

# **De spiritualiteit van Teilhard de Chardin**

## **ter ondersteuning bij een hedendaagse oriëntatie**

### ***door Raimund Badelt***

[Deze tekst is de vertaling van een proefschrift, dat de auteur in december 2013 voorlegde aan de *Theologische Fakultät der Universität Salzburg* in Wenen ter verkrijging van de graad van *Master of Advanced Studies – MAS (Spiritual Theology)*]

#### **Voorwoord**

Mijn belangstelling voor Teilhard de Chardin heeft al een lange geschiedenis. In de jaren zestig leerde ik zijn belangrijkste werk *Het verschijnsel mens* kennen en ik was enthousiast over de daarin beschreven convergentie van het natuurwetenschappelijke en het religieuze wereldbeeld. Tijdens een wat langer verblijf voor mijn beroep in Parijs in 1985 kwam ik in aanraking met de Franse Teilhardvereniging en leerde ik nog andere werken van Teilhard kennen. In 1996 nam ik in het Lassalle-Huis in Zwitserland deel aan oefeningen in de geest van Teilhard, die door P. Brüchsel sj. werden gehouden. In de loop van mijn werkzame leven leerde ik mensen met zeer verschillende interesses en voorgeschiedenissen kennen, zowel economisch-technische als sociaal-religieuze, wat altijd weer de aanleiding vormde tot interessante gesprekken. Mijn werk in de caritasbeweging maakte het voor mij mogelijk contact te leggen met mensen uit de meest verschillende lagen van de maatschappij, ook die, waar gebrek en wanhoop zeer duidelijk aanwezig waren. Daarmee kreeg de vraag naar de zin van het menselijk leven voor mij een existentiële betekenis. De leergang aan de universiteit *Spirituele theologie in het interreligieuze proces* bood mij de gelegenheid deze belangstelling ook theologisch in te kaderen.

Ik dank prof. dr. Gregor Maria Hoff voor zijn bemoedigende en efficiënte wijze, waarop hij het ontstaan van mijn dissertatie heeft begeleid. Aan een reeks mannelijke zowel als vrouwelijke collega's heb ik waardevolle aanwijzingen te danken. De jezuiten van het Kardinaal-König-Huis in Wenen onder leiding van pater Christian Marte sj. bedank ik voor de royale wijze, waarop zij mij hun bibliotheek ter beschikking stelden. Mijn vrouw Ulrike bedank ik voor de talrijke aansporingen en haar begrip voor de vele tijd en de concentratie, die het opzetten van dit werk mij kostte; mijn kleinzoon Caspar Maygündter voor zijn technische raad bij het verwerken van de computergegevens.

***Raimund Badelt***

#### **0. Inleiding**

De Franse jezuïet Teilhard de Chardin (1881-1955) streefde ernaar een brug te slaan tussen zijn door het sleutelbegrip 'evolutie' gevormde natuurwetenschappelijke wereldbeeld en zijn christelijke geloof. Niet in de laatste plaats steunend op mystieke ervaringen duidde hij Christus als het doel van de evolutie, het menselijk handelen als het meebouwen aan de schepping en

de liefde als de meest belangrijke vorm van energie. Pas na zijn dood konden zijn werken in het publiek worden verspreid; ze wekten in de jaren 60 en 70 van de vorige eeuw een grote belangstelling in brede kring.

Hieronder wordt na een overzicht over het leven en werk van Teilhard de wijze en omvang van zijn verankering in de christelijke traditie beschreven. Tenslotte zal worden aangetoond in hoeverre de spiritualiteit van Teilhard ook voor onze tijd een belangrijke bron van inspiratie kan vormen. Wie een spiritueel leven in de zin van Teilhard leidt, bezit een sterke religieuze motivatie om in deze wereld handelend op te treden, omdat zijn religie coherent is met een modern wereldbeeld. Zijn geloofsopvatting geeft verklaringen voor enkele centrale elementen van de christelijke leer, die anders vaak moeilijkheden veroorzaken.

## 1. Wie was Teilhard de Chardin<sup>1</sup>

### 1.1. Biografie

Marie-Joseph Teilhard de Chardin werd op 1 mei 1881 als vierde kind van zijn ouders op het landgoed Sarcenat bij Orcines in de Auvergne, Midden-Frankrijk, geboren.<sup>2</sup> Het aristocratische gezin is monarchistisch en vooral de moeder is streng katholiek. Verscheidene familieleden zijn lid van een religieuze orde, de moeder onderhoudt een intensieve verering voor het Heilig Hart van Christus en spoort ook het gezin daartoe aan.

Op zijn elfde wordt Pierre toegelaten tot het jezuïetencollege van Mongré. Hij blijkt een uitstekende leerling, krijgt talrijke prijzen, leert Latijn, Grieks en Duits en past zich aan bij de paramilitaire discipline van de school. Telkens op het einde van het schooljaar neemt hij aan de gebruikelijke retraites<sup>3</sup> van enkele dagen deel.<sup>2</sup> Daarnaast interesseert hij zich van jongsafaan voor de natuur, verzamelt stenen, en heeft blijkbaar een grote belangstelling voor de natuurwetenschappen.<sup>2</sup>

Op zijn achttiende treedt Teilhard toe tot de orde van de jezuïeten, eerst als novice in Aix-en-Provence, twee jaar later, in 1901, legt hij zijn eerste gelofte af. Er volgen studies in Jersey, met aansluitend van 1905-1908 een verblijf in een jezuïetencollege in Kairo, waar hij natuurkunde en scheikunde onderwijst. Vandaaruit maakt hij enthousiast uitstapjes naar de woestijn, studeert geologische formaties, verzamelt fossielen (een nieuw ontdekte soort wordt naar hem 'teilhardi'<sup>3</sup> genoemd), en schrijft zijn eerste wetenschappelijke artikel.

---

<sup>1</sup> De algemene biografische gegevens van deze paragraaf steunen op de volgende biografieën: Cuénot, Claude, *Teilhard de Chardin*, Paris 1962 (Frans, ook vertaald in het Nederlands); Schiwy, Günther, *Teilhard de Chardin - Sein Leben und seine Zeit*, Band 1 und 2, München 1981; Lukas, Mary and Lukas, Ellen, *Teilhard*, New York 1977 (Engels)

<sup>2</sup> Schiwy, Günther : *Teilhard de Chardin - Sein Leben und seine Zeit*, München 1981, 1,85.

<sup>3</sup> Schiwy, Teilhard 180.

Van 1908-1912 woont Teilhard in Hastings, Engeland, teneinde theologie te studeren. Daarnaast interesseert hij zich ook daar voor geologie. Op 24 augustus 1911 wordt hij tot priester gewijd en keert hij naar Frankrijk terug, alwaar hij zich in Parijs wijdt aan de geologie en de pas ontstane wetenschap van de paleontologie. Eind 1914 wordt Teilhard opgeroepen om als hospitaalsoldaat in het Franse leger te dienen, dringt er zelfs op aan om naar het front te mogen gaan, wijst een benoeming als veldalmoezener af, onderscheidt zich bij het in veiligheid stellen van gewonden door zijn bijzondere dapperheid. Uit zijn briefwisseling met zijn nicht Marguerite van die tijd valt op te maken, dat zijn oorlogservaringen een beslissend stempel hebben gedrukt op zijn persoonlijkheid en zijn wereldbeeld, vooral ten aanzien van onderwerpen als het lot van de mensheid, evolutie, mystiek, maar ook de problematiek van het nationalisme.

Met het einde van de eerste wereldoorlog volgen ook voor Teilhard een reeks belangrijke stappen in zijn leven: in 1918 het afleggen van de plechtige gelofte voor zijn orde, in 1921 de publicatie van zijn dissertatie over fossielen in het beken van Parijs,<sup>4</sup> in 1922 verlening van de doctorstitel aan de Sorbonne en benoeming tot adjunct-professor voor geologie. Naarmate zijn wetenschappelijke reputatie groeit, leidt zijn positieve instelling ten opzichte van het vraagstuk van de evolutie tot problemen met de kerkelijke overheden. In 1923 neemt Teilhard een uitnodiging aan voor natuurwetenschappelijk werk in China, een stap, waar ook de oversten van zijn orde stevig bij hem op aandringen, kennelijk om hem van de steeds problematischer wordende intellectuele, respectievelijk theologische spanningen weg te houden.

Wat gepland was als een een- à tweejarige reis, wordt tenslotte een verblijf in China van 23 jaar (1923-1946), onderbroken door verscheidene verblijven in Frankrijk, bezoeken aan de VS, alsmede wetenschappelijke expedities naar Somalië, India, Java en Birma. Zijn activiteiten in China worden gekenmerkt door talrijke reizen en opgravingswerkzaamheden in het land zelf, zijn werk bij het instituut voor paleontologie, waarvan Teilhard na enige tijd de leiding op zich neemt, wetenschappelijke successen, die hem ook internationaal in vakkringen bekend maken, zoals bijvoorbeeld zijn medewerking bij de ontdekking en analyse van de pekingmens (*Sinanthropus pekinensis*).

In dit verband onderhoudt Teilhard ook contact met de grote stichtingen en sponsors van wetenschappelijke projecten, kan daardoor ook bij grote ondernemingen als de expeditie van de autofabriek Citroën langs de zijderoute, de expeditie van Yale-Cambridge<sup>3</sup> naar Noord- en Centraal-India of de Harvard-

---

<sup>4</sup> Cuénot, Claude, *Teilhard de Chardin*, Paris 1962, 168, geeft als Titel van de dissertatie *Les Mammifères de l'Eocène inférieur français et leur gisements*.

Carnegie-expeditie naar Birma meewerken. Zijn verblijf in China valt echter in een politiek zeer moeilijke tijd: Sun Yat Sen overlijdt in 1925, grote delen van China worden door de meest uiteenlopende militaire bestuurders (*warlords*) geregeerd. In 1933 begint de Chinees-Japanse oorlog met meningsverschillen tussen Tchiangkaichek en de communisten, en tenslotte ligt daar het begin van de Tweede Wereldoorlog, waarvan de duur het onder andere ook Teilhard verhindert naar het thuisland terug te keren. Teilhard verkeert in de kring van in China levende Europeanen en Amerikanen en heeft slechts in het kader van zijn wetenschappelijk werk contact met Chinezen. Hij staat in gezelschap bekend als een zeer aangename, beschaafde man, wiens wetenschappelijke reputatie en persoonlijke charme een grote aantrekkingskracht hebben, vooral op vrouwen.

Wat Teilhard met name bezighoudt, is het verband tussen zijn natuurwetenschappelijke ontdekkingen en zijn religieus gevormd wereldbeeld. Hij correspondeert met veel mannelijke en vrouwelijke vakgenoten, stuurt hun zijn ongepubliceerde opstellen in ontwerp. Reeds in deze jaren ontstaan de eerste versies van zijn posthuum algemeen bekend geworden werken als *Het verschijnsel mens (Le phénomène humain)*. Bij zijn reizen naar Frankrijk herhalen zich steeds weer dezelfde patronen: de hartelijke ontvangst door vrienden, niet in de laatste plaats die uit de orde van de jezuiten, enkele lezingen voor publiek, die een grote belangstelling trekken, maar van de kerk uit hevig bekritiseerd worden, de min of meer vrijwillige snelle terugkeer naar China.

Als Teilhard in 1946 naar Parijs terugkeert, heeft de strijd rond zijn ideeën zich sterk toegespitst. Aan de ene kant wekt zijn toenadering als bruggenbouwer tussen natuurwetenschap en theologie in het openbaar erg veel belangstelling<sup>5 6</sup>, aan de andere kant worden zijn ideeën vanuit traditionele hoek als uitdrukking van de *nouvelle théologie* steeds sterker bekritiseerd. Zelfs een persoonlijk bezoek van Teilhard aan Rome brengt voor hem geen bevredigende oplossing; ook zijn bewerkte versie van zijn hoofdwerk mag nog steeds niet worden gepubliceerd.

Steeds meer verlegt hij nu het middelpunt van zijn bestaan naar de VS, onderhoudt daar contact met wetenschappelijke stichtingen. Op deze wijze kan hij tenslotte dankzij zijn medewerking aan de Wenner-Grenn-Stichting in New York nog uitgebreide reizen naar Oost-Afrika ondernemen. Het formele hoogtepunt van zijn carrière is in 1950 de uitverkiezing voor de Franse Academie van Wetenschappen. Tegelijkertijd lijdt hij steeds meer onder het geestelijk klimaat in de kerk; ook zijn gezondheid wordt door ernstige

---

<sup>5</sup> Lukas M. und E., *Teilhard*, 227 vermeldt als gevleugeld woord van destijds het citaat "if you want to fill an auditorium, all you have to do is to advertise that you have Teilhard or Jean-Paul Sartre".

hartproblemen en verschijnselen van depressie ondermijnd. Hij is zich ervan bewust vanaf nu alleen maar voor de wereld na hem te schrijven. Teilhard sterft op paaszondag, 10 april 1955 in New York.

Voor zijn laatste reis naar Afrika (Rhodesië, Zuid-Afrika) vermaakt hij per testament aan zijn secretaresse Jeanne Mortier het eigendomsrecht en recht van beschikking over 'de bewaring en *publicatie* en de verspreiding'<sup>6</sup> van zijn geschriften, waarmee hij zijn omvangrijke schriftelijke nalatenschap na zijn dood onttrekt aan de macht van de kerkelijke overheden. Ondanks het grote succes van de eerste officiële uitgave van *Het verschijnsel mens* (*Le phénomène humain*), dat al gauw na zijn dood verschijnt, duurt het meer dan 20 jaar (tot 1976) voordat alle 13 delen van de oorspronkelijke Franse uitgave gepubliceerd worden. De latere delen zijn daarbij op thema geordende verzamelingen van geschriften uit diverse perioden. Er verschijnen vanaf 1959 ook Duitse vertalingen, de laatste nog in 1990, waarbij de indeling van de afzonderlijke delen niet steeds meer nauwkeurig aansluit bij de Franse uitgave. Daarnaast werden er ook dikke bundels van Teilhards brieven aan correspondentievrienden (en vriendinnen) gepubliceerd. Schiwy<sup>7</sup> wijst erop, dat er daarnaast niet minder dan 11.000 bladzijden (vooral geologie, paleontologie) van Teilhard bewaard gebleven zijn.

## **1.2. De hoofdlijnen van de natuurwetenschappelijke stellingen van Teilhard**

Teilhard heeft naast de bovengenoemde omvangrijke natuurwetenschappelijke werken, die alleen in de desbetreffende vakwereld verspreiding vonden, voor een breed publiek enerzijds natuurwetenschappelijk georiënteerde werken geschreven (hier vooral zijn hoofdwerk *Le phénomène humain*, Duits *Der Mensch im Kosmos*, Nederlands *Het verschijnsel mens*), anderzijds daarop voortbouwend religieus-filosofische teksten. Hij stelde het zeer op prijs, een onderscheid tussen deze soorten teksten te maken: de natuurwetenschappelijke teksten respectievelijk boekdelen, moesten per se ook voor die lezers duidelijk zijn, die zijn theologische overdenkingen en speculaties niet wilden of konden volgen. Het hierna volgende overzicht van de omvangrijke natuurwetenschappelijke stellingen van Teilhard maakt geenszins aanspraak op volledigheid; er wordt hier alleen gewezen op die elementen, die voor begrip van zijn religieuze teksten en van zijn spiritualiteit van wezenlijk belang zijn.

Al in een opmerking vooraf uit het jaar 1947 bij zijn hoofdwerk *Het verschijnsel mens* wijst Teilhard erop, dat de betekenis van dit boek erin bestaat, fenomenen te beschrijven en daarmee een "inleiding tot een verklaring van de wereld" te geven, niet echter om metafysica of theologie te bedrijven.<sup>8</sup> Wij nemen aan de

---

<sup>6</sup> Schiwy, *Teilhard 2*, 259. (de cursivering staat in de oorspronkelijke tekst)

<sup>7</sup> Schiwy, *Teilhard 2*, 259.

<sup>8</sup> Schiwy, Günther: *Ein Gott im Wandel – Teilhard de Chardin und sein Bild der Evolution*, D'ldorf 2001, 207.

materie drie algemene aspecten waar, namelijk veelheid, eenheid en energie. Het verschijnsel van de ruimte-tijd betekent, dat "alles, wat wij tot dan toe in onze kosmologische schema's als *punt* beschouwden en behandelden een momentane doorsnee wordt van vezels, welke zich in een onbepaalde tijd uitstrekken."<sup>9</sup> De sterren zijn voor ons ook laboratoria, waarin de evolutie van de materie plaatsvindt.

Teilhard onderscheidt tussen de vooral door de fysica beschreven buitenkant van de materie, waar atomen zich verbinden, waar evolutie ook kristallisatie (op de aarde en in hele sterrenstelsels) betekent, verder polymerisatie, vorming van macromoleculen, micro-organismen, tot aan de complexiteit van de cel en daarmee van het leven toe. Daartegenover moet ook de binnenkant van de materie worden beschouwd. Hij wijst erop, dat iedere beweging, die langzaam genoeg is, zich als onbeweeglijkheid voordoet. In de natuur is een schijnbaar afwijken van een regel de toenemende kracht van eigenschappen, die principieel overal aanwezig zijn, maar overigens niet waargenomen worden (de voorbeelden lopen uiteen van de verschuiving van continenten tot aan het begrip 'wonder'). Voor het gebied van de binnenkant der dingen houdt evolutie ook het pre-vitale in. Het grote aantal eenvoudige stoffen (met een arme binnenkant) is aan statistische wetten onderworpen, het wat kleinere aantal complexe verbindingen vertoont een grotere mate van individualiteit (ook spontaniteit).

Als kenmerken voor leven noemt Teilhard vermeerdering, vernieuwing, associatie, planmatige optelling, creatief vermogen; leven betekent echter ook verspilling en onverschilligheid tegenover het individu. Op het gebied van de biologie ziet Teilhard een lijn in de ontwikkeling naar differentiatie van het zenuwstelsel, en daarmee een heldere richting van de evolutie,<sup>10</sup> inwendige krachten ontwikkelen zich tot stevige instincten. Zo zijn bij de insecten en vele zoogdieren psychische vermogens overgegaan op de ledematen, bij de primaten evenwel op de hersenen, wat een beslissende voorsprong betekent.

De vraag of factoren als 'buiten' en 'binnen' primair zijn, is (zo stelt men) wetenschappelijk niet te beoordelen: wordt een diersoort een roofdier, omdat de kiezen scherper worden of leidt de innerlijke ontwikkeling richting roofdier ertoe, dat de kiezen scherper worden?

Het wetenschappelijk onderzoek naar de vroegste sporen van de mens is het speciale vakgebied van Teilhard persoonlijk: hij verduidelijkt details van diverse vondsten, schetst de veelal vertakte verbanden tussen vormen van leven met het sleutelbegrip 'fylum' (levende stam), wijst op verschillen in de hersenomvang.

---

<sup>9</sup> Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, p. 21 Ned. *Het verschijnsel mens* (verder HvM in de gebonden uitgave), p. 37/38

<sup>10</sup> Teilhard, *Mensch* 131. Ned. *Het verschijnsel mens* (HvM) p. 148.

Tenslotte is volgens hem de theologische leerstelling van de monogenese, d.w.z. de afstamming van alle mensen van een enkel paar, evenwel natuurwetenschappelijk onhoudbaar. Ten aanzien van tijdsaanduidingen voor het begin van de mensheid is Teilhard nadrukkelijk voorzichtig, wijst er echter herhaaldelijk op, dat afhankelijk van de definitie, de eerste sporen van de mens in ieder geval ouder dan 100.000 jaar zijn, sommige vondsten ook op enkele miljoenen jaren wijzen, allemaal tijdruimten, die het voorstellingsvermogen van zijn tijdgenoten en al helemaal van de mensen ten tijde van het ontstaan van de Bijbel<sup>6</sup> verre teboven gaan. Tegelijkertijd is het leven in het algemeen, en al helemaal het leven van de mens, volgens hem in vergelijking met de leeftijd van het universum een erg jong verschijnsel.<sup>11</sup>

Teilhard spreekt over een menswording van de soort door de sprong naar intelligentie, waarbij levensbeginselen zoals de voortplanting, de verbreiding, de vertakking enzovoort ook dan onveranderd relevant blijven.<sup>12</sup> De geogenese gaat over in de biogenese, die met het verschijnen van het zelfbewustzijn psychogenese wordt. "*In het oog van de wetenschap derhalve, die – vanuit de verte – slechts gehelen waarneemt, is de 'eerste mens' een menigte en dat kan ook niet anders*"<sup>13</sup> Hier nu voegt Teilhard het begrip van de noögenese in, waarmee hij de geboorte en de ontwikkelingsstadia van de geest beschrijft. Deze ziet hij als een kosmisch fenomeen, dat naar voltooiing van binnenuit streeft (convergentie) en dat de neerwaarts gerichte stroom van de entropie overwint.<sup>14</sup> Als een vervolg op de indeling in zones van de geologie, volgens welke wij bij de opbouw van de aarde uit barysfeer (metalen), lithosfeer (rotsgesteente), hydrosfeer (water), atmosfeer ook een biosfeer kunnen onderkennen, ziet Teilhard hier nu het beeld voor zich van het ontstaan van de noösfeer, een zone van de geest op onze planeet.<sup>15</sup> Hierbij zijn maatschappelijke verschijnselen te zien als een versterking van biologische fenomenen, worden 'uitvindingen' een voortzetting van de evolutie. Tegelijkertijd overwint de noögenese ook de illusie van de nabijheid; we leren denken in systemen van ruimtetijd, herkennen ontwikkelingen, in de fysica en astronomie tot en met de godsdienstgeschiedenis aan toe. Met een citaat van Julian Huxley beschrijft Teilhard de mens "als de

---

<sup>11</sup> Volgens de huidige natuurwetenschap vond de oerknal 13,8 miljard jaar geleden plaats, ontstond 4,7 miljard jaar geleden ons zonnestelsel, verschenen 2 miljard jaar geleden de eerste hogere eencelligen ten tonele, vond 500 miljoen jaar geleden de zgn. 'cambrische explosie' van het leven plaats en dateren de eerste zoogdieren uit het megazoïcum van 135 miljoen jaar geleden. De ouderdom van de eerste vondsten van de *Homo sapiens* in Afrika worden getaxeerd op 3,6 miljoen jaar, die van de eerste vondsten van werktuigen uit de vroege steentijd op 2-3 miljoen jaar. De vroegste sporen van menselijke steden zoals Ur en Jericho zouden zo'n 6000 jaar oud zijn. De genoemde gegevens zijn afkomstig van recente lezingen over astronomie (prof. Kerschbaum, universiteit Wenen) en uit lexica. Hoe de concrete data ook kunnen uiteenlopen, beslissend is de totaal verschillende dimensie van deze periodes.

<sup>12</sup> Teilhard, *Mensch* 161ff, Ned. *HvM* p. 179

<sup>13</sup> Teilhard, *Mensch* 173., Ned. *HvM* p. 192

<sup>14</sup> Haas, Adolf, *Teilhard de Chardin-Lexikon*, Freiburg 1971, Band 2, 199.

<sup>15</sup> Teilhard, *Mensch* 169, Ned. *HvM* p. 187

evolutie welke zichzelf bewust geworden is."<sup>16</sup> Daarmee worden ook nieuwe dimensies buiten de normale ervaringen van alledag voorstelbaar. Teilhard wijst hier op de voorbeelden van de wiskunde, die getallen invoerde als 'e' of 'pi', of ook wel op de relativiteitstheorie.

Een centraal, hoewel ook lastig begrip in het denken van Teilhard vormt zijn energieconcept. Hij begint met de traditionele begrippen van de fysische energie (de mogelijkheid om in actie te komen en weerstand te overwinnen) en de psychische (de werkzame kracht van bewustzijnsfactoren), verruimt deze dan echter tot de idee van een collectieve verbindende kracht.<sup>17</sup> Voor deze laatste, verder uitgewerkte energie ziet hij twee soorten: de eerste, die hij de 'tangentiele' energie noemt, beweegt alles naar de toestand van de grootste waarschijnlijkheid en uiteindelijk naar entropie; hier refereert Teilhard aan de inzichten en stellingen van de moderne fysica. De tweede soort, die hij 'radiale' energie noemt, beweegt alles naar voren, naar steeds complexere, maar statistisch meer onwaarschijnlijke toestanden. Zonder deze vooronderstelling is de kennis tot nu toe over de ontwikkeling van de kosmos, van onze aarde en van het leven niet te verklaren. De voortzetting van deze richting leidt hem via het begrip van de personalisatie tenslotte naar een punt-Omega.<sup>18</sup>

De tangentiele energie manifesteert zich in de diverse stadia van de evolutie op zeer uiteenlopende wijze, vanaf de in de fysica beschreven straling van deeltjes via de plaatsing ervan in de celkern tot aan de mens toe, en door de maatschappelijke verschijnselen heen boven de ontwikkeling van de afzonderlijke mens uit. Daarmee zijn bijvoorbeeld elektromagnetische aantrekking en afstoting, cohesie en adhesie, liefde en haat, equivalente verschijnselen op verschillende trappen van evolutie. Samenvattend<sup>19</sup> schrijft Teilhard een keer: evolutie = spiritualisatie = personalisatie. Bij een andere gelegenheid formuleert hij: "er is niet zoiets als materie en geest, er is slechts materie, die geest wordt."<sup>20</sup>

Het begrip 'persoon' is hier van belang. Teilhard ziet deze op het vlak van de natuur als het onafhankelijke middelpunt van de wereldbeschouwing en het handelen. Hij zet zich af tegen maatschappelijke stromingen, die de persoon tegenover het collectief als tweederangs beschouwen en argumenteert zelfs hier als natuurwetenschapper, voor wie de opeenhopingen van atomen of atoomgroepen in de evolutie nu eenmaal kristallen worden, waarvan de

---

<sup>16</sup> Teilhard, *Mensch* 211, Ned. *HvM* p.231

<sup>17</sup> Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon* 1, 256 ff.

<sup>18</sup> Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon* 2, 245 ff.

<sup>19</sup> Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon* 2, 252, citeert hier uit een van de brieven aan Leontine Zanta.

<sup>20</sup> Teilhard de Chardin, Pierre, *Esquisse d'un Univers Personnel*, in: *L'Energie Humaine* (Bd 6 van de Franse uitgave van het gehele werk), Paris 1962, 74: "il n'y a pas, concrètement, de la Matière et de l'Esprit: mais il existe seulement de la Matière devenant Esprit".

ontwikkelingsmogelijkheden ver achterblijven bij die van de organische chemie, laat staan van het leven. Van hieruit slaat Teilhard dan de geestelijke brug van een natuurwetenschappelijke theorie naar de onorthodoxe christelijke interpretatie met haar spirituele gevolgtrekkingen.

### **1.3 De spiritualiteit van Teilhard**

De eerste vorming van Teilhards spiritualiteit is extreem conservatief. De leden van het gezin en vooral de moeder zijn traditioneel katholiek, het dagelijkse bidden 's avonds van hen (en van ook de bedienden) behoort tot het gezinsleven zoals dat in juni dagelijks het geval is met het gezamenlijk bidden van de litanie van het Heilig Hart. Zijn moeder wordt in de omgeving een heilige genoemd; zij neemt het initiatief voor de oprichting van groepjes vrouwen ter verering van het Heilig Hart en gaat in de zomer dagelijks om vier uur 's morgens naar de mis.<sup>21</sup> Vanuit deze achtergrond van de verering voor het Heilig Hart ontwikkelt zich bij Teilhard het beeld van de verbinding van het goddelijke en het kosmische, zoals hij als jongeman in zijn brieven, maar ook later op hoge leeftijd schriftelijk bekennt.

