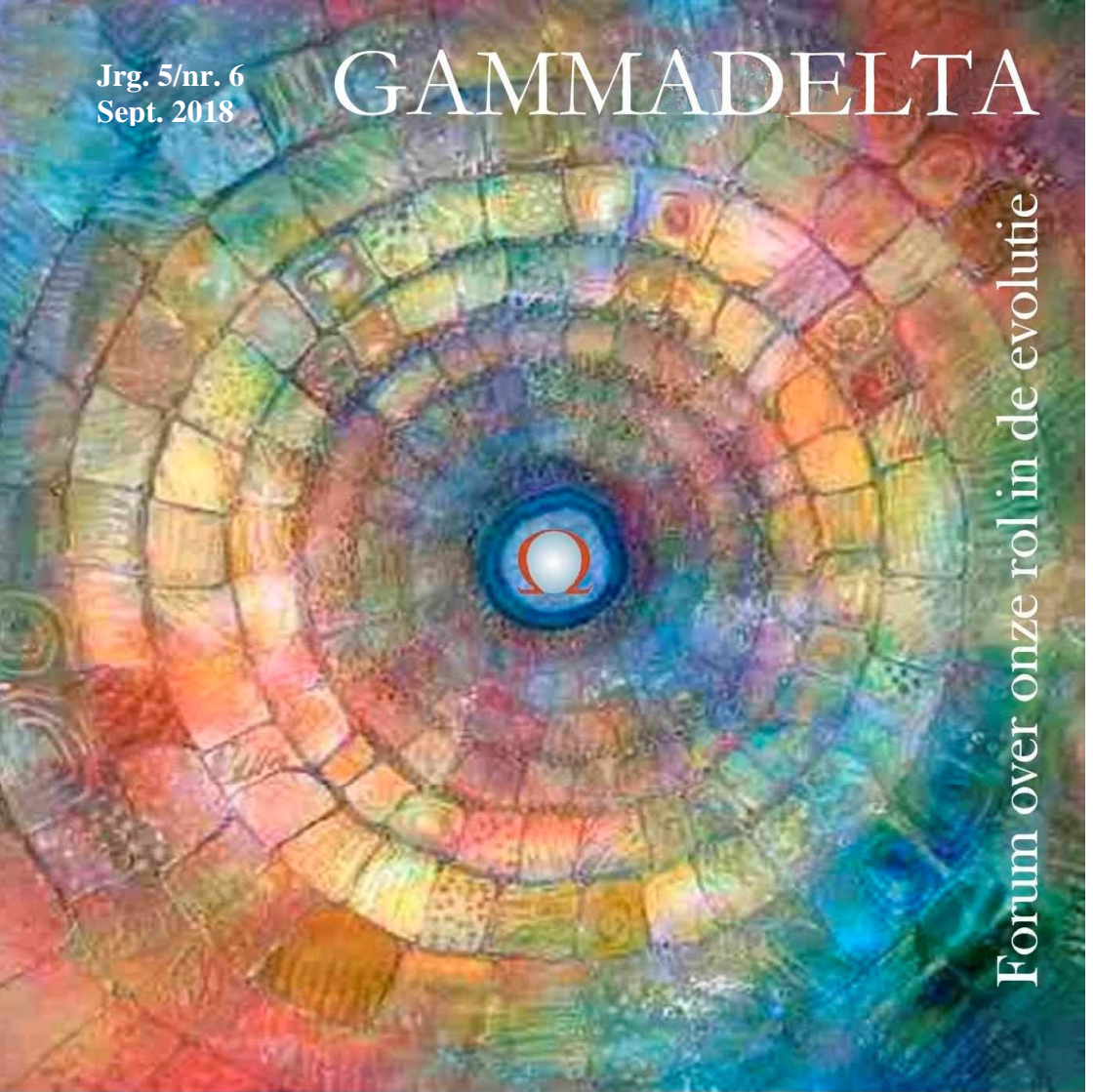


Jrg. 5/nr. 6
Sept. 2018

GAMMADELTA

Forum over onze rol in de evolutie



Stichting Teilhard de Chardin

ten dienste van

'Het genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie'

Forum over onze rol in de evolutie
verschijnt doorlopend na ontvangst van nieuwe
artikelen.

Het blad staat open voor iedereen, die wil meedenken en schrijven over de toekomst van onze wereld. Teilhard de Chardin (1881-1955) gaf daartoe met zijn evolutietheorie een ruime aanzet.

Het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie (GCWR)

Het GCWR omvat 'n groep mensen, die sympathiek staan tegenover Teilhards werk, maar in het verlengde ervan ook andere ideeën willen inbrengen.

Een abonnement op GAMMADELTA

is gratis en digitaal;

het is alleen via het abonneerformulier op onze website aan te vragen.

Het blad kan ook gratis worden gedownload vanaf de website:

www.teilharddechardin.nl

Insturen kopij: te allen tijde, en wel bij voorkeur tot 3000 woorden.

De redactie behoudt zich het recht voor artikelen in te korten of te weigeren.

