

N.M. Wildiers

Teilhard de Chardin

Een inleiding in zijn denken

Deze uitgave berust op de 3e gewijzigde druk van het boek dat in 1967 verscheen bij de Standaard Uitgeverij te Antwerpen. De Stichting wil met deze herdruk in het 50ste jaar na het overlijden van Teilhard de Chardin tevens eer bewijzen aan Max Wildiers, die zich enorm heeft ingespannen om diens gedachtegoed te verspreiden en toegankelijk te maken. De uitgeverij verleende ons haar toestemming voor deze niet-commerciële publicatie ter grootte van de oplage van ons blad. De spelling en taal is door de redactie van *GAMMA* aangepast.

Inleiding p. 04-16

Eerste deel:

Een evolutie met een convergerend karakter p. 17-87

1. Naar een wetenschappelijke fenomenologie van het universum p. 17-44

- ❖ *De wetenschappelijke loopbaan van Teilhard de Chardin* p. 20-24
- ❖ *Het heelal begrijpen* p. 24-27
- ❖ *Een fenomenologie van het universum* p. 27-33
- ❖ *Het integrale wereldbeeld* p. 33-34
- ❖ *Het oude en het nieuwe wereldbeeld* p. 35-44

2. Een reusachtig psychisch verschijnsel p. 44-63

- ◆ *De drie fasen of sferen* p. 45-47
- ◆ *De kritische momenten in de evolutie* p. 47-52
- ◆ *De wet van de toenemende gecompliceerdheid en het toenemend bewustzijn* p. 53-60
- ◆ *De plaats van de mens in het universum* p. 60-63

3. De figuur van het heelal in de richting van de toekomst p. 63-87

- ❖ *De toekomst als object van de wetenschap* p. 65-69
- ❖ *Van noösfeer naar noögenese* p. 70-77
- ❖ *De uiteindelijke eenheid* p. 78-82
- ❖ *Terugblik* p. 82-87

Tweede deel:

Een godsdienst met christologische structuur p. 87-144

1. Godsdienst van de aarde en godsdienst van de hemel p. 87-103

- ◆ *Het nieuwe wereldbeeld en de moderne religiositeit* p. 89-93
- ◆ *De moderne religiositeit en het christendom* p. 93-96
- ◆ *De drievoudige taak van de hedendaagse theologie* p. 96-103

2. Kosmologie en christologie p. 104-128

- ❖ *De vroegere opvattingen* p. 107-110
- ❖ *De plaats van Christus in de kosmos* p. 110-115
- ❖ *Christus als zin van de geschiedenis* p. 115-119
- ❖ *Het probleem van het kwaad* p. 120-124
- ❖ *De groei naar de eenheid* p. 124-128

3. Naar een nieuw christelijk humanisme p. 128-144

- ◆ *Het nieuwe ethos* p. 132-136
- ◆ *Eenheid van denken en leven* p. 136-139
- ◆ *De nieuwe christen* p. 139-142
- ◆ *Besluit* p. 142-144

Teilhard de Chardin - Een inleiding in zijn denken¹

N.M. Wildiers

„Science suggested a cosmology, and whatever suggests a cosmology, suggests a religion.” Alfred North Whitehead (*Religion in the making*)

Inleiding

Bij een eerste benadering vertoont het werk van Teilhard de Chardin een zeer grote verscheidenheid, meer nog, maakt het een bijna chaotische indruk. Men dient slechts zijn uitgebreide bibliografie te doorlopen om onmiddellijk vast te stellen hoe veelzijdig het gebied van zijn geestelijke belangstelling is geweest. Hij was een uitstekend vakgeleerde op het terrein van de geologie en de paleontologie en schreef over deze vraagstukken tal van gezaghebbende studies. Daarnaast ontwikkelde hij, op grond van de inzichten en resultaten van de huidige wetenschap, een soort synthese of fenomenologie van het universum als verschijnsel genomen. Verder schreef hij nog een lange reeks essays en opstellen, waarin tal van wijsgerige, theologische en cultuurhistorische vraagstukken worden aangeraakt.

Bij een aandachtiger toeschouwen blijkt echter spoedig hoe heel deze veelzijdige en schijnbaar chaotische activiteit in werkelijkheid een zeer grote innerlijke, organische eenheid vertoont en geheel kan worden teruggebracht tot enkele centrale ideeën of zo men wil tot één enkel centraal probleem. Doet zijn werk, uiterlijk bekeken, soms verward en ordeloos aan, innerlijk wordt het geheel beheerst door één enkele fundamentele bekommernis en één enkel persoonlijk beleefd probleem. Deze kern van zijn geestesleven zou teruggebracht kunnen worden tot deze twee begrippen: God en het universum. Zij vormen de twee polen van zijn denken, en heel zijn streven zal erop gericht zijn hun onderling verband te ontdekken. Zoals voor Augustinus of kardinaal Newman de kern van hun hele gedachteleven uitgedrukt ligt in het woordenpaar: *Deus et anima, I and my Creator*, zo is de innerlijke aandacht van Teilhard de Chardin geheel toegespitst op het probleem van de verhouding

¹ Dit boek verscheen in verscheidene drukken in de jaren 1960 bij uitg. Standaard, Antwerpen-Utrecht. Deze gaf onze redactie toestemming voor een niet-commerciële herziene uitgave ervan in *GAMMA*.

tussen God en de wereld. Ontelbare keren heeft hij in zijn geschriften gewezen op de tegenstelling en op de innerlijke spanning die deze twee begrippen in hem hadden opgeroepen. Krachtens zijn temperament en zijn beroep wist hij zich "een kind van de aarde", aangetrokken en in geestdrift gebracht door het schouwspel van de kosmos, waarmee hij zich verbonden voelde en waarvan hij de diepere wetmatigheid en structuur trachtte te doorgronden. Door opvoeding en door intellectuele vorming echter voelde hij zich "een kind van de hemel", gevoed en aangegrepen door de diepste krachten van het christendom. Van beide werelden kende hij uit rechtstreekse ervaring de leer, de taal, de gevoelens². De ontwikkeling en de conflicten van zijn innerlijk leven hangen naar zijn persoonlijke getuigenis geheel samen met de voortdurende confrontatie tussen Hemel en Aarde³. De wereld van de wetenschap en de wereld van het geloof hebben voor velen niets met elkaar gemeen. Zij vormen twee totaal verschillende gebieden, van elkaar gescheiden door een ondoordringbare muur. Aanvankelijk is dit ook voor Teilhard het geval geweest, maar met deze innerlijke verdeeldheid, met deze geestelijke 'schizofrenie'⁴ kon hij geen vrede nemen. Zijn geest heeft behoefte aan eenheid hij wordt gedreven door een "onverzadigbaar verlangen naar de kosmos als orgaan".⁵ Deze drang naar eenheid, samenhang, synthese vormt een der meest karakteristieke eigenschappen van zijn geest. Het is de 'totaliteit' die hij wil omvatten en niet alleen een onderdeel of een aspect ervan. Zijn levenservaring wordt aldus geheel beheerst door de spanning die in hem ontstaan is tussen wat hij noemt *le sens cosmique* en *le sens christique*. Met deze *sens cosmique* of dit *kosmisch bewustzijn* bedoelt hij "de min of meer kosmische affiniteit die ons *psychologisch* verbindt met het Al dat ons omringt".⁶ *Sens christique* of Christusbewustzijn betekent voor hem de overtuiging dat Christus het centrum en het einddoel vormt van alle dingen.

² *Comment je crois*, 1934, p. 1-2

³ *Le coeur de la matière*, 1950, p. 24. "Et cette confluence, par voies complémentaires, du Ciel et du Monde, n'ont pas cessé de s'exprimer plus clairement et plus passionnément, avec les années, les progrès — et, il faut bien ajouter, les conflits — de ma vie intérieure".

⁴ *Ce que le monde attend en ce moment de l'Eglise de Dieu*, 1952, p. 1

⁵ *Le coeur de la matière*, 1950, p. 22.

⁶ *Œuvres VI*, p. 101

Aanvankelijk, zo getuigt hij, voelde hij zich innerlijk verscheurd door de gelijktijdige aanwezigheid in zijn gemoed van dit kosmisch bewustzijn en van dit Christusbewustzijn.⁷ Tussen beide werelden kon hij geen samenhang, geen eenheid ontwaren, totdat dan uiteindelijk toch de zo innig begeerde synthese werd bereikt: het kosmisch bewustzijn en het Christusbewustzijn, die aanvankelijk totaal onafhankelijk van elkaar in zijn geest waren opgerezen, hebben na verloop van jaren en na een volgehouden inspanning hun samenhang, hun convergentie en hun fundamentele eenheid geopenbaard.⁸ Hierbij ging het niet om een of andere vage relatie tussen Christus en de stoffelijke wereld, maar wel om de erkenning dat aan Christus een kosmische functie toekwam en dat de evolutie van de kosmos moest worden gezien als een beweging gericht op een kosmisch middelpunt.⁹

Hoe dit alles moet worden begrepen, zullen wij later zien. Laten wij voorlopig even blijven stilstaan bij de vraag, welke oplossingen gegeven worden aan het probleem, of met andere woorden: aan het dilemma dat door de termen God en de wereld wordt opgeroepen.

Bij de oplossing van dit vraagstuk zou men theoretisch gesproken drie wegen kunnen opgaan. Men kan de term God schrappen en de wereld als de enige werkelijkheid aanvaarden, ofwel de term wereld uitschakelen en in God de enige begerenswaardige werkelijkheid zien. Ofwel men kan met instandhouding van beide begrippen hun onderlinge samenhang trachten te bepalen.

De atheïst zal de eerste term van het dilemma schrappen; hij loochent het bestaan van God om zich des te vollediger aan de wereld en aan de aardse taak te kunnen wijden. De Godsgedachte wordt opgevat als een hinderpaal voor de verwezenlijking van het

⁷ *Le coeur de la matière*, 1950, p. 24: "une lutte se trouvait engagée au fond de mon âme par la coexistence définitive et le rapprochement invincible dans mon coeur du Sens cosmique et du Sens christique."

⁸ *Ibid.* p. 20 : „Sens cosmique et sens christique : en moi, deux axes apparemment indépendants l'un de l'autre dans leur naissance; et donc c'est seulement après beaucoup de temps et d'efforts que j'ai fini par saisir au travers et au-delà de l'Humain, la liaison, la convergence, et finalement l'identité de fond”.

⁹ *Ibid.*, p. 26-27 : "une merveilleuse conjonction, non plus simplement et confusément entre Christ et Matière, — mais entre un Christ distinctement perçu comme évoluteur et un Foyer cosmique positivement reconnu à l'Evolution."

menszijn. Door aan God te denken vergeet de mens zijn aardse levenstaak of zoekt in God een alibi voor zijn eigen traagheid en berusting. Zo wordt de mens vervreemd van zijn eigen mogelijkheden en van zijn taak in deze wereld. Deze kritiek werd reeds uitgesproken door Hegel: "Onze godsdienst", zo schreef hij in zijn jeugdgeschriften, "wil de mensen opvoeden tot burgers van de hemel, die steeds hun blik naar hierboven gericht houden, en dit heeft tot gevolg dat zij ontoegankelijk worden voor menselijke gevoelens"¹⁰ en verder: "De christen is passief tegenover zijn God en onverschillig voor de dingen van deze wereld."¹¹ Deze kritiek vinden wij terug bij de hedendaagse marxisten zowel als bij de atheïstische existentialisten.

De tweede oplossing bestaat er in tegenstelling tot de eerste in, dat zij het begrip wereld schrapt. Sommige mystici in het hindoeïsme, het boeddhisme en de islam vatten de wereld op als niet-bestaand. Ofwel zij bestempelen het bestaan zelf als een onwaarde, zodat de dingen van deze wereld ook onze aandacht niet verdienen, ofwel zij keren zich zozeer naar God, dat de wereld als het ware in het niet verzinkt. Niet zelden wordt de wereld beschreven als schijn en waan, een ijdele doorgang waarmee wij ons zo weinig mogelijk moeten inlaten. Ook bij christelijke schrijvers vindt men soms deze opvatting: Alles wat God niet is, zo lezen wij bij Thomas a Kempis in de *Imitatio Christi*, is niets en moet als niets veracht worden.

In het derde antwoord worden de beide begrippen in hun volle realiteit behouden en zal men zich inspannen om tussen beide een harmonische relatie te ontdekken. Slechts in deze richting is voor Teilhard de Chardin de ware oplossing te vinden. Beide termen laat hij steeds in hun volle kracht tot hun recht komen. Steeds behouden zij voor hem hun volle realiteit. In een bepaalde periode van zijn leven heeft het pantheïsme wellicht een aantrekkingskracht op zijn denken uitgeoefend, maar deze periode is beslist zeer kort geweest en heeft al gauw plaats moeten maken voor een onvoorwaardelijke bevestiging van een persoonlijke God. Het ware probleem van zijn leven is dan ook het probleem van de verhouding tussen de

¹⁰ HERMANN NOHL, Hegels theologische Jugendschriften, p. 28, Tübingen, 1907

¹¹ *Ibid.*, p. 224

persoonlijke God van het christendom en het universum waarvan de moderne wetenschap ons de diepere natuur begint te openbaren. Maar hiermee is zijn innerlijk conflict nog niet voldoende beschreven. Het probleem van de verhouding tussen God en de wereld is eerst en vooral een metafysisch probleem en voor de christen bovendien een theologisch vraagstuk. De eigenlijk metafysisch-theologische aspecten van het vraagstuk worden echter bij Teilhard grotendeels als opgelost beschouwd. Zijn probleem is niet van metafysische aard, en de eigenlijke metafysische vragen worden slechts zelden door hem aangeraakt. Zijn echte probleem ligt veeleer op het vlak van het leven en van de beleefde godsdienst, of beter gezegd op het vlak van het handelen. De vraag die hem bezighoudt is de vraag, hoe de *liefde* tot God en de *liefde* tot de wereld met elkaar kunnen worden verzoend en tot eenheid gebracht. Zijn bedoeling is het te ontdekken "hoe men de liefde tot God en de gezonde liefde tot de wereld, het streven naar onthechting en het streven naar ontwikkeling met elkaar kan verzoenen en vervolgens op elkaar kan laten inwerken".¹²

Het is opvallend hoe dikwijls die woorden uit zijn pen vloeien. Al bij het begin van zijn wetenschappelijke loopbaan spreekt hij de overtuiging uit, dat er "verzoening mogelijk moet zijn tussen de kosmische liefde tot de wereld en de hemelse liefde tot God... tussen de cultus van de vooruitgang en de passie van de Godsliefde".¹³

Zijn waarachtige bekommernis en de diepste kern van zijn denken ligt uitgedrukt in deze woorden. Zijn probleem was strikt genomen geen metafysisch, doch wel een praktisch probleem. Het was er hem om te doen de eenheid in ons handelen, in ons streven en in onze werken te ontdekken, een oriëntatie te vinden voor onze activiteit, die tegelijkertijd op God en op de wereld gericht moest zijn. "Er moet ergens", zo schrijft hij, "een gezichtspunt te vinden zijn van waaruit Christus en de aarde zo gesitueerd worden, de Ene tegenover de andere, dat ik de Ene niet kan bezitten zonder ook de andere te omhelzen, met de Ene niet kan communiceren zonder mij

¹² *Œuvres IV*, p. 36 (*Het goddelijk milieu*, p. 21): "comment... il y a moyen de concilier, puis d'alimenter, l'un par l'autre, l'amour de Dieu et le sain amour du Monde, l'effort de détachement et l'effort de développement".

¹³ *La vie cosmique*, 1916, p. 29.

in de andere te verliezen, en ik aldus slechts totaal christen kan zijn door ook hartstochtelijk mens te zijn."¹⁴

Deze woorden kunnen werkelijk beschouwd worden als het grote *Leitmotiv* dat heel zijn denken van het begin tot het einde zal blijven beheersen. Slechts vanuit deze fundamentele bekommernis kan zijn werk goed begrepen worden. Hier ligt de sleutel tot het geheim van zijn geestelijk avontuur. Zijn hele streven ligt uitgedrukt in de woorden: "verduidelijken door welke banden het Rijk Gods en de menselijke inspanning genetisch met elkaar verbonden zijn."¹⁵

De grootste triomf, de meest waardevolle verworvenheid van zijn leven ligt dan ook naar zijn mening in de ontdekking van "de wonderbare en bevrijdende harmonie tussen een godsdienst van het Christustype en een evolutie van het convergerende type".¹⁶ "De grote gebeurtenis van mijn leven is geweest: de geleidelijke identificatie van twee lichtbronnen aan de horizon van mijn geest, waarvan de eerste geweest is het kosmische hoogtepunt dat door een veralgemeende en convergerende evolutie gepostuleerd wordt en de andere gevormd wordt door de verrezen Christus van het christelijk geloof."¹⁷

Het probleem van de verhouding tussen God en het universum is dus wel degelijk het centrale probleem in het gedachteleven van Teilhard de Chardin. Slechts van hieruit kan de eenheid en samenhang van zijn uitgebreid werk begrepen worden. Uit dit initiale probleem groeien alle grote thema's die hij in zijn geschriften heeft behandeld.

Er is echter meer. Dit probleem van de verhouding tussen God en de wereld was voor hem veel meer dan een louter abstract-theoretisch

¹⁴ *Ibid.*, p. 29. „Quelque part, un point de vue doit se trouver d'où le Christ et la Terre apparaissent situées de telle sorte, l'Un par rapport à l'autre, que je ne saurais posséder l'Un qu'en étraignant l'autre, communier avec l'Un qu'en me fondant avec l'autre, être absolument chrétien qu'à force d'être désespérément humain".

¹⁵ *Recherche, Travail et adoration*, 1955, p. 4

¹⁶ *Le christique*, 1955, p. 8 "l'étonnante et libératrice harmonie entre une religion du type christique et une Evolution du type convergent".

¹⁷ *Œuvres* VII, p. 404. "Le grand événement de ma vie aura été la graduelle identification, au ciel de mon âme, de deux soleils: l'un de ces astres étant le sommet cosmique postulé par une évolution généralisée, de type convergent, et l'autre se trouvant formé par le Jésus ressuscité de la foi chrétienne".

vraagstuk, dat op academische samenkomsten of in dorre traktaten rustig besproken kan worden. Voor hem was dit vraagstuk een waarlijk existentieel probleem, waarin hij met heel zijn wezen zo betrokken was alsof zijn bestaan als mens en als christen erbij op het spel stond. De oplossing die hij voorstelde is dan ook meer het resultaat van een persoonlijke beleving, van een subjectieve ervaring, dan van een louter wetenschappelijk onderzoek. Het gaat bij hem in de eerste plaats om een persoonlijk avontuur waarvan de resultaten naar zijn mening ook voor anderen een zeker nut konden hebben. Het is opvallend hoe dikwijls hij gewezen heeft op dit persoonlijke en subjectieve karakter van zijn geestelijke ervaring. Met een lichte overdrijving zou men wellicht kunnen zeggen dat hij op dit punt minder een leraar dan wel een getuige wilde zijn. Wanneer hij in zijn allerlaatste essay *Le Christique* (1955) nogmaals zijn christo-kosmische wereldbeschouwing wil uiteenzetten, spreekt hij uitdrukkelijk over "getuigenis die berust op een bepaalde persoonlijke ervaring"¹⁸ en in zijn autobiografisch opstel *Le coeur de la Matière* (1950) is het zijn bedoeling "rechtstreeks verslag te doen van een psychische ervaring — waarover hij voldoende heeft nagedacht om er iets verstandigs over te zeggen zonder dat ze iets van haar objectieve waarde als levensdocument verliest"¹⁹ En even verder staat "De materie kerstenen ... Hèt avontuur van mijn innerlijk leven... een groot en heerlijk avontuur".²⁰ Dergelijke uitdrukkingen komen voortdurend uit zijn pen wanneer hij het heeft over dit centrale probleem van zijn leven.

Deze persoonlijk ervaring verklaart niet alleen de tamelijk ordeloze opeenvolging van zijn opstellen, waarin hij zeer dikwijls terugkomt op dezelfde problemen en waarin dus talrijke herhalingen voorkomen, doch ook de zeer persoonlijke en meeslepende, vaak dichtelijke vorm waarin hij zijn ervaringen en inzichten meedeelt. Vooral komt dit tot uiting in de terminologie die hij gebruikt en die zeer sterk afwijkt van de vakterminologie die in wijsgerige en theologische verhandelingen gebruikelijk is. Het denken en spreken van iedere mens wordt nu eenmaal geconditioneerd door het

¹⁸ "témoignage porté... sur une certaine expérience personnelle"

¹⁹ "relater une expérience psychologique directe — juste assez réfléchie pour devenir intelligible et communicable sans perdre sa valeur objective et indiscutable de document vécu".

²⁰ "Christifier la Matière... Toute l'aventure de mon existence intime... Une grande et splendide aventure".

geestelijke klimaat waarin hij leeft. Zowel de gerichtheid van zijn denken als de taal die hij gebruikt om zijn gedachten uit te drukken ondergaan er de invloed van. Het geestelijke klimaat van Teilhard de Chardin is het klimaat van de natuurwetenschappen, van de geologie en de paleontologie. Vanuit dit door hem zo intensief en harts-tochtelijk doorleefde klimaat is hij zich gaan bezinnen op de grote vragen die hem bezighielden. De categorieën, begrippen en woorden die hij bij die bezinning zal aanwenden, dragen dan ook het stempel van het natuurwetenschappelijke milieu waarin hij thuishoorde.

Velen hebben hem hiervan een verwijt gemaakt. Wanneer men het heeft over theologische vraagstukken, zo zeggen zij, dan moet men niet alleen een zuiver theologisch standpunt innemen en de methode in acht nemen die aan deze wetenschap eigen is, maar dan moet men ook de termen en denkcategorieën eerbiedigen die door een eeuwenlange traditie werden vastgesteld en aan de subtiliteit van de stof werden aangepast. Dit verwijt zou ongetwijfeld opgaan indien Teilhard de Chardin werkelijk als vaktheoloog had willen optreden. Het is een feit dat noch de theologische methode, noch de geijkte theologische terminologie in de meeste van zijn geschriften tot hun recht komen. Maar Teilhard de Chardin heeft er nooit aanspraak op gemaakt als theoloog erkend te worden. Tientallen keren heeft hij nadrukkelijk verklaard dat hij zich geen speciale theologische bevoegdheid toekende. Indien er op dit punt enig misverstand is gerezen, dan ligt de oorzaak hiervoor zeker niet bij hem. Hij wilde een man van de wetenschap zijn, maar dan ook een wetenschapsman die tevens een gelovige was, iemand die zijn geloof niet buiten zijn wetenschap liet staan doch tussen beide gebieden uit innerlijke noodzaak een harmonische synthese nastreefde. Van deze innerlijke ervaring heeft hij getuigenis willen afleggen, zowel van de moeilijkheden die hij daarbij ondervond, als van de resultaten waartoe hij gekomen was. Als getuigenis van een groot geleerde en een groot christen verdienen zijn overwegingen dan ook onze bijzondere aandacht.

Dat een dergelijke getuigenis vruchtbaar kan zijn, niet alleen voor de godsdienstpsychologie maar ook voor het theologische denken, hoeft nauwelijks te worden gezegd. Teilhard de Chardin was zich ervan bewust dat de omstandigheden waarin het leven hem geplaast

had, hem meer dan de meeste theologen in staat hadden gesteld om bepaalde moeilijkheden aan te voelen ten aanzien van de verhouding tussen de moderne wereld en het christendom. Door te wijzen op de problemen die de hedendaagse wetenschap en de moderne mentaliteit voor het christendom kunnen opleveren, heeft hij ongetwijfeld nuttig werk verricht. De theologen kunnen voortaan niet zonder meer aan deze feiten voorbijgaan. Het kan de theologie slechts verrijken en hun resultaten bevorderen, indien de theologen met deze ervaringen rekening houden en de voorgestelde oplossingen aan een dieper onderzoek onderwerpen.

Anderzijds levert het feit dat Teilhard de Chardin zijn religieuze beschouwingen vaak inkleedt in woorden en begrippen die aan de natuurwetenschappen ontleend zijn naast gevaren ook onmiskenbare voordelen op. Het is nu eenmaal zó, dat de taal van de theologie de hedendaagse mens niet erg aanspreekt, ja in vele gevallen volkomen onverstaanbaar is geworden. De meeste van haar formules en geijkte termen zijn ontstaan onder invloed van een filosofie waarmee buiten de Kerk maar heel weinig mensen nog vertrouwd zijn. Het handhaven van deze taalvormen biedt ongetwijfeld grote voordelen, maar het heeft ook het nadeel dat het de toegang tot de theologische gedachtewereld voor de moderne mens uiterst moeilijk maakt. Het is een feit dat Teilhard de Chardin door de katholieke leer over te dragen in bewoordingen die aan de moderne wetenschap ontleend zijn, voor vele mensen de toegang tot het christendom heeft vergemakkelijkt en opnieuw belangstelling voor heel wat vergeten religieuze waarden heeft weten te wekken.

In dit verband is het wellicht goed ook even terug te denken aan een uitspraak van paus Joannes XXIII, die in zijn openingsrede tot het tweede Vatikaanse concilie op de noodzakelijkheid wees om "een onderscheid te maken tussen de substantie van het geloof en de formuleringen waarin het in de loop der tijden werd uitgedrukt", een uitspraak die duidelijk de relativiteit van de theologische formuleringen doet uitkomen en die ons uitnodigt om te zoeken naar een eigentijdse uitdrukkingvorm van de geloofswaarheid.

Nu is het wel waar dat Teilhard de Chardin vaak nalaat de begrippen die hij hanteert, scherp af te bakenen en te definiëren, waardoor niet

zelden een zekere vaagheid, ja zelfs dubbelzinnigheid ontstaat. Dat zijn werk in dit opzicht een verdere voltooiing nodig heeft zal niemand ontkennen. Maar misschien zou men ook over hem kunnen zeggen wat professor Kwant over de wijsgeer Merleau-Ponty heeft gezegd: "Hij heeft zich een oorspronkelijke visie op de werkelijkheid verworven, en zo'n visie zoekt naar nieuwe begrippen en geeft althans aan de oude een nieuwe betekenis. Het is kenmerkend voor nieuwe begrippen dat zij ontstaan in het gebruik, dat zij gehanteerd worden voordat zij reflexief worden omschreven... Hij is een denker die tijdens het schrijven nog naar waarheid zoekt; sommige van zijn begrippen worden als het ware tijdens het schrijven geboren. Wij moeten dit karakter van zijn werken eerbiedigen en hem dus geen voltooide, definitieve, scherp afgebakende begrippen toeschrijven."²¹

De kritiek die men op de terminologie van Teilhard de Chardin heeft uitgeoefend, moet dan ook tot haar juiste verhoudingen worden teruggebracht. Mocht het zijn bedoeling geweest zijn als vaktheoloog op te treden, dan zou men inderdaad op zijn geschriften heel wat kunnen aanmerken. Wanneer wij echter in aanmerking nemen dat zijn godsdienstige geschriften eerst en vooral moeten worden beschouwd als het getuigenis van een zeer persoonlijke ervaring, dan vallen deze bezwaren naar onze mening grotendeels weg. Indien hij hierbij een andere methode en een andere taal had gebruikt, dan zou hierdoor niet alleen de authenticiteit van zijn getuigenis grotendeels in het gedrang komen, maar het zou bovendien voor de meeste van onze tijdgenoten volkomen onbegrijpelijk worden.

Strikt genomen zou men wellicht kunnen zeggen dat de paradox van Teilhard de Chardin gelegen is in het feit dat hij vanuit de wereld van de natuurwetenschappen vertrokken is om een religieus en theologisch probleem op te lossen. Daarin ligt dan ook zijn oorspronkelijkheid en zijn ware verdienste. Het was goed dat iemand van zijn gehalte een dergelijk waagstuk op zich nam en er de resultaten van meedeelde aan zijn medemensen. Op hun beurt zullen anderen de resultaten van zijn geestelijk avontuur aan hun eigen

²¹ PROF. DR. R.C. KWANT, *De Fenomenologie van Merleau-Ponty*, p. 15-16. Utrecht-Antwerpen, 1962. Een poging om de terminologie van Teilhard de Chardin scherper te omlijnen werd ondernomen door Cl. CUENOT (*Lexique Teilhard de Chardin*. Le Seuil, Parijs, 1963).

ervaring kunnen toetsen en waar nodig aan een dieper onderzoek onderwerpen.

Indien Teilhard de Chardin zijn eigen geestelijk avontuur met zoveel toewijding en nauwkeurigheid tot uitdrukking heeft willen brengen, dan is de verantwoording en verklaring hiervoor niet ver te zoeken. Het was zijn diepe overtuiging, dat zijn probleem een van de belangrijkste problemen was van de hedendaagse mens en dat de door hem bereikte resultaten bijgevolg ook nuttig konden zijn voor anderen.

Het door hem zo intens beleefde probleem is tenslotte niets anders dan het probleem van de ontmoeting van de moderne wereld, geheel beheerst door de wetenschap, met het christendom. In zeer grote mate is dit het probleem van iedere bewust levende christen. Bewust of onbewust ervaren wij allen de spanning die tussen beide werelden bestaat en die ten grondslag ligt aan de crisis in onze westerse cultuur. Het gevolg van dit conflict is vaak dat sommigen geheel in de aardse cultuurwaarden opgaan en iedere godsdienst verwerpen als een vorm van zelfvervreemding, terwijl anderen zich opsluiten in een wereldvreemd christendom en geen aandacht schenken aan de aardse waarden. De geleidelijke vorming van een synthese tussen de positieve waarden die in de huidige cultuur besloten liggen en de onvergankelijke inhoud van de christelijke openbaring, behoort dan ook tot de meest dringende taken van het christelijk denken van onze tijd.

Het probleem dat Teilhard de Chardin op zijn levensweg heeft ontmoet, is dus een vraagstuk waarmede iedere denkende christen vroeg of laat geconfronteerd wordt. Zijn ervaring kan niet als een uitzonderingsgeval opgevat worden. Veeleer dient het als voorbeeld beschouwd te worden voor het zoeken en denken van ontelbare christenen. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat zijn geschriften zo'n grote weerklank hebben gevonden in de huidige wereld. Door zijn algemeen menselijke en religieuze boodschap, meer nog dan door zijn zuiver wetenschappelijke inzichten, wordt de hedendaagse mens door hem aangesproken en geraakt. "Indien zoveel mensen door Teilhard de Chardin werden aangesproken, aldus Jean Lacroix, dan moet de verklaring hiervoor wellicht vooral gezocht worden in het feit dat hij van het heelal weer een tempel

wist te maken."²² Een spiritualiteit die geen rekening houdt met de aardse waarden, is voor de moderne mens niet langer aanvaardbaar. De mening van Gabriël Marcel is die van velen: "Het is mijn diepste en meest onwrikbare overtuiging," zo schreef hij, — "en indien zij ketteren is des te erger voor de orthodoxie — dat, wat alle denkers en leraren ook gezegd mogen hebben, het geenszins Gods wil kan zijn dat wij Hem in tegenstelling tot de schepping beminnen, maar integendeel, Hem verheerlijken door de schepping en met de schepping als uitgangspunt. Dit is de reden, waarom ik zoveel godsdienstige werken onverdraaglijk vind. Een God die zich verzet tegen het geschapene en als het ware afgunstig is op zijn eigen werk, is in mijn ogen slechts een afgod."²³ In het licht van deze geestelijke situatie is een ervaring als die van Teilhard de Chardin dan ook geen uitzondering. Maar hieruit volgt dan ook dat zijn getuigenis onze bijzondere aandacht verdient en een uitzonderlijke betekenis heeft voor het geestesleven van onze tijd. Daarom verdient hij gewaardeerd te worden, niet enkel als een groot geleerde en een hoogstaand christen, maar meer nog als een uitzonderlijke getuige van wat zich in deze tijden afspeelt in het diepst van de menselijke ziel.

Het is een eigenaardig verschijnsel hoe Teilhard de Chardin bij sommigen bewondering en geestdrift heeft opgeroepen en bij anderen een even besliste tegenstand en afwijzing heeft ontmoet. Vanwaar deze tegenstrijdige reacties? Is de ene partij minder kritisch en lichtgeloviger en de andere strenger bij het aanleggen van wetenschappelijke, wijsgerige of theologische maatstaven? Dit kan moeilijk beweerd worden. In beide kampen, zowel bij zijn bewonderaars als bij zijn tegenstanders, staan mensen die het zeer ernstig nemen met de eisen van de wetenschap en van het wijsgerig of theologisch denken. De verklaring van het hier bedoelde verschijnsel moet dan ook naar onze mening elders gezocht worden. In de meeste gevallen,

²² JEAN LACROIX, *Le sens de l'Athéisme moderne*, p. 28. Doornik-Parijs, 1959, "Si tant d'âmes ont été touchées par le Père Teilhard de Chardin, c'est peut-être avant tout qu'il savait refaire de l'univers un temple."

²³ GABRIEL MARCEL, *Être et Devoir*, p. 196-197. Parijs, 1953. "Ma conviction la plus intime, la plus inébranlable — et si elle est hérétique tant pis pour l'orthodoxie — c'est, quoi qu'en aient dit tant de spirituels et de docteurs, que Dieu ne veut nullement être aimé par nous contre le créé, mais glorifié à travers le créé et en partant de lui. Voilà pourquoi tant de livres d'édification me semblent intolérables. Ce Dieu dressé contre le créé et en quelque sorte jaloux de ses propres ouvrages n'est à mes yeux qu'un idole."

zo wil het ons voorkomen, worden de reacties op het werk van Teilhard de Chardin grotendeels bepaald door ieders persoonlijke innerlijke ervaring.

Wie in zichzelf het probleem heeft ervaren van de spanning tussen de moderne cultuur en het christendom (of in het algemeen van het Godsgeloof), tussen de bewondering voor de scheppingen van de wetenschap en de techniek en de idealen van het evangelie, tussen de aardse en de hemelse verwachtingen, "tussen de cultuur van het vooruitgangsgeloof en de hartstochtelijke liefde van God"²⁴, zo iemand zal zich haast instinctief tot Teilhard de Chardin aange trokken voelen, zal in hem een metgezel op zijn reis willen zien en in zijn geschriften een rijkdom aan inzichten aantreffen, die hem zeer wel van dienst kunnen zijn bij de oplossing van zijn innerlijk conflict. Voor velen onder hen was de kennismaking met zijn gedachtewereld een soort geestelijke bevrijding, waarvoor zij hem steeds dankbaar zullen blijven.

Wie echter deze innerlijke spanning nooit heeft ervaren, wie zich geestelijk geborgen voelt in een of andere ideologie of in meer traditionele opvattingen, zal in hem een soort rustverstoorder zien en er zich vooral op toeleggen om bepaalde methodische of wijsgerige tekorten in het licht te stellen en zich aldus meer met ondergeschikte detailpunten dan met de grote inspiratie van het geheel bezighouden. Zo voltrekt zich rondom hem een zekere scheiding der geesten, die vaak meer op een innerlijke ervaring dan op uiterlijke en objectieve maatstaven terug is te voeren.

Intussen is het goed dat het debat aan beide zijden wordt voortgezet. Een blinde bewondering zou tot gevolg kunnen hebben dat men, geheel in tegenspraak met Teilhards bedoelingen, in de bereikte resultaten zou gaan berusten, terwijl anderzijds een al te eenzijdige kritiek de werkelijk waardevolle inzichten die in zijn geschriften besloten liggen, zou doen vergeten of over het hoofd zien. Hoofdzak is dat zijn geestelijke ervaring ook voor anderen als een ferment blijven werken in het geestesleven van het christendom en van de mensheid.

²⁴ "entre le culte du progrès et la passion de l'amour de Dieu"

Eerste deel

Een evolutie met een convergerend karakter

1. Naar een wetenschappelijke fenomenologie van het universum

Volgens de opvatting van Thomas van Aquino, die aansluit bij die van Aristoteles, moet het hoogste ideaal van de denkende mens erin bestaan de hele wereldorde — *totus ordo universi* — tot in haar laatste oorzaken in zijn geest te weerspiegelen.²⁵ Dat zou de hoogste volmaaktheid zijn die onze geest moet nastreven. Een dergelijk verlangen was in zijn tijd volkomen begrijpelijk. Algemeen immers heerste de overtuiging dat het universum in zijn structuur en samenstelling met voldoende zekerheid bekend was. De Grieken hadden de inventaris van de wereld opgemaakt en de algemene opbouw van de kosmos beschreven. Bij niemand kwam het op om de juistheid van hun leer in twijfel te trekken. De aarde vormde het centrum van het heelal. Rondom deze aarde bevonden zich een aantal concentrische sferen (de zon, de maan en de vijf toen bekende planeten) die de aarde geheel omgaven. Rondom dit alles bevond zich vervolgens een achtste sfeer, waarin de vaststaande sterren, de *fixae*, waren ondergebracht. Op aarde leefden de planten en de dieren, die ten dienste stonden van de mens en hem voeding en kleding bezorgden en hem bovendien ontelbare diensten bewezen in zijn strijd tegen allerlei kwalen en gevaren.

Zo vormden hemel en aarde een prachtig geheel, waarin alles zijn juiste plaats en functie had, een geheel dat getuigenis aflegde van de wijsheid en almacht van de Schepper en de mens in staat stelde zich op een zinvolle wijze in het grote geheel te situeren. Alles was voor de mens gemaakt, was op hem toegesneden en ontleende aan hem zijn zin en reden van bestaan. Dit wereldbeeld vormde de achtergrond van heel het middeleeuwse denken. De middeleeuwse wijsbegeerte en theologie kunnen niet juist begrepen en naar waarde geschat worden, indien men geen rekening houdt met deze kosmologische achtergrond. In dit kader hebben zij de mens gezien; vanuit deze wereldervaring hebben zij nagedacht over God en de

²⁵ *De Veritate* II, 2

openbaring. Zij staat op de achtergrond zowel van Dantes *Divina Commedia* als van Thomas van Aquino's *Summa theologica*. Hun antropologie en hun theologie zijn schatplichtig aan hun kosmologie. Het bestaan van een onbetwist, algemeen aanvaard wereldbeeld, opgevat als een volmaakte orde waarin alles een zinvolle plaats bekleedde, gaf aan hun denken zijn samenhangende en evenwichtige karakter.

Maar aan dit wereldbeeld kwam een einde door de ontdekkingen van Copernicus en Galilei. In 1543, enkele weken voor zijn dood, publiceerde Copernicus zijn *De Revolutionibus orbium caelestium*, waarin de onhoudbaarheid van het oude geocentrisme werd aangetoond. Aanvankelijk hadden zijn ideeën slechts een geringe weerklank, maar door het optreden van Galilei dringen zij door tot het grote publiek. Vanaf dat ogenblik begint de mens zich ervan bewust te worden, dat het kader, het wereldbeeld waarin hij zich eeuwenlang heeft thuisgevoeld, plots is weggefallen. Rond diezelfde tijd wordt nog een andere wereldschokkende ontdekking gedaan. De Nederlander Anthony van Leeuwenhoek bouwt de eerste microscoop en meteen treedt een hele nieuwe wereld van uiterst kleine wezentjes voor het eerst aan het licht. Wij geven ons nog moeilijk rekenschap van de opschudding en de ontredding die dit alles heeft teweeggebracht. Tevergeefs ging de mens zich afvragen in welke geheimzinnige en onbegrijpelijke wereld hij was terechtgekomen en hoe hij zich nog in dergelijke kosmos kon situeren. Kon men nog wel redelijkerwijs van een kosmos spreken, nu alles zo verward en onsamenhangend begon te lijken? Dit gevoel van onzekerheid zou nog verder toenemen, naarmate de wetenschap nieuwe vorderingen boekte en steeds nieuwe, nooit eerder vermoede aspecten van de werkelijkheid aan het licht bracht.

Sedert het wegvallen van het Grieks-Arabische wereldbeeld is de mens er eigenlijk niet meer in geslaagd zich een samenhangende voorstelling van het heelal te vormen waarin hij zichzelf op een zinvolle wijze kon plaatsen. Sommigen weigerden weliswaar de nieuwe situatie onder ogen te zien en deden alsof er niets gebeurd was. Anderen daarentegen gaven zich meer en meer rekenschap van onze onmacht om de kosmos als een zinvol geheel te zien en de mens in een dergelijke onsamenhangende wereld te situeren. Wat

was de mens anders dan een volkomen toevallige en overbodige bijkomstigheid in een of andere uithoek van een ondoordringbaar en absurd heelal? De wijsgerige reflexie verdiepte zich steeds minder in de natuur en trok zich meer en meer terug binnen de grenzen van de menselijke subjectiviteit en van de menselijke geschiedenis. Het *cogito* van Descartes werd het vertrekpunt voor talrijke filosofieën die alleen maar aandacht hadden voor het subject. Immanuel Kant ging nog een stap verder toen hij het begrip kosmos definieerde vanuit een innerlijke antinomie die het voorgoed buiten ons denkvermogen plaatste. Zo werd de hele wijsbegeerte geleidelijk teruggebracht tot een analyse van de menselijke bestaanswijze, uitsluitend benaderd vanuit de subjectieve zijnservaring.

In de jongste tijd nu is er op het gebied van de natuurwetenschappen zo'n grote vooruitgang gemaakt, dat sommigen zich opnieuw de vraag stellen of wij niet op weg zijn naar een nieuwe samenhangende voorstelling van het heelal, waarin de mens weer een zinvolle en wetenschappelijk verantwoorde plaats voor zichzelf kan opeisen. Vele hedendaagse geleerden hebben het gevoel dat de verschillende natuurwetenschappen, die vroeger zorgvuldig van elkaar werden gescheiden gehouden, thans meer en meer samenvloeien, zodat de grenzen tussen de astronomie, de fysica, de scheikunde en de biologie steeds meer gaan vervagen en de wereld zich opnieuw als een fundamentele eenheid aan ons begint te vertonen. De ontdekking van het evolutiebeginsel, de inzichten van iemand als Albert Einstein, de bouw van de reuzentelescoop van Mont Palomar en zoveel andere grote gebeurtenissen in de wereld van de natuurwetenschappen hebben onze visie op de kosmos vernieuwd, zodat de grote trekken van een nieuw wereldbeeld zich langzaam beginnen af te tekenen en sommigen reeds van een 'derde kosmologie' beginnen te spreken. Na het wereldbeeld van de Grieks-Arabisch wetenschap, na de fragmentaire kosmologieën die na Galilei ontstonden, schijnt thans een nieuwe periode aan te breken, waarin het voor de mens weer mogelijk wordt zijn plaats en taak in het geheel van de wereld te ontdekken. "Ons tijdvak", zo schreef Sir Julian Huxley, "is het eerste waarin het mogelijk wordt zich een voorstelling te vormen van de plaats en de taak van de mens in de natuur, een voorstelling die *én* rationeel verstaanbaar is *én* op wetenschappelijke kennis berust. Wij kunnen er zeker van zijn, dat

deze voorstelling nog zeer onvolmaakt is, dat haar verstaanbaarheid verder zal uitgebreid worden en haar wetenschappelijke grondslagen verder verstevigd zullen worden. Maar het feit blijft, dat onze eeuw de eerste is waarin een dergelijke verstaanbare en wetenschappelijk gefundeerde voorstelling mogelijk werd."²⁶

Onder de geleerden die zich aan deze taak hebben gewijd, neemt de Franse jezuïet Pierre Teilhard de Chardin een zeer bijzondere plaats in. Niet alleen heeft hij getracht op grond van zijn rijke wetenschappelijke ervaring en informatie een samenhangende voorstelling te maken van de kosmos en vooral van de plaats die de mens in dit universum inneemt, maar bovendien heeft hij de aandacht gevestigd op de wijsgerige en theologische consequenties die naar zijn mening in dit nieuwe wereldbeeld besloten liggen.

Zijn opvattingen hebben naast grote bewondering ook felle tegenstand opgeroepen. In ieder geval verdienen zij met aandacht onderzocht te worden. Ook al kan zijn werk slechts als een eerste poging in de aangegeven richting beschouwd worden, toch gaan van zijn ideeën op dit ogenblik zulke grote impulsen uit dat het zeker de moeite loont om van zijn opvattingen kennis te nemen en te onderzoeken in hoeverre ze gegrond zijn. Een andere bedoeling heeft hij zelf bij het schrijven van zijn werk nooit gehad.