Daar komt bij, dat de Heilig-Hartdevotie in deze tijd in Frankrijk niet alleen religieuze, maar ook politieke kanten had. In 1675 had Marguerite Marie Alacoque openbaringen gehad, waarin Jezus een oproep gedaan had aan de mensen om zijn Heilig Hart te vereren en ook dikwijls ter communie te gaan en zo iets te doen ter genoegdoening van hun zonden. Vooral de jezuïeten riepen daarna op tot de Heilig-Hartdevotie. Ook voor Teilhards familie was Pareil-Le-Monial, dat niet zo ver weg lag, een belangrijke bedevaartsplaats, waar de in 1856 zaligverklaarde en in 1920 heiligverklaarde Marie Alacoque begraven ligt. Voor de Franse monarchisten had de verering van het Heilig Hart in hun discussies met de republikeinen een buitengewone politieke symboliek. Na de verloren Duits-Franse oorlog werd Frankrijk in 1873 toegewijd aan het Heilig Hart van Jezus en men besloot tot de (vervolgens tot 1915 durende) bouw van de basiliek Le Sacré Coeur in Parijs, uitdrukkelijk als boetedoening voor de gebeurtenissen rond de opstand van de Parijse Commune in 1871. De bij de kerk aangebrachte grote standbeelden van koning Lodewijk IX, de Heilige, en van Jeanne d'Arc symboliseren het verbond van troon en altaar tot welzijn van Frankrijk.

Naast de godsdienst was de materie voor Teilhard vanaf zijn vroegste kinderjaren interessant; stenen en stukken ijzer, die hij naarstig verzamelt, vertegenwoordigen voor hem de eeuwigheid. Tot op hoge leeftijd komt hij herhaaldelijk terug op een voor hem schokkende gebeurtenis uit zijn kindertijd, toen hij tot de ontdekking moest komen, dat er zich roest op zijn ijzeren

---

<sup>21</sup> Schiwy, *Teilhard* 1,22ff.

voorwerpen had gevormd – een duidelijk teken, dat er ook voor het hardste materiaal geen eeuwigheid bestond.<sup>22/23</sup>

De natuurwetenschapper Teilhard komt tot het inzicht, dat het wetenschappelijk onderzoek in de ogen van sommigen ook een beproeving voor het geloof vormt, maar dat het voor hem een heldere wegwijzer juist naar het christelijk geloof toe is.<sup>24</sup> De analyse van steeds kleinere materiedeeltjes brengt ons naar een punt, waar wij nauwelijks nog een verschil tussen materie en energie kunnen zien. Materie is op zich geen stabiele grondslag voor de wereld, samenhang ontstaat er pas door een verbindend element, de op diverse niveaus in zeer verschillende mate gevormde, resp. herkenbare geest. Teilhard gebruikt hier het beeld van de kegel, waarvan de as op de top alles samenvat, terwijl de traditionele natuurwetenschap haar aandacht richt op de steeds kleinere elementen aan de basis ervan.

Wie evenwel als wetenschapper de pijl van de evolutie volgt, die richting synthese naar omhoog wijst, hij bestudere en registreer het bewustzijn, de personalisatie, de noögenese als de empirisch te constateren hoogtepunten van deze tijd en komt bij het wegschrijven van deze waarnemingen tot de these van een punt-Omega als het 'centrum van onze centra.'<sup>25</sup> In het punt-Omega verenigt zich (convergeert) het door de noögenese vrij geworden bewustzijn; deze vereniging differentieert, ze betekent terzelfdertijd super-personifiëring. Liefde is in dit verband een spoor van de psychische convergentie van het universum. Liefde zou echter ten dode zijn opgeschreven als ze op het onpersoonlijke stuit, en ook heeft zij het samenzijn met elkaar nodig. Anonyme krachten kan men niet liefhebben.

Teilhard stelt het punt-Omega van zijn natuurwetenschappelijke overwegingen tenslotte gelijk aan Christus en formuleert als stelling: "A. de geopenbaarde Christus is niets anders dan Omega. B. Als Omega presenteert Hij zich in alles bereikbaar en noodzakelijk aanwezig. C. En tenslotte moest Hij om als Omega te kunnen worden gevormd door de opofferende moeite van zijn incarnatie het universum veroveren en bezielen."<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Lukas, *Teilhard*, 24: dort spricht Teilhard von seinem "Gott aus Eisen" (Dieu de Fer) {Ned. "daar spreekt Teilhard over zijn 'God van ijzer'".}

<sup>23</sup> Tot op de dag van vandaag wordt het stadsbeeld van Parijs bepaald door de twee destijds ontstane tegen-gestelde symbolen, enerzijds de basiliek Le Sacré Cœur, van verre al te zien op Montmartre, anderzijds de 300 meter hoge Eiffeltoren (opgericht 1887-1889), van waaruit in 1916 het eerste transatlantische radioverkeer werd tot stand kwam.

<sup>24</sup> Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, in het gelijknamige deel 9 van de Franse uitgave, Parijs 1965. Het essay op pagina 47ff van dit deel stamt al uit 1921.

<sup>25</sup> Teilhard, *Mensch* 262, Ned. *HvM* p. ....

<sup>26</sup> Teilhard de Chardin, Pierre, *Mein Universum*, Olten/Freiburg 1973 (in de Duitse vertaling van Schmitz-Moormann), blz. 34.

Deze overtuiging baseert Teilhard vanuit de Bijbel vooral op teksten van Paulus en Johannes, vooral de hymnen van de brief aan de christenen van Efeze en die van Kollose (m.n. Kol. 2.10), die hij vaak van commentaar voorziet (zie § 3.1). Ze wordt het uitgangspunt voor zijn wereldbeschouwing en zijn spiritualiteit. In 1934 formuleert hij als antwoord op bezwaren van de kant van een goedbedoelende collega zijn persoonlijke geloofsbelijdenis:

- Ik geloof, dat het universum een evolutieproces is
- Ik geloof, dat de evolutie in de richting van de geest verloopt.
- Ik geloof, dat de geest zich voltooit in de persoonlijke relatie
- Ik geloof, dat de hoogste persoonlijke relatie die is met de universele Christus.<sup>27</sup>

Teilhard komt evenwel niet alleen op grond van natuurwetenschappelijke en theoretisch-theologische overwegingen tot deze geloofsbelijdenis; hij heeft ook zo zijn persoonlijke ervaringen, die deze overtuiging in hem vestigen. In de eerste wereldoorlog midden in de gevechten aan het front bij Verdun, als hij innerlijk moet verwerken wat hij daar meemaakt, maar ook rekening moet houden met zijn eigen dood, heeft Teilhard duidelijk mystieke ervaringen, die hij in literair versleutelde vorm in brieven aan zijn nicht Marguerite schriftelijk vastlegt<sup>28</sup>. In een tekst, die hij een gestorven vriend in de mond legt, stelt de verteller zich de vraag, op welke wijze Christus thans lijfelijk zou verschijnen, hoe deze zich<sup>10</sup> van de materie rondom zou afgrenzen.

In het visioen aanschouwt de ziener dan een vibrerende laag, die steeds groter wordt, totdat het hele universum vibreert. Deze beweging schijnt daarbij uit te gaan van het Hart van Christus, door wiens ogen de ziener wordt gefascineerd. Later meent hij deze blik opnieuw te zien in het oog van een stervende soldaat.

Een ander visioen betreft de zich in een monstrans bevindende hostie, die steeds groter lijkt te worden en waarin al het andere opgaat. De witte glans schijnt daarbij een actieve rol te spelen, lijkt alle liefdeskracht van het universum op te zuigen. Tenslotte wordt in een derde visioen gesproken over een hostie, die een priester te velde in de pyxis met zich meedraagt en waarin datgene, wat hem van de hostie scheidt, lijkt te bestaan uit de jaren die hij nog te leven heeft in dienst van het wetenschappelijk onderzoek.

In 1919 – Teilhard heeft de oorlog in militaire dienst overleefd en zijn studie geologie in Jersey afgerond – ontstaat er een poëtisch-allegorische tekst.*De*

---

<sup>27</sup> Teilhard de Chardin, Pierre, *Mein Glaube*, in het gelijknamige deel 10 van de Duitse 'Gesamtausgabe', vertaald door Schmitz-Moormann, Olten/Freiburg 1972, blz. 116.

<sup>28</sup> Teilhard de Chardin, Pierre, *Das Herz der Materie*, (Aanhangsel: *Christus in der Materie*), Duitse vertaling van R. Brüchsel, Düsseldorf 1962, blz. 91ff (uit deel 13 van de Franse uitgave)

*geestelijke potentie van de stof*, die Teilhard belangrijk genoeg acht om deze meer dan dertig jaar later, in 1950, als aanhangsel op te nemen in *Het hart van de materie*.<sup>29</sup> De tekst doet denken aan het verslag over de vervoering van Elias (2. Koningen 2) en ook aan de strijd van Jacob met God (Gen. 32). Hier worstelt een mens echter met de materie, waardoor er tussen hem en de andere mensen chaos ontstaat tot uiteindelijk "God verscheen, stralend op top van de berg materie, die hem in stromen de geest aandroeg."<sup>30</sup> Met deze ervaring wordt Teilhard waarschijnlijk definitief een eenzame ziener.

Het mag verrassend zijn, dat de natuurwetenschappelijk hooggekwalficeerde onderzoeker en avantgardistische theologische denker Teilhard als mysticus nu juist van een voorstelling van het Heilig Hart uitgaat, dat velen geneigd zijn als een wel erg voor kitsch ontvankelijk symbool van de devotie rond Christus te zien en dat eerder het tegendeel lijkt te vertegenwoordigen van een modern christendom. In een terugblik op zijn geestelijke ontwikkeling, die Teilhard in 1950 schrijft, noemt hij het echter een gelukkige zaak, dat hij in een katholiek 'fylum' (evolutionair milieu) ter wereld kwam, waar hij in staat werd gesteld de verbinding tussen zijn kosmische en zijn 'christische' betekenis te vinden en tenslotte de eigenheid ervan kon vatten.<sup>31</sup> Beslissend was hier de richting die zijn moeder aangaf naar de devotie van het Heilig Hart. Hij wijst weliswaar zelf op de problematiek van deze cultus (met name in Frankrijk), noemt daarbij zowel de idee van boetedoening ("in de liturgie... neemt het zondebesef nog steeds een dominante plaats in") als wel het symbool als zodanig ("het hart van de Verlosser in zijn meest bevreedende anatomische<sup>11</sup> contouren"). Tot op de dag van vandaag ..."zijn daarvan sporen te zien, .... ook in een iconografie, waarover men moet zuchten zonder zich er al te zeer aan te ergeren."<sup>32</sup>

De voor 'onrustige christenen' bedoelde tekst werd al in 1925 ongeveer geschreven, mocht echter niet gepubliceerd worden, daar het de kerkelijke overheden vanwege de nieuwe inzichten erin toescheen, dat ze dit de gelovigen niet konden aandoen. Het begrip van het 'christische' is een neologie, die Teilhard vormt naar analogie van het 'kosmische'<sup>33</sup>. Hij bedoelt daarmee 'de aanwezigheid van Christus in het universum als een omvormende tegenwoordigheid'.<sup>34</sup> Met deze begripsvorming probeert hij uit te drukken, dat zijn beeld van Christus veel omvattender is dan dat van de traditionele theologie – incarnatie en eucharistie zijn elementen van ontwikkeling, in het verloop waarvan de kosmos geheel in liefde zal worden omgevormd (de amorisatie). Op

---

<sup>29</sup> Teilhard, *Herz*, (Aanhangsel: *Die geistige Potenz der Materie*) blz.107ff, (niet te verwarren met de theoretische tekst onder de naam "*la puissance spirituelle de la matière*" in *Le milieu divin*, dl. 4 van de Frans uitgave).

<sup>30</sup> Teilhard, *Herz* 116.

<sup>31</sup> Teilhard, *Herz* 61.

<sup>32</sup> Teilhard, *Herz* 64,65.

<sup>33</sup> In de Franse teksten spreekt hij van "christique" in tegenstelling tot het gebruikelijke adjectief "chrétien"

<sup>34</sup> Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon* 1,159.

deze wijze kan Teilhard enerzijds bij een fundamentele vergelijking van een toekomstige godsdienst spreken als 'God boven ons + God voor ons' en anderzijds vol bezieling bidden "O, steeds groter wordende Christus!".<sup>35</sup>

Het wezen en de betekenis van de liefde leidt Teilhard daarbij allereerst af van de natuurwetenschap: in een omvangrijke centrale tekst uit 1937 over de menselijke energie<sup>36</sup> beschrijft hij de menselijke energie allereerst als deel van de kosmische energie, stelt vast hoe binnen de menselijke energie aan de spirituele energie tot dusver door de wetenschap nauwelijks aandacht is geschonken en besluit zijn reeks argumenten met te stellen, dat de liefde de hoogste vorm van menselijke energie is. Aldus wordt voor hem het gebod van de christelijke liefde niet alleen maar een moreel appèl om de volmaaktheid te bereiken, maar heeft nog veel indringender de betekenis "hebt elkander lief, anders zult ge ten onder gaan (oftewel: uitsterven)".<sup>37</sup> De meest wezenlijke boodschap van het christendom moet dan ook niet in de Bergrede of in het kruisteken worden gezocht, maar in het feit, dat God in eigen persoon en wezen zich aan de mens vertoont met het doel van een persoonlijke vereniging. Communie overstijgt de betekenis van het offer.

Dit inzicht leidt tot praktische consequenties voor het spirituele leven: de wel belangrijkste conclusie, die Teilhard uit andere andere zijn overwegingen trekt, is die van de heiliging (Teilhard heeft het zelfs over de 'vergoddelijking') van de werkzaamheden van het actieve leven, die hij in zijn tekst *Het goddelijk milieu* weergeeft.<sup>38</sup> Hij bekritiseert de tendens om zich uit de wereld terug te trekken en de wereld te verzaken, zoals hij die zo veelvuldig in de traditie van de christelijke spiritualiteit aantreft (zie daarvoor § 2.2.).

Ook de dikwijls voorkomende opsplitsing van het leven in een wereldlijk bestaan van alledag en een geestelijke beleving van de zondag is volgens hem onbevredigend. Evenzeer wijst Teilhard de instelling af, waarbij men niet het werk op zich, maar hooguit de goede bedoeling daarachter als waardevol beschouwt. De wereld is niet alleen een leerschool, een oefenterrein, voor de mens, maar elke inspanning draagt ertoe bij om de wereld in Christus te voltooien. De schepping is nog niet iets dat af is, ze<sup>12</sup> gaat door. Op grond van de schepping, zoals Teilhard deze ziet, en meer nog op grond van de incarnatie, bestaat er niet zoiets als 'het profane', alles is 'heilig'.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Teilhard, *Herz* 79-83.

<sup>36</sup> Teilhard, *L'énergie humaine*, deel 6 van de Franse uitgave blz. 143ff.

<sup>37</sup> Teilhard, *L'énergie humaine*, p. 189: Teilhard gebruikt hier het woord "périr", dat zowel met "ondergaan" als met "uitsterven" zou kunnen worden vertaald..

<sup>38</sup> Teilhard de Chardin, Pierre, *Le Milieu divin*, Paris 1957, deel 4 van het totale werk. De Duitse vertaling verscheen bij het Walter-Verlag Freiburg 1962.

<sup>39</sup> Teilhard, *Milieu divin* 47.

Naast de heiliging van het werk bestaat er echter ook de ervaring van de vergoddelijking van het lijden, hetzij door groei, hetzij door vermindering. Bij het eerste denkt Teilhard hier aan innerlijke groei; hij wijst erop, dat de mens duidelijk meer 'ontvangt' dan 'maakt'. In dergelijke tochten naar ons innerlijk beleven wij vaak angst, onzekerheid. Juist voor zulke situaties brengt Teilhard ons in herinnering het woord: "Ik ben het, vreest niet".(Mt. 14,27) Als lijden echter vermindering betekent, hetzij door ongelukken of tegenslagen, hetzij door het ondergaan van het kwaad, dan betekent spiritueel leven voor hem echter: met God tegen het kwaad vechten. Ten aanzien van de sterkste vermindering echter, de dood, moeten wij leren vragen om ons in het sterven met God te verenigen.<sup>40</sup>

Bij de beschouwingen over de waarde van askese, die bij de hierboven genoemde tekst aansluiten, valt het op, dat Teilhard aan de ene kant allereerst de nadruk legt op de betekenis van de ontwikkeling van de innerlijke mens en de mens in zijn gerichtheid op de buitenwereld als voorwaarde voor het 'loslaten', daarenboven anderzijds in zeer voorzichtige bewoordingen deze overdenkingen niet alleen voor de individuele mens laat gelden, maar daarin ook parallellen ziet voor de kerk in haar totaliteit.<sup>41</sup> Tegen de achtergrond van zijn totale beschouwing van mensheid en kerk is de innerlijke logica van de toespeling hierop echter wel heel begrijpelijk.

Op de leeftijd van 37 jaar (1918) wijdt Teilhard zijn aandacht ook schriftelijk aan een zeker voor hem als jezuïet en priester existentieel belangrijk en lastig onderwerp: aan de thema's rond seksualiteit, maagdelijkheid, man-vrouwverhouding. Hij schrijft een dichterlijk werk, de *Hymne aan het Eeuwig-Vrouwelijke*<sup>42</sup> waarin, in overeenstemming met de wijsheid van de Bijbel, de aan Dantes *Goddelijke Comedie* ontleende figuur van Beatrice als spreekster optreedt, zeggende: "alles in het universum vindt plaats door vereniging en bevruchting – door aaneensluiting van de elementen, die elkander zoeken, paarsgewijs met elkaar versmelten en in een derde element opnieuw worden geboren – ik ben de toegangspoort tot het alomvattende hart van de schepping, de deur naar de aarde, de inwijding... wie mij wil behouden, moet zich in mij opnieuw vormen... noch steeds verleid ik, maar wèl in de richting van het licht ... God is het, die jullie in mij opwacht ... ik ben het eeuwig-vrouwelijke."

Dezelfde hymne bevat tevens passages als: "het vlees, dat zoals de aantrekkingskracht van het kwaad over en weer een spel met ons speelt ... is

---

<sup>40</sup> Teilhard, *Milieu divin* 85.

<sup>41</sup> Teilhard, *Milieu divin* 103.

<sup>42</sup> Teilhard de Chardin, *Hymne an das Ewig Weibliche*, met commentaar door Henri de Lubac, Duitse vertaling Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1968, p. 5-14. De Franse originele tekst onder de naam van de auteur in Henri de Lubac sj. *L'Eternel féminin, étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1968.

slechts mijn omgestulpte verschijning ... van nu af ben ik maagdelijkheid... ik ben de kerk, de bruid van Jezus, .... de maagd Maria..."<sup>43</sup>

De woorden van de tekst zijn er in hun bedoeling op gericht om het vrouwelijke als een wezenlijk element in het scheppingsplan naar voren te brengen, maar tegelijkertijd de consistentie zowel met de traditionele kerkelijke leer over de maagdelijkheid als met de ideeën van Teilhard zelf over het scheppingsgebeuren te bewaren. In 1934 na nog eens 16 jaar van nadenken en verruiming van zijn levenservaring stelt Teilhard vervolgens de tekst *Evolutie van de kuisheid* op schrift, die niet bedoeld is voor algemene publicatie, maar als basis voor een gedachtewisseling met de hem vertrouwde theologen. Hij ziet hier zowel de lichamelijke vereniging uit naam van de geest als ook de geestelijke vereniging met afzien van de lichamelijke vereniging als in overeenstemming met de wet van de liefde, weet zichzelf op de tweede weg zonder er echter zeker van te zijn of dit de juiste is.<sup>43</sup>

In zijn latere werk tenslotte, het in 1950 ontstane *Le Cœur de la Matière* (het hart van de materie) komt Teilhard op het eind onder de titel *Het vrouwelijke en het verenigende* terug op alles rond dit onderwerp. "Het meest levend van het grijpbare is het vlees. En voor de man is de vrouw het vlees... Net zo min als hij kan afzien van licht, zuurstof of vitamine kan de man –geen enkele man – (met een dagelijks dringender wordende evidentie) afzien van het vrouwelijk... het optreden van een reflexieve monade wordt gecompleteerd door de vorming van een affectieve dyade."<sup>44</sup>

Niet alleen maar theoretische inzichten hebben Teilhard tot deze formuleringen gebracht, maar ook de praktische rol, die vrouwen in zijn leven speelden.<sup>45</sup> Na zijn moeder is dit vooral zijn nicht Marguerite, met wie hij een intensief contact en uitwisseling van gedachten onderhoudt en aan wie hij ook zijn mystieke ervaringen toevertrouwt. Het contact met haar vriendin en lerares Léontine Zanta opent hem de ogen voor de toenmalige inspanningen van de vrouwenbeweging, waarin Léontine als eerste tot dokter in de filosofie gepromoveerde vrouw in Frankrijk een leidende rol speelt.

De geëngageerde communiste Ida Treat brengt hem ertoe om zich uitvoerig te gaan bezighouden met het marxisme; niet in de laatste plaats als gevolg van het doordenken van deze discussies ontstaat Teilhards werk *Het goddelijk milieu*. De ontmoeting met de Amerikaanse Lucile Swan maakt het voor Teilhard noodzakelijk zich serieus af te vragen welke grenzen hem als jezuïet en priester

---

<sup>43</sup> Teilhard de Chardin, *L'Évolution de la Chasteté* (1934) in: *Les directions de l'Avenir*, Bd 11 van de Franse uitgave van zijn werk, Paris 1973, 65-92.

<sup>44</sup> Teilhard, *Herz* 84-87.

<sup>45</sup> Schiwy, Günther (hrsg), *Pierre Teilhard de Chardin - Briefe an Frauen*, Freiburg 1988. Schiwy beschrijft hier ook aan de hand van brieven als voorbeeld de rol van de afzonderlijke correspondentievriendinnen.

in de relatie met vrouwen gesteld zijn; de tijdelijke aantrekkingskracht, die het boeddhisme op Lucile uitoefende, wordt ook voor hem aanleiding zich in de oosterse religies te gaan verdiepen. De theologe Jeanne Mortier treedt in de laatste fase van Teilhards leven op als zijn vertrouwde secretaresse en krijgt via een testamentaire beschikking de verantwoordelijke taak om de schriftelijke nalatenschap van Teilhard te beschermen tegen de beslaglegging van kerkelijke zijde. Voor Rhoda de Terra, die hem persoonlijk met haar zorg omringt, weet Teilhard van de overste van zijn orde de formele schriftelijke toestemming te verkrijgen om hem bij zijn laatste reizen naar Afrika te vergezellen.<sup>46</sup>

Voor hem blijft centraal staan in zijn leven de wens om zich te houden aan de gelofte die hij als lid van de orde en als priester heeft afgelegd, ook in situaties waar dit harde en lastige beslissingen vereist. De omvangrijke briefwisseling van Teilhard werd posthuum in diverse uitgaven gepubliceerd. Kennelijk waren deze veelal jarenlange contacten niet alleen voor Teilhard van belang, maar ook voor de vrouwen rondom hem, van wie enkelen hun ervaringen literair verwerkten.<sup>47</sup>

Het idee van askese is geen doel op zichzelf in de levensvisie van Teilhard, maar een onderdeel van een veel meer omvattend en samenhangend geheel. Dit licht hij herhaaldelijk in zijn geschriften toe, die al naar gelang de aanleiding en het verband de ene keer meer in natuurwetenschappelijke taal, de andere keer meer in theologische, respectievelijk mystieke taal zijn geschreven.

In een essay uit 1942<sup>48</sup>, dat in een veeleer wetenschappelijk-formele taal gehouden is, laat hij zien, hoe in het kader van een traditioneel statisch wereldbeeld de mens, die God zoekt, dit het beste kan doen door zich van de wereld los te maken (en de blik omhoog te richten). De wereld, de natuur (in tegenstelling tot de bovennatuur) is gegeven, quasi alleen toneel. Het lot van de wereld en feitelijk ook van de mensheid als geheel is voor het geluk van de afzonderlijke ziel niet werkelijk relevant. Het probleem bij deze wijze van zien is, dat het aspect van de *creatio continua* genegeerd wordt en dat ook naar de mening van Teilhard niet volledig recht gedaan wordt aan de betekenis van de incarnatie. Als men daarentegen die wereld beschouwt als zijnde in ontwikkeling (wat duidelijk beantwoordt aan de wil van God in zijn schepping), dan leidt de weg via het individuele geluk door de wereld heen (tegelijk vooruit

---

<sup>46</sup> Lukas, *Teilhard* 324.

<sup>47</sup> Teilhards nicht Marguerite Teilhard-Chambon geeft onder schrijversnaam Claude Aragonnès Teilhards *Reisbrieven* uit bereidt de *Brieven van het Front* voor, bovendien vindt haar contact met Teilhard ook zijn neerslag in de door haar geschreven romans. (zie daarvoor G.Schiwy's *Teilhard-Biografie*) Rhoda de Terra schrijft onder het pseudoniem Rhoda Hoff de sleutelroman *The Silver Answer*, waarin de hoofdpersonen duidelijk de situatie die tussen haar en Teilhard bestond weerspiegelen.

<sup>48</sup> Teilhard de Chardin, *Note sur la notion de perfection chrétienne*, in : *Les directions de l'Avenir*, dl. 11 van de Franse uitgave van zijn werk., Parijs 1973, p. 111-117.

en omhoog) en wordt de incarnatie in haar diepste betekenis erkend (ook in de zin die Ef. 4, 9-10 eraan geeft).

In *Het goddelijk milieu*, dat al tussen 1925-1927 ontstond,<sup>49</sup> wijst hij erop, dat men met de klassieke deugden, zoals mede met askese, afstevent op een zeer individueel beschouwd doel – het gaat om het geluk van de afzonderlijke ziel. Dat is weliswaar gewettigd, maar reikt niet ver genoeg. Onze inspanningen behoeven een aanvulling met die van alle andere mensen; bij de opbouw van het mystieke lichaam van Christus is de christelijke liefde beginsel en resultaat van iedere spirituele verbinding. De centrale geboden van het evangelie luiden dan ook *communio* en *caritas*, en dat is ook de kwintessens van en het praktische richtsnoer voor Teilhards spiritualiteit.

Als Teilhard in 1936 vanwege een kerkpolitieke aanleiding<sup>50</sup> deze thematiek behandelt, redeneert hij als volgt: De spanningen tussen het christendom en de moderne wereld komen voort uit de ontdekking van een tot dusver onvermoede dimensie van ruimte en tijd, de daarmee ontstane houding van universalisme en futurisme, met daarbijkomend de ontdekking van de evolutie. Zo staan dan tegenover elkaar een religie van de hemel en een religie van de aarde. Wie deze houding van de moderne wereld zonder meer verwerpt, zal van één kant mislukken en zich bovendien afkeren van de scheppende kracht van God. Hij, Teilhard, wil echter met zijn werk een metafysica van de evolutie naar voren brengen en de christologie zo verruimen, dat ons moderne beeld van het universum daarin een plaats heeft. Dientengevolge is niet ontzegging/ontbering het synoniem voor christelijke volmaaktheid, maar de bevordering van de liefde van Christus is het bouwsel voor een betere wereld.