Adres bestuur Stichting en eindredactie:

Stichting Teilhard de Chardin

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

Op de Wieken 5, 1852 BS Heiloo

tel.: 072-5332690;

e-mail: teilhard@planet.nl

internet: www.teilharddechardin.nl

Inhoud:

Donnadiou, Gerard	Etty Hillesum in de voetsporen van Teilhard?	p. 05-20
Teule, Gerrit	Een scenario voor de toekomst van de bewustzijns-evolutie en Artificial Intelligence – Vervolg: * 6: - Appendix I: “Complex Relativity” - Jean Charon en de eonische theorie samengevat	p. 21-41
	* deel 1: Een overzicht	p. 21-27
	* 7: Appendix II: het boek ‘LIFE 3.0’ van Max Tegmark	p. 27-30
	* deel 2: Discussie	p. 30-
	* a – de menselijke intelligentie	p. 30-31
	* b – Hoe produceren neuronen intelligentie?	p. 31-32
	* c – Intelligentie opnieuw uitvinden.	p. 32-33
	* d – Moet dit lijken op menselijke intelligentie en menselijke emoties?	p. 33-34
	* e – Het tempo van de programmering	p. 34-35
	* f – Machinale superintelligentie	p. 35
	* g – Komen AI-systemen tot bewustzijn?	p. 35-36
	* h – Macht voor supercomputers?	p. 36
	* i – Ethiek voor superintelligente systemen?	p. 37-38
	* j – Elf scenario’s voor de komende eeuwen	p. 38-39
	* k – Intuïtie	p. 39-40
	* 8: - Literatuur	p. 40-41
Grumett, David/ Bentley, Paul	Teilhard de Chardin – De erfzonde en de ‘Zes Propositions’	p. 42-80

Inleiding

In dit laatste nummer van *GAMMADELTA* plaatsen wij de vertaling van het artikel van Gérard Donnadiou *Etty Hillesum sur les pas de Teilhard* (p. 05-20). Het verscheen in het tweede nummer van het tijdschrift *Noosphere – Savoir plus... pour être plus*, dat een opvolger is van *Teilhard Aujourd'hui* van de *Association des Amis de Pierre Teilhard de Chardin* (Saint-Léger Éditions, 2018). De schrijver laat zien hoe de joodse Etty Hillesum het volledige volwassen-zijn bereikte, zoals Teilhard het ons aan het einde van zijn antropologische reflecties schilderde.

Van Gerrit Teule ronden wij de serie artikelen af (p. 21-41), die hij ons vanaf april 2018 (jrg. 5, nr. 3) presenteerde onder de titel *Bewustzijnsevolutie en Artificial Intelligence*.

Verder geven wij u de vertaling uit het Engels van een reeks artikelen (p. 41-80), die ons door de redacteur van het blad *Zygon, Journal of Religion and Science*, werd aangereikt en die daarin in juni 2018 verscheen. Het betreft een uitgebreide weergave van alle discussies, die er tussen gezagsdragers rond het Vaticaan hebben plaatsgevonden naar aanleiding van de inhoud van Teilhards geschriften over evolutie en het daaropvolgende verbod tot publicatie ervan en de ‘verbanning’ van de schrijver. Pas kort geleden kregen wetenschappelijk onderzoekers toegang tot de archieven van het Vaticaan. David Grumett maakte zich als *senior lecturer* voor Theologie en Ethiek aan de University of Edinburgh sterk voor de publicatie ervan en werd daarin bijgestaan door de Britse schrijver Paul Bentley, die tevens de website van *the British Teilhard Network* (www.teilhard.org.uk) verzorgt.

Als scheidend voorzitter van de Nederlandse Stichting Teilhard de Chardin sluit ik graag met dit discussiestuk af. Teilhard is hierin namelijk het voorbeeld van wat de filosofe Marli Huijer in het *Filosofisch Kwintet* (29 juli jl.) een vreedzame vechter noemde. Hij geeft allen gelijk en probeert hun door zijn woorden van zijn andere standpunten te overtuigen. Ook binnen de kerk winnen zijn ideeën veld. Maar... we zijn pas toe aan DELTA, nog niet bij OMEGA.

Etty Hillesum in de voetsporen van Teilhard? Gerard Donnadié¹

De vraag kan absurd lijken. Hoe kunnen we twee zo verschillende figuren met elkaar vergelijken: de wereldvermaarde jezuïet en paleontoloog die de christologie en de spiritualiteit heeft vernieuwd, en het joodse meisje dat verzot was op literatuur en poëzie en voortijdig stierf in Auschwitz? Maar vinden we niet in Teilhards antropologie en ethiek precies de juiste elementen om tot een diepgaand begrip voor Etty's buitengewone spirituele reis te geraken? Daarom nodig ik de lezer dan ook uit voor deze oefening van psychologische introspectie.

HET ONTSTELLELENDE LEVEN VAN EEN JONG MEISJE IN DEZE EEUW

Etty Hillesum werd geboren in 1914 in een joods gezin in Amsterdam dat volledig ingeburgerd was in de West-Europese cultuur. Haar vader, Louis Hillesum, een rustige en enigszins teruggetrokken persoonlijkheid, is een goede leraar Grieks en Latijns, die in 1928 rector werd van het Stedelijk Gymnasium te Deventer. Haar moeder, Riva Bernstein, werd geboren in Rusland voordat haar familie in 1907 naar Nederland emigreerde. Groot, fors, gekleed in weelderige stoffen, is zij een grillige, autoritaire, extraverte en onvoorspelbare vrouw wier relatie met Etty vaak moeilijk zal zijn en zal worden gekenmerkt door hevige spanningen. Ze had twee jongere broers: Jacob die geneeskunde studeerde en Mischa die een briljant pianist werd; maar beide zijn psychisch kwetsbaar en zullen verscheidene keren in psychiatrische instellingen verblijven. In dit volledig gesecculariseerde, nogal agnostische en politiek links georiënteerde, joodse gezin, is het jodendom niet meer dan een vage verwijzing naar de afkomst; men eet niet langer koosjer en houdt zich niet aan de sabbat, maar heeft wel nog een zwakke band met de synagoge.