De wetenschappelijke loopbaan van Teilhard de Chardin

Pierre Teilhard de Chardin werd geboren op 1 mei 1881 op het familiegoed te Sarcenat nabij Orcines (zowat 7 km ten westen van Clermont-Ferrand, Auvergne). Zijn moeder was een achterkleinicht van Voltaire. Hij kwam als vierde in een gezin dat elf kinderen telde, van wie velen echter op jonge leeftijd zouden heengaan. Na de voltooiing van zijn middelbare studies aan het Onze-Lieve-Vrouwencollege te Mongré (Villefranche-sur-Saône) trad hij op 18-jarige leeftijd toe tot de Sociëteit van Jezus. Reeds vroeg, tijdens zijn vormingsjaren aan het studiehuis te Jersey (Engeland) en tijdens zijn korte professoraat in de fysica aan het jezuïetencollege te Caïro (1906-08), begon hij zich bijzonder voor geologische en paleontologische problemen te interesseren. In deze vakken zal hij zich

²⁶ JULIAN HUXLEY, *New bottles for new wine*, p. 41. New York, Harper & Brothers, 1957

verder bekwamen aan de Parijse universiteit, waar hij, na een onderbreking van zijn studie door de oorlogsomstandigheden, in 1922 het doctoraat in de natuurwetenschappen behaalde. Van bijzondere betekenis voor zijn later werk waren de lessen van prof. Marcellin Boule, die hem in de studie van de menselijke paleontologie inwijdde en die levenslang met hem bevriend zou blijven.

Intussen had hij reeds een leeropdracht in de geologie ontvangen van het *Institut Catholique* te Parijs, maar dit professoraat zou slechts van korte duur zijn. In 1923 wordt hij met een wetenschappelijke opdracht naar China gestuurd en gedurende meer dan twintig jaar zal Azië hem blijven boeien en zijn wetenschappelijke activiteit opeisen. Aan talrijke wetenschappelijke expedities, die een beroep deden op zijn geologische en paleontologische kennis, nam hij een werkzaam aandeel. Zo nam hij als deskundige deel aan de Roy Chapman Andrews-expeditie van het American Museum of Natural History (1930), de expeditie Haardt-Citroën (1931-32), de Yale-Cambridge-expeditie in Noord- en Centraal-Indië (1935-38) en de Harvard-Carnegie-expeditie in Birma (1937-38). Reeds vroeger was hij tot adviseur benoemd bij de geologische dienst van China en had hij nog een paar missies vervuld naar Frans Somaliland en Harrar (1928-29). Al deze reizen en onderzoeken 'te velde' waren buitengewoon rijk aan waardevolle ontdekkingen, die zijn naam als geleerde voorgoed vestigden en hem een groot gezag verleenden in de kring van zijn vakgenoten.

Na de tweede wereldoorlog keerde hij naar zijn vaderland terug en werd hij benoemd tot directeur van het *Centre national de la Recherche scientifique* te Parijs. Hem werd ook een leerstoel aangeboden aan het *Collège de France*, maar de laatste jaren van zijn leven bracht hij door te New York, waar hij in 1951 tot vaste medewerker benoemd was aan de *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research*. In opdracht van deze instelling begaf hij zich nog tweemaal naar Zuid-Afrika om er het wetenschappelijk onderzoek op het gebied van de menselijke voorgeschiedenis beter te coördineren en te stimuleren. Verder was hij erelid van het *Royal Anthropological Institute* van Groot-Brittannië en Ierland, lid van de Franse Academie voor wetenschappen, erelid van de Academie voor wetenschappen van New York en lid van het Amerikaans genoot-

schap voor geologie. Hij stierf te New York op eerste paasdag, 10 april 1955.

Uit deze dorre opsomming voelt men al welk actief aandeel hij had in het wetenschappelijke leven van zijn tijd. Bij de opgravingen en expedities en bij het laboratoriumwerk dat erop volgde, legde hij inderdaad een zeer grote bedrijvigheid aan de dag en wist aldus onze kennis van het verleden op verschillende gebieden in belangrijke mate te verrijken. Bovendien ging van zijn voorbeeld en van zijn innemende persoonlijkheid een grote stimulerende invloed uit, zodat hij talrijke jonge krachten tot verder speurwerk heeft aangespoord.

Teilhard de Chardin was een wetenschappelijk onderzoeker van groot formaat. Op het terrein van zijn wetenschappelijke specialiteit heeft hij zeer belangrijk werk nagelaten, dat een onbetwist gezag bezit. De lange lijst van zijn technische bijdragen, rapporten en mededelingen kan men aantreffen in de bibliografie die Claude Cuénot heeft opgesteld; ze beslaat haast veertig dichtbedrukte bladzijden.²⁷ Zijn zuiver wetenschappelijk onderzoek heeft voornamelijk op drie gebieden betrekking gehad. Allereerst op dat van de geologie. Daarin deed hij baanbrekend werk op het gebied van de tektoniek en de fysiografie van de Chinese bodem. Het lukte hem een dubbele geologische doorsnede te maken: de ene in oost-westelijke richting lopend van Sjantoeng naar Pamir, de tweede in noord-zuidelijke richting van Mantsjoerije (Harbin) tot aan de grens van Indo-China. Het betrof hier gebieden die door de wetenschap toen nog grotendeels onontgonnen waren en waarbij talrijke gegevens over de geologische structuur van Oost-Azië aan het licht kwamen.

Vervolgens op het terrein van de paleontologie van de zoogdieren. Zijn eerste studie op dit gebied had betrekking op de fauna van het Vroeg-Tertiair in Frankrijk, België en Engeland, maar zijn voornaamste ontdekkingen houden verband met de fossiele zoogdieren van Noord-China.

²⁷ De volledigste bibliografie, opgesteld door CLAUDE CUENOT in samenwerking met YVES VADE zal men vinden in : *Essais sur Teilhard de Chardin* (Recherches et débats, n° 40), Paris, Arthème Fayard, 1962, p. 97-148.

Zijn voornaamste verdienste als paleontoloog ligt echter ongetwijfeld op het gebied van de menselijke voorgeschiedenis. Het zwaartepunt van zijn belangstelling lag bij de mens: zijn oorsprong en zijn geschiedenis. Met grote aandacht bestudeerde hij de schaarse sporen van de vroegere mensenrassen die in de aardbodem zijn nagelaten. Talrijke vindplaatsen van menselijke fossielen bezocht hij persoonlijk om de waarde van de gevonden skeletdelen beter te kunnen afwegen. Ook bij sommige ontdekkingen was hij persoonlijk betrokken. Aldus zal zijn naam, samen met die van Davidson Black, W.C. Pei en Fr. Weidenreich verbonden blijven aan een van de belangrijkste vondsten op het gebied van de menselijke paleontologie: de vondst van de *Sinanthropus pekinensis*, die tussen 1929 en 1937 ontdekt werd te Tsoe-Koe-Tjen op ongeveer 50 km ten zuidwesten van Peking.

Teilhard bezat bij uitstek het temperament van de wetenschappelijk onderzoeker: onvermoeibaar bij de arbeid, uiterst nauwgezet bij het onderzoek en de waarneming, steeds ontvankelijk voor ieder nieuw inzicht, heeft hij naar het algemeen gevoelen van zijn vakgenoten aan de wetenschap zeer grote diensten bewezen. "Zijn wetenschappelijk werk", zo schreef prof. J. Piveteau, "heeft grandioze perspectieven geopend; het heeft onze kijk op de wereld vernieuwd; het heeft zijn stempel gedrukt op een van de grote etappen in de ontwikkeling van de paleontologie."²⁸

Wij hebben er prijs op gesteld deze wetenschappelijke verdiensten van Teilhard de Chardin hier even te beklemtonen, omdat zij aantonen hoezeer het wereldbeeld dat hij heeft ontwikkeld terdege steunt op een grondige kennis van de feiten die door de huidige wetenschap werden ontdekt en onderzocht en die de stevige infrastructuur vormen van zijn wereldvisie. De synthese die door hem werd ontworpen is niet het werk van een dilettant of een dromer, maar van iemand die zich een mensenleven lang met grote nauwgezetheid op de studie van de natuurverschijnselen had toegelegd en op zijn vakgebied een groot meesterschap had verworven. In eerste instantie was hij geoloog en paleontoloog, dus geen wijsgeer of theoloog. Zijn intellectuele gerichtheid was die van de natuuronderzoeker en

²⁸ In *Bulletin de la Société Géologique de France*, 6^e reeks, § VII, 1957, p. 798.

dat is van belang voor heel zijn overige werk, dat er als het ware het verlengstuk van vormt.

Het heelal begrijpen

De gegevens die de geologie en de biologie omtrent de geschiedenis van de wereld en van het leven aan het licht hadden gebracht, vormden voor Teilhard de Chardin een onuitputtelijk onderwerp voor verdere en meer omvattende overdenkingen. Naast de lange reeks zuiver wetenschappelijke studies beschreef hij aldus ook in een groot aantal opstellen vanuit een wisselend standpunt het wereldbeeld dat in zijn geest was gerijpt uit het dagelijks contact met de hedendaagse wetenschap. Deze geschriften dragen doorgaans geen systematisch karakter. Zij werden geschreven al naar de drang van het ogenblik, nu eens omdat een nieuw inzicht voor hem opgerezen was of om een vroeger behandeld onderwerp verder te verduidelijken en uit te diepen, dan weer om aan het verlangen van een vriend te voldoen of om aan een tijdschriftdirecteur een bijdrage te bezorgen, waar deze om verzocht had. Bij een eerste kennisgeving doen deze geschriften wel enigszins chaotisch aan, al blijkt bij nader toezien hoe zij alle vanuit een identieke inspiratie geboren werden en naar hun inhoud een sluitend en harmonisch geheel vormen. Men moet niet vergeten dat de auteur bijna voortdurend op reis was, meestal over geen bibliotheek beschikte en zijn vroegere geschriften niet eens bij de hand had. Vandaar dat in deze essays vaak herhalingen voorkomen en dat zij in formeel opzicht geen afgerond en uitgewerkt geheel vormen. Veeleer dienen zij te worden beschouwd als een lange reeks pogingen om het omvangrijke en onuitputtelijke onderwerp waarop zij betrekking hebben steeds zuiverder en volmaakter tot uitdrukking te brengen. De meeste van deze essays werden voor het eerst na de dood van de auteur gepubliceerd en ook op dit ogenblik is nog een klein deel ervan niet uitgegeven. De publicatie van deze geschriften werd verzorgd door uitgeverij *Le Seuil* te Parijs en stond onder het beschermheerschap van een comité, waartoe talrijke eersterangse geleerden uit de hele wereld toetraden.

In deze essays openbaart zich een nieuw facet van zijn rijke geest. Teilhard was niet alleen een geleerde die met grote nuchterheid en objectiviteit de kleinste details en eigenaardigheden van een fossiele

onderkaak kon onderzoeken, of uiterst nauwkeurig de structuur van de aardlagen in een bepaald gewest kon nagaan. Hij was bovendien een denker die er voortdurend om bekommerd was de algemeen-menselijke betekenis van de gedane ontdekkingen te overwegen en de veelheid van de verworven inzichten in een harmonische en wetenschappelijk verantwoorde synthese samen te brengen. Met dezelfde hartstocht waarmee hij de aardlagen doorzocht en de fossielen tot in hun kleinste details bestudeerde, streefde hij naar de opbouw van een allesomvattend wereldbeeld, waarin elk verschijnsel zijn juiste plaats zou krijgen en zijn juiste betekenis voor het geheel zou openbaren. Zo ontwikkelde zich in hem wat hij zelf noemde: de zin voor de totaliteit en de volheid, de neiging van de geest om vanuit een verheven standpunt de totaliteit van de dingen te overzien en het heelal als een eenheid op te vatten. De analyse had voor hem tenslotte slechts zin in zoverre zij tot een synthese leidde, waarin alles weer tot zijn oorspronkelijke eenheid kon worden teruggebracht.

Het zijn voornamelijk deze essays die de aandacht van het grote publiek op de naam van Teilhard de Chardin hebben gevestigd. Zijn strikt wetenschappelijke studies bleven uiteraard meer aan de specialisten van de geologie en de paleontologie voorbehouden. Maar de geschriften waarin hij zijn kijk op de wereld ontwikkelde, richtten zich naar een veel ruimer publiek. Hier worden immers problemen aangeraakt, die ieder denkend mens aangaan en waarop deze een antwoord verwacht. Vooral in een tijd als de onze, waarin haast iedereen tot het bewustzijn is gekomen dat het oude wereldbeeld met zijn beperkte dimensies en zijn mechanistisch en statisch karakter definitief tot het verleden behoort en een nieuwe voorstelling van de dingen als gevolg van de vooruitgang in de wetenschap tot stand kwam, is het begrijpelijk dat velen uitzien naar een leermeester die hen in deze nieuwe wereld zal binnenleiden.

Niet iedere wetenschapper is hiertoe in staat. Velen onder hen beperken zich, hetzij uit natuurlijke aanleg, hetzij om hen moverende redenen tot het beperkte gebied van hun specialiteit. Ook deze houding verdient alle waardering; al te snelle generalisaties en lichtvaardig opgebouwde theorieën hebben in de loop der tijden maar al te vaak schade berokkend aan de ware vooruitgang van de

wetenschap. Bovendien moet men bedenken dat niet iedere wetenschap zich ertoe leent om als uitgangspunt te dienen voor de opbouw van een allesoverkoepelende synthese. Bij het wetenschappelijk onderzoek blijft voorzichtigheid en geduldig nagaan van de feiten een allereerste vereiste. Alleen de waarneming en het experiment kunnen de basis vormen van onze natuurkennis.

Dit alles neemt echter niet weg dat onze geest behoefte heeft aan eenheid en samenhang in onze voorstelling van de wereld. Zelfs voor de vooruitgang van de wetenschap kan het zijn nut hebben dat van tijd tot tijd op grond van de verzamelde feiten een poging wordt gedaan om een voorlopige synthese op te bouwen, een synthese die op haar beurt tot nieuw onderzoek kan aansporen en als werkhypothese grote diensten kan bewijzen. Zo zien we dan ook dat heel wat geleerden — en niet de minsten onder hen — aan het einde van een lange loopbaan, geheel gewijd aan onderzoek en studie, de behoefte hebben gevoeld om de veelheid van hun ontdekkingen en verworven inzichten in een algemene synthese samen te vatten en het wereldbeeld te ontwerpen dat uit hun overwegingen is opgerezen.

Ook Teilhard de Chardin heeft deze behoefte gevoeld. In zekere zin beschouwde hij zijn wereldinterpretatie wellicht zelfs als de meest rijke en oorspronkelijke vrucht van zijn wetenschappelijke navorsingen. De diepte van zijn inzichten en de grootsheid van zijn visie maken zijn poging ongetwijfeld tot een van de merkwaardigste van onze tijd. Zeker, dergelijke ondernemingen dragen altijd een min of meer voorlopig karakter en zijn steeds vatbaar voor verbeteringen en aanvullingen. De grote lijnen en de algemene gerichtheid van zijn wereldbeeld beschouwde hij ongetwijfeld als een definitieve verworvenheid van de wetenschap, maar verder onderzoek zou dit beeld op menig punt moeten aanvullen en verbeteren. Intussen is het wel merkwaardig dat een vooraanstaande bioloog als Sir Julian Huxley, ofschoon agnost, zich met grote bewondering en waardering uitsprak over een werk als *Le Phénomène humain*, een werk waarin Teilhard de Chardin het uitvoerigst zijn visie op de wereld heeft beschreven: "The force and purity of Père Teilhard's thought and expression, in fruitful combination with his capacity for loving comprehension of all values, has given the world a picture not only

of rare clarity but pregnant with compelling conclusions."²⁹ Verder verklaart hij dat hij op enige details na door zijn persoonlijke overwegingen tot dezelfde conclusies gekomen is: "The book as a whole is outstanding... *Le Phénomène humain* gives us a new and vivifying vision of the process of reality."³⁰

Een fenomenologie van het universum

Het eerste grote thema waarover Teilhard de Chardin zijn gedachten liet gaan, was het universum. Wat leert het heelal ons over zijn innerlijke structuur en ontwikkeling? Wat is de plaats en wat is de taak van de mens in deze wonderbare en bevreemdende wereld? Deze vragen hebben hem heel zijn leven lang intensief bezig gehouden. Het antwoord heeft hij gezocht langs de weg van de natuurwetenschappen en door de opbouw van een wetenschappelijke fenomenologie.

Men kan de wereld en de mens bestuderen vanuit zeer verschillende standpunten. Zo kan men ze trachten te begrijpen vanuit metafysisch, theologisch en - wat de mens betreft - vanuit ethisch standpunt. Elk van deze aspecten vormt het thema van een speciale tak van wetenschap. Maar men kan de wereld ook bestuderen louter als verschijnsel, zonder daarbij het metafysisch of theologisch of ethisch aspect te betrekken "*Alleen het verschijnsel, niets meer, maar ook niets minder.*"³¹ Hiermede komen wij zeer dicht bij wat door de natuurwetenschappen wordt nagestreefd, maar deze beperken zich telkens tot een of ander aspect van de werkelijkheid en splitsen zich daardoor in ontelbare speciale vakken, die ieder op hun terrein langs de weg van de ervaring en van het experiment tot een diepere kennis van het bestudeerde verschijnsel trachten te komen. Elke van deze wetenschappen geeft ons slechts een gedeeltelijk inzicht in het wereldverschijnsel. Vandaar dat er in onze systematisatie van de wetenschappen ook plaats moet worden

²⁹ Pater Teilhards kracht en zuiverheid van denken en uitdrukking, zo schitterend gecombineerd met zijn vermogen tot liefdevol begrip van alle waarden hebben de wereld niet alleen een beeld gegeven van zeldzame helderheid maar ook vol fascinerende conclusies.

³⁰ "Het boek als geheel is voortreffelijk *Het verschijnsel mens* verschaft ons een nieuw en levendig beeld van het werkelijke proces van het leven". In *Encounter* vol. VI, april 1956, p. 84-86

³¹ *Het verschijnsel mens*, Het Spectrum, geb. uitg. 1958, p. 21. (Hier wordt alleen uit deze uitgave geciteerd. Daarnaast bestaat dit werk in de uitgave van de Aulapocket nr. 35)

gevonden voor een studie van de wereld in zijn geheel, zonder daarom het plan van de verschijnselen te verlaten. Wat hier beoogd wordt, is dus: het heelal te begrijpen zoals het zich aan de beschouwer voordoet, als verschijnsel, meer niet. Een dergelijke onderneming wordt door Teilhard de Chardin als een fenomenologie van het kosmische bestempeld. Een dergelijke fenomenologie is dus een wetenschap die het heelal als waarneembaar verschijnsel in zijn totaliteit en innerlijke samenhang tracht te beschrijven en de innerlijke zin tracht te ontdekken die in deze totaliteit verscholen ligt. Laten wij niet uit het oog verliezen dat het geheel meer is dan de som van de delen. Een plant is meer dan de som van de scheidkundige elementen die erin voorkomen. Zo is ook de wereld meer dan de som van de wezens die erin aangetroffen worden; bijgevolg is het niet voldoende om de resultaten van de verschillende natuurwetenschappen samen te brengen teneinde een getrouw beeld te krijgen van wat de wereld eigenlijk is.

In het geheel van de natuurwetenschappen, of in ieder geval dicht erbij aansluitend, moet een plaats gevonden worden voor een wetenschap die zich met de totaliteit van het kosmische verschijnsel inlaat en er de structuur en innerlijke dynamiek van tracht te doorkijken, hierbij vanzelfsprekend geholpen door alles wat de overige wetenschappen op hun terrein tot stand gebracht hebben, doch dit alles overschrijdend en transcenderend ter wille van de specifieke eigenheid van het geheel.

Een eigenlijke analyse van het kosmische verschijnsel gaat dus noodzakelijkerwijze verder dan de resultaten van de ondergeschikte wetenschappen en zal desgewenst een beroep moeten doen op extrapolaties en hypothesen. Anderzijds heeft zij nog niets te maken met de wijsbegeerte, respectievelijk met de metafysica, die de diepere gronden en laatste oorzaken van deze wereld tracht te ontdekken.

Een speciale wetenschap van de totaliteit neemt een soort van middenpositie in tussen de verschillende natuurwetenschappen enerzijds en de eigenlijke wijsbegeerte anderzijds. De opbouw van een dergelijke wetenschap is nu juist de bedoeling geweest van Teilhard de Chardin en herhaaldelijk heeft hij het bestaansrecht van

een dergelijke poging verdedigd en de grenzen en methoden ervan aangewezen.³²

Wij stelden zoëven dat een dergelijke wetenschap niet alleen tracht de wereld in haar totaliteit te beschrijven, maar ook de innerlijke zin te ontdekken die in het wereldverschijnsel verscholen ligt. De wil om de wereld als verschijnsel in zijn totaliteit te vatten veronderstelt allereerst dat men ten volle rekening houdt met de inzichten van de hedendaagse wetenschap en iedere vooringenomenheid bij het aanvaarden van vastgestelde feiten zorgvuldig uitsluit. Wanneer wij nadenken over de wereld als geheel, dan hebben wij niet het recht onze blik te beperken tot de zogenaamde primaire ervaring of tot een deel van de wetenschappelijke ervaring en daarbij de elementen die ons om een of andere niet-wetenschappelijke reden minder zouden bevallen uit te sluiten — nee, dan moeten wij de totale wetenschappelijke ervaring en alle ontdekte gegevens — onder uitsluiting van ieder apriorisme — tot hun recht laten komen in de geest waarin zij door de wetenschap worden voorgehouden.

Maar ook de studie van de innerlijke zin van het wereldverschijnsel behoort tot een dergelijke fenomenologie. Immers, tot het fenomeen als zodanig behoort ook zijn innerlijke zin, en zolang de betekenis van een verschijnsel ons ontgaat, kunnen wij niet zeggen het verschijnsel te hebben begrepen. Een voorbeeld moge dit verduidelijken. Nemen wij een uurwerk. Wij kunnen dat voorwerp onder al zijn aspecten bestuderen: zijn afmetingen, zijn gewicht, zijn vorm, zijn samenstelling. Wij kunnen elk onderdeelje afzonderlijk bekijken tot in de kleinste details. Maar nooit zullen wij kunnen zeggen het uurwerk als uurwerk te hebben begrepen, zolang de zin van dit voorwerp niet tot ons is doorgedrongen, zolang wij niet weten dat dit voorwerp in zijn geheel en met al zijn onderdelen gericht is op iets, nl. het aangeven van het tijdstip, het meten van de tijd. Met reden mag dus beweerd worden, dat wij de grenzen van het

³² Zie hierover C. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, p. 19-24, Paris, Le Seuil, 1936 : vooral ook Dr. PAUL CHAUCHARD, *L'être humain selon Teilhard de Chardin*, p. 27-55, Paris, Gabalda, 1959. "Il faut qu'au-dessus des sciences particulières s'établisse une synthèse des sciences, qui nous renseignera sur nous-mêmes, et notre place cosmique... S'il faut donc affirmer que la synthèse fait partie du travail scientifique et rentre dans le cadre de la science, il faut non moins proclamer que le philosophe garde plus que jamais son rôle devant cette synthèse qui ne remplace en rien la philosophie et qui au contraire nécessite un approfondissement de la recherche philosophique." (*ibid.* p. 43).

verschijnsel niet overschrijden wanneer wij zijn feitelijke doelgerichtheid mede in ons onderzoek betrekken, en dat een waarachtige fenomenologie (in de aangegeven zin) haar taak niet geheel en al heeft volbracht zolang zij de zin van de verschijnselen niet heeft zichtbaar gemaakt. Het spreekt vanzelf dat het hier om de objectieve, feitelijke zin of doelgerichtheid van de verschijnselen gaat en niet om de betekenis of de bedoeling die er vanbuitenaf kan worden ingelegd.

De fenomenologie van Teilhard de Chardin kan dus gekarakteriseerd worden als een poging om de wereld langs de weg van de wetenschappelijke ervaring zo volkomen mogelijk in haar totaliteit en in haar innerlijke gerichtheid tot uitdrukking te brengen. Meteen is het duidelijk dat zijn voorstelling niet als een gesloten en definitief systeem mag worden beschouwd. Het beeld dat hij ontworpen heeft, beantwoordt in zijn overtuiging aan de huidige stand van de wetenschap, maar zal vanzelfsprekend steeds voor verdere aanvulling en verbetering vatbaar blijven. Teilhard heeft slechts - zoals elke wetenschapper - een afkeer van elk onbeweeglijk en gesloten systeem. Veeleer zoekt hij de grote lijnen waarlangs men steeds dieper tot de kennis van de wereld kan doordringen en haar verborgen structuur kan ontdekken.³³

Aan de wijsgeer en de theoloog moge het dan verder overgelaten worden deze wereld vanuit hun standpunt beter te belichten. Waar het terrein van de wijsbegeerte en van de theologie wordt betreden, houden de taak en de bevoegdheid van de natuurkundige op. Dit wil niet zeggen, dat het aan de natuurkundige verboden zou zijn zich ook op het terrein van de wijsgerige en van de theologische overweging te begeven, doch alleen dat hij zich van deze overgang bewust moet blijven en rekening moet houden met het feit dat iedere wetenschappelijke discipline haar eigen methode en innerlijke wetmatigheid bezit.

³³ *Comment je vois*, 1948, p. 1: "En dépit des apparences la 'Weltanschauung' que je propose ne représente aucunement un système fixé et fermé. Il ne s'agit point ici (ce serait ridicule) d'une solution déductive du monde 'à la Hegel', d'un cadre définitif de vérité, — mais seulement d'un faisceau d'axes de progression, comme il en existe et s'en découvre peu à peu dans tout système en évolution. Non point épuisement de la Vérité, mais lignes de pénétration par où s'entr'ouvre devant nos yeux une immensité de Réel encore inexploré."

Om ieder misverstand te vermijden is het zeker niet overbodig hier een korte toelichting te geven over de term fenomenologie. Deze term is in de jongste tijd vooral onder invloed van Edmund Husserl zeer in de mode gekomen en duidt een van de belangrijkste stromingen aan in de hedendaagse filosofie. De fenomenologie zoals Teilhard die opvat heeft slechts weinig gemeen met de fenomenologie die door Husserl en zijn volgelingen wordt beoefend, al kan men toch met d'Armagnac ook een zekere verwantschap in hun opvattingen constateren.³⁴ In zijn meest ruime en algemene betekenis wijst de term fenomenologie op een "beschrijvende studie van een geheel van verschijnselen".³⁵ Bij de hedendaagse filosofen krijgt deze term echter een beperkte zin. Hun beschrijvende studie richt zich uitsluitend op de verschijnselen van het bewustzijn en op het leven van de geest. Zij heeft steeds betrekking op het psychische leven. Bij Teilhard de Chardin daarentegen gaat het om "de totaliteit van het kosmische verschijnsel"³⁶, dat hij in zijn structuur en innerlijke zin wil beschrijven. Teilhard doet, aldus d'Armagnac, voor de totaliteit van het worden, wat de fenomenologen doen in de psychologie: hij tracht het wezen van de fenomenen te lezen en te onderscheiden doorheen hun ontwikkeling, hun natuur te ontwaren doorheen de geschiedenis vanaf hun ontstaan tot aan hun eindpunt.

Indien er een verband bestaat tussen Teilhard en de hedendaagse fenomenologen, dan moet dit gezocht worden in het feit dat ook voor Teilhard ieder streven naar het begrip van de zin van de verschijnselen steeds in betrekking staat tot de mens, beschouwd niet alleen in zijn structuur en in zijn verband met andere structuren, maar vooral ook in zijn interioriteit. Terwijl de hedendaagse fenomenologen zich om zo te zeggen opsluiten in de studie van interioriteit, monden de beschouwingen van Teilhard slechts uit bij deze interioriteit, zonder haar dieper te doorgronden. Beide vormen van fenomenologie verschillen van elkaar wat hun object betreft; in de houding echter die zij tegenover hun eigen object aannemen, kan men een zekere verwantschap erkennen.

³⁴ C. d'ARMAGNAC, *Philosophie de la nature et méthode chez le P. Teilhard de Chardin*, in *Archives de Philosophie*, d. XX, 1957, p. 16.

³⁵ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie s.v. phénoménologie: "Etude descriptive d'un ensemble de phénomènes"*.

³⁶ *Het verschijnsel mens*, p. 45.

Laten we dit probleem ook nog vanuit een ander standpunt toelichten. In zijn *Existence et Signification* heeft prof. A. de Waelhens een studie opgenomen over de verhouding tussen wetenschap, fenomenologie en ontologie.³⁷ De fenomenologie die prof. De Waelhens hier op het oog heeft, is vanzelfsprekend die van de hedendaagse wijsbegeerte. Welk verschil ziet hij nu tussen de wetenschap en deze fenomenologie? Om op deze vraag te antwoorden moeten wij even de natuur van het menselijk kennen beschouwen. Alle kennen is tenslotte een ontmoeting van het kennend wezen met het gekende object, een samenbestaan, een samenzijn van het ik met het andere. Hieruit volgt dat een dubbele oriëntering mogelijk wordt. Ik kan mijn aandacht geheel op het object concentreren en daarbij als het ware abstraheren van mijn subjectieve gesteldheid tegenover dit object. Dit is dan de houding van de wetenschapper. De wetenschap is dan - om met Husserl te spreken - ieder systematisch 'wereldlijk' kennen dat tot stand komt ongeacht de daad waardoor het tot stand komt. Wij laten het subjectieve element dat bij iedere kenactiviteit aanwezig is buiten beschouwing om alleen rekening te houden met het object waarop deze kenactiviteit gericht is. Dit object is ons als het ware aangeboden; het doet zich aan ons voor als het vooraf gegevene, dat wij in zijn objectieve gegevenheid zo getrouw mogelijk willen benaderen.

Maar wij kunnen ook anders te werk gaan. Wij kunnen ook onze aandacht vestigen op het andere element van het kennen, te weten het subject in zijn kennende activiteit. Wij kunnen een onderzoek instellen naar de natuur, niet van het waargenomen object, maar van onze waarneming zelf, van het kennend subject in zijn veelvuldige modaliteiten en gedaanten. De beschrijving nu van dit 'subjectief' element van de waarnemende ontmoeting zou dan het eigenlijke werkterrein vormen van de fenomenologie, die zich erop zal toeleggen de verschillende bewustzijnsinhouden zo scherp mogelijk te ontleden.

In deze opvatting is er dus een helder en radicaal onderscheid tussen wetenschap en fenomenologie. Maar meteen is het duidelijk dat deze voorstelling van zaken helemaal niet opgaat voor de fenome-

³⁷ A. DE WAELHENS, *Science, Phénoménologie, Ontologie*, in *Existence et Signification*, p. 105-121, Leuven-Paris, Nauwelaerts, 1958.

logie zoals Teilhard die opvat. Strikt genomen staat de teilhardiaanse fenomenologie — rekening houdend met de onderscheidingen van prof. De Waelhens — eigenlijk tussen de wetenschap en de husserliaanse fenomenologie in. Met dien verstande, dat zij veel dichter aansluit bij de eerste dan bij de tweede. Bij Teilhard is het immers het 'object' dat telt en al zijn aandacht opeist, terwijl de kentheoretische problemen en psychologische analyses zo goed als volledig buiten zijn beschouwing vallen.

Uit dit alles menen wij te mogen concluderen: de natuurwetenschappelijke fenomenologie van Teilhard de Chardin en de psychologische fenomenologie van Husserl en zijn volgelingen zijn totaal van elkaar verschillend wat hun opzet en bedoeling betreft. Het enige contactpunt dat tussen beide kan worden aangewezen, is dat de kosmische fenomenologie van Teilhard uiteindelijk leidt tot een zeer sterke beklemtoning van de 'interioriteit' zonder dat deze nochtans in haar innerlijke structuur wordt bestudeerd. Dit laatste zal dan het eigen en uitsluitende werkterrein vormen van de psychologische fenomenologie.

Het integrale wereldbeeld

Zoals uit het voorgaande blijkt is de fenomenologie (of hyperfysica of *Weltanschauung*) die Teilhard de Chardin nastreeft, niets anders dan een zo exact mogelijke beschrijving van het heelal, abstraherend van iedere metafysische of kentheoretische probleemstelling en zo volmaakt mogelijk aansluitend bij de gegevens van de natuurwetenschappen. Met dien verstande, dat ook de feitelijke doelgerichtheid, de innerlijke oriëntatie, de objectieve 'zin' van het waargenomen verschijnsel mede in het onderzoek worden betrokken.

Het doel dat we nastreven is dus: "het heelal begrijpen in zijn totaliteit, in zijn innerlijke samenhang, in zijn immanente zin". Maar de totale wereld is niet alleen de wereld die nu bestaat. Nooit zullen wij erin slagen de wereld werkelijk te begrijpen, indien wij onze blik alleen tot het heden beperken. Zoals wij een mens niet ten volle kunnen begrijpen wanneer wij niet de totaliteit van zijn levensloop in aanmerking nemen, zo stelt ook een volledige kennis van de wereld als voorwaarde voorop, dat wij een overzicht hebben van de

hele ontwikkelingsgeschiedenis van het heelal, van het begin tot het einde. Om een beweging te begrijpen is het niet genoeg om een enkel moment uit de curve te isoleren en dit op zichzelf te bestuderen. Om een mens, laten we zeggen een Rubens, een Da Vinci, een Pascal, werkelijk te kennen, moeten wij hun hele leven en het geheel van hun werk onder ogen nemen en volstaat het natuurlijk niet een willekeurig moment uit hun bestaan te isoleren en daarop alleen ons oordeel te funderen. Geen enkel bewegend of levend wezen is kenbaar wanneer zijn historische dimensie niet haar volle plaats krijgt in onze beschouwing.³⁸

Dit alles is ook van toepassing op ons begrip van de wereld. Dat het heelal waarin wij leven geen statisch karakter heeft, maar integendeel een lange ontwikkeling heeft doorgemaakt, kan, zoals verder nog uitvoeriger zal worden besproken, in het licht van de huidige wetenschap geen ogenblik meer betwijfeld worden. Hieruit volgt dat wie het probleem stelt van de zin van de wereld, per slot van rekening de vraag stelt naar de zin van een geschiedenis. De wereld willen begrijpen is een geschiedenis willen begrijpen. Zoals een onbeweeglijk of schijndood mens ons niet de volle werkelijkheid van het mens-zijn openbaart, zo laat ook een als onbeweeglijk opgevatte wereld ons haar diepste realiteit niet ontsluiëren.

Maar de geschiedenis van de wereld valt voor ons uiteen in twee delen: het verleden en de toekomst, van elkaar gescheiden door de onvatbare en steeds verschuivende wand van het nu. Een totale kennis van de wereld zou dus het verleden en de toekomst moeten omvatten. Hieruit volgt dat een fenomenologie van het wereldverschijnsel niet alleen de studie van het verleden, maar, voorzover dit mogelijk is, ook het probleem van de toekomst in haar onderzoek zal moeten betrekken.

Wij zullen dus trachten het beeld van de wereld rond te krijgen zowel in de richting van het verleden als in de richting van de toekomst.

³⁸ *Œuvres*, V, p. 25: "...nulle chose n'est compréhensible que par son histoire."

Het oude en het nieuwe wereldbeeld

De exploratie van het heelal heeft gedurende lange tijd — wij kunnen haast zeggen tot voor een eeuw — steeds in het perspectief gestaan van een onderneming in de ruimte. De wereld zoeken: de uitgestrektheid en de omvang van de aarde, de afstanden en de wederzijdse plaatsbepaling van de planeten, de sterren en de spiraallevels. Zeer langzaam is het tot ons doorgedrongen dat het beeld dat zich aldus in onze voorstelling had gevormd, slechts een zeer voorlopig karakter bezat en slechts een vluchtig moment uitmaakte, een onderdeel uit de lange reeks van wisselende toestanden. De grootste ontdekking van de huidige wetenschap, zo werd reeds herhaaldelijk gezegd, is eigenlijk de ontdekking van de tijd geweest, van de tijd als constituerend element van alle dingen. Wij verschillen van onze voorouders niet zozeer door het feit dat wij meer dingen weten, maar wel door het feit dat wij de tijd hebben ontdekt en daardoor alle dingen in een nieuw perspectief hebben leren zien.

Het zou ons te ver voeren hier de verschillende voorstellingen te beschrijven, die de mensen zich in de loop der tijden van het heelal hebben gevormd, vanaf de dagen dat men de aarde opvatte als een grote schijf drijvend op het water en overweld door een koepel waaraan de sterren als lantarentjes bevestigd waren, die 's avonds werden ontstoken en bij het begin van de dag weer gedoofd. Slechts zeer langzaam is de mensheid ertoe gekomen zich een nauwkeuriger beeld te vormen van de wereld waarin wij wonen, en de ontdekking van dit moderne wereldbeeld heeft veel studie en onderzoek gevergd.

Deze oude voorstellingen, hoe verschillend onderling ook, werden steeds gekarakteriseerd door hun beperkte afmetingen, hun mechanistische structuur en hun statisch karakter. Door hun beperkte afmetingen vooreerst. Het heeft tot in onze dagen geduurd vooraleer de mens zich enigmatische bewust is geworden van de reusachtige dimensies en van de wonderbare bouw van het heelal.

Vervolgens overheerste in het oude wereldbeeld een mechanistische opvatting van het heelal. Hiermee wordt bedoeld dat men de wereld

zag als een samenstel van heterogene elementen, die vanbuitenaf werden samengevoegd en slechts een toevallig verband met elkaar hadden. De innige samenhang van alle wezens kwam in deze opvatting niet tot zijn recht. Zoals een machine wordt opgebouwd met behulp van verschillende, van tevoren klaargemaakte onderdelen, zo stelde men zich de wereld voor als één groot mechanisme, waarin allerlei van tevoren klaargemaakte en van elkaar onafhankelijke wezens in een kunstmatig verband werden samengebracht. Zo dacht men de aarde, de hemelkoepel, de planten, de dieren, de mens als zoveel verschillende wezens, die als het ware onafhankelijk van elkaar bestonden en slechts vanbuitenaf tot één geheel waren samengevoegd, zoals bijvoorbeeld de meubelen in de huiskamer. In het moderne wereldbeeld zijn de verhoudingen totaal omgekeerd. Geleidelijk heeft de wetenschap steeds duidelijker het onderlinge verband tussen alle wezens aan het licht gebracht, zodat wij thans de hele wereld zien als een groot organisch geheel waarin alles met alles verbonden is. De wereld waarin wij leven doet zich aan ons voor, niet als een kunstmatig in elkaar gezette machine, maar als een zich vanbinnenuit opbouwend organisme, waarin door een soort van groeiproces geleidelijk alle wezens zijn ontstaan.

Tenslotte overwoog in het oude wereldbeeld de overtuiging dat het heelal als een fundamenteel onveranderlijk en statisch geheel diende te worden opgevat. Men was natuurlijk niet blind voor de veranderingen en bewegingen in de wereld, maar deze veranderingen bleven in hun opvatting slechts aan de oppervlakte en raakten niet het wezen van de dingen zelf. Deze waren bij hun ontstaan in een definitieve en onveranderlijke gedaante verschenen en bleven deze gedaante ongewijzigd behouden. De machine werkte, zij was in beweging, maar zelf bleef zij onveranderd. Samen met de mechanistische opvatting van de wereld is ook het statisch karakter ervan weggevallen, en thans zien wij het heelal als een reusachtig historisch proces, als een evolutief gebeuren dat al miljarden jaren aan de gang is en zich in een onberekenbare toekomst verder beweegt. De grote betekenis van de evolutie-idee bestaat juist hierin, dat zij ons wijst op de fundamentele dynamische eenheid van de wereld.³⁹ Van statisch is ons wereldbeeld geheel dynamisch geworden.

³⁹ *Œuvres* VII, p. 267: "C'est en la perception de cette unité dynamique fondamentale que

Dit zijn dan de drie voornaamste kenmerken van het huidige wereldbeeld: wij leven in een heelal, reusachtig in zijn dimensies, zich organisch als een samenhangend geheel opbouwend, en door een innerlijke dynamiek en kracht naar zijn voltooiing gedreven. Met de oude voorstelling werd onherroepelijk afgerekend. Voortaan openbaart zich de wereld aan ons in een totaal nieuwe gedaante. Thans pas beginnen wij ons rekenschap te geven van de revolutie die zich hierdoor in het bewustzijn van de mensheid voltrok. Dit nieuwe wereldbeeld is natuurlijk niet op één dag ontstaan. Het is ook niet het resultaat van één enkele wetenschap. Nu hier, dan daar kwamen de nieuwe aspecten van de werkelijkheid aan het licht, vormden zich kleine centra van inzicht omtrent de dynamische structuur van de dingen, en deze centra hebben zich geleidelijk uitgebreid om tenslotte samen te vloeien tot een groot geheel.

De eerste stoot werd ongetwijfeld gegeven door Copernicus en Galilei. De laatste vooral bracht door zijn pleidooi voor de experimentele methode en zijn wantrouwen tegenover de overgeleverde opvattingen een beweging op gang die tot in onze dagen niet meer tot rust zou komen en die de weg opende voor de hedendaagse wetenschap. Op zichzelf was de ontdekking dat de aarde om de zon draaide, en niet de zon om de aarde zoals men tot dan toe geloofd had, niet zo belangrijk. De grote betekenis van deze ontdekking moet gezien worden in het feit dat hierdoor het oude wereldbeeld plotseling zijn onaantastbaar karakter verloor en een gevoel van onzekerheid omtrent de traditionele voorstelling zich van de mens begon meester te maken. De vanzelfsprekendheid waarmee men vroeger de opvattingen van Plato, Aristoteles, Ptolomeus en andere Griekse denkers en geleerden had aanvaard, maakte thans plaats voor twijfel en onrust en vereiste een nieuw onderzoek.

Voor een goed begrip van ons hedendaags wereldbeeld dienen wij echter niet alleen bij de sterrenkunde, maar evenzeer bij de geologie en de biologie te rade te gaan. Alle wetenschappen hebben tenslotte bijgedragen tot onze huidige visie op de kosmos. Zij hebben elkaar wederzijds beïnvloed en aldus samen de grote lijnen van de structuur van het heelal aan het licht gebracht.

Historisch moeten wij wellicht bij de biologie beginnen. Uit de studie van de levensvormen is de idee van een ontwikkeling, van een progressief groeiproces het duidelijkst naar voren getreden. Langs deze weg heeft het evolutiebegrip zich geleidelijk over alle andere wetenschappen uitgebreid om tenslotte ons hele wereldbeeld te veroveren. De grote baanbreker op dit gebied is Darwin geweest, wiens betekenis verder reikt dan zijn strikt wetenschappelijke theorieën. Met hem deed de evolutie-idee definitief haar intrede in het gebied van de wetenschap en sedertdien heeft zij niet opgehouden ons inzicht in het wereldgebeuren te bevruchten. Het verschijnen van *The Origin of Species* in 1859 zal daarom altijd een van de belangrijkste gebeurtenissen blijven uit de geschiedenis van het westerse denken.

Na de biologie hebben de andere wetenschappen het evolutiebegrip geïntegreerd in hun beschouwingen: zowel in de fysica als in de geesteswetenschappen is men gaan inzien, dat wij tenslotte geen enkel verschijnsel werkelijk kunnen begrijpen, indien wij zijn wordingsgeschiedenis niet mede in het onderzoek betrekken. Wij weten thans dat ook de atomen hun geschiedenis hebben, dat ook de sterren hun geboorte, hun bloeiperiode en hun ondergang kennen, dat de talen zich geleidelijk hebben ontwikkeld, dat de culturen opkomen en vergaan. Met een voordien ongekende kracht heeft de historische dimensie van alle dingen zich aan ons geopenbaard, zodat de categorieën van de geschiedenis zich voortaan over de totaliteit van het heelal uitstrekken.

Uit het voorgaande blijkt dat het woord evolutie in twee verschillende betekenissen gebruikt kan worden. Met evolutie kan men bedoelen: de wijzigingen die zich in de loop der tijden in de levensvormen hebben voorgedaan (*biologisch evolutionisme*), maar ook het feit dat de hele kosmos aan de wet van de ontwikkeling onderworpen is en dat alle dingen door een soort groeiproces tot stand komen (verruimd of *kosmisch evolutionisme*). Wij zouden dus kunnen zeggen dat het biologisch evolutionisme de weg heeft gebaad naar een verruimd of kosmisch evolutionisme. In deze opvatting is dan de biologische evolutie slechts een onderdeel of een

bijzonder aspect van een veel omvattender verschijnsel: de evolutie van het heelal.