In de laatste jaren van zijn bestaan maakt Teilhard meer dan eens de balans op van zijn leven en streven. Niet alleen heeft hij fysiek last van zijn leeftijd, maar vooral ook van het besef, dat hij tijdens zijn leven niet meer een verandering in de houding van zijn kerkelijke oversten kan verwachten. Steeds weer raakt hij in een depressie. Hij kijkt terug op zijn eerste beschouwingen over het Heilig Hart van Jezus, toen hij in tegenstelling tot veel van zijn tijdgenoten de afbeelding van het stralende hart als de uitbraak uit het gebrekkige lichaam had gezien.<sup>51</sup> Hij denkt aan de onzekerheden van zijn jeugd, toen het hem voorkwam, alsof hij zou moeten kiezen tussen natuurwetenschap en religie. In 1919 had hij zich afgevraagd, waarom er geen orde bestond, die aan de waarheid was toegewijd; het was, volgens hem, tijd om orden voor wetenschappelijk onderzoek te

---

<sup>49</sup> Teilhard, *Milieu divin* 164-172.

<sup>50</sup> Teilhard de Chardin, *Quelques réflexions sur la conversion du monde*, in: *Science et Christ*, dl. 9 van de Franse uitgave van zijn werk, Parijs 1965, p. 157-166. Deze tekst ontstond op verzoek van diplomaat van het Vaticaan in China, met het doel deze te overhandigen aan een belangrijke figuur uit de Roomse kerk. Teilhard formuleerde dit als volgt: "à l'usage d'un Prince de l'Église".

<sup>51</sup> Teilhard, *Herz* 65.

stichten, "die uit hartstochtelijke inzet voor het lichaam van Christus aan de natuurlijke waarheid gewijd zijn."<sup>52</sup>

Al tijdens de eerste wereldoorlog had Teilhard zich, zoals hij schrijft, gewenst "... een apostel/evangelist van Christus in het universum te zijn, ...Christus te dragen in de kracht van echte organische bindingen aan de werkelijkheden, die doorgaan voor de gevaarlijkste, de meest naturalistische, de meest heidense, dat is mijn evangelie en mijn missie... Daarvoor heb ik mijn gelofte, mijn priesterschap... op me genomen".<sup>53</sup>

<b>jaar</b>	<b>natuurwetenschap</b>	<b>kerkelijk leergezag</b>
1854		dogma: onbevleete ontvangenis van Maria
1859	Darwin: Over de oorsprong van de soorten	
1864		Syllabus errorum
1869/70		Vaticanum I
1870		Dogma van de onfeilbaarheid
1905	Einstein: relativiteitstheorie	
1907		Syllabus lamentabili
1910		anti-modernisteneed
1912	Wegener: drift der continenten	
1923	Hubble: Andromeda-Galaxie	
1929	Iste cyclotron in Berkeley	
1943		encycliek Mystici Corporis Christi
1945	atoombom op Hiroshima	
1946	ENIAC- computer	
1950		Dogma: tenhemelopneming van Maria
1957	Spoetnik I	
1962/65		Vaticanum II
1962		afschaffing index verboden boeken
1969	Iste maanlanding van de mens	

De biografen van Teilhard maken meer dan eens melding van het feit., dat deze in de laatste weken voor zijn dood gebeden had om een teken; nog in 1955, op Goede Vrijdag, twee dagen voor zijn dood, beschrijft hij "Christus aan het kruis als de meest volmaakte uitdrukking van de evolutie"<sup>54</sup> Teilhard stierf in 1955 op paaszondag, Zijn vriend en metgezel, de latere kardinaal Henri de Lubac, sluit zijn boek *Het geloof van Teilhard de Chardin* af met een vers van Paul Claudel:

<sup>52</sup> Schiwy, *Teilhard 2*, 233.

<sup>53</sup> Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon 2*,275, geciteerd naar: *Ecrits du Temps de la Guerre 1916-19*, Paris 1965.

<sup>54</sup> Schiwy, *Teilhard 2*,288.

"In jouw groeve ben ik met jou afgedaald,  
heel stil en ingetogen – en door het al omvat nu  
voel ik door jouw graf zijn grenzen."<sup>55</sup>

De Lubac, die in 1896 werd geboren, had in de jaren na de tweede wereldoorlog met dezelfde soort moeilijkheden als Teilhard te kampen, maakte echter in tegenstelling tot deze nog het keerpunt van het tweede Vatikaanse Concilie mee, werd gerehabiliteerd en op zijn 87ste jaar nog tot kardinaal benoemd. Hij overleed in 1991.

Het verbaast me daarom niet, dat een man van wetenschap, die zich juist in zo'n periode met de verbinding van natuurwetenschap en theologie bezighoudt, in moeilijkheden komt.

Terwijl Teilhard zich als natuurwetenschapper met vragen bezighoudt, op welke wijze bepaalde fasen van de evolutie (met name aan het begin van de mensheid) zijn verlopen, evenwel het fundamentele feit van de evolutie voor hem stond als een paal boven water, hebben traditioneel gevormde kringen in de kerk nog hun ernstige twijfel aan het verschijnsel evolutie op zich. Een jezuïet, die duidelijk een uitstekend geoloog en paleontoloog is, die zich echter daarbij zo vanzelfsprekend als evolutionist presenteert, doet velen twijfelen aan diens geloof.

De voor de hand liggende steen des aanstoets is de kwestie van de erfzonde. De schepping zomaar ineens vanaf het eerste mensenpaar, waarvan dan alle latere generaties afstammen, kan Teilhard zich als paleontoloog niet voorstellen; hij denkt in reusachtige tijdvakken, waarin zich het fylum (de stam) van de mens ontwikkelde.

De theorie van het monogenisme (alle mensen stammen af van één eerste paar), vervangt hij door polygenisme (vele afstammingsparen), maar monofyletisch (van dezelfde stam). Monogenisme is volgens hem een zuiver theologisch concept, dat zich onttrekt aan de natuurwetenschappelijke verificatie.

Als de kerk het begrip erfzonde wetenschappelijk verantwoord wil handhaven, moet zij de Adam van het scheppingsverhaal *Genesis* niet beschouwen als een afzonderlijke persoon, maar als een soortnaam. Ook de dood bestond al miljoenen jaren vóór Adam. "De kerk kan de waarheid slechts onder ogen zien door de eerste en de tweede Adam te universaliseren."<sup>56</sup> (voor een nadere

---

<sup>55</sup> Lubac, Henri de, *Der Glaube des Teilhard de Chardin*, Wien 1968, p. 137; daar geciteerd uit Paul Claudel: *La maison fermée*, p. 167.

<sup>56</sup> Teilhard de Chardin, Pierre: *Sündenfall, Erlösung und Geozentrik*, 1920, in: *Teilhard: Mein Glaube*, deel 10 van de Duitse 'Gesamtausgabe', Olten/Freiburg 1972, 47-57.

uitwerking van de zienswijze van Teilhard, zie onder 4.2.) Een tekst van Teilhard met deze strekking bereikt Rome, waar ze leidt tot ontzetting – een beslissing van de Bijbelcommissie van 30.06.1990 had een allegorische of symbolische uitleg van het eerste hoofdstuk van *Genesis* uitdrukkelijk verboden.<sup>57</sup> En zo komt het, dat vanaf die tijd gezegd wordt: Teilhard ontkent het dogma van de erfzonde.

Een ander verwijt dat Teilhard steeds weer gemaakt wordt, was dat van het pantheïsme. Teilhard zelf sprak er af en toe over, dat hij soms in de verleiding kwam die term te gebruiken en ook vrienden die het goed met hem voor hadden waarschuwden hem voor dit gevaar.<sup>58</sup> Hij merkte, dat hij inzake dit punt bijzonder voorzichtig in zijn formuleringen moest zijn; 'goddelijke materie' of 'godsdienst van de aarde' konden o zo gemakkelijk als pantheïstisch worden opgevat, vooral dan, als men de auteur niet goed gezind was. Als men onder het begrip 'pantheïsme' verstaat, dat het zijn van God identiek is aan dat van de wereld, respectievelijk God als de optelling van alles in de wereld geldt, dan beschouwde Teilhard zich niet als pantheïst, maar als vertegenwoordiger van een panentheïsme (alles is in God) – maar, dit begrip was hem kennelijk niet vertrouwd.<sup>59</sup>

De Lubac noemt het begrip van de persoonlijke God (een 'iemand', niet een 'iets') als het belangrijkste verschil tussen Teilhard en vele pantheïsten.<sup>60</sup> Teilhard ziet zichzelf met de formule 'zich verenigen en daarbij toch zichzelf blijven' (*s'unir en restant soi*) zelf in lijn met de christelijke mystieke traditie.<sup>61</sup> In zijn overpeinzingen ten aanzien van de schepping is het meest wezenlijke inzicht, dat 'scheppen' in de grond van de zaak betekent 'verenigen'.<sup>62</sup> Tenslotte duidt Teilhard de geconsacreerde hostie als geheiligde materie in verscheidene geschriften als beginpunt voor de vergoddelijking van de kosmos.<sup>63</sup>

Naast de genoemde twee onder andere concrete verwijten aan Teilhard leed deze ook onder de algemene sfeer van de strijd rond het modernisme,<sup>64</sup> die aan het einde van de 19de en het begin van de 20ste eeuw woedde. Het modernisme was daarin een verzamelbegrip, dat van de kant van het kerkelijk leergezag werd gebruikt en dat talrijke stellingnames omvatte, die vanuit het kerkelijk ambt als kritisch werden beschouwd; dat liep van de historisch-kritische methoden voor

---

<sup>57</sup> Schiwy, *Teilhard* 2,54 ff.

<sup>58</sup> Schiwy, *Teilhard* 1,284 vermeldt als voorbeeld een gesprek met teilhards provinciaal P. Chanteur uit 1918.

<sup>59</sup> Definities ontleend aan: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961, 275.

<sup>60</sup> Lubac, *Glaube* 23ff.

<sup>61</sup> Teilhard, *Milieu divin* 127.

<sup>62</sup> Teilhard de Chardin, *Comment je vois*, in: *Les directions de l'Avenir*, dl. 11 van de Franse uitgave van zijn ] werk, Parijs 1973, p. 211ff. De tekst ontstond in 1948, de bekende sleutelzin luidt "créer c'est unir".

<sup>63</sup> Teilhard de Chardin, Pierre, *La messe sur le monde* in: *Le Cœur de la Matière*, Ned. *De mis op de wereld*, p. ...

<sup>64</sup> Wikipedia ><http://de.wikipedia.org/wiki/Modernismus><, 29.5.2013

bijbelonderzoek, kwesties van het kerkelijk gezag tot aan de binnen de natuurwetenschap geaccepteerde grenzen. In 1907 had paus Pius X zelfs voor modernisten de straf van automatische excommunicatie afgekondigd. Teilhard was bevriend met mensen, die de verdenking van modernisme op zich geladen hadden, had zich uitvoerig beziggehouden met het boek van Henri Bergson *L'évolution créatrice* dat in 1907 was verschenen en vervolgens in 1914 op de index van verboden lectuur was gezet.<sup>65</sup> Toen na de Tweede Wereldoorlog het conflict rond de *nouvelle théologie* (nieuwe theologie) uitbrak, zagen hij en vele anderen dit als een nieuwe versie van de eertijds gevoerde stijd rond het modernisme.

De in 1950 verschenen encycliek *Humani generis* ("over enkele verkeerde meningen, die de grondslagen van de katholieke leer dreigen te ondermijnen") vermijdt weliswaar het begrip 'modernisme' en laat de kwestie van de evolutie van het menselijk lichaam als een zaak voor de natuurwetenschap open, benadrukt echter het feit, dat de ziel rechtstreeks door God is geschapen, wijst het polygenisme uitdrukkelijk af en benadrukt, dat het de plicht van bisschoppen en ordeoversten is te verhinderen, dat dergelijke dwalingen tegenover geestelijken of gelovige christenen worden verkondigd. Teilhard ziet deze duidelijk kritische tekst voor hem als een aansporing naar formuleringen in deze kwesties te zoeken, die voor onze generatie acceptabel zijn. Als een paar maanden daarna het dogma van de lichamelijke opneming van Maria in de hemel verkondigd wordt, wijst hij erop, dat de openbaring immers nog doorgaat, d.w.z. dat het christendom zich verder ontwikkelt.<sup>66</sup> (Hij ziet zeker problemen, waar het om de proteïnen gaat, die het lichaam van Maria vormden, en die dan de kosmische cyclus van ruimte en tijd verlaten...)

De leiding van de jezuiten<sup>67</sup> stond in al die jaren, waarin die discussies plaatsvonden, aan een kant zelf sceptisch tegenover de stellingen van Teilhard, wilde (ten minste in het openbaar) onenigheid vermijden en wist zich tegenover de paus in ieder geval zelf ook tot gehoorzaamheid verplicht.

Daarmee werd de serieuze, intellectueel en met name theologisch bijzonder interessante vraag of waarheid voor eeuwig en altijd onveranderlijk is danwel zich in de kontekst van een zich wijzigend wereldbeeld ook verder zou kunnen ontwikkelen, opnieuw geformuleerd zou mogen worden, sterk weggedrukt door kwesties van kerkpolitiek en opportuniteit, persoonlijke gevoeligheden en menselijke zwakten.

---

<sup>65</sup> Schiwy, *Teilhard* 1,208. (Op dit onderwerp wordt zeer uitvoerig ingegaan in: Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson und Teilhard de Chardin*, Duitse vertaling bij uitg. Olten 1970)

<sup>66</sup> Teilhards brief aan Jeanne Mortier van 25.8.1950, in: Schiwy, *Briefe an Frauen*, 145-148.

<sup>67</sup> De voor het meningsverschil met Teilhard relevante generaal-oversten van de orde der jezuiten waren Wladimir Ledóchowski (1915-1942), Jean Baptist Janssens (1946-1964) en Pedro Arrupe (1965-1981).

De in vakkringen al beroemd geworden Teilhard wordt eerst overgeplaatst naar China; beslissend voor een gesprek met zijn superieuren is de discipline in de orde en de kerk, niet de inhoudelijke discussie. Teilhard gehoorzaamt, gaat echter verder met datgene, wat hem na aan het hart ligt. De generaal-overste van de jezuïeten Ledóchowski schrijft hem in 1925: "de katholieke wetenschapper heeft een onfeilbare regel, die hem veel onnodig werk bespaart: hij moet bij voorbaat alles laten liggen, wat in tegenspraak is met het katholieke dogma."<sup>68</sup>

Nadat vele jaren lang de schriftelijke contacten en contacten via derden buiten Teilhard om zeer onbevredigend verlopen, komt het in 1948 tot een persoonlijke ontmoeting met de in 1946 pas benoemde generaal-overste van de jezuïeten Jean Baptist Janssens in Rome. Maar geen van de wensen van Teilhard gaat in vervulling: hij mag de uitnodiging voor een professoraat aan het *Collège de France* niet aannemen, geen colleges geven aan de universiteit van Columbia, en ook krijgt hij geen toestemming tot publicatie van zijn voornaamste werken.<sup>69</sup> zijn vooral natuurwetenschappelijk hoofdwerk *Le phénomène humain* had hij in 1939/40 geschreven, een publicatie ervan werd echter in 1944 door de kerkelijke censuur als 'niet opportuun' afgewezen. Een bewerkte versie ervan, waarvoor men hem meer dan 200 veranderingen had voorgesteld, werd eveneens niet voor publicatie vrijgegeven. Toen in 1949 opnieuw een schriftelijke afwijzing kwam, liet hij onofficieel 200 exemplaren drukken.<sup>70</sup> Officieel verscheen het boek pas na zijn dood in 1955 en het werd al in de eerste drie jaar meer dan 100.000 keer verkocht.<sup>71</sup>

Zijn spiritueel belangrijkste werk *Le milieu divin*, dat zich wendt tot de "Verontrusten in de kerk en daarbuiten", had hij reeds in 1926 geschreven; het werd in Rome in 1932 "weliswaar in grote trekken als orthodox" bestempeld, maar, zo werd eraan toegevoegd "van een niveau, dat men gelovigen niet kon aandoen". Het werk kreeg dan ook niet de vereiste 'imprimatuur' (d.i. toestemming van de kerkelijke overheid). Teilhard schikte zich in het verbod, het boek verscheen pas na zijn dood.<sup>72</sup>

De leiding van de jezuïeten moet zich in deze tijd met andere, nog grotere moeilijkheden bemoeien: discussies rond de *nouvelle théologie*, de verlangde terugroeping van verscheidene prominente professoren, de kritiek op de priester-arbeiders, die tenslotte moeten worden teruggetrokken (Teilhards sympathiseert met hen, hij ziet in hun lot een parallel met het zijne). Op zo'n moment is het

---

<sup>68</sup> Schiwy, *Teilhard 2*, 62.

<sup>69</sup> Lukas, *Teilhard 271-274*.

<sup>70</sup> Voor waarnemers uit de tweede helft van de 20ste eeuw ligt hier duidelijk een parallel met de omgang in de Sovjet-Unie t.a.v. dissidenten: hun grote bekendheid beschermt dissidenten tegen een al te sterke vervolging, wier publicaties ondergronds plaatsvinden bij gebrek aan andere mogelijkheden; uiteindelijk dwingt men hen die het bewind niet welgevallig zijn om in ballingschap te gaan. .

<sup>71</sup> Schiwy, *Briefe an Frauen 131*.

<sup>72</sup> Schiwy, *Briefe an Frauen 101*.

voor de orde niet opportuun om een evolutionist op een vooraanstaande plaats tot het *Collège de France* toe te laten; men is blij, als het lukt, Teilhard kalm te houden en te bereiken, dat zijn werken althans niet formeel op de index van verboden boeken worden geplaatst. Teilhard voelt zich vanwege zijn gelofte van gehoorzaamheid verplicht zich te schikken, neemt de wijk naar de VS, weerstaat de verleiding om te breken met de orde, resp. de kerk.

## 2. Concepten van spiritualiteit

### 2.1 De theorie en definities

Het begrip 'spiritualiteit' wordt tegenwoordig zeer dikwijls in de meest verschillende betekenissen en verbanden gebruikt. Historisch kwam het lateinse 'spiritualitas' in drie hoofdbetekenissen voor: in een religieuze (met als tegenstelling 'carnalitas'), een filosofische (om zo kennis te verkrijgen over het immateriële wezen en zijn, met als tegenstelling 'materialitas') en een kerkjuridische ('spiritualia', als tegenstelling tot 'temporalia').<sup>73</sup> In het Duitse taalgebied is 'spiritualiteit' in religieuze zin als vreemd woord uit het Frans pas in de jaren zestig van de 20ste eeuw in gebruik geraakt. In vroeger tijd waren hiervoor eerder begrippen als 'vroomheid', 'heiligheid' maar ook 'mystiek' of 'ascese' in gebruik.<sup>74</sup> Het verbaast niet, dat voor het thans zo vaak gebruikte begrip 'spiritualiteit' een groot aantal definities werden gevormd.<sup>75</sup> Op de in het kader van onze tekst ter sprake gebrachte "subjectieve kant van de dogmatiek" (term van U.v.Balthasar) zijn definities met formuleringen als "persoonlijke betrokkenheid bij de werking van de Heilige Geest" en "het ingebed-zijn in de gemeenschap van de kerk" van toepassing.<sup>76</sup> De meer uitvoerige definitie van Siebenrock<sup>77</sup>: "de individueel-persoonlijke of gemeenschappelijke manier om een bepaalde geloofs- en levenstraditie biografisch tegenwoordig te stellen, ja, deze pas door een concreet leven oorspronkelijk mogelijk te maken en in praktijk te brengen" zal kort en krachtig geformuleerd als "manier om individueel en in de gemeenschap uiting te geven aan een geloofstraditie" in het vervolg aan ons betoog over de spiritualiteit bij Teilhard ten grondslag liggen. Naast het begrip 'spiritualiteit' worden in de omgangstaal ook de begrippen 'mystiek' en 'religiositeit' vaak gebruikt, soms zelfs als synoniemen. Tegelijkertijd bestaan er ook over deze begrippen omvangrijke studies.

Voor onze doeleinden is uit de veelheid van mogelijke opvattingen over mystiek in eerste instantie de monotheïstisch-christelijke inbreng relevant. In het

<sup>73</sup> Solignac, Aimé, trefwoord 'Spiritualität' in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel, Darmstadt 1995, 9, 1416 f.

<sup>74</sup> Weismayer, Josef, *Leben in Fülle – zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Innsbruck/Wien 1983, 10.

<sup>75</sup> Vgl. bv. de omvangrijke lijst van Dahlgrün, Corinna, uit 2010 in de syllabus bij de leergang "Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess" van de Universiteit Salzburg.

<sup>76</sup> Weismayer, *Leben in Fülle*, 16.

<sup>77</sup> Siebenrock, Roman, *Vom biografisch eingefleischten Geist*, in SaThZ 14(2010) 5-14.

bijzonder gaat het om de affectieve mystiek, waarbij bijzondere ervaringen zoals bijvoorbeeld visioenen of het horen van stemmen het middelpunt vormen, maar niet om speculatieve standpunten, die extatische ervaringen afwijzen. De mystiek als *cognitio Dei experimentalis* geldt als vorm van een bijzondere, directe kennis door ervaring van God<sup>78</sup>. Als McGinn<sup>79</sup> het waardevol vindt om mystiek niet als ervaring, maar als een direct bewustzijn van Gods aanwezigheid te definiëren, dan kan dit weliswaar voor Teilhard gelden, maar dan moet voortaan het begrip 'mystiek', resp. 'mysticus' in de betekenis van het traditionele begrip 'ervaring' worden gebruikt. Het nog veel bredere begrip 'religiositeit' moet in ons verband in de zin van de definitie van Wendel<sup>80</sup> worden gebruikt als het "in het zelfbewustzijn opkomende gevoel absoluut alles te danken te hebben".

Ongeacht alle hierboven vermelde kwesties van definitie moet er echter duidelijk op worden gewezen, dat Teilhard zichzelf niet als spiritueel leraar heeft gezien. Hij kwam echter als natuurwetenschapper tot het inzicht van een nieuw godsbeeld, dat zijn leven, zijn werkzaamheid en daarmee ook zijn spiritualiteit vormde. Hij streefde ernaar, dat dit godsbeeld niet slechts zijn stempel zou drukken op zijn persoonlijke spiritualiteit maar ook op die van zijn kerk en van zijn tijd.

Maar 60 jaar na Teilhards dood zag Rutishauser zich nog genoodzaakt in het spanningsveld tussen spiritualiteit en wetenschap met de redenering te komen: "Spiritualiteit mag niet gereduceerd worden tot het onverklaarbare, gevoelsmatige en irrationele ... Een coherent wereldbeeld, dat met de overige wetenschappelijke inzichten verenigbaar is, behoort tot een spiritualiteit, die niet sektarisch en esoterisch in de slechte zin van het woord wil worden."<sup>81</sup>

## **2.2. uitgekozen vormen van spiritualiteit**

Als spiritualiteit *de* manier is, waarop de persoonlijke of collectieve geloofstraditie wordt geleefd, dan bestaat er blijkbaar niet zoiets als *de* spiritualiteit, maar zijn er heel wat verschillende vormen van spiritualiteit al binnen, maar pas echt buiten de christelijke religie. Voor onze doeleinden komt de vraag op, hoe de hoekpunten van Teilhards spiritualiteit kunnen worden ingepast in de rijkgeschakeerde geschiedenis van de christelijke spiritualiteit, met name zijn opvatting van de wereld, het werk, en in het bijzonder de rol van Christus voor de wereld.

---

<sup>78</sup> Wendel, Saskia, *Christliche Mystik*, Kevelaer 2011, 25,26.

<sup>79</sup> McGinn, Bernard, *die Mystik im Abendland*, Bd 1 *Ursprünge*, Freiburg/Basel/Wien 1994, 11-18.

<sup>80</sup> Wendel, Saskia, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010, 28-32 en de scripties van desbetreffende leergangen.

<sup>81</sup> Rutishauser, Christian, *Spiritualität im Kontext. Eine zeitgeschichtliche und religionswissenschaftliche Verortung*; in: *Spiritualität und Wissenschaft*, Zürich 2005, 190.

De geschriften van het Nieuwe Testament gebruiken het begrip 'wereld' immers in meer dan een betekenis, neutraal als de schepping in haar totaliteit, soms met inbegrip van de mens, soms los van hem als 'omgeving'. Het woord 'wereld' kan op andere plaatsen echter ook de totaliteit van de aan God vijandige machten en krachten aangeven, de impuls tot nieuwe schuld. De Christus hoeft niet van de wereld te zijn (Joh. 18,36), maar moet er wel in zijn (Joh. 17, 9-19). De komende wereld is in het geloof al in de tegenwoordige wereld aanwezig en aan het werk.<sup>82</sup> De aan het begin van het leven in christelijke gemeenten overheersende verwachting van een spoedige wederkomst van Christus was niet van dien aard, dat men met een vrij lange duur van het 'in de wereld zijn' van de christen rekening hield. De tweespalt tussen wereldontkenning en wereldbevestiging wordt in het vervolg van de geschiedenis van de christelijke spiritualiteit steeds weer zichtbaar.<sup>83</sup>

Het zich afkeren van de wereld en haar verleidingen wordt al bij de Egyptische woestijnvaders een leidende gedachte van kluizenaars en ook van de gemeenschappen van monniken. Maar ook de regel van de orde der benedictijnen, die immers in de loop van de geschiedenis belangrijke cultuurdragers in Europa zullen worden, ziet de betekenis van werk niet in de eerste plaats gelegen in de vorming van de wereld, maar in de overwinning van de ledigheid en de traagheid. Werken is voor de monnik een fundamentele ascetische oefening. Werken moet stimulerend, maar rustig zijn, om de concentratie van de monnik op God mogelijk te maken. Het werk is een dienst aan God, heeft ook een gemeenschapsvormende betekenis en moet zo mogelijk 'uiteindelijk' gebeuren om het voorbeeld van Christus na te volgen.<sup>84</sup>

Het doel van het spirituele leven op aarde is hier ondubbelzinnig het eeuwige leven in het hiernamaals; het monnikenbestaan geldt bij voorkeur als de weg ernaartoe; het aardse werk is een leergang karaktervorming, en zeker ook economisch onvermijdelijk als middel naar dit doel. Als dit al geldt bij de om hun *ora et labora* bekende benedictijnen, dan pas echt voor de andere stichters van orden, die uitgesproken volgens bepaalde bijzondere aandachtspunten leven, zoals de dominicanen als orde van de predikheren of de franciscanen, die het leven in de geest van de armoede op de voorgrond plaatsen. Waar orden in de loop van de tijd afwijken van hun belangrijkste oorspronkelijke streven, waar al te wereldlijke gezichtspunten te zeer aan betekenis winnen, wordt dit de aanleiding voor hervormingen teneinde de zuiverheid van de oorspronkelijke motivatie weer te herstellen.

---

<sup>82</sup> Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1968, trefwoord 'Welt', 383.

<sup>83</sup> Weismayer, *Leben in Fülle*, 144.

<sup>84</sup> Jungclaussen, Emmanuel, *Worte der Weisung – die Regel des heiligen Benedikt als Einführung ins geistliche / Leben*, Freiburg 1980, 82-88.