Etty maakt haar middelbare school af bij haar vader in Deventer en verhuist vervolgens op achttienjarige leeftijd in 1932 naar Amster-

¹ Erevoorzitter van de Vereniging van Vrienden van Pierre Teilhard de Chardin - hoogleraar basistheologie aan het College van de Bernardijnen en de jezuïetenfaculteiten van Parijs.

dam om rechten te studeren. In juli 1939 voltooit ze haar doctoraat publiek recht, een studie die haar nooit erg had geboeid. Maar tijdens deze jaren als student verwierf ze een enorme kennis op het gebied van de literatuur en filosofie en van het Frans, Russisch en Duits. Ze maakte tevens deel uit van groepen antifascistische studenten en toonde interesse in politieke en sociale kwesties, zonder zich politiek te engageren. Na in verschillende studentenverblijven te hebben gewoond en volledig onafhankelijk te zijn geworden van haar familie, waarmee zij een moeilijke relatie had, werd ze in 1937 aangenomen als *au pair* door een rijke weduwnaar, de 58-jarige Han Wegerif, die met zijn jongste zoon, Hans, een student economie, en diens vriend alsmede een oude kok in een mooi huis woont. Etty zal al spoedig met zijn volledige instemming een liefdesrelatie met de oude Wegerif aangaan, een verbinding die vijf jaar zal duren.

Behalve de conflicten met haar moeder heeft Etty nog een ander relatieprobleem: haar seksuele en amoureuze gedrag dat tegen het einde van de puberteit jonge meisjes in de war bracht, en die – hoewel ze geëmancipeerd waren en "links" stonden ten opzichte van hun omgeving, – enigszins geneigd waren tot rigorisme en van wie het grootste deel een affaire had (maar wèl een verhouding die stabiel leek te zijn). Voor Etty gingen vriendschap en lichamelijk contact hand in hand; vandaar de veelheid van haar gepassioneerde en kortstondige verbindingen. Ze was iemand die alles gaf en alles nam, daarbij een zekere sensuele hebzucht bezat die vergelijkbaar was met de intellectuele gretigheid die ze in intellectuele aangelegenheden voor literatuur en filosofie aan de dag legde. Haar affaire met de oude Wegerif had dus niets bijzonders voor haar, behalve dan, dat deze haar in december 1941 ongewenst zwanger maakte. Deze zwangerschap beëindigde ze op eigen initiatief.

Zaterdag 8 maart 1941 begint Etty met het schrijven van haar *Dagboek* (waaruit de belangrijkste citaten in dit artikel zullen worden opgenomen), net na haar eerste ontmoeting met Julius Spier, een Duits-Joodse psycholoog en leerling van Carl Jung; een man die haar leven diepgaand zal bepalen en die voor haar veel meer zal zijn dan een therapeut: een wegbereider, die haar onthult aan zichzelf en opent voor de spiritualiteit voorbij de kronkelpaden van een com-

plexe en soms dubbelzinnige relatie, vooral op het seksuele vlak. Julius Spier, een vreemde en fascinerende man, een 'magische' persoonlijkheid, zoals allen, vooral vrouwen, zeggen, die met hem in aanraking komen. Vanaf haar eerste ontmoeting met Spier, voelt Etty dat deze man van bijna dertig jaar oud haar leven richting zal gaan geven en ze schrijft hem:

"Gisteren, toen ik niets anders kon doen dan je dwaas aankijken, voelde ik een verwarde mix van tegenstrijdige gedachten en gevoelens in me opkomen... Ik voelde een krachtige erotische aantrekkingskracht van jou uitgaan, terwijl ik dacht dat ik in staat was zo'n opwelling te negeren. Maar er was ook een intense afkeer van jou ... Maar nu zie ik ... dat ik nog steeds heel hard aan mezelf moet werken om een volwassen en volledig mens te worden. En jij zal me daar dus bij helpen, nietwaar, beste meneer S.?"

Vervolgens ontstaat er gedurende anderhalf jaar tussen Spier en Etty een verrassend nauwe relatie. waarin ze elkaar bijna dagelijks tegenkomen: ze fungeert voor hem als secretaresse en Spier wordt haar therapeut, haar vertrouweling en vooral haar wegbereider voor een christelijke spiritualiteit. Het lijkt er ook op dat ze althans in het begin van hun relatie geliefden waren, wat voor Etty vrij natuurlijk was. Op 15 september 1942 sterft Spier plotseling, wat Etty in diepe rouw dompelde. Ze kwam nog maar net op tijd om van hem met een kus afscheid te nemen en zij schreef in haar dagboek: *"Ik ben net op tijd terug om je uitgedroogde, stervende mond te kussen, en nog een keer nam je mijn hand, en bracht die naar je lippen. Daarna heb je ook nog gezegd, zoals ik dat deed in het toneelstuk 'De jonge reizigster': "Ik droomde zo vreemd; ik heb gedroomd, dat Christus mij had gedoopt".* Uit deze achttien maanden durende relatie met Spier zal Etty op spiritueel gebied gerijpt tevoorschijn komen.

Sinds ze Spier ontmoette, die er volstrekt helder over was, is Etty overtuigd van het verlangen van de nazi's om de joden te vernietigen, en ze ziet een naderende dood moedig onder ogen. Bovendien stapelen zich vanaf 1942 de signalen op die waarschuwen voor de "Endlösung". De Joodse Raad, die door de nazi's in het leven was geroepen om de Joodse gemeenschap de indruk te geven van een

soort bestuurlijke autonomie, wordt langzamerhand een instrument voor het oppakken van joden en vervolgens voor het organiseren van hun deportatie. In juni 1942 worden de anti-joodse maatregelen verscherpt en het wordt hun verboden om de tram te nemen, te fietsen, fruit te kopen, te wandelen in groene ruimten, enzovoort.

