godsbenoeming aan al onze beelden en woorden ontsnapt, gaat de hele scala van die benoemingen wel naar een convergentiepunt" [p. 49]. Dit convergentiepunt wordt door Ricoeur *le point de fuite à l'horizon de tous* genoemd, het verdwijn- of vluchtpunt, zoals we dat uit de leer van het perspectief kennen. God is in deze duiding een grensvaring: "Het verdwijnpunt is niet God, maar het is een toezegging van ruimte en een afzien van macht, een uitnodiging de Naam te roepen." [p. 50]. Ook sterk teilhardiaans is De Jonghs vaststelling: "Religieuze bewegingen die deze naam verdienen leiden altijd tot engagement." [p. 71] Het criterium namelijk dat hij voor engagement wil laten gelden is de vraag of dit engagement "ons wordt aangereikt door evolutionaire vooruitgang" en wij in onze ethiek dus God als 'superpersoon' [p. 79] door de mens heen laten doorklinken. Een prachtig boekje, dat ik van ganser harte aanbeveel.

HvB

IV- Taede Smedes: *God en de menselijke maat - Gods handelen en het natuurwetenschappelijk wereldbeeld* - Uitg. Meinema, 2006, ISBN 9021141132, 242 blzz., € 19,50

De veroordeling van Galileo door de Kerk op grond van zijn moderne wereldbeeld (p. 209) — De vanaf Francis Bacon (1561-1626) tot 1870 in Amerika prominent aanwezige idee dat godsdienst en natuurwetenschap tot een synthese dienden te komen (p. 39) — De Wiener Kreis van overwegend joodse filosofen zoals Rudolf Carnap (1891-1970) en het logisch empirisme dat zij voorstonden, waardoor de godsdienst voortdurend onder vuur lag omdat ervan werd uitgegaan, dat theorieën die niet geverifieerd konden worden betekenisloos waren (p.43) — Het sinds 1960 groeiend aantal professionele initiatieven en verenigingen met als studieobject de interactie van wetenschap en theologie, zoals de ESSSAT, waarvan Smedes zelf *scientific officer* is (p. 45) — De achtergronden en de ideologische dimensies van *Intelligent Design* (p. 167-187).

Ondanks dit alles komt de schrijver van het voorliggende boek tot de intrigerende stelling, dat er in wezen geen conflict is tussen godsdienst en (natuur)wetenschap. Waar dit conflictidee vandaan komt — dat hij zelfs "pertinente onzin" (p. 209) noemt — behandelt hij uitvoerig in twee hoofdstukken (p. 35-63). Daarin beargumenteert hij zijn stelling door te wijzen op de gelaagdheid in taal en de verschillende betekenissen die er door godsdienst en wetenschap in hun benadering van de werkelijkheid aan woorden worden toegekend. Hij pleit voor een scherp onderscheid tussen deze gebieden en geeft zijn lezers de raad om mensen die vanuit het ene gebied uitspraken doen over het andere (d.w.z. *categoriefouten* maken) ofwel te negeren ofwel hard in het gezicht uit te lachen om hun onnozelheid. Genoemd worden atheïsten zoals de bioloog Richard Dawkins, de filosoof Herman Philipse, de bioloog Ronald Plasterk en de natuurkundige Vincent Icke (p. 224). Hun onnozelheid vindt volgens hem zijn oorsprong in het *cultureel sciëntisme* van onze tijd. Alleen kritische geesten zijn zich ervan bewust, dat heel het denken van deze tijd wordt gedomineerd (*behekt*) door het natuurwetenschappelijk taalgebruik en dat we in feite doen alsof we alleen via de natuurwetenschappen tot een sluitende en daarmee bevredigende verklaring van onze werkelijkheid kunnen komen. Het lijkt alsof hetgeen niet aan het natuurwetenschappelijk denken kan worden getoetst daarmee zijn zeggingskracht heeft verloren. Smedes vraagt zich echter niet af hoe theologie zich moet aanpassen aan het natuurwetenschappelijk wereldbeeld om nog geloofwaardig te zijn. Nee, hij stelt het probleem van Gods handelen op een veel fundamentele manier aan de orde: door na te gaan "hoe gelovigen en in hun spoor theologen spreken over God en de verhouding tussen God en wereld, en hoe zich dat religieuze spreken verhoudt tot het natuurwetenschappelijk spreken over de wereld." (p. 32/3). Zelfs de gerenommeerde anglicaanse natuurkundigen Arthur Peacocke, John Polkinghorne en Sjoerd Bonting ontkomen in hun theologisch werk volgens hem helaas niet aan *categoriefouten*. Hun religieuze intelligentie zou