Grondbezit, rijkdom, de daarmee vaak gepaard gaande economische en politieke macht waren echter niet alleen verleidingen voor het spirituele ideaal van orden, ze konden ook de aanleiding zijn voor het ontstaan van verbeterde organisatievormen, technisch-economische of culturele innovaties. Er ontstonden modelbedrijven in de landbouw, bevoeiingssystemen, rioleringen, geschriften over technologische vraagstukken enz.<sup>85</sup> Wat als economische veiligstelling van een spiritueel ideaal begon, kon een startpunt voor een praktische wereldvorming worden.

Het op het hiernamaals georiënteerde idee van een orde straalde daarbij ver uit boven de officieel gevestigde orde: ook de gemeenschappen van de begijnen in de 12/13de eeuw richtten hun hofjes met weverijen in als een economisch middel ter financiële veiligstelling van hun onafhankelijkheid, niet als inrichting voor de verbetering van de wereld. Wel herinnerde Meester Eckhart er op het hoogtepunt van de Middeleeuwen aan, dat "... aardse volmaaktheid... niet bestaat in de eenheid van visie.... maar in de eenheid van werkzaamheid"<sup>86</sup> – wat men beslist de spiritualiteit van het actieve zou kunnen noemen.

Pas in de moderne tijd waren er sterkere impulsen voor een spiritualiteit, die openstond voor mensen van alle beroepen en standen, niet alleen voor monniken en geestelijken. Franz von Sales (1567-1622) deed hier met zijn geschrift *Philothea* baanbrekend werk. Ook de reformatorische theologie met haar relativering van het verschil tussen geestelijken en leken hielp wezenlijk mee om de verantwoordelijkheid in de wereld als een dienst aan God te zien.<sup>87</sup>

Aan het ontstaan van talrijke orden, seculiere instellingen en verenigingen, waarvan het doel lag op het gebied van de sociale voorzieningen, de verzorging of de geestelijke ontwikkeling, konden motieven van allerlei vormen van spiritualiteit ten grondslag liggen: het vergaren van schatten in de hemel, werken van barmhartigheid bij steeds meer individuen volgens de letterlijke betekenis van het evangelie, het gegrepen-zijn door wat men zag als tragische maatschappelijke misstanden. De grens van de gerichtheid op onze wereld en het hiernamaals is op dit terrein vloeiend.

Tegelijk raken we daarmee aan het gebied van de spiritualiteitsconcepten, die het praktische handeleen in het middelpunt stellen. In de loop van de geschiedenis van het christendom verschoof daarbij het accent: de klassieke 'caritasheiligen', zoals Martin von Tours of Elisabeth von Thüringen, beoefenden in hun omgeving de praktische naastenliefde. In een latere fase stonden de

---

<sup>85</sup> Kampmann, Irmgard, *Skriptum: Mystik im Mittelalter*, samenvatting uit: Borst, Otto, *Alltagsleben im Mittelalter*, Frankfurt 1983, 153ff.

<sup>86</sup> McGinn, Bernard, *Die Mystik im Abendland*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 4,335.

<sup>87</sup> Weismayer, Josef, *Leben in Fülle*, 146.

oprichters van caritasorden als bijvoorbeeld Vincentius à Paulo of Don Bosco in het blikveld van de belangstelling, wat in rooms-katholieke kring ook in formele heiligverklaringen tot uiting kwam. Deze persoonlijkheden verbonden de spiritualiteit van persoonlijke naastenliefde met organisatorische maatregelen ten gunste van bepaalde groepen in de maatschappij.

In de latere geschiedenis van het christendom zijn er talrijke mensen uit de meest verschillende confessies en beroepen, bij wie zich de spiritualiteit van het handelen op de eerste plaats uit in hun opkomen voor achtergestelde bevolkingsgroepen. Als prominente voorbeelden in de overlevering van het westelijk halfrond kunnen hier (na Bartholomé de las Casas, dominicaan en strijder voor de rechten van de indianen in de 16de eeuw) in de 20ste eeuw genoemd worden: Martin Luther King (doopsgezind dominee, verzet zich tegen de rassenscheiding in de VS) of de katholieke aartsbisschop Oscar Romero in San Salvador, die beiden met hun leven betalen voor hun inzet. In het Engeland van de 19de eeuw William Wilberforce (protestant, lid van het parlement, voorvechter voor de afschaffing van de slavernij), Pjotr Stolypin (orthodox politicus, streefde in het tsaristische Rusland naar verbetering van de situatie van de boeren), in Midden-Europa Hans Kudlich (voorvechter voor de bevrijding van de boeren in Oostenrijk), Karl Freiherr von Vogelsang (katholiek sociaal hervormer), Friedrich Wilhelm Raiffeisen (evangelisch, oprichter van een coöperatie) of Friedrich von Bodelschwingh (pastoor, oprichter van de binnenlandse missie) en vele anderen. Buiten de formele grenzen van het christendom moet in het bijzonder ook Mahatma Gandhi worden genoemd. Allen hebben zij gemeen, dat hun spiritualiteit zich niet uit in een vlucht voor de wereld, maar integendeel in het actief helpen meebouwen aan een betere wereld.

De leiding van de katholieke kerk heeft dan toch in elk geval sinds de encycliek *Rerum Novarum* van paus Leo XIII in 1891 de betekenis van dit engagement in de wereld erkend. De achtergrond daarvan werd gevormd door de openlijk aan de dag tredende schaduwzijden van de industriële revolutie, maar zeker ook de reactie op het verwijt van Karl Marx, volgens wie religie de opium voor het volk was. In de 20ste eeuw volgden toen een hele reeks documenten met betrekking tot de sociale leer van de kerk.

Een hoogtepunt betekenden hierin teksten van het Tweede Vaticaans Concilie, in het bijzonder de pauselijke verordening *De Kerk in de huidige Wereld* (*Gaudium et Spes*), die de verantwoordelijkheid van de mens voor de maatschappelijke ordening benadrukt. Daarin wordt in artikel 57 in een omkering van onder meer het marxistische verwijt zelfs betoogd, dat "het overdenken van hetgeen boven ons is" de betekenis van de taak om mee te werken aan de opbouw van een menswaardiger wereld niet vermindert, maar vergroot. Het wordt als een goddelijke opdracht beschreven om de schepping te

voltooien. Dat alles maakt het voor de geest van de mens, aldus de verordening, mogelijk "zich ongehinderd op te richten ter contemplatie en aanbidding van de schepper." <sup>88</sup>

Ook in de beschikking over het lekenapostolaat (*Apostolicam actuositatem*) wordt – en wèl daar onder het aspect van de bijzondere roeping van de leek – uitdrukkelijk opgeroepen om "bij de juiste vervulling van de wereldlijke plichten in het gewone leven de vereniging met Christus niet los daarvan te zien", ... maar ... "de heerschappij van God te vergroten en in de tijdelijke ordening de geest van Christus te laten doordringen en haar zo te vervolmaken." <sup>89</sup>

Of het nu is op het sociale, economische, politieke vlak of op het gebied van de wetenschap – de spiritualiteit van het handelen is thans een wijdverbreid concept voor spiritualiteit geworden. De inhoud ervan bevat echter ook heel wat deels vanuit verschillende standpunten bediscussieerde schakeringen: Zo vertegenwoordigt bijvoorbeeld Henri Boulad een specifieke caritasspiritualiteit, als hij vaststelt: "Het doel van de godsdienst is niet de godsdienst... het doel is de mens, de vanaf de incarnatie geheiligde mens. En als wij erin slagen sociale dienst in de zin van het evangelie te verrichten, dan zijn wij tegelijkertijd bezig met de aanbidding van God." <sup>90</sup> Boulad wijst er ook telkens opnieuw op, dat in het evangelie van Johannes (Joh. 13,1-15) bij het laatste avondmaal niet de eucharistie, maar de voetwassing beschreven wordt en de apostelen wordt opgedragen dit ook zo te doen. <sup>91</sup>

Een bijzonder aspect kreeg de spiritualiteit van het handelen in het kader van de bevrijdingstheologie, als wordt vastgesteld, dat "... deze grenzenloze algemene armoede in het dagelijks leven zeer concrete trekken aanneemt, waarin we het gelaat van de lijdende Christus, onze Heer, zouden moeten zien, die ons vragend en uitnodigend toespreekt..." <sup>92</sup> Zoals bekend is werden de standpunten pro en contra de bevrijdingstheologie zeer intensief bediscussieerd, wat de ernst, maar ook de risico's van een tot in detail doordachte spiritualiteit van het handelen aantoonde.

### **2,3. Jezuïetische elementen in de spiritualiteit van Teilhard**

Tot de basiselementen in de spiritualiteit van Ignatius van Loyola behoort de vaststelling, dat de mens geschapen is, om God te prijzen. <sup>93</sup> Wij behoren bij iedere beslissing datgene te kiezen, wat meer leidt naar het doel, waarvoor wij en alle medemensen zijn geschapen. De mens, en met name de leden van de

---

<sup>88</sup> Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, *Kleines Konzilskompodium*, Freiburg 1966, *Kirche und Welt* art. 57, 510.

<sup>89</sup> *Ibid.*, *Laienapostolat* art 4, 392.

<sup>90</sup> Boulad, Henri, *Mystische Erfahrung und soziales Engagement*, Salzburg/München 1997, 117.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 13. (Boulad gebruikt dit citaat ook in vele van zijn lezingen)

<sup>92</sup> Document van de 3de Algemene conferentie van het lateinsamerikaanse episcopaat in Puebla, 1979, pt 31

<sup>93</sup> Ignatius v. Loyola, *Exerzitienbuch*, Duits door Hans Urs v. Balthasar, Einsiedeln 1954, art 23, 15.

orde der jezùieten, behoort God in alle dingen te zoeken en te vinden. In het volgen van deze grondregel heeft de orde traditioneel gestreefd naar vorming en wetenschap, alswel op het gebied van de missie naar inculturatie (aanpassing aan de christelijke cultuur). Vreemde culturen behoorden eerst te worden bestudeerd en dan pas te worden beoordeeld.<sup>94</sup> Maar ook geheel onafhankelijk van culturen buiten Europa geeft Ignatius zijn medebroeders het advies, dat zij zich eerst op de hoogte stellen van de problemen, die in de bevolkingsgroep leven, die zij met hun preek willen aanspreken.<sup>95</sup> (Tegenwoordig zouden wij dit zeker als een vanzelfsprekend, wezenlijk onderdeel van ontvangergerichte communicatie ervaren).

Het levenswerk van Teilhard verschijnt tegen deze achtergrond als de overdracht van deze grondbeginselen op de wereld van de 20ste eeuw: in 1912 zendt de orde de getalenteerde jonge natuurwetenschapper voor de studie van de paleontologie naar Parijs, omdat de orde graag tegen de verontrustende leer van de evolutie in een voor dat vak hooggekwalificeerde verdediger van de kerkelijke leer opgeleid wilde zien.<sup>96</sup>

Teilhard ontwikkelt zich tot een uitstekende, beroemde expert in deze wereld van de natuurwetenschap en tracht zijn leven lang tevergeefs de kerkelijke autoriteiten van de wetenschappelijke feiten te overtuigen. De inculturatie van zijn geloof, zijn persoonlijke spiritualiteit, in de wereld van de moderne wetenschap is voor hem persoonlijk en voor zijn privékring van aanhangers geloofwaardig, de officiële kerkelijke instanties eisen gehoorzaamheid door hem het zwijgen op te leggen.

De jezùiet (en priester) is gehouden zijn gelofte van gehoorzaamheid gestand te doen, hoe zwaar hem dat ook moge vallen. Het eventuele alternatief, namelijk het verlaten van de kerk of tenminste van de orde, zou hij als een 'vorm van zelfmoord' zien of als 'verraad aan het evangelie' beschouwen; hij moet vaak denken<sup>97</sup> aan de passage in het evangelie, waar de apostelen in angst verkeren om Jezus, die over het water loopt (Marc. 6,50; Mat. 14,27; Joh. 6, 20) – *ego sum, noli timere*

De kracht voor zijn gehoorzaamheid haalt Teilhard uit zijn door Ignatius gevormde spiritualiteit en de ethische stelregel van de *indifferencia*, die bij hem een *poging tot onverschilligheid*, maar tevens een *gelijkmoedige*

---

<sup>94</sup> Kiechle, Stefan, *Die Jesuiten*, Freiburg 2009, 32 ff. (Zoals bekend is was de mate waarin dit principe werd toegepast soms ook erg omstrede, zoals de beroemde onenigheid rond de rituelen in de missie in China laat zien, waar Rome inging tegen de door de jezùieten voorgestane koers – die missie werd daarop een mislukking.)

<sup>95</sup> Barthel, Manfred, *Des heiligen Vaters ungehorsame Söhne*, Gernsbach 1991, 102.

<sup>96</sup> Schiwy, *Teilhard 1*, 227.

<sup>97</sup> Broch, Thomas, *Denker der Krise-Vermittler von Hoffnung – Pierre Teilhard de Chardin*, Würzburg 2000, 121.

*gepassioneertheid* is.<sup>98</sup> Zijn godsvertrouwen, maar ook zijn persoonlijke nederigheid wordt duidelijk in een brief van de al bejaarde en moegestreden Teilhard uit 1950: "Als mijn geschriften van God zijn, zullen ze doorkomen. Als ze niet van God zijn, kan men ze alleen maar vergeten."<sup>99</sup>

Tot de spiritualiteit van Ignatius behoort ook essentieel de balans van zijn en doen, van contemplatie en actie, van gebed en profetisch leven. Teilhard heeft de kracht voor zijn levenswerk, waarvoor hij zo fel heeft gestreden, volgens het getuigenis van vele tijdgenoten geput uit een zeer intens, volhardend, levenslang door Ignatius geïnspireerd gebedsleven. Het dagelijkse breviergebed en het bidden van de rozenkrans maakten deel uit van zijn normale dagpatroon. Hij vond uiterlijke regels voor het persoonlijke gebed belangrijk en probeerde hieraan zo nauwkeurig mogelijk te voldoen. Tot op hoge leeftijd nam hij deel aan de, door de jezuiten geëiste, jaarlijkse achtdaagse retraites; van een aantal ervan zijn zelfs Teilhards persoonlijke aantekeningen bewaard gebleven.<sup>100</sup>

Een bijzonder en in menig opzicht ongewoon onderdeel van Teilhards spiritualiteit is zijn opvatting van de Heilig-Hartdevotie. We zagen al hoe deze door de opvoeding van zijn moeder in hem wortel geslagen had en eveneens welke politieke rol deze vorm van vroomheid in Frankrijk vervulde (vgl. deel 1.3). Teilhard heeft evenwel als jezuïet met betrekking tot de Heilig-Hartdevotie nog een bijzondere rol: de orde der jezuiten had deze devotie sinds lange tijd bijzonder gestimuleerd. In 1872 had de orde zich plechtig toegewijd aan het Hart van Jezus. Teilhard beschrijft in zijn late werk *Le cœur de la matière* (Het hart van de materie) de weg, die hij persoonlijk met het Hart van Jezus aflegt (en waarvan hij de afbeeldingen stellig problematiseert): in tegenstelling tot veel van zijn tijdgenoten ziet hij in de lichte plekken op het lichaam van Jezus de mogelijkheid, al datgene te ontvluchten, wat hem aan de gecompliceerde organisatie van het lichaam van Christus pijn deed; hij ziet in het centrum ervan een brandend vuur, een energie, die alles kan doordringen, tot aan het kosmische milieu toe.<sup>101</sup> Na het overlijden van Teilhard vond men op zijn bureau een Heilig-Hartbijbel, waarop een litanie van zijn hand stond, die eindigt met de woorden: "Brandpunt van de hoogste en universele energie, centrum van de kosmische sfeer van de kosmogeenese. Heilig Hart van Jezus, hart van de evolutie, verenig mij met U".<sup>102</sup>

Tien jaar na de dood van Teilhard neemt Pedro Arrupe sj. van 1965-1983 de leiding van de orde der jezuiten op zich. Ook hij is zeer betrokken bij de

---

<sup>98</sup> Ibid. 115.

<sup>99</sup> Ibid. 123 (citaat uit een brief van Teilhard aan Jeanne Mortier, die na Teilhards dood de publicatie van zijn voornaamste werken op zich nam)

<sup>100</sup> Lubac, *Glaube* 77-95 (dergelijke verwijzingen staan ook in de biografieën over Teilhard).

<sup>101</sup> Teilhard, *Herz* 61-67.

<sup>102</sup> Teilhard, *Mein Glaube*, in het gelijknamige deel 10 van de Duitse 'Gesamtausgabe', 289-290.

Heilig-Hartdevotie: in een tekst uit 1966 spreekt hij er zijn teleurstelling over uit, dat deze zowel bij jezuïeten als bij de gelovigen in het algemeen achteruitgegaan is.<sup>103</sup> In 1970 wijst hij erop, dat men bij al het wetenschappelijk onderzoek inzake atoomenergie niet de 'superatomaire energie van de liefde van Christus" zou dienen te vergeten.<sup>104</sup> In 1981 tenslotte herinnert hij nadrukkelijk aan Teilhard, wiens devotie voor het Heilig Hart van Jezus twee kanten had gekend, enerzijds de traditionele kant, die zo typerend was voor de 19de en het begin van de 20ste eeuw, maar anderzijds ook het concept, volgens hetwelk Christus het punt-Omega van het universum is. Hier lag de plaats van het mysterie: er is een hart in de wereld (wat volgt uit het nadenken) en dit hart is het hart van Christus (wat volgt uit de openbaring).<sup>105</sup>

Ignatius drukte ongetwijfeld sterk een stempel op Teilhard persoonlijk – doet Teilhard dit na zijn dood ook op de spiritualiteit van zijn orde?

### **3. Teilhards ideeën in het kader van het christelijk denken**

#### **3.1. Onderdelen van het teilhardiaanse denken in de christelijke traditie**

De priester Teilhard overdenkt zijn natuurwetenschappelijke inzichten resp. theorieën ook tegen de achtergrond van zijn religieuze overtuiging. Hij wil daarbij geen bewijzen aandragen voor de natuurwetenschap door middel van de godsdienst of omgekeerd bewijzen leveren voor de godsdienst door middel van de natuurwetenschap, maar hij trekt parallellen, juist ook bij inzichten, die in ieder geval voor zijn tijd ongewoon en vaak ook omstreden waren. Teilhard beschouwt zich daarbij niet als deskundige op het gebied van de Bijbel of als exegeet van passages daarin, die analytisch-kritisch moeten worden geïnterpreteerd – hij mediteert over sleutelpassages tegen zijn achtergrond van diepgelovig natuurwetenschapper. Ef. 1, 9-10: "Want Hij heeft ons zijn geheim raadsbesluit doen kennen, de beslissing die Hij in Christus had genomen ter verwezenlijking van de volheid der tijden: het heelal in Christus onder één hoofd te brengen, alle wezens in de hemelen en alle wezens op aarde, in Hem."

Bijzondere betekenis hebben daarbij voor hem naast de teksten van Johannes de brieven van Paulus, vooral de christologische hymnen in de brief aan de Kolossen en de Efesiërs: (Kol 1, 15-19) "Hij is het beeld van de onzichtbare God, de eerstgeborene van heel de schepping. Want in Hem is alles geschapen, in de hemelen en op de aarde; het zichtbare en het onzichtbare, tronen en

---

<sup>103</sup> Arrupe, Pedro, *Legacy of the heart, texts on the heart of Christ 1965-1983*, Rom 1983, 3 ("is today less appealing")

<sup>104</sup> Arrupe, *Legacy*, 9 ("we do not sufficiently realize that all human power and natural energy is nothing when compared with the superatomic energy of this love of Christ... there exists an extraterrestrial source of energy ... which has its source in the infinite love of Christ")

<sup>105</sup> Arrupe, *Legacy* 89-90.

hoogheden, heerschappijen en machten: Het heelal is geschapen door Hem en voor Hem. Hij bestaat vóór alles, en alles bestaat in Hem. Hij is ook het hoofd van het lichaam dat de kerk is. Hij is de oorsprong, de eerste die van de dood is opgestaan, om in alles de eerste te zijn, Hij alleen. Want in Hem heeft God willen wonen in heel zijn volheid..." – (Ef. 1, 9-10) "Want Hij heeft ons zijn geheim raadsbesluit doen kennen, de beslissing die Hij in Christus had genomen ter verwezenlijking van de volheid der tijden: het heelal in Christus onder één hoofd te brengen, alle wezens in de hemelen en alle wezens op aarde, in Hem."

Uit de woorden bij het afscheid in het evangelie van Johannes is belangrijk voor Teilhard de passage in hoofdstuk 16, 12-13: "Nog veel heb ik u te zeggen, maar gij kunt het nu niet verdragen. Wanneer Hij echter komt, de Geest der waarheid, zal Hij u tot de volle waarheid brengen..." Teilhard vormt in de regel daarbij formeel zijn teksten niet aan de hand van bepaalde passages in de Bijbel, maar kiest vaak een toepasselijke zin als motto (zo bijvoorbeeld *sic deus dilexit mundum* (Joh. 3,16: "zo zeer heeft God de wereld liefgehad"))<sup>106</sup> voor zijn belangrijke geestelijke werk *Le milieu divin* en wijst dan in het kader van deze tekst op overeenkomsten met de geest in het bijbelse denken. Een van de zeldzame voorbeelden voor een specifiek bijbels beargumenteerde beschrijving is te vinden in het kader van de tekst *Mon Univers* (in de versie uit 1924) bij de vereenzelviging van Christus met Omega, waar hij de aannemelijkheid van deze centrale these in een voetnoot met talrijke plaatsen in de brieven van Paulus probeert te onderbouwen.<sup>107</sup>

Het paulinische begrip van de volheid (*pleroma*), dat Paulus waarschijnlijk uit de vroege gnosis overneemt en qua betekenis van bijzondere accenten voorziet, is voor Teilhard van belang. Hij transposeert de uitspraken van Paulus naar een evolutief wereldbeeld: het pleroma wordt bij hem de organische synthese van het gepersonaliseerde, evolutieve universum met God. Synthese wil evenwel niet zeggen 'versmelting', maar is bij hem een gedifferentieerde synthese, waarin de elementen van de wereld des te meer zich zelf worden, naarmate ze met God convergeren. Zo is God uiteindelijk alles in allen.<sup>108</sup>

Deze begripsoverdracht is ongebruikelijk en kan dan ook als gewaagd overkomen. In een commentaar op de brief aan de christenen van Kolosse<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> Teilhard, *Le Milieu divin*: hier geeft Teilhard meteen het inleidende bijbelse motto "sic deus dilexit mundum" (zo zeer heeft God de wereld liefgehad) zijn eigen dedicatie "pour ceux qui aiment le monde" (voor hen, die de wereld liefhebben).

<sup>107</sup> Teilhard, *Mon Univers*, versie uit 1924, in *Science et Christ*, dl. 9 van de Franse uitgave, p. 82. Hij wijst er m.n. op: Rom 8,18f, Rom 14,7-9, 1 Kor 6,15, 1 Kor 10,16, 1 Kor 12,12, 1 Kor 15,23-29, 2 Kor 3,18, 2 Kor 4,11, Gal 3,27,28, Ef 1, vers 10 en 19-23, Ef 2, vers 5,10,13,14, Ef 3, vers 6 en 18, Ef 4, vers 9,12,13,16, Fil 2, vers 10,11, Fil 3, vers 10,11,20-21, Kol 1,15-20,28, Kol 2, vers 9,10,12,19, Kol 3,10, 1 Thess 4,17, Hebr 2,7-8, enzovoort.

<sup>108</sup> Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon* 2, 269-270, trefwoord 'Pleroma'.

<sup>109</sup> Zerwick, Max sj., *Der Brief an die Kolosser-Der Brief an die Epheser*, Stuttgart 1965,9.

wordt er echter totaal los van de overwegingen van Teilhard op gewezen, dat de 'kosmologische christologie' in de brief aan de christenen van Kolosse zelf kan worden gezien als overgenomen uit de wijsheidsliteratuur van het Oude Testament (zie Weis 7, 26-30): dáár de als persoon afgebeelde wijsheid, bij Paulus Christus. Kennelijk is de nieuwe interpretatie bij Teilhard niet de eerste in het kader van de christelijke godsdienstgeschiedenis.

Teilhard was zich ervan bewust, dat er in de geschiedenis van de theologie steeds opnieuw pogingen waren ondernomen om de leer van de *recapitulatio*, "de samenvatting onder een hoofd" (Ef. 1, 10) te interpreteren. In de oudheid moet hier met name Ireneus van Lyon worden genoemd, van wie onder anderen Henri de Lubac en Jean Daniélou een zeer aan Teilhard herinnerende tekst publiceren, waarin onder andere gezegd wordt: "Het almachtige woord van God in zijn onzichtbare natuur is in ons hele universum verbreid en omvat dit in zijn lengte en breedte, in zijn hoogte en diepte..."<sup>110</sup>

De Lubac noemt daarenboven ook Gregor van Nyssa, Clemens van Alexandrië en Origenes als theologen van de oudheid, die de heerschappij van Christus niet alleen over de mensheid, maar daarbovenuit over de gehele schepping, welke in de tekst van Paulus is aangeduid, in hun denken, meditatie en lofprijzingen hebben verwoord<sup>111</sup> – uiteraard binnen het raam van het toenmalige wereldbeeld.

De voorstellingen van de pantokrator in afbeeldingen en de daarop betrekking hebbende verhandelingen zijn sinds de oudheid vooral binnen de orthodoxie algemeen; vele oude kerken in de Griekse en Russische landen zijn alleen al zuiver optisch door dergelijke afbeeldingen sterk bepaald. Ook enkele centrale theologische inzichten, maar eveneens onbeslist gebleven omstreden kwesties uit de Middeleeuwen behoren tot de fundamenteën van het denken, waarop Teilhard voortbouwt: Thomas van Aquino (1225-1274) verdiepte zich in de verhouding tussen het geloven en het vermogen van de mens om kennis te vergaren, destijds in de context van zijn bestudering van Aristoteles. In die tijd werd het gevaar van een kloof in het geestelijk leven zichtbaar, de scheiding van 'wetenschap' en 'religie'. Hij hield zich bezig met de relatie tussen beide gebieden, hun anatomie, maar in het spanningsveld ervan met de noodzaak van hun samenbinding. Thomas benadrukt ook de eigen waarde van de materie, in het bijzonder van het menselijk lichaam, dit als reactie op de bewering, dat godgelijkheid als doel van de mens slechts betrekking kan hebben op de van het lichaam losgekomen ziel."<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Schiwy, Teilhard 2, 242, daar geciteerd naar *Sources chrétiennes* van Lubac en Daniélou.

<sup>111</sup> Lubac, *Glaube* 57-60.

<sup>112</sup> Pieper, Josef, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, München 1963, 165-170.

700 jaar later was de vraag naar de verhouding van wetenschap en geloof vanwege de stormachtige vooruitgang van de natuurwetenschap voor Teilhard en zijn tijd van existentiële betekenis. Al een generatie na Thomas begint ook onder theologen de voorstelling van een schepping op een concreet tijdstip, dat een paar duizend jaar terug ligt, te wankelen.