Onder druk van haar vrienden die haar willen beschermen tegen een vroegtijdige deportatie, gaat Etty er met tegenzin mee accoord een baan aan te nemen bij de Joodse Raad. Elke dag getroost zij zich een lange wandeling om bij de gebouwen van de Joodse Raad te komen om daar een ondergeschikt baantje op het secretariaat te vervullen, dat zij irrelevant vindt, maar dat haar desalniettemin in staat stelt zich bewust te worden van de grote nood, waarin zich haar volk bevindt. Ze zet vraagtekens bij de medewerking van de joden zelf rond deze vervolging en schrijft op 28 juli 1942 in haar *Dagboek*: *"De medewerking van een klein deel van de joden aan de deportatie van de overgrote meerderheid van de anderen is natuurlijk een onherstelbare daad. De geschiedenis zal erover moeten oordelen."* Alleen de spirituele ervaring, die haar op dat moment bezielt en de wil om van al deze verschrikkelijke gebeurtenissen via het *Dagboek* te getuigen, dat zij bezig is te schrijven, geven haar de kracht om door te gaan. Ze schrijft: *"Het enige gebaar van menselijke waardigheid dat ons rest in deze verschrikkelijke tijd is: knielen voor God."* In deze periode wordt dan ook in haar de zekerheid van haar roeping als schrijver geboren, die in staat is om op een dag getuigenis van haar tragische ervaring af te leggen *"via de gevoelige lijnen van haar penseelstreken tegen de grote achtergrond van een stilte die zal wijzen op God, het Leven, de Dood, het Lijden en de Eeuwigheid."*

Om dicht bij het lot van haar volk te zijn en de rest van haar krachten te gebruiken om het lijden te verlichten van de ongelukkige gevangenen, vraagt Etty dan aan de Joodse Raad om haar als personeelslid naar het doorgangskamp Westerbork te sturen, vanwaar de konvooiën naar Auschwitz vertrekken. Ze arriveert daar op 30 juli 1942 en in *"deze hel"*, zo schrijft ze, wordt dan definitief duidelijk waar ze in diepste wezen voor kiest. Ze zal innige vriendschappen sluiten, alles wat zij aan tederheid bezit inzetten om de tientallen

ongelukkigen te begeleiden die naar de dood vertrekken. *"Daar-ginds had ik soms de indruk dat mijn hele vorige leven slechts één lange voorbereiding was geweest op het leven in de gemeenschap van het kamp,"* schreef ze op 2 oktober 1942. Na enkele weken onder dat regiem, wordt Etty ziek en moet ze op 5 december 1943 terugkeren naar Amsterdam om te herstellen; ze vindt er haar kamer in het grote huis Wegerif. Ze wordt zeer uitgedaagd door deze beproeving die haar verlangen ondermijnt om bij de meest ongelukkigen en de armsten te zijn en ze schrijft in haar *Dagboek*: *"Ik zou graag aanwezig willen zijn in alle kampen waarmee Europa overdekt is, aanwezig op alle fronten. ... Waar ik ook ben, ik zou graag een begin willen zien van verbroedering tussen degenen die vijanden worden genoemd. "*

In een lang rapport van eind december 1942 en gericht aan twee zusters in Den Haag schetst Etty een aangrijpend beeld van het leven in het kamp Westerbork, van de organisatie aldaar, de bonte bevolking, de angst en de valse hoop van de geïnterneerden; maar ze onthult ook de grote betrokkenheid en openheid van haar persoon voor de beproevingen van deze gruwelijke situatie. Etty schreef: *"Alle menselijke ellende die zich voor onze ogen gedurende de laatste zes maanden afspeelde en elke dag opnieuw te zien is, gaat ver uit boven hetgeen iemand in dezelfde periode kan verdragen."* Het toppunt van de ellende: de ontmoeting van een massa oude mensen die wachten om naar Auschwitz te vertrekken! Etty roept uit: *"Maar deze oude mensen? Zijn deze bejaarden allemaal óp, aan hun eind? Hoe kan ik me, terwijl ik hen aankijk, overgeven aan filosofische speculaties?"*

Nadat ze opnieuw aanbiedingen had afgewezen van verschillende vrienden die haar probeerden te verbergen, keert Etty op 5 juni 1943 terug naar Westerbork. Zij is aanwezig bij de ontvangst van twee konvoeien van gedeporteerden uit het verschrikkelijke concentratiekamp Vught, konvoeien die vervolgens zijn bestemd voor het kamp Sobibor, waar de gedeporteerden moeten worden vernietigd: 1.288 vrouwen en 1.270 kinderen, overgebracht onder erbarmelijke omstandigheden. In een brief aan de jonge Hans Wegerif schrijft Etty: *"Het was moeilijk en hartverscheurend. Vrouwen en jonge kinderen.*

Er sterven twee tot drie kinderen per dag. Een oude vrouw vroeg me, volledig hulpeloos: kun je me uitleggen waarom we zoveel moesten lijden, wij Joden?"

Deze onbaatzuchtige naastenliefde zal ze paradoxaal genoeg moeten gaan uitstralen tegenover haar eigen ouders die uiteindelijk met hun jongste zoon Mischa in Westerbork belandden. Door dat feit werd Etty ertoe gebracht de Joodse Raad te vragen om voorgoed in het kamp te mogen blijven, in de hoop zo beter voor haar ouders te kunnen zorgen en mogelijk een transport van hen naar het Oosten te voorkomen. Ze herstelt de relatie met haar oude vader, de leraar Hillesum, wiens stoïcisme en humor ze waardeert. Ze verzoent zich met haar moeder met wie haar relatie zo moeilijk was geweest en ze probeert haar jonge broer, een briljante maar neurotische pianist, te beschermen.