Laten we nog even blijven stilstaan bij het biologisch evolutionisme dat ten grondslag ligt aan het verruimde evolutionisme, zoals dit door Teilhard de Chardin wordt voorgestaan. De biologische evolutie heeft in de 19de eeuw tot veel discussie aanleiding gegeven. Zoals iedere nieuwe idee heeft deze opvatting aanvankelijk heel wat tegenstand moeten overwinnen. De verklaring hiervoor moet niet alleen gezocht worden in de behoudende gezindheid die nu eenmaal aan vele mensen eigen is, maar ook in het feit dat de aangevoerde bewijzen in hun eerste stadia zeker nog voor betwisting vatbaar waren en de leer zelf niet zelden op onnauwkeurige wijze werd geformuleerd. Ook de evolutie-idee heeft een evolutie moeten doormaken⁴⁰, vooraleer zij zich met alle gewenste duidelijkheid en in haar ware gedaante aan ons kon vertonen. Bovendien dienden de gegevens waarop zij zich beriep verder te worden aangevuld. In de loop van de jaren werd de evolutieleer ontdaan van alle wijsgerige bijbeschouwingen en teruggebracht tot het zuiver wetenschappelijk terrein waar zij thuishoort. Bovendien werden zoveel nieuwe feiten aan het licht gebracht, vooral op het gebied van de paleontologie, dat wij thans over zeer uitgebreid studiemateriaal beschikken en in staat zijn om de geschiedenis van het leven in zijn grote lijnen te reconstrueren.

Bij de huidige stand van de wetenschap blijven ongetwijfeld nog heel wat vragen onbeantwoord, vooral wat betreft het mechanisme van de evolutie in het planten- en dierenrijk. Omtrent de factoren die hebben bijgedragen tot de ontwikkeling van de levensvormen tasten wij nog grotendeels in het duister en de voorgestelde verklaringen, hoe waardevol ook, kunnen ons nog niet volledig bevredigen. Dit neemt echter niet weg dat de erkenning van de evolutie als historisch feit als een definitieve verworvenheid van de wetenschap kan worden beschouwd. Per slot van rekening is het met de evolutie gesteld zoals dat met zovele andere natuurverschijnselen het geval is: wij kunnen wel hun bestaan constateren maar niet hun innerlijke structuur verklaren.

⁴⁰ Dr. A. SCHIERBEEK, *Opkomst en bloei der evolutieleer*, Haarlem, F. Bohn N.V., 1961

Wij noemden de biologische evolutie een vaststaand 'historisch feit'. Deze term vergt wellicht een korte verklaring. In de natuurwetenschappen pleegt men het woord 'feit' alleen te gebruiken in verband met een experimenteel waarneembaar en controleerbaar verschijnsel. Om methodologische redenen verkiezen dan ook sommige auteurs de evolutie niet als een 'feit' te bestempelen, aangezien de evolutie niet voor een rechtstreekse experimentele waarneming vatbaar is en niet kan worden herhaald. Men spreekt in verband met de evolutie dan ook liever over een 'theorie' of een 'hypothese'. Men moet zich echter denken dat deze auteurs hiermee ook maar de geringste twijfel omtrent de werkelijkheid van een evolutie zouden willen uitdrukken. De reden waarom zij de evolutie geen feit noemen dient uitsluitend gezocht te worden in een methodologische overweging: zij wensen de term 'wetenschappelijk feit' strikt te beperken tot de waarneembare en herhaalbare verschijnselen. Zo schrijft prof. L. von Bertalanffy: "Evolutie is ...niet een feit in de zin van iets dat rechtstreeks waarneembaar is. Nee, de evolutie als idee is veeleer de extrapolatie van feiten en vindt haar rechtvaardiging in het enorme aantal gedocumenteerde bewijzen, die deze bevestigen."⁴¹ In het gewone spraakgebruik heeft het woordje 'feit' echter een veel bredere zin en omvat het ook de gebeurtenissen die zich in de loop der tijden hebben voorgedaan. Zo spreken wij over historische feiten als de slag bij Waterloo of de moord op Julius Caesar. In deze bredere zin is de evolutie een 'feit' waaraan geen enkele geleerde van naam nog twijfelt.

Er zijn echter ook auteurs die zich niet aan dit methodologisch onderscheid houden en die de evolutie kortweg een vaststaand feit noemen; zo bijvoorbeeld prof. P.-P. Grassé: "De idee van evolutie afwijzen betekent impliciet, dat men ervan afziet zowel het verleden als het heden van onze leefwereld te begrijpen en dat men alle hoop op een wetenschappelijke duiding van de natuurlijke orde en de oorsprong en plaats van de mens daarin opgeeft. De evolutie is een feit en geen hypothese; de biologen van alle filosofische richtingen

⁴¹ "Evolution ist... nicht eine Tatsache, wenn wir mit diesem Begriff etwas direct Beobachtbares bezeichnen. Vielmehr ist die Evolutionsidee eine Extrapolation von Tatsachen, deren Rechtfertigung in dem ungeheuren Betrag dokumentarischer Beweise liegt, welche sie unterstützen." *Die Evolution der Organismen*, in: *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie. Eine Vortragsreihe*, p. 53. Krönerverlag Stuttgart, 1955, zie ook: PROF. G. VANDEBROECK, *De oorsprong van de mens*, p. 9, (Logosreeks, nr. 7), Antwerpen, z.j.

zijn daarvan in meerderheid, zo niet unaniem, overtuigd. Het onderzoek van negentig jaar na het verschijnen van *The Origine of Species* door alle natuurwetenschappers in de wereld bevestigt dit."⁴²

Met evenveel nadruk verklaart de eminente bioloog prof. Lucien Cuénot: "Het transformisme, een treffend synoniem voor de biologische evolutie, is geen hypothese, geen theorie of geloof, zoals onbevoegde veelschrijvers nog weleens willen beweren: nee, de filosofen en de theologen moeten erkennen dat het hierbij gaat om een goed gefundeerd feit. De biologische evolutie is niets anders dan een bijzondere vorm van de universele evolutie."⁴³

Men kan dus eventueel discussiëren over de te gebruiken term. Over de grond van de zaak kan echter geen ernstige twijfel meer bestaan. In de ogen van de overgrote meerderheid van de biologen, om niet te zeggen van alle, is het evolutionisme een uitgemaakte zaak. Het is trouwens merkwaardig, dat men geen enkele andere hypothese zelfs maar heeft kunnen uitdenken om de gegevens van de paleontologie en de vergelijkende anatomie te verklaren: over een terugkeer tot Cuviers theorie van de opeenvolgende scheppingen peinst geen enkel weldenkend mens.

Bij de opbouw van zijn wereldbeeld had Teilhard de Chardin dus het volste recht zich op het historisch feit van de evolutie te beroepen: een andere mogelijkheid bestaat nu eenmaal niet. Dit geldt trouwens niet alleen voor het strikt biologisch evolutionisme maar evenzeer voor de verruimde evolutie: ook daar is de wetenschappelijke

⁴² "Repousser l'idée d'évolution, c'est implicitement renoncer à comprendre le passé comme le présent du monde vivant, c'est abandonner tout espoir d'interpréter scientifiquement l'ordre de la nature, de comprendre l'origine et la place de l'homme dans le monde vivant. L'évolution est un fait et non une hypothèse, déclare avec assurance l'immense majorité, pour ne pas dire l'unanimité, des biologistes de toutes tendances philosophiques. Dans cette affirmation tient le bilan de quatre-vingt-dix ans d'efforts accomplis, après la publication de l'Origine des Espèces, par les naturalistes du monde entier." PIERRE-P. GRASSE, *Les mécanismes de l'évolution*, in : *Somme de médecine contemporaine*, dl. I, p. 21, Parijs, La Diane Française, 1951

⁴³ "Le transformisme, synonyme exact d'Evolution biologique, n'est pas une hypothèse, une théorie ou une foi, comme l'assurent encore d'incompétents polygraphes: les philosophes et les théologiens doivent le reconnaître comme un fait solidement établi. L'Evolution biologique n'est du reste qu'un cas particulier de l'universelle Evolution...." L. CUENOT, *L'Evolution biologique*, p. VI, Paris, Masson & Cie, 1951

onderbouw zo stevig en onaantastbaar, dat iedere kritiek op dit punt uitgesloten lijkt.

Terecht mocht Teilhard de Chardin dan ook schrijven dat de wereld zich aan ons voordoet niet alleen als een systeem in beweging (dit vinden we ook in de machine), maar als een systeem in wording en groei, wat iets heel anders is.⁴⁴ We moeten ook leren om de mens in dit universele wordingsproces te plaatsen, om de plaats te ontdekken die hij in de kosmos inneemt en daarbij exact zijn verbondenheid met de hem omringende wereld en zijn unieke positie daarin te bepalen. Want ook de mens hangt met duizend draden aan de wereld die hem omringt, hoezeer hij de hem omringende dingen ook transcendeert. Om een vergelijking van Julian Huxley te gebruiken: de aarde is geen eenvoudig voetstuk waarop de mens werd geplaatst als een standbeeld, maar veeleer een reusachtige stengel waaraan hij de bloem is.

Mens en wereld kunnen dus niet los van elkaar gezien worden. De mens vormt een onderdeel, een aspect van de wereld en de hoogste uiting van de krachten die in deze wereld werkzaam zijn. Merkwaardig is het feit dat men ook in de wetenschappen deze samenhang van mens en wereld zolang uit het oog heeft verloren. Men bouwde een wetenschap van de kosmos op zonder rekening te houden met de mens. En men bestudeerde de mens zonder verband te leggen met de wereld. Maar een wetenschap van de wereld *en* van de mens als eenheid beschouwd had men nooit aangedurfd.⁴⁵ Een waarachtige fenomenologie van het kosmische zal dus ook de mens in haar beschouwingen moeten betrekken, ja zelfs in grote mate haar aandacht op hem moeten concentreren. De wereld willen begrijpen zonder rekening te houden met de mens, moet leiden tot een volledige verminking van het wereldbeeld en maakt het ons onmogelijk de wereld in haar totaliteit te zien.

⁴⁴ *Le Christique*, p. 3. "(Phénoménalement) parlant, le monde se présente à nous non seulement comme un système en simple mouvement, mais comme un système en état de genèse, — ce qui est tout différent. A travers les métamorphoses de la „Matière”, quelque chose se fait (et simultanément se défait) suivant une certaine orientation globale, irrévocablement et additivement."

⁴⁵ *Œuvres* III, p. 228: "Il y a une science de l'Univers sans l'Homme. Il y a aussi une connaissance de l'Homme en marge de l'Univers : mais il n'y a pas encore une science de l'Univers étendue à l'Homme en tant que tel."

In de opvatting van Teilhard de Chardin is 'het verschijnsel mens' van kapitaal en centraal belang om tot een juist begrip van de wereld te komen. De hele evolutie is *de facto* in de richting van de mens gegaan, heeft geleid tot het ontstaan van de mens, die er het hoogtepunt en de bekroning van vormt. Slechts van hieruit zal dus de wereld in haar diepste wezen begrepen kunnen worden, wel te verstaan voorzover wij ons tot het fenomenologische plan beperken. Het verschijnsel wereld is voor de objectieve waarnemer niet volledig te begrijpen indien hij het verschijnsel mens niet mede in de analyse betreft. Sterker nog, indien hij aan dit verschijnsel mens niet de eerste en voornaamste sleutelpositie toekent.

Het uitgangspunt van Teilhards wereldbeeld is dus duidelijk: het heelal doet zich aan het oog van de waarnemer voor als een vierdimensionaal continuüm dat zich uitstrekt in de ruimte en in de tijd, een organisch-samenhangend en evoluerend geheel dat zich het volledigst in de mens heeft geopenbaard en daarom vanuit de mens het best kan worden begrepen. In dit vierdimensionaal continuüm moeten wij nu, meer dan vroeger het geval was, de aandacht vestigen op onze aardse planeet en op alles wat zich daar in de loop van miljoenen jaren heeft afgespeeld, in het bijzonder het ontstaan en de ontwikkeling van het leven en vooral het optreden van de mens.

Deze bewering kan wellicht op het eerste gezicht verwondering wekken. Wat hebben kosmologie en biologie met inbegrip van de antropologie eigenlijk met elkaar gemeen? Lig er geen duidelijke scheidingslijn tussen deze twee gebieden? Heeft het zin een beroep te doen op de biologie en de antropologie om tot de opbouw van een samenhangende kosmologie te komen? Deze vragen moeten wij even van meer nabij bekijken.

Het spreekt vanzelf dat men uit methodologische overwegingen een duidelijke scheidingslijn kan trekken tussen de gebieden die door de verschillende wetenschappen worden bestudeerd. Aldus kunnen de verschillende vakken die zich met de materiële structuur van het heelal, van de spiraallevels, de sterren en de planeten bezighouden, een apart studieobject vormen. Het is echter duidelijk dat een dergelijke studie vroeg of laat een beroep zal moeten doen op wetenschappen die vroeger geheel los van de astronomie werden beoefend, zoals de fysica en de scheikunde. Aldus ontstonden de

astrofysica en de astrochemie, die beide thans onontbeerlijk zijn geworden voor een goed begrip van het heelal. In zekere mate zou men fysica en scheikunde als een onderdeel van de integrale kosmologie (opgevat als wetenschap van de kosmos) kunnen beschouwen.

Zou hetzelfde echter niet gezegd moeten worden van de biologie en zelfs van de antropologie? Hebben wij de kosmos werkelijk begrepen wanneer wij het verschijnsel van het leven en van het bewuste leven geheel buiten beschouwing laten, alsof ook deze fenomenen niet tot de eigenlijke kosmos behoorden en geen openbaring konden zijn voor de diepere natuur van het heelal? De kosmos doet zich aan ons voor als een eenheid waarin alles met alles verbonden is. Een integrale kosmologie moet dan ook met alles rekening houden en alle aspecten van de kosmos tot hun recht laten komen. Alleen wie de samenhang van al deze verschijnselen ontdekt heeft, maakt een goede kans om de kosmos in zijn diepere natuur te begrijpen.

Teilhard de Chardin gaat dus uit van de idee, dat het leven en de mens mede in onze studie moeten worden betrokken, willen wij tot een bevredigend wereldbeeld, tot een waarachtige kosmologie komen. Deze opvatting ligt volkomen in de lijn van de algemene tendens in de huidige wetenschap en wordt door een groot aantal vooraanstaande geleerden in praktijk gebracht. Thans is een wederzijdse beïnvloeding van alle wetenschappen haast de algemene regel geworden, zodat de evolutie van het wetenschappelijk denken meer en meer in de richting van een steeds grotere eenheid gaat.

2. Een reusachtig psychisch verschijnsel

Voor ons begrip van het heelal moeten wij ons in hoofdzaak tot de studie van de aarde beperken. Wij kunnen deze planeet aarde immers beschouwen als een voorbeeldig vertegenwoordiger van het heelal. Over de verschijnselen die zich misschien op andere planeten in de loop der tijden hebben voorgedaan, weten wij nog bitter weinig. In de huidige stand van onze kennis lijkt het niet verboden bepaalde algemene trekken van onze aardse planeet tot op zekere hoogte te veralgemenen en op analoge wijze ook tot andere planeten

uit te strekken. Maar deze kwestie willen we hier liever buiten beschouwing laten om ons aan de kenbare werkelijkheid te houden.

De drie fasen of sferen

De geschiedenis van onze planeet doet zich aan ons voor als een doorlopende en ononderbroken stroom van gebeurtenissen en wisselende toestanden. De eenheid en samenhang van dit evolutieve proces heeft tot gevolg dat iedere indeling in tijdvakken en fasen steeds een min of meer artificieel karakter draagt. Toch is zij gerechtvaardigd, omdat zij aldus de belangrijke gebeurtenissen voor het oog van de toeschouwer beter tot hun recht laat komen en de aard van het historisch verloop beter laat begrijpen. Overzien wij de geschiedenis van onze aarde, dan merken wij spoedig dat drie zeer verschillende en duidelijk onderscheiden momenten naar voren treden. Als eerste fase verschijnt voor ons de periode gedurende welke de aardkorst, na een proces van afkoeling, vaste vorm aannam. Enig spoor van leven is nog niet te bespeuren en wegens de grote hitte ook nog niet mogelijk. Deze eerste fase wordt dus gekenmerkt door de exclusieve aanwezigheid van anorganische stof.

De tweede periode begint met de opkomst van het eerste leven en de geleidelijke ontplooiing van de levensvormen. Wanneer het eerste leven zich op aarde begon te manifesteren, kan nog niet met zekerheid gezegd worden. Als minimumgrens moet men ongeveer met twee miljard jaar rekenen, terwijl sommigen thans, wat het ontstaan van de eerste organische stof betreft, zelfs teruggaan tot drie miljard jaar en wellicht meer. Aan de hand van duidelijk waarneembare fossielen kan men teruggaan tot circa 700 miljoen jaar, maar de geochemie stelt ons in staat veel verder naar het verleden af te dalen. Als oudste levensvormen worden gewoonlijk de *schizofyten* (bacteriën, blauwe wieren) genoemd, zodat het Precambrium ook wel het tijdvak van de schizofyten heet. Al vroeg heeft zich de splitsing voorgedaan tussen het planten- en het dierenrijk, en vanaf het Cambrium vinden we reeds de meeste *fyla*⁴⁶ geconstitueerd. Het dierenrijk gaat zich op zijn beurt al zeer vroeg in twee richtingen splitsen: de gewervelde en de ongewervelde dieren. Gedurende het Paleozoïcum overheersen in de dierenwereld de trilobieten en de

⁴⁶ *Fylum* (mv. *fyla*) = stam(boom)

vissen. Het Mesozoïcum ziet de heerschappij overgaan naar de kruipdieren, die via de tweeslachtigen het land hebben veroverd. Aan het einde van dit tijdvak zien wij dan de vogels en daarna de zoogdieren optreden, die gedurende het Neozoïcum hun grootste ontplooiing zullen kennen. Heel deze geschiedenis werd door de paleontologie met een overvloed aan gegevens geïllustreerd.

De tweede fase wordt dus gekenmerkt door de wonderbaarlijke opbloei van het leven. Zij gaf onze aarde een geheel nieuw aanzien, omgaf haar met een schitterend kleed van planten en bevolkte haar met een eindeloze verscheidenheid aan wisselende levensvormen: de *biosfeer*, het levende omhulsel van onze aarde. Maar zowat een miljoen jaar geleden deed een nieuw verschijnsel zijn intrede in onze wereld, een verschijnsel zo nieuw en overweldigend dat het al spoedig aan onze aarde een ander gelaat geeft en een nieuwe dimensie aan haar toevoegt: de dimensie van de geest. Oprijzend uit de biosfeer doet de mens zijn intrede in de wereld; deze gebeurtenis krijgt weldra zo'n centrale en alles omvattende betekenis, dat wij haar slechts kunnen typeren als het begin van een nieuwe fase in de geschiedenis van de wereld. Onze aarde krijgt een tweede omhulsel, het omhulsel van de geest: de *noösfeer*.

Over het wordingsproces van de mens heeft het onderzoek van de paleontologen al zeer belangrijke gegevens aan het licht gebracht, al blijven er vanzelfsprekend nog heel wat problemen onopgelost.⁴⁷ Dat de mens in biologisch opzicht uit de hogere dierenwereld is opgerezen, is thans voor de overgrote meerderheid van de vakgeleerden absoluut niet meer aan twijfel onderhevig. Er gaat haast geen jaar voorbij of nieuwe ontdekkingen komen deze opvatting versterken en ons beeld van de ontwikkelingsgang aanvullen. In dit onderzoek omtrent de oorsprong van de mens heeft Teilhard zelf een zeer belangrijk aandeel gehad, zoals eerder al werd gezegd.

Het ziet er dus wel naar uit dat de indeling van de wereldgeschiedenis in drie fasen ten volle gerechtvaardigd is. Het ontstaan van het leven en het optreden van de mens zijn werkelijk kapitale gebeurte-

⁴⁷ Zie b.v. J. PIVETEAU, *Traité de Paléontologie*, deel VII, *Primates, Paléontologie humaine*, Paris 1957. Een beknopt doch zeer verhelderend overzicht van het onderzoek kan men vinden bij E. BONE, *Devenir de l'homme*, Paris, Office Générale du Livre, 1962

nissen geweest, die telkens een geweldige sprong in de evolutie betekenen en waarbij vergeleken de andere veranderingen op geologisch, biologisch of menselijk gebied slechts van secundair belang moeten worden geacht. De drie grote etappen in het wereldgebeuren worden dus aangegeven door de drie woorden *stof*, *leven*, *geest*. Zij wijzen ook op de drie sferen die wij om ons heen aantreffen en die de totaliteit van onze kosmos schijnen uit te drukken.

De kritische momenten in deze evolutie

Elke verandering die zich hetzij op geologisch, hetzij op biologisch, hetzij op cultureel gebied in de loop der tijden heeft voorgedaan, vormt voor de wetenschap een ingewikkeld probleem. Niet alleen zal zij trachten deze veranderingen vast te stellen, maar zij zal ook pogen de oorzaken ervan op te sporen en de betekenis ervan te ontdekken voor het geheel van de geschiedenis. Onder de vele veranderingen die zich in de loop der tijden op onze aarde hebben voorgedaan, zijn er twee die vooral onze aandacht trekken en die ook werkelijk van fundamentele betekenis zijn: de eerste gebeurtenis is de opkomst van het *leven*, de tweede de doorbraak van de *geest*, het ontstaan van de mens. Deze twee gebeurtenissen vormen werkelijk de twee scharnierpunten van de kosmische geschiedenis zoals wij deze thans zien. Zij vormen de knooppunten tussen de drie fasen of sferen die wij zoëven hebben bekeken.

Er is een fundamenteel verschil tussen de stof en het leven, tussen het dierlijk leven en de mens. Maar ondanks dit onderscheid blijkt er tussen deze drie sferen ook een innige samenhang en een diepgaand verband te bestaan. Dit valt ons al dadelijk op wanneer wij bedenken dat het plantaardige en dierlijke leven afhankelijk zijn van allerlei scheikundige elementen en dat ook de mens in zijn bestaan verbonden is met de wereld die hem omringt. Ook ons lichaam is opgebouwd uit atomen en moleculen en voortdurend hebben wij voedsel nodig, dat wij aan het planten-en dierenrijk ontleen.

Veel moeilijker en ingewikkelder is echter de vraag of er tussen deze drie sferen ook sprake kan zijn van een genetisch verband, dus of de biosfeer uit de geosfeer is ontstaan en de noösfeer uit de biosfeer. Deze vraag is des te moeilijker te beantwoorden, doordat

zij niet alleen wetenschappelijke maar ook wijsgerige en theologische vraagstukken opwerpt, vooral wat de mens betreft. Laten wij echter niet uit het oog verliezen dat Teilhard de Chardin zich hier uitsluitend op het wetenschappelijke terrein wil houden en bewust de wijsgerige en theologische problemen aan meer bevoegden overlaat.⁴⁸ Zijn doel is immers, een fenomenologie van het kosmische te ontwerpen, niet een metafysica of een theologie op te bouwen. Laten wij dus de samenhang van de drie sferen alleen en uitsluitend bekijken zoals ze zich voor het oog van de waarnemer voordoet.

Naar de opvatting van de huidige wetenschap is een geleidelijke overgang van de geosfeer naar de biosfeer, met andere woorden een overgang van de anorganische naar organische stof, zoal niet volkomen zeker, dan toch zeer waarschijnlijk te achten.

De huidige stand van het wetenschappelijk onderzoek op dit gebied zou men wellicht het best op de volgende wijze kunnen samenvatten: dat er een overgang van de anorganische naar de organische stof en het leven heeft plaatsgegrepen, kan nog niet volkomen bewezen worden, is echter als werkhypothese door alle wetenschappers aanvaard. Naar hun mening is een dergelijke overgang de meest rationele en de meest waarschijnlijke verklaring voor de oorsprong van het leven. Voortdurend wordt dan ook in die richting onderzoek gedaan, hetgeen al belangrijke gegevens heeft opgeleverd.⁴⁹ Het is niet onredelijk te verwachten dat dit vraagstuk vroeg of laat tot een oplossing komt.

Kan men er in die omstandigheden Teilhard de Chardin een verwijt van maken, dat hij in zijn wereldbeeld een dergelijke overgang van de onbezielde naar de bezielde stof, van de megamoleculen naar de mikro-organismen, heeft gepostuleerd? Wij denken van niet. Een fenomenologische beschrijving van het heelal schijnt niet buiten

⁴⁸ Tijdens een interview met het blad *Nouvelles littéraires*, 11 januari 1951 zei Teilhard: "Je ne suis ni un philosophe, ni un theologien, mais un etudiant de 'phenomene', un physicien au vieux sens grec."

⁴⁹ Zie b.v. A. DAUVILLIER, *L'Origine photochimique de la vie* (Coll. Evolution des Sciences no. 11) Paris, Masson 1958; H. BECHER e.a., *Vom Unbelebten zum Lebendigen* (Univ. Münster) Stuttgart, 1956; PH. G. FOTHERGILL, *Life and its Origin*, London, 1958; A.I. OPARIN, *Die Entstehung des Lebens auf der Erde*. Uit het Russisch vert., Berlijn, 1957.

deze hypothese te kunnen. Bekijkt men de geschiedenis van de wereld op zuiver fenomenologisch vlak en abstraheert men van ieder wijsgerig of theologisch standpunt, dan doet het ontstaan van het eerste leven zich voor als een verschijnsel dat zich in de schoot van de stof heeft voltrokken en dat op het vlak van de natuurlijke oorzaken moet worden verklaard. In zijn werk *Het verschijnsel mens* heeft Teilhard de Chardin dan ook getracht deze overgang van de anorganische naar de organische stof zo niet te bewijzen of te verklaren, dan toch zeer plausibel te maken. Naar zijn mening moet het ontstaan van het eerste leven gezien worden als het resultaat van een soort rijpingsproces van de stof: "Op elk gebied kan men waarnemen dat een grootheid, als zij eenmaal naar een voldoende omvang gegroeid is, plotseling van aspect, van fase of aard verandert. De curve buigt terug; het oppervlak verkleint tot een punt; de vaste stof zakt in; de vloeistof kookt; het ei krijgt geleidingen; de intuïtie ziet plotseling de orde van de samengebrachte feiten. Kritische punten, faseveranderingen, terrassen op de helling, allereerste sprongen in de ontwikkeling: dat is voortaan voor de natuurwetenschap *de enige*, maar toch een *waarachtige* wijze om 'het eerste ogenblik' te denken en te betrappen."⁵⁰

Het ontstaan van het leven moet dus gezien worden als een kritisch moment, als een faseverandering in de geschiedenis van onze aarde, alleen maar vergelijkbaar (in de richting van het verleden) met het ontstaan zelf van de atomen uit de sub- of preatomische elementen. "Eénmaal is op aarde het protoplasma verschenen, zoals ook éénmaal in de kosmos de kernen en de elektronen verschenen zijn."⁵¹

Veel later, nadat het leven zich geleidelijk in ontelbare vormen zal hebben ontwikkeld en een hoge graad van ingewikkeldheid zal hebben bereikt, zal zich nogmaals in het grote evolutieproces een gelijkaardige kritische faseverandering voordoen: nadat de stof geëvitaliseerd werd, wordt nu het leven gehominiseerd. Een geheel nieuw verschijnsel openbaart zich in de schoot van het leven: het optreden van de mens.

⁵⁰ *Het verschijnsel mens*, p. 71.

⁵¹ *Het verschijnsel mens*, p. 99

Hier staan wij voor een nieuw en uiterst ingewikkeld probleem, dat vele facetten vertoont. Ondanks zijn oorspronkelijke en onherleidbare eigenschappen kan men de mens niet opvatten als een volkomen heterogeen wezen, dat als het ware vanbuitenuit in de wereld verscheen en geen enkel verband vertoont met de hem omringende wezens. Wij zien hem integendeel verschijnen in nauwe verbondenheid met het hogere dierenrijk. Een fenomenologische studie van het eerste optreden van de mens zal dan ook volkomen logisch het accent moeten leggen op de banden die de mens met het overige van de kosmos verbinden, zonder daarom zijn oorspronkelijke karakter uit het oog te verliezen. Door zijn reflexief bewustzijn differentieert de mens zich radicaal van de hem omringende wereld; dit maakt zijn exclusieve voorrecht uit. Maar dit sluit niet uit dat hij via duizend draden met de hogere dierenwereld verbonden is.⁵² De vergelijkende anatomie leert ons hoe ons organisme gebouwd is op hetzelfde stramien als dat van de hogere diersoorten, en hoe ons lichaam nog steeds de sporen draagt van de evolutie die de *chordata* of gewervelde dieren hebben doorgemaakt. Ook de paleontologie is er reeds in geslaagd enkele belangrijke schakels te ontdekken uit de ontwikkelingsgeschiedenis van de mensheid, en voortdurend komen nieuwe gegevens aan het licht die onze oorsprong verder illustreren. Deze en andere feiten maken het absoluut onmogelijk nog langer aan onze samenhang met de andere levende wezens te twijfelen. We staan hier dus opnieuw voor een belangrijk moment in de geschiedenis van onze aarde, een moment van kapitale betekenis waarop de kosmos een nieuwe dimensie verkreeg: de dimensie van de geest.

Teilhard de Chardin onderstreept zeer duidelijk het onderscheid tussen mens en dier: "Een onoverbrugbare kloof — of een drempel — scheidt mens en dier. Als reflexieve wezens zijn wij ten opzichte van het dier niet alleen verschillend, maar anders. Niet slechts een graadverschil, maar verandering van aard, gevolg van een 'verandering' van fase."⁵³ Met de mens is het leven inderdaad in een nieuwe

⁵² Het probleem van de oorsprong van de menselijke ziel vertoont niet alleen natuurwetenschappelijke, maar ook wijsgerige en theologische aspecten. De katholieke theologen postuleren meestal voor het ontstaan van de ziel een bijzondere tussenkomst van God (zie: encycliek *Humani Generis*, AAS, 1950, p. 575) en willen hierdoor vooral beklemtonen, dat de oorsprong van de mens niet aan het toeval kan worden toegeschreven en iedere mens een onvervangbare persoonlijkheidswaarde bezit. Alleen het fenomenologisch aspect van het vraagstuk wordt hier besproken.

⁵³ *Het verschijnsel mens*, p. 169

fase getreden, de fase van het reflexieve bewustzijn. Maar hiermee is niet alles gezegd. Indien we trouw willen blijven aan de geest van de fenomenologische methode zoals hierboven beschreven, dan moeten we, zonder een verdere verklaring uit te sluiten, dit verschijnsel van het reflexieve bewustzijn trachten te begrijpen in het geheel van de kosmische evolutie.

In de schoot van de stof is het leven ontstaan en dit leven heeft zich in steeds ingewikkelder vormen waaivormig ontplooid. Van belang zijn hierbij niet alleen de uiterlijke verschijningsvormen, maar meer nog de verscheidenheid die zich (althans in het dierenrijk) in het psychisme manifesteert. Het zou een grote vergissing zijn dit psychisme als een uniform en ongedifferentieerd verschijnsel op te vatten. Het instinct moet opgevat worden als een variabele grootheid. "Er is niet één instinct in de natuur, maar een veelheid van vormen van instinct, die alle passen bij een afzonderlijke oplossing van het probleem van het leven. Het psychische leven van een insect is niet hetzelfde als dat van een gewerveld dier, kan dat ook niet zijn; en evenmin kan het instinct van een eekhoorn gelijk zijn aan dat van een kat of van een olifant, — en wel krachtens ieders eigen plaats op de boom van het leven... Men mag zeggen wat men wil, maar het psychisch leven van een hond staat positief hoger dan dat van een mol of een vis." ⁵⁴

Heeft men eenmaal dit verschil, deze gradatie in het dierlijke psychisme erkend, dan wordt het duidelijk dat ook het dierenrijk in psychisch opzicht een opklimmend systeem vormt, "een soort waaier waarbij de hogere toppen van elke nerf zich telkens onderscheiden door een grotere keuzevrijheid, die steunt op een beter bepaald centrum van coördinatie en van bewustzijn."⁵⁵ Tussen dit bewustzijn van het hoogst ontwikkelde dier en het reflexieve bewustzijn van de mens heeft zich (om intrinsieke of extrinsieke redenen, dit laten we hier even buiten beschouwing) een kritische faseverschuiving voorgedaan waardoor het leven een hoger stadium heeft bereikt en een nieuwe gedaante heeft aangenomen.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 170-71.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 170.

Zoals voor het ontstaan van het eerste leven zou men dus ook voor het eerste ontstaan van de mens kunnen spreken van een *discontinuïteit in de continuïteit*. De levensstroom gaat onverstoord verder en uiterlijk is er weinig veranderd: voortplanting, vermenigvuldiging, vertakking, voeding, sterven gaan bij de mens door zoals tevoren bij het dier. Maar in de diepte heeft zich een wijziging voorgedaan: de levensstroom is niet meer dezelfde als voorheen, nu hij de barrière van de reflexie overschreden heeft; voortaan zullen dan ook geheel nieuwe scheppingen van hem uitgaan die tevoren volkomen ondenkbaar waren.⁵⁶ "Krachtens zijn terugbuigen op zichzelf is het reflexieve wezen plotseling bij machte om zich in een nieuwe sfeer te ontwikkelen. In werkelijkheid wordt hier een nieuwe wereld geboren. Abstract denken, logica, beredeneerde keuze en vindingen, mathematica, kunst, op berekening berustende waarneming van ruimte en tijd, de onrust en de dromen van de liefde... Al die activiteiten van *het inwendige leven* zijn niets anders dan de onstuimige gisting van dit nieuwgevormde centrum dat tegenover zichzelf openbarst."⁵⁷

Het psychisme heeft zich doorheen de dierenwereld steeds duidelijker gemanifesteerd. Waar het precies begint kunnen wij onmogelijk zeggen. Naarmate wij naar de meer primitieve vormen afdalen, wordt het vager en moeilijker waar te nemen. Volgen we echter de tegenovergestelde weg, de weg die ook door de geschiedenis werd gevolgd, dan zien wij het psychisme steeds duidelijker en veelzijdiger naar voren komen, om in de hoogste dieren haast de *grens van de intelligentie* te bereiken. Toen deze psychische concentratie eenmaal haar hoogste intensiteit had bereikt, deed zich het kritische moment, de faseverandering, voor waaruit de mens tevoorschijn is getreden. Hoe dit proces concreet in zijn werk ging, zullen wij wel nooit kunnen achterhalen, zoals wij ook wel nooit volkomen zullen kunnen begrijpen hoe het ontwaken van de intelligentie plaatsgrijpt bij ieder kind.⁵⁸

⁵⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 168

⁵⁸ *Ibid.*, p. 174

De wet van de toenemende gecompliceerdheid en het toenemend bewustzijn

Het heelal doet zich aan ons voor als een geschiedenis, waarin wij als de meest belangrijke momenten ontdekten: de opbouw van de materie, de vitalisatie van de stof en de hominisatie van het leven. Aan deze drie momenten beantwoorden de drie fasen of sferen die wij hebben beschreven. Deze indeling is — zoals u zag — tot op zekere hoogte kunstmatig, daar alles een doorlopend geheel vormt en zich aan ons oog voordoet als een continuïteit. Bij het beschouwen van de evolutie die zich op onze planeet heeft voltrokken, stelt men spontaan de vraag of dit evolutieproces in zijn geheel genomen een innerlijke oriëntatie vertoont. Teilhard meent dat dit inderdaad het geval is. De geschiedenis van de evolutie doet zich niet aan ons voor als een ordeloos verloop, als een *up and down*, als een heen-en-weer-geslingerd-worden tussen verschillende polen, maar veeleer als een geleidelijke opgang in een onomkeerbare richting. Men moet dit echter niet verkeerd begrijpen. Het gaat hier geenszins om de vraag of deze evolutie vanbuitenaf door een Hoger Wezen in een bepaalde richting naar een van tevoren bepaald doel wordt geleid. Een dergelijk wijsgerig finalisme behoort niet tot het domein van de natuurwetenschappen en wordt hier dan ook geheel buiten beschouwing gelaten. De vraag die hier gesteld wordt, heeft alleen betrekking op de feitelijke volgorde in de verschijnselen. *De facto* zien wij de evolutie een weg volgen, die tenslotte bij de mens is uitgekomen.

Overzien we het geheel van de evolutie, dan valt allereerst op hoe alles in de wereldgeschiedenis steeds gegaan is in de richting van het meer complexe. Steeds gaat het van meer eenvoudige naar meer ingewikkelde structuren: van de elementaire stofdeeltjes naar het atoom, van het atoom naar het molecuul, van het molecuul naar de cel, van de cel naar de meercellige wezens, van de eerste meercellige wezens naar steeds ingewikkelder organismen, om tenslotte te belanden bij het meest complexe wezen dat wij in onze wereld aantreffen: de mens, waarin alle voorgaande vormen van ingewikkeldheid worden teruggevonden en overtroffen. Een derde oneindigheid schijnt zich hier te manifesteren naast de oneindigheid in de richting van het grote en het kleine, een oneindigheid in de richting van het complexe. Het is alsof de hele wereldgeschiedenis gericht is op de opbouw van steeds ingewikkelder toestanden. Met deze

toenemende ingewikkeldheid bedoelen wij niet zozeer, dat deze wezens, die elkaar in de loop der tijden opvolgen, over meer en meer ingewikkelde mechanismen beschikken, maar veeleer dat zij een steeds rijkere innerlijke organisatie vertonen en in hun opbouw een steeds grotere innerlijke eenheid en geconcentreerdheid manifesteren. Deze toenemende complexiteit is geen wijsgerige theorie, geen aprioristisch beginsel, geen vage bespiegeling, maar een zakelijke en objectieve vaststelling van de natuurvorser. Het feit kan niet ontkend worden dat de hele wereldevolutie waarvan wij rondom ons de sporen aantreffen, in deze richting van een toenemende ingewikkeldheid is gegaan.

Tot staving van deze groei naar steeds grotere gecompliceerdheid doet men er goed aan de volgende chronologische reeks van verschijnselen in herinnering te brengen. De spiraalnevels waaruit het heelal is opgebouwd bestaan in hoofdzaak uit waterstofatomen (voorafgegaan door de elementaire stofdeeltjes: protonen, neutronen, elektronen, fotonen, etc.). In de spiraalnevels komen condensaties voor die wij sterren noemen en waarin de waterstofatomen worden omgezet in helium en enkele andere meer ingewikkelde elementen. Uit de uitgedoofde sterren ontstaan vervolgens de planeten. Nu is het juist in de planeten, en voornamelijk aan de buitenste rand ervan, dat wij het grootste aantal en de meest ingewikkelde elementen aantreffen, die aanleiding geven tot een eindeloze verscheidenheid van scheikundige combinaties. Aan de buitenkant van de planeten — en daar alleen — verschijnen de eerste levensvormen, die op hun beurt voortdurend ingewikkelder worden, totdat eindelijk in het meest complexe wezen, namelijk in de mens, het zelfbewustzijn en de vrijheid aan het licht treden.

Wie deze verschijnselen in de aangegeven orde bekijkt, kan zich moeilijk aan de indruk onttrekken dat een deel van de stof van het heelal zich als het ware krachtens een innerlijke dynamiek (door Teilhard *radiale energie* genoemd) steeds inniger samenbundelt en concentreert. "Historisch gezien is er een concentratieproces van de stof van het heelal aan de gang, dat leidt tot steeds hoger georganiseerde vormen van materie."⁵⁹ Men zou dit verschijnsel dan ook als een proces van oprolling of 'inwikkeling' (*enroulement*) en *interiori-*

⁵⁹ *Le Phénomène humain*, p. 44

satie kunnen beschouwen. Aldus ontstaan georganiseerde eenheden, door eigen kracht samengehouden, die ieder een gesloten en evenwichtig systeem vormen. Men denke aan atomen, moleculen, cellen, meercellige wezens, menselijke individuen: allemaal voorbeelden van gesloten en evenwichtige systemen die het resultaat zijn van een algemeen inwikkelingsproces.

Met deze vaststelling hebben wij echter slechts één aspect van de werkelijkheid bekeken. Parallel met de hogere ingewikkeldheid valt er namelijk nog een tweede eigenschap in de evolutie waar te nemen: de gerichtheid op een steeds hogere graad van bewustzijn. Door heel het lange evolutieproces heen groeit geleidelijk ook het psychische verschijnsel, gedragen door een steeds volmaakter zenuwstelsel, om in de mens zijn hoogtepunt te bereiken. Overziet men de geschiedenis van de dierlijke evolutie in haar geheel, dan blijkt inderdaad hoe dit hele proces gekenmerkt wordt door de geleidelijke verfijning en opbouw van het zenuwstelsel, en voornamelijk van het hersenstelsel. Het fenomeen van de cerebrialisatie, de proportionele ontwikkeling van de hersenen ten overstaan van het gehele organisme, biedt ons een sleutel ter verklaring van de algemene richting die de biologische evolutie is gegaan. Door het grote aantal verschijningsvormen heen kunnen wij aldus naast een toenemende complexiteit ook een toeneming, een graduele groei van het psychisme waarnemen, die uiterst verhelderend is voor een juist begrip van de evolutie.

Twee fenomenen treden hier dus aan het licht: toenemende complexiteit, toenemend psychisme. Beide verschijnselen vallen onder de rechtstreekse en objectieve waarneming van de natuurvorser. Maar meteen rijst de vraag of er tussen beide verschijnselen ook een innerlijk verband bestaat, waardoor het tweede noodzakelijkerwijze afhankelijk van het eerste moet worden gedacht. Bij het beantwoorden van deze vraag is voorzichtigheid geboden. Laten we allereerst rekening houden met het bezwaar dat aldus door P. Bergounioux⁶⁰

⁶⁰ "Faire appel au phénomène de complexification-conscience est recourir à une explication philosophique si nous constatons bien que sont liés les deux états: complexité des assemblages morphologiques et accroissement de la conscience, il ne nous est pas pour autant permis — en saine logique — de déclarer qu'ils sont entre eux dans un rapport de causalité." P. BERGOUNIOUX, *La Préhistoire et ses problèmes*, p. 367, 162, 163, Paris, Fayard, 1958.

werd geformuleerd: "Als men zich beroept op het fenomeen *complexiteit-bewustzijn*, grijpt men terug op een filosofische verklaring; hoewel we vaststellen, dat de twee toestanden met elkaar samenhangen, namelijk de complexiteit van de morfologische structuren en de groei van het bewustzijn, mag vanuit het standpunt van de logica nog niet worden gezegd dat hier een causaal verband ligt".

Dat men uit een parallellisme nog niet tot een causaal verband mag concluderen zal inderdaad niemand ontkennen. Strikt wetenschappelijk kunnen wij alleen een gelijktijdig optreden van beide verschijnselen constateren. Dat een toenemende complexiteit, vooral van het zenuwstelsel, alsmede een toenemend psychisme en bewustzijn steeds samen voorkomen, bewijst nog niet, dat het ene het gevolg is van het andere. Men zou hooguit kunnen zeggen dat hierdoor een sterk vermoeden wordt gewekt, gezien het constante parallellisme tussen beide fenomenen.

Indien het dus waar is dat de samenhang tussen complexiteit en psychisme niet zonder meer mag worden aangenomen, dan kan toch ook niet ontkend worden, dat de juiste verhouding tussen beide verschijnselen zuiver wetenschappelijk en met terzijdelating van iedere wijsgerige redenering onderzocht moet worden. Over deze samenhang heeft de neurofysiologie ons immers heel wat te leren. De mens is — om met de hedendaagse wijsgeren te spreken — een *geïncarneerd*, d.w.z. een vleesgeworden bewustzijn. Geest en stof vormen in hem een substantiële eenheid. Ook de hoogste uitingen van zijn geestesleven hebben een organisch aspect, een fysiologische infrastructuur. Al kan het geestesleven niet tot deze infrastructuur herleid worden, toch zou het een vergissing zijn er de betekenis van te ontkennen voor onze geestelijke activiteit.