Meester Eckhart (1260-1328) definieert de schepping als "de verlening van zijn na het niet-zijn". Hij spreekt niet alleen over een *creatio continua*, maar zelfs eveneens over een *incarnatio continua*, dat wil zeggen "de altijd tegenwoordige menswording van God en de vergoddelijking van de mens".<sup>113</sup> Eckhart verzet zich tegen de gangbare voorstelling van God op een troon in de hemel; hij pakt in plaats daarvan het oude woord van de "geboorte van God" als gebeurtenis in de geschiedenis van ons eigen leven op, spreekt erover, dat God in de stal of bij het vuur (d.w.z. in het leven van alledag, bij het werk) evenzeer is te vinden als in "gebedsdiensten en vrome gevoelens".<sup>114</sup> (Daarmee slaat hij zeker een brug naar de spiritualiteit van het handelen.)

Een steeds weer besproken, maar uiteindelijk open gebleven vraag van de theologie, draait om de motivering voor de incarnatie. Zijn de menswording, het kruis en de opstanding van Christus reacties op de zonde van Adam, zoals heel wat passages bij Paulus doen veronderstellen, of zou de incarnatie ook zonder een zondeval vooraf hebben plaatsgevonden – *cur deus homo?* Hoe speculatief de vraag ook mag klinken, voor het gedachtebouwsel van Teilhard is de aard van het antwoord erg belangrijk.

Augustinus was van mening, dat de mensenzoon zonder de zonde van de mens niet zou zijn gekomen. In enigszins afgezwakte bewoordingen redeneerde ook Thomas van Aquino in deze richting. Duns Scotus (1266-1308) was in tegenstelling daarmee een prominent aanhanger van de mening, dat Christus ook mens zou zijn geworden, als Adam niet gezondigd zou hebben.<sup>115</sup>

Met Nicolaas van Cusa (*Cusanus*, 1401-1464) mengt zich een veelzijdig denker in dit debat. Hij is als theoloog aanwezig bij het concilie, is jurist, historicus, bisschop van Brixen, kardinaal, maar ook wiskundige met belangstelling voor astronomie en natuurkundige metingen. Zijn interesses bestrijken een gebied van de kerkelijke politiek tot aan de interreligieuze dialoog, maar gelden terzelfdertijd ook voor natuurwetenschappelijke speculaties, volgens welke het heelal oneindig moest zijn en geen middelpunt had.<sup>116</sup> Tegenstanders beschuldigen hem van pantheïsme.

---

<sup>113</sup> McGinn, *Mystik* 4,253 und 4,268.

<sup>114</sup> Kampmann, Irmgard, *Aus Gott geboren werden und Gott zur Welt bringen*, Stof voor lezingen, Zürich 2012.

<sup>115</sup> McGinn, *Mystik* 4,785.

<sup>116</sup> Gelmi, Josef, *Nikolaus Cusanus*, Cusanus-Akademie Brixen 2001, 6-34.

Met deze brede geestelijke achtergrond nu argumenteert Cusanus in de lijn van Duns Scotus, dat het naast de onloochenbare verzoening voor de zondeval "...de voornaamste bedoeling van God geweest is, om door de vleeswording van het woord het heelal te leiden naar zijn voltooiing."<sup>117</sup> Cusanus maakt de noodzaak van de incarnatie op uit de liefdevolle goedheid van God: "het soteriologische aspect...wordt in een veel bredere visie van het antropologische en kosmologische primaat van de Godmens betrokken."<sup>118</sup>

Hoezeer de tijd, het levenspad en de invloedssfeer van Cusanus en Teilhard ook mogen verschillen, opvallend is toch wel, dat de verbinding van theologische en natuurwetenschappelijke interesses bij beiden tot een breder begrip van de incarnatie leidt, tot een serieus nemen van de materie, tot een verdiept godsbegrip, maar ook tot het verwijt van pantheïsme.

Niet alleen in de systematische theologie, maar ook in de geschiedenis van de christelijke spiritualiteit en mystiek zijn er voorlopers te vinden van ideeën en voorstellingen, die later bij Teilhard essentieel zijn. Daarbij moet natuurlijk rekening worden gehouden met het feit, dat de concrete weergave van religieuze beelden in de mens nauw samenhangt met de cultuur, het tijdperk en de schat aan praktische ervaringen van de desbetreffende persoon.<sup>119</sup> Als dus bijvoorbeeld Theresia von Avila God ziet in een burcht als woning, dan komt dit beeld overeen met de woonplaats van machtige heersers in haar tijd. In ons verband zijn beelden en voorstellingen interessant, die weliswaar voor wat betreft de wijze van uitdrukking passen in de schat aan ervaringen van de desbetreffende tijd, maar ideeën overdragen, die Teilhard in zijn taal in de 20ste eeuw verwoordt.

Een bijzonder illustratief voorbeeld daarvan is Hildegard von Bingen, die van 1098 tot 1179 leefde. Haar biografie Ingrid Riedel oordeelt in 1994: "In onze eeuw was Teilhard de Chardin degene, die het meest als denker en mysticus op haar leek."<sup>120</sup> In het eerste grote visioen van de kosmos (zie haar boek *Scivias*-3) heeft de kosmos de vorm van een ei – het ei is in een agrarische maatschappij een beeld voor ontwikkeling (*e-volutie*). De veelvuldige symbolen in het beeld wijzen erop de kosmos te zien als het lichaam van God; zij zelf interpreteert in

---

<sup>117</sup> McGinn, *Mystik* 4,724.

<sup>118</sup> McGinn, *Mystik* 4,788,789.

<sup>119</sup> Zo wijst Anton Bucher in zijn tekst *Empirische Psychologie der Spiritualität: Möglichkeiten und Grenzen – ein Forschungsüberblick*, in: *Psychologie - Spiritualität –interdisziplinär-* Frankfurt 2008, 13, op de resultaten van de experimenten van Persinger uit 2002: Na elektromagnetische stimulering van zijkwabben in de hersenen voelden gelovige joden de aanwezigheid van Elia, christenen die van Jezus, katholieken die van de maagd Maria...

<sup>120</sup> Riedel, Ingrid, *Hildegard von Bingen*, Stuttgart 1994, 20.

een toelichting de zon daarin als Christus, diverse andere symbolen wijzen op het totaal aan fysische en morele krachten."<sup>121</sup>

In haar beschouwing over het wiel van de kosmos (*'Wereld en mens, - 1*) kiest zij als onderwerp de menselijke gestalte, waarbij volgens haar verklaring de krachten van de ziel sterker zijn dan die van het lichaam. Zowel licht als donker (dit in geringere mate) zijn in het wiel aanwezig. Zij zegt: "de ademtocht van die gestalte, in wier borst het wiel zich laat zien, werd vergezeld van een licht ... er kwamen stralen uit, lichter dan de meest heldere dag ..."122

In een ander visioen spreekt een enorme kosmische figuur: "...in alle werkelijkheid rust ik als verborgen en vuurdragende kracht ... in alles blaas ik leven .... want ik ben het leven".<sup>123</sup> Het beeld van het wiel is ook bij andere mystici een gewild motief, zoals bijvoorbeeld bij Nikolaus von Flue (1417-1487). Hij ziet de as van het wiel als verenigende grond, als godheid, waar alle kracht van uitgaat en in terugkeert.<sup>124</sup>

Een totaal ander beeld voor de verhouding van God tot de schepping gebruikt de mystieke poëzie van Johannes van het Kruis (1542-1591), die echter eveneens de nauwe relatie tussen Christus, de mens en de schepping tot uitdrukking brengt, hetzelfde als Teilhard via heel andere begrippen zal pogen te doen: Johannes van het Kruis ziet de schepping als een geschenk aan en ter wille van de Zoon; deze maakt de schepping door zijn verbinding met de mens (hier in de vorm van de echtelijke verbintenis als 'bruid' beschreven) waardig aan God<sup>125</sup>

Zoals al onder 1.3 kort werd vermeld, culmineert daartegenover de voorstelling van Teilhard als natuurwetenschapper en theoloog in de vereenzelviging van het punt-Omega van de evolutie met Christus. Hij spreekt in veel teksten over de universele Christus, de kosmische Christus en dergelijke begrippen meer. Onder het begrip 'universele Christus' verstaat Teilhard de verruiming van de godmenselijke eigenschappen van de historische Jezus. Hij argumenteert, dat er in de kwestie van de verhoudingen tussen de natuurlijke voltooiing van de wereld en de invloed van Christus daarop drie mogelijke posities zijn:

- Men kan beweren, dat er geen enkele relatie tussen deze beide begrippen bestaat; dat zou dan echter betekenen, dat een ervan niet echt serieus valt te nemen en dat de menselijke vooruitgang (voor de gelovige) in laatste instantie zonder betekenis is.

---

<sup>121</sup> Ibid. 60-62.

<sup>122</sup> Ibid. 119-126.

<sup>123</sup> Ibid. 19.

<sup>124</sup> Spichtig, Margrit, *Bruder Claus von Flue – erleuchtete Nacht*, Freiburg 1981, 61.

<sup>125</sup> Delgado, Mariano, *Dort du allein, mein Leben – Die Gott-Trunkenheit des Johannes vom Kreuz*, in: *Gotteskrise und Gott-Trunkenheit*, hrsg Delgado-Kustermann, Würzburg 2000, 96-97.

- Men kan een antagonistische relatie voorstaan, maar dan zou het natuurlijke aan het bovennatuurlijke moeten worden opgeofferd en zou ieder punt van de geschapen activiteiten een plaats van scheiding en beslissing zijn (verzaking aan de wereld, afzien, zou dan de houding zijn, die van de christen werd verlangd).
- Men kan de relatie tussen de twee punten als een hiërarchische ordening zien: theologisch gesproken werken de natuur en de genade samen. "De wereld is niet alleen een oefenterrein, ze is een werkstuk, dat moet worden voltooid". Christus is de as en de spits van de evolutie, God is de schepper van alle dingen en van alle energie, de menselijke natuur is een waarde, die niet verloren kan gaan. Christus als God van de kosmogeenese.<sup>126</sup>

Teilhard spreekt ook van "Christus evolutor": hij wijst erop, dat in de 19de eeuw de belangstelling van de wetenschap (bedoeld is wel de biologie en antropologie) in de eerste plaats uitging naar het verleden; in samenhang daarmee werd de evolutietheorie volledig behandeld. De mens zou, volgens Teilhard, evenwel niet slechts moeten denken vanuit het tijdsperspectief van één enkel leven, maar in vele, ja vele langere ontwikkelingsperioden van een soort. Op de lange duur ontstond er, volgens hem, daarin een collectief bewustzijn, is er een ontwikkeling naar een opperste gecentreerdheid, naar een superbewustzijn. Van hem moeten wij in ons denken de "hominisatie via de verlossing" vervangen door de "hominisatie via de evolutie". Christus zuivert (in de zin van 'verlost') ons niet alleen, hij wekt ons ook tot leven. De "Christus redemptor" wordt een "Christus evolutor". Ook het organisme van de kerk moest zich, aldus Teilhard, zoals andere organismen, na 2000 jaar verjongen.

Zo ziet Teilhard een komende synthese van de grote geestelijke stromingen, van het geloof in de wereld en van het geloof in Christus<sup>127</sup>, waarmee dan het grote visioen uit de Openbaring van Johannes (Apok. 1,8) in vervulling gaat: "Ik ben de Alfa en de Omega, zegt God de Heer, *Hij 'die is, en die was en die komt', de Albeheerser.*"

### 3.2 De weerklank van Teilhard sinds 1955

Als kort na de dood van Teilhard zijn hoofdwerk *Le phénomène humain* (Het verschijnsel mens) gepubliceerd wordt, breekt er een periode aan, waarin zijn ideeën met enthousiasme worden begroet. Het boek verschijnt, evenals de latere delen, onder de patronage van enige kopstukken uit de Franse maatschappij, een

<sup>126</sup> Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon*, 1, 169-174. In die originele tekst, waarop Haas hier in zijn lexikon teruggrijpt, gebruikt Teilhard de begrippen 'omikron' voor het eindpunt van de natuurlijke ontwikkeling en 'omega' voor het bovennatuurlijke eindpunt.

<sup>127</sup> Teilhard de Chardin, *Christus evolutor oder eine logische Weiterführung des Begriffs der Erlösung*, geschreven in 1942, opgenomen in de Duitse uitgave van zijn werken dl. 10 *Mein Glaube*, Olten/Freiburg 1972, 165-180. Teilhard wijst er in de inleiding op, dat deze tekst niet voor algemene publicatie bestemd is, maar alleen voor beroepstheologen.

comité bestaande uit wetenschappers en vooraanstaande leden van de adel, het culturele en openbare leven.<sup>128</sup>

De Franse boeken van hem, en vanaf 1959 ook de in het Duits en Engels vetaalde, bereiken recordoplagen; over Teilhards opvattingen wordt in brede kring ook buiten die van vaktheologen en natuurwetenschappers om gediscussieerd.<sup>129</sup> Nog in 1962 waarschuwde in Rome het Heilig Officium in een zogenaamd 'monitum' alle bisschoppen, oversten van orden en verantwoordelijken op universiteiten, dat vooral de jeugd beschermd diende te worden tegen de gevaren, die in het werk van Teilhard lagen opgesloten. Een duidelijk niet bedoeld effect van deze maatregel was, dat het ook in Duitsland (München) tot de oprichting van een Teilhardgenootschap kwam.<sup>130</sup> Tegenwoordig bestaan er verenigingen onder zijn naam met omvangrijke activiteiten in Frankrijk (*L'Association des Amis de Teilhard de Chardin*, Paris) en de Verenigde Staten (*The American Teilhard Association*, Yale University) en kan men soortgelijke verenigingen in Duitsland, Engeland, Nederland, Italië en Spanje via internet traceren.

De betekenis van Teilhards leven en werk werd in de loop der tijd steeds opnieuw op speciale zittingen en congressen van vakgenoten behandeld; op enkele daarvan zal hier bij wijze van voorbeeld worden ingegaan:

In 1962 organiseerde de internationale katholieke organisatie Pax Romana met Pinksteren een Teilhardcolloquium in Venetië.<sup>131</sup> Uit negen Europese landen namen zesendertig vooral Franse theologen, filosofen, natuurwetenschappers aan het sterk filosofisch getinte discours deel, waarbij de overheersende stemming apologetisch van aard was – wat niet verwondelijk is, als men bedenkt, dat vele deelnemers Teilhard nog persoonlijk goed hadden gekend, hem deels ook in zijn gesprekken met Rome hadden bijgestaan.

De lezingen werken het verband uit, dat de visie van Teilhard heeft met de geestesgeschiedenis van het christendom en benadrukken, dat deze het tegendeel is van het manicheïsme. Meer dan eens wordt erop gewezen, dat Teilhard zelf niet als filosoof of vaktheoloog begrepen wilde worden, maar als student van verschijnselen. Hij was echter, aldus de sprekers daar, ongetwijfeld vanaf nu een

---

<sup>128</sup> Zo noemt de Franse uitgave van het werk als leden van de diverse comités naast talrijke Franse natuurwetenschappers ook namen als Arnold Toynbee, Robert Oppenheimer, André Malraux, Léopold Senghor.

<sup>129</sup> Morris L. West pakt in zijn roman uit 1963 *In den Schuhen des Fischers*, die vervolgens met Anthony Quinn wordt verfilmd en een brede uitstraling geniet, ook de problematiek van Teilhard op: de eerste tot paus gekozen Oost-Europeaan, die dan volgens de gelofte van armoede het vermogen van de Kerk zal wegschenken, heeft als sekretaris ene frater Telemond (gespeeld door Oscar Werner), wiens ideeën en lot heel duidelijk naar Teilhard de Chardin zijn verbeeld.

<sup>130</sup> > <http://www.gesellschaft-teilhard-de-chardin.de/>, 2013-10-09

<sup>131</sup> *Teilhard de Chardin et la pensée catholique, Colloque de Venise sous les auspices de Pax Romana*, Paris 1965. De tekst hiervan is verzorgd door Claude Cuénot.

onderdeel geworden van de filosofiegeschiedenis. De 260 bladzijden dikke documentatie evenwel werd pas in 1965 gepubliceerd, drie jaar na de bijeenkomst.

In 1981 vinden naar aanleiding van de 100ste geboortedag van Teilhard talrijke manifestaties plaats, waaronder ook een colloquium van de Franse jezuïeten in Sèvres.<sup>132</sup> De teksten zijn niet langer apologetisch van aard, maar men eert erin een groot wetenschapper. In de openingstoespraken wijst de Franse provinciaal van de jezuïeten op een besluit van de UNESCO, deze geboortedag op passende wijze te zullen gedenken. De generaal-overste van de jezuïeten Pedro Arrupe benadrukt in zijn welkomstbrief, dat het de verdienste van Teilhard is, de evolutie niet als een bewijs te zien voor het materialisme, maar als een beweging van de materie naar de geest. Het christendom, aldus Arrupe, is niet iets van het verleden, maar staat zoals de kerk in het hart van de wereld. Hij spreekt over Teilhards profetische intuïtie.<sup>133</sup> Zelfs de kardinaal-staatssecretaris van het Vaticaan Casaroli spreekt in een brief zijn waardering uit voor Teilhard, wiens poëtische intuïtie en toekomstvisie, zoals hij schrijft, de mensen hoop had gegeven, ook al was dan een kritische houding tegenover dit bijzondere werk op wetenschappelijk, filosofisch en theologisch vlak gerechtvaardigd.<sup>134</sup>

In de natuurwetenschappelijke voordrachten op de bijeenkomst wordt ingegaan op de ontwikkelingen in de paleontologie sinds de dood van Teilhard, de talrijke nieuwe vondsten en de sindsdien gegeven mogelijkheid van DNA-analyses. Zijn uitgangspunt van 'hominisatie' stond, zo was de mening, echter recht overeind, en ook, zo zei men, onderschreef de wetenschap in de Sovjet-Unie zijn idee van de antropogenese. Teilhards these met betrekking tot de doelgerichtheid van de evolutie was dan, volgens hen, wel niet algemeen aanvaard, maar ook niet weerlegd.<sup>135</sup>

In de theologische bijdragen werkt F. Russo de verschillen in (wetenschappelijk - filosofisch - theologisch - spiritueel) jargon bij Teilhard uit;<sup>136</sup> andere voordrachten nemen het begrip 'geloven' bij Teilhard onder de loep (geloven zowel in God als in de mens), diens visie op het einde van de wereld (groei naar volwassenheid in plaats van alleen maar naar een ramp toe), de verhouding tussen het lot van het individu en dat van de gemeenschap, enz. In een christologisch afsluitend deel wordt de Christus van de armoede bij Franciscus van Assisi, de Christus van de waarheid bij Dominicus, de Christus als Opperste Gezag bij Ignatius geplaatst tegenover de Christus universalis van Teilhard.<sup>137</sup>

---

<sup>132</sup> Colloque du Centre Sèvres, Teilhard de Chardin – son apport, son actualité, Paris 1981.

<sup>133</sup> Ibid. 175-179.

<sup>134</sup> Ibid. 173-174.

<sup>135</sup> Boné, Edouard, *Le paléontologiste à l'épreuve du temps*, in Colloque du Sèvres, 25- 38.

<sup>136</sup> Russo, Francois, *Les Langues de Père Teilhard de Chardin*, in Colloque du Sèvres, 69-91.

<sup>137</sup> Baudry, Gérard-Henry, *Le Christ et la fin de l'histoire*, in Colloque du Sèvres, 157-159.

Een kwarteeuw na onder andere het colloquium van Sèvres vindt naar aanleiding van de 125ste geboortedag van Teilhard in Manila op de Filippijnen een internationale "Teilhardconferentie Azië 2006" plaats.<sup>138</sup> Westerse Teilhardexperts als Henri Boulad en Ursula King, alsmede sprekers van buiten Europa, laten hun licht schijnen over de alomvattende visie van Teilhard op spiritualiteit, de geschiedenis van de mens en de schepping. Teilhards beschrijving van de relatie tussen materie en geest wordt gezien als fundamenteel voor een houding van ecologische verantwoordelijkheid. Zijn visie op de verhouding tussen natuurwetenschap en religie wordt geplaatst tegenover populaire opvattingen over de verhouding tussen het wonder en de wetenschap, die op de Filippijnen vaak gekenmerkt wordt door overdreven geloof in het wonder. Ook de grote betekenis, die Teilhard aan de vrouw toekent, wordt uitgewerkt als een impuls om de rol van de man-vrouwverhoudingen, de seksualiteit enz. in kerk en maatschappij opnieuw te doordenken. Op die manier wordt Teilhard een denkend voorbeeld en profeet voor belangrijke toekomstige vraagstukken.

De populariteit, die de ideeën van Teilhard na zijn dood krijgen, verandert er evenwel niets aan, dat er ook buitengewoon kritische geluiden te horen zijn. Deze haken in de eerste plaats aan bij de al tijdens het leven van Teilhard naar voren gebrachte bezwaren (vgl. o.a. § 1,4 met de thema's rond erfzonde, verlossing en het verwijt van pantheïsme), maar daarnaast is er ook een bredere kritiek vanuit theologische, filosofische en natuurwetenschappelijke hoek. Zo houdt zich bijvoorbeeld een interdisciplinaire reeks lezingen aan de Katholieke Academie in Wenen in 1965 bezig met de betekenis en de gevaren van het geloof in de vooruitgang.<sup>139</sup> De astronoom J. Meurers wijst daarbij op het ervaringsgegeven, "... dat vooruitgang als zodanig niet bestaat, dat vooruitgang een janushoofd heeft, doordat iedere vorm van vooruitgang een aspect van het tegendeel ervan en daardoor van een terugval vertoont."<sup>140</sup> Teilhard moest, volgens deze Meurers, "door het invoeren van een nieuw principe, namelijk de 'binnenkant van de dingen', dat doodlopen van de ontwikkeling.... overwinnen".

De filosoof L. Gabriel vindt het ontworpen wereldbeeld van Teilhard en diens streven om het dualisme van materie en geest te overwinnen weliswaar geweldig, blijft er echter bij, dat "het bestaan van de mens niet kan worden afgeleid van de kosmos".<sup>141</sup> Voor bisschop Spülbeck "leidt het

---

<sup>138</sup> Main Papers – international Teilhard Asia 2006 Conference *Teilhard de Chardin's significance for a planetary ethics and creation spiritualities*, 2007, Marikina City, Philippines.

<sup>139</sup> *Der Fortschrittsglaube – Sinn und Gefahren, Festschrift der Wiener Katholischen Akademie für Kardinal Franz König*, hrsg. Ulrich Schöndorfer, Wien 1965.

<sup>140</sup> Meurers Joseph, Fortschrittsglaube und exakte Naturwissenschaft, in: Fortschrittsglaube – Festschrift, 78,79.

<sup>141</sup> Gabriel, Leo, *Lebensphilosophie, Existentialphilosophie und Fortschrittsglaube*, in: *Fortschrittsglaube* -

vooruitgangsgeloof van de christen tot de bevestiging van een vanuit het doel begrepen en door de scheppingswil van God gedragen evolutie". Men mag evenwel, volgens hem, de "door God geschonken wereld niet zo maar als een trap omhoog naar het geloof in God gebruiken." Hij verwijst naar een citaat van Anselmus van Canterbury: "*credo ut intelligam* – ik geloof om steeds meer te kunnen kennen."<sup>142</sup> Stevige kritiek op Teilhard formuleert in 1970 de bioloog en natuurfilosoof R. Schubert-Soldern.<sup>143</sup> Hij wijst op diverse leemten resp. onjuistheden in de beschrijving van de ontwikkelingen van verschillende levensvormen, die voor Schubert de natuurwetenschappelijke evolutietheorie op zichzelf al twijfelachtig maken. Op grond daarvan verwijt hij Teilhard juist als natuurwetenschapper te hebben gebroken met de inductieve methode van de paleontologie en de weg te gaan van de deductie. Teilhard zou volgens hem denken en zijn verwisselen<sup>144</sup>, *post hoc* betekende niet hetzelfde als *propter hoc*. De populariteit van Teilhard, aldus Schubert-Soldern, kwam voort uit de heersende stemming in de maatschappij, die kritiek op een te eng specialistendom weerspiegelde, maar hij, Teilhard, vermengde natuurwetenschappelijke en filosofische uitgangspunten.

Slechts enkele jaren na het overlijden van Teilhard in 1955 vindt het Tweede Vaticaans Concilie plaats (1962-1965) – een centrale kerkpolitieke gebeurtenis van deze eeuw. Paus Johannes XXIII plaatst het onder het motto van het *aggiornamento*, het openbreken van de kerk naar de moderne wereld toe. In de "Pastorale verordening over de kerk in de tegenwoordige wereld", beter bekend onder de naam *Gaudium et Spes* (GS), die op het eind van het concilie op 7 december 1965 plechtig werd afgekondigd, worden wezenlijke, deels nieuwe uitspraken gedaan. Teilhard wordt in de officiële teksten niet met name genoemd, maar wel zijn essentiële delen van de tekst duidelijk mede vanuit zijn denken tot stand gekomen. Een uitvoerige studie van Klein<sup>145</sup> analyseert het ontstaan van de tekst, de geschiedenis van heel wat sleutelbegrippen, invloedrijke factoren en bijdragen aan de discussie. De uiteindelijk na al dit werk tot stand gekomen officiële eindtekst vergelijkt hij met belangrijke teksten van Teilhard. Uit de veelheid aan aangehaald materiaal wil ik hier die punten vermelden, die voor de vraagstukken rond de spiritualiteit bij Teilhard bijzonder relevant lijken te zijn:

---

Festschrift, 116-117.

<sup>142</sup> Spülbeck, Otto, *Fortschrittsglaube und Evolution*, in: *Fortschrittsglaube - Festschrift*, 105-107. (Op het concilie was Spülbeck een duidelijke pleitbezorger voor Teilhard geweest)

<sup>143</sup> Schubert-Soldern, Rainer, *Der Evolutionismus Teilhards de Chardin – eine kritische Studie*, Schriftenreihe der Wiener Katholischen Akademie, Wien 1970.

<sup>144</sup> Ibid. 68.

<sup>145</sup> Klein, Wolfgang, *Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil – ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltanschauung Pierre Teilhards de Chardin*, Dissertation, Paderborn 1975.