In een laatste brief, geschreven op 18 augustus 1943 aan een christelijke vriendin, maakt Etty deze deelgenoot van haar intense spirituele ervaring en de liefde tot God die haar voortdurend vervult. Ze schrijft: *"Ik zoek mijn toevlucht bij U, mijn God, tranen van dankbaarheid bedekken soms mijn gezicht, en dat is mijn gebed ... Mijn leven is slechts een lange dialoog met U ... Mijn hart is sinds ik hier ben meer in beweging gekomen en ik voel dat mijn innerlijke rijkdom voortdurend toeneemt ... Mijn leven is een opeenvolging van innerlijke wonderen. En het is goed om het nog aan iemand anders te kunnen vertellen."*

Negentien dagen later, op 6 september 1943, werd Etty met haar hele familie naar Auschwitz gedeporteerd. Haar afscheid van het kamp wordt aangrijpend verteld door een van haar collega's, die evenals zij werkzaam was in Westerbork en die in 1945 in het kamp Bergen-Belsen stierf. In een laatste kaart van 7 september, die ze in haastig krabbelschrift aan haar vriendin Christine Van Nooten schrijft en daarna uit de wagon gooit die haar naar Duitsland brengt en die door een onbekende wordt doorgestuurd, neemt Etty afscheid van haar en begint ze aldus: *"Ik sla de Bijbel op een willekeurige plek open en ik vind dit: de Heer is mijn toevlucht."*

Het konvooi van 7 september 1943 vervoerde in totaal 987 mensen, waaronder 170 kinderen, van Westerbork naar Auschwitz. De reis in veewagens duurde drie dagen. Tweeënhalve maand later meldde een communiqué van het Rode Kruis de verdwijning van Hillesum. Van de joden, welke die dag behalve Etty werden gedeporteerd, hebben het er slechts acht overleefd. Tegen het einde van de oorlog was 80% van de Nederlandse joden verdwenen (tegen 30% voor Frankrijk)

EEN KORTE BLIK OP DE ANTROPOLOGIE VAN TEILHARD

"Wat is dan de mens, dat Gij acht op hem slaat?" (Psalm 8-5), aldus richtte de psalmist zich bijna een millennium vóór Christus tot God. En feitelijk geven de psalm zelf en vervolgens de hele Hebreeuwse Bijbel en het Nieuwe Testament op deze vraag een reeks antwoorden. De jezuïet, pater Pierre Teilhard de Chardin, kon evenmin in zijn filosofische en religieuze reflectie aan deze vraag voorbijgaan en zijn antwoord, dat ik heel wat keren naar voren heb gebracht, kan worden samengevat in een drievoudige antropologische bevestiging.

Een evolutionaire antropologie

"Ik geloof dat het Universum een Evolutie is" en *"Ik geloof dat de Evolutie gericht is op de Geest"* schrijft Teilhard in de eerste twee artikelen van zijn geloofsbelijdenis². De mens verschijnt voor hem als een wezen in wording, als pijl van de evolutie, maar ook als een vrije en verantwoordelijke persoon, die in staat is om een persoonlijke relatie aan te gaan met de drijvende kracht en het einde van deze evolutie, dat wil zeggen met de kosmische en Universele Christus, die op ons wacht aan het einde van de geschiedenis. En in deze mens vindt met zijn steun een *opflikkering van de Evolutie* plaats, die dan van biologisch sociaal en cultureel wordt. Voor Teilhard komt de aarde in een nieuwe leeftijdsfase, gaat ze over van leven naar denken. Tot aan de mens werkte de evolutie uitsluitend in op de

² Zie *Comment je crois*, dl. 10 van de *Œuvres*, p. 117

daarin aanwezige materie, die toen tot leven kwam; vanaf de mens zal ze ook werken aan de "spirituele" ideeënwereld.

In tegenstelling tot essentialistische en statische antropologieën – gecentreerd rond het concept van de menselijke natuur – geërfd van de Griekse filosofie en hoofdzakelijk overgenomen door de christelijke theologie, definieert Teilhard dus **een antropologie van beweging**, die ik daarom als **evolutionaire antropologie** kwalificeer. De persoon wordt gezien als een onvoltooide realiteit die geroepen is om zich tegelijkertijd zelf te vormen door zijn relaties met anderen en door zijn gerichtheid op een toekomstige gemeenschap vanuit Omega, dat wil zeggen, vanuit de Universele Christus. We vinden hier het laatste artikel van zijn geloofsbelijdenis: *"Ik geloof dat de Allerhoogste Persoon de Universele Christus is"*.

Een dyadische antropologie (of wanneer seksueel anderszijn fundamenteel is)

Teilhard was geen feminist in de hedendaagse betekenis van het woord, en je zou zelfs kunnen aannemen dat hij met medelijden en ironie de huidige strijd van sommige feministen en homoseksuelen rond de ideologie van het geslacht zou beoordelen. Voor hem is de mens van nature tweeslachtig, niet alleen biologisch, maar ook spiritueel; hij is mannelijk en vrouwelijk en niet androgyn. En elk van de twee seksen moet gelijke rechten hebben in een relatie die zowel wederkerig is als complementair aan de ander. Om volledig te worden, moet elk individu (man of vrouw) de verandering ervaren met het andere geslacht.

Voor Teilhard had het vrouwelijke te maken met de voltooiing van de noösfeer en kon de noögenese zichzelf niet de levende energieën van de helft van de mensheid ontnemen!

Een antropologie rond de persoon

Voor Teilhard moet de ware menselijke vooruitgang de talenten en eigenaardigheden van de verschillende personen herkennen en ontwikkelen. Alleen een vereniging van personen, en niet van individuen, die in alle vrijheid ontstaat via wederzijdse affiniteit en collectieve aantrekkingskracht voor de eenheid van een wereld die groeit

naar de geest, kan het proces van complexificatie realiseren en voortzetten.