in een theologische *Turingtest*¹⁰⁷ weleens onvoldoende kunnen blijken, schrijft hij. Daarbij stelt hij als criterium voor het slagen in deze test "dat de notie van de aanbiddenswaardigheid van God in het spreken over God wordt vastgehouden en *categoriefouten* die deze aantasten worden vermeden" (p. 234). Ook al zijn de ideeën van bijvoorbeeld Arthur Peacocke nog zo aantrekkelijk dat hij daarvoor in 2001 de *Templeton price* (de theologische Nobelprijs) verkreeg (p. 196), door vanuit de natuurwetenschappen theologische vraagstukken te doordenken hanteert hij volgens Smedes een verkeerd uitgangspunt. Als je er namelijk van uitgaat, dat de evolutie van het universum een autonoom proces is, waaruit leven door zelf-organisatie ontstaat (p. 195), ligt het voor de hand om Gods almacht in te perken.

Kenosis - procesfilosofie - dogma's

Het vraagstuk van de beperking van Gods almacht, dat in de theologie bekend staat als *kenosis*, neemt ook in de procesfilosofie een centrale plaats in. Smedes gaat in op een artikel in *Trouw* (17-09-2005) van de gereformeerde hoogleraar theologie uit Kampen Frits de Lange, waarin ook deze kennelijk onder invloed van het natuurwetenschappelijk denken — een *categoriefout* — toegeeft, dat hij niet langer kan geloven in en bidden tot een Persoon in de hemel die een interactieve relatie met deze werkelijkheid onderhoudt. De Lange roept uit: "Weg met de God die ingrijpt!" (p. 231). Smedes schrijft dan zoals De Lange weliswaar geïntrigeerd te zijn door de procestheologie, maar haar godsconcept te zeer door filosofen geconstrueerd en niet opkomend uit de beleving van mensen (p. 232) te vinden. Zelf studeerde hij o.a. af in de systematische theologie (een ander woord voor dogmatiek) en beschouwt dogma's als "spreekregels die gelovigen impliciet hanteren wanneer ze hun geloofsbeleving onder woorden brengen; ze worden niet opgelegd, maar ontdekt." (p. 25). Het is verrassend om een studentenpastor als Jan de Jongh in zijn boekje *Godspraak is Beeldspraak* eveneens vanuit de taal als geloofsexpressie juist te horen pleiten vanuit de gelovige ervaring voor een herijking van dogma's (deze *GAMMA* p. 58). Dit lijkt me heel logisch. Immers, de gelovige staat midden in de wereld en vormt zijn wereldbeeld ook op grond van de verworvenheden van de wetenschap.

Hans Jonas en Teilhard de Chardin

De evolutieleer speelt in het huidige wereldbeeld een grote rol. Smedes heeft echter kritiek op die theologen, die "driftig aan het werk gaan om Gods handelen uit de sfeer van onredelijkheid (of onwetenschappelijkheid) te halen." (p. 59). Het is — zo schrijft hij — alsof je het over je auto hebt die niet opstart en bij het duwen tegen een paaltje aan botst. "Jij bent onderdeel van dezelfde werkelijkheid als de

¹⁰⁷ "De Turing-test is bedacht door één van de grondleggers van het moderne onderzoek naar kunstmatige intelligentie, Alan M. Turing (1912-1954). In deze test neemt een proefpersoon plaats achter een computer en stelt zij vragen aan de computer. Op het beeldscherm verschijnen de antwoorden. [...] De test is geslaagd als de proefpersoon niet kan zeggen of de antwoorden van een mens of van een computer afkomstig zijn." In dat geval kan de computer intelligent genoemd worden. Immers, zij past de woorden toe in hun context. (verkorte weergave van blz. 233 - *red.*)