Klein<sup>146</sup> wijst er allereerst op, dat twee beslissingen vooraf op het denken, resp. de fenomenologie van Teilhard een sterk stempel hebben gedrukt, namelijk het primaat van het psychische en van de (ook) biologische waarde van sociale verhoudingen. Hieruit was, volgens hem, bijna vanzelf Teilhards wijze van denken voortgekomen.<sup>147</sup> Twee daarvan afgeleide centrale stellingnames van Teilhard, namelijk de opvatting van evolutie als basiscategorie en zijn geloof in God in relatie met zijn geloof in de wereld, worden vervolgens in detail met de tekst van de pastorale verordening vergeleken. Reeds bij het opstellen van de tekst van deze pastorale verordening, die plaatsvond in verscheidene etappes, waren er steeds weer discussies tussen de "optimisten", die met Teilhard konden meegaan, en vertegenwoordigers van traditionele standpunten.<sup>148</sup>

De tekst van *Gaudium et Spes*, waartoe uiteindelijk werd besloten, is duidelijk gebaseerd op het begrip evolutie, zoals het tot dan toe in het kerkelijk spraakgebruik ongewone woord 'groecrisis' (G/S art. 4) of ook wel de slotparagraaf van het volgende artikel laat zien: "Zo maakt de mensheid een overgang door van een meer statisch begrip van de orde naar een meer dynamisch en evolutief begrip" (G/S art. 5).<sup>149</sup> Een centrale uitspraak van *Gaudium et Spes* betreft de waarde van het menselijk werk, een van de wezenlijke spirituele zaken, die Teilhard nauw aan het hart lagen: "Een ding staat voor de gelovige vast: het persoonlijke en gemeenschappelijke menselijke werk, deze geweldige inspanning van de mens in de loop van de eeuwen om hun leefomstandigheden steeds te verbeteren, beantwoordt als zodanig aan de bedoeling van God... Dat geldt evenzeer voor het gewone alledaagse handelen, want mannen en vrouwen... mogen ervan overtuigd zijn... dat ze door hun persoonlijke inzet bijdragen aan de historische verwezenlijking van het goddelijk plan." (G/S art. 34)

De tekst van art. 34 eindigt met de constatering, "... dat de christelijke boodschap niet ervan weerhoudt om de wereld op te bouwen, net zo min als dat ze ertoe aanzet het welzijn van haar medemensen te verwaarlozen, maar dat ze er veeleer strenger toe verplicht deze taken tot een goed einde te brengen." Daarmee is tegelijkertijd ook ingegaan op een van de meest geuite punten van kritiek op de religie, met name van marxistische kant.

De conciliaire verklaring, dat christenen en niet-christenen een gemeenschappelijke roeping hebben om de wereld op te bouwen, bevestigt ook

---

<sup>146</sup> Ibid. 27ff.

<sup>147</sup> Ibid. 138ff.

<sup>148</sup> Een belangrijke representant van de 'optimisten' was de Belgische kardinaal Suenens, die varianten in de teksten liet onderzoeken, resp. bewerken door de universiteit van Leuven, waar Teilhard traditioneel een sterke band mee had gehad. Een van de traditionalisten was aartsbisschop Lefebvre, die later de priesterbroederschap St. Pius X. oprichtte en in 1988 geëxcommuniceerd werd.

<sup>149</sup> Klein, *Konzil* m.n. p. 158.

– al is het dan ook niet alleen – de positie van Teilhard, die heel vaak juist door marxisten als de belangrijkste grensverlegger voor een dialoog tussen christenen en marxisten wordt beschouwd.<sup>150</sup> De mate van verplichting, die maatschappelijke taken voor de christen met zich meebrengt, is zo hoog, dat er in de wereld eigenlijk niets meer helemaal profaan is.<sup>151</sup> Heel plechtig wordt het in G/S art. 30 als volgt geformuleerd: "voor iedereen is het een heilige wet om de eisen die voortvloeien uit de maatschappelijke vervlochtenheid te rekenen tot de voornaamste verplichtingen van de huidige mens en ze als zodanig ook in acht te nemen."

Wat Teilhard in zijn werk als de verbinding van het geloof in God met het geloof in de wereld naar voren brengt en eschatologisch samenvoegt, klinkt in een wel zeer daarop gelijkende taal door in de volgende paragrafen van *Gaudium et Spes*: "het woord van God leert ons, dat... de voornaamste wet van de menselijke vervolmaking en daarom ook van de verandering van de wereld het nieuwe gebod van de liefde is." Art. 45: "De Heer is het doel van de menselijke geschiedenis, het punt, waarheen alle inspanningen van de geschiedenis en van de cultuur convergeren, het middelpunt van de mensheid..."<sup>152</sup> Art. 67: "door het werk ... kan de mens de praktische naastenliefde beoefenen en zijn bijdrage leveren aan de voltooiing van Gods scheppingswerk."<sup>153</sup> Alles bij elkaar genomen kan er beslist geen twijfel aan blijven bestaan, dat Teilhard posthuum het concilie belangrijke impulsen gegeven heeft voor wat betreft het thema 'kerk en wereld'. Interessant is in dit verband ook op welke wijze vooraanstaande theologen, die aan het concilie hebben meegewerkt, maar wier verdere loopbaan erg uiteenliep, in hun eigen werken in de jaren na het concilie op Teilhard ingaan: Joseph Ratzinger<sup>154</sup> waardeert Teilhard vanwege de door hem geforceerde verbinding van christologie en scheppingsgeloof, die in de westerse kerk in tegenstelling tot de oosterse te weinig is opgemerkt. Hij neemt voorts de voorstelling over, dat Adam moet worden gezien als een corporatieve figuur en citeert uitvoerig en met instemming teksten van Teilhard, die de voorstelling van de evolutie in de richting van een steeds grotere complexiteit beschrijven.<sup>155</sup>

---

<sup>150</sup> Klein, *Konzil* 240.

<sup>151</sup> Klein, *Konzil* 284.

<sup>152</sup> Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, 434: in de zeer uitvoerige inleidende teksten bij de afzonderlijke documenten vermijden de auteurs in de regel het noemen van namen; hier wordt echter bij art. 45 uitdrukkelijk erop gewezen "daarmee is ook aan Teilhard eer bewezen".

<sup>153</sup> Joseph Ratzinger, geboren in 1927, was op het concilie o.a. als adviseur voor de Keulse kardinaal Frings werkzaam en werd later prefect van de Congregatie voor het Geloof; in 2005 werd hij tot paus (Benedictus XVI) gekozen. Karl Rahner, geb. in 1904, was op het concilie o.a. voor de Weense kardinaal König werkzaam, gold tot aan zijn dood in 1984 als een toonaangevend theoloog. Hans Küng, geboren in 1928, eveneens adviseur inzake het concilie, raakte later in conflict met het Vaticaan; in 1979 werd zijn kerkelijke leerbevoegdheid ingetrokken..

<sup>154</sup> Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 56.

<sup>155</sup> Ibid. 191-197.

Karl Rahner behandelt het thema christologie binnen een evolutief wereldbeeld in zijn eigen taal.<sup>156</sup> Het gaat hem om de eenheid van geest en stof; hij spreekt over de actieve zelftranscendentie, over de doelgerichtheid van de natuur- en geestesgeschiedenis. Hij gaat ervan uit, "dat het doel van de wereld ligt in het zich mededelen aan haar van God zelf". Hij weet van Teilhards opvattingen af, maar schrijft: "Wij proberen theorema te vermijden, die vanaf Teilhard ingang hebben gevonden. Als wij op hetzelfde punt aankomen als hij, is het goed, en we hoeven dat niet met opzet te vermijden. Wijzelf willen hier alleen maar datgene overdenken, wat eigenlijk iedere theoloog zou kunnen zeggen, als hij de vragen die vanuit het evolutieve wereldbeeld worden gesteld actualiseert."<sup>157</sup>

Hans Küng<sup>158</sup> tenslotte vergelijkt Teilhard in de eerste plaats met Hegel, wijst er echter op, dat bij Teilhard in tegenstelling tot Hegel de pastorale betrokkenheid het motief voor al zijn inspanningen is. Volgens hem is het Teilhards "niet genoeg te prijzen verdienste ... dat hij de eerste was, die theologie en natuurwetenschap op geniale wijze in zijn denken heeft verenigd."<sup>159</sup> Küng ziet vervolgens de processtheologie van Alfred North Whitehead als het geestelijke vervolg op Teilhards overwegingen.

Een sterke belangstelling voor de geschriften van Teilhard had een jezuïet, die als bruggenbouwer op een andere manier geëngageerd was: Hugo Enomiya-Lassalle (1898-1990) streefde in de tweede helft van de 20ste eeuw naar de verbinding van zenboeddhisme en christendom. In zijn biografie wordt er meer dan eens gewag van gemaakt, dat hij een persoonlijke bemoediging vond in het lezen van de werken van Teilhard en dat hij niet in de laatste plaats zijn standpunt over vragen betreffende de verhouding tussen boeddhisme en christendom had bepaald tegen de achtergrond van Teilhards visie.<sup>160</sup>

In de late jaren zeventig van de 20ste eeuw ebde dan de golf van algemene aandacht voor Teilhard langzamerhand weg. De wezenlijke argumenten pro en contra zijn opvattingen waren bekend; in de katholieke kerk werden alles bij elkaar ten aanzien van de resultaten van het concilie kritische geluiden gehoord, conservatieve stromingen wonnen terrein. Daar kwam bij, dat het algemeen gevoel van optimisme in de maatschappij van na de oorlog en van de jaren zestig plaats maakte voor een toenemende bezorgdheid voor de toekomst en dat het optimisme, dat men zag in de werken van Teilhard, achterhaald scheen. In 1972 publiceerde de Club van Rome *Grenzen aan de groei*, een economische analyse van de (eigenlijk tot andere oorzaken te herleiden) oliecrisis van 1974,

---

<sup>156</sup> Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 180-201.

<sup>157</sup> Ibid. 182.

<sup>158</sup> Küng, Hans, *Existiert Gott?*, München 1978, 201-206.

<sup>159</sup> Ibid. 205.

<sup>160</sup> Baatz, Ursula, *Hugo M. Enomiya-Lassalle – ein Leben zwischen den Welten*, Zürich/Düsseldorf 1998, m.n. 307,324,399.

welke als bewijs werd gezien voor de juistheid ervan. De Vietnamoorlog eindigde in 1975 met een nederlaag van de technisch kwalitatief hoog toegeruste Amerikaanse troepen. Het ongeluk in de atoomkrachtcentrale Three Miles Island in 1979 (en pas helemaal de ramp van Tschernobyl in 1986) toonde de grenzen aan in de beheersbaarheid van de techniek. Bij de geavanceerde technologie en het geloof in de vooruitgang werden vragen gesteld.

De New-Agebeweging<sup>161</sup> van de jaren tachtig kon als een reactie op deze tendensen gelden. Hoe divers en amorf ze ook waren (de hippiebeweging, astrologische speculaties over een 'watermantijdperk', spirituele technieken, esoterie enz.), toch waren er ook serieus te nemen inspanningen rond de ecologie alsmede het integreren van het westers-rationele denken met de ervaringen van oosterse cultuuruitingen. Teilhard werd in de kring van New-Age door auteurs van de meest verschillende richtingen geciteerd.<sup>162</sup> Of de exact denkende natuurwetenschapper en van een diep geloof in een persoonlijke God doordrongen Teilhard deze claims welgevallig zouden zijn geweest, lijkt eerder twijfelachtig.

Volledig in de traditie van Teilhard staan daarentegen de beschouwingen van Karl Schmitz-Moormann, die zich niet alleen beijverde de ideeën van Teilhard te verspreiden, maar deze ook verrijkte met nieuwere elementen.<sup>163</sup> Schmitz-Moormann volgt Teilhard in zijn gedachtegang (die immers meer dan een generatie later dan die van Teilhard wordt geformuleerd), als deze in zijn beschrijvingen van de evolutie de nadruk legt op de aspecten van vereniging en bewustwording, maar verruimt dit concept door het begrip 'informatie' erin op te nemen. In de vroege stadia van de evolutie zijn daarin informatie en structuur niet te onderscheiden, vanaf de biosfeer wordt, volgens Moormann, de eenheid van organismen door informatieachtige signalen verwezenlijkt.<sup>164</sup> De informatietheorie in het tijdperk van computer- en wetenschappelijk DNA-onderzoek maakt ons attent op het verschil tussen informatie als medium en informatie als inhoud; informatie wordt steeds belangrijker, maar steeds minder afhankelijk van materie. Teilhard had het begrip 'complexiteit' als maatstaf voor evolutieve groei ingevoerd en gewezen op het verband tussen complexiteit en bewustzijn. Schmitz-Moormann vult dit standpunt nu aan met het parallel aan deze groei toenemende vermogen tot verwerking van informatie, die naar zijn mening wijst op een schepping, die op weg is naar meer geest.<sup>165</sup> Hij acht het zelfs voorstelbaar, dat ook op concepten als genade en eucharistie het begrip van

---

<sup>161</sup> ><http://de.wikipedia.org/wiki/New-Age><, 2013-10-16

<sup>162</sup> Schiwy, Günther, *Der Geist des neuen Zeitalters- New Age Spiritualität und Christentum*, München 1987, 18. (Schiwy neemt in dit boek zelf nauwelijks een positie in, maar verzamelt materiaal van zeer verschillende kanten.)

<sup>163</sup> Schmitz-Moormann, Karl, *Materie-Leben-Geist, Evolution als Schöpfung Gottes*, Mainz 1997.

<sup>164</sup> Ibid. 98.

<sup>165</sup> Ibid. 193-194

de extra verkregen informatie kan worden toegepast.<sup>166</sup> In de laatste jaren werd de weerklank op de ideeën van Teilhard steeds geringer. Weliswaar propageren de verenigingen in enkele landen (met name in Frankrijk en de VS, maar daarnaast ook o.a. in Duitsland en Groot-Brittannië) zijn opvattingen, waarbij aspecten als ecologie, globalisering en feminisme vooropstaan. Maar in de gangbare vakliteratuur (theologie en filosofie) wordt Teilhard alleen bij bijzondere gelegenheden genoemd. De auteur (1928-1996) had al in de jaren zeventig belangrijke delen van de werken van Teilhard in het Duits vertaald en gepubliceerd, alsmede de publicatie gedaan weten te krijgen van de onbekende dagboeken van Teilhard. Op het laatst gaf hij colleges in Princeton, VS.

Verder laat bijvoorbeeld Allerd Stikker<sup>167</sup> parallellen zien tussen trekken van taoïstisch denken en Teilhard, maar plaatst deze tegenover het traditionele, westerse, sterk door de natuurkunde gevormde denken. Hij benadrukt, dat Teilhard de mens ziet als deel van de natuur, niet als staande daartegenover. Het begrip 'natuurwet' is volgens hem een uitvinding van het Westen, die een scheiding tussen God en de wereld impliceert. De natuurfilosoof Mutschler<sup>168</sup> levert kritiek op de moderne trend, een brug te willen slaan tussen natuurkunde en religie; hij is van mening, dat de vereniging van deze polen niet gezocht moet worden op het gebied van theoretische bespiegelingen, maar slechts in de praktische spiritualiteit. Hij acht een interpretatie van de evolutie, waarin uiteindelijk iedereen zich kan vinden, mogelijk, maar niet noodzakelijk.

Als de Weense kardinaal Schönborn in 2005 zich in het openbaar met de verhouding tussen scheppingstheologie en evolutieleer bezighoudt, barst het debat over evolutie, dat althans voor wat de katholieke kerk betreft achterhaald leek, opnieuw los, mede doordat hij er extreme standpunten van fundamentalistische zijde en argumenten pro-, resp. contra voor *intelligent design* bij betreft. Daarbij vermeldt Schönborn<sup>169</sup> ook Teilhard, wiens "fascinerende visie omstreden bleef", die naar zijn zeggen "een soort mysticus van de evolutie" was en "iets heeft aangedurfd, wat riskant en noodzakelijk tegelijk is".

#### **4. De betekenis van Teilhard voor onze huidige tijd**

##### **4.1. Teilhards concept als antwoord op godsdienstkritiek**

De verbinding, die Teilhards afwijkende wereldbeeld legt tussen natuurwetenschap en religie, komt in laatste instantie voort uit het zien als

---

<sup>166</sup> Ibid. 186.

<sup>167</sup> Stikker, Allerd, *Tao, Teilhard und das westliche Denken*, Bern/München/Wien, 1988, m.n. 30-35.

<sup>168</sup> Mutschler, Hans-Dieter, *Physik und Religion*, Darmstadt 2005, m.n. 206 und 250.

<sup>169</sup> Schönborn, Kardinal Christoph, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg 2007, (boekuitgave van een reeks gesprekken rond katechese in de Stephansdom te Wenen 2005/2006), 148-150.

eenheid van de volgende drie verschillende niveaus: dat van het fenomenaal begrijpbare, dat van de apologetica en dat van de mystiek.<sup>170</sup> Hier behoort te worden aangetoond, dat daaruit ook twee centrale elementen van spiritueel leven voortvloeien, die ook voor de huidige mens belangrijke hulpmiddelen kunnen bieden om zich te oriënteren, namelijk het idee van liefde als vorm van energie en een omvattende spiritualiteit van het handelen in de wereld. Uitgangspunt van zijn denken is voor Teilhard de vraag naar de zin van het leven, een vraag, die door vele mensen zowel nu als vroeger als een brandende kwestie wordt ervaren.

Op de achtergrond spelen voor Teilhard daarbij de ervaringen in de Eerste Wereldoorlog en zijn intensieve studie van de werken van Sartre en Camus.<sup>171</sup> Hij kiest persoonlijk voor enkele premissen, die velen banaal mogen voorkomen, maar die door heel wat vertegenwoordigers van existentiële stromingen niet worden gedeeld, voor hem echter heel duidelijk niet bewijsbare veronderstellingen *a priori* zijn: "De overtuiging, dat het beter is om te zijn dan om niet te zijn; dat het beter is meer te zijn, dan minder te zijn .... dat het beter is, bewust te zijn, dan niet bewust te zijn..."<sup>172</sup> Vandaaruit ontwikkelt Teilhard zijn wereldbeeld en zijn discours met hen die kritiek hebben op de godsdienst. Centraal staat voor Teilhard zijn worsteling met de kritiek op de godsdienst, die vanuit natuurwetenschappelijk hoek wordt gevoerd, en verder zijn protest tegen het maatschappijpolitieke atheïsme. Voor de actuele geestelijke situatie, op z'n minst in het huidige Europa (West- en Oosteuropa!), is de confrontatie van zijn stellingen met het alledaagse atheïsme, dat de indruk wekt pragmatisch te zijn, van speciale betekenis.

Op het vlak van de natuurwetenschap vecht Teilhard tegen argumentatielijnen, die empirisch gevormde kennis over evolutie in tegenspraak zien met het geloof in een schepping, en bovendien tegen diegenen, die geestelijke verschijnselen uitsluitend vanuit materiële grondslagen willen verklaren. "Zo te zien is de moderne aarde ontstaan uit een antireligieuze beweging."<sup>173</sup> Het is waar, dergelijke debatten worden tot op de dag van vandaag gevoerd, ten minste door fundamentalistische, religieuze groeperingen en onder heel wat wetenschappers.

Op maatschappijpolitiek terrein strijdt Teilhard primair tegen het marxistische verwijt, dat godsdienst opium voor het volk is, de vooruitgang op aarde belemmert door het troostende vooruitzicht op geluk en op gerechtigheid in het hiernamaals, waarbij hij sterk gevormd is door de ideologische discussies in het Frankrijk van zijn tijd. De praktische maatschappelijke betekenis van deze

---

<sup>170</sup> Broch, *Denker der Krise* 25.

<sup>171</sup> Mathieu, Pierre-Louis, *La pensée politique et économique de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 162.

<sup>172</sup> Teilhard, *Universum* 7-8.

<sup>173</sup> Teilhard, *Kosmos* 279.

discussie is sedert de ineenstorting van de Sovjet-Unie wel verminderd, maar op theoretisch vlak blijft men dit argument nog dikwijls gebruiken.

Los van alle theorie heeft evenwel in het tegenwoordige leven van alledag een pragmatische vorm van godsdienstkritiek zeer vaak ingang gevonden: "het zwijgzame wegstijgen, het maar aanvaarden, de onverschilligheid, die gevoeld wordt, waar iets wat uit de tijd is zijn recht opeist – het schouderophalen van de tijdgeest voor het anachronisme."<sup>174</sup> Waar de afstand van de gewone wereld en de maatschappelijke, resp. de wetenschappelijke consensus, waarop deze stoelt, ten opzichte van de dogma's van een godsdienst te groot wordt, loont de theoretische discussie niet langer – de godsdienst wordt dan niet meer bestreden, maar eenvoudigweg genegeerd.

Een wereldbeeld daarentegen, waarin de plaats van de godsdienst en spiritualiteit niet als iets achterhaalds wordt gezien, maar in het centrum van de menselijke en kosmische ontwikkeling wordt gezocht, heeft in zich het potentieel van een vruchtbare nieuwe oriëntatie van het spirituele leven. De vruchtbaarheid van dit integratieve fundamentele uitgangspunt wordt duidelijk in Teilhards gedachten over de menselijke energie, wanneer hij als vanzelfsprekend drie vormen ervan tegenover elkaar plaatst, namelijk de "geïncorporeerde", de "gecontroleerde" en de "gespiritualiseerde energie".<sup>175</sup> Met de "geïncorporeerde", oftewel belichaamde energie, die in onze spieren en zenuwen aanwezig is, houdt zowel de individuele mens als de menselijke maatschappij als geheel zich bijzonder vaak bezig – we denken daarbij aan onderwerpen als geneeskunde, sport, gezonde voeding. Met "gecontroleerde" energie bedoelt Teilhard de natuurkundig beschrijfbare energie, die voor de productie en werking van alle machines en hulpmiddelen de basis vormt, die de mens om zich heen heeft gecreëerd. Vandaag de dag is de energiepolitiek wereldwijd een centraal thema in onze maatschappij, de garantie op voorzieningen alsmede de voor- en de nadelen van bepaalde productiemethoden staan in het middelpunt van de publieke belangstelling; ze worden beschouwd als *dè* kardinale kwestie voor de toekomst. Op de individuele mens wordt een appèl gedaan om in het dagelijks leven bewust van zijn verantwoordelijkheid met deze vorm van energie om te springen.

Bij de "gespiritualiseerde" energie tenslotte denkt Teilhard aan de grondslag van onze gevoelens, waarnemingen en onze wil – een lastig te meten, maar even reële vorm van energie als de andere, hierboven genoemde. In de geest van Teilhard zou hier vandaag de vraag moeten worden gesteld, hoe verantwoord wij als individuele mensen en als maatschappij met deze vorm van energie

---

<sup>174</sup> Hoff, Gregor Maria, *Religionskritik heute*, Kevelaer, 2010, 138.

<sup>175</sup> Teilhard de Chardin, *L'énergie humaine*; dit essay onstond in 1937, het staat in het gelijknamige dl. 6 van de Franse uitgave van zijn werk, blz. 145ff.

omgaan: beschouwen wij haar (volstrekt in tegenstelling met de andere energievormen) als louter een privé-aangelegenheid? Er zijn mensen, die vanwege de wanprestaties van geestelijke instanties en kerkleiders de godsdienst helemaal de rug toekeren. Het zou echter hoogst ongebruikelijk zijn, als een actieve beoefenaar van amateursport zijn sport zou opgeven, alleen omdat hij heeft gehoord over misstanden bij een voor zijn tak van sport relevante overkoepelende organisatie.

Zoals hierboven (deel 1.2) al kort werd aangegeven, wordt volgens Teilhard vanuit de menselijke energie, die ook een uitdrukking is van de vergeestelijkte binnenkant van de materie, boven de biosfeer uit een noösfeer gevormd, die de aarde omspant. Teilhard noemt bij wijze van voorbeeld als zichtbare symbolen van deze noösfeer het net van telegraafleidingen en de transatlantische telefoonkabel onder de zee. Tegenwoordig, twee generaties erna, zijn er nog veel meer en veel duidelijker signalen in deze richting: men denke slechts aan het internet, aan het net van satellieten in de nabije ruimte om onze aarde, aan GPS, aan de hele moderne telecommunicatie.<sup>176</sup>

Deze noösfeer moet worden gezien als een organisatievorm van menselijke energie; tot de kenmerken ervan behoren o.a. verdichting en personalisatie. Voor de verdere ontwikkeling is niet alleen – wat wel door niemand zal worden bestreden – een groei van de "gecontroleerde" energie belangrijk, maar evenzeer een groei van de "gespiritualiseerde" energie. Liefde echter is de hoogste vorm van deze menselijke energie.<sup>177</sup> De liefde tussen man en vrouw heeft, zoals gezegd, niet alleen een biologische functie gericht op de verwekking van nakomelingen, maar ook die van sensibilisering en geestelijke bevruchting. Teilhard beschouwt ieder werk, dat zonder liefde wordt verricht, als niet ten volle menselijk, keert zich daarbij tegelijkertijd tegen een opvatting over liefde als louter een morele plicht. Liefde als gebod is volgens hem niet slechts een kwestie van morele vervolmaking, maar voor de mensheid een kwestie van overleven. De christelijk gevormde paleontoloog Teilhard ziet het christendom in het kader van de ontwikkelingsgeschiedenis als het 'fylum' van de liefde in de natuur. Deze ontwikkelingsgeschiedenis culmineert in een punt-Omega, dat de visionair Teilhard met Christus vereenzelvigd. De mysticus geeft hier inzichten aan uit andere kennislagen.

---

<sup>176</sup> Naast deze verwijzingen uit de wereld van de techniek, die in onze tijd Teilhards theses onderschrijven, is er een reeks van duidelijke analogieën in andere wetenschappen, die op dergelijke verschijnselen wijzen: Zo zijn er op het gebied van de economische theorie naast de klassieke productiefactoren (grond, bodem, kapitaal arbeid) ook initiatieven, waarbij gesproken wordt over "organiserende prestaties", die als wezenlijke voorwaarden voor de economische ontwikkeling worden gezien. Op het gebied van de psychologie wordt steeds weer gewezen op analogieën tussen de theorieën van Teilhard en C.G. Jung.

<sup>177</sup> Teilhard, *L'Énergie*, 180-195. (Teilhard gebruikt in dit verband in de Franse tekst steeds het begrip 'amour', niet 'charité', in één geval zelfs het begrip 'passion', .d.w.z. hartstocht)

Er werd al (in deel 1.3) gewezen op de heiliging van het werk in de wereld als centraal onderdeel van Teilhards spiritualiteit, dit als tegenstelling tot neigingen om zich uit de wereld terug te trekken. Als men daar in gedachten zijn concept van de liefde als hoogste vorm van energie bij denkt, krijgt men voor een verantwoorde spiritualiteit hier en nu de nog steeds volledig geldende uitspraak van hem: "In het universum is iedere materiële beweging van groei er uiteindelijk voor de geest, en iedere geestelijke groeibeweging is er uiteindelijk voor Christus... Als deze hoop terecht is, moet de Christus wel werkzaam zijn en veel werkzaam zijn, en met evenveel ernst als de meest overtuigende arbeider op aarde... meer dan iedere ongelovige moet hij de menselijke inspanning waarderen en stimuleren..."<sup>178</sup>

Als de evangelisering in een geseclariseerde wereld thans een van de centrale geestelijke uitdagingen betekent,<sup>179</sup> dan krijgt deze boodschap van Teilhard een speciaal gewicht als de actuele vorm, waarin zich de oude kwestie van de inculturatie van het geloof in onze tijd presenteert. Ook andere theologen waarschuwen ervoor om terug te vallen in het onderscheiden van profaan versus religieus.<sup>180</sup> De bijbelse opvatting van de mens als beeld van God houdt volgens hen ook in, dat deze de verantwoordelijkheid voor de wereld draagt uit naam van God.<sup>181</sup> Teilhard vat dit onderwerp samen in de zin: men moet de moderne "religie van de aarde... niet verdoemen, maar dopen en assimileren", het gaat om de verering van de in diepere zin begrepen christelijke God.<sup>182</sup> Het beslissende verschil met de materialistische, zuiver op deze wereld gerichte heilsutopieën ligt in het besef met zijn werk te zijn ingebed in een grotere, transcendentie samenhang, in de bezieling van de daden door gebed. Voor de mysticus Teilhard vallen in de terugblik op zijn leven dan wetenschappelijk onderzoek, werk en aanbidding in één enkele religieuze daad samen.<sup>183</sup>

In plaats van zich in het praktische leven van alledag te distantëren van de godsdienst als iets achterhaalds, kan de hedendaagse mens, die zich richt naar de spiritualiteit zoals Teilhard deze ziet, een zin voor zijn bestaan en een sterke motivatie voor zijn handelen vinden.