Vanaf de redactie van zijn werk het *Goddelijke Milieu* in 1926 zag Teilhard het belang in dat moest worden toegekend aan het *Persoonlijke* in het proces van noögenese. Maar pas vanaf 1934 zien we in zijn denken een krachtig bewustzijn opkomen van de waarde van de persoon. En allereerst in de beroemde geloofsbelijdenis aan het begin van zijn essay *Comment je crois*³, waar in een derde artikel staat: "*Ik geloof dat de Geest in de mens zich in het persoonlijke voltooit*". Met betrekking tot het unieke en bijna heilige karakter van de menselijke persoon schrijft hij: "*Een persoon kan niet verdwijnen door in een andere persoon over te gaan: want, daar ze een persoon is van nature kan ze van zichzelf slechts datgene geven, waardoor zij zelf verschilt. Of liever: Wat ze van zichzelf geeft, heeft, zoals we gezien hebben, als direct gevolg dat het datgene versterkt wat niet meer kan worden overgedragen, dat wil zeggen, het bovenpersoonlijke*". Vanaf dit moment kan men spreken van het **personalisme van Teilhard**.

ETTY HILLESUM IN DE VOETSPOREN VAN TEILHARD

Ik moet nu laten zien hoe Etty Hillesum als onderdeel van haar spirituele reis de verschillende niveaus van spirituele volwassenheid heeft overschreden om de omvang van het volledige volwassenzijn te bereiken, zoals Teilhard het ons aan het einde van zijn antropologische reflecties schilderde. Zoals we hebben gezien, bestrijkt het antropologische onderzoek van Teilhard meer dan dertig jaar. Het spirituele 'wonder' van Etty zal zijn geweest, dat zij in versneld tempo in minder dan drie jaar dit traject van humanisering doorliep, dat ook een weg is om te komen tot éénwording met het goddelijke.

Het mysterie van God, onthuld in en door de spirituele evolutie

Het is zo interessant aan Etty Hillesum, dat we te maken hebben met het voorbeeld van een ontwikkeld, geëmancipeerd, "bevrijd" meisje, zoals dat in de Westerse wereld in de loop van de culturele revolutie

³ Dl. 10 van de *Œuvres*, p.p. 115-152

van de jaren zestig en zeventig veel zal voorkomen. Etty is, zoals ze uit de herinnering van haar vele vrienden naar voren komt, een vrolijk jong meisje, dat anderen aansteekt, (naar het schijnt) goed in haar vel zit en dat dorst naar het leven in al zijn vormen, van de meest vleeselijke tot de meest intellectuele. Ze wil graag alles zien en alles ervaren. Welnu, uitgerekend zo iemand, die in aanleg niet erg ontvankelijk lijkt voor het transcendente, wordt gegrepen door de buitengewone ervaring van een zoektocht naar het Absolute. Een ervaring, die voor Etty was als een steile weg waarop zij stap voor stap van de 'oude mens' zal loskomen en zal toegroeien naar het goddelijke punt-Omega. "Alles wat opklimt, komt samen", schrijft Teilhard, en Etty zal in twee jaar tijd een buitengewone ervaring van innerlijke groei en gerichtheid op God in haar leven doormaken. Zij die zichzelf omschreef als "het meisje dat niet wist hoe ze moest knielen" zal dit allengs leren.

Toegegeven, de angstaanjagende context van de nazi-vervolging heeft ongetwijfeld bijgedragen tot het bewustzijn hiervan en dit later versneld. Evenzo beslissend was de initiërende rol van Julius Spier die haar de Bijbel liet ontdekken, met name de evangeliën (inclusief dat van Matthëus) en de brieven van Paulus. Maar het was nog steeds nodig dat Etty deze inwijding toeliet, ermee instemde deze ervaring tot zich te laten komen en haar hart ervoor te openen. Ze ging op eigen initiatief enthousiast de *Belijdenissen* van Sint Augustinus lezen evenals het werk van andere christelijke schrijvers zoals Franciscus van Assisië en Thomas a Kempis (de auteur van *De navolging van Christus*). Vandaar haar ontdekking van gebed en contemplatie, als de blik, bevrijd van het instinct van bezit, intuïtief de schoonheid van de wereld, de diepe betekenis ervan, waarneemt, en zich opent voor alles wat is. Vanaf maart 1941 heeft zij een voor-gevoel van deze verandering en ze schrijft: "Ik raak hier een essentiële punt aan. Toen ik een bloem prachtig vond, wilde ik hem aan mijn hart drukken of opeten ... Plotseling is alles veranderd. Wat gebeurde er in mij? Ik weet het niet, maar de verandering is er ... Ik heb ondanks alles in blijdschap het voor gevoel van de schoonheid van de door God geschapen wereld gekregen, maar dat stoorde me niet meer. Het betrof niet langer een zelfzuchtige vreugde."

Het gebed houdt Etty voortaan bezig in haar hele persoonlijkheid, geest, affectiviteit en lichaam. En op deze manier wordt Etty zich geleidelijk bewust van de aanwezigheid van God in haar leven. Een God die we als een vriend aanspreken. Bij het lezen van St. Augustinus wordt zij geboeid door het primaat van Gods liefde boven alle andere vormen van liefde. *"Eigenlijk zouden we alleen liefdesbrieven aan God moeten schrijven"*, schreef ze. En ze suggereert verder dat deze liefde voor God absoluut niet exclusief en jaloers is, maar dat ze beschermt tegen de exclusieve gehechtheid aan één persoon. *"Ben ik echt erg aanmatigend als ik zeg dat ik veel teveel liefde in mijn hart draag en er daarom geen genoeg in vindt deze aan een enkel wezen te geven?"* Dit thema van een liefde zonder grenzen keert steeds terug bij Etty en treedt op talloze plaatsen in haar *Dagboek* naar voren.