auto en het paaltje. Analoog hieraan impliceert duw- en trekwerk van God, dat God onderdeel van deze wereld is. We spreken dan over Gods handelen alsof God een object is, dat invloed uitoefent, en daarmee wordt God een oorzaak onder oorzaken. Dit is ook de implicatie van het wetenschappelijk spreken over God als een factor in het evolutieproces. God wordt een factor tussen allerlei andere fysische en biologische factoren" (p.59). Dat de evolutieleer echter ook - zoals de diepgelovige Teilhard de Chardin met *Het goddelijk Milieu* aantoonde - kan leiden tot verdieping van de aanbiddenswaardigheid van God, die immanent via zijn schepping werkzaam is, brengt Smedes helaas niet ter sprake. Wel geeft hij een ontroerend resumé van het essay *Der Gottesbegriff nach Auschwitz - eine jüdische Stimme*, waarmee de Duitse filosoof Hans Jonas (1903-1993), die zelf voorgaf ongelovig te zijn en wiens moeder in Auschwitz de dood vond, "vertelt hoe in het begin de goddelijke grond van het Zijn *aus unerkennbarer Wahl* besloot zich aan het toeval en de onvoorspelbaarheid van het worden over te geven. Maar niet slechts gedeeltelijk of tijdelijk, maar geheel en absoluut. Niets van zichzelf hield de godheid achter. Het was een 'onvoorwaardelijke immanentie', een geheel en al opgaan in het worden van de wereld. God ontdeed zichzelf volledig van zijn goddelijkheid *um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit*." (p. 205)

conclusie

Smedes verbindt hieraan zijn conclusie: "Daarmee doelt Jonas niet op pantheïsme, opgevat als een vergoddelijking van de wereld, maar juist op de totale ontgoddelijking van God". We zouden de beleving van Jonas echter ook panentheïstisch kunnen duiden, zoals Teilhard de Chardin en de procesfilosofie dat doen. Problemen als die van 'het kwaad', de persoonlijke verantwoordelijkheid en vrijheid van de mens krijgen in die benadering de mogelijkheid van een antwoord, dat mensen zal kunnen inspireren. In die benadering echter is het van belang dat men mensen om welk stand- of uitgangspunt niet negeert of uitlacht, maar God in hen tot spreken laat komen. In die zin wordt God dan voor ons een persoon, d.w.z. klinkt tot de wereld door (*per-sonare*=door...heen klinken). We hebben ons dan zeker niet laten verleiden tot de *categoriefout* van een antropomorfisme en God ontologisch tot beeld van de mens gemaakt. Nee, we ervaren dan door onze eigen inspanning de relatie met God in de ander. Negeren of uitlachen van anderen brengt pas echt het conflict, waarvan Smedes m.i. ten onrechte veronderstelt dat het er thans niet is. Als het er is, dan is het er — daarin geef ik hem gelijk — echter niet in wezen, maar door ons mensen zelf. Pas in het bijeenbrengen en richten van onze inzichten en gevoelens — in de convergentie van wetenschap en religie — ligt de oplossing van conflicten, en daarin ook onze toekomst.

Een boek om diepgaand over te discussiëren. Reacties van lezers zullen zo mogelijk graag in ons blad worden geplaatst.

HvB

Pro-GAMMAatjes

- **Kom naar de Zinwebbeurs 'Bewegen en Spiritualiteit' - Op 9 september 2006** vormt het **Bijbels Openluchtmuseum** het decor voor een bruisende informatie- en activiteitenbeurs rond het thema 'Bewegen en Spiritualiteit'. Er is deze dag een informatiemarkt, er zijn tal van workshops waaraan u kunt deelnemen en er is een speciaal programma rond de soefie-mysticus Roemi (1207-1273). De Zinwebbeurs is er voor iedereen die belangstelling heeft voor zingeving en spiritualiteit. Een greep uit het programma:
10.00-12.00 uur Ontvangst met een gratis kopje koffie en om 11.30 uur welkomstwoord door Chris Doude van Troostwijk, projectleider van de Stichting Zinweb, locatie Café Jeruzalem, Zinwebstand; 12.00-17.00 uur speciaal programma rond de soefi-mysticus Roemi, locatie: het dorp 'Beth Juda' • Expositie: Perzische kalligrafieën van Roemi's kwatrijnen en andere werken van de Afghaans-Nederlandse illustratief vormgever Fraidoon W. Hosainy • Voorlezing uit de Masnavî van Roemi in het Perzisch met een uitleg over het metrum en de acrobatische beweging van het oorspronkelijke werk door Fraidoon W. Hosainy, locatie: synagoge • Voorlezing verhalen uit de Masnavî van Roemi door Aleid C. Swierenga, dichter, verhalenverteller en vertaler van spirituele boeken, locatie synagoge • Lezing: over de spirituele invloed van Roemi op de Westerse mens door Rob Dijkstra, locatie synagoge • Workshop: inleiding over de dans van de wervelende derwisjen en het zingen van illahi's door Sipko A. den Boer, vertegenwoordiger van de Mevlevi-orde • Film: Roemi – Turning Ecstatic van Tina Petrova Engelstalig, toegang € 4,50. Locatie: filmzaal. Voor veel **meer informatie** zie: >www.zinweb.nl<
- **31 aug./3 sept.: International Teilhard Conference - Asia 2006 - in de Ateneo de Manila University, Manilla, Filippijnen- organisatie: GeoChris Foundation, Inc.** Uit haar uitnodiging citeren wij het volgende: On behalf of the organizing committee for the International Conference on "**Teilhard de Chardin's Significance for a Planetary Ethics and Creation Spiritualities**" we would like to invite you to participate in this conference, which will be held on the occasion of **Creation Day 2006** and the **125th Birth Anniversary of Teilhard de Chardin**. The conference will bring together persons who are interested and willing to search for a guiding vision of life praxis toward a sustainable future for humanity and the planet inspired by the work and spirituality of Teilhard de Chardin as we seek to apply it to our contemporary local as well as global (planetary) situation and various life contexts. Het programma en verdere info op >www.teilharddechardin.nl<
- **Koninklijke Academie van Wetenschappen (KNAW) - Dit najaar organiseert de KNAW een serie dubbellezingen in de Beurs van Berlage, Damrak 277, Amsterdam:** Telkens twee lezingen (van mensen als Plasterk, Jochemsen, v.d. Beek, Bais, Cees Dekker e.a.) en een korte tijd voor vragen en