Wanneer dus Teilhard de Chardin de samenhang beklemtoont tussen de organische complexiteit en het psychisme, dan blijft hij volkomen in de lijn van de hedendaagse wetenschap. Om deze reden menen wij dat de redenering van P. Bergounioux eigenlijk op een misverstand berust. Het is duidelijk dat Teilhard geenszins de bedoeling heeft te beweren dat het psychisme zonder meer afhankelijk zou zijn van de graad van organische complexiteit, alsof men de

ingewikkeldheid van een machine maar zou hoeven op te drijven om haar automatisch een bewustzijn te geven dat vergelijkbaar zou zijn met dat van de mens. Een dergelijke opvatting heeft hij nooit gehuldigd. Wanneer hij een samenhang tussen de organische complexiteit en het bewustzijn vooropzet, dan moet dit zo verstaan worden, dat iedere graad van bewustzijn steeds een gelijkwaardige graad van organische complexiteit, van innerlijke eenheid en concentratie veronderstelt. Zonder deze organische complexiteit is het psychische leven niet mogelijk; hoe hoger het psychische leven is, hoe groter ook de geïntegreerde eenheid en ingewikkeldheid van het organisme dient te zijn. De integratiemechanismen van het geünificeerde wezen vervullen hier dus een onontbeerlijke rol. Met dit alles blijven wij volkomen in de lijn van de huidige neurofysiologie, die duidelijk heeft aangetoond hoe de graad van psychisme en bewustzijn steeds geconditioneerd wordt door de graad van geïntegreerde eenheid van het organisme.⁶¹ Wanneer wij aldus vaststellen dat ieder levend wezen een duidelijk aanwijsbaar verband vertoont tussen de organische complexiteit en het psychisme, dan ligt het voor de hand dat men dit verschijnsel ook in zijn historische dimensie zal trachten te bestuderen. Als paleontoloog was Teilhard de Chardin bij uitstek bevoegd om dit aspect van de levende wezens bijzonder scherp in het licht te stellen: de geschiedenis van het leven vertoont voor de paleontoloog een voortdurende toeneming van complexiteit en psychisme. Daar de hedendaagse biologie de onontbeerlijke samenhang van beide verschijnselen heeft aangetoond, was hij ten volle gerechtigd deze samenhang ook op het historische proces van de evolutie te projecteren zonder hierbij het terrein van de wetenschap te verlaten. De door hem geformuleerde wet heeft dus een zuiver wetenschappelijk en geenszins een wijsgerig karakter.⁶² Het spreekt vanzelf, dat in het voorgaande het woord 'bewustzijn' steeds in zijn ruimste zin wordt genomen "om

⁶¹ Deze voorstelling wordt uitvoerig toegelicht door Prof. P. CHAUCHARD (zelf een neurofysioloog), die in *L'Être humain selon Teilhard de Chardin* (p. 103) aldus concludeert: "l'Idée d'un aspect scientifique de la conscience, bien qu'également repoussée de la plupart des scientifiques et philosophes, se refusant à reconnaître la liaison entre l'objectivité matérielle et la subjectivité spirituelle dans l'unité organique, est nécessaire et irréversiblement imposée par les progrès des sciences psychobiologiques, mieux même elle est nécessaire à ces progrès".

⁶² *Ibid*, p. 104-105: "Avec sa loi de complexité-science, Teilhard nous décrit le réel tel qu'il apparaît à l'explication scientifique. Il n'y a pas à nier cet ensemble, il faut bien le comprendre et voir ce que la philosophie doit en retenir."

elke soort van psychisch leven aan te duiden, vanaf de meest rudimentaire vormen van inwendige gewaarwordingen tot het menselijk verschijnsel van reflexief kennen."⁶³

Zuiver fenomenologisch constateren wij dus "dat het best ontwikkelde bewustzijn [steeds behoort] bij de rijkste en beter georganiseerde constructie."⁶⁴ Dit samengaan van bewustzijn en organisatorische ingewikkeldheid heeft voor Teilhard dan ook de betekenis van een 'parameter', van een maatstaf, die ons in staat stelt de gang van de evolutie te volgen en "de twee lagen van de wereld, de uitwendige en de innerlijke, met elkaar in verband te brengen, niet alleen in vaste positie, van punt tot punt, maar ook in de beweging."⁶⁵ Vandaar ook zijn conclusie: "Geestelijke volkomenheid ('con-centratie' van bewustzijn) en stoffelijke synthese (of complexiteit) zijn de twee aspecten of samenhangende delen van één zelfde fenomeen."⁶⁶

Deze conclusie is zeer belangrijk in het wereldbeeld van Teilhard de Chardin. We staan hier werkelijk in het centrum van zijn systeem. De wet van complexiteit-bewustzijn is belangrijk, niet alleen omdat zij, zoals wij later zullen zien, ons in staat stelt enigermate in de toekomst te zien, maar vooral omdat zij een duidelijk licht werpt op de grote plaats die Teilhard aan de *binnenkant* van de dingen en aan het psychisme toekent in de structuur van de wereld. De 'wereldstof', zo zal hij niet ophouden te zeggen, vertoont twee aspecten en moet tweezijdig opgevat worden. Ook de binnenkant van de dingen, ook het psychisme, ook het bewustzijn (in zijn breedste zin genomen) is een kosmisch fenomeen, dat in een fenomenologie van het universum moet worden opgenomen en waaraan men zijn juiste plaats in het geheel moet toewijzen. Tot nog toe is dit bijna volledig verwaarloosd, omdat men het verschijnsel bewustzijn steeds tot de hoogste levensvormen beperkte en bijna als een randverschijnsel van beperkte betekenis behandelde.⁶⁷ "Wil men het bewustzijn onverkort opnemen in een systeem van de wereld, dan dwingt het ons ertoe, het

⁶³ Het verschijnsel mens, voetnoot p. 49.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 47.

bestaan van een nieuw aspect of een nieuwe dimensie van het weefsel van het heelal onder ogen te zien."⁶⁸

Teilhard de Chardin onderscheidt dus in alle dingen een dubbel aspect; een *buitenkant*, die alleen betrekking heeft op de waarneembare verbindingen en afmetingen van de stoffelijke dingen, en een *binnenkant*, een inwendig gezicht van de dingen, dat als co-extensief met hun buitenkant moet worden opgevat en enigermate in alle dingen aanwezig is. Deze binnenkant, deze *interioriteit*, nemen wij duidelijk waar in onszelf; zij is bij uitstek het voorrecht van de mens, maar zij is ook onloochenbaar op een andere, doch even reële manier aanwezig in de hogere diersoorten. Naarmate wij echter in het dieren- en het plantenrijk verder afdalen naar de meer primitieve levensvormen tot bij de eencellige wezens, wordt deze binnenkant steeds moeilijker waarneembaar, al kan zijn bestaan niet weerlegd worden. Ook een levende cel reageert anders op haar omgeving dan een molecuul. Tenslotte verliest deze binnenkant van de dingen zich voor onze waarneming in de geheimzinnige diepte van de stof.

Er zijn dus graden in het bewustzijn, graden in de organische integratie van de dingen, en naarmate deze innerlijke complexiteit toeneemt, zien wij steeds hogere en totaal nieuwe eigenschappen aan het licht treden. Men moet dus niet, zoals sommigen weleens deden, zeggen dat Teilhard de Chardin een voorstander zou zijn van het panpsychisme, dat eenzelfde bewustzijn aanwezig acht in alle dingen: in het atoom, de amoëbe, de plant, het dier, de mens. Dit zou een totale vertekening zijn van zijn opvatting. Wat hij bedoelt is slechts dit: dat in alle wezens op analoge wijze en in verschillende gradaties een zekere interioriteit, een innerlijk aspect dient te worden aanvaard, wil men op het vlak van de wetenschappelijke fenomenologie tot een samenhangende beschrijving van het universum komen.

Uit dit alles blijkt, hoe belangrijk de wet van de toenemende complexiteit en het toenemend bewustzijn in het systeem van Teilhard de Chardin geacht moet worden. Naar zijn mening biedt zij ons de sleutel tot een juist begrip van de evolutie, die op haar beurt

⁶⁸ *Ibid.*, t.a.pl

een centraal verschijnsel is zonder hetwelk het universum niet kan worden begrepen.

De plaats van de mens in het universum

Voor wie de wereld louter als verschijnsel bekijkt, verschijnt het heelal als een samenhangend geheel dat zich in een bepaalde richting heeft ontwikkeld. Het heelal, als historisch proces gezien, doet zich aan ons voor als een opgang naar een steeds hoger bewustzijn. De evolutie vertoont, zoals wij zagen, een bepaalde richting: *de facto* is zij gegaan in de richting van de geest.

Uit deze inzichten wordt het ons mogelijk ook de positie van de mens in het evoluerend heelal beter te begrijpen. Er is een tijd geweest dat men de mens beschouwde als volkomen los van de hem omringende natuur, waarop hij als een toeschouwer neerkeek. Zijn plaats op de aarde, die men als het middelpunt van de kosmos beschouwde, was die van een heer en meester, aan wie al het overige ondergeschikt was. Alle dingen waren voor hem geschapen en hij kon ze benutten tot zijn eigen voordeel. Als een leenheer in zijn leengoed voelde hij zich in de wereld.

Sedert het optreden van Galilei en meer nog van Darwin moest men deze opvatting laten varen. De mens verloor niet alleen zijn centrale positie in het heelal, maar ook nog zijn onafhankelijke situatie tegenover de hem omringende natuur. Bij de eerste darwinisten en hun onmiddellijke volgelingen was het gebruikelijk de mens te beschouwen als een toevallige vertakking van het dierenrijk, behorend tot de groep van de primaten en slechts gradueel van hen verschillend. Hier werd de mens geheel ondergedompeld in de natuur en ging zijn oorspronkelijk karakter totaal verloren.

Maar ook deze voorstelling heeft haar tijd gehad. Bij de huidige biologen zien wij een nieuwe opvatting doorbreken wat de verhouding tussen de mens en de hem omringende natuur betreft.⁶⁹ De mens kan niet meer gezien worden als een onbelangrijke zijvertakking van het dierenrijk, hoezeer hij hiermee ook verbonden is.

⁶⁹ Vgl. JULIAN HUXLEY, *The Uniqueness of Man*, Hfst. 1., London, 1941 ; E. BONE, *De biologische oorspronkelijkheid van de mens* in Streven, XVIde jg., 1962-63, p. 326-335.

Anatomisch vertoont hij ongetwijfeld grote verwantschap met de hogere diersoorten. Historisch is hij de laatst gekomene in het rijk van de levende wezens en verliest zich zijn oorsprong in een dierlijk verleden. En toch doemt hij in de wereld op als een volkomen nieuw en onherleidbaar verschijnsel, dat aan die wereld een nieuw aspect, het aspect van het reflexieve bewustzijn en van de vrijheid toevoegt, waardoor weldra de hele aarde een nieuw aanzien krijgt. Met hem is, zoals we eerder stelden, een nieuwe fase in de geschiedenis van de wereld aangebroken; door hem wordt de wereld met een nieuwe sfeer omgeven. In de mens — en voorzover wij weten in de mens alléén — is de wereld zich van zichzelf bewust geworden.

Zo is het dan opnieuw duidelijk geworden hoe de mens toch een uitzonderlijke positie in de kosmos inneemt. In werkelijkheid staat hij op een centrale plaats, niet in de stabiliteit, maar in de beweging, aangezien de evolutie een opgang naar bewustzijn en vrijheid betekent, gedragen door een steeds grotere complexiteit van het zenuwstelsel en de hersenen. Hierdoor staat de mens werkelijk aan het hoofd van de hem omringende natuur, die hij beheerst, doorvorst en aan zijn wil onderwerpt. Door hem loopt voortaan de spil van de evolutie, waarin hij de meest vooruitgeschoven post inneemt. In het perspectief van een dynamisch wereldbeeld kan de mens inderdaad niet langer opgevat worden als een randverschijnsel in de veelheid van de gebeurtenissen, als een toevallig product van blinde natuurkrachten. Daarvoor is zijn positie te centraal in het evolutieve proces dat in de wereld aan de gang is en waarvan wij de innerlijke wetmatigheid hebben ontdekt. Zo heeft de moderne wetenschap, die aanvankelijk aan de mens zijn centrale positie ontnomen had, deze op een veel verhevener plan teruggeschonken. De mens staat aan de spits van de evolutie en daarin ligt, op het vlak van de fenomenologische beschouwing, zijn waardigheid en zijn superioriteit tegenover de hem omringende natuur.

De bedenking dat er wellicht in het heelal nog andere planeten voorkomen waarop het leven zich ontwikkeld heeft, doet aan deze opvatting geen afbreuk. Ook in de veronderstelling dat er op die planeten wezens zouden voorkomen die over een reflexief bewustzijn en vrije wil zouden beschikken, blijft het feit bestaan, dat de as

van de wereldevolutie door de wezens die over een dergelijk bewustzijn beschikken heen gaat.

Verre van een moeilijkheid voor Teilhards theorie te vormen zou het bestaan van levende en intelligente wezens op andere planeten juist de mooiste bevestiging betekenen voor zijn opvattingen. Hieruit zou immers blijken dat overal waar de mogelijkheid zich voordeed, de evolutie gegaan is in dezelfde richting als die welke wij hier op aarde constateren: in de richting namelijk van een toenemende gecompliceerdheid en een groeiend bewustzijn. Of er leven is op andere planeten kan echter momenteel noch bevestigd noch ontkend worden, hoe waarschijnlijk het overigens ook mag zijn.

Uit onze beschouwingen blijkt dus dat wij de mens moeten zien als het voorlopig eindpunt waarin de evolutie op onze aarde thans is uitgemond. Hij is de bekroning en het (voorlopige) einde van een lange geschiedenis: gedurende vele miljoenen jaren heeft de natuur aan zijn gestalte geboetseerd. Maar deze geschiedenis is niet ten einde. Wij hebben geen enkele reden om te denken dat de kosmogeenese nu al haar eindterm zou hebben bereikt en dat alles voortaan zal blijven zoals het nu is tot aan het einde der tijden. De evolutie gaat verder, en voorzover wij kunnen zien, strekt zij zich uit naar een onpeilbare toekomst. Waarom zouden de wetten die het verleden hebben beheerst, plotseling hun waarde verloren hebben en niet langer geldigheid bezitten voor de komende tijden? Maar indien de wereldgeschiedenis verdergaat in de richting waarin zij altijd gegaan is, dan volgt hieruit dat de mens de drager is van de toekomst en dat in hem en door hem de wereld haar verdere voltooiing tegemoetgaat. In de wereld die wij kennen is de mens het enige wezen dat geheel op de toekomst gericht is. In de stof valt een geleidelijke degradatie (*entropie*) en desintegratie waar te nemen. In de planten- en dierenwereld schijnt een stagnatie ingetreden: vele soorten stierven al uit of staan op het punt uit te sterven; nieuwe soorten zien wij nergens tevoorschijn treden.

De mens daarentegen ontwikkelt zich nog steeds in een opgaande lijn. Van levensmoetheid is bij hem, als soort gezien, nog geen spoor te bemerken. In aantal neemt hij nog voortdurend toe, en zijn geestelijke activiteit en zijn drang naar expansie vertonen een steeds

grotere intensiteit. Hij is in de wereld de grootste dynamische kracht, die alle andere krachten aan zich onderwerpt en deze dienstbaar maakt aan zijn streven naar vooruitgang. Dit dynamisme van de mensengroep past volkomen in het algemene wereldbeeld dat wij ons vormden: als hoogste en centrale verschijnsel in de wereld-evolutie kan het wel niet anders of via hem moet de opgaande evolutie haar weg vervolgen. Als bewust en vrij wezen staat hij thans aan de spits van de kosmogeenese. Hij is een eindpunt maar ook een nieuw begin: door zijn scheppende arbeid zal hij meewerken aan de voltooiing van de evolutie. Binnen het kader van de grote natuurwetten is hij de bouwmeester van de wereld van morgen.

3. De figuur van het heelal in de richting van de toekomst

In het voorgaande hoofdstuk werd getracht in grote trekken de gestalte van het heelal te schetsen, zoals dit uit de studie van het verleden voor het oog van de waarnemer zichtbaar wordt. In haar diepste wezen manifesteert de wereld zich als een historisch proces, als een opgang van de stof naar het leven, van het leven naar de geest. Uit deze ontwikkelingsgang kunnen wij afleiden dat wij in alle dingen een dubbel aspect kunnen onderscheiden: een *buiten-kant*, geladen met een middelpuntvliedende kracht die zich waaier-vormig in alle richtingen tracht te ontplooien, en een *binnenkant*, gekenmerkt door een middelpuntzoekende kracht die streeft naar een psychische concentratie. Op dit stramen hebben de levensvormen zich ontwikkeld en is tenslotte de mens tevoorschijn getreden, de mens die in zich de hoogste complexiteit en het hoogste bewustzijn verenigt. De hele evolutie vertoont dan ook een opgaande lijn in de richting van steeds hogere complexiteit en hoger bewustzijn; haar innerlijk kompas is gericht op de geest.

Dat alles leert ons de studie van het verleden. Doch hiermee hebben we nog slechts een deel van de kosmische evolutie beschouwd, het deel dat onherroepelijk voorbij is en waaraan niets meer te veranderen valt. Willen wij echter de wereld in haar totaliteit begrijpen, dan moeten wij ook de andere vleugel van het tweeluik bekijken en onze aandacht richten op de toekomst. De evolutie staat immers niet stil; het evolutieve proces waarin wij betrokken zijn en waarin wij thans

een centrale positie innemen, gaat verder naar zijn uiteindelijke voltooiing. Hebben wij het evolutionistische beginsel aanvaard, dan worden wij onafwendbaar met de vraag naar de toekomst geconfronteerd. De innerlijke dynamiek van het evolutionisme dwingt ons ertoe, deze vraag thans onder ogen te zien.

Het kon wel niet anders of Teilhard de Chardin moest dit vraagstuk op zijn weg ontmoeten. Reeds in zijn allereerste essays, daterend uit 1916, komt dit probleem ter sprake. Naarmate de jaren vorderen neemt het een steeds grotere plaats in zijn overwegingen in, en in de laatste periode van zijn leven staat het geheel op de voorgrond van zijn denken. Het lijdt dan ook geen twijfel dat hij aan dit deel van zijn werk een bijzondere waarde toekende en het wellicht als het meest oorspronkelijke deel beschouwde.

Zijn kijk op de toekomst was voor hem de grote ontdekking van zijn leven: wie deze toekomstbeschouwingen uit zijn werk zou weg nemen of ze als minder belangrijk ter zijde zou schuiven, zou zijn wereldbeeld grotendeels verminken en van een van zijn essentiële elementen beroven.

Ondanks deze feiten zijn het juist zijn opvattingen aangaande de toekomst die het meest aanleiding hebben gegeven tot kritiek. Velen die hem tot hier toe in zijn opvattingen hebben gevolgd, voelen een zekere aarzeling opkomen zodra zij met deze nieuwe etappe van zijn denken worden geconfronteerd. In hun bezorgdheid het wetenschappelijke terrein niet te verlaten en de weg niet vrij te maken voor allerlei subjectieve bespiegelingen stellen zij de vraag of de wetenschapper er niet beter aan doet zich te beperken tot de studie van het heden en het verleden. Blijven de gebieden van de toekomst niet altijd voor iedere wetenschappelijke benadering gesloten en alleen toegankelijk voor de verbeelding en de fantasie? Welke waarden kunnen wij dus aan dergelijke toekomstbespiegelingen toekennen?

Om deze redenen doen wij er goed aan om alvorens wij de studie van dit nieuwe probleem aanvatten eerst en vooral de motieven na te gaan die Teilhard de Chardin bij zijn toekomstbeschouwingen hebben geleid en naar de methodologische beginselen die hierbij

werden vooropgesteld. Dit zal ons ongetwijfeld helpen om zijn opvattingen op dit punt beter te begrijpen en juist te beoordelen.

De toekomst als object van de wetenschap

Welke motieven hebben Teilhard de Chardin ertoe gebracht zo nadrukkelijk het probleem te stellen van de toekomst van de mens, en op welke gronden acht hij een dergelijke onderneming gerechtvaardigd? Laten wij allereerst vermelden dat deze motieven en gronden grotendeels verschillen van die, welke aanleiding hebben gegeven tot zoveel geschriften waarin hedendaagse schrijvers ons hun mening te kennen geven over de toekomst van de mensheid. Sedert de dagen van Hegel en Marx is het probleem van de zin of de gerichtheid van de geschiedenis aan de orde gesteld. Aan dit onderwerp werden in de loop van de jaren vaak zeer interessante maar soms ook zeer oppervlakkige en onverantwoorde beschouwingen gewijd. Ondanks de ontgoochelingen en vergissingen die dit met zich meebracht, ging men zich echter toch meer en meer op dit thema van de toekomst bezinnen. Niet alleen omdat men dacht daarin een richtsnoer en een aansporing te vinden voor ons handelen, maar ook omdat de huidige mens zich bewust is geworden van zijn historiciteit en met name van zijn verantwoordelijkheid tegenover de mensheid van morgen. De mens is op een moment van zijn geschiedenis gekomen waarop hij zijn lot zelf in handen moet nemen en het niet langer aan het blinde spel van de natuurkrachten kan overlaten zijn verdere bestaan te garanderen. Dit bewustzijn van onze verantwoordelijkheid voor de toekomst is dan ook een van de kenmerken van onze tijd geworden.

Wanneer Teilhard de Chardin ons spreekt over de toekomst van de mens, dan heeft hij de toekomst van de mensheid als biologische groep op het oog, een biologische groep waarvan hij de verre wordingsgeschiedenis en de geleidelijke ontwikkeling zo zorgvuldig mogelijk heeft bestudeerd: "Zoals ieder levend wezen is de mens ontstaan niet alleen als een individu, maar ook als een soort. Dit geeft ons het recht in hem niet alleen de cyclus van het individu, maar ook *de cyclus van de soort* te erkennen en te bestuderen."⁷⁰ Zijn toekomstbeschouwingen dienen dus op het niveau van de soort

⁷⁰ *Le Christ évoluteur*, p. 2.

beoordeeld te worden. Als bioloog, als historicus en meer nog als fenomenoloog van het kosmische vraagt hij zich af hoe de menselijke soort, waarin de evolutie haar hoogtepunt bereikte, zich thans verder zal ontwikkelen. Het historische proces waarin wij betrokken zijn, zet immers zijn ontwikkelingsgang voort. Rijst dan niet vanzelf de vraag voor ons op *in welke richting* dit evolutieproces zich verder zal bewegen?

In het huidige stadium van onze geschiedenis is een zekere kennis van de toekomst, althans wat haar algemene gerichtheid betreft, een dwingende eis geworden zowel van ons denken als van ons handelen. Vandaar dat de wetenschap zich meer en meer op dit probleem van de toekomst gaat richten: "Tijdens de negentiende en het begin van de twintigste eeuw heeft men er zich hoofdzakelijk op toegelegd om een helder beeld te krijgen van *het verleden* van de mens — uit dit onderzoek bleek duidelijk dat de komst van het denken op aarde biologisch beantwoordde *aan de hominisatie van het leven*. Nu het ogenblik is aangebroken waarop de lichtbundel van het wetenschappelijke onderzoek *voorwaarts gericht* is op het verlengde van het *menselijk fenomeen* staat men op het punt een nog verbazingwekkender perspectief voor ons te openen, namelijk dat van een *voortschrijdende hominisatie van de mensheid*." ⁷¹

Alle wetenschap is in zekere mate gericht op de toekomst. Al ons onderzoek heeft in meerdere of mindere mate steeds de bedoeling ons beter uit te rusten voor het leven en ons een steeds grotere macht te geven over de komende gebeurtenissen. Naarmate onze kennis van de natuur toeneemt, groeit ook ons vermogen om de toekomst naar onze wil te plooiën en de komende gebeurtenissen te voorzien. De sterrenkundige kan lang van tevoren de stand van de planeten bepalen en tal van verschijnselen aan het uitspansel van tevoren berekenen. De fysicus en de scheikundige hebben bij hun studie van de natuurkrachten en van de eigenschappen van de stof een hoeveelheid kennis verzameld die het hun mogelijk maakt om die krachten en eigenschappen naar eigen wil te benutten. Een geneesheer weet van tevoren te zeggen wat het resultaat zal zijn van een bepaald medisch ingrijpen.

⁷¹ *Le Christ évoluteur*, p. 2.

Onze hele wetenschap zou tot op zekere hoogte waardeloos worden indien zij niet een zekere geldigheid bezat voor de toekomst. De natuurwetten die de wetenschap ontdekt, gelden niet alleen voor het heden en het verleden maar evenzeer voor de toekomst. De zekerheid die wij hieromtrent bezitten is niet rechtstreeks bewijsbaar, maar berust geheel op een extrapolatie, op het geloof in de stabiliteit van de natuur. Wij kunnen onmogelijk bewijzen dat de wet van Newton betreffende de universele attractie of aantrekkingskracht morgen nog van kracht zal zijn, en toch is het ons redelijkerwijze onmogelijk ook maar een ogenblik aan de blijvende geldigheid van die wet te twijfelen. Het nut en de grootheid van onze wetenschap berust dus geheel op het postulaat van de stabiliteit en de onveranderlijkheid van de natuurwetten die de studie van het verleden en het heden ons hebben geopenbaard.

Deze beschouwingen behouden hun volle recht in verband met de toekomst van de kosmische evolutie, die, zoals we eerder zagen, samenvalt met de toekomst van de antropogenese, de wording van de mens. Indien wij erin slagen om de fundamentele wetten te ontdekken die in het verleden de kosmische evolutie hebben beheerst, dan kan ons redelijkerwijze het recht niet ontzegd worden de verdere invloed van deze wetten naar de toekomst toe te projecteren. Naarmate dus onze kennis van het verleden zal toenemen, zullen wij met steeds grotere betrouwbaarheid de verdere evolutie van de wereld kunnen voorzien. In dit licht moet men de beschouwingen zien die Teilhard de Chardin omtrent de toekomst heeft ontwikkeld. In een brief van 8 september 1935 schreef hij dan ook: "Het verleden heeft mij de structuur van de toekomst geopenbaard."⁷² De kennis van de toekomst was voor hem de natuurlijke en tevens rijkste vrucht van de studie van het verleden. Uit dit alles volgt op welk verheven plan wij zijn toekomstbeschouwingen moeten plaatsen en op welke wetenschappelijke gronden zij gefundeerd zijn.

Een verdere precisering van zijn opvattingen ter zake is hier echter noodzakelijk. Het is duidelijk dat niet alle wetenschappen op gelijke wijze en met dezelfde exactheid tot de toekomst uitgebreid kunnen worden. In sommige gevallen zal een bijna mathematische zekerheid

⁷² *Lettres de voyage*, p. 186.

bereikt kunnen worden; in andere gevallen zal men zich ermee tevreden moeten stellen, dat onze kennis de kern van de zaak slechts benadert. Teilhard de Chardin waarschuwt ons dat dit laatste steeds het geval zal zijn wanneer het gaat om biologische verschijnselen: "De evolutie van de mensheid schijnt welhaast volkomen te ontsnappen aan de mogelijkheid van een exacte berekening. Het zou dus verkeerd zijn — zoals al talloze keren is gezegd — om te doen alsof de biologie bij haar anticipaties van de toekomst ooit een soort astronomie kan worden."⁷³ Wil dit nu zeggen dat we ons met louter vermoedens en gissingen tevreden moeten stellen? Hierdoor zouden wij in een tegenovergestelde vergissing vallen. Na de werken van Eddington, Julian Huxley en Ch. Galton-Darwin te hebben geciteerd, waarin deze auteurs over de toekomst van de mens spreken, maakt Teilhard de volgende bedenking: "...Wat zo opvalt bij lezing van deze verschillende 'anticipaties' van de toekomst is, dat men vermoedens uit zonder daarvoor gegronde argumenten aan te voeren. Het zijn eerder vage gissingen omtrent de toekomst, dan serieuze *extrapolaties*..."⁷⁴

Het standpunt van Teilhard de Chardin is dus wel duidelijk. Een wetenschap van de toekomst is niet onmogelijk, integendeel, zij is volop in wording. Een mathematische zekerheid blijft hierbij uitgesloten, maar met behulp van serieuze extrapolaties kunnen wij ons een betrouwbaar beeld vormen van de toekomst. De zekerheid hieromtrent zal dus ongeveer het midden houden tussen de zekerheid die de wiskunde of de sterrenkunde ons kunnen geven en het vertrouwen dat wij in sommige gissingen of vermoedens kunnen hebben. Zij zal in dezelfde mate toenemen als onze kennis van het verleden.

Binnen deze grenzen lijkt het dus wetenschappelijk verantwoord om een onderzoek in te stellen naar de toekomst van de mensheid. Waarheen voert ons de verdere evolutie van de wereld en welk aandeel moet de mens nemen in deze verdere ontwikkeling? Op welk doel moeten wij ons richten in ons aardse denken en streven, willen wij trouw blijven aan de onderliggende tendens die in de wereld werkzaam is? Immers, "de waarachtige roep van de kosmos is een uitnodiging om bewust mee te bouwen aan het grote werk dat

⁷³ *Œuvres* V, p. 293.

⁷⁴ *Œuvres* II, p. 338.

zich in hem voltrekt: niet door tegen de stroom van de dingen op te roeien zullen wij ons verenigen met kern van zijn wezen, maar wel door samen met het geheel te vechten voor het doel dat bereikt moet worden."⁷⁵

De toekomst zal het resultaat zijn van een samenspel tussen de natuurwetten en de menselijke vrijheid. Onze vrijheid hangt niet in het luchtledige maar is steeds een gebonden vrijheid, zoals de huidige wijsgeren zeggen, een vrijheid binnen een bepaalde context. Voor de mens die de wereld van morgen wil opbouwen, is het dus van groot belang om in de eerste plaats deze situatie, deze context, te kennen waarin hij medescheppend zal kunnen optreden en zijn werk tot stand zal kunnen brengen.

Dat een dergelijke opvatting omtrent de toekomst van mens en wereld niets te maken heeft met een deterministische opvatting van de geschiedenis, zal onmiddellijk duidelijk zijn. Teilhard de Chardin heeft nooit de toekomstige evolutie van de mens als een onafwendbare noodzaak voorgesteld, waarin de menselijke vrijheid geen enkele rol te vervullen zou hebben. Integendeel, wij zullen zien hoe hij juist met de grootste nadruk een beroep doet op de vrije medewerking van de mens bij de voltooiing van de kosmische evolutie en deze vrije medewerking als een essentiële factor van de geschiedenis beschouwt.⁷⁶ Aan zijn toekomstvoorspellingen mag men dus geen deterministisch, maar slechts een statistisch karakter toekennen. Zoals op grond van statistische gegevens de gedragingen van de mens enigszins kunnen worden voorzien zonder dat hierbij de vrijheid van deze gedragingen wordt gehinderd of ontkend, evenzo kunnen wij op grond van onze wetenschap van het verleden en van de wetten die erin besloten liggen de toekomstige evolutie van de mensheid bestuderen: het gaat om een toekomst die ons wordt aangeboden, niet om een toekomst die onafwendbaar wordt opgedrongen.

⁷⁵ *La Vie Cosmique*, p. 13.

⁷⁶ *Œuvres* V, p. 96: "L'Evolution, de par le mécanisme même de ses synthèses, se charge toujours plus de liberté."

Van noösfeer naar noögenese

Om de richting te ontdekken waarin de evolutie zich verder zal ontwikkelen, moeten wij dus het verleden ondervragen. De studie van het verleden leert ons drie grote sferen in de structuur van de kosmos te onderscheiden — de sfeer van de stof (*geosfeer*), de sfeer van het leven (*biosfeer*) en de sfeer van de geest (*noösfeer*) — die historisch langs drie elkaar opeenvolgende fasen werden opgebouwd. De laatstgekome van deze drie is de noösfeer, en het is, zoals wij eerder zagen, in de schoot hiervan dat de verdere evolutie zich zal afspelen. Als wij dus enigszins de structuur van de toekomst willen blootleggen, dan zullen wij ons in de eerste plaats moeten bezinnen op de verschijnselen die zich in de sfeer van de mens manifesteren en deze leren zien in het licht van de algemene wetten die de kosmische evolutie beheersen.

Indien wij als beginsel vooropstellen dat de evolutie verdergaat en dat zij voortaan haar zwaartepunt heeft in de mens, dan volgt hieruit dat wij de noösfeer niet mogen opvatten als een statisch en onveranderlijk geheel. Net zoals de geosfeer en de biosfeer is de noösfeer aan een innerlijke groei en ontwikkeling onderworpen. Eens en voorgoed dienen wij de illusie te laten varen, als zou de evolutie alleen op het verleden betrekking hebben en als zouden wij nu een definitieve en onveranderlijke toestand hebben bereikt. Een dergelijke opvatting kan zich niet op steekhoudende argumenten beroepen. De conclusie waartoe heel de moderne wetenschap ons gebracht heeft, luidt, dat de kosmos een geschiedenis is en opgevat moet worden als een evolutief proces dat zich naar een verre toekomst voortbeweegt. Ook de mens staat volop in de evolutie. Juist omdat wij volop in het centrum van de evolutie staan en als vrije en bewuste wezens aan haar voltooiing moeten meewerken, dienen wij ons op de toekomst te bezinnen en na te gaan waarop wij onze activiteit zullen moeten richten. Wij zouden hier een marxistische uitdrukking kunnen gebruiken en kunnen zeggen dat de mens zich moet plaatsen in de richting van de geschiedenis en dus als eerste taak heeft deze richting op te sporen. Goed begrepen doet de noösfeer zich dus aan ons voor als een *noögenese*, d.w.z. als het groeiproces van de geest.

Als wij terugblikken op het verleden van de mens, kunnen wij ons niet aan de indruk onttrekken dat heel zijn geschiedenis, hoe wisselvallig en bewogen ook, toch op een groei, een opgang en een vooruitgang schijnt te wijzen. De mens is een wezen dat niet berusten kan in het eenmaal verworvene, maar integendeel door een onweerstaanbare drang wordt voortgedreven naar nieuwe veroveringen.

De mens is een zoekend en strevend, een rusteloos wezen. Het verleden vertoont zich aan ons niet als een statisch en onveranderlijk landschap, waarin alles zijn vaste en definitieve plaats zou hebben gekregen, maar integendeel als een worsteling, met *ups* en *downs*, met hevige opflakkingen en tijdelijke rustpozen, naar een vaag aangevoeld ideaal van hogere menselijke volmaaktheid. Dit beeld van het verleden doet ons al aanvoelen hoezeer de mensheid door een onweerstaanbare kracht wordt voortgedreven. Diep in ons leeft de overtuiging dat wij ons eindstadium nog niet bereikt hebben. Vandaar de onvolmaaktheid die ons wezen kenmerkt. En zoals het verleden, zo ook kunnen wij de toekomst slechts denken als een verdere opgang naar meer waarheid en wetenschap, naar meer sociale rechtvaardigheid en betere verstandhouding, naar meer schoonheid en kunst. Zeker, ook de mogelijkheid van een catastrofale ondergang is niet uitgesloten. Hoe hoger een wezen stijgt, hoe kwetsbaarder het wordt en hoe meer het aan allerhande gevaren is blootgesteld. Maar in ieder geval kan de toekomst niet gezien worden als een stilstand op het thans bereikte peil, als een berusten in de huidige toestand. Alles wijst erop dat wij de toekomst moeten zien als de voortzetting van een beweging, van een curve, waarvan wij de richting en het ritme reeds in het verleden hebben waargenomen.

De fundamentele wet die wij uit de studie van het verleden hebben afgeleid, was de wet van de toenemende complexiteit en het toenemende bewustzijn. Wanneer wij, steunend op de stabiliteit van de natuurwetten, deze wet op de toekomst projecteren, dan volgt hieruit dat wij in de schoot van de mensheid een toeneming van complexiteit en bewustzijn mogen verwachten. Het algemeen kosmisch proces van psychogenese dat zich in het verleden heeft gemanifesteerd, zal dus ook de toekomst blijven beheersen.

Maar laten wij ons niet tevreden stellen met deze algemene stelling, hoe plausibel ze *a priori* ook mag schijnen. Laten wij de huidige mensheid beschouwen in haar concrete situatie en nagaan of wij daar geen symptomen aantreffen die onze algemene deductie bevestigen. Zonder moeite zullen we kunnen vaststellen hoe zich in de mensheid van vandaag een groeiende neiging tot éénwording aftekent en hoe anderzijds het leven van de geest, vooral op het gebied van de wetenschap, voortdurend aan intensiteit schijnt te winnen. Laten we deze symptomen van meer nabij onderzoeken.

Allereerst dan het symptoom van de toenemende éénwording. Denken we eerst even terug aan de wereld van de plant en van het dier. Wat daar onmiddellijk opvalt is het feit, dat hier door de eeuwen heen een ononderbroken proces van steeds voortschrijdende vertakking plaatsgreep. Wij zien de verschillende soorten van planten en dieren zich voortdurend verder verdelen en in de loop der tijden steeds verder van elkaar verwijderen. Uit enkele oorspronkelijke typen heeft zich aldus een haast eindeloze verscheidenheid van levende wezens ontwikkeld. Aanvankelijk kon misschien verwacht worden dat eenzelfde verschijnsel van vertakking en versplintering zich eveneens in de schoot van de mensheid zou hebben voorgedaan. Zien wij de primitieve mensheid niet uiteenvallen in talrijke rassen en groepen die zich over de aarde verbreiden en gedurende vele tienduizenden jaren met elkaar haast geen voeling meer hebben? En toch is het juist een tegenovergestelde beweging die wij thans helder en duidelijk in de huidige mensheid waarnemen. Wij constateren hoe de beweging juist — verre van symptomen te bevatten die in biologisch opzicht op een uiteenvallen van de menselijke soort zouden wijzen — gaat in de richting van een groeiende toenadering en éénwording. Onder invloed van de techniek en de moderne communicatiemiddelen, aangewakkerd eveneens door de hedendaagse wereldhandel zien wij de hele mensheid steeds meer naar een eenheid evolueren die ze vroeger nooit gekend heeft. In de mens schijnt de stroming van de evolutie plotseling van richting te veranderen en, in plaats van op verdere differentiatie aan te sturen, juist omgekeerd te convergeren in de richting van een toenemende eenheid en concentratie. Op geheel

onverwachte wijze zien wij de menselijke soort als het ware naar zichzelf terugbuigen en haar innerlijke éénwording nastreven.⁷⁷

Voor het eerst in de geschiedenis begint zich thans een werkelijke éénwording van de mensheid op planetaire schaal af te tekenen. Eerst nu schijnt een ware mensheidsgeschiedenis een aanvang te nemen, dat wil zeggen: eerst nu begint de hele mensheid zich solidair te voelen over de hele aarde, worden alle volkeren geconfronteerd met dezelfde problemen en zijn zij alle zonder uitzondering betrokken in dezelfde gebeurtenissen, in hetzelfde grote avontuur. In deze ontwikkeling heeft de vooruitgang van de techniek een doorslaggevend aandeel gehad. Het is duidelijk dat de geweldige uitbreiding van de transport- en communicatiemiddelen, alsook van de handel en de industrie, een steeds intenser contact en een groeiende samenwerking tot gevolg hebben, een contact en een samenwerking waartegen men zich een tijd lang kan verzetten, maar waarbij men spoedig ook weer gedwongen wordt het verzet op te geven. Dit feit van de éénwording van de mensheid is thans voor iedereen evident geworden, maar wat men doorgaans niet voldoende inziet, is het biologisch aspect van deze ontwikkeling. De schepping van de techniek heeft haar wortels in het biologische en grijpt op haar beurt in de biologische ontwikkeling in. In het geval dat ons bezighoudt heeft de opgang van de techniek tot gevolg dat de biologische versplintering van de mensheid wordt verhinderd en daartegenover haar eenheid steeds meer wordt versterkt en verdiept.⁷⁸ Parallel met deze toenadering tussen alle volkeren van de aarde, ontwikkelt zich een streven naar de opbouw van een innerlijke organisatie. Het is duidelijk dat de hedendaagse mensheid zich inspant om een organisatorische ordening tot stand te brengen op planetaire schaal. Zeker, wij zijn nog ver verwijderd van het doel, maar het valt toch niet te ontkennen dat in die richting gezocht en

⁷⁷ *Het verschijnsel mens*, p. 252 : "Zoölogisch beschouwd, biedt de mensheid ons het unieke schouwspel van een 'soort' die vermag te verwerkelijken wat elke andere soort voor haar mislukt is: niet slechts kosmopoliet te zijn — maar ongebroken de gehele aarde te bedekken met één enkel georganiseerd vlies."

⁷⁸ *Œuvres V.*, p. 214: "La machine libératrice, sans doute, délestant la pensée, tant individuelle que sociale, de tout ce qui alourdirait son ascension. Mais la machine constructive, aussi, aidant à se nouer sur soi, à se concentrer sous forme d'un organisme toujours plus pénétrant les éléments réfléchis de la Terre.) — "... tout le long de la route, des millions de fois séculaires, qui monte de l'inconscient à la conscience, la Vie n'a jamais procédé autrement qu'en dégageant du psychisme à la faveur du mécanique." (*Ibid.*, p. 219). — zie ook *Œuvres VII*, p. 159-169.

gewerkt wordt en dat daarbij, zij het nog zo langzaam, ook vorderingen worden gemaakt. Dit alles gaat gepaard met allerlei spanningen en conflicten, maar wie verder kijkt dan de oppervlakte van de gebeurtenissen, zal zich niet aan de indruk kunnen onttrekken, dat een waarachtig proces van organisatie en van socialisatie tot de diepste strevingen van de huidige mensheid behoort.

Zo ontwaren wij dus, op het *uiterlijke* vlak, een verschijnsel van toenadering en éénwording. Maar heeft eenzelfde proces ook niet plaats in de diepere lagen van het menselijk bewustzijn? Is er in het denken en voelen van de mensheid ook niet een gisting merkbaar die wijst in de richting van een grotere éénwording? De uiterlijke contacten hebben tot gevolg dat ook op het vlak van de geest een onafwendbare wederzijdse penetratie plaatsgrijpt en een gemeenschappelijke rijping en verdieping van het bewustzijn intreedt. Het zijn niet alleen de culturen die elkaar wederzijds bevruchten: over alle grenzen van staten, van rassen en talen heen ontwikkelt zich een gemeenschappelijk streven op het gebied van de wetenschap, van het denken, van de kunst, van de ethiek, van de godsdienst. Op al deze gebieden is een samenwerking ingetreden, doet een concentratie van krachten zich voor zoals vroeger nog nooit het geval was. Op het gebied van het natuuronderzoek is dit verschijnsel het duidelijkst merkbaar. Hier heeft zich over de hele aarde een collectief denken en zoeken ontwikkeld, waarbij de problemen meestal in ploegverband of *teamwork* worden aangepakt en opgelost. Het natuuronderzoek is bij uitstek een collectieve inspanning van de gehele mensheid geworden, zowel in haar ondernemingen als in haar gevolgen. Maar ook op andere terreinen zien we eenzelfde tendens. Al het denken en zoeken heeft de vorm aangenomen van een gesprek, en door de uitwisseling van gedachten en inzichten groeit onze kennis en verruimt zich onze geestelijke horizon.

Onze zin voor verantwoordelijkheid tenslotte heeft dezelfde verdieping ondergaan. Meer dan ooit dringt de overtuiging door, dat alle volkeren van de aarde een plicht van solidariteit te vervullen hebben, waarbij de meer begunstigden de plicht hebben de minder bevoordeelden te helpen en te steunen. Meer en meer groeit het bewustzijn, dat wij allen met allen verbonden zijn, dat wij één grote menselijke gemeenschap vormen en dat wij, rekening houdend met de ge-

weldige vernietingsmiddelen waarover wij beschikken, ook solidair geworden zijn in leven en dood, daar wij voortaan nog slechts deze keuze hebben: ofwel samen in vrede te leven, ofwel samen ten onder te gaan. Zo schijnen op alle gebieden, hier zwakker daar sterker waarneembaar, symptomen aanwezig, die wijzen op een toeneming van gemeenschappelijk bewustzijn in de hele mensheid.

Deze symptomen liggen ontegenzeggelijk volkomen in de lijn van de eerder aangegeven wet van de toenemende complexiteit en het toenemende bewustzijn; zij beantwoorden totaal aan die algemene kosmische beweging, waarin wij de essentie van de biologische evolutie zelf kunnen zien. Vanuit de analyse van het huidig wereldgebeuren worden wij gesterkt in de overtuiging dat de hele mensheid op weg is naar een toenemende socialisatie, dat wij uit de veelheid groeien naar de eenheid.