Het is belangrijk op te merken dat de bewustwording bij Etty, dat er in haar een transcendente Aanwezigheid schuilt, geleidelijk wordt bevestigd tijdens haar therapie met Spier; ze ervaart dan een proces van innerlijke genezing, een soort van 'zelfrealisatie' waarin ze zich leert verzoenen met zichzelf en met anderen. Van deze evolutie, die zich heel diep in haar voltrekt, zal Etty eind 1941 zeggen: *"Ik heb de indruk een groeiproces mee te maken, dat jaren zou kunnen duren"*. En inderdaad, het betreft een innerlijke spirituele groei; een versnelde groei die haar ertoe zal leiden om kalm te anticiperen op haar naderende dood, en om de laatste dagen van haar leven in tederheid en liefde te wijden aan haar gedeporteerde broers en zusters. Terwijl aan de horizon het moment van het uiteindelijke vertrek opdoemt, schrijft Etty (juni 1942):

"Ondanks alles merk ik dat het leven niet verstoken is van betekenis. God hoeft geen rekening te houden met de on-zin die aan ons is toe te schrijven. Het is aan ons om verantwoording af te leggen. Ik ben al duizendmaal gestorven en heb duizend concentratiekampen doorgemaakt. Alles is mij bekend ... ik weet alles al. En toch vind ik dit leven mooi en rijk aan betekenis. Elk moment." En ze voegt eraan toe: *"Ik ben een gelukkige vrouw, en ik zing de lof van dit leven – Zeker! in het jaar des Heren 1942"*. En deze daad van geloof in het leven, herhaalt ze in juli 1943 helemaal op het einde van een brief

aan een vriendin: *"De ellende is enorm groot, en toch overkomt het me vaak, 's avonds, wanneer de dag voorbij is ... dat ik dezelfde bezwering vanuit mijn hart voel opkomen: het leven is prachtig en groots."*

Liefde voor God, liefde voor de wereld, liefde voor anderen, is dit niet de kern van de spiritualiteit van Pierre Teilhard de Chardin zoals die is ontwikkeld in zijn werk *Le Milieu divin (Het Goddelijk Milieu)*: *"Voor hen die de wereld liefhebben"*.

De dyadische ervaring, een voorwaarde voor alle vruchtbaarheid

Etty, zoals we haar in haar biografie hebben gezien, zou vandaag een "bevrijde vrouw" worden genoemd. Ze is hongerig naar alle kennis, nieuwsgierig naar alle ervaringen, ze is ook begiftigd met een grote sensualiteit die haar ertoe bracht om al heel jong herhaaldelijk seksuele ontmoetingen met mannen te hebben, een soort van 'consumentistische houding'. En ze werd nauwelijks gehinderd in dit streven naar genot door het respect voor morele regels die lange tijd als ouderwets werden beschouwd in het linkse milieu waarin ze leefde. Zelfs het feit dat ze een abortus moest ondergaan, heeft, zoals we hebben gezien, haar nauwelijks enige scrupules bezorgd. Maar toch even één nuance: ze heeft hiertoe besloten omdat ze haar kind niet wilde opzadelen met de psychiatrische erfenis, die ze in haar familie meende te zien. En verder zal deze dodelijke daad haar verscheidene dagen diep ongelukkig maken, zelfs zo, dat ze ziek wordt en in haar *Dagboek* schrijft: *"Vanmorgen om zes uur is het ongeboren kind geboren. Het was tien dagen oud."* Naarmate ze zal groeien in haar spirituele bestaan, zal ze al gauw ontdekken hoezeer slechte gewoonten iemand lichamelijk belasten. Ze roept dan uit: *"Het is heel moeilijk om in een goede verstandhouding met God en met je onderbuik te leven!"*

Het is dus zo, dat op deze losse seksuele praktijk de nieuwe relatie met Julius Spier tot stand zal komen. Een relatie die geleidelijk van een verlangen naar liefde wordt uitgezuiverd tot een spirituele dialoog. *"Ik wilde hem bezitten. Ik wilde dat hij de mijne werd ... en alle vrouwen met wie hij sprak, haatte ik; ik was jaloers op hen,"*

schrijft Etty aan het begin van hun ontmoeting. Vervolgens komt er een lange beschouwing over de plaats die het seksuele verschil kan hebben in de spirituele zoektocht, dit eerste en fundamentele anders-zijn, dat in de biologische natuur van de mens is verankerd,. Hoe zal Etty diep in haarzelf natuur en cultuur gaan verzoenen, ver van het traditionele antwoord erop van een burgerlijk huwelijk, maar eveneens wars van de dolle meningen erover die vandaag vanuit een radicaal feminisme worden gegeven op grond van de *gender*-ideologie? De aanvankelijk tweeslachtige relatie met Spier wordt geleidelijk duidelijk en gaat haar een helder antwoord geven. Op 28 juli 1942 schrijft Etty: *“Allerlei zaken beginnen zich duidelijk voor mij af te tekenen. Dit bijvoorbeeld: ik verlang er niet naar zijn vrouw te zijn. Laten we het constateren met alle onbevangenheid en objectiviteit die vereist zijn: het leeftijdsverschil is te groot ... Het is een oude man van wie ik oneindig veel houd, en met wie ik me altijd innig verbonden zal voelen. Maar een gezin stichten met hem – om eerlijk en objectief te zijn - ik wil het niet. Het is nu net het idee om mijn eigen weg te moeten gaan, dat me zo'n gevoel van kracht geeft. Een kracht die mèt het uur door de liefde wordt gevoed, die ik voor hem en voor anderen voel.”*

Terwille van haar zoektocht naar God komt ze op het idee van een celibatair leven en van een liefde zonder vaste verbinding met anderen. Zonder ooit ten aanzien hiervan geïndoctrineerd te zijn, sluit Etty aldus instinctief aan bij de symbolische betekenissen van het religieuze celibaat: zichzelf beschikbaar stellen voor God en voor anderen; invulling geven aan de onvervreembare waardigheid van elke menselijke persoon, ongeacht diens maatschappelijk nut en productieve en reproductieve vermogen; vanaf heden getuigen van God in de tijd die voor de mensen vergankelijk is. Ze benadrukt dat het vrijwillige celibaat precies past bij haar wens om solidair te zijn met de armen, de verdrukten en uitgeslotenen, in één woord met alle *‘machtelozen’*. Dit alles brengt haar ertoe te schrijven: *“Als ik volgens mijn ware bronnen wil leven, zal ik waarschijnlijk celibatair moeten blijven”*, of nog ergens anders: *“Ik blijf liever alleen, maar zal er voor iedereen zijn”*.