debat. Al deze bijeenkomsten zijn voor publiek toegankelijk. Van harte aanbevolen om actief aan deel te nemen:

5 september 2006: 20.00 uur - *Schiep God de mens of schiep de mens God? Evolutie en wereldbeeld!*

3 oktober 2006, 20.00 uur - *Doodgaan of doorgaan. Knutselen aan de grenzen - grenzen aan het knutselen?*

24 oktober 2006, 20.00 uur *Moraal en evolutie: de schuldige aap? Streven naar het ware - en het goede.*

14 november 2006, 20.00 uur *De naakte waarheid. Wetenschappelijke dogma's - kerkelijke waarheid.*

28 november 2006 20.00 uur - Slotdebat *Weten en/of geloven; een inventarisatie.*

Wilt u een vooraankondiging van de debatten ontvangen, dan kunt u een e-mail sturen naar >okw@verstigt.nl<. Graag uw naam en postadres vermelden. U ontvangt dan automatisch bericht over het programma. Daarnaast had de KNAW al een themabijeenkomst over evolutie op haar agenda staan:

6 november 2006, 13.00 uur, Kloveniersburgwal 29, Amsterdam, *Themabijeenkomst Evolutie*

- In *GAMMA* jrg. 12, nr. 5 (oktober 2005), verscheen van onze vaste medewerker **ir. Hans Richter**, woonachtig en werkzaam in Duitsland, het artikel *Het barnstenen geschenk* (p. 50-53). Het kan worden gezien als een voortzetting van eerdere artikelen over zijn zoektocht naar de bronnen van ons bestaan, die te vinden zijn in de taal- en cultuuruitingen van onze beschaving. Het is tevens een vervolg op het boekje "De Godsspiegel", dat bij onze stichting in 2000 werd uitgegeven en kan worden besteld. Voor het Duits zie:

<http://www.joannesrichter.homepage.t-online.de/Androgyn/DasBuchTuisco.pdf>

Het verheugt ons, dat zijn studie nu ook in Duitsland is gepubliceerd in het boek: "Der Brenner & Tuisco Codex - Über die Bernsteinrouten und die teutsche Religion", ISBN: 3-8301-0965-2, vanaf 2007: 978-3-8301-0965-5, Uitg: R.G.Fischerverlag, Frankfurt/Main, 128 blzz., 16 landkaarten, € 19,80 Via de website: ><http://www.archaeologie-online.de> < kan aan een discussie over de inhoud van dit boek worden deelgenomen.

- **Belangrijke adreswijziging:** Doordat tiscali zijn websites heeft overgedragen aan planet (KPN) hebben wij na 13 jaar ook ons e-mailadres moeten wijzigen. Vanaf 1 oktober kunt u ons nog slechts bereiken onder:

teilhard@planet.nl

Onze website blijft:

>www.teilharddechardin.nl<