---

<sup>178</sup> Teilhard, *Universum* 60.

<sup>179</sup> Zo noemde Adolfo Nicolás, de generaal-overste van de jezuïeten, de evangelisering in een geseclariseerde wereld en de interreligieuze dialoog als de twee thans belangrijkste uitdagingen van de jezuïeten in Europa. (zie: het protocol van zijn uiteenzettingen in de vergadering van medewerkers in het Kardinal-König-Haus te Wenen van 8.Juni 2013)

<sup>180</sup> Meyer, Hans Bernhard, *Religiöse Praxis in einer säkularen Welt*, in: *Glaube und Säkularisierung*, hrsg Julius Morel, Innsbruck 1972, 72.

<sup>181</sup> Marlet, Michael, *Bedeutung und Wertung des Säkularisierungsprozesses*, in: *Glaube und Säkularisierung*, hrsg Julius Morel, Innsbruck 1972, 29.

<sup>182</sup> Teilhard, *Quelques réflexions sur la conversion du monde*, (versie uit 1936) in: *Science et Christ*, dl. 9 van de Franse uitgave van zijn werk, p.160.

<sup>183</sup> Broch, *Denker der Krise* 59.

## 4.2. Teilhards interpretatie van moeilijke geloofsinhouden

Uitgaande van de paleontologie kwam Teilhard tot een nieuw, evolutief begrip van de schepping, leerde in heel andere tijdsruimten denken dan het letterlijk opgevatte bijbelverhaal *Genesis*. Met zijn interpretatie van Adam als soortnaam kwam hij daarna (vgl. deel 1.4) in de bekende dogmatische problemen rond het thema erfzonde. Hij moest evenwel consequent blijven in zijn denken: Wie is Christus? Waar is de incarnatie voor bedoeld? Waarvoor het kruis? Wat betekent de verlossing? Het was hem duidelijk, dat de vaak aangehaalde zin bij Paulus "door één mens is de zonde in de wereld gekomen, en zo is de dood over alle mensen gekomen, aangezien allen gezondigd hebben" (Rom. 5,12), (waarna Christus ze dan van de dood moest verlossen) tegenwoordig niet als natuurwetenschappelijke kennis geaccepteerd kon worden, zuiver letterlijk genomen niet houdbaar is – het verschijnsel van de dood bestond al miljoenen jaren vóór de mens, en in de natuur vindt dit voortdurend plaats ook zonder dat er sprake is van een zondige, moreel te beoordelen relatie (voedselketen). Ook de satisfactietheorie in haar verschillende varianten ter verklaring van de noodzaak van het kruisoffer van Christus leek hem voor het moderne denken problematisch. Tegen die achtergrond beseft Teilhard, dat "de christelijke betekenis van Christus moest worden gered uit de handen van de geestelijken."<sup>184</sup> Terwijl het vóór 1500 op concilies die aan christologie waren gewijd ging om de relaties tussen de natuur van Christus en van de drievuldigheid, moest de theologie van vandaag volgens Teilhard analyseren, welke relaties er bestaan tussen Christus en het universum. Een nieuw concilie van Nicea zou – gezien vanuit de menselijke aard zelf – het verschil tussen een aardse en een kosmische natuur van Christus moeten behandelen.<sup>185</sup>

In een essay uit 1944 schetst Teilhard zijn voorstel voor een oplossing: hij ziet de personalistische geheimen aan de basis van het christendom als drie kanten van hetzelfde proces, namelijk dat van de "christogenese": men beschouwt ofwel het principe van de beweging (de schepping), ofwel het mechanisme van de éénwording (de incarnatie) ofwel de hulp bij de opstijging (de verlossing).<sup>186</sup> De christogenese is voor Teilhard concreet de voortzetting van de noögenese, die van haar kant zelf weer het op de biogenese volgende stadium van de evolutie is. "Jezus is degene, die structureel in zich zelf en voor ons allen de weerstanden overwint, hij die de éénwording stelt tegenover het vele. ... Hij is degene, die de – door haar constellatie – onvermijdelijke last van de schepping draagt... De volledige en definitieve zin van de verlossing ligt niet meer in verzoenen alleen, maar in het erdoorheengaan en overwinnen."<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup> Schiwy, *Teilhard* 2,99.

<sup>185</sup> Lubac, *Glaube* 49,50.

<sup>186</sup> Teilhard de Chardin, *Einführung zum christlichen Leben*, 1944, in: *Mein Glaube*, dl. 10 van de Duitse 'Gesamtausgabe' van diens werk, blz. 186.

<sup>187</sup> Teilhard de Chardin, *Christologie und Evolution*, 1933, in: *Mein Glaube*, dl. 10 van de Duitse 'Gesamtausgabe' van diens werk, blz.104.

Verderdenkend vertaalt, respectievelijk transposeert Teilhard dan in zijn theologie van het kruis de zinsnede "zij dragen de zonde van de wereld" in "zij dragen de last van een wereld in het stadium van evolutie."<sup>188</sup> Deze zienswijze van Teilhard mag dan voor velen ongewoon zijn, ze vermijdt echter niet alleen onder andere de moeilijkheden, maar onderstreept de relevantie van het centrale christelijke leven voor de mensheid en de kosmos. In de beschrijving van het evangelie van Mattheus (Mt. 27,51) scheurde bij de dood van Jezus het voorhangsel van de tempel – en ook dat is zeker geen vermelding over de kwaliteit van de textiel, maar een toen meer nog dan tegenwoordig begrijpelijk beeld voor het feit, dat de scheiding tussen God en de wereld is opgeheven. Toegegeven, de voor Teilhard zowel met de personaliserende als gepersonaliseerde evolutie verbonden elementen van dynamiek, energie en liefde veronderstellen "dat de christen ... niet alleen een vaag en kil iets, maar een scherp omlijnd en warm iemand op het hoogtepunt van de ruimte-tijd..." mag verwachten<sup>189</sup>. Andere, latere interpretaties van de kosmische Christus, zoals die bij Matthew Fox, waar Jezus Christus de gestalte aanneemt van de "gekruisigde en opgestane moeder aarde"<sup>190</sup>, verliezen de duidelijke personale aanzet van Teilhard.

Bij de onder meer christologische vraagstellingen gaat Teilhard uit van een natuurwetenschappelijke impuls, die hem leidt tot overwegingen van theologische aard; mystieke ervaringen hebben zijn visie dan mogelijk verdiept. Bij het thema eucharistie hierna wijst veel erop, dat hier de weg van de ervaring voor Teilhard op het mystieke vlak begon, dat deze impuls leidde tot een verdere uitbouw van zijn theologisch denken en pas daarna ook ingang vond in zijn natuurwetenschappelijk wereldbeeld: De leer van de eucharistie/het avondmaal staat zoals we weten aan de basis van het christelijk geloof. Hoe de relatie tussen de zichtbare gedaante van het brood en "het lichaam van Christus" precies moet worden gezien, is sinds de 10de eeuw in de geschiedenis van de kerk steeds weer een punt van discussie geweest.<sup>191</sup> Ook in de officiële leerstukken van diverse christelijke confessies bestaan daarvoor tot op de dag van vandaag verschillend benadrukte nuances van opvatting (transsubstantiatie, herinnering, vernieuwing, maaltijd...). Teilhard staat dienaangaande stevig in de katholieke traditie, hij beoogt met zijn theses zeker geen nieuwe theologische of liturgische formuleringen te ontwikkelen.

<sup>188</sup> Teilhard de Chardin, *Was erwartet die Welt in diesem Augenblick von der Kirche Gottes: Eine Verallgemeinerung und eine Vertiefung des Sinnes des Kreuzes*, 1952, in: *Mein Glaube*, dl. 10 van de Duitse 'Gesamtausgabe' van diens werk, blz. 261.

<sup>189</sup> Teilhard, *Einführung zum christlichen Leben*, 1944, in: *Mein Glaube*, dl. 10 van de Duitse 'Gesamtausgabe' van diens werk, blz. 187.

<sup>190</sup> Fox, Matthew, *Vision vom kosmischen Christus – Aufbruch ins dritte Jahrtausend*, Stuttgart 1991, m.n. p. 214ff.

<sup>191</sup> Flasch, Kurt *Kampfplätze der Philosophie – große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Frankfurt 2008, hoofdstuk: Berengar von Tours gegen Lanfrank, p. 83-94.

De jarenlange metgezel van Teilhard, Henri de Lubac, bericht daarover, dat het mysterie van de eucharistie voor Teilhard een bijzonder frequent oriëntatiepunt voor diepe religieuze ervaringen is geweest;<sup>192</sup> vele ervan zijn zoals we hebben gezien in de teksten van Teilhard uitdrukkelijk beschreven (vgl. hierboven 1.3.). In zijn extatische tekst *La messe sur le monde*<sup>193</sup> (De mis op de wereld) beschrijft Teilhard, hoe hij bij zijn mis midden in de woestijn tot de ervaring kwam, dat de consecratie weliswaar in de eerste plaats de hostie betrof, maar daarenboven op andere wijze de hele kosmos. Daarmee gaat het bij onderwerpen als de viering van de eucharistie/de werkelijke tegenwoordigheid van Christus in de eucharistie niet om een vroom gebruik of om een apart thema, dat voor buitenstaanders vanwege de duidelijke kloof tussen de uiterlijke verschijningsvorm en de theologische leer over de inhoud een bijzondere moeilijkheid zonder zichtbaar nut oplevert. Nee, hier wordt in plaats daarvan de geconsacreerde hostie het begin van de incarnatie van Christus in alle materie – de centrale gebeurtenis van een wereld in evolutie.

Voor Teilhard wordt in deze tweede stap de wereld zelf de stof voor het sacrament. Het meewerken aan de schepping wordt daarmee het helpen verwezenlijken van de consecratie.<sup>194</sup> De korte omschrijving ervan luidde op het Teilhardcolloquium in 2003 te Straatsburg: "De wereld is de hostie, die dient te worden veranderd in het lichaam van Christus."<sup>195</sup>

Behalve uit de thema's christologie en eucharistie komen uit Teilhards interpretatie van onderwerpen rond de hemelvaart en de wederkomst (de parousie) van Christus voor de spiritualiteit van de christen thans stimulerende impulsen: Zoals bekend was immers op z'n minst de eerste generatie christenen duidelijk in afwachting – maar vooral in hoopvolle verwachting – van een spoedige wederkomst van Jezus. Toen dit een massale vergissing bleek te zijn, verbleekte aan een kant de hoop en trad aan de andere kant het aspect van het gerecht, het einde van de wereld, op de voorgrond. De apocalyps werd het synoniem voor een rampzalig einde. In het bewustzijn van de gemiddelde christen thans is het paradijs waarschijnlijk een term uit het verleden, maar de catastrofale ondergang van de wereld een toekomstbeeld. Een positief omkleed begrip als het Rijk Gods blijft in vele opzichten – als het er al is – slechts een vage hoop op een hiernamaals.

---

<sup>192</sup> Lubac, *Glaube* 64ff.

<sup>193</sup> Teilhard, *Die Messe über die Welt*, (1923) als aanhangsel van het *Herz der Materie*, p. 120-140. Ned. *De mis op de wereld*.

<sup>194</sup> Rennkamp, Hans-Joachim, *Verwandeldes Universum – die kosmische Dimension der Eucharistie*, in: *Christ in der Gegenwart*, jaargang 65, sept 2013 (speciale uitgave).

<sup>195</sup> Ebersberger, Ludwig, *Mystik der Vereinigung* – Het internationale Teilhard-Colloquium 2003 in Straßburg, ><http://www.teilhard.de/>, Teilhard-Forum<, 2013-10-01.

In de laatste decennia heeft ook de technische vooruitgang ertoe bijgedragen, dat traditionele bijbelse voorstellingen aan zeggingskracht verloren. In een tijdperk van astronauten en wetenschappelijke onderzoekers van de stratosfeer is het beeld uit oude godsdienstige boeken, waarin Christus langzaam tussen de wolken ten hemel stijgt, nauwelijks meer geschikt om religieuze inhouden over te brengen. Luchtaanvallen door gevechtsvliegtuigen of drones lijken waarschijnlijker dan 'hemelse heerscharen', daarentegen lijkt een einde van de bewoonbaarheid van der aarde door een atoomoorlog of ecologische ramp makkelijker voor te stellen dan op vale rossen zittende wezens.

In de spiritualiteit van Teilhard gaat het er nu om, de blik niet louter passief ten hemel te richten, maar zich "even hartstochtelijk aan de hoopvolle verwachtingen, die de verruimde opvatting van de incarnatie ons biedt, te wijden als die vele mensheidsgelovigen aan hun dromen van een nieuwe maatschappij." Hij formuleert zelf verder: "de Heer Jezus zal nu snel komen, als wij allen erg naar hem uitkijken." Volgens hem werkt het bovennatuurlijk als een gist, niet als een volledig organisme, en heeft het de materie nodig, die de natuur aanreikt.<sup>196</sup> Reeds de spirituele ervaring van grote mystici uit voorbije eeuwen leerde ons om God niet ergens boven in de hemel te zoeken, maar primair in onszelf. In zijn latere werk<sup>197</sup> komt Teilhard tot het inzicht, om God niet (alleen maar) boven ons, maar (vooral) vóór ons te zoeken – brengt hij als het ware dynamiek in deze traditionele ervaring. In aansluiting bij de taal van de natuurwetenschap zou men kunnen zeggen: daarmee krijgt de geestelijke ervaring een plaats in een systeem van ruimtetijd.

Ongeacht alle moeilijkheden mogen wij aan de voltooiing van de wereld in Christus meewerken, en niet alleen brandend materiaal voor een grote afsluitende wereldbrand aandragen – het gaat om een verwachtingsvolle hoop, niet om angst en afschrikking. Teilhard drukt zijn eindvoorstelling van God en wereld, de volheid (het pleroma) in zijn profetische taal als volgt uit: "Als een enorme vloedgolf zal het zijn het bruisen van het zijnde overstemmen. In een tot rust gekomen oceaan, waarvan echter iedere afzonderlijke druppel het bewustzijn zal hebben om zichzelf te blijven, zal het buitengewone avontuur van de mensheid beëindigd zijn. De droom van iedere mystiek zal volledig en terecht in vervulling zijn gegaan. *Erit in omnibus omnia Deus.*"<sup>198</sup>

Als de filosoof Michel de Certeau over de zwakheid van geloven spreekt en de kerk vergelijkt met een ster, die alleen nog schijnt te stralen, maar in werkelijkheid allang is uitgedoofd,<sup>199</sup> dan kan de zienswijze van Teilhard bij de

---

<sup>196</sup> Teilhard de Chardin, *Milieu divin* 181-183.

<sup>197</sup> Teilhard de Chardin, *Herz* 79.

<sup>198</sup> Teilhard de Chardin, *Universum* 92.

<sup>199</sup> De Certeau, Michel, *Glaubensschwachheit*, Stuttgart 2009, 221.

lauwe christenen die nog alleen maar uit gewenning geloven het vuur van het geloof weer behoorlijk aanwakkeren.

### 4.3. nog bestaande problemen

Afgezien van alle winst, die het werk van Teilhard aan inzichten voor ons kan hebben, blijven er toch nog enkele belangrijke problemen bestaan: hoe legitiem is de methode van Teilhard? Hij wordt als bruggenbouwer tussen de wereld van de natuurwetenschap en de wereld van de theologie gevierd, maar tevens door beide kanten bekritiseerd. Natuurwetenschappers volgen bij voorkeur de weg van de inductieve bewijsvoering; plausibele hypothesen moeten falsifieerbaar zijn, en gelden als wetmatigheden zolang ze niet gefalsificeerd zijn. Critici verwijten Teilhard, dat hij in wezen tegen deze regel zondigt; veel van zijn theorieën (bijvoorbeeld t.a.v. sporen van bewustzijn in de niet levende materie) zijn volgens hen per se niet falsifieerbaar en daarmee niet 'wetenschappelijk'. Theologen gaan in de regel deductief te werk, gaan uit van – gewoonlijk uit een vorm van openbaring voortkomende – beginzinnen en denken deze dan logisch verder. Critici van deze zijde kunnen Teilhard verwijten, dat de uitgangspunten van zijn gedachtebouwsel van niet-theologische aard zijn, wellicht zelfs in tegenspraak zijn met de openbaringen. De natuurwetenschapper, die op onopgehelderde, resp. zijn theorie tegensprekende verschijnselen stuit, zegt dan, dat het onderzoek hier nog niet is afgesloten; analoog daaraan is de theoloog geneigd te spreken van een geheim, een mysterie.

Voor Teilhard komt daar nog bij, dat zijn omvangrijk werk zeer verschillende stijlen van taalgebruik kent: natuurwetenschappelijk, theologisch, mystiek, profetisch. Het zwaartepunt van zijn pogingen om toestemming voor publicatie te verkrijgen, betrof zijn natuurwetenschappelijk hoofdwerk *Le phénomène humain* (Het verschijnsel mens) en zijn religieus hoofdwerk *Le milieu divin* (Het goddelijk milieu), die zeer verschillend van stijl zijn.

Als we met Rutishauser<sup>200</sup> godsdienst zien als een coherent tekensysteem, dat is samengesteld uit wereldinterpretatie (mythe), liturgie (rite), aanwijzing hoe te handelen (ethiek), persoonlijke spiritualiteit (mystiek) en instituut (sociëteit), dan betekent dit voor Teilhard: Hij formuleert een nieuwe interpretatie van de wereld en biedt (ervaart) in dit verband ook consequenties voor ethiek en mystiek. De rite en de sociëteit blijven onveranderd. We moeten echter bedenken, dat niet alleen de traditionele wereldinterpretaties van de godsdiensten en in het bijzonder die van de joods-christelijke traditie in feite een 'beeld'-karakter vertonen, maar ook die van de moderne natuurwetenschappen. De oerknal, de evolutie of de voorstelling van de 'zwarte gaten' in de kosmologie zijn beelden, die men zich kan inprenten, en die weliswaar steunen op een reeks

---

<sup>200</sup> Rutishauser, Christian, *Vom Geist ergriffen dem Zeitgeist antworten – christliche Spiritualität für heute*, Ostfildern 2011, 59.

belangrijke waarnemingen, maar bij lange na niet zo stringent zijn als publiekelijk wel wordt vermoed. Zo heeft de kosmologie het bijvoorbeeld over meer dan 80% donkere materie, waarvoor de tegenwoordige natuurwetenschappelijke theorieën geen verklaring hebben. Theorieën van welke aard ook over het einde van de wereld zijn in ieder geval nooit te falsifiëren.

Teilhard verwerkt informatie van deze tijd en duidt deze ten behoeve van een nieuwe wereldinterpretatie ook in het kader van de religie; hij vervangt een historische mythe door een mythe, die voor de huidige mens plausibel is. Zijn mystieke ervaringen sterken hem daarin, terwijl de verwijzing ernaar in diverse lagen van de maatschappij tot tegengestelde reacties kan leiden.<sup>201</sup>

Omdat er aan dit wereldbeeld ook belangrijke consequenties ten aanzien van het onderwerp ethiek en spiritualiteit vastzitten, gaat het niet alleen om de historische analyse van zijn werk, maar ook om zeer actuele vragen voor onze tegenwoordige tijd. In de laatste decennia zijn er talrijke publicaties verschenen, die gewag maken van het einde van het tijdperk der natuurwetenschappen en pleiten voor een totale visie op de wereld; andere schrijvers beoordelen deze tendensen veeleer kritisch.<sup>202</sup> Ten aanzien van het werk van Teilhard moet men vragen: a) Zijn zijn stellingen in streng methodisch opzicht te bewijzen? Het antwoord daarop moet wel luiden: 'nee', ... en dat niet alleen, omdat mystieke ervaringen en profetische uitspraken dat uiteraard nooit zijn. b) Zijn de theses van Teilhard plausibel? Hier kan het antwoord zelfs voor mensen die mystieke ervaringen als bron voor kennis afwijzen, zeker toch 'ja' zijn. Wie rekening houdt met de mogelijkheid van mystieke ervaringen als bron voor kennis heeft een extra argument pro.

Naast de kwestie van de wetenschappelijke toelaatbaarheid van Teilhards methode draaide het bij de kritiek op de inhoud heel dikwijls om de vraag naar de plaats van het kwaad, het lijden in dit gedachtebouwsel.<sup>201</sup> In religieuze kringen heeft de verklaring, dat iemand een mysticus is, zeker vaker een bijmaak van hoogachting, in veel andere kringen wordt het woord 'mysticus' eerder in ongunstige betekenis gebruikt. Wie als natuurwetenschapper principieel negatief staat tegenover mystiek, moet echter met zijn kritiek al bij

---

<sup>201</sup> In religieuze kringen geeft de uitspraak, dat iemand een mysticus is eerder een gevoel van hoogachting; in vele andere kringen wordt het woord 'mysticus' veeleer laatdunkend gebruikt. Wie als natuurwetenschapper principieel tegen de mystiek gekant is, moet met zijn kritiek echter al bij Paulus beginnen, voor wie mystieke ervaringen (Apok. 22, 6-11, 2 Kor 2, 2-4) duidelijk aan het begin van zijn werkzaamheid als apostel stonden.

<sup>202</sup> positief bv. Pietschmann, Herbert, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, Wien/Hamburg 1980; kritisch echter: Mutschler, Hans-Dieter, *Physik und Religion, Perspektiven und Grenzen eines Dialogs*, Darmstadt 2005.

Paulus beginnen, voor wie mystieke ervaringen (Hand. 22, 9-11, 2 Kor. 2-4) kennelijk aan het begin stonden van zijn invloedrijke werk als apostel.

De vraag, hoe het idee van een tegelijkertijd als almachtig en goedwillend beschouwde God met het duidelijk bestaan van leed en rampen, in een woord: met het kwaad als zodanig, te rijmen valt, werd in de geschiedenis van de filosofie en theologie weliswaar vaak behandeld, maar alle pogingen om tot een antwoord te komen liepen stuk op de grenzen ervan. Het antwoord, dat het een straf zou zijn voor onze zonden, werd niet alleen al in het boek Job verworpen. Of deze wereld de beste van alle mogelijke werelden was, zoals Leibniz stelde, blijft als these uiteindelijk onbewezen; dat er ook iets goeds uit het kwaad zou kunnen voortkomen, zoals Bonhoeffer stelt, mag dan waar zijn, maar is voor iemand die zelf met het lijden te maken heeft slechts een schrale troost. Voor de gelovige rest traditioneel in deze theodiceekwestie na het wijzen op het kruis van Christus slechts zwijgen, voor de ongelovigen is deze kwestie vaak het centrale punt van het begin van zijn kritiek op de godsdienst als zodanig.

Teilhard werd door het kerkelijk leergezag bekritiseerd, omdat hij de traditionele leer over de erfzonde problematiseerde (vgl. hierboven 1.4); bovendien luidde een verwijt, dat men hem algemeen van verschillende kanten al tijdens zijn leven maakte, dat hij te optimistisch was, dat het mislukken geen plaats had in zijn evolutionaire gedachtegang. In een theologische tekst geeft Teilhard als argument, dat de talrijke pogingen tot een stapsgewijze eenwording in de vroege stadia van de evolutie wanorde en verwoesting inhouden. Op het moment, dat het leven zijn intree doet, komt het begrip pijn om de hoek kijken, en vanaf het beginpunt van de mensheid komt de zonde erbij. Het kwaad is zo gezien uitdrukking van een fase in de nog onvolledig georganiseerde veelheid.<sup>203</sup> Bij een andere gelegenheid redeneert Teilhard, dat er statistisch gezien vanwege de wet van het grote aantal bij iedere vooruitgang ook mislukkingen en vergissingen voorkomen, dat het kwaad dan ook een secundair gevolg van de komos in evolutie is.<sup>204</sup>

Teilhard leidt daaruit twee mogelijke reacties voor de mensheid af: het vermijdbare leed uit alle macht bestrijden, het onvermijdbare te zien als spirituele energie in de hoopvolle verwachting dat het zo getransformeerd kan worden – hij spreekt van een "christificering van het lijden".<sup>205</sup> Aan het slot van zijn hoofdwerken gaat Teilhard in enkele passages in op de vraag, of de evolutie uiteindelijk niet anders kan dan werkelijk slagen, of dat ze ook kan mislukken. Zo blijft hij in het natuurwetenschappelijk georiënteerde hoofdwerk *Le*

---

<sup>203</sup> Teilhard, *Gedanken über die Erbsünde*, 1947, in *Mein Glaube*, dl. 10 van de Duitse 'Gesamtausgabe' van diens werk, blzz. 234-235.

<sup>204</sup> Schiwy, *Gott im Wandel* 190ff.

<sup>205</sup> Teilhard de Chardin, *L'Énergie spirituelle de la souffrance*, 1951, in: *L'Activation de l'énergie*, dl. 7 van de Franse uitgave van diens werk, 1963, 256-257. ("le miracle...d'une Christification possible de la souffrance")

*phénomène humain* (Het verschijnsel mens) in het 'Aanhangsel' staande houden, dat de evolutie geen menselijke idylle is, maar een kosmisch drama.<sup>206</sup> In *Het ontstaan van de mens* sluit hij af met de constatering, dat er ook een groei in de richting van het kwaad mogelijk is; zijn eigen optimisme motiveert hij heel duidelijk religieus: "God als drijvende kracht, punt van convergentie en garantie – het hoofd van de evolutie."<sup>207</sup>

Over het geheel genomen sluit Teilhards opvatting over het kwaad, resp. het lijden, weliswaar aan bij zijn algehele wereldbeeld, maar toch blijft ook hier de vraag naar het uiteindelijk "waarom?" onbeantwoord. De gelovige wordt door Teilhard op een tot dusverre wellicht ongewone weg naar het eerbiedig zwijgen gebracht, maar de ongelovige zal hij ook met zijn poging daartoe niet kunnen overtuigen. Ten opzichte van de onderwerpen rond seksualiteit, de rol van de vrouw enz. heeft Teilhard in de loop van zijn leven telkens opnieuw zijn standpunt bepaald zonder dat dit iets opleverde, dat hemzelf beviel. Enerzijds ziet hij in de intermenselijke liefde reeds die "vorming door totalisatie van de persoonlijkheid",<sup>208</sup> maar van de andere kant worstelt hij met de verplichtingen die hij als celibetair en jezuïet heeft. Terwijl hij in 1950 werkt aan zijn tekst *Le Cœur de la Matière* (Het Hart van de Materie), schrijft hij in een brief: "... zie ik beter, dat het geheel uit vier (en niet uit drie) draden geweven moet worden, namelijk: het kosmische, het humane, het christische en het vrouwelijke, ook al weet ik niet precies, hoe het vierde element moet worden ingebracht..."<sup>209</sup>

Hij kent dus aan het vrouwelijke element een sterkere en positievere rol toe, dan traditioneel het geval is in de christelijke theologie, die een sterk mannelijk karakter draagt. De moderne feministische theologie is trouwens van een heel andere aspect uitgegaan. (Van haar standpunt uit gezien zou men zeker op Teilhard kunnen aanmerken, dat hij het humane en het vrouwelijke alleen al zuiver begripsmatig naast elkaar zet, waarmee het humane impliciet aan het mannelijke wordt toegedicht.)