De drang naar socialisatie, naar het tot-stand-brengen van organische verbindingen, is zo oud als de wereld. Wij treffen haar aan in de atomen, die zich aaneensluiten tot steeds ingewikkelder constructies. Wij treffen haar aan in de levende wezens, die op hun manier, in elke linie, naar een vorm van socialisatie streven. In de mens wordt deze algemene en universele wet van de kosmos voortgezet.⁷⁹ In hem voltrekt zich de superorganisatie van de materie in haar voorwaartse beweging, en, zoals altijd, moet deze beweging gepaard gaan met een groeiende bevrijding van het bewustzijn.⁸⁰ Laten wij niet vergeten dat het reflexieve denken, hoe persoonlijk en onvervreemdbaar ook, zich steeds in de gemeenschap met anderen ontwikkelt en een onontbeerlijk sociaal aspect vertoont.⁸¹

De toekomst van de mensheid, als soort beschouwd, lijkt dus wel te liggen in de richting van een toenemende socialisatie. Maar ligt in een dergelijke ontwikkeling geen dodelijke bedreiging besloten voor de menselijke persoon? Moet het hele menselijke avontuur tenslotte

⁷⁹ *Œuvres* V, p. 167: "Dans le Social se poursuivent en ligne droite la Chimie et la Biologie".

⁸⁰ *Œuvres* V, p. 168: "...sous la forme de la collectivisation humaine, c'est vraiment la super-organisation de la Matière sur elle-même qui continue sa marche en avant, avec son effet habituel, spécifique, d'une libération de conscience."

⁸¹ *Œuvres* V, p. 169: "Si personnelle et incommunicable soit-elle dans son centre et dans son germe, la Réflexion ne se développe qu'en commun. Essentiellement, elle représente un phénomène social."

dan niet uitlopen op een massificatieproces waarin de enkeling ten onder gaat en dat zijn evenbeeld heeft in een termieten- of in een mierenhoop? Deze vrees bevangt velen die de huidige evolutie in de mensheid gadeslaan. En toch lijkt ze ongegrond. Laten wij niet uit het oog verliezen dat, indien de massavorming een depersonalisatie tot gevolg heeft, de gemeenschap juist omgekeerd bevruchtend is voor de ontwikkeling van de persoonlijkheid. Ware gemeenschap scheidt geen gelijkschakeling, maar juist verscheidenheid. Hoe groter en ingewikkelder een gemeenschap is, hoe meer zij aan ieder de gelegenheid biedt de eigen gaven en talenten te ontwikkelen, de eigen persoonlijkheid uit te drukken.

Theoretisch gesproken kan de éénwording van de mensheid langs twee wegen bewerkstelligd worden: door dwang en geweld of door vrije toenadering. Dwang en geweld kunnen een uiterlijke vereniging tot gevolg hebben, maar nooit de innerlijke en waarachtige eensgezindheid, de innerlijke éénwording bewerkstelligen. Dat kan alleen de vrije toenadering; dat kunnen alleen de sympathie en de liefde. Deze zijn de ware scheppende krachten in de wereld van de mens, zoals zij reeds op een lager niveau en in verzwakte gedaante de opbouwende krachten waren van de hele kosmos. De atomen werden door een innerlijke affiniteit naar elkaar gedreven en zo ontstonden de moleculen; de cellen hebben zich verenigd en hieruit kwamen de organismen in grote verscheidenheid tevoorschijn; door de vereniging van levende wezens ontstaan de verschillende vormen van gemeenschap (het bos, de kudde, het mierennest...); door de vereniging van mensen ontstaat de familie, het volk, de volkerengemeenschap. In elk van deze gevallen heeft de toenadering en vereniging een grotere verscheidenheid en differentiatie tot gevolg.

Het is duidelijk dat woorden als toeneiging en liefde hier analogisch worden gebruikt. Maar deze spreekwijze moet ons niet bevreemden. Wij treffen haar reeds aan bij Thomas van Aquino, die in het woord liefde drie betekenissen onderscheidt: 1. liefde kan in zijn ruimste betekenis wijzen op een toeneiging tussen twee of meer wezens, *inclinatio rei ad aliquid*, en zo kunnen we zeggen dat de bloem van de zon houdt of dat bepaalde stoffen door elkaar worden aange-trokken; 2. liefde kan echter in een meer beperkte zin wijzen op een welbehagen in het goede, *complacentia boni*, een welbehagen dat

niet altijd van onze wil afhankelijk is: sympathie laat zich niet opleggen; 3. in zijn meest strikte en volmaakte betekenis wijst liefde echter op een vrije menselijke daad, waardoor wij het goede van de andere willen; dan wordt zij *dilectio, caritas*.

Men kan dus aan Teilhard de Chardin het recht niet ontzeggen het woord liefde in zijn verschillende betekenissen te gebruiken en in de liefde de grootste kracht van de wereld te zien, de kracht die naar Dantes woord "de zon en de sterren beweegt". In de wereld van de stof en van het dier kunnen wij slechts spreken van een onvrije toeneiging; in de wereld van de mens echter vervult de bewuste liefde een onvervangbare en levenschenkende rol. En de gemeenschap die door deze liefde gedragen en beziel wordt, is bij uitstek het milieu waarin de menselijke persoon zich het volmaaktst kan ontwikkelen. Verre van de persoonlijkheid te vernietigen, zal zij haar de grootste kansen op ontplooiing schenken.⁸² Met het volste recht mogen wij dus beweren, dat de socialisatie niet het einde, maar juist het begin zal inluiden van het tijdperk van de persoonlijkheid.⁸³

Zo zien wij dus hoe de evolutie haar weg voortzet in de mens en — op dit moment van haar ontwikkeling gekomen — een gelijkaardige werkwijze aanwendt als in vroeger tijden reeds herhaaldelijk gebeurde om aldus een nieuwe en nog meer ingewikkelde levensvorm tot stand te brengen.

⁸² *Œuvres V*, p. 98: "Nous n'avancerons qu'en unifiant: telle est... la loi de la Vie" *Ibid p.* 152: "L'Union, la vraie union, l'union d'esprit et de coeur, n'asservit pas, ni ne neutralise les termes associés. Elle les superpersonnalise." ; *Ibid.* p. 75: "L'Amour a toujours été soigneusement écarté des constructions réalistes et positivistes du Monde. Il faudra bien qu'on se décide un jour à reconnaître en lui l'énergie fondamentale de la Vie, ou, si l'on préfère, le seul milieu naturel en quoi puisse se prolonger le mouvement ascendant de l'évolution. Sans amour, c'est véritablement devant nous le spectre du nivellement et de l'asservissement: la destinée du termité et de la fourmi. Avec l'amour et dans l'amour c'est l'approfondissement de notre moi le plus intime dans le vivifiant rapprochement humain. Et c'est aussi le jaillissement libre et fantaisiste sur toutes les voies inexplorées. L'amour qui resserre sans les confondre ceux qui s'aiment, et l'amour qui leur fait trouver mieux que tout orgueil solitaire, de susciter au fond d'eux-mêmes les plus puissantes et créatives originalités."

⁸³ *Œuvres V*, p. 75: "La socialisation, dont l'heure semble avoir sonné pour l'Humanité, ne signifie donc pas du tout, pour la Terre, la fin mais bien plutôt le début de l'Ere de la Personne" *Super-humanité, super-christ, super-charité*, 1943.p. 6: "Collectivisation, super-socialisation, dans le cas de l'Homme, ne peuvent donc signifier que super-personnalisation."

De uiteindelijke eenheid

Een aandachtige beschouwing van de hedendaagse situatie van de mensheid op de achtergrond van de totale evolutie leerde ons inzien hoe wij thans gekomen zijn op een moment van toenadering en groeiende éénwording. De geslotenheid van de aardbol, de aangroei van de wereldbevolking, de toenemende contacten onder invloed van wetenschap, techniek en economie, de onontkoombare wederzijdse doordringing van culturen en volkeren, dat alles schijnt erop te wijzen dat het kosmische organisatieproces zich voortzet in de huidige mensheid. De 'planetisatie' van de mensheid heeft haar intrede gedaan. Wij zijn op een moment van de geschiedenis gekomen, waarop dit verschijnsel duidelijk aan het licht begint te treden. Een ommekeer in de beweging schijnt definitief uitgesloten of zou gelijk staan met een catastrofale ondergang.

Vanzelf rijst thans de vraag naar welk geheimzinnig eindpunt een dergelijke ontwikkeling moet leiden. Ons antwoord op een dergelijke vraag kan slechts vaag en algemeen blijven.⁸⁴ Hoe zouden wij de fasen kunnen beschrijven die de mensheid in haar verdere ontwikkeling zal doorlopen? Hoe kunnen wij ons de organisatievormen voorstellen die zij in de verre toekomst zal opbouwen? Hoe kunnen wij ons het psychische leven indenken van de mens over duizend of over een miljoen jaar? Eén zaak staat vast: wij kunnen de toekomst slechts zien in het verlengde van het verleden, als een verder en op hoger plan doorzetten van de wet die heel het kosmische gebeuren beheerst: de wet van de groeiende gecompliceerdheid en het groeiend bewustzijn. Door groeiende éénwording en concentratie zal de mensheid in een hogere vorm van complexiteit worden opgebouwd, en deze hogere vorm van ingewikkeldheid kan niet anders dan gepaard gaan met een evenredig bewustzijn, een psychische hoogspanning van ongekende kracht. Indien de wet van complexiteit-bewustzijn ook in de toekomst blijft gelden zoals in het verleden — en wij zien niet in waarom dit niet het geval zou zijn — dan moet er vroeg of laat een moment aanbreken waarop de

⁸⁴ *Réflexions sur la crise présente*, 1937, p. 11: "Les formes de l'avenir sont par nature imprévisibles... nous nous posons seulement le problème de savoir dans quelle direction, suivant quels axes, s'effectue la métamorphose humaine".

mensheid haar maximum aan complexiteit en bewustzijn zal hebben bereikt.⁸⁵

Voorzover wij kunnen zien lijkt wel vast te staan, dat de planetisatie van de mensheid steeds voorwaarts zal gaan in de richting van een groeiende éénwording, zodat wij de wereld moeten zien *als een wereld met een convergerende structuur*. Nu kan het wel niet anders of deze convergerende lijnen moeten tenslotte uitkomen in één bepaald punt, in één centrum waarin de hele beweging samenvloeit, een punt dat wij kunnen aanduiden als het punt *omega*, het eindpunt van heel de biologische evolutie, van heel de kosmische beweging, een eindpunt waar de wet van de universele liefde haar hoogste bekroning zal hebben gevonden.

Naar de mening van Teilhard de Chardin ligt de toekomst van de mens dus naar alle waarschijnlijkheid op het sociale vlak. Het grote lichaam van de mensheid moet opgebouwd worden uit de vele cellen die nu, los van elkaar, hun eigen bestaan leven. Zoals de hersenen van de mens bestaan uit miljoenen neuronen die met elkaar door ontelbare verbindingen tot eenheid werden gebracht en aldus het ene bewustzijn in de mens mogelijk maken, zo ook zullen de mensen zich eens onderling met elkaar verbinden tot een soort superorganisme, waarin zich een gemeenschappelijk bewustzijn, een bovenpersoonlijke eenheid zal manifesteren. Met dit verschil, dat de cellen die onze hersenen vormen geen individueel bestaan meer hebben, terwijl de mens, krachtens zijn reflexief bewustzijn, ook binnen de grote organisatie, zijn individuele vrijheid en zelfstandigheid bewaart.⁸⁶ De toekomstverwachtingen van Teilhard de Chardin verschillen dus grondig van het toekomstbeeld dat ons door Nietzsche werd voorgehouden. Waar deze met zijn theorie van de *Übermensch* (hetzij biologisch, hetzij ethisch opgevat) volledig de nadruk legde op de individuele mens en voor de gemeenschaps-gedachte slechts misprijzen had, daar zien we integendeel hoe Teilhard de Chardin, zonder daarom de waarde van de individuele persoonlijkheid te onderschatten, de ware voltooiing van de mens-

⁸⁵ *Œuvres* V, p. 159.

⁸⁶ *Œuvres* V, p. 118. "... très en avant, un état final se dessine où, associés organiquement les uns aux autres (mieux que les cellules d'un même cerveau), nous ne formerons plus, tous réunis, qu'un seul système, ultra-complexe, et par suite ultra-centré."

heid plaatst op het vlak van de gemeenschap, op het vlak van de sociale eensgezindheid en éénwording. Ook Nietzsche ging aanvankelijk uit van een bepaalde evolutieleer, maar het behoeft geen betoog dat ze heel wat beperkter en oppervlakkiger was dan die waartoe de huidige wetenschap ons gevoerd heeft. Waar Nietzsche een *supermens* aankondigde, gaan de verwachtingen van Teilhard veeleer in de richting van een *supermensheid*. Waar de eerste de harde trots en het egoïsme als hoogste deugden aanprijst, verkondigt de tweede de universele solidariteit en liefde.⁸⁷

De eindterm van de evolutie zou naar zijn mening dus liggen in het ontwaken van een collectief superbewustzijn uit de morele vereniging en eendracht van alle mensen. Deze verwachting kan ons gedurfd en al te wonderbaarlijk voorkomen, maar laten wij niet uit het oog verliezen dat de eindterm die normaal te verwachten is, niet minder groots en fantastisch kan zijn dan de evolutie zelf waarvan hij de uiteindelijke bekroning en voltooiing moet vormen. Indien de hele kosmische evolutie een stijgende lijn, een opwaartse beweging vertoont, dan valt toch redelijkerwijze te verwachten dat het hoogtepunt van deze beweging al het voorgaande in grootsheid en waarde zal overtreffen.

Op het eerste gezicht zou men wellicht geneigd zijn te denken dat deze toekomstverwachting van Teilhard enige gelijkenis vertoont met de toekomstvoorstellen van het marxisme. Beide wijzen ons de richting naar een ideale gemeenschap, waaruit de tegenstellingen en onrechtvaardigheden van thans zullen zijn verdwenen. Toch bestaat er tussen beide opvattingen een belangrijk verschil. In werkelijkheid gaat Teilhard op dit punt veel verder dan het marxisme. Voor het marxisme ligt de eindterm in een gemeenschap waarvan alle leden een toestand van collectieve sympathie en gelijkheid bereikt hebben en waarin elk individu zijn voltooiing en

⁸⁷ Teilhard de Chardin gelooft niet dat de verdere evolutie nog een noemenswaardige verandering van morfologische aard in het menselijk type zou meebrengen. *Œuvres* V, p. 28: "Depuis des milliers d'années une perfection maxima de l'élément humain a été vraisemblablement atteinte, de sorte qu'en nous l'instrument individuel de la pensée et de l'action doit être regardé comme définitivement fixé." *Super-humanité, super-christ, super-charité*, 1943, p. 6: "Ce n'est pas dans la direction d'individus anatomiquement super-cérébralisés, mais dans celle de groupements super-socialisés qu'il faut s'orienter si l'on veut scientifiquement deviner la figure de la Super-Humanité."

zijn intellectuele en affectieve verheffing meer verwerft naarmate het meer wordt ingeschakeld in het grote geheel. Voor Teilhard daarentegen ligt de voltooiing en uiteindelijke volmaaktheid van de mens en van de hele menselijke gemeenschap in de vereniging met een bovenindividueel en bovenpersoonlijk centrum. Zonder het bestaan van een dergelijk centrum waarheen alle krachten convergeren, acht hij de samenhang van de getotaliseerde mensheid niet mogelijk en een terugval in het egoïsme onvermijdelijk.⁸⁸

Zal de mens deze uiteindelijke voltooiing bereiken? Dat zal in grote mate afhangen van de mens zelf, van zijn medewerking en zijn keuze. Tot aan het verschijnen van de mens heeft de evolutie zich op deterministische wijze voltrokken langs de wegen die door de natuurwetten bepaald werden. Maar met de mens is een nieuw verschijnsel in de wereld opgetreden: hij is — naar het woord van Gottfried Herder — "de eerste vrijgelatene van de natuur". Als vrije wezens moeten wij voortaan aan de voortzetting van het evolutieve proces meewerken. Wij ondergaan de evolutie niet langer, wij moeten haar beheersen en verder leiden naar haar eindpunt. Deze voltooiing is aan de mens aangeboden; zij ligt in zijn bereik, maar zij wordt hem niet met geweld opgelegd. Het zal dus in laatste instantie van onze medewerking afhangen of wij de uiteindelijke bekroning zullen bereiken.

Maar dan rijst de vraag, of de mens de nodige kracht zal opbrengen om deze weg van zijn voltooiing tot het einde te gaan en zijn doel te bereiken. Hiertoe zijn twee voorwaarden onontbeerlijk. Vooreerst moet hij zich weten te hoeden voor alle pessimisme en moedeloosheid, die hem voor de opgelegde inspanningen zouden doen terugdeinzen. Daarom zijn alle gedachtesystemen en leerstellingen die de wereldvlucht of de levensverzaking prediken of ons in een boeddhistische onverschilligheid onderdompelen, een verzoeking waarvoor wij ons moeten hoeden. Niet in de vereenzaming, niet in het pessimisme of het fatalisme is de ware wijsheid gelegen. Zij kunnen slechts tot uiteindelijke mislukking en ondergang leiden. De tweede voorwaarde is dat wij daarentegen juist de evolutie en haar uiteindelijke bekroning liefhebben en met al onze krachten nastreven. Daarom moeten wij geloven in de mens, in de wereld en

⁸⁸ *Œuvres* V, p. 373

in onze eindbestemming. Daarom moeten wij het einddoel liefhebben. Maar is een dergelijke activerende en sublimerende liefde mogelijk? Kunnen wij voldoende liefde opbrengen voor een toekomstig centrum, dat als een abstractie of als een ding wordt opgevat? Is alle waarachtige liefde tenslotte niet op een persoon, op een *Iemand* gericht? Indien wij het punt *omega* alleen maar zouden opvatten als een toestand of als een begrip, dan zou onze liefde spoedig tekortschieten en bezwijken voor de moeilijkheden die overwonnen moeten worden. Leren wij het echter zien als een *Iemand*, dan is er kans dat de liefde ons over alle hinderpalen heen zal voeren en dat wij de kracht zullen vinden om de evolutie naar haar eindpunt te leiden.

De grote taak van de mens bestaat erin het grootse werk van de kosmos als vrije en intelligente wezens naar de voltooiing te leiden. Hiertoe worden wij aangespoord, niet alleen door de kracht van de evolutie die — zoals de filosoof Henri Bergson leerde — ons als een *vis a tergo* voortstuwt, maar meer nog door de aantrekkende kracht die van het einddoel uitgaat en de hele kosmos *ab ante* tot zich trekt. Wij zijn geboren en wij leven in functie van een kosmische beweging. Ons individuele bestaan is afhankelijk van en ondergeschikt aan een universele bestemming, waarin ieder van ons de hem opgelegde taak moet vervullen en de aangegeven plaats moet innemen.

Terugblik

Er bestaat een beroemd portret van Descartes, geschilderd door de Hollandse kunstschilder Weenix, dat de vader van de moderne wijsbegeerte voorstelt met een boek in de hand, waarop men de volgende woorden kan lezen: *Mundus est fabula*, de wereld is een verhaal. Er wordt veel gediscussieerd over de vraag welke betekenis deze woorden voor Descartes wel gehad mogen hebben. Het wil ons voorkomen dat zij echter niet zouden misstaan onder een foto van Teilhard de Chardin: ook voor hem was de wereld een zinvol verhaal, een geschiedenis, maar dan ongetwijfeld in een geheel andere zin dan dit voor Descartes het geval kan zijn geweest.

De kosmos is een tijd-ruimtelijke eenheid, waarvan de innerlijke structuur en de diepere zin slechts aan het licht komen wanneer we

haar ontwikkelingsgeschiedenis ontleden en het verborgen raderwerk blootleggen dat die ontwikkelingsgeschiedenis heeft bepaald. In haar diepste wezen is de wereld naar de mening van Teilhard de Chardin een aangelegenheid van psychische aard — "*une affaire psychique immense*"⁸⁹ — een opgang naar steeds volmaakter bewustzijn op grond van steeds ingewikkelder structuren. De hele kosmische beweging in de richting van het bewustzijn komt het duidelijkst tot uiting in de biologische evolutie, die er een onderdeel, maar dan wel het meest belangrijke en het meest openbare onderdeel van uitmaakt.⁹⁰ Deze biologische evolutie is uitgelopen op de mens, zodat wij terecht mogen zeggen, dat in de mens de diepste natuur van de wereld aan het licht treedt. "De geschiedenis van het leven [is] een beweging van het bewustzijn, die schuilt achter een morfologische beweging."⁹¹ Teilhard de Chardin is zeker niet de eerste geweest om aldus de nadruk te leggen op het psychisch element in de structuur van het universum. Deze opvatting komt voor bij vele denkers, van Spinoza tot Heymans. Bij de meesten onder hen was deze opvatting echter de vrucht van wijsgerige bespiegelingen, samenhangend met hun bijzondere kennisleer en metafysica. Geheel anders is het uitgangspunt van Teilhard de Chardin. Zijn uitgangspunt is van zuiver natuurwetenschappelijke aard al gaan zijn gevolgtrekkingen ongetwijfeld verder dan de zuiver experimentele feiten. Zijn bedoeling was het een poging te wagen "om tussen de lijnen van de wereld een georganiseerd verband te leggen."⁹²

Dit nieuwe type van wetenschap noemde hij een fenomenologie, omdat hij het zo volledig mogelijk wil abstraheren, afstand wil nemen, van alle wijsgerige en theologische werkmethoden, om alleen de natuurwetenschappelijke verschijnselen aan het woord te laten, en wel met dien verstande dat deze natuurwetenschappelijke

⁸⁹ *L'esprit de la Terre*, 1931, p. 7.

⁹⁰ *Œuvres V*, p. 91: "... le mouvement cosmique vers la plus grande conscience... exprime l'essence même de l'évolution biologique."

⁹¹ *Het verschijnsel mens*, p. 171 (un mouvement de conscience voilée de morphologie). "...la genèse de l'esprit est un phénomène cosmique; et le cosmos consiste en cette genèse même." (*L'Esprit de la Terre*, 1931, p. 8) — "La cosmogénèse est essentiellement une noogénèse." (Brief v. 26 jan. 1954, gecit. door Cl. CUENOT, *Pierre Teilhard de Chardin*, p. 449, Paris, Plon, 1958.)

⁹² *Het verschijnsel mens*, p. 257.

verschijnselen niet louter in hun feitelijkheid, maar evenzeer naar hun innerlijke oriëntatie en hun organisch verband met het geheel worden geïnterpreteerd.

Het wereldbeeld dat Teilhard de Chardin aldus ontwierp, munt ongetwijfeld uit door zijn strakke innerlijke samenhang. Het schijnt geheel geboren uit één enkele initiale intuïtie, die reeds zeer vroeg in zijn geest opkwam en die hij in de loop van de jaren steeds verder heeft uitgediept en aan zijn ervaringen getoetst. In de hele kosmos ontdekte hij een ontzagwekkende en uiterste coherentie, een diepe organisatorische eenheid, waarin alles met alles verbonden is en zijn zin ontleent aan zijn plaats in het grote geheel.⁹³ Het wereldbeeld van Teilhard de Chardin dient zich dus — zoals eerder werd gesteld — aan als een 'fenomenologie' en geenszins als een wijsgerige of theologische constructie. Dit betekent natuurlijk niet dat dit wereldbeeld geen wijsgerige en theologische aanvulling en toelichting nodig heeft. De laatste vragen omtrent de kosmos waarin wij leven en omtrent de zin van deze wereld en van het menselijke bestaan worden er niet door opgelost. Toch wordt er een onderbouw door gegeven, waarmee zowel de wijsbegeerte als de theologie rekening hebben te houden. Een dieper onderzoek naar de oorsprong van deze kosmos en naar de natuur van het psychisme, inzonderheid bij de mens, blijft dan ook aan deze wetenschappen voorbehouden.

Laten wij het werk van Teilhard de Chardin nemen zoals het is, in zijn beperktheid, maar ook in zijn indrukwekkende rijkdom en diepte. Op zijn terrein vertegenwoordigt het ongetwijfeld een van de machtigste pogingen die tot nog toe ondernomen werden om in aansluiting bij de inzichten van de hedendaagse natuurwetenschappen tot een sluitende en verantwoorde voorstelling te komen van de kosmos en van zijn innerlijke structuur.

Deze voorstelling is hoofdzakelijk gebaseerd op het evolutieve aspect van het universum. De wereld is naar zijn mening vóór alles een geschiedenis, en alleen langs deze weg van de geschiedenis lijkt het hem mogelijk tot een begrip van de wereld te komen. In dit

⁹³ *Œuvres* V, p. 371: "l'énorme et extrême organité de cet Univers considéré dans ses forces internes de développement"..

opzicht sluit zijn werk tot op zekere hoogte aan bij het marxisme, dat eveneens een bijzondere nadruk legt op het historische aspect van de dingen. Van katholieke zijde hebben sommigen zich hieraan geërgerd — naar onze mening ten onrechte. Een goed begrepen christelijke opvatting moet evenzeer een fundamentele plaats toekennen aan het historische aspect van de wereld, daar naar christelijke opvatting God zelf zich in en door de geschiedenis manifesteert⁹⁴ en door de hele geschiedenis heen de opbouw van het *Corpus mysticum* moet plaatsgrijpen. Ook in het christelijk perspectief is de wereld een geschiedenis, waaraan het geloof nog andere dimensies verleent op een bovennatuurlijk plan, zodat de heilsboodschap zich hult in het kleed van een 'heilige' een 'gewijde' geschiedenis.

Men zou echter aan het door Teilhard de Chardin ontworpen wereldbeeld te kort doen indien men het alleen opvatte als een wetenschappelijk gefundeerde, harmonisch samenhangende en in de geschiedenis verankerde voorstelling van de kosmos. In werkelijkheid reikt de betekenis van dit wereldbeeld veel verder. Het wil ook een richting bieden voor ons handelen; het wil een uitnodiging zijn voor de mens om mee te werken aan de verwezenlijking van het grote doel dat moet worden bereikt. Het richt onze blikken op de toekomst en vervult onze harten met hoop en verwachting. De wereld waarin wij leven is een wereld waarin wij een taak te vervullen hebben, een wereld die wij naar haar voltooiing moeten voeren. Zij is meer dan een toevallige en kortstondige pleisterplaats: zij is een taak en een opgave, een stuk van onszelf. In deze wereld staat de mens niet als een toevallig en onverklaarbaar randverschijnsel, als een vreemdeling of een gast. In hem immers ligt de hele kosmische waardevolheid uitgedrukt, door hem krijgt zij haar betekenis en door hem moet zij tot haar einddoel gebracht worden.⁹⁵ De mensheid van vandaag staat nog slechts in haar beginstadium. Gemeten met de maatstaven van de evolutie zijn enkele duizenden eeuwen slechts een korte tijdsduur. Volgens alle redelijke vooruitzichten staan haar nog vele duizenden en wellicht miljoenen jaren te

⁹⁴ Zie hierover : GEORGES MOREL, *Karl Marx et le P. Teilhard de Chardin* in *Etudes*, d. 304 (jan. 1960), p. 80-87.

⁹⁵ *L'Esprit de la Terre*, 1931, p. 15: "En l'Esprit humain, comme dans un fruit unique et irremplaçable, se trouve ramassée toute la Vie sublimée, — c'est-à-dire, en somme, toute la valeur cosmique, — de la Terre."

wachten. De onvolmaaktheid van het heden mag geen aanleiding zijn tot ontmoediging of wanhoop. Wij moeten het grote, indrukwekkende en bezielende einddoel voor ogen houden en alle krachten inspannen om dit einddoel naderbij te brengen. De vooruitgang van de wetenschap, de ontwikkeling van techniek, handel en industrie, de opbloei van kunst en wijsbegeerte, de sociale en internationale ordening: dat alles krijgt zijn plaats in deze grootse onderneming, krijgt er zijn diepere zin en hogere wijding. Maar boven alles dienen wij in deze wereld de eensgezindheid en de liefde te bevorderen: zij zijn de grote opbouwende krachten van de toekomst. Met het kwantum liefde dat wij zullen kunnen opbrengen, staat of valt de toekomst van de mensheid en dus ook van de hele evolutie.

De wereldvisie van Teilhard de Chardin wordt aldus door een diepere ondertoon van optimisme gedragen. Hierdoor steekt zij scherp af tegen de sombere en pessimistische opvattingen die in de jongste tijd door sommige wijsgeren en schrijvers werden verkondigd. Zijn boodschap is een boodschap van hoop en vertrouwen. Wat hij ons leert is niet de angst en de walging, maar wel de liefde tot het leven en tot de wereld; niet de vereenzaming, maar de eensgezindheid. Niet zonder reden noemde Arnold Toynbee Teilhards hoofdwerk *Le phénomène humain, Het verschijnsel mens*, dan ook "een daad van geestelijke bevrijding".⁹⁶ In zijn uitstekende studie over Jean-Paul Sartre toont R.M. Albérès aan hoe de verantwoordelijkheid van de mens voor zijn bestemming het centrale probleem uitmaakt voor deze wijsgeer. Maar, voegt hij eraan toe, "Bij Sartre zal men geen kosmische betekenis aantreffen, geen weerklank van het menselijk avontuur, en zeker geen geloof daarin. De mens is voor hem een gevangene van zijn eigen bewustzijn en vindt in de aarde, het landschap en de kosmos geen bondgenoot"⁹⁷ Deze bedenking is ongetwijfeld juist. Hier voelen we onmiddellijk aan, welke kloof er ligt tussen Sartre en Teilhard de Chardin. Bij de eerste wordt de mens geheel geïsoleerd uit de hem omringende

⁹⁶ *The Observer*, 22 november 1959.

⁹⁷ "Chez M. Sartre, on ne trouverait nul sens cosmique, nulle resonance de l'aventure humaine, ni bien sûr nulle Foi. L'homme est emprisonné dans la conscience humaine, sans aucune fraternité avec la terre, les paysages, les cosmos." R. M. ALBERES, *Jean-Paul Sartre*, p. 13-14 (Paris, Éditions Universitaires, 1958). — SIMONE DE BEAUVOIR schreef over Sartre: "il était allergique à la chlorophylle, le verdoisement de ces pâturages l'excédait, il ne le tolérait qu'à condition de l'oublier." (*La force de l'âge*, p. 17, Paris, 1960).

wereld en teruggeworpen op zichzelf. Bij Teilhard echter voelt hij zich verbonden met de hele kosmische evolutie en wordt hij uitgenodigd om boven zichzelf uit te stijgen door een grootse taak op zich te nemen.

In zijn *Also sprach Zarathustra* laat Nietzsche zijn profeet de volgende woorden tot de mensen zeggen: "Ik bezweer u, broeders, blijft trouw aan de aarde." Ook Teilhard spreekt ons van een trouw aan de aarde.⁹⁸ Maar hoe totaal anders is bij hem de inhoud van deze woorden: de trouw aan de aarde die hij verkondigt, is een trouw aan het grote werk dat zich in de kosmos voltrekt: een opgang naar de geest, een voltooiing door de liefde en de eensgezindheid, een uiteindelijke ontmoeting met een bovenpersoonlijk centrum, waaraan de hele evolutie convergeert.

Tweede deel

Een godsdienst met christologische structuur

1 Godsdienst van de aarde en godsdienst van de hemel

Zoals wij bij het begin van deze studie al schreven, was het centrale probleem waarmee Teilhard de Chardin zijn leven lang geworsteld heeft, het vraagstuk van de verhouding tussen God en het universum. De oplossing van dit probleem veronderstelde eerst en vooral een grondige studie van het kosmisch verschijnsel. De resultaten van deze studie hebben wij in de vorige bladzijden trachten weer te geven. Wij moeten de kosmos leren zien als een organisch evoluerend geheel, waarvan de innerlijke tendens gericht is op de doorbraak en de opgang van de geest, zodat de kosmogeenese in haar laatste fase als een *noögenese* moet worden gezien. In de schoot van deze *noögenese* nu doet zich een convergerende beweging voor, die uiteindelijk moet uitmonden in een geestelijk centrum van bovenpersoonlijke aard. Op de verwezenlijking van dit doel dient het streven van de hele mensheid gericht te worden. Hiermee werd echter slechts een eerste stap gezet ter oplossing van het gestelde

⁹⁸ *La Vie cosmique*, 1916, p. 15: "...les fidèles de la Terre..." [*Œuvres* V, p. 65] "... rester fidèle à l'appel cosmique..."

probleem. Indien velen de indruk hebben dat het werk van Teilhard de Chardin samengevat moet worden in zijn natuurwetenschappelijke fenomenologie, dan is dit te wijten aan het feit dat een groot deel van zijn geschriften, namelijk die welke op het religieuze probleem betrekking hebben, pas laat werden gepubliceerd. In werkelijkheid nemen de religieuze problemen in zijn nagelaten geschriften een zeer grote plaats in. Meer nog dan de zuiver wetenschappelijke vraagstukken heeft het religieuze probleem hem voortdurend beziggehouden. De scheiding tussen beide werelden was voor hem een psychologische onmogelijkheid. Zich alleen met wetenschap bezighouden en de wijsgerige en theologische vraagstukken zonder meer terzijde schuiven noemde hij "een psychologisch onhoudbare situatie". Al het wetenschappelijke werk moet in laatste instantie door "geloof" gedragen en gestimuleerd worden.⁹⁹ Zo heeft hij dan gedurende zijn hele leven zijn wetenschappelijke inzichten aanhoudend geconfronteerd met zijn godsdienstige overtuiging, een confrontatie die niet alleen tot doel had iedere tegenstrijdigheid te weren, maar bovendien een levende synthese tussen beide tot stand te brengen.

Het ging hier in de eerste plaats om de bevrediging van een persoonlijke eis van zijn geest, om een innerlijke ervaring waarvan hij getuigenis heeft willen afleggen. Het was zijn diepste overtuiging dat hij op dit gebied geen uitzondering vormde en dat velen in onze dagen zowel in als buiten het christendom met een soortgelijk probleem worstelen. Daarom beschouwde hij het als een plicht om de resultaten van zijn persoonlijke zoektocht ook aan anderen mee te delen, hopen dat ze hun van enig nut zouden kunnen zijn bij hun persoonlijke moeilijkheden: "Ik ben er mij bewust van," zo schreef hij aan een jonge vriend, "dat ik slechts een klankbord ben, dat versterkt weergeeft wat anderen om mij heen denken. Ik ben, noch kan, noch wil een leermeester zijn. Neem bij mij wat u bevalt en vorm uw eigen tehuis."¹⁰⁰

⁹⁹ *Recherche, travail et adoration*, 1955, p. 1

¹⁰⁰ Brief van 1 jan. 1954 ; zie Cl. CUENOT, Teilhard de Chardin. *Les grandes étapes de son évolution*, p. 482, Paris, 1958

In zijn theologische beschouwingen ziet hij slechts "suggesties, geen beweringen of leerstellingen."¹⁰¹ Laten wij dus zijn opvattingen onder de loep nemen zoals hij ze zelf heeft bedoeld.

Het nieuwe wereldbeeld en de moderne religiositeit

Het geestesleven van de hedendaagse mens wordt in overwegende mate beheerst door de natuurwetenschappen en door het wereldbeeld dat hieruit ontstond. Uit de beschouwing van de wereld zoals zij zich thans aan onze ogen voordoet, zijn twee ontdekkingen naar voren getreden: "twee essentiële ontdekkingen die de moderne geestesgesteldheid hebben opgeroepen en zijn blijven beheersen: a.) allereerst de ontdekking van de onmetelijkheid van de ruimte, die aan onze gewone kijk op de dingen iets van een *universalisme* verleent; b.) vervolgens de ontdekking van de daarmee verbonden (en progressieve) *tijdsduur*, die onze gewone kijk op de dingen verruimt met de idee van een mogelijke onbepaalde vooruitgang (futurisme)... *universalisme* en *futurisme*, onderling verbonden in onze waarneming van een wereld in algehele groei (evolutie). Deze twee kenmerken wijzen op een belangrijke psychologische gebeurtenis. Niet alleen verlenen zij nieuwe dimensies aan ons bewustzijn, maar bovendien bepalen zij onze *religiositeit*. Het *religieuze* immers ontstaat (per definitie) vanaf het moment dat de wereld gezien wordt in haar totaliteit en in haar toekomstige voltooiing (*geloof*)."¹⁰²

Deze vaststelling is zeer belangrijk. Het valt niet te ontkennen dat de voorstelling die wij ons maken van het heelal, ons hele innerlijke leven en ook ons religieus gevoel beïnvloedt. Terecht heeft F. Gonseth eens geschreven: "Zoals de hemelkoepel de aarde van alle

¹⁰¹ *Christianisme et évolution*, 1945, p. 1

¹⁰² *Quelques réflexions sur la conversion du Monde*, 1936, p. 2-3: "deux découvertes essentielles d'où est sorti et dont demeure imprégné l'esprit moderne: a) découverte d'abord de l'immensité liée de l'Espace, faisant passer dans notre vue habituelle des choses une note d'*Universalisme*; b) découverte ensuite de l'immensité liée (et progressive) de la *Durée* introduisant à son tour dans nos perspectives habituelles la note de Progrès possible illimité (Futurisme)... *Universalisme* et *Futurisme*, se combinant dans la perception d'un Univers en croissance globale (Evolution). En soi, ces deux caractères constituent par leur apparition un grand événement psychologique, puisqu'elles équivalent à l'acquisition de deux dimensions nouvelles pour notre expérience. Mais il y a plus. Par nature elles définissent une *religion*, puisque le *religieux* apparaît (par définition) dès que le Monde est envisagé dans sa totalité et dans sa consommation à venir (*foi*)."

kanten beheerst en omgeeft, zo wordt het bewustzijn van de mens steeds beheerst en omgeven door een zekere kosmogenische doctrine."¹⁰³ Wij zijn ons bewust geworden van de reusachtige dimensies en van de organische samenhang van het universum. Uit dit nieuwe aanvoelen en begrijpen van de kosmos heeft zich een nieuwe vorm van natuurlijke religiositeit ontwikkeld, die geheel gericht is op de aarde en op haar voltooiing door de geschiedenis heen. De wereld is voor ons geworden: "een object van superieure waarde en waardigheid, waaraan wij als vanzelfsprekend onderwerping en toewijding verschuldigd zijn. Door de onloochenbare aantrekkingskracht die van een nabije en tastbare onmetelijkheid uitgaat, worden wij aangesproken in onze natuurlijke neiging tot aanbidden... De mensheid heeft zich in enkele generaties letterlijk en spontaan *bekeerd* tot een soort godsdienst van de aarde, vaag in zijn dogma's, doch volkomen duidelijk in zijn morele oriëntaties; deze zijn: de voorrang van de totaliteit op het individuele; een hartstochtelijk geloof in de waarde en in de mogelijkheden van de menselijke inspanning; een levendig bewustzijn van het sacrale karakter van het wetenschappelijk onderzoek *op alle terreinen*. Als gevolg van de wetenschappelijke ontdekking van de natuurlijke eenheid en grootte van de wereld kan de moderne mens God niet meer anders zien dan in het verlengde (misschien zou men kunnen zeggen onder de gedaante) van een universele vooruitgang of voltooiing."¹⁰⁴

In de ogen van de moderne mens vindt dit geloof in de aardse waarden en in de vooruitgang zijn rechtvaardiging in de nieuwe perspectieven die de wetenschap omtrent de structuur van het universum en omtrent de historiciteit van het menselijk bestaan heeft

¹⁰³ F. GONSETH in zijn voorwoord bij G. LEMAITRE, *L'Hypothèse de l'Atome primitif*, p. 17. Neuchâtel-Brussel, 1946.

¹⁰⁴ *L'Incroyance moderne*, 1933, p. 1-2: De wereld is voor ons geworden: "comme un objet de valeur et de dignité supérieures, auquel il est indiqué de se soumettre et de se vouer. Il fait résonner en nous avec les attraits indéniables d'une immensité proche et tangible, les cordes, toujours prêtes à vibrer, de l'adoration... L'Humanité, en quelques générations, s'est littéralement *convertie*, spontanément, à une espèce de Religion du Monde, confuse dans ses dogmes, mais parfaitement claire dans ses orientations morales qui sont: la prédominance reconnue du Tout sur l'individu; une foi passionnée en la valeur et les possibilités de l'effort humain; une perception très vive du caractère sacré de la recherche *dans toutes les lignes*. Par suite de la découverte scientifique de l'unité naturelle et de l'énormité du Monde, l'Homme moderne ne peut plus reconnaître Dieu qu'en prolongement (pourrait-on dire: sous les espèces?) de quelque progrès ou maturation universelle."

veroverd. Dit geloof weet zich geruggensteund door de reusachtige vooruitgang van de techniek en door de toekomstverwachtingen die hierdoor opgeroepen worden. De mens is zich bewust geworden van de taak die hij in deze wereld te vervullen heeft en van de verantwoordelijkheid die hij draagt tegenover de toekomst. Zijn leven wordt voortaan gedragen en geïnspireerd "door het geloof en door de hoop dat ons heil verbonden is met de voltooiing van deze aarde."¹⁰⁵

Men moet dus niet beweren dat de huidige mens areligieus is. Men komt dichterbij de waarheid wanneer men zegt, dat het religieuze gevoel dat in iedere mens aanwezig is, een andere vorm, een nieuwe oriëntatie heeft aangenomen: "Wat men ook mag zeggen: onze eeuw is religieus — religieuzer wellicht dan alle andere... Alleen heeft zij nog niet de God gevonden die zij kan aanbidden."¹⁰⁶ "...men zou kunnen zeggen, dat er zich een nieuwe, tot nog toe onbekende vorm van godsdienst ontkiemt in het hart van de moderne mens, en wel in het spoor dat geopend werd door de evolutie-idee. Een godsdienst die niemand kon bedenken, laat staan beschrijven, aangezien er een voorstelling van de wereld ontbrak die voldoende groot en organisch was om er als voetstuk voor te dienen."¹⁰⁷

Sedert de Renaissance heeft deze natuurlijke godsdienstigheid, deze vorm van geloof en aanbidding, zich geleidelijk meester gemaakt van de menselijke ziel. In de loop van de jaren heeft hij zich verruimd en verdiept, naarmate het wetenschappelijk onderzoek ons steeds overweldigender het besef bijbracht van de grootheid en de natuur van het universum en de menselijke mogelijkheden inzake de verdere opbouw van deze wereld. De kern van het moderne levensgevoel heeft zich geheel op dit gevoel van verantwoordelijkheid tegenover de wereld geaxeerd. Het ligt aan de grondslag van wat men het moderne atheïsme heeft genoemd. Tussen dit atheïsme en de godsdienst van de aarde is de afstand zeer klein. Niemand heeft dit destijds beter verwoord dan Jean Lacroix: "De moderne mens heeft vaak het gevoel dat hij door de wetenschap en de techniek met de natuur als het ware samenwerkt, d.w.z. dat hij in

¹⁰⁵ *Christianisme et évolution*, 1945, p. 2.