Leefde Etty dus eerst in haar relatie met mannen vanuit een neiging tot bezit en egoïsme, mettertijd ontdekt ze, dat het anders kan, een relatie, waarin men zich opoffert, waarin een andere seksuele geaardheid bemiddelt als een krachtige factor van spirituele vruchtbaarheid. Men kan er dan niet omheen een overeenkomst te zien met het *L'Éternel Féminin (het Eeuwig Vrouwelijke)*⁴ van Teilhard, dat dichterlijke geschrift waarin het Vrouwelijke zichzelf presenteert aan de man (het mannelijke) als vermogen tot vereniging en vruchtbaarheid. "*Maar de ware eenheid is die, welke spiritualiseert ... Ware vruchtbaarheid is datgene wat de wezens verenigt in de voortplanting van de Geest*", zegt het gedicht. Het lijkt erop dat ook voor Etty de ontmoeting met Christus is gekomen om haar te bevrijden van al haar zorgen, al haar angsten en zelfs alle tegenslag in de wereld.

Een grenzeloos personalisme

Naarmate Etty zich innerlijk meer ontwikkelt in de ontmoeting met God, neemt haar liefde voor anderen enorm toe, wordt zuiverder ook, als ze deze mensen omhelst voor wie ze tevoren weinig sympathie koesterde, ja zelfs tot de kwelgeesten van de SS aan toe. In ieder van hen ziet ze een menselijke persoon die respect en liefde waardig is. En beïnvloed door haar meditatie over de lof op de naastenliefde door Sint Paulus (1 Kor. 13) ontvouwt deze belangrijke spirituele evolutie zich in haar hart.

Enkele voorbeelden:

- Hans Wegerif, de jonge student en zoon van haar huisbaas die moeite heeft om Etty's relatie met zijn vader te aanvaarden. Ze is bang hem te ontmoeten. En dan, op een dag, als hij net uit een zeilkamp terugkeert, verbaast Etty zich erover dat zij plotseling een prettig en opgewekt gesprek met hem kan hebben, sympathie, belangstelling voor hem kan voelen. Ze noteert in haar

⁴ Zie dl. 12 *Écrits du temps de la guerre 1916-1919* van het werk van Teilhard de Chardin, Uitg. Éditions du Seuil op p. 279-291: *L'Éternel féminin*; Ned. vert. in Bibliotheek Teilhard de Chardin, Uitg. Het Spectrum 1966, dl. 15 *Vroege Geschriften*, p. 86-96: *Het eeuwig vrouwelijke*

Dagboek: "Ik ontdek dat ik eigenlijk wel van hem houd, zoals ik van elk schepsel Gods houd".

- Haar ouders, met wie ze lange tijd een moeilijke relatie had gehad, vooral met haar moeder, tegenover wie haar wrok het grootst was. Ze schrijft op 16 april 1942: *"Mijn relatie met mijn ouders is volslagen veranderd. Veel spanningen zijn uit de weg geruimd en zo zijn nieuwe krachten vrijgekomen, die mij toestaan, dat ik echt van ze kan houden."* En we zagen met welk een tederheid ze hen in hun laatste ogenblikken in het kamp Westerbork bijstond en vandaar met hen op weg naar de dood vertrok.
- Tenslotte de Duitse kwelgeesten. Na een angstige ochtend te hebben doorgebracht bij de Gestapo, schrijft ze: *"Nog een les vanmorgen: ik kreeg zeer duidelijk het gevoel, dat ik ondanks al het ondergane leed en alle gepleegde onrechtvaardigheid er niet toe kon komen deze mannen te haten"*. Haat, die reactie, die zo natuurlijk is bij hen die lijden onder vernedering en geweld, is iets dat Etty begrijpt. Maar ze kan niet bij dit gevoel berusten en zeker niet zich eraan overgeven. Haat is voor haar een volstrekt negatief gevoel dat begint met het vernietigen van het hart van degene die zich eraan overgeeft voordat de vijand erdoor wordt vernietigt. Etty's grimmige wens om elk gevoel van haat in zich uit te roeien, is ongetwijfeld het onweerlegbare bewijs van haar mystieke ervaring van de God van Jezus-Christus. Deze universele liefde voor alle schepselen, naar het voorbeeld van Franciscus van Assisië, brengt Etty ertoe solidair te zijn met haar joodse broeders in Westerbork, haar leven te geven om hun lot te verzachten en hen te volgen naar de gaskamers in Auschwitz. Mèt Jezus zou ze hebben kunnen zeggen: *"Er is geen groter blijk van liefde dan je leven te geven voor hen die je liefhebt."*

TOT SLOT

Aan het begin van de eenentwintigste eeuw, in een gesecculariseerde, materialistische, individualistische, libertaire samenleving zonder echte ethische richtlijnen, waarin alles gelijkaardig is en er geen hoogste waarde bestaat, is Etty onze zuster. Ze is geen figuur uit een vervlogen tijdperk, maar ze liep in tegendeel in haar jeugd en door haar avant-gardistische gedrag vooruit op wat de ontgoochelde

toekomst