Een vierde groep onderwerpen tenslotte, waarmee Teilhard worstelt, al uit zich dat in de loop van zijn leven op zeer verschillende manier, was de kwestie van de relatie van zijn geloof ten opzichte van de andere religies, resp. geestelijke stromingen. Teilhard zelf voelde zich door pantheïstische ideeën aangetrokken, wat hem zelf, vele van zijn vrienden en in het bijzonder zeker zijn critici zorg baarde. Hij hield zich herhaaldelijk met dit onderwerp bezig, zo bijvoorbeeld in een omvangrijk essay uit 1923<sup>210</sup>, waarin hij probeert een verschil aan te geven

<sup>206</sup> Teilhard, *Mensch* 308. (Dit aanhangsel werd in 1948 toegevoegd, in de hoop o.a. daarmee toestemming van Rome voor de publicatie te verkrijgen)

<sup>207</sup> Teilhard de Chardin, *Die Entstehung des Menschen* (dl. 3 van de Duitse 'Gesamtausgabe' van diens werk), Nördlingen 2006, 128.

<sup>208</sup> Teilhard, *Mensch* 259.

<sup>209</sup> Schiwy, *Briefe an Frauen* (hier aan Rhoda de Terra, 1950), blz. 133.

<sup>210</sup> Teilhard, *Pantheismus und Christentum*, 1923, in: *Mein Glaube*, dl. 10 van de Duitse 'Gesamtausgabe' van diens werk), blzz. 71-92.

tussen christelijk legitieme en van christelijk standpunt uit gezien niet legitieme vormen van pantheïsme. (het begrip "panentheïsme" was hem kennelijk niet goed bekend, in ieder geval gebruikte hij het niet.)

Zo'n tien jaar later ziet hij in zijn kernvraag naar de verhouding van God en wereld drie centrale typen geloof: de Oosterse godsdiensten (hij maakt geen nader onderscheid daarin) benadrukken de geest; materie is voor deze dood gewicht en illusie. De "humanistische pantheïsten" (hij denkt hierbij allereerst aan het marxisme) zijn een quasi-godsdienst zonder God en nemen slechts de materie en de evolutie serieus. In het christendom tenslotte is, volgens hem, door de incarnatie een weg van het "pan-christische" uitgestippeld. "Ik zal bij de Geest uitkomen, door de krachten van de materie tot de laatste toe vrij te maken."<sup>211</sup>

Als Teilhard zich in de jaren daarop intensiever gaat bezighouden met de grote Aziatische godsdiensten, vraagt hij (blijkbaar van westers standpunt uit), welke geestelijke bijdrage van het Oosten te verwachten was bij een samenvloeiing van Oosterse en Westerse godsdienst en wetenschap:<sup>212</sup> in India werd, naar zijn zeggen, de nadruk gelegd op het 'ene en het goddelijke', in China op 'het concrete' en in Japan op 'het idee van de participatie van het individu in de samenleving'. Daarmee heeft Teilhard de stap gezet naar de theorie van de 'vervulling': de as van het goddelijk plan ligt in het christendom, bijdragen kunnen echter van andere godsdiensten komen. Pas in de laatste jaren werd bekend, dat Teilhard zich daarna – buiten de publiciteit om kennelijk intensief bezighield met vragen rond de interreligieuze dialoog. In 1936 was in Londen *The World Congress of Faiths* opgericht, in 1947 kwam het tot de oprichting van een Franse tak ervan, de *Union des Croyants*. De openingstoespraak van Teilhard daarbij moest vanwege het hem opgelegde spreekverbod ten aanzien van theologische vraagstukken door iemand anders worden gehouden, ook de latere medewerking van Teilhard in dit gremium was slechts bij weinigen bekend.<sup>213</sup> Bij deze overwegingen was het belangrijk voor Teilhard om niet te zoeken naar een minimum aan reeds bestaande punten van overeenstemming tussen de godsdiensten, maar naar de convergentie ervan in de toekomst.<sup>214</sup>

Jacques Dupuis refereert meer dan eens aan Teilhard en besluit zijn beschrijving van de weg naar een christelijke theologie op basis van religieus pluralisme met diens idee van convergentie: "De eschatologische volheid van het Rijk Gods is

---

<sup>211</sup> Teilhard, *Mein Glaube*, 1934, in het gelijknamige dl. 10 van de 'Gesamtausgabe', blzz. 145-156, citaat blz. 154.

<sup>212</sup> Teilhard de Chardin, *L'apport spirituel de l'extrême-orient. Quelques réflexions personnelles*, 1947, in: *Les directions d'avenir*, dl. 11 van de Franse uitgave van zijn werk, blzz. 149-160.

<sup>213</sup> King, Ursula, *Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, 2. uitgebreide druk 2011, Bristol, 94-97.

<sup>214</sup> *Ibid.* 173-175.

de gemeenschappelijke laatste voltooiing van het christendom en de anderen godsdiensten."<sup>215</sup>

Samenvattend moet worden vastgesteld, dat Teilhard leefde in een tijd, waarin de interreligieuze dialoog nog veel moeilijker was dan thans. Hijzelf sloot zich in de loop van zijn leven bij het gesprek rond deze thema's aan, had echter niet meer voldoende tijd (of wellicht ook energie), om zich er in het openbaar mee bezig te houden. In het verband van deze dissertatie, waarin het gaat om zijn betekenis voor de huidige spiritualiteit, moet echter worden opgemerkt, dat zijn betekenis weliswaar op de eerste plaats, maar niet uitsluitend, voor christenen geldt.<sup>216</sup> Zijn spiritualiteit draagt weliswaar het stempel van het christendom, maar kan ook mensen met een ander geloof waardevolle impulsen geven; omgekeerd opent zijn denken ook deuren naar andere grote religies.

Tot slot kan de vraag gesteld worden, waarom de ideeën van Teilhard thans niet meer de brede aantrekkingskracht uitoefenen, die ze zo'n 40 à 50 jaar geleden hadden. Hoezeer zijn ideeën toen ook als profetisch werden ervaren, ze hebben toch niet de weg naar de hedendaagse hoofdstromen van de theologie of van het publieke intellectuele discours weten te vinden. Weliswaar zijn er sporen van een begin, zoals bijvoorbeeld bij Ken Wilber<sup>217</sup> of sommige elementen binnen de procestheologie, die bepaalde parallellen met Teilhard vertonen, maar men kan zeker niet van een brede geestelijke doorbraak ten aanzien van zijn theorieën spreken. De thans nog actieve belangrijke aanhangers van zijn theorieën zijn meestal op leeftijd; in kringen van jongeren is Teilhard vaak onbekend.

Op de eerste plaats is het misschien wel het lot van bruggenbouwers om door beide kanten niet serieus te worden genomen: materialistisch ingestelde natuurwetenschappers beschouwen de godsdienst en met name mystiek als iets twijfelachtigs of als achterhaald; christenen, die erg vasthouden aan de traditie, ervaren de route van Teilhard als een dwaalweg. Het algemene vooruitgangsoptimisme in de maatschappij heeft veelal plaatsgemaakt voor scepsis; de voor Teilhard zo belangrijke confrontatie met het marxisme heeft in Europa aan betekenis verloren.

---

<sup>215</sup>Dupuis, Jacques, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, - Salzburger theologische Studien dl. 38, Innsbruck 2010, 532.

<sup>216</sup> Ursula King vermeldt in o.a. haar werk op verscheidene plaatsen vergelijkende concepten in het hindoeïsme, in het bijzonder bij Sri Aurobindo, wiens hoofdwerk Teilhard kort voor zijn dood leerde kennen en dat hij als equivalent in de Indische traditie zag met zijn eigen geschriften; voorts bij Jules Mochnanin e.a.. In Helmut de Terras' bundel *Perspektiven Teilhard de Chardins* (München 1966) ziet de boeddhistische lama Anagarika Govinda in zijn bijdrage *Die Weltanschauung Teilhard de Chardins im Spiegel östlichen Denkens* vele parallellen met het boeddhisme.

<sup>217</sup> Wilber, Ken, *Eros, Kosmos, Logos – eine Jahrtausend-Vision*, Frankfurt 1996.

Naast deze algemene tendensen zouden er wellicht ook aspecten in de persoon van Teilhard zelf een rol kunnen spelen, die niet goed zijn voor zijn acceptatie. Hij had weliswaar nieuwe, absoluut 'revolutionaire' ideeën, maar was persoonlijk allerm minst een 'revolutionair' zoals we die kennen van de generatie uit 1968. Ook de thans vaak voorkomende syncretistische, vrijblijvende religiositeit kan zich niet op Teilhard beroepen. Zijn beeld van Christus benadrukt personaliteit; zijn persoonlijk leven werd gekenmerkt door een diep geloof, intensief gebed en een grote discipline. Zijn verdraagzaamheid tegenover de druk van de kerk kan men interpreteren als schroomvalligheid, Teilhard zelf zag deze als een noodzakelijk offer.

## **5. Samenvatting**

De Franse jezuiet Teilhard de Chardin was een alom erkend paleontoloog, die in de eerste helft van de 20ste eeuw op grond van zijn wetenschappelijk werk een evolutionair wereldbeeld aanhing, en die ernaar streefde een brug te slaan tussen dit beeld en zijn katholieke geloof. Mystieke ervaringen sterkten hem in deze overtuiging, vanwaaruit hij het geloof in de incarnatie van Christus in samenhang zag met een evolutie van de kosmos. Als consequentie daarvan vereenzelvigde hij het eindpunt van de kosmische evolutie, dat hij Omega noemde, met de Christus van de Openbaring. Vanwege zijn standpunt met betrekking tot de evolutie, dat destijds niet door de kerk werd aanvaard, evenals wegens zijn visie op het onderwerp erfzonde en vanwege het verwijt aan hem pantheïstische neigingen te vertonen mocht hij als priester en lid van een orde zijn theologische theorieën niet publiceren en er in het openbaar uiting aan geven. Hij schikte zich in de discipline, die de kerk en de orde hem oplegde; zijn werken werden derhalve pas na zijn dood gepubliceerd en wekten brede belangstelling.

Het belangrijkste onderwerp van zijn spiritualiteit was de verbinding van God en wereld. Hij wees de in de geschiedenis van de christelijke spiritualiteit dikwijls aangehangen tendens tot vlucht uit de wereld krachtig af en had een positieve kijk op het menselijk handelen in de wereld, dat hij interpreteerde als het mee helpen ontwikkelen van het scheppingsproces. De schepping is zo gezien geen gebeurtenis uit een ver verleden, maar een proces, dat ook in het heden en in de toekomst voortduurt. Vanuit de Bijbel beroept Teilhard zich vooral op Paulus, in het bijzonder op de christologische hymnen in de brief aan de christenen van Efeze en de christenen van Kolosse, alsmede op het paulinische begrip van de volheid (het pleroma). Uit de christelijke geestesgeschiedenis zijn voor hem onder anderen van belang Thomas van Aquino met diens verwijzing naar de eigen waarde van de materie, en Duns Scotus met zijn soteriologie. Verder zijn er vergelijkbare aanzetten bij Nicolaas van Cusa en op het gebied van de mystiek bij Hildegard von Bingen.

Voor de theologie van het Tweede Vaticaans Concilie werd Teilhard postuum belangrijk, wat met name tot uiting komt in *Gaudium et Spes*, de constitutie oftewel pauselijke verordening, over de kerk in de wereld van nu. Vanuit het standpunt van onze tijd zijn zowel vele ideeën als spirituele verlangens van Teilhard gemakkelijker te begrijpen, maar ook urgenter dan tijdens zijn leven: zijn idee van de noösfeer, die zich rond de aarde vormt, de zone van de geest, kan tegenwoordig niet alleen meer worden verduidelijkt aan de hand van elektrische leidingen; internet, satellietverbindingen, GPS zijn veel meer tot de verbeelding sprekende kenmerken van deze trap van ontwikkeling geworden. Economisch spreken we van globalisering, we maken het ontstaan mee van multinationale ondernemingen, een groei van internationale organisaties voor de meest verschillende doelen, we discussiëren over de wereldwijde geldigheid van de mensenrechten, er zijn aanzetten om te komen tot een internationale vorm van rechtspraak.

Als Teilhard liefde beschrijft als de menselijke vorm van energie, dan is deze voorstelling tegenwoordig op maatschappelijk alswel individueel vlak hoogst actueel: groei, resp. globalisering, die alleen berust op techniek (d.i. slechts op grond van natuurkundige energie), kan verschrikkelijke gevolgen hebben – van concentratiekampen tot een atoomoorlog aan toe, van ecologische ramp tot en met honger in de wereld. Een gelijktijdig daarmee verbonden meerwaarde aan spirituele energie, d.w.z. liefde, kan daarentegen een wereldwijde solidariteit ten aanzien van de hulp bij rampen, ontwikkeling, rechtvaardigheid en dus sociale vooruitgang in de ruimste zin van het woord betekenen. Voor het bestaan van de individuele mens is maar al te duidelijk, dat materiële groei zonder groei in spiritualiteit een doodlopende weg is – isolement, vereenzaming, uiteenval van gezinnen, twijfel aan de zin van het leven zijn maar al te vaak daarvan het gevolg. Een religie, waarvan het wereldbeeld niet duidelijk achterhaald is, maar die een coherente voorstelling overbrengt van God en wereld, kan antwoord geven op de vraag naar waar ik vandaan kom, waarheen ik op weg ben en waarom of waarvoor ik leef. Een meerwaarde aan individuele en collectieve liefde betekent een meerwaarde aan levenszin, een intensiever meebouwen aan de schepping.

Teilhard zei steeds opnieuw, dat zijn grootste aandachtspunt was een *praesentire cum ecclesia*, een met de kerk mee- en vooruitvoelen. Hij heeft dat gedaan op het gebied van de natuurwetenschap, waar hij aandrang op de acceptatie van de inzichten uit de evolutietheorie. Op het gebied van de theologie bespoedigde hij een taalgebruik in de christologie, die zou recht doen aan de kosmische rol van Christus. Door beide gebieden serieus te nemen kwam hij tot zijn visioen van het punt-Omega, waarin de ontwikkeling van beide convergeren. Het leidende motief van zijn daaruit afgeleide persoonlijke spiritualiteit heette eucharistie en caritas.

Teilhard's bestaan had in zijn dubbele rol van natuurwetenschapper en priester steeds een vaste basis in zijn innerlijke discipline en zijn persoonlijke spiritualiteit, die ook gekenmerkt werd door een voortdurend en intensief gebedsleven. Meer dan eens vielen hem kennelijk ook mystieke ervaringen ten deel. Dat hij ondanks alle vernederingen van de kant van de kerkelijke autoriteiten trouw bleef aan zijn kerk, zal heel wat mensen wel te denken geven, die bij relatief kleinere problemen kiezen voor de vlucht. Hij hield stand tegen de druk en werd zo een moedig voorvechter voor zijn ideeën en een profeet van de 20ste eeuw. "Nog veel heb ik u te zeggen, maar gij kunt het nu niet verdragen. Wanneer Hij echter komt, de Geest der waarheid, zal Hij u tot de volle waarheid brengen; Hij zal niet uit zichzelf spreken, maar spreken al wat Hij hoort en u de komende dingen aankondigen. Hij zal Mij verheerlijken, omdat Hij aan u zal verkondigen, wat Hij van Mij ontvangen heeft." (Joh. 16, 12-14)

## Literatuurlijst:

### A. De werken van Pierre Teilhard de Chardin

De volgende literatuurlijst volgt de indeling van de Franse uitgave van zijn verzamelde werken, resp. de vertalingen daarvan in het Duits. De jaartallen daarbij hebben bij de afzonderlijke titels betrekking op het jaar van ontstaan, bij verzamelbundels op het jaar van publicatie (Frans of Duits). Veel titels bestaan in verschillende versies uit verschillende jaren, Aan de lijst is door de vertaler van deze dissertatie waar mogelijk ook de Nederlandse vertaling in cursief toegevoegd.

- ✓ Deel 1 *Der Mensch im Kosmos (Le phénomène humain)*, München 1959 - *Het verschijnsel mens* ( Gebonden uitg. Het Spectrum, Utrecht-Antwerpen, 1958)
- ✓ Deel 3 *Die Entstehung des Menschen (Le Groupe Zoologique Humain)*, München 2006 - *De plaats van de mens in de natuur* (Bibliotheek Teilhard de Chardin, BTdC, dl. 6, Uitg. Het spectrum 1963)
- ✓ Deel 4 *Le Milieu divin – essai de vie intérieure*, Paris 1957 - *Het goddelijk milieu* (BTdC, dl. 5)
- ✓ Deel 6 *L'Énergie humaine*, Paris 1962 - *De menselijke energie* (BTdC dl. 13) - *Esquisse d'un Universe Personnel*, 1936 - *L'Énergie humaine*, 1937
- ✓ Deel 7 *L'Activation de l'Énergie*, Paris 1963 - *De activering van de menselijke energie* (BTdC, dl. 16, 21, 22) - *L'Énergie spirituelle de la Souffrance*, 1951
- ✓ Deel 9 *Science et Christ*, Paris 1965 - *Science et Christ*, 1921
- ✓ *Mein Universum*, Olten 1973 (Duitse speciale uitgave van *Mon Univers* uit deel 9)

- ✓ *Quelques Réflexions sur la Conversion du Monde*, 1936
- ✓ deel 10 *Mein Glaube (Comment je crois)*, Olten/Freiburg 1972 - *Sündenfall, Erlösung und Geozentrik*, 1920 - *Pantheismus und Christentum*, 1923 *Christologie und Evolution*, 1933 - *Mein Glaube*, 1934
- ✓ *Christus Evolutor oder eine logische Weiterführung des Begriffs der Erlösung*, 1942
- ✓ *Einführung zum christlichen Leben*, 1944
- ✓ *Gedanken über die Erbsünde*, 147
- ✓ *Was erwartet die Welt in diesem Augenblick von der Kirche: eine Verallgemeinerung und eine Vertiefung des Sinnes des Kreuzes*, 1952
- ✓ Deel 11 *Les Directions de l'Avenir*, Paris 1973 - *L'Évolution de la Chasteté*, 1934 - *Note sur la Notion de Perfection chrétienne*, 1942 - *L'Apport spirituel d'Extrême-Orient*, 1947 - *Comment je vois*, 1948
- ✓ Deel 13 *Das Herz der Materie (Le coeur de la matière)* Düsseldorf 2002 - *Die Messe über die Welt*, 1923 - *Hymne an das Ewig Weibliche*, Einsiedeln 1969

## **B. Overige literatuur:**

- Arrupe, Pedro, *Legacy of the Heart –Texts on the Heart of Christ* 1965-1983, Rom 1983
- Baatz, Ursula, Hugo M. Enomiya-Lassalle, *Ein Leben zwischen den Welten*, Zürich/Düsseldorf 1998
- Barthel, Manfred, *Des heiligen Vaters ungehorsame Söhne*, Gernsbach 1991
- Baudry, Gérard-Henry, *Le Christ et la Fin de l'Histoire*, in: Colloque de Centre Sèvres 1981, *Teilhard de Chardin – son Apport, son Actualité*, Paris 1982
- Boné, Edouard, *Le Paléontologiste à l'Épreuve du Temps*, in: Colloque du Centre Sèvres 1981, *Teilhard de Chardin –son Apport, son Actualité*, Paris 1982
- Boulad, Henri, *Mystische Erfahrung und soziales Engagement*, Salzburg/München 1997
- Broch, Thomas, *Denker der Krise –Vermittler von Hoffnung - Pierre Teilhard de Chardin*, Würzburg 2000
- Bucher, Anton, *Empirische Psychologie der Spiritualität: Möglichkeiten und Grenzen – ein Forschungsüberblick*, in :*Psychologie- Spiritualität-interdisziplinär*, Frankfurt 2008
- Colloque du Centre Sèvres 1981 (Hrsg) *Teilhard de Chardin –son Apport, son Actualité*, Paris 1982
- Cuénot, Claude, *Teilhard de Chardin*, (Frans), Paris 1962
- Cuénot, Claude (Hrsg), *Teilhard de Chardin et la Pensée Catholique, Colloque de Venise sous les Auspices de Pax Romana*, Paris 1965
- De Certeau, Michel, *Glaubensschwachheit*, Stuttgart 2009

- Delgado, Mariano, *Dort Du allein, mein Leben! Die Gott-Trunkenheit des Johannes vom Kreuz*, in: Gottes-Krise und Gott-Trunkenheit, Hrsg Delgado/Kustermann, Würzburg 2000
- Dupuis, Jacques, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, (Salzburger theologische Studien 38), Innsbruck/Wien 2010
- Flasch, Kurt, *Kampfplätze der Philosophie – große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Frankfurt 2008
- Fox, Matthew, *Vision vom kosmischen Christus –Aufbruch ins dritte Jahrtausend*, Stuttgart 1991
- Gabriel, Leo, *Lebensphilosophie, Existentialphilosophie und Fortschrittsglaube*, in: Schöndorfer, Ulrich (Hrsg), *Der Fortschrittsglaube- Sinn und Gefahren*, Graz/Wien/Köln 1965
- Gelmi, Josef, *Nikolaus Cusanus*, Cusanus-Akademie Brixen 2001
- Haas, Adolf, *Teilhard de Chardin Lexikon*, 2 Bände, Freiburg 1971
- Hoff, Gregor Maria, *Religionskritik heute*, Kevelaer 2010
- Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien*, Übersetzung Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1954
- Jungclaussen, Emmanuel, *Worte der Weisung - die Regel des heiligen Benedikt als Einführung ins geistliche Leben*, Freiburg 1980
- Kiechle, Stefan, *Die Jesuiten*, Freiburg 2009
- King, Ursula, *Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, extended Edition, New York/Mahwah NJ, 2011
- Klein, Wolfgang, *Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil*, Diss., München/Paderborn/Wien 1975
- Küng, Hans, *Existiert Gott?*, München 1978
- Lubac, Henri de, *Der Glaube des Teilhard de Chardin*, Wien 1968
- Lukas, Mary and Lukas, Ellen, *Teilhard (Engels)*, New York 1981
- Main Papers – International Teilhard Asia 2006 Conference: *Teilhard de Chardin's Significance for a Planetary Ethics and Creation Spiritualities*, Marikina City, Philippines 2007
- Marlet, Michael, *Bedeutung und Wertung des Säkularisierungsprozesses*, in: Morel, Julius, *Glaube und Säkularisierung*, Innsbruck 1972
- Mathieu, Pierre-Louis, *La pensée politique et économique de Teilhard de Chardin*, Paris 1969
- McGinn, Bernard, *Die Mystik im Abendland*, dl. 1 *Ursprünge*, Freiburg/Basel/Wien 1994
- McGinn, Bernard, *Die Mystik im Abendland*, deel 4, Freiburg/Basel/Wien 2008
- Meurers Joseph, *Fortschrittsglaube und exakte Naturwissenschaft*, in: Schöndorfer, Ulrich (Hrsg) *Fortschrittsglaube – Sinn und Gefahren*, Graz/Wien/Köln 1965

- Meyer, Hans Bernard, *Religiöse Praxis in einer säkularen Welt*, in : Morel, Julius, *Glaube und Säkularisierung*, Innsbruck 1972
- Mutschler, Hans-Dieter, *Physik und Religion*, Darmstadt 2005
- Pieper, Josef, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, München 1963
- Pietschmann, Herbert, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, Wien/Hamburg 1980
- Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961
- Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, München 1968
- Rennkamp, Hans-Joachim, *Verwandeltes Universum – die kosmische Dimension der Eucharistie*, in : *Christ in der Gegenwart*, 65. Jahrgang, Sept 2013
- Riedel, Ingrid, *Hildegard von Bingen*, Stuttgart 1994
- Russo, Francois, *Les Languages de Père Teilhard de Chardin*, in: *Colloque du Centre Sèvres* 1981, Teilhard de Chardin –son apport, son actualité, Paris 1982
- Rutishauser, Christian, *Spiritualität im Kontext – eine zeitgeschichtliche und religionswissenschaftliche Verortung*, in: *Spiritualität und Wissenschaft*, Zürich 2005
- Rutishauser, Christian, *Vom Geist ergriffen dem Zeitgeist antworten – christliche Spiritualität für heute*, Ostfildern 2011
- Schiwy, Günther (Hrsg) *Pierre Teilhard de Chardin - Briefe an Frauen*, Freiburg 1988
- Schiwy, Günther, *Der Geist des neuen Zeitalters – New Age Spiritualität und Christentum*, München 1987
- Schiwy, Günther, *Ein Gott im Wandel –Teilhard de Chardin und sein Bild der Evolution*, Düsseldorf 2001
- Schiwy, Günther, *Teilhard de Chardin - sein Leben und seine Zeit*, 2 delen, München 1981
- Schmitz-Moormann, Karl, *Materie-Leben-Geist, Evolution als Schöpfung Gottes*, Mainz 1997
- Schönborn, Christoph, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg 2007
- Schöndorfer, Ulrich (Hrsg), *Der Fortschrittsglaube – Sinn und Gefahren*, Festschrift der Wiener Katholischen Akademie für Kardinal Franz König, Graz/Wien/Köln 1965
- Schubert-Soldern, Rainer, *Der Evolutionismus Teilhards de Chardin*, Wien 1970

- Siebenrock, Roman, *Vom biografisch eingefleischten Geist*, in SaThZ 14(2010) 5-14
- Solignac, Aimé, trefwoord 'Spiritualität' in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, deel 9, hrsg J. Ritter u.a., Darmstadt 1995
- Spichtig, Margrit, *Bruder Claus von Flue – erleuchtete Nacht*, Freiburg 1981
- Spülbeck, Otto, *Fortschrittsglaube und Evolution*, in: Schöndorfer, Ulrich (hrsg), *Der Fortschrittsglaube – Sinn und Gefahren*, Graz/Wien/Köln 1965
- Stikker, Allerd, *Tao, Teilhard und das westliche Denken*, Bern/München/Wien 1988
- Weismayer, Josef, *Leben in Fülle – zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Innsbruck/Wien 1983
- Wendel, Saskia, *Christliche Mystik*, Kevelaer 2011
- Wendel, Saskia, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010
- Wilber, Ken, *Eros – Kosmos – Logos – eine Jahrtausend-Vision*, Frankfurt 2001
- Zerwick, Max, *Der Brief an die Kolosser – Der Brief an die Epheser*, Stuttgart 1965

#### **C - internet - raadplegingen**

- <http://de.wikipedia.org/wiki/Modernismus>, 2013-05-29
- <http://www.gesellschaft-teilhard-de-chardin.de/>, 2013-10-09
- <http://de.wikipedia.org/wiki/New-Age>, 2013-10-16
- <http://www.teilhard.de/>, Teilhard-Forum, 2013-10-01

#### **D - niet-gepubliceerde bronnen**

- Dahlgrün, Corinna, Vortragsmaterialien zum Lehrgang „spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess“ der Universität Salzburg, 2010
- Kampmann, Irmgard, *Aus Gott geboren werden und Gott zur Welt bringen*, Vortragsmaterialien Zürich 2012
- Kampmann, Irmgard, *Mystik im Mittelalter* (zusammenfassendes Skriptum auf Basis von Borst, Otto, *Alltagsleben im Mittelalter*, Frankfurt 1983)
- Nicolás, Adolfo, unveröffentlichter Text eines Vortrags vor Mitarbeitern im Wiener Kardinal-König-Haus vom 2013-06-08