¹⁰⁶ Brief van 10 dec. 1952 — zie Cl. CUENOT, a.w., p. 448

¹⁰⁷ *Œuvres* VII, p. 406

zekere zin bijdraagt tot haar ontwikkeling en wording, zodat de natuurlijke geschiedenis als het ware tot menselijke geschiedenis wordt. Hij voelt slechts medelijden met hen die beangstigd zijn of die weigeren het lot van de wereld en de bestemming van de mens in handen te nemen. Aldus bekeken houdt het wetenschappelijk atheïsme op louter methodisch te zijn en wordt het humanistisch. De atheïst is dan de mens die zich inspant om de verantwoordelijkheid voor de wereld en voor de mensheid op zich te nemen, en die daartoe de middelen aanwendt, die als enige daarvoor geschikt zijn. Het atheïsme doet zich dan voor als de wil om de volheid van de menselijke verantwoordelijkheden op zich te nemen."¹⁰⁸ Juist in deze accentuering van de menselijke verantwoordelijkheid tegenover de wereld en tegenover de mensheid ligt de grote aantrekkingskracht, die het atheïsme op vele geesten — en niet de slechtste! — uitoefent. "Het atheïsme... is het er niet om te doen het niet-bestaan van God te bewijzen, maar wel om de mens vat te geven op zijn eigen bestaan."¹⁰⁹

Uit deze cultus van de aarde en van de aardse levenstaak is een nieuw humanisme geboren, een humanisme dat zijn zwaartepunt heeft in de menselijke historiciteit. Wij zijn de dragers en de scheppers van de geschiedenis: wij moeten onze krachten richten op de opbouw van een betere en rechtvaardigere wereld, waarin de mens zich volledig kan ontplooien. "Aldus blijkt het bewustzijn van onze historiciteit de motor te zijn van de mensheid in het huidige tijdsgewricht, en juist daaraan ontleent het huidige humanisme niet alleen een bijzondere kleur, maar vooral ook een bijzonder grote vitaliteit."¹¹⁰

Teilhard de Chardin heeft deze oriëntatie van het moderne levensgevoel zeer scherp aan gevoeld en zijn diagnose sluit volkomen aan bij die van de beste waarnemers van het moderne geestesleven. De bewustwording van onze vrijheid en van onze verantwoordelijkheid tegenover de toekomst is naar zijn mening, ondanks de vergissingen en dwalingen waartoe zij leiden kan, een waardevolle en definitieve

¹⁰⁸ JEAN LACROIX, *Le sens de l'Athéisme moderne*, p. 24-25, Paris-Doornik, 1959

¹⁰⁹ FRANCIS JEANSON, *Lignes de départ*, p. 185, Paris, Ed. du Seuil, 1963. "Aux yeux de quiconque a été une fois saisi par la misère des hommes, le christianisme ne peut apparaître sociologiquement, que sous les espèces d'une assez monstrueuse mystification." (p. 93).

¹¹⁰ A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, p. 11, Leuven-Parijs, 1952

verworvenheid van het hedendaagse denken. De lucide afkeer voor het fatalisme, voor het passieve ondergaan van het leven, vormt wellicht een van de belangrijkste gebeurtenissen in het geestesleven van de hedendaagse mensheid, een gebeurtenis waarmee iedere wereldbeschouwing, iedere filosofie, iedere godsdienst voortaan rekening zal moeten houden. De wil om de wereld te verbeteren door middel van meer wetenschap, meer techniek, betere organisatie van het economisch en het sociaal leven, meer cultuur, vertegenwoordigt in de huidige mensheid de diepste kracht die het leven voortstuwt en bezielt.

Meer dan anderen echter heeft Teilhard de Chardin de samenhang van deze moderne geestesgesteldheid met de kosmologische inzichten van de huidige wetenschap onderstreept. Zij beantwoordt in zekere mate aan het huidige moment van de noögenese. Op dit moment immers is de mens zich bewust geworden van zijn roeping om op bewuste wijze de evolutie naar haar verdere voltooiing te voeren. Vroeger ondergingen wij de evolutie op passieve wijze; thans zijn wij in het tijdperk van de zelfevolutie getreden. En daar wij leven in een evoluerende wereld die een convergerend karakter vertoont, moeten wij ons streven richten op deze nieuwe vorm van samenleving waarin de rechtvaardigheid, de eensgezindheid en het hogere geestesleven hun verwezenlijking zullen vinden.

Zo is het dan ook geen toeval dat het moderne denken in wijsbegeerte en godsdienst zich juist in onze dagen heeft toegespitst op het thema van de menselijke vrijheid en van de menselijke verantwoordelijkheid.

De moderne religiositeit en het christendom

Tussen deze godsdienst van de aarde en het christendom bestaat een scherpe tegenstelling, die op het eerste gezicht welhaast onoverbrugbaar lijkt. Zeker, beide vormen van 'godsdienstigheid' worden gekenmerkt door "universalisme en futurisme", maar deze termen dekken niet altijd dezelfde inhoud. "Van nature uit vertonen het universalisme en het futurisme van de moderne wereld een pantheïstisch, immanent, organicistisch en evolutief karakter..., terwijl

zij daarentegen in het christendom samenhangen met begrippen als persoon, transcendentie, juridische verhoudingen, fixisme."¹¹¹

Hier ligt dan ook naar de mening van Teilhard de Chardin de ware kern van het conflict dat beide levensbeschouwingen van elkaar scheidt. "De ware strijd die om ons heen gevoerd wordt, is niet een strijd tussen gelovigen en ongelovigen — maar tussen twee categorieën van gelovigen. Twee idealen, twee voorstellingen van het goddelijke staan tegenover elkaar. De besten (en dus ook de gevaarlijksten) onder de antichristenen verwijderden zich niet van het christendom omdat het te moeilijk is, maar omdat het hun niet verheven genoeg voorkomt. Indien zij Christus niet aanvaardden, dan is het, omdat zij niet in Hem de trekken ontwaren die zij aanbidden en verwachten. Een godsdienst van de aarde is op weg zich tegenover de godsdienst van de hemel te stellen. Ziedaar de eigenlijke situatie — in al haar ernst, maar ook in haar hoopgevend aspect."¹¹²

Welke indruk maakt het christendom op de moderne mens, dat wil zeggen op de mens die zich bewust geworden is van de reële dimensies van het universum en van de scheppende functie die wij in deze wereld te vervullen hebben? Moet hij niet de indruk hebben dat de christenen nog meestal vreemd en niet-begrijpend staan tegenover de psychologische revolutie die zich in de mensheid heeft voltrokken? Velen onder hen weigeren nog steeds de nieuwe perspectieven te aanvaarden waaraan geen enkele wetenschapper buiten deze christelijke kringen nog een ogenblik twijfelt, en als zij deze perspectieven soms ook delen, dan doen zij het niet met die openheid en met die geestdrift waarmee anderen deze opvatting aanhangen. In plaats van zich te verheugen over de nieuwe verworvenheden van de menselijke inspanning, schijnen zij er een geheim genoeg in te vinden om de tekorten en onvolmaaktheden die er nog in voorkomen te onderstrepen en de menselijke verwachtingen te minimaliseren. Welke wijding en verrijking van onze menselijke inspanningen kan men van hen verwachten? Slechts aarzelend en met tegenzin nemen zij deel aan het streven naar vooruitgang dat de besten in de wereld van vandaag bezielt. Hoe verkeerd en eenzijdig

¹¹¹ *Quelques réflexions sur la conversion du Monde*, 1936, p. 3.

¹¹² *Ibid.*, p. 3-4.

ook, dit is nu eenmaal de indruk die vele niet-christenen opdoen wanneer zij de houding van de christenen nagaan¹¹³: "Hoe is het mogelijk dat in negen van de tien gevallen een gelovige christen op het menselijk vlak een scepticus is? Ziedaar de grote ergernis van de ongelovigen."¹¹⁴ Teilhard de Chardin heeft niet opgehouden deze houding aan te klagen, die naar zijn mening aan de grond ligt van de crisis die het christendom thans doormaakt. "Het christelijke en het humane schijnen niet meer samen te vallen. Ziedaar het grote schisma dat de Kerk bedreigt."¹¹⁵ Vandaar ook de tegenstelling tussen het geloof in God en het geloof in de wereld.

Zeker, dit is niet de enige kritiek die door de tegenstanders van het christendom op de godsdienst wordt uitgebracht. Teilhard heeft nooit de bedoeling gehad een volledige diagnose te geven van de religieuze evolutie in de wereld. Maar door zijn vele contacten met niet-gelovige kringen — het grootste deel van zijn leven bracht hij juist in die kringen door — was hij tot de overtuiging gekomen, dat de houding van vele christenen tegenover het nieuwe wetenschappelijke wereldbeeld en tegenover het streven naar vooruitgang en sociaal-culturele verovering, een van de voornaamste oorzaken was van het moderne ongeloof. "Zoekend naar een naam voor de onbekende God die zij vermoeden, bekijken de ongelovigen ons. En daarna keren zij zich af van een evangelie dat niet schijnt te beantwoorden aan hun kijk op de wereld, noch aan hun problemen, noch aan hun verwachtingen. Het verzet waarop de Kerk in haar verbrediging stuit, houdt geen verband met het feit dat de dogma's te verheven en de moraal te moeilijk zouden zijn. Het is te wijten aan het feit dat de mensen in ons hun religieus en moreel ideaal niet meer herkennen en zich verwijderen in de verwachting iets beters te zullen vinden."¹¹⁶ Maar de tegenstelling tussen deze 'nieuwe

¹¹³ *L'Incroyance moderne*, 1933, p. 2.

¹¹⁴ Brief van 10 jan. 1953. Zie : Cl. CUENOT, a.w. p. 442

¹¹⁵ *Note pour servir à l'Évangélisation des temps nouveaux*, 1920, p. 2

¹¹⁶ *L'incroyance moderne*, 1933, p. 2. "En quête d'un nom à donner au Dieu inconnu qu'ils pressentent, les Gentils nous regardent. Et puis ils se détournent d'un Évangile qui ne paraît répondre ni à leurs perspectives du Monde, ni à leurs questions, ni à leurs attentes. La résistance actuellement rencontrée par l'Église dans son établissement ne tient pas, comme on le dit parfois, à ce que les dogmes sont trop hauts et la morale trop difficile. Elle est due au fait que les Hommes ne reconnaissant plus en nous leur idéal religieux et moral, s'éloignent, dans l'attente de quelque chose de mieux". Zie ook : *Le sens humain*, 1929, p. 9: "La vérité est que, si le christianisme, aujourd'hui, a cessé de plaire, ce n'est pas du tout parce qu'il est trop difficile et trop haut (comme ses défenseurs feignent de la croire), mais

godsdiens' en het christendom doet zich niet alleen gevoelen in de wereld van de niet-christenen. Ook in het gemoed van vele christenen is zij aanwezig. Ook zij ervaren een innerlijke verscheurdheid, een soort "religieuze schizofrenie".¹¹⁷ Zij voelen hoe in de schoot van onze moderne beschaving geleidelijk en onweerstaanbaar een totaal nieuwe voorstelling van de wereld en van de mens is doorgedrongen. Het humanisme van vroegere eeuwen, het humanisme van een goed geordende wereld en van een harmonieuze mens, is voorbijgestreefd. "In plaats daarvan groeit — onder de onweerstaanbare druk van de co-reflexie — zowat overal een nieuw humanisme: geen humanisme van het evenwicht, maar een humanisme van de beweging, een humanisme dat in zijn schoot geen enkele waarde kan dulden — ook en vooral niet inzake godsdiens — indien er geen ruimte wordt gelaten voor het bestaan van een bovenmenselijke kosmische toekomst en geen rekening wordt gehouden met de eisen die hierdoor worden gesteld."¹¹⁸ Doch anderzijds werd dit nieuwe levensgevoel nog niet geïntegreerd in hun christelijke wereldvisie. De leer van het christendom wordt nog steeds uitgedrukt in formules die ontstonden vanuit — en ook grotendeels beïnvloed werden door — de opvattingen van een voorbije periode. In het geloofsleven van vele christenen doet zich aldus een tweespalt en een malaise voor, die dringend overwonnen moeten worden, wil dit geloofsleven zijn volle kracht en intensiteit behouden. Ook vanuit zuiver christelijk standpunt bekeken is aldus een nieuwe confrontatie nodig tussen de eeuwenoude waarheden van het christendom en het geestelijke klimaat van de moderne mens.

De drievoudige taak van de hedendaagse theologie

Teilhard de Chardin heeft niet opgehouden de aandacht van de theologen te vragen voor deze confrontatie tussen het christendom en het moderne religieuze gevoel. De vele opstellen die hij aan dit onderwerp wijdde, hadden geen ander doel. Intussen trachtte hij,

c'est au contraire parce que son idéal ne paraît ni assez pur, ni assez élevé. Sous sa présentation courante actuelle, la religion chrétienne semble étroite à notre esprit, et notre coeur y étouffe."

¹¹⁷ *Ce que le Monde attend en ce moment de l'Eglise de Dieu*, 1952, p. 1.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 3: "Et en sa place, un nouvel Humanisme pousse un peu partout, — par jeu irrésistible de co-réflexion: Humanisme non plus d'équilibre, mais de mouvement, au sein duquel aucune valeur ne saurait subsister — même et surtout en matière de Religion — à moins de faire une place à l'existence, et de se plier aux exigences, de quelque avenir cosmique ultra-humain."

zonder de taak van de vaktheoloog op zich te willen nemen, voor zichzelf en voor hen die hem om raad vroegen, een oplossing te vinden voor het gestelde probleem. Laten wij steeds rekening houden met het standpunt dat hij hierbij innam. Aan zijn rechtgelovigheid kan geen ogenblik getwijfeld worden. Zijn liefde tot Christus en tot de Kerk zijn boven alle twijfel verheven.¹¹⁹ Hij had in zijn jeugd een theologische opleiding gekregen die voldoende was om te weten welke eisen gesteld worden aan de katholieke intellectueel die zich op zijn geloof wil bezinnen. De vernieuwing in de theologie die hij nastreefde, raakt dus nooit de kern van de katholieke geloofsleer, maar alleen de uiterlijke voorstelling ervan. Niet in een afwijking, doch slechts in een verdieping van de traditionele theologie was naar zijn mening de oplossing en de zo noodzakelijke vernieuwing te vinden.

Deze noodzakelijke vernieuwing en verdieping had vooral op drie punten betrekking. De eerste eis die hij aan het theologische denken van zijn tijd stelde, had betrekking op de nieuwe inzichten van de wetenschap. Naar zijn mening hielden de theologen onvoldoende rekening met de resultaten van de hedendaagse wetenschap en met het nieuwe wereldbeeld dat hieruit tevoorschijn kwam. Dat Teilhard de Chardin met deze mening niet alleen staat, moge blijken uit de volgende uitspraak van kardinaal Cushing, aartsbisschop van Boston in de VS. In een rede gehouden ter gelegenheid van de 500ste verjaardag van de dood van Hendrik de Zeevaarder verklaarde de kardinaal, dat de theologen "met allerlei windmolentjes spelen, maar dat zij onvoldoende aandacht hebben geschonken aan de moeilijke vraagstukken die wetenschap en geloof gescheiden houden... Indien de wetenschapper niet zelden de plaats van de godsdienst in het leven van de mens heeft onderschat, dan is het ook waar dat de theoloog zelf al te vaak onwetend is gebleven omtrent de verwezenlijkingen van de wetenschap en onbekend met de gevaren van het onderzoek. Al te veel theologen schrijven en preken over onderwerpen die al lang geen betekenis meer hebben of die slechts van zeer ver aan de problemen van het moderne leven raken."¹²⁰

¹¹⁹ Zie in dit verband het getuigenis van PIERRE LEROY in *Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu*. Paris, Plon, 1956 en vooral de daar geciteerde brief van 12 okt. 1951 (p. 55-60).

¹²⁰ *Informations catholiques internationales* nr. 132, 15 nov. 1960, p. 14.

Het is een feit dat niet voor tweeërlei uitleg vatbaar is: de katholieke theologie kwam tot stand in een periode toen men over het heelal nog uiterst beperkte en gebrekkige opvattingen had. Het Griekse wereldbeeld vormde zowel voor de kerkvaders van de oudheid als voor de grote denkers van de Middeleeuwen de geestelijke achtergrond van hun gedachteleven. Dit uiterst begrensde en statische wereldbeeld heeft ongetwijfeld zijn invloed uitgeoefend op de interpretaties en formuleringen die zij aan sommige leerstellingen van het christendom gaven. Anderszijds waren sommige inzichten die in de geopenbaarde leer besloten lagen, nog niet toegankelijk voor de menselijke geest, omdat de achtergrond waartegen zij eerst voor ons denkbaar werden niet voorhanden was. Toen met de Renaissance het oude wereldbeeld steeds meer in twijfel werd getrokken en zich geleidelijk nieuwe inzichten omtrent de structuur van het heelal begonnen te ontwikkelen, heeft men het belang van deze gebeurtenis voor de theologie grotendeels onderschat, zoals dit ook het geval was toen in de 19de eeuw de nieuwe denkbeelden omtrent de biologische evolutie ingang vonden. In vele gevallen hebben theologen zich zelfs — ondanks hun onvoldoende kennis van de wetenschappelijke gegevens — verplicht gevoeld om in naam van verouderde stellingen uit de middeleeuwse filosofie of theologie stelling te nemen tegen bepaalde wetenschappelijke theorieën.

Vooraf op het terrein van de biologische evolutieleer is dit het geval geweest. Ofschoon grote geesten als kardinaal Newman onmiddellijk de juistheid van het evolutionistische beginsel inzagen,¹²¹

¹²¹ Uit brieven en aantekeningen blijkt hoezeer Newman zich voor de leer van Darwin heeft geïnteresseerd, vooral dan in verband met de theologische vraagstukken die erdoor werden opgeworpen. "I can not imagine, zo schreef hij, "...why Darwinism should be considered inconsistent with Catholic doctrine." (dokument A.18.21 *Oratorium Birmingham*). Ook de wijsgerige betekenis van de evolutiegedachte was hem niet ontgaan. "...I saw that the principle of development not only accounted for certain facts, but was in itself a remarkable philosophical phenomenon." (*Apologia*, standaardeditie Longman, blz. 198). Verder noteerde hij: "There is as much want of simplicity in the idea of distinct species as in that of the creation of trees in full growth, or of rocks with fossils in them. I mean that it is as strange that monkeys should be so like men, with no historical connection between them, as that there should be no course of facts by which fossil bones got into rocks. The one idea stands to the other as fluxions to differentials... I will either go the whole hog with Darwin, or, dispensing with time and history altogether, hold, not only the theory of distinct species but that also of the creation of fossilbearing rocks." (*Sundries*, p. 83 — Zie ook Culler, *The Imperial Intellect*, p. 267) — Op 5 april 1878 schreef Mark Pattison aan Newman: "Is it not a remarkable thing that you should have first started the idea — and the word — *Development*, as the key to the history of Church doctrine: and since then it

heeft de meerderheid van de theologen zich geruime tijd tegen de consequenties van deze leer verzet. Anderen, die zich inspanden om de evolutieleer met het christendom te verzoenen, liepen hierdoor kerkelijke sancties op. Die tijden zijn thans voorbij en het is juist een van de belangrijkste verdiensten geweest van Teilhard de Chardin in grote mate te hebben bijgedragen tot een juist begrip van het gestelde probleem. Thans wordt het evolutionistische beginsel ook in katholieke kringen algemeen aanvaard, al geven sommige theologen zich nog niet voldoende rekenschap van de implicaties die in het nieuwe wereldbeeld besloten liggen. De aarzelingen die zij hierbij aan de dag leggen, doen naar de mening van Teilhard de Chardin slechts schade aan de zaak van de godsdienst, terwijl de angst die zij voor sommige leerstellingen ondervinden, van iedere grond ontbloomt is. Dit wil niet zeggen dat de Kerk haar leer aan een bepaalde natuurwetenschappelijke theorie zou moeten verbinden. Het is niet haar taak zich borg te stellen voor een of andere voorstelling van het heelal. Wat Teilhard de Chardin wenst, is niet, dat de theologen een bepaald wereldsysteem als vaststaande leer afkondigen — dit zou al te dwaas zijn — maar eenvoudig, dat de theologie, hierin trouw aan een eeuwenoude traditie, de christelijke leer uitdrukt in een taal die verstaanbaar is voor de mensen van deze tijd. Augustinus predikte de christelijke openbaring in de taal van zijn eeuw tegen de achtergrond van het toen overheersende platonisme. Thomas van Aquino formuleerde de christelijke dogma's in het kader van de heroplevende aristotelische natuurwetenschap en wijsbegeerte. In iedere eeuw heeft de theologie de taal weten te spreken die nodig was om haar boodschap te doen begrijpen. Thans is het haar taak een taal, een uitdrukkingvorm, een inkleding, te vinden die verstaanbaar is voor de mensen van de huidige tijd. In zijn *Journal* schrijft Jean Guitton: "Het is een grote vergissing geweest de indruk te wekken alsof de menswording van Gods Zoon onverbreekelijk verbonden was met de onbeweeglijkheid van de aarde. Het zou een even grote vergissing zijn een noodzakelijk verband te willen leggen tussen het christendom en een vage evolutieleer."¹²²

has gradually become the dominant idea of all history, biology, physics, and in short has metamorphosed our view of every science, and of all knowledge..." (*Oratorium Birmingham*. Brieven van en aan Pattison). Het boek van Newman *Essay on the development of Christian doctrine* verscheen in 1845; Darwins werk *The origin of species* in 1859.

¹²² JEAN GUITTON, *Journal, études et rencontres*, p. 231. Paris, Plon, 1959.

In zekere zin heeft hij gelijk. Maar toch zouden we er graag dit aan toevoegen: in vroeger eeuwen konden de theologen de menswording van God niet anders denken en voorstellen dan in het kader van een statisch wereldbeeld. Nu het voor ieder weldenkend mens duidelijk is geworden dat wij leven in een organisch evoluerende wereld, kan de menswording door de gelovige alleen nog gedacht worden in het kader van dit nieuwe wereldbeeld. Indien Jean Guitton wenst dat wij de menswording zouden uitdrukken zonder de concrete wereld als achtergrond, dan vraagt hij iets wat totaal onmogelijk is. In ieder geval zal men de geloofsverkondiging moeten losmaken van een verouderd wereldbeeld, wat helaas nog niet helemaal het geval is. Terecht schrijft dan ook dr. A. Hulsbosch in zijn baanbrekend werk: *De Schepping Gods*: "Het is voor een effectieve prediking van wezenlijk belang dat zij zich uitdrukt in de gedachtewereld van het kerkvolk. De prediking kan niet zonder het wereldbeeld dat in de eigen tijd gangbaar is. Een verkondiging zonder wereldbeeld of met resten van een oud wereldbeeld is voor de toehoorders abstract of nietszeggend."¹²³

Aldus begrepen heeft Teilhard de Chardin volkomen gelijk en staat hij geheel in de lijn van de theologische traditie, wanneer hij aan de theologen van vandaag vraagt met dit nieuwe feit rekening te willen houden. Zijn *tweede* eis luidt dan ook, dat de katholieke dogma's, waarvan het onveranderlijk karakter voor iedere gelovige vaststaat, geconfronteerd worden met het wereldbeeld van de hedendaagse wetenschap en met de moderne religiositeit die eruit voortvloeit. Het is niet genoeg te verklaren dat er tussen de dogma's van het christendom en de inzichten van de huidige wetenschap geen tegenstrijdigheid, geen onverenigbaarheid bestaat. Het komt erop aan om aan te tonen hoe beide termen *in concreto* op harmonische wijze kunnen verbonden worden.

Zijn bedoeling is dus duidelijk. Wat hij wenst, is, dat de katholieke geloofsleer, die tot nog toe steeds geformuleerd werd in het kader van een statisch wereldbeeld, voortaan geformuleerd wordt in het kader van een dynamisch opgevatte wereld. Een zekere vertaling van terminologie is hier nodig, een "transpositie van een visie die

¹²³ Dr. A. HULSBOSCH, *De Schepping Gods. Schepping, zonde en verlossing in het evolutionistische wereldbeeld*, p. 9. Roermond-Maaseik, 1963.

men traditioneel verwoordde vanuit het statische karakter van de kosmos in woorden die de wording van de kosmos, de *kosmogense*, benadrukken: schepping, geest, het kwaad, God (en vooral erfzonde, kruis, verrijzenis, paroesie, liefde...) — het is verbazingwekkend hoe al deze begrippen een nieuwe inhoud en een nieuwe samenhang vertonen zodra zij in het perspectief worden geplaatst van een wereld-in-wording.¹²⁴ Hij is ervan overtuigd dat "het meest traditionele christendom... op zodanige wijze kan worden vertolkt dat de beste aspiraties van onze tijd erin zijn opgenomen."¹²⁵ Dit duidelijk te maken is de taak van de theoloog, die de geestelijke nood van onze tijd heeft begrepen. "De praktische verzoening van natuur en bovennatuur in een enkele, harmonieuze gerichtheid van de menselijke activiteit — ziedaar een probleem dat duizendmaal belangwekkender is dan alle moeilijkheden rond de essentie van de genade tezamen."¹²⁶

Het centrale probleem in deze confrontatie is ongetwijfeld het probleem van de relatie tussen God en de wereld. Teilhard vraagt dan ook om dit vraagstuk met de grootste aandacht te bestuderen: "In alle takken van de gewijde wetenschap zou men, door studie en gebed, juist die gebieden moeten doorvorsen, waar God en de wereld elkaar raken."¹²⁷ Vooral nu de wereld een totaal nieuw aanzien heeft gekregen en de mens zich bewust is geworden van zijn taak en opgave, is een aandachtig bestuderen van dit vraagstuk van het allergrootste belang voor het religieuze leven van de mensheid. Dit raakpunt echter tussen God en de wereld is voor de christen gelegen in de persoon van de Godmens. Vandaar de noodzakelijkheid om ons dieper op de christologie te bezinnen en voornamelijk in de bronnen van de Openbaring de plaats te bestuderen die Christus inneemt in het goddelijk wereldplan. Is het niet bevreemdend, zo vraagt Teilhard zich af, dat de christologie in tegenstelling

¹²⁴ *Brief* van 1 jan. 1951. Zie Cl. CUENOT, a.w. p. 330, aantek. 3: "une transposition en dimensions de Cosmogénèse de la vision traditionnellement exprimée en termes de Cosmos: Création, Esprit, Mal, Dieu (et plus spécifiquement Péché originel, Croix, Résurrection, Parousie, Charité...), — toutes ces notions, transportées en dimensions genèse, s'éclaircissent et cohèrent d'une façon stupéfiante."

¹²⁵ *Œuvres* IV, p. 18 (*Het goddelijk milieu*, p. 11).

¹²⁶ *Note pour servir à l'Évangélisation des Temps nouveaux*, 1920, p. 8: "Concilier pratiquement le naturel et le surnaturel dans une même orientation unique et harmonieuse de l'activité humaine est un problème mille fois plus aigu que toutes les difficultés théoriques qu'on peut accumuler sur l'essence de la grâce."

¹²⁷ *Ibid.*, p. 6 — zie ook: *Note sur le christ universel*, 1920, p. 3.

tot de mariologie in de laatste eeuwen gewoon geen vorderingen meer heeft gemaakt? Op dit gebied is het gebleven bij de definities uit de eerste eeuwen van de Kerk, alsof hiermee alles gezegd zou zijn over de "ondoorgroendelijke rijkdom van Christus"¹²⁸. Juist deze verhouding van Christus tot de wereld zal dan ook het voornaamste thema worden in de theologische beschouwingen van Teilhard de Chardin, en het dient gezegd te worden dat hij hiermee aanknoopt, — zoals wij nog zullen zien — bij een van de oudste en rijkste stromingen in het theologisch denken.

Zijn *derde* verzoek tot de hedendaagse theologie heeft meer betrekking op het ethos, of zo men wil op een vernieuwing van de christelijke spiritualiteit. Zoals wij al zeiden, is het probleem van de verhouding tussen de wereld en God bij uitstek een praktisch probleem. Zijn theoretische overwegingen hebben als voornaamste doel een richting te geven aan het menselijk handelen, een richting waarin de wetenschap en het geloof elkaar zouden kunnen ontmoeten en waarin het aardse en hemelse streven van de mens hun eenheid zouden kunnen vinden. Niets is zo belangrijk als aan de menselijke activiteit haar ware doelgerichtheid te geven en haar meteen tot de hoogste inspanning aan te sporen.

Concreet gesproken komt dit neer op een verzoek om meer aandacht te schenken aan een theologische bezinning op hetgeen men de "aardse werkelijkheden" heeft genoemd. Welke waarde hecht de Openbaring aan de menselijke arbeid en aan het aardse leven van de mens? Is de aarde voor de christen slechts een doorgangsoord, een wachtkamer voor de eeuwigheid, of betekent zij tevens voor hem een opgave, een taak en een roeping? Bezitten de vele vormen van menselijke activiteit — op het terrein van de wetenschap en de kunst, de techniek, de economie, de politiek, de huishoudelijke bezigheden enzovoort — een innerlijke waarde, een innerlijke gerichtheid, die van religieuze betekenis is? Is er een verzoening mogelijk tussen de evangelische leer van de onthechting en de zelfverloochening enerzijds en de liefde tot de aardse werkelijkheid, de inspanning voor de opbouw van een betere wereld anderzijds?

¹²⁸ Ef. III, 8.

Deze en zoveel andere vragen rijzen hier op voor de christen die zich bewust is van zijn situatie in deze wereld en die zoekt naar een vaste leidraad voor zijn innerlijk leven. Het is tenslotte het oude probleem van het christelijk humanisme, dat ernaar streeft het christendom te incarneren, de culturele en sociale waarden op te nemen in de christelijke wereldvisie.

Ziedaar dus de drie voornaamste eisen die Teilhard de Chardin stelt aan de huidige theologie: openheid tegenover de resultaten en perspectieven van de hedendaagse natuurwetenschappen, transpositie van de dogma's van het christendom in het kader van het nieuwe wereldbeeld, bezinning over de religieuze waarde van de menselijke inspanning op het tijdelijke vlak. Met deze drievoudige eis staat hij zeker niet alleen. Talrijke theologische geschriften uit de afgelopen jaren bewijzen hoe deze drievoudige bekommernis aanwezig is in het gedachteleven van de huidige christenheid. Vele katholieken, zowel priesters als leken, stellen zich soortgelijke vragen. Teilhard was er zich van bewust de bekommernis van zeer velen te vertolken; deze ervaring bracht hem ertoe om met zoveel klem op een dieper onderzoek van deze problemen aan te dringen.

In hun algemeenheid kan men tegen deze drie beginselen of wenselijkheden geen ernstig bezwaar aanvoeren. Het is thans wel duidelijk geworden dat het theologische denken van onze tijd zijn positie tegenover de huidige inzichten van de wetenschap aan een kritisch onderzoek moet onderwerpen. De beste onder de huidige theologen zijn zich hiervan ten volle bewust, ofschoon het ook niet ontbreekt aan kringen waarin het belang van deze problemen nog niet is doorgedrongen. Juist daarom beantwoordde het optreden van Teilhard de Chardin aan een dringende en reële behoefte. Zijn grote wetenschappelijke bevoegdheid en zijn vertrouwdheid met het geestesleven van onze tijd gaven hem recht van spreken; wij begrijpen dat hij het als een gewetensplicht heeft gevoeld om ook op dit gebied zijn stem te laten horen.¹²⁹ Zijn bedoeling was het niet om een eigen 'theologie' te ontwikkelen, maar slechts om enkele bouwstenen aan te dragen die naar zijn mening voor de nieuwe constructie nuttig konden zijn en zonder welke voortaan geen bevredigende theologie meer mogelijk is.

¹²⁹ Zie Cl. CUENOT, a.w., p. 330.

2. Kosmologie en christologie

Het christendom wordt in de geschriften van Teilhard de Chardin uit twee verschillende richtingen benaderd. Enerzijds legt Teilhard zich erop toe het christendom te bestuderen en te ontleden als een louter historisch verschijnsel, waarvan hij de kenmerkende eigenschappen en structuren wil blootleggen om die dan te vergelijken met de fundamentele kenmerken en eisen van een in convergente evolutie verkerende wereld. Anderzijds treffen wij in zijn geschriften ook bladzijden aan die tot het gebied van de theologie gerekend dienen te worden.

Het verschil tussen een fenomenologische en een theologische benadering van het christendom is zeer belangrijk. Wie dit onderscheid uit het oog verliest, stelt zich bloot aan het gevaar de ideeën van Teilhard op dit gebied verkeerd te interpreteren of in een vals daglicht te plaatsen, wat onvermijdelijk tot allerlei misverstanden aanleiding moet geven. In zijn fenomenologische analyse van het christendom beschouwt Teilhard de christelijke godsdienst uitsluitend als een verschijnsel naast andere verschijnselen, als een historisch feit, meer niet. Hij zal zich erop toeleggen de wezenskenmerken van het christendom en zijn geestelijke structuur zo scherp mogelijk naar voren te brengen en het aldus ook duidelijk af te bakenen tegenover andere grote wereldgodsdiensten. Met het christendom als verschijnsel bedoelt hij het experimenteel bestaan in de schoot van de mensheid van een religieuze stroming die gekenmerkt wordt door een intense vitaliteit, door een merkwaardig aanpassingsvermogen waardoor het in tegenstelling tot andere godsdiensten voor innerlijke vernieuwing en groei vatbaar is, juist daar waar de noösfeer de grootste vorderingen maakt, en tenslotte door de opvallende verwantschap van haar dogmatische perspectieven (convergentie van het heelal naar de door-zich-zelf bestaande en bovenpersoonlijke God) met alles wat een studie van het verschijnsel mens ons leert.¹³⁰

¹³⁰ *Comment je vois* (1948), p. 25: "Par 'phénomène chrétien', j'entends l'existence expérimentale, au sein de l'Humanité, d'un courant religieux caractérisé par le groupe de propriétés suivantes: intense vitalité; curieuse 'adaptivité', lui permettant, contrairement aux autres religions, de se développer au mieux, et principalement, dans la zone même de croissance de la Noosphère; remarquable similarité, enfin, dans les perspectives dogmatiques (convergence de l'Univers sur un Dieu self-subsistant et super-personnel) avec tout ce que nous

Naast het geloof in een persoonlijke God omvat het christendom de volgende elementen: 1. in deze godsdienst bekleedt een persoon, de persoon van Christus, een centrale plaats. Hij is niet alleen de stichter ervan (ook andere godsdiensten hebben een stichter) of de bringer van een boodschap, nee hij is zelf de *inhoud* van zijn boodschap. Men wordt christen, niet door een bepaalde doctrine aan te hangen of een bepaalde moraal te beleven, maar in de eerste plaats door zich met Hem te verenigen, door naar het woord van Paulus in Hem ingelijfd te worden; 2. deze persoon heeft zijn terugkeer aangekondigd aan het einde der tijden, en deze terugkeer vormt de bekroning en de voltooiing van de wereldgeschiedenis. Het christendom richt onze blik niet op het verleden, maar naar de toekomst en naar de voleinding van de wereld; 3. de terugkeer van Christus moet voorbereid worden door de langzame opbouw van het *Corpus mysticum*, dit is: de éénwording van alle mensen rond en in Christus, want de totale Christus bestaat uit het Hoofd en de ledematen. Alles moet onder het ene Hoofd Christus tot eenheid worden gebracht (*recapitulare omnia in Christo*, Eph. 1.9-10) zodat de hele wereld het 'pleroma', de voltooiing van Christus, wordt; 4. de zedenleer van het christendom wordt samengevat in de wet van de naastenliefde. De christen mag er zich niet mee tevreden stellen geen kwaad te berokkenen aan de medemens (passieve naastenliefde), maar moet zich met alle krachten erop toeleggen het goede te doen en het geluk, het welzijn van de medemens te bevorderen (actieve naastenliefde).

Al deze elementen behoren wezenlijk tot het christendom en vormen de authentieke kern ervan. Indien wij nu deze elementen vergelijken met de structurele eigenschappen van een evoluerende wereld zoals wij die thans kennen, dan valt het niet moeilijk in te zien hoezeer deze godsdienst op harmonische wijze aansluit bij deze wereld, waaraan hij een verheven centrum en een fundamentele wet schenkt, geheel beantwoordend aan haar diepste verwachtingen en eisen. Verre van zich als een heterogeen element voor te doen treedt het christendom als een natuurlijk complement, een natuurlijke voltooiing van deze wereld naar voren. Indien men een godsdienst zou willen uitdenken in het verlengde van de algemene evolutie, dan zou

het moeilijk zijn iets beters te vinden, iets dat meer in harmonie zou zijn met de wereld waarin wij leven.

Door deze redenering verder uit te diepen kunnen wij "een harmonie van hogere orde" ontwaren, waarvan Teilhard niet nalaat telkens de schoonheid en wonderbaarlijke grootheid te verkondigen. Deze harmonie tussen de diepere structuur van het christendom en de eisen van een convergerende evolutie betekende voor hem een rationele rechtvaardiging van zijn geloof. Ze was voor hem "het mirakel bij uitstek".¹³¹ Is de harmonie immers niet de kenmerkende eigenschap van de waarheid?

Dit alles heeft natuurlijk nog niets te maken met een theologie als zodanig. Hoogstens zou men in deze beschouwingen een uitgangspunt kunnen zien voor een apologetica, aangepast aan de moderne mentaliteit. De theologische benadering begint pas wanneer de christen, verlicht door het geloof, de inhoud van de Openbaring dieper gaat bestuderen. De theologische problemen die door Teilhard de Chardin uitvoerig werden behandeld, zijn veeleer zeldzaam. Wij vermeldden al dat hij nooit de bedoeling had een volledige theologie te ontwikkelen. Vele essentiële thema's uit de christelijke leer worden slechts terloops aangestipt, sommige iets meer ontwikkeld, andere daarentegen in het geheel niet vermeld. Het zou een grove vergissing zijn aan dit stilzwijgen of aan deze louter toevallige vermelding een bijzondere betekenis te willen toeschrijven. Zij lagen nu eenmaal niet in de lijn van de problematiek die hem op religieus gebied bezighield.

Er is echter één probleem waarop zijn aandacht was toegespitst en dat hem zijn hele leven heeft beziggehouden, een probleem waaraan hij talrijke beschouwingen heeft gewijd en dat in zijn religieuze geschriften voortdurend terugkomt. Het heeft betrekking op de plaats en op de functie die Christus inneemt en vervult in het geheel van de kosmische geschiedenis. Strikt genomen is dit geen nieuw probleem. De vraag naar de plaats die Christus in de wereld bekleedt, is zo oud als het christendom zelf. De kerkvaders uit de eerste eeuwen van de Kerk en de theologen uit de latere perioden

¹³¹ *Comment je crois* (1934), p. 31.

hebben zich erop toegelegd de verhouding tussen Christus en de wereld zo juist mogelijk te formuleren en zijn verbondenheid met de geschiedenis van de mensheid met het verleden en met de toekomst nauwkeurig te omschrijven. De wereld die zij op het oog hadden, was echter een statische wereld, waarvan zij de innerlijke samenhang nog niet konden vermoeden. De vraag die zij zich stelden, was dus de vraag naar de plaats die Christus innam in de statische en beperkte wereld van toen.

Voor Teilhard de Chardin moest dit vraagstuk noodzakelijkerwijze vanuit een ander perspectief worden bekeken, gezien de omwenteling die zich in onze voorstelling van de wereld heeft voorgedaan. Wij leven in een evoluerende wereld met een convergerende structuur. Wanneer de theoloog zich dus de vraag stelt welke plaats Christus in het geheel van de wereld inneemt, dan dient hij met dit nieuwe wereldbeeld rekening te houden. Bestaat er enig verband tussen de Godmens en deze evoluerende wereld en zo ja, is dit verband alleen maar uiterlijk, juridisch op te vatten, of veeleer als een organische verbondenheid te denken? Het is de oorspronkelijkheid van Teilhard de Chardin, dat hij het oude vraagstuk van de plaats die Christus in Gods wereldplan inneemt aldus op een nieuwe wijze heeft gesteld.

De vroegere opvattingen

Om zijn opvattingen op dit punt goed te begrijpen is het echter nodig even terug te denken aan de oplossing die in vroegere tijden aan dit vraagstuk werd gegeven. Eigenlijk had men tot nog toe geen duidelijke en algemeen aanvaarde oplossing gevonden. Mediterend over de zin van de menswording was men sedert de Middeleeuwen tot twee verschillende opvattingen gekomen, die men respectievelijk de thomistische en de scotistische placht te noemen en die ondanks het vele dat zij gemeen hadden toch ook op een belangrijk punt van elkaar verschilden.

Naar de thomistische opvatting ¹³² diende men een streng onderscheid te maken tussen de orde van de schepping en de orde

¹³² *Summa theol.* III, 9. 1., art. 3. Utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

van de verlossing. In het oorspronkelijke wereldplan (de orde van de schepping) was geen menswording van het Woord voorzien. Indien de eerste mens niet had gezondigd, dan zou de menswording niet hebben plaatsgehad. Het 'decreet' van de menswording kwam slechts nadat de mens gezondigd had, en het was er volkomen afhankelijk van. Om de eerste wereldorde te herstellen, die door de zonde vernietigd was, werd de Zoon Gods als mens in deze wereld geboren om de mensheid opnieuw tot haar eindbestemming te leiden. In deze voorstelling is het verband tussen Christus en de wereld slechts accidenteel. Zonder zondeval geen menswording. De kosmos was door God geschapen zonder enig verband met de Godmens. Door het verschijnen van Christus op aarde is echter de wereld via de mens geheiligd en verlost. Vanaf dat ogenblik ontstaat een moreel en juridisch verband tussen Christus en de wereld: krachtens zijn hypostatische eenheid met het Woord en zijn verdienste als Verlosser verwierf hij een koninklijk recht over de hele wereld. Kenmerkend voor deze opvatting is wel het feit dat het incarnatie-decreet buiten het oorspronkelijke scheppingsplan werd gehouden en dus ook geen plaats innam in de concrete orde der dingen. Aldus wordt het moeilijk de plaats aan te duiden die Christus in de wereld inneemt. Slechts in een zondige mensheid heeft Hij een functie te vervullen: de functie van de Verlosser, waaruit dan een morele en juridische verbondenheid met de hele wereld zou voortvloeien. Van een organisch gedachte functie in het geheel van de kosmische orde kon hier geen sprake zijn.

Zeer verschillend hiervan is de zogeheten scotistische opvatting. In deze visie, die zich op talrijke schriftuurteksten beroept en onder haar aanhangers grote namen telt zoals Franciscus van Sales, Newman en Scheeben, wordt Christus opgevat als het doel en de bekroning niet alleen van de bovennatuurlijke, maar ook van de natuurlijke orde. Vanaf het begin, dat wil zeggen onafhankelijk van de zondeval, was de hele schepping geordend op de Godmens. Ook indien de mens niet gezondigd had, zou het Woord mens geworden zijn. Christus immers is de hoogste openbaring van God in deze wereld en het meesterwerk van Gods schepping. Het lijkt moeilijk denkbaar dat deze openbaring slechts zou hebben plaatsgehad nadat de mens gezondigd had. In het oorspronkelijke scheppingsplan lag dus ook de menswording besloten. De zondeval bracht hierin slechts

een accidentele wijziging: de Godmens, die als doel en bekroning van de hele scheppingsorde gedacht werd, zou bovendien door zijn lijden en dood tevens als verlosser van hele mensheid optreden. Deze opvatting kent dus aan Christus een centrale functie toe in de kosmos. Deze functie moet niet louter moreel of juridisch worden opgevat. In haar bestaan zelf is de wereld gericht op Christus en niet omgekeerd, zoals in de eerste opvatting wordt beweerd. Vanaf het begin was zij op Hem georiënteerd, zodat men terecht mag zeggen dat Hij het begin en het einde, de *Alfa* en de *Omega* van alle dingen is. De plaats van Christus in de kosmos is een organische functie. Dat wil zeggen: naar haar innerlijke structuur, in haar bestaan zelf, is de wereld op Christus gericht zodat Hij naar het woord van Paulus "in alles de eerste is".¹³³ In deze zin schrijft ook E. Schillebeeckx: "Wel mogen en moeten we zeggen dat de uit de dood Verrezene de zin en het centrum van de concrete schepping is, óók voorzover zij nog niet zondig was, namelijk in de Adam."¹³⁴

Het is hier niet de plaats om deze beide opvattingen grondiger te onderzoeken. Zij hebben beide hun bestaansrecht in de katholieke theologie en ze zijn beide volkomen verenigbaar met de fundamentele leerstellingen van het christendom. Het gaat hier om een zogenaamde vrije kwestie, waarover iedere christen denken kan wat hem het meest met de gegevens van de schriftuur en van de kerkelijke traditie in overeenstemming schijnt te zijn. Indien wij hier aan deze opvattingen uit de traditionele theologie hebben herinnerd, dan is het om aldus aan te tonen, dat de vraag naar de plaats van Christus in de geschapen orde geenszins een nieuwe kwestie is die door Teilhard wordt opgeworpen tevens ook om aan te tonen, dat het hier om een vraagstuk gaat dat voor verdere ontwikkeling vatbaar is.

In de huidige handboeken van de theologie neemt dit probleem doorgaans een volstrekt secundaire plaats in. Veelal wordt het slechts behandeld als een soort historische reminiscentie waaraan alleen een academisch belang wordt gehecht, al heeft het dan in vroeger eeuwen een zekere invloed uitgeoefend op de spiritualiteit van beide scholen. In de ogen van Teilhard de Chardin gaat het hier

¹³³ *Kol.*, I, 18. Ut sit in omnibus ipse primatum tenens.

¹³⁴ E. SCHILLEBEECKX, *De zin van het mens-zijn van Jezus, de Christus*, in Tijdschrift voor Theologie, 2de jg., 1962, p. 168.

om een zeer belangrijk en actueel probleem, waarvan de oplossing in hoge mate kan bijdragen tot de ontwikkeling van een spiritualiteit, aangepast aan de geestelijke behoeften van de huidige mens. Dit theologisch probleem staat dan ook in het centrum van zijn aandacht. De voornaamste taak van de huidige theologie bestaat naar zijn mening hierin: "de fundamentele relaties te ontleden die tussen Christus en de wereld bestaan"¹³⁵; het begrip "Christus-Alfa en Omega" te verduidelijken.¹³⁶ "In waarheid, de sluitsteen van het gewelf dat opgetrokken moet worden, ligt binnen ons bereik. Willen wij de zo noodzakelijke synthese tot stand brengen tussen het geloof in God en het geloof in de wereld, dan hoeven wij niets anders te doen dan op dogmatische grondslag in de persoon van Christus het kosmische aspect en de kosmische functie naar voren te brengen, die Hem op organische wijze tot beginsel, doelwit en ziel van de evolutie maken."¹³⁷

De plaats van Christus in de kosmos

De visie die Teilhard de Chardin ontwikkeld heeft omtrent de plaats die aan Christus in het geheel van de kosmische geschiedenis toekomt, vertoont een grote verwantschap met de zgn. scotistische opvatting.¹³⁸ Ook voor hem is de hele schepping geordend op Christus als op haar natuurlijke bekroning, zodat de orde van de schepping niet denkbaar is zonder Christus. Opvallend hierbij is dat de schriftuurteksten waarop Teilhard zich beroept om zijn mening te staven, dezelfde schriftuurteksten zijn die door de voorstanders van de scotistische opvatting worden aangehaald. Toch zijn er ook belangrijke verschilpunten te noemen, die hun oorsprong hebben in een verschillende opvatting omtrent de structuur van het heelal. De kosmos die Teilhard de Chardin op het oog heeft, is vanzelfsprekend totaal verschillend van het wereldbeeld dat de achtergrond vormde van de middeleeuwse theologie. Zijn streven is erop gericht de

¹³⁵ *Christianisme et évolution*, 1945, p. 3.

¹³⁶ *Note sur le Christ universel*, 1920, p. 1.

¹³⁷ *Christianisme et évolution*, 1945, p. 5. "En vérité, la clé de la voûte à construire est là entre nos mains. Pour opérer la synthèse attendue par notre génération entre foi en Dieu et foi au Monde, rien d'autre ni de mieux à faire que de dégager dogmatiquement, dans la personne du Christ, la face et la fonction cosmiques qui le constituent, organiquement, principe et directeur, âme de l'Évolution."

¹³⁸ Teilhard de Chardin verwijst soms uitdrukkelijk naar de scotistische opvatting; zie: *Esquisse d'une dialectique de l'esprit*, in *Œuvres* VII, p. 158, zonder verdere precisering.

plaats aan te wijzen die aan Christus toekomt in een schepping die een evoluerend en convergerend karakter draagt. In dit nieuwe wereldbeeld wordt naar zijn mening de plaats en de functie van Christus veel beter verstaanbaar dan dit in het vroegere wereldbeeld het geval was.

Naar zijn mening was het niet goed mogelijk in een statisch opgevatte wereld de plaats aan te wijzen die Christus er bekleedde. Onvermijdelijk moest het hier blijven bij louter extrinsieke en juridische begrippen. Men kende aan Christus een 'koningschap' toe (hoe verouderd klinkt die beeldspraak!) over de geschapen orde, een koningschap dat Hem door de Vader was opgedragen en waarop Hij een moreel recht kon laten gelden uit hoofde van zijn verlossingsdood. Alles was dus voortaan aan zijn rechtsmacht onderworpen. *Rex regum et dominus dominantium*. Van een organisch verband tussen Christus en de wereld is hierbij geen sprake en kon ook moeilijk sprake zijn. In een mechanistisch en statisch opgevatte wereld was nu eenmaal niet echt een centrale plaats aan te wijzen die aan de waardigheid van Christus kon beantwoorden.

Maar in het licht van het nieuwe wereldbeeld is de toestand geheel gewijzigd. Hier valt inderdaad een punt aan te wijzen dat werkelijk de hele kosmische evolutie beheerst, er de sluitsteen en bekroning van vormt en waarvan een aantrekkingskracht uitgaat die aan het hele evolutieve proces zijn innerlijke stuwkracht en richting verleent. Dit universeel kosmisch centrum van de menselijke en aldus ook van de kosmische evolutie, waarin alles zijn uiteindelijke eenheid en voltooiing moet vinden, wordt in de fenomenologie van het universum aangeduid met de term: het punt *Omega*.

Is dit nu juist niet de plaats die volgens de christelijke geloofsleer aan Christus moet worden toegekend? Beantwoorden de eigenschappen van het punt Omega niet volkomen aan de eisen die wij hier moeten stellen? Ondergaat heel ons inzicht in het mysterie van Christus hierdoor geen vruchtbare en wonderbaarlijke verdieping, geheel in overeenstemming met de leer van Paulus? "Indien wij de wetenschappelijke inzichten betreffende het humanisatieproces logisch tot in hun laatste consequenties doortrekken, dan ontdekken wij als hoogtepunt van de antropogenese het bestaan van een ultiem

centrum of brandpunt — hoogste persoon en hoogste bewustzijn — dat onontbeerlijk is om de historische groei van de geest te dragen en tot eenheid te brengen. — Welnu, dit punt Omega (zoals ik het genoemd heb), is dit niet de ideale plaats, waardig aan de Christus die wij aanbidden, — een Christus, waarvan de bovennatuurlijke heerschappij ook een fysische beïnvloeding impliceert van de natuurlijke sferen van de wereld? *In quo omnia constant*. — Wonderbaarlijk samentreffen inderdaad, van de gegevens van het geloof met de inzichten van de rede! Wat aanvankelijk een bedreiging scheen, wordt een schitterende bevestiging. Verre van in tegenspraak te komen met het christelijk dogma, hebben de nieuwe inzichten omtrent de plaats van de mens in de natuur tot gevolg, dat — worden zij consequent tot het einde toe doorgedacht — aan onze traditionele christologie een nieuwe actualiteit en een nieuwe vitaliteit te beurt valt.¹³⁹ Voor Teilhard de Chardin is er geen twijfel mogelijk: "Christus bekleedt voor ons, *hic et nunc*, wat zijn positie en functie betreft, de plaats van het punt Omega."¹⁴⁰ Om ons hiervan te overtuigen hoeven wij slechts de meest traditionele gegevens van het christendom en de meest authentieke uitspraken van de H. Schrift omtrent de waardigheid en de functie van Christus erop na te slaan. Alles heeft in Hem zijn bestaan; alles wordt door Hem tot eenheid gebracht; alles krijgt in Hem zijn voltooiing, niet alleen in de orde van de genade, maar ook in de orde van de natuur.¹⁴¹ In de

¹³⁹ *Le Christ évolutif*, 1942, p. 4. "Prolongées logiquement jusqu'au bout d'elles-mêmes, les perspectives scientifiques de l'Humanisation déterminent, au sommet de l'anthropogenèse, l'existence d'un centre ou foyer ultime de Personnalité et de Conscience, nécessaire pour diriger et synthétiser la genèse historique de l'Esprit. — Or ce *point Oméga* (comme je l'ai appelé) n'est-il pas la place d'où faire rayonner le Christ que nous adorons, — un Christ dont la domination surnaturelle se double, nous le savons, d'un pouvoir physique prépondérant sur les sphères naturelles du Monde? *In quo omnia constant*. — Extraordinaire rencontre, en vérité, des données de la Foi avec les démarches de la raison! Ce qui paraissait menace devient confirmation magnifique. Loin d'interférer avec le dogme chrétien, les aggrandissements démesurés que vient de prendre l'Homme dans la Nature auraient donc comme résultat (si on les pousse à fond) de conférer à la Christologie traditionnelle un surcroît d'actualité et de vitalité."

¹⁴⁰ *Super-Humanité, super-Christ, super-Charité*, 1943, p. 9.

¹⁴¹ Zie Mgr. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint-Paul*, Paris, Éd. du Cerf, 1951. "On remarque ainsi, dans les épîtres de la captivité, une tendance... à étendre le plérôme du Christ, c'est-à-dire la sphère de dilatation de sa puissance spirituelle, jusqu'au cosmos." (p. 322) — "Toutes choses ont été créées par lui; et elles sont créées pour lui, elles tendent vers lui, pour réaliser par lui leur fin qui est de manifester Dieu." (p. 323) — "Bien que l'intention première ait été contrariée, le Christ reste celui en qui tout a cohésion, de qui les choses dépendent d'une dépendance intrinsèque; la créature ne peut se soustraire à son domaine."

christelijke opvatting is de hele geschiedenis gericht op de opbouw en de éénwording van de hele mensheid in een bovennatuurlijke gemeenschap waarvan Christus het hoofd is en wij allen de ledematen zijn. Het christendom draagt essentieel een eschatologisch karakter. Het richt onze blik naar de toekomst, naar de verwezenlijking van het Rijk Gods. Het toekomstvisioen van het christendom is een visioen van bovennatuurlijke en definitieve eenheid, van een eenheid die wordt opgebouwd en samengehouden door een persoonlijke kern, de historische Christus, naar wiens wederkomst aan het einde der tijden wij uitzien. De leer van het *Corpus mysticum*, die door Paulus en Joannes in verschillende beelden en vergelijkingen werd uitgedrukt, behoort tot de meest centrale gegevens van de christelijke traditie. "De essentie van het christendom is niets meer of minder dan het geloof in de éénwording van de wereld in God door de menswording."¹⁴²

Vergelijkt men aldus de inzichten van de wetenschap met de perspectieven van het geloof, dan kan men zich zeker niet aan de indruk onttrekken dat beide convergeren naar eenzelfde punt. Hoe zou het ook anders kunnen? Als dit niet het geval was, zou men daaruit moeten concluderen dat Christus niet meer in de volle zin van het woord de bekroning en de voltooiing van de wereld is, daar er dan buiten Hem nog een andere bekroning en voltooiing zou bestaan. "Naar Christus richt zich tenslotte onze blik, wanneer wij uitzien naar het hoogtepunt van de hominisatie en de personalisatie."¹⁴³ Voor Teilhard de Chardin is Christus dus het doel en de bekroning, zowel van de natuurlijke als van de bovennatuurlijke orde. Deze stelling is volkomen verenigbaar met de meest strikte orthodoxie. Zeker, tussen beide perspectieven bestaat een belangrijk verschil. Het ene heeft betrekking op de natuur, het andere op de bovennatuur. Het ene beweegt zich op het vlak van de schepping, het andere op dat van de genade. Maar laten wij niet uit het oog verliezen dat er tussen de natuur en de genade wel een onderscheid, maar geen scheiding bestaat, dat beide elkaar doordringen en dat er

¹⁴² *Œuvres* VI, p. 113: "L'essence du Christianisme, ce n'est ni plus ni moins que la croyance à l'unification du Monde en Dieu par l'Incarnation."

¹⁴³ *Super-Humanité, super-Christ, super-Charité*, 1943, p. 9: "C'est donc vers le Christ, en fait, que se tournent nos yeux lorsque, à n'importe quel degré d'approximation, nous regardons en avant vers quelque Pôle supérieur d'humanisation et de personnalisation."

in het onderscheid dat wij maken tussen de verschillende aspecten in het werk van God een behoorlijk stuk antropomorfisme verborgen ligt. Het werk van God is één. Volgens de klassieke formule vernietigt de genade de natuur niet, integendeel ze veronderstelt, veredelt en verheft haar. Zouden wij dan niet mogen zeggen dat de bovennatuurlijke éénwording van het mensdom een natuurlijke éénwording onderstelt en deze juist tot de hoogste waardigheid en voltooiing (in een hogere orde) verheft? Steeds immers heeft de theologie geleerd dat de natuur op de bovennatuur is gericht, zodat het volkomen gewettigd is de onderlinge harmonie tussen beide in het licht te stellen.

Men heeft soms beweerd dat deze voorstelling van Christus nog maar weinig te maken heeft met de historische Christus uit het evangelie. Een dergelijke bewering berust echter op een vergissing. "Tegen deze verheffing van de historische Christus tot een fysisch-universele functie, tegen deze uiteindelijke identificatie van kosmogeenese en christogeenese, heeft men soms opgeworpen dat een dergelijke opvatting het gevaar met zich meebrengt de menselijke realiteit van Jezus te laten vervagen in het bovenmenselijke of op te lossen in het kosmische. Niets lijkt mij minder gefundeerd. Hoe meer men immers nadenkt over de diepste wetten van de evolutie, hoe meer men tot de overtuiging komt dat de universele Christus onmogelijk aan het einde der tijden op het hoogtepunt van de kosmos zou kunnen verschijnen, indien hij niet reeds vroeger als een *element* ervan in de loop der tijden in de schoot van de evolutie was opgerezen *langs de weg van de geboorte*. Indien de hele kosmos zijn beweging werkelijk ontleent aan de Christus-Omega, dan is het anderzijds even waar dat de Christus-Omega juist (theoretisch en historisch) voor onze ervaring zijn werkelijkheid ontleent aan zijn concrete historische verschijning."¹⁴⁴ Met andere woorden: zonder

¹⁴⁴ *Christianisme et Evolution*, 1945, p. 6: "A cette élévation du Christ historique à une fonction physique universelle; à cette identification ultime de la Cosmogénèse avec une Christogénèse, on a pu objecter qu'elles risquent de faire s'évanouir dans le sur-humain, de volatiliser dans le cosmique l'humaine réalité de Jésus. — Rien ne me paraît moins fondé que cette hésitation. — Plus en effet on réfléchit aux lois profondes de l'Evolution, plus on se convainc que le Christ universel ne saurait apparaître à la fin des temps au sommet du Monde s'il en s'y était préalablement introduit en cours de route, *par voie de naissance*, sous la forme d'un *élément*. Si vraiment c'est par le Christ-Oméga que tient l'Univers en mouvement, c'est en revanche de son germe concret, l'Homme de Nazareth, que le Christ-Oméga tire (théoriquement et historiquement) pour notre expérience, toute sa consistance."

historische Christus geen mystiek lichaam van Christus, geen totale Christus.

Voor wie vertrouwd is met de traditionele formuleringen van de theologie doen bepaalde uitdrukkingen van Teilhard aanvankelijk wat bevreemdend aan. Transponeert men echter zijn opvattingen in een meer traditionele taal, dan blijkt spoedig dat de grondidee die hij wil uitdrukken in hoge mate aansluit bij een van de oudste stromingen binnen de katholieke theologie, met dien verstande dat hij deze theologische opvatting verbindt met een wereldbeeld dat in vroegere eeuwen volkomen onbekend was, doch nu aan de traditionele Christusfiguur een nieuwe achtergrond, een nieuwe dimensie verleent. Met Cl. Cuénot kunnen wij de opvatting van Teilhard de Chardin aldus samenvatten: "Er is enerzijds de Christus van de christelijke mystiek, zo hartstochtelijk door Paulus beschreven. Er is aan de andere kant een kosmische pool, die door de hedendaagse wetenschap gepostuleerd wordt en die in het geheel van ons nieuwe wereldbeeld noodzakelijk is om de opstijgende evolutie in haar top samen te bundelen en tot eenheid te brengen. Nu is het de mening van Teilhard de Chardin dat er tussen deze twee polen een zekere overeenstemming, een gelijkgeaardheid en in de grond een uiteindelijke identiteit moet bestaan. Dit samenvallen zal slechts later tot het bewustzijn van de mensen doordringen en zich slechts aan het einde der tijden bij de paroësie voltrekken. Dan zullen wetenschap en mystiek in elkaar opgaan. Dan zal zich tussen beide polen een wederzijdse beïnvloeding voordoen, zodat een uitwisseling van eigenschappen kan intreden en Christus de hele kosmos gaat omvatten, terwijl de gechristifieerde kosmos tot een object van liefde wordt."¹⁴⁵

Christus als zin van de geschiedenis

Teilhard de Chardin meent dus dat de plaats die aan Christus in het heelal moet worden toegekend, samenvalt met de plaats die in zijn wereldschema met het punt Omega wordt aangeduid. Wat heeft een dergelijke identificatie echter te betekenen? Wat impliceert een dergelijke stelling?

¹⁴⁵ Cl. CUENOT, a.w., p. 450

Zij impliceert natuurlijk in de eerste plaats, zoals wij al zagen, dat Christus als het ware structureel, organisch met de kosmos verbonden is en niet louter moreel of juridisch. De hele wereld is vanaf de schepping op Hem gericht; alles is in Hem geschapen: *in ipso condita sunt universa*.¹⁴⁶ Zij impliceert ten tweede dat de wereld door Christus haar uiteindelijke eenheid en samenhang krijgt. Het punt Omega is inderdaad het element dat aan de hele kosmische evolutie haar uiteindelijke eenheid schenkt: het punt waarin de veelheid tot eenheid wordt gebracht en waarheen alle draden van de geschiedenis convergeren. Een dergelijke functie mogen wij inderdaad aan Christus toeschrijven. Hij is de hoeksteen in het goddelijke wereldplan. In Hem wordt alles naar het woord van Paulus tot eenheid gebracht: *omnia in ipso constant*.¹⁴⁷ Zij impliceert ten derde dat Christus werkelijk de zin is van de geschiedenis. Het punt Omega geeft aan de evolutie haar gerichtheid: zij is *de facto* op deze eindterm gericht en ontleent aan dit einddoel haar diepste wetmatigheid. Ook deze eigenschap van het punt Omega mogen wij op Christus overdragen. In het christelijk perspectief is Hij werkelijk de zin van de geschiedenis, daar alles op Hem gericht is. De hele wereldorde kunnen wij terugvinden in het woord van Paulus: *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*.¹⁴⁸ De hele lagere wereld is gericht op de mens, de mens echter op Christus en Christus op God. In de terminologie van Teilhard de Chardin omgezet zou deze gedachte dus als volgt mogen luiden: de kosmogeenese loopt via de biogenese uit op een noögenese; de noögenese echter vindt haar voltooiing in een christogenese. "*L'univers est une machine à faire des dieux*", schreef Henri Bergson. In de opvatting van Teilhard zouden wij kunnen zeggen dat de wereld is: een werktuig om de totale Christus te verwezenlijken. Zo bekeken beheerst Christus werkelijk de afgronden van ruimte en tijd. Hoe kortstondig ook zijn aardse leven was, nu tweeduizend jaar geleden — niets kan verhinderen, dat hij de spil en de bekroning vormt van een universeel rijpingsproces.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Kol. I, 16.

¹⁴⁷ Kol. I, 17.

¹⁴⁸ I Kor. III, 23.

¹⁴⁹ *Christologie et Evolution*, 1933, p. 9: "Ainsi placé le Christ se trouve... en équilibre avec l'abîme temporel où plongent les racines de l'espace. On pouvait penser que sa frêle humanité allait s'y perdre, entraînant nos croyances avec elle. Mais que mesurent, au vrai, les

Tenslotte impliceert deze leer ook dat Christus de grote kracht- en energiebron is die alles tot zich trekt. Van Hem gaat een invloed uit waaraan in laatste instantie niets ontsnapt. "Zo gesitueerd [in ons wereldbeeld] moet er van Christus, hoe bovennatuurlijk zijn gebied uiteindelijk ook moge zijn, een invloed uitgaan op de totaliteit van de natuur. Indien wij aannemen dat er in het heelal, van hoog tot laag, concreet gesproken slechts één enkel proces van synthese aan de gang is, dan volgt hieruit dat geen enkel element, geen enkele beweging op geen enkel niveau bestaan kan buiten de invloedssfeer van het middelpunt. Christus omspant aldus niet alleen ruimte en tijd, maar krachtens zijn positie op het centrale punt van de wereld beheerst hij ook de hele waardeschaal vanaf de toppunten van de geest tot aan de diepten van de materie."¹⁵⁰

Zo zien we dus hoe de verschillende eigenschappen die de H. Schrift aan Christus toekent, verre van ook maar enigszins verzwakt of verminderd te worden, in het kader van dat nieuwe wereldbeeld hun meest volledige en meest concrete betekenis krijgen. Deze opvatting sluit trouwens, wat de kern van de zaak betreft, geheel aan bij de beschouwingen die de Griekse kerkvaders over de plaats van Christus in het heelal hebben ontwikkeld en die in de byzantijnse kunst werd uitgedrukt in de gestalte van Christus *Pantokrator*.

Teilhard de Chardin heeft deze leer samengevat in termen die ons op het eerste gezicht vreemd voorkomen. Hij spreekt ons over *le Christ Universel*, over *le Christ Evoluteur*, over *le Super-Christ*, over *le Christique*. Wij moeten ons niet door deze vreemde termen laten afschrikken. In feite drukken zij een werkelijkheid uit, die — teruggeplaatst in het kader van het moderne wereldbeeld — tot de meest authentieke inhoud behoort van de christelijke traditie. Indien

apparences historiques d'une vie dans un Univers où l'existence de la moindre monade se découvre liée et synchronisée à l'évolution entière des choses? Que le Christ ait émergé dans le champ des expériences humaines un instant seulement, il y a deux mill? ans, ceci ne saurait l'empêcher d'être l'ax? et le sommet d'une maturation universelle."

¹⁵⁰ *Ibid.* "Ainsi placé, enfin, le Christ, tout surnaturel que soit finalement son domaine, irradie son influence de proche en proche, dans la masse entière de la nature. Puisqu'il n'y a concrètement qu'un seul processus de synthèse en cours du haut en bas de l'Univers, aucun élément, ni aucun mouvement ne sauraient exister, à un degré du Monde, hors de l'action informatrice du centre principal des choses. Déjà coextensif à l'espace, déjà coextensif à la durée, le Christ se trouve encore automatiquement, de par sa position au point central du Monde, coextensif à l'échelle des valeurs qui s'espacent entre les sommets de l'Esprit et les profondeurs de la Matière."

Teilhard zich uitsluitend op het terrein van de theologie had bewogen, dan zou hij deze dingen wellicht in meer traditionele termen en begrippen hebben uitgedrukt. Maar als man van de wetenschap en zich richtend tot de moderne mens die vanuit deze nieuwe inzichten leeft, moest zijn taal en uitdrukkingwijze er noodzakelijk de invloed van ondergaan.

De leer dat Christus, ook in de natuurlijke orde, het doel en het hoofd is van de hele schepping, is een leer die ongemeen rijk is; wij zullen verder zien tot welke belangrijke gevolgtrekkingen zij kan leiden. Dat een theologische verdieping op dit punt wenselijk zou zijn, kan dan ook moeilijk worden ontkend. Intussen heeft Teilhard op dit punt ongetwijfeld gelijk, wanneer hij beweert dat zijn opvatting over Christus volkomen strookt met die van de H. Schrift. In het bijzonder heeft hij gelijk wanneer hij zegt, dat de christenen doorgaans te weinig belang hechten aan een leer die nochtans essentieel is in het christendom, de leer namelijk van de terugkomst van Christus op het einde der tijden. "Aan de horizon van de christelijke wereld bekleedt de *parousia* (d.i. de glorieuze terugkeer van Christus) een centrale plaats, — iets wat weleens vergeten wordt als gevolg van het eeuwenlange wachten. In deze unieke en schitterende gebeurtenis, waarin (naar de leer van het geloof) de geschiedenis uitmondt in het transcendente, culmineert het mysterie van de menswording en drukt zich uit met het realisme van een fysische wereldverklaring."¹⁵¹

In een christelijk licht gezien is het dus denkbaar dat dit moment van de christelijke paroesie zou samenvallen met het moment waarop de mensheid haar natuurlijke voltooiing zal hebben bereikt, namelijk op het punt *Omega*. In zekere zin zou dus deze natuurlijke voltooiing als het ware de voorwaarde vormen voor de tweede komst van Christus op het einde der tijden. "De eerste komst van Christus op aarde was slechts mogelijk — niemand zal het betwisten — nadat de menselijke soort binnen het algemene evolutieproces anatomisch daartoe geconstitueerd was en sociaal gezien een zekere graad van

¹⁵¹ *Trois choses que je vois*, 1948, p. 7: "Au ciel du monde chrétien, la Parousie (ou retour glorieux du Christ à la fin des temps) occupe une place centrale, bien que, avec les siècles d'attente qui se succèdent, facilement oubliée. Et cet événement unique et suprême, où l'Histoire (nous dit la Foi) doit se souder au Transcendant, le mystère de l'Incarnation culmine, et il s'affirme avec le réalisme d'une explication physique de l'Univers."

saamhorigheidsgevoel bereikt had. Als we dit eenmaal aangenomen hebben, waarom gaan we dan niet een stap verder en stellen we ons niet de vraag of de tweede komst van Christus wellicht ook niet aan een zeker evolutiemoment gebonden is? Is het niet denkbaar dat Christus zijn terugkeer op aarde heeft uitgesteld totdat de menselijke gemeenschap haar volledige natuurlijke potentialiteit heeft gerealiseerd en aldus bekwaam wordt om door Hem haar bovennatuurlijke voltooiing te ontvangen? Immers, indien de historische ontwikkeling van de geest aan vaste wetten gebonden is, zou dit dan niet evenzeer, ja zelfs *a fortiori*, het geval zijn waar het zijn verdere ontplooiing en voltooiing betreft?"¹⁵²

Deze redenering is theologisch gesproken aanvaardbaar. Bovendien is dit citaat nog meer van belang, omdat het zeer goed laat zien dat — in tegenstelling tot wat sommigen beweerd hebben — Teilhard zeer wel verschil maakt tussen de natuurlijke en de bovennatuurlijke orde en duidelijk aangeeft, dat de natuurlijke voltooiing hoogstens een voorwaarde en geenszins een oorzaak kan uitmaken van de bovennatuurlijke voltooiing van het mensdom. Zowel de eerste als de tweede komst van Christus draagt het karakter van een vrije onverdiende gave. Zo gezien moet de hele geschiedenis dus worden opgevat als een opgang van de hele wereld naar haar voltooiing in de natuurlijke en bovennatuurlijke orde en bestaat er tussen beide vormen van voltooiing geen tegenstrijdigheid. "En wanneer alles aan Hem onderworpen is, zal ook de Zoon zelf zich onderwerpen aan Degene, die het al aan Hem onderwierp, opdat God zij alles in allen."¹⁵³

¹⁵² *Ibid.*, p. 8-9: "Pour que le Christ apparût un? première fois sur Terre, il fallait évidemment (personne n'en doute) que, en conformité avec le processus général de l'évolution, le type humain se trouvât anatomiquement constitué, et socialement poussé déjà jusqu'à un certain degré de conscience collective. Ceci posé, pourquoi, faisant un pas de plus, ne pas imaginer que, dans le cas de sa deuxième et dernière venue *aussi*, le Christ attend pour réparer que la collectivité humaine soit enfin devenue capable, parce qu'achevée pleinement dans ses potentialités *naturelles*, de recevoir de Lui sa consommation surnaturelle? Car enfin, s'il y a incontestablement des règles physiques précises au développement historique de l'esprit, comment n'en existerait-il pas, *a fortiori*, pour son épanouissement et sa terminaison?"

¹⁵³ *I Kor. XV, 28* — Zie : *Introduction à la vie chrétienne*, 1944, p. 1.

Het probleem van het kwaad

Uit wat voorafgaat blijkt duidelijk hoezeer Teilhard de Chardin begaan was met het vraagstuk van de plaats die Christus inneemt in het geheel van de kosmische evolutie. Niet alleen door de verlossing maar ook door de schepping is de hele wereld gericht op Christus. Ook in de natuurlijke orde moet zij haar voltooiing vinden in Hem, in wie alles, naar het woord van Paulus, zijn bestaan heeft. Het punt Omega van de wetenschap moet dan ook naar zijn mening in het christelijk bewustzijn uiteindelijk samenvallen met de Christus van het geloof. De hele wereldgeschiedenis is voor hem "een schitterend fenomeen van christificatie".¹⁵⁴ Nadat ze zich achtereenvolgens als een biogenese en een noögenese voordoet, culmineert het kosmische wordingsproces uiteindelijk in de christogenese.¹⁵⁵ De hele evolutie is voor hem in laatste instantie een opgang naar Christus. Al het waardevolle, het ware en het goede dat wij in de wereld vinden, wijst naar Hem. Maar in de wereld ontmoeten wij niet alleen het ware en het goede. Er is ook de leugen en het kwaad. In het christelijk perspectief is er bovendien de zonde en de erfzonde. Zo worden wij onvermijdelijk geconfronteerd met een nieuw probleem: het probleem van het fysische en het morele kwaad. We raken hier aan een van de meest delicate en meest betwiste punten in de leer van Teilhard de Chardin.¹⁵⁶

Laten wij ons beperken tot het louter fenomenale aspect van het kwaad en de metafysische probleemstelling buiten beschouwing laten, die trouwens bij Teilhard slechts fragmentarisch behandeld wordt. Welke plaats bekleedt het kwaad in de concrete orde van de dingen? Wij leven in een heelal-in-evolutie, dat wil zeggen in een wereld die niet alleen voortdurend veranderingen ondergaat, maar bovendien moet worden opgevat als een proces van groei naar steeds hogere toestanden van ingewikkeldheid. De wereld bouwt zichzelf geleidelijk op. Met andere woorden: de wereld groeit toe

¹⁵⁴ *Le coeur de la matière*, 1950, p. 29: "un vaste phénomène de christification."

¹⁵⁵ *Le christique*, 1955, p. 9.

¹⁵⁶ Hierover leest men uitvoerig bij M. BARTHELEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, p. 411-421; 431-440. Paris, Le Seuil, 1963; H. DE LUBAC, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, p. 47-73 et passim, Paris, Aubier, 1962; P. SMULDERS, *Het visioen van Teilhard de Chardin*, p. 202-271. Brugge, Desclée de Brouwer, 1962.

van een zekere onvolmaaktheid naar meer volmaakte toestanden. In een dergelijke wereld is het kwaad onvermijdelijk. Wat nog moet voltooid worden, is noodzakelijkerwijze onvolmaakt, gebrekkig, onaf. Het kwaad behoort dus structureel tot een wereld-in-evolutie. Een evoluerende wereld en een volmaakte wereld zijn tegenstrijdige begrippen. De evolutie is een moeizaam, tastend zoeken, dat noodzakelijkerwijze gepaard gaat met rampen, met pijn, met lijden en dood. In een dergelijke wereld is het kwaad geen toevalligheid, geen accidenteel verschijnsel. Het behoort integendeel essentieel tot een evolutieproces dat door alle mislukkingen en vergissingen heen zijn weg moet zoeken. Indien God een wereld wilde scheppen die door evolutie naar haar voltooiing moest groeien, dan kon het niet anders of in deze schepping moesten onvolmaaktheden en kwaad voorkomen.

Zoals God bijvoorbeeld geen vierkante cirkel kan maken daar dit een innerlijke tegenspraak is en dus absurd, — zo kan Hij ook geen wereld scheppen die tegelijk volmaakt zou zijn en toch langs de weg van de evolutie haar volmaaktheid moet bereiken. Een evoluerende wereld en een volmaakte wereld vormen evenzeer als een vierkante cirkel een innerlijke tegenspraak en zijn dus volstrekt onmogelijk. Maar naast het fysische kwaad is er ook het morele kwaad, de zonde. Wanneer eenmaal de evolutie het stadium van de mens heeft bereikt, van een wezen dat reflexief bewustzijn en vrijheid bezit, doet ook het morele kwaad zijn intrede in de wereld. Want ook de mens is een onvolmaakt en onvoltooid wezen. Zolang hij zijn eindbestemming niet bereikt heeft, blijft de zonde mogelijk. Hoe meer zijn bewustzijn en zijn vrijheid zullen toenemen, hoe meer zijn macht, zowel ten goede als ten kwade, zal groeien. Naar de mening van Teilhard de Chardin is dus ook de zonde statistisch onvermijdelijk in een mensheid-in-evolutie. Het kwaad is, fenomenologisch gezien, een afvalproduct van de evolutie. "Wanverhouding en ontbinding op het fysische vlak, lijden op het niveau van de levende wezens, zonde in de sfeer van de vrijheid: geen *orde-in-wording* die niet op iedere trap wanorde impliceert."¹⁵⁷

¹⁵⁷ *Comment je vois*, p. 33.

Het kwaad is dus een algemeen verschijnsel in een wereld-in-evolutie: het neemt verschillende vormen aan in de verschillende categorieën van wezens die in de evolutie optreden. Zolang de uiteindelijke orde niet verwezenlijkt is, behoort de wanorde inderdaad tot de structuur van de dingen als een permanente mogelijkheid. Men heeft soms beweerd dat Teilhard de Chardin geen aandacht besteedde aan het probleem van het kwaad en dat zijn wereldopvatting aldus door een overdreven optimisme gekenmerkt werd. Een dergelijke bewering berust ongetwijfeld op een vergissing. Teilhard erkent wel degelijk het bestaan van het kwaad, meer nog: in zijn opvatting krijgt het kwaad een kosmische dimensie, daar het een begeleidingsverschijnsel uitmaakt van de hele evolutie, ja statistisch onvermijdelijk is in een wereld die haar voltooiing via een langzame en moeilijke strijd moet verwezenlijken. Zijn optimisme is niet het gevolg van een onderschatting van de plaats die het kwaad in de wereld inneemt, maar vloeit voort uit zijn overtuiging dat het kwaad uiteindelijk door het goede en de wanorde door de orde zal worden overwonnen.

Juist omdat het kwaad zo'n grote plaats inneemt in de wereld, heeft deze ook zo'n sterke behoefte aan verlossing. Juist omdat het kwaad een kosmische dimensie heeft, moet ook de verlossing door Christus een waarlijk kosmische dimensie bezitten. Hier krijgt zijn kruis een nieuwe, allesomvattende betekenis: "Geprojecteerd tegen de achtergrond van een dergelijke wereld (d.w.z. van een wereld-in-evolutie), waarin de strijd tegen het kwaad de *conditio sine qua non* van haar bestaan is, daar krijgt het kruis een nieuwe ernst en een nieuwe schoonheid, krijgt het de eigenschappen die ons het meest kunnen bekoren. Zeker, Jezus blijft altijd degene die de zonde van de wereld draagt; het morele kwaad wordt op geheimzinnige wijze gecompenseerd door het lijden. Maar essentiëler nog is Hij degene die structureel in zichzelf en voor ons allen het verzet overwint tegen de vergeestelijking, besloten in de stof. Hij is degene die de last draagt, onvermijdelijk krachtens haar constructie, van iedere schepping. Hij is het symbool en het gebaar van de vooruitgang. De volledige en definitieve zin van de verlossing ligt niet alleen in het uitboeten, maar in het transcenderen en het overwinnen."¹⁵⁸

¹⁵⁸ *Christologie et Evolution* 1933, p. 7: "Projetée sur un tel Univers (c.-à-d. un univers en évolution), la lutte contre le Mal est condition *sine qua non* de l'existence, la Croix prend

De katholieke theologie heeft in het verlossingswerk van Christus steeds twee aspecten onderscheiden: een negatief aspect — de uitboeting en het wegnemen van de zonde — en een positief aspect: de verheffing en heiliging van de mens. Teilhard de Chardin handhaaft ten volle deze beide aspecten, maar zij krijgen in zijn visie van de wereld een ruimere betekenis. Het kwaad dat moet worden overwonnen, is in hoofdzaak het morele kwaad dat door de mens bedreven wordt. Het omvat echter ook alle tekorten die in de kosmos krachtens het evoluerend karakter ervan aanwezig zijn. De mens moet in de eerste plaats tot zijn bovennatuurlijke verrijking en verheffing gebracht worden door de genade, maar ook in de natuurlijke orde moet de mens en de hele wereld (juist in dienst van zijn bovennatuurlijke heiliging) tot zijn bestemming gebracht worden. Ook deze natuurlijke opgang wordt door Christus beïnvloed. Zeker, het kan niet genoeg onderstreept worden: het heil van de mens kan uiteindelijk slechts door de genade verwezenlijkt worden. Maar — en op dit punt opent Teilhard ons nieuwe vergezichten die door de theologie verder uitgediept kunnen worden¹⁵⁹ — ook de natuurlijke orde kan dienstig zijn aan de bovennatuurlijke en is er zelfs onontbeerlijk voor. Ook in deze natuurlijke orde mogen wij — in de geest van de scotistische opvatting die wij eerder hebben beschreven en waarbij Teilhard wellicht onbewust aansluit — de reddende en verlossende invloed van Christus erkennen, zodat hij in de volle zin van het woord de Redder van de wereld genoemd kan worden. Zo is het kruis niet alleen het symbool van de uitboeting van de zonde, maar ook "het dynamische en volledige symbool van een wereld die in een toestand verkeert van personaliserende evolutie"¹⁶⁰, een evolutie die op haar beurt kan bijdragen (zij het ook slechts indirect) tot de opbouw van het *Corpus mysticum*.

une gravité et une beauté nouvelles, celles-là précisément que peuvent nous séduire le plus. Sans doute, Jésus est toujours celui qui porte les péchés du monde; le mal moral se compense mystérieusement par la souffrance. Mais il est plus essentiellement que cela, Celui qui surmonte structurellement en Lui-même, et pour nous tous, les résistances à la montée spirituelle inhérentes à la Matière. Il est celui qui porte le poids, inévitable par construction, de toute espèce de création. Il est le symbole et le geste du Progrès. Le sens complet et définitif de la Rédemption, ce n'est plus seulement expier: c'est traverser et vaincre."

¹⁵⁹ OLIVER A. RABUT. *Dialogues avec Teilhard de Chardin*, p. 157-8. Paris, Ed. du Cerf, 1958.

¹⁶⁰ *Ce que le monde attend en ce moment de l'Eglise de Dieu*, 1952, p. 5.

Uit dit alles blijkt wel hoe Teilhard in zijn beschouwingen over de menswording en de verlossing gedreven werd door één enkele grote bekommernis: aan Christus een allesomvattende plaats toekennen in het geheel van een wereld waarvan hij het evolutieve en convergerende karakter onderkend had, een plaats die Hem zowel in de natuurlijke als in de bovennatuurlijke orde tot het centrum van het hele wereldgebeuren maakte. Een van de grootste gevaren voor het christendom bestond er naar zijn mening juist in, dat vele christenen hun voorstelling van Christus nog steeds verbonden aan een middeleeuwse kosmologie in plaats van haar bewust en zelfverzekerd te plaatsen in de nieuwe tijdelijke en ruimtelijke dimensies die de wetenschap ons voorhoudt en waarin juist de evangelische boodschap en vooral de paulinische leer over de menswording en de verlossing een veel grotere en diepere betekenis krijgen.

De groei naar de eenheid

Teilhard de Chardin getuigde van zich zelf dat zijn geest beheerst werd door een onweerstaanbare behoefte aan organische eenheid en samenhang. Tot welke allesomvattende synthese deze drang hem geleid heeft, is thans enigszins zichtbaar geworden. Nadat hij op grond van zijn wetenschappelijke onderzoek en inzichten een samenhangend beeld had ontworpen van het universum, dat zich aan hem voordeed als een groot tijd-ruimtelijk geheel, dynamisch en convergerend van structuur, legde hij zich erop toe om op een hoger plan een synthese tot stand te brengen tussen dit wereldbeeld en het christendom.

Bij deze poging is hij — in tegenstelling tot Lecomte du Noüy die zich hierbij haast uitsluitend op de christelijke ethiek beriep — uitgegaan van de meest centrale en fundamentele leer van het christendom: de leer van de menswording en de verlossing. Wat betekent het dat God mens is geworden in een evoluerende wereld en deze wereld heeft verlost? Op deze vraag heeft hij getracht het antwoord te geven, hierbij zo nauw mogelijk aansluitend bij de inzichten die in de katholieke theologie traditioneel waren en deze alleen terugplaatsend in het kader van het nieuwe wereldbeeld.

Uit deze dubbele bezinning op de wereld en op het christendom groeide als het ware vanzelf de nagestreefde synthese. Alles krijgt zijn eenheid in de persoon van Christus, begin en einde van alle dingen. De hele wereldgeschiedenis kan samengevat worden in de woorden kosmogeenese, biogeenese, noögeenese, christogeenese. Ook de orde van de schepping en van de verlossing, van de natuur en van de genade, hoezeer ook van elkaar onderscheiden, vormen uiteindelijk een allesovertreffende eenheid. Wij begrijpen thans de woorden die wij eerder al aanhaalden: "De grote gebeurtenis van mijn leven is geweest: de geleidelijke identificatie van twee lichtbronnen aan de horizon van mijn geest. De eerste: het kosmische hoogtepunt dat door een veralgemeende en convergerende evolutie gepostuleerd wordt; de tweede: de verrezen Christus van het christelijk geloof."¹⁶¹ Zo was het christendom voor hem in de volste zin van het woord de godsdienst van de evolutie. "Aanvankelijk had het katholicisme mij ontgoocheld door zijn enge, bekrompen voorstelling van de wereld en door zijn onbegrip voor de betekenis van de stof. Nu echter erken ik — naar het voorbeeld van de mensgeworden God die het christendom mij heeft geopenbaard — dat ik slechts kan gered worden in verbondenheid met het universum... De totale Christus wordt slechts voltooid en wordt slechts bereikt aan het einde van de universele evolutie. Daar heb ik datgene gevonden waar mijn ziel van droomde: een tot persoon geworden heelal, waarin ikzelf mijn hoogste persoonwording bereik. En deze ziel van de wereld is voor mij niet alleen maar een fragiel geesteskind van mijzelf, maar het resultaat van een lange historische openbaring, waarin ook de minst gelovige wel verplicht wordt een van de belangrijkste krachtlijnen te onderkennen van de menselijke vooruitgang."¹⁶²

Zo was Christus dus het trefpunt waarin de twee polen van zijn denken, God en het universum, elkaar ontmoetten en zijn innerlijke

¹⁶¹ *Œuvres* VII, p. 404.

¹⁶² *Comment je crois*, 1934, p. 40-4: "Le catholicisme m'avait déçu, en première apparence, par ses représentations étroites du Monde, et par son incompréhension du rôle de la Matière. Maintenant je reconnais qu'à la suite du Dieu incarné qu'il me révèle je ne puis être sauvé qu'en faisant corps avec l'Univers... Le Christ total ne se consomme et n'est attingible qu'au terme de l'Evolution universelle. En lui j'ai trouvé ce dont mon être rêvait: un Univers personnalisé, dont la domination me personnalise. Et, cette *âme du Monde*, je la tiens non plus seulement comme une création fragile de ma pensée individuelle, mais comme le produit d'une longue revelation historique ou le moins croyants sont bien obligés de reconnaître une des principales directrices du progrès humain."

dialectiek in een hogere synthese werd opgeheven. Meteen werden het hele kosmische gebeuren en heel de menselijke geschiedenis één zinvolle werkelijkheid. De wereld is niet absurd, de geschiedenis is niet blind: zij hebben een zin, een richting en een doel. Door alle wisselvalligheden en omwentelingen heen, langs hoogten en diepten, door momenten van vooruitgang en tijdelijke inzinking, voltrekt zich de grote wereldgeschiedenis en benadert zij haar definitief en onafwendbaar doel: het openbaar worden van de volledige Christus, getooid met de rijkdom van de hele kosmos, aan het einde der tijden: "deze unieke en verheven gebeurtenis waarin de geschiedenis uitmondt in het transcendente."¹⁶³ Daarom ook is Christus voor ieder christen in de volste betekenis van het woord de zin en het doel van de geschiedenis.

In het licht van deze theologie van de geschiedenis kan dan de vraag gesteld worden in hoeverre een juiste houding tegenover de geschiedenis ook een juiste houding tegenover het Rijk Gods impliceert. Over deze vraag schrijft O.A. Rabut: "Een juiste houding tegenover de geschiedenis impliceert niet noodzakelijk een juiste houding tegenover het Rijk Gods."¹⁶⁴ Het komt ons voor dat deze stelling enigszins dubbelzinnig is. Zeker, de natuurlijke vervolmaking van de mens en zijn bovennatuurlijk heil zijn twee verschillende dingen. De geestelijke volmaaktheid van de mensheid is niet het automatische gevolg van de evolutie of van de geschiedenis. Het waarachtige heil van de mens kan in laatste instantie alleen door de genade worden bewerkstelligd. Maar dit sluit niet uit, dat ook de natuurlijke vervolmaking van de mens tot op zekere hoogte (als noodzakelijke, doch onvoldoende voorwaarde) kan geëist worden voor zijn bovennatuurlijke voltooiing. Of, met andere woorden: dat de natuurlijke vervolmaking in dienst kan worden gesteld van de bovennatuurlijke bestemming. Indien Christus in de volle betekenis van het woord de zin is van de geschiedenis, volgt hieruit dan niet, dat een juiste houding tegenover de geschiedenis ook een juiste houding tegenover het Rijk Gods moet impliceren? Moet iemand die een verkeerde houding heeft tegenover het Rijk Gods, ook niet een verkeerde houding hebben tegenover de geschiedenis, zodat iedere

¹⁶³ *Trois choses que je vois*, 1948, p. 7: "cet événement unique et suprême où l'Historique doit se souder au Transcendant."

¹⁶⁴ OLIVER A. RABUT, a.w. p. 146.

houding die zich bewust van dit doel afkeert, ook een verraad betekent aan de ware zin van de geschiedenis? Een juiste houding tegenover de geschiedenis is voor de christen niet denkbaar, indien zij niet tevens en in de eerste plaats een juiste houding tegenover het Rijk Gods impliceert.

Indien Christus aldus de zin is van de geschiedenis, dan begrijpen wij meteen welke plaats de Kerk in de geschiedenis van de mensheid moet innemen. In de ogen van de christen kan zij onmogelijk een randverschijnsel, een toevallige bijkomstigheid zijn, daar zij om zo te zeggen het werktuig is waardoor de voltooiing van Christus, zijn 'pleromatisatie', bewerkstelligd wordt. Uiterlijk gezien doet zij zich aan ons voor als een *fylum*,¹⁶⁵ dat, geworteld in het verleden, groeit en zich ontwikkelt door alle politieke, sociale en culturele wisselvalligheden van de geschiedenis heen. In haar diepste wezen echter is zij een goddelijke kracht die de verstrooide mensheid verzamelt en haar omhoog voert naar haar uiteindelijke eenheid in Christus: "In het hart van het sociaal verschijnsel zelf is een soort ultrasocialisatie aan de gang, onder invloed waarvan de Kerk zich langzaam opbouwt en alle geestelijke energieën van de noösfeer bezielt en in de meest verheven vorm samenbundelt — de Kerk, dat deel van de wereld dat zich reflexief bewust is geworden van zijn eenheid in Christus, — de Kerk, voornaamste brandpunt van inter-humane verwantschap in een hogere caritas, — de Kerk, centrale spil van universele convergentie en uitgesproken ontmoetingspunt tussen het universum en het punt Omega."¹⁶⁶

Indien wij Christus leren zien als doel zowel van de natuurlijke als van de bovennatuurlijke orde, dan krijgt voor het oog van de christen de hele wereld een zinvolle en organische eenheid: "Voor wie eenmaal de natuur begrepen heeft van een wereld waarin de kosmogeenese, toegespitst op de antropogeenese, in de christogeenese culmineert — voor zo iemand wordt alles, ja ieder element en ieder

¹⁶⁵ *Het verschijnsel mens*, p. 316.

¹⁶⁶ *Comment je vois*, 1948, p. 28: "Au cœur même du Phénomène social, une sorte d'ultra-socialisation est en cours: celle par laquelle l'Eglise se forme peu à peu, vivifiant par son influence et collectant sous leur forme la plus sublime, toutes les énergies spirituelles de la Noosphère? : — l'Eglise, portion réflexivement christifiée du Monde, — l'Eglise, foyer principal d'affinités inter-humaines par super-charité, — l'Eglise, axe central de convergence universelle et point précis de rencontre jaillissante entre l'Univers et le Point Oméga."

voorval in het universum, van licht, gloed en leven doordrongen en eindeloos beminnenswaardig."¹⁶⁷

3. Naar een nieuw christelijk humanisme

Teilhard de Chardin had zich de vraag gesteld "hoe men...de liefde tot God en de gezonde liefde tot de wereld, het streven naar onthechting en het streven naar ontwikkeling met elkaar kan verzoenen en vervolgens op elkaar laten inwerken."¹⁶⁸ Een oplossing van dit probleem begint zich thans voor ons af te tekenen. Door de samenvoeging van het natuurwetenschappelijke en het christelijke perspectief kwam als het ware vanzelf een actieveld tot stand, waarin de menselijke activiteit zich ten volle kon ontplooiën en haar hoogste expansie bereiken.

In de eeuwen die achter ons liggen heeft het er vaak de schijn van gehad alsof het menselijk streven uiteengerukt werd in twee verschillende richtingen: de roep van de aarde en de roep van God schenen elkaar uit te sluiten. Zeker, in het christelijke bewustzijn bestond er strikt genomen geen tegenstrijdigheid tussen deze beide opgaven. Het eerste woord dat door God in de Bijbel tot de mens werd gericht, was juist een uitnodiging om de aardse taak met toewijding te volbrengen: "Bevolk de aarde en beheers haar."¹⁶⁹ Maar desondanks bleef er in het concrete leven van de christen een zekere spanning bestaan tussen de aardse en profane bezigheden, die het grootste deel van de dag in beslag namen, en de zeldzame en verheven ogenblikken waarin de mens zich werkelijk in aanbidding en liefde tot God keerde. De meesters in het geestelijk leven leerden ons dat wij deze spanning enigermate konden opheffen door onze profane arbeid te verrichten uit liefde tot God, in gehoorzaamheid aan Zijn wil, hem te gebruiken als een middel tot zelfverloochening en hem te heiligen door de goede bedoeling. Dit alles was volkomen juist. En toch bleef het onduidelijk hoe de arbeid innerlijk geheiligd kon worden: de wijding of consecratie die men eraan wilde

¹⁶⁷ *Ibid*, p. 39: "Pour qui... a une bonne fois compris la nature d'un Monde ou la Cosmogénese, axée sur l'Anthropogénèse, culmine dans une Christogénèse, — pour celui-là tout, dans chaque élément et événement de l'Univers, s'illumine, s'échauffe, s'anime, et devient admirablement aimable..."

¹⁶⁸ *Œuvres* IV, p. 36.

¹⁶⁹ *Genesis* I, 28

verlenen, bleef volslagen uiterlijk. Al het streven naar wetenschap, naar aardse schoonheid, naar sociale rechtvaardigheid, naar de opbouw en de verrijking van het aardse leven, bleef tot de sfeer van het profane behoren en deze term was een zekere negatieve betekenis blijven aankleven.

Voor wie echter in Christus het einddoel en de bekroning erkent, niet alleen van de bovennatuurlijke, maar ook van de natuurlijke orde (een stelling die theologisch volkomen verdedigbaar is) wordt deze spanning pas voorgoed overwonnen. Dat geldt ook voor wie, zoals Teilhard de Chardin dat deed, aan deze opvatting een nog concretere uitdrukking geeft door aan Christus de plaats toe te kennen die in ons wereldschema door het punt Omega wordt aangeduid. Van hieruit wordt het immers mogelijk, meer dan vroeger het geval was, zijn volle aandacht en inspanning te wijden aan de aardse opdrachten, in de overtuiging dat deze uiteindelijk een innerlijk op Christus en op God gericht zijn en aldus een innerlijke waarde en wijding bezitten in het geheel van de christelijke wereldorde. In dit licht gezien krijgt het leven van de christen een grootse en indrukwekkende eenheid, waarin zowel de aardse bekommernissen als het bovennatuurlijke streven hun juiste plaats krijgen en hun innerlijke samenhang ten volle tot zijn recht komt. Daar het ware eindpunt van de geschiedenis bestaat in de voltooiing van de integrale Christus, en daar de opbouw van de menselijke gemeenschap in een hoger gemeenschappelijk bewustzijn hiervoor een onontbeerlijke (zij het ook ontoereikende) voorwaarde vormt, zo volgt hieruit dat alle menselijke arbeid die ook maar enigszins bijdraagt tot de opgang van de mensheid naar dit doel, ook in laatste instantie gericht is op de komst van het Rijk waarnaar de Schriftuur ons verlangend doet uitzien. Het streven naar de vereniging met God en het geloof in onze hemelse bestemming leiden ons niet meer af van onze aardse taak, vervreemden ons niet van het werk dat wij in deze wereld te volbrengen hebben. Juist omgekeerd wordt de liefde tot Christus de grote inspiratiebron voor onze activiteit ook op het tijdelijke plan, omdat wij weten dat deze arbeid nodig is en innerlijk georiënteerd is op Christus.

"Aldus kunnen wij, kunstenaars, arbeiders, geleerden, wat onze menselijke functie ook zij, indien wij christenen zijn, ons naar het

doel van onze inspanning haasten als naar een open toegang tot de hoogste vervolmaking van ons wezen."¹⁷⁰ Verre dus van onze aandacht voor de aardse taak af te leiden of de onverschilligheid tegenover de arbeid van de mensen in de hand te werken, zal het christendom juist omgekeerd een ongeëvenaarde en allesovertreffende aansporing betekenen tot het goed vervullen van onze aardse taken en aan alle menselijke arbeid zijn hoogste consecratie verlenen. In deze gedachtegang ligt een volledige en diepe theologie van de menselijke arbeid besloten.

Teilhard de Chardin is er zich van bewust in dit alles volkomen aan te sluiten bij de leer van de Kerk: "Wat ik doe is... niets anders dan de juridische termen waarin de Kerk haar geloof heeft uitgedrukt, te vervangen door termen ontleend aan de fysische realiteit."¹⁷¹ Men heeft soms beweerd dat in deze voorstelling van zaken het onderscheid tussen de natuurlijke en bovennatuurlijke orde niet voldoende tot haar recht zou komen, alsof de verwezenlijking van de bovennatuurlijke vereniging van alle christenen in het *Corpus mysticum* het gevolg zou zijn van de natuurlijke voltooiing van de mensheid in een hogere eenheid. Een dergelijke voorstelling zou echter volstrekt in tegenspraak zijn met de meest uitdrukkelijke verklaringen van Teilhard de Chardin: "Aan de verschillende natuurlijke constructies hecht ik geen enkele definitieve en absolute waarde. Ik heb in deze niet hun speciale vorm lief maar hun functie, die erin bestaat op mysterieuze wijze eerst iets te maken dat vergoddelijkt kan worden en vervolgens, doordat Christus' genade op onze inspanning neerdaalt, iets goddelijks..."¹⁷²

Voor hem heeft de natuurlijke voltooiing van de mensheid slechts een voorbereidende, zij het ook onontbeerlijke rol te vervullen: "Het bestaan van een toppunt in de kosmische evolutie is voor de voltooiing van Christus even noodzakelijk als het bestaan van een vrouw dit was voor zijn ontvangenis."¹⁷³ De gratuite karakter van het heil, zowel als van de menswording, wordt in deze opvatting volkomen gehandhaafd. In dit perspectief krijgt het leven van de christen dus, zowel in zijn aardse als in zijn hemelse dimensie, een

¹⁷⁰ *Œuvres IV*, p. 52 (*Het goddelijk milieu*, p. 32).

¹⁷¹ *Comment je crois*, 1934, p. 40.

¹⁷² *Brief aan P. Aug. Valensin*, gecit. in *Œuvres IV*, p. 101 (*Het goddelijk milieu*, p. 66).

¹⁷³ *Comment je crois*, 1934, p. 49.

diepe en organische eenheid. In dit perspectief wordt het mogelijk zich geheel en al op God te richten en tegelijkertijd met de inzet van al zijn krachten te werken aan de vooruitgang van de aarde. In dit perspectief wordt het mogelijk de aarde lief te hebben zonder verraad te plegen aan onze hemelse roeping.

"Vroeger had men de indruk, dat er voor de mens slechts twee mogelijkheden bestonden: ofwel de hemel, ofwel de aarde lief te hebben. In de nieuwe geestelijke ruimte wordt een derde weg zichtbaar: naar de hemel te gaan langs de omweg van de aarde. Er is een (waarachtige) communie met God mogelijk door het aardse heen."¹⁷⁴ — "Zonder in enig naturalisme of pelagianisme te vervallen, ontdekt de gelovige dat hij zich kan en moet toelagen, evenzeer en meer nog dan een ongelovige, op de vooruitgang van de aarde, als voorwaarde voor de voltooiing van het Rijk Gods."¹⁷⁵

Verre ervan de mens van zich zelf te vervreemden, zoals het marxisme beweert, wordt de godsdienst, aldus begrepen, de hoogste bron van geestelijke energie, waaruit wij de kracht kunnen putten om onze aardse taak zo volmaakt mogelijk te volbrengen. "De christen alleen (en dit in de mate waarin hij zich rekenschap geeft van de God-menselijke eigenschappen van de universele Christus), is bij machte gevolg te geven aan de dubbele uitnodiging van de natuur en van de genade. Dit door een volledig synthetische daad, waarin de geest van onthechting en de geest van verovering, de geest van traditie en de geest van het avontuurlijke onderzoek, de geest van de aarde en de geest van God elkaar ontmoeten, aanvullen en stimuleren."¹⁷⁶

Aldus is de christen meer en beter dan wie ook uitgerust om de grote taak die wij in deze wereld te vervullen hebben met geestdrift en vertrouwen aan te vatten. Meer dan wie ook kan hij met liefde luisteren naar de wekroep van de aarde, die ons uitnodigt om het

¹⁷⁴ *Christologie et Evolution*, 1933, p. 12..

¹⁷⁵ *Note sur la notion de perfection chrétienne*, 1942, p. 4.

¹⁷⁶ *La parole attendue*, 1940, p. 4-5: "Seul le chrétien (et ceci dans la mesure où il se pénètre des propriétés humano-divines du Christ-Universel) se trouve en mesure aujourd'hui de faire face aux complexes appels de la Nature et de la Grâce par un *acte complètement synthétique*, où se rejoignent, se corrigent et s'exaltent mutuellement: l'esprit de détachement et l'esprit de conquête; l'esprit de tradition et l'esprit d'aventureuse recherche; l'esprit de la Terre et l'esprit de Dieu." .

werk te voltooien dat in haar begonnen werd. Voor hem is de bedreiging van het *taedium vitae*, van de ontmoediging en de wanhoop, voorgoed overwonnen. Verre ervan een verzwakking of een begrenzing van onze inspanning te betekenen, is het geloof in Christus de grootste aansporing om met vertrouwen te werken aan de opbouw van de toekomst. Naarmate de liefde tot God en tot Christus in hem sterker worden, zal hij ook met grotere toewijding en overgave kunnen streven naar onze aardse verwachtingen, in de overtuiging dat hij langs deze weg meteen helpt om het Rijk Gods in deze wereld naderbij te brengen. Voor hem is de arbeid en de inspanning een communie met God door de wereld heen geworden: "In een heelal waarin alles bijdraagt tot de geleidelijke vorming van de geest, die door God opgenomen wordt in de uiteindelijke vereniging, wordt iedere arbeid in zijn tastbare realiteit een weg naar heiliging en communie."¹⁷⁷

Het nieuwe ethos

Uit de voorgaande beschouwingen blijkt welke heiliging en wijding er van het christendom kan uitgaan over de menselijke arbeid. Dit heeft niet alleen betrekking op onze individuele ondernemingen. Zeker, ook het meest eenvoudige en nederige werk dat wij dagelijks te vervullen hebben, betekent een onmisbare en waardevolle bijdrage tot de verdere opgang van de mensheid. Of je nu het werk neemt van de arbeider, van de ingenieur en van de bedrijfsleider; het werk van de huismoeder, de ziekenverpleegster en de sociale werkster of het werk van de leraar, de dokter en de ambtenaar: alles staat in laatste instantie in dienst van de geest en van de toekomst. Al deze en zoveel andere opdrachten hebben hun zin in het grote geheel en bezitten een innerlijke gerichtheid op de voorbereiding van het Rijk Gods.

Maar we hebben het niet alleen over deze individuele taken en opdrachten. Er zijn ook grote collectieve ondernemingen waarvoor de huidige mensheid zich geplaatst weet. Het ziet ernaar uit alsof de

¹⁷⁷*Œuvres* VI., p. 221-2: "Dans un univers au sein duquel tout concourt la formation graduelle de l'esprit que Dieu élève vers l'union finale, toute œuvre acquiert, dans sa réalité tangible, une valeur de sainte et de communion."

mensheid van vandaag wordt gegrepen door een nooit gekende passie voor de scheppende arbeid op alle gebied, alsof zij zich plotseling bewust is geworden niet alleen van haar kracht en haar mogelijkheden, maar meer nog van haar verantwoordelijkheid tegenover de toekomst en tegenover de kosmos. Een nieuwe horizon van taken en opdrachten werd plotseling voor haar opengelegd. Een grote hoop, een grote verwachting, een weergaloze werkdrijf heeft zich van ons meester gemaakt en bezielt het meest dynamische en het meest edelmoedige deel van de mensheid.

Op het wetenschappelijke en het sociale vlak wordt door duizenden en nog eens duizenden van de besten en meest begaafden onder ons met een ongekende ijver en hartstocht onderzocht en gewerkt. En deze ijver en deze hartstocht worden geïnspireerd niet zozeer door behoudzucht of persoonlijk voordeel, maar veeleer door een hoge ethische bekommernis, die ons ertoe aanspoort met de inzet van al onze krachten te streven naar steeds meer waarheid, schoonheid en rechtvaardigheid. "In het bewustzijn bij te dragen tot de grootheid van de wereld door de grootheid te bevorderen van de mens, schuilt een grote morele kracht, die meer en meer de normale en algemene stimulans wordt voor alle menselijke activiteit."¹⁷⁸ Als mens en als christen kunnen wij voor het grote gemeenschappelijke streven dat de huidige mensheid heeft aangegrepen, slechts eerbied en bewondering voelen. Meer nog: indien wij ons bewust zijn van de eisen die het christendom aan ons stelt, dan zullen wij in dit streven ons volle aandeel trachten te nemen en even diep als wie ook de passie in ons ervaren om mee te werken aan de grootse taken die de huidige mens op zich heeft genomen. Ja, als christen dienen wij juist aan de spits te staan van het edelste streven, dat de mensheid thans bezielt.

De tegenstelling tussen "*le parti des Hommes*" en "*le parti de Dieu*" waarover Sartre het heeft in zijn *Le diable et le bon Dieu*, is een kunstmatige tegenstelling, die voor Teilhard de Chardin totaal ondenkbaar was. Niemand heeft meer dan hij de passie gekend voor de vooruitgang van de mensheid door wetenschap en sociale actie, en deze passie werd in hem juist gestimuleerd en gesublimeerd door zijn liefde voor Christus. Zeker, niet altijd is dat bij de christenen het

¹⁷⁸ "L'appui moral, cherché dans la conscience de faire grandir le Monde en faisant grandir l'Humanité, tend à devenir un ressort normal et habituel de toute action humaine."

geval geweest. Hij erkent het volmondig: "Laten we het eerlijk bekennen: de Kerk heeft slechts langzaam, zoals wij dat nu doen, de waarde erkend van de schone menselijke fierheid en van de passie voor het speurwerk — deze twee fundamentele pijlers van het moderne denken."¹⁷⁹ Zijn belangrijkste boodschap tot zijn broeders in het geloof is juist geweest, dat zij zich met alle krachten zouden wijden aan de aardse taak en langs deze weg naar hun boven-natuurlijk heil zouden streven. De vroegere vergissing moeten wij definitief overwinnen en door onze houding aantonen hoezeer de godsdienst een aansporing kan betekenen voor de ware vooruitgang van de mensheid. Het is niet genoeg om een louter passieve of afwachtende houding aan te nemen; minder dan wie ook mag de christen het slachtoffer worden van "de duivel van het immobilisme".¹⁸⁰ Met geestdrift en vol overgave moet hij meewerken aan de vooruitgang op alle gebied.

De levenshouding die Teilhard de Chardin aldus verkondigt, vertoont bij uitstek een activistisch karakter en heeft hier — doch op een totaal ander vlak en in een ander perspectief — een bijna nietzscheaanse klank: "Alles beproeven en alles tot het einde toe doorzetten in de richting van een steeds groter bewustzijn: — ziedaar in een wereld waarvan men de geestelijke transformatie heeft onderkend de algemene en hoogste wet van de zedelijkheid; de kracht afgrendelen (behalve wanneer het erom gaat aldus nog meer kracht te verwerven) ziedaar de zonde."¹⁸¹ In deze richting ziet hij ook een verruiming van de evangelische deugden, gericht op een steeds grotere geestelijke activering. *Hebt elkander lief*. Betekent deze essentieel christelijke levenshouding alleen maar dat wij de pijnen en zorgen van onze medemensen moeten verzachten? Of betekent zij niet ook, dat wij ons uit actieve sympathie moeten inspannen voor het grote lichaam van de mensheid, niet alleen om zijn wonden te helen, maar om ons aandeel te nemen in zijn angsten, in zijn verwachtingen en in zijn verdere ontplooiing naar de eisen van de schepping?"¹⁸² De christelijke liefde is meer dan een druppel balsem op de wonden van de medemens. Zij is de grote en alom-

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁸⁰ *Œuvres* V, p. 196

¹⁸¹ *Œuvres* VI, p. 134

¹⁸² *La parole attendue*, 1940, p. 3.

vattende kracht, die ons helpt en voortstuwt in ons streven naar de volledige verwezenlijking van het menszijn. Zij is de waarachtige bron van energie, waaraan de mens behoefte heeft om zijn taak tot het einde toe te kunnen volbrengen.

Op dit gebied van de ethiek is het duidelijk, dat Teilhard de Chardin ook hier weer dezelfde methode toepast die hij in al zijn beschouwingen heeft aangewend en die erin bestaat alles te zien in het grote kader van het geheel. Steeds legt hij zich erop toe de mens en alle aspecten van het menselijk leven te zien in hun kosmische dimensies, in hun verhouding en samenhang met het grote historische proces waarin wij betrokken zijn en waarvan wij de bewuste en actieve medespelers, meer nog: de verantwoordelijke dragers zijn geworden.

De ethiek, aldus bekeken, is meer dan alleen maar een aantal voorschriften die de onderlinge betrekkingen tussen de mensen regelen. Zij is vooral een bewustwording van de plaats die wij in de kosmos innemen en van de taak die wij in het geheel te vervullen hebben. Ook de christelijke deugdenleer is vatbaar voor een transpositie, een vertaling dus, naar het kosmische vlak en kan er zich volkomen thuisvoelen zonder ook maar iets van haar eigen wezen prijs te geven. Meer nog: in de Christo-kosmische visie die Teilhard de Chardin ontwikkelde, verwerft zij een nieuwe glans en schoonheid.

"Aanbidden betekende vroeger: God verkiezen boven alle dingen, door alles op Hem terug te voeren en aan Hem op te offeren. Aanbidden betekent voortaan: zich met lichaam en ziel verenigen met Gods scheppingsdaad en zich met haar verbinden om de wereld te voltooien door arbeid en studie."

"De naaste beminnen betekende vroeger: hem geen schade berokkenen en zijn wonden helen. Voortaan zal de liefde, zonder op te houden medelijdend te zijn, haar hoogste uitdrukking krijgen in de overgave van het hele leven aan de gemeenschappelijke vooruitgang."

"Rein zijn betekende vroeger hoofdzakelijk: zich onthouden en zich hoeden voor bezoedeling. Voortaan zal men kuisheid vooral

beschouwen als een sublimering van de krachten van het vlees en van de hartstocht."

"Onthechting betekende vroeger: zich niet interesseren voor de aardse dingen en er zo weinig mogelijk gebruik van maken. Onthechting zal voortaan betekenen: iedere waarheid en iedere schoonheid, één voor één, voorbijstreven en overtreffen, juist krachtens de liefde die men hen toedraagt."

"Berusting betekende vroeger meestal: passieve aanvaarding van de huidige wereldsituatie. Berusting zal voortaan slechts geoorloofd zijn voor wie, moegevochten, bezwijkt in de armen van de Engel."¹⁸³

"Een nieuwe formulering van de heiligheid: dat is het waaraan wij allen op dit ogenblik min of meer behoefte hebben."¹⁸⁴

Eenheid van denken en leven

In de laatste maanden van zijn leven overwoog Teilhard de Chardin het plan om een essay te schrijven dat als titel zou dragen *Humanisme en Humanisme*. De hoofdgedachte die hij hierin wilde ontwikkelen, heeft hij aangegeven in een brief van 30 maart 1955.¹⁸⁵ Twee vormen van humanisme dienden naar zijn mening goed te worden onderscheiden. Er was vooreerst het oude humanisme *à la Grecque*, dat er vooral op bedacht was aan de mens zijn hoogst mogelijke esthetische ontplooiing te geven (Plato, Renaissance). Tegenover dit verouderde humanisme, waaraan nog vele van onze tijdgenoten hun hart verloren hebben, tekent zich thans een nieuw humanisme af: "Een evoluerend neohumanisme, gedragen door de overtuiging dat de mens overtroffen moet worden." De Grieken droomden van een harmonisch ontwikkelde mens; wij dromen van een volledig geëvolueerde mens, van de mens die boven zichzelf uitstijgt om in dit 'bovenmenselijke' zijn ware doel te bereiken. "Het

¹⁸³ *Christologie et Evolution*, 1933, p. 11-12.

¹⁸⁴ *Œuvres VI*, p. 136

¹⁸⁵ Cl. CUENOT, a.w., p. 457

humanisme van de kosmos is verouderd en voorbijgestreefd en zal plaatsmaken voor een humanisme van de kosmosgenese..."

Teilhard de Chardin heeft de gelegenheid niet meer gehad dit essay te schrijven, maar in zekere zin zou men kunnen zeggen dat zijn hele werk tenslotte niets anders was dan een volgehouden poging om dit nieuwe humanisme in al zijn aspecten te doorgronden. Geholpen door zijn uitzonderlijke kennis op het gebied van de natuurwetenschappen en door zijn sterke ontvankelijkheid en gevoeligheid voor de geestelijke stromingen van onze tijd, trachtte hij het nieuwe mensheidsideaal, dat reeds in velen onbewust leeft, duidelijk gestalte te geven. Dit nieuwe mensheidsideaal, hoezeer ook geworteld in de kennis van het verleden, is geheel gericht op de toekomst en op de verovering van een hoger stadium in het grote historische proces waarin wij betrokken zijn. "Een nieuw humanisme is allerwegen aan het groeien — door het onweerstaanbare spel van de co-reflexie: niet langer het humanisme van het evenwicht, maar een humanisme van de beweging, waarin geen enkele waarde — zelfs en vooral niet op het terrein van de godsdienst — zal kunnen standhouden, indien zij geen ruimte laat voor en zich niet plooit naar de eisen van een kosmische bovenmenselijke toekomst."¹⁸⁶ De confrontatie van dit nieuwe humanisme met de levensopvatting van het christendom vormt de unieke bijdrage aan onze geschiedenis van Teilhard de Chardin.

Al was hij voor het oog van de buitenstaander vooral een wetenschapsman, begaan met de vooruitgang van zijn vak, toch was hij in het diepst van zijn wezen allereerst een religieus denker, onweerstaanbaar aangetrokken door de problemen die dit nieuwe humanisme aan de christenheid stelt. Wij hebben gezien langs welke wegen hij dat nieuwe humanisme heeft trachten te integreren in het christendom. Niet zonder een kern van waarheid heeft dr. Chauchard dan ook kunnen schrijven: "Het nieuwe bij Teilhard waren niet de wetenschappelijke feiten en de godsdienstige leerstellingen, maar is het feit dat de twee werelden van wetenschap en van geloof, die de

¹⁸⁶ *Ce que le monde attend en ce moment de l'Eglise de Dieu*, 1952, p. 3: "Un nouvel Humanisme pousse un peu partout, — par jeu irrésistible de co-réflexion : Humanisme non plus d'équilibre, mais de mouvement, au sein duquel aucune valeur ne saurait subsister — même et surtout en matière de religion — à moins de faire une place à l'existence, et de plier aux exigences de quelque avenir cosmique ultra-humain."

meesten van onze tijdgenoten als vijandig of minstens toch als gescheiden voorkomen, bij hem volkomen samenvielen in een wonderbaarlijke eenheid van denken en leven."¹⁸⁷ Ook in dit streven naar eenheid, naar synthese tussen godsdienst en cultuur, staat hij volkomen in de lijn van de katholieke traditie.

Vanaf de klassieke Oudheid tot aan de Renaissance hebben de beste katholieke denkers en kunstenaars een harmonische eenheid trachten te bereiken tussen de idealen van de Griekse cultuur en de voorstellingen van het Evangelie. Dit streven was aanwezig zowel bij de grootste kerkvaders uit de patristiek als bij de voornaamste vertegenwoordigers van de christelijke Middeleeuwen; het kende een nieuw hoogtepunt ten tijde van het Humanisme en de Barok. Ondanks uiterlijke verschillen bleef het mensbeeld gedurende al deze eeuwen fundamenteel ongewijzigd, zoals ook de voorstelling van het universum gedurende al die tijd haast ongewijzigd bleef aanleunen bij dat van de Grieken. Deze concepties van mens en wereld hebben thans een grondige wijziging ondergaan, al ontbreekt het ook in onze dagen niet aan mensen die geestelijk nog thuishoren in de wereld van gisteren.

Onder invloed van de moderne wetenschappen heeft onze voorstelling van de mens en van de wereld een geheel nieuw aanzien gekregen. De evolutieleer heeft het oude statische wereldbeeld (het *fixisme*) overwonnen en de weg gebaad naar een coherente en dynamische visie op de wereld en op de mens. De kosmos kreeg de gedaante van een kosmogeenese en de mens (*anthropos*) van een antropogeenese. De historische dimensie van alle dingen heeft zich met onweerstaanbare kracht aan ons geopenbaard. Meteen is een nieuw humanisme geboren dat, gedragen door dit nieuwe inzicht, de mens geheel bewust heeft gemaakt van zijn scheppende taak en van zijn verantwoordelijkheid tegenover de wereld. Van een terugkeer naar het oude "humanisme van evenwicht" dat door de Grieken werd gehuldigd en dat eeuwenlang maatgevend is geweest voor de cultuur van het Westen, kan geen sprake meer zijn. De taak van de christelijke denker in onze tijd moet erin bestaan dit nieuwe

¹⁸⁷ PAUL CHAUCHARD, *Teilhard de Chardin, l'humanisme socialiste et la réconciliation des Humanismes*, in *Synthèses*, nr. 169-173, 1960, p. 331.

humanisme te confronteren met de inhoud van de christelijke boodschap. Deze opdracht is strikt genomen heel wat moeilijker dan die welke door de denkers van de Oudheid en van de latere eeuwen werd volbracht. Toen zij hun werk begonnen was de christelijke boodschap nog met geen enkele cultuur verweven. Thans is de toestand geheel anders. De evangelische boodschap is tot ons gekomen in de categorieën van het Grieks-Romeinse denken en in de vormtaal van de klassieke cultuuropvatting. Vandaar dat de katholieke denker van vandaag een moeilijker taak te vervullen heeft dan die uit vroeger eeuwen. Vooreerst moet hij trachten de evangelische boodschap te vatten in haar oorspronkelijke zuiverheid en haar ontdoen van de bijkomstige vormen waarin zij zich in de loop van de voorbije eeuwen heeft gekleed. Deze taak veronderstelt een diepe en gewetensvolle bezinning op de inhoud van de Openbaring. Is dan deze taak van 'herbronning' volbracht (en de hedendaagse theologie en bijbelwetenschap hebben op dit terrein al prachtig werk geleverd), dan kan een poging worden ondernomen om deze onvergankelijke kern van de christelijke Openbaring te confronteren met het neohumanisme dat in de komende eeuwen het geestesleven van de mensheid zal beheersen.

De nieuwe christen

Een dergelijke reusachtige onderneming kan niet door één enkel mens tot een goed einde worden gebracht. Teilhard de Chardin was zich ervan bewust dat het hier ging om een taak die door alle scheppende geesten in de schoot van de Kerk in gemeenschappelijk overleg en onderlinge samenwerking moest worden volbracht. Zijn streven was er vooral op gericht om zijn medechristenen bewust te maken van de problemen die thans aan de moderne mens en aan de christen van deze tijd gesteld worden. Meer dan een afgerond en definitief systeem heeft hij een programma voor verder onderzoek willen ontwerpen en de bouwstenen willen aandragen die bij het optrekken van ons geestelijk tehuis van dienst konden zijn.

Strikt genomen ging het er bij hem om de weg te banen voor het nieuwe type christenen waarvan hij droomde: de christen in wie de liefde tot de aardse levenstaak in een evoluerende wereld zou samenvallen met de liefde tot Christus, doel en bekroning van deze

wereld; een christen die de ogen zou richten op de toekomst en wiens geloof rekening zou houden met de nieuwe dimensies van de wereld; een christen in wie de openheid tegenover alle aardse waarden gelijke tred zou houden met zijn onvoorwaardelijke overgave aan God. Meer dan wie ook zag hij de gevaren die voor de christenheid verborgen lagen in een vasthouden aan een verouderd wereldbeeld. Met alle krachten heeft hij zich ingespannen om ons van dit gevaar bewust te maken en aan de Kerk een nieuwe opgang en nieuwe levenskracht te schenken.

Maar zijn boodschap richtte zich niet alleen tot de christenen. Zij richt zich even nadrukkelijk tot de vertegenwoordigers van de hedendaagse wetenschap en in het bijzonder tot hen die menen in deze wetenschap een rechtvaardiging te vinden voor een atheïstische en areligieuze levenshouding. Het voornaamste bezwaar dat tegen de godsgedachte en tegen de godsdienst door het atheïstisch marxisme wordt aangevoerd, is, dat de godsdienst de mens vervreemdt van zichzelf en van zijn aardse taak. Het loochent niet iedere transcendentie, maar het beperkt die tot de mens, die zichzelf door zijn scheppende arbeid moet trachten te overtreffen en te voeren tot hogere volmaaktheid. Het voorwaartsstreven, hierbij alleen steunend op eigen kracht, is de ware taak van de mens, en tegenover deze taak betekent de godsdienst steeds een gevaarlijke vervreemding van de mens van zichzelf en van zijn taak.

Teilhard erkent dat deze kritiek niet altijd ongegrond was. Er zijn inderdaad vormen van godsdienstigheid geweest, die ofwel onze aandacht geheel afwendden van onze aardse taak, ofwel een geheel passieve houding tegenover het aardse aanprezen. Deze vormen van godsdienstigheid betekenen een rem op de menselijke vooruitgang. Zij beantwoorden niet meer aan het religieus gevoel van onze tijd, daar zij de waarde van de arbeid en van de inspanning op het tijdelijke vlak miskennen. Doch deze kritiek, hoe gewettigd ook in sommige gevallen, raakt niet het wezen van de godsdienst. In de voorstelling die Teilhard de Chardin ons geeft van het christendom, verliest zij zelfs iedere zin. Verre van de mens te vervreemden van zichzelf of van zijn aardse taak, kan het geloof in God juist de hoogste aansporing betekenen om onze aardse roeping zo volmaakt mogelijk te volbrengen. "God is geen pasklare oplossing voor alle

vragen," zo schreef Jean Lacroix, "maar een eis om die oplossing te zoeken en meteen een waarborg dat het tenslotte niet absurd is een zin te zoeken en een werk tot stand te brengen; de arbeid is een des te grotere plicht naarmate hij een noodzakelijke tussenschakel vormt tot een beschouwing die niet meer van deze wereld is."¹⁸⁸

Wie eenmaal erkend heeft dat de antropogenese uiteindelijk gericht is op een christogenese, kan niet anders meer dan juist in dit vooruitzicht de hoogste aansporing vinden om zijn taak in dit historische proces ten volle op zich te nemen en zich van zijn verantwoordelijkheid ten volle bewust te worden. Hiermede is echter niet alles gezegd. De godsdienst kan een aansporing voor de mens betekenen om zich met de inzet van al zijn krachten aan de voltooiing van de wereld te wijden. De vraag dient echter te worden gesteld of hij hiertoe zonder de godsdienst ooit in staat zou zijn. In een soort fenomenologie van het menselijke handelen heeft Teilhard de Chardin gewezen op de noodzaak van een persoonlijk centrum voor het eenheidsstreven van de mensheid. Alleen door het geloof in een waarachtige transcendentie kan de mens de kracht vinden om de hinderpalen te overwinnen die hem in zijn aardse ondernemingen bedreigen. Immers, overgelaten aan zijn eigen krachten is hij blootgesteld aan het gevaar van ontmoediging en wanhoop, aan de bedreiging van het *taedium vitae*, aan de verlokking van de gemakzucht en het egoïsme. Is het niet bevreemdend dat men juist in die landen waar de materiële welvaart het hoogst is, zijn heil zoekt in allerlei verdovingsmiddelen en dat daar de gevallen van zelfmoord het meest voorkomen? Het atheïsme miskent de ware natuur van de mens. Het impliceert een weigering om de ware natuur van de mens te erkennen.

"Wij kunnen ons niet aan de indruk onttrekken dat een goed deel van de moderne wijsbegeerte, in de mate waarin zij God uitsluit, de weigering inhoudt van een metafysische verklaring en aldus meteen een beperking betekent voor de menselijke ervaring. Naar ons gevoel is niet alleen de godsgedachte, maar is het godsgeloof aanwezig in de diepste en de meest elementaire gedragingen van de mens, die juist op vertrouwen en deemoed berusten."¹⁸⁹ Meer nog

¹⁸⁸ JEAN LACROIX, *Le sens de l'Athéisme moderne*, p. 65. Doornik, Parijs, Lasterman, 1959

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.

dan bepaalde vormen van godsdienstigheid betekent het atheïsme voor de mens een gevaarlijke vorm van vervreemding en scheidt het een geestelijk klimaat waarin de menselijke inspanning, hoe waardevol ook op zichzelf, aan mislukking, uitputting en ondergang wordt blootgesteld.

Besluit

Uit de voorgaande bladzijden is gebleken langs welk wegen Teilhard de Chardin de oplossing heeft gezocht van het centrale probleem dat hem zijn hele leven heeft beziggehouden: het vraagstuk van de verhouding tussen "de liefde tot God en de liefde tot de wereld". Een goede interpretatie van de gegevens van de natuurwetenschappen, zo meende hij, maakte het ons mogelijk een diepere wetmatigheid te ontdekken in de kosmische evolutie, waardoor ook de plaats en de taak van de mens in dit grote geheel nauwkeuriger viel te bepalen. Wij leven in een evoluerende wereld, en dit evolutieproces, waarin alles betrokken is, draagt een convergerend karakter, is gericht op de verwezenlijking van een uiteindelijke eenheid. In een aldus gestructureerde wereld past harmonisch een godsdienst die niet alleen de uiteindelijke voltooiing van de wereld in het vooruitzicht stelt, maar deze éénwording en voltooiing ziet rond een persoonlijk centrum, het punt Omega van de geschiedenis, de Christus die terugkeert aan het einde der tijden. Een dergelijke godsdienst kan, verre van ons te vervreemden en af te leiden van onze aardse levenstaak, juist de hoogste aansporing en wijding betekenen voor ons streven naar vooruitgang op ieder gebied.

Het kan de taak niet zijn van een inleiding als deze om een kritisch oordeel uit te spreken over de verschillende stellingen en opvattingen die in het werk van Teilhard de Chardin voorkomen. Ons doel is slechts geweest een eerste kennismaking met zijn werk mogelijk te maken en de grote innerlijke eenheid ervan te doen oplichten. Voor wie terugblijkt op de afgelegde weg is het duidelijk, dat het werk van deze denker geheel beheerst wordt door twee algemene vooronderstellingen: de vooronderstelling dat in het huidige stadium van onze kennis van de natuur een synthetische interpretatie — een fenomenologie — van het universum mogelijk begint te worden, en de

vooronderstelling dat zowel op het terrein van het handelen als van het denken een synthese mogelijk is tussen godsdienst en cultuur, of concreter uitgedrukt: tussen het christendom en het moderne wereldbeeld, met alles wat dit laatste impliceert.

Wie deze vooronderstellingen afwijst, moet natuurlijk ook het werk van Teilhard de Chardin in zijn algemeenheid van de hand wijzen, al is het daarom nog niet uitgesloten dat hij hem toch in vele van zijn opvattingen zal kunnen bijvallen en een goed stuk weg met hem samen kan afleggen. Voor wie echter bereid wordt gevonden te erkennen dat de vragen naar een sluitend wereldbeeld en naar een religieus wereldinzicht wel degelijk rechtsgeldigheid bezitten, — voor hem kan het werk van Teilhard de Chardin naar wij menen een waardevolle aansporing tot verdere overwegingen betekenen. Juist als zodanig is het in eerste instantie door de auteur bedoeld. In zijn opvatting moet het niet als een eindpunt maar veeleer als een uitgangspunt worden gezien. Hij was er zich ten volle van bewust dat een reusachtige onderneming als de opbouw van een wetenschappelijk verantwoord wereldbeeld niet door één enkele geleerde, hoe veelomvattend zijn kennis ook mag zijn, tot een goed einde gebracht kan worden, des te meer, daar iedere voorstelling van de werkelijkheid steeds voor verbetering en aanvulling vatbaar is. Evenzeer gaf hij er zich rekenschap van, dat een nieuwe theologische synthese, die niet alleen met het nieuwe wereldbeeld maar ook met de nieuwe opvattingen inzake bijbelwetenschap en wijsbegeerte rekening houdt, niet zomaar ineens uit de lucht komt vallen. Ook de *Summa* van Thomas van Aquino zou niet mogelijk geweest zijn zonder het werk van zijn voorgangers. Maar hoe zou men ooit op al deze gebieden tot een nieuwe synthese kunnen komen, indien men het werk van de voorgangers en van de pioniers onmogelijk maakte of hun streven als overbodig van de hand wees?

Indien men dan de vraag stelt, waarin uiteindelijk de betekenis van zijn werk moet worden gezien, dan zou men misschien kunnen antwoorden dat deze betekenis, hoofdzakelijk en ongeacht de onloochenbare geniale inzichten die het bevat, gezocht moet worden in de grote inspirerende kracht die ervan uitgaat. Men is zeker niet ver naast de waarheid met de stelling dat de bedoeling van Teilhard de Chardin vooral was: een weg te tonen waarlangs wellicht een

nieuwe eenheid in ons denken kan worden bereikt. Terecht merkt prof. dr. B. Delfgaauw hierbij op: "Een dergelijke conceptie kan op tal van punten aangevochten worden, maar beslissend is, of zij in haar grote lijnen aanvaardbaar is en werkelijk in staat is om richting te geven aan een coördinatie van positief-wetenschappelijk, wijsgerig en theologisch onderzoek. Het heeft geen enkele zin om de theorie van Teilhard zonder kritiek geestdriftig bij te vallen; het heeft evenmin zin om haar bij voorbaat af te wijzen. Het enig zinvolle is een grondig onderzoek van de verschillende aspecten en consequenties van deze theorie op positief-wetenschappelijk, wijsgerig en theologisch gebied."¹⁹⁰

Dit werk van kritische bezinning op de ideeën van Teilhard de Chardin heeft al tot talrijke studies en vruchtbare confrontaties geleid. Zijn denken werkt zeker door in onze tijd en vormt een basis van discussie onder vertegenwoordigers van de meest uiteenlopende denkrichtingen. Alleen de toekomst zal kunnen uitwijzen welke vruchten de mensheid ervan heeft weten te oogsten.

¹⁹⁰ PROF. DR. B. DELFGAAUW, *Teilhard de Chardin*, p. 35. Baarn, Het Wereldvenster, 1961.

Deze uitgave werd mogelijk gemaakt door de
Stichting Teilhard de Chardin
Op de Wieken 5, 1852 BS Heiloo,
tel. 072-5332690
e-mail: teilharddechardin@planet.nl
website: >www.teilharddechardin.nl<
de uitgave is nr. 8 in de reeks extra-GAMMA's.
Ze verscheen als *GAMMA 2/3-2005*.
GAMMA is de naam van het tijdschrift, dat door
de **Stichting Teilhard de Chardin**
elke twee maanden wordt uitgegeven.
ISSN: 1570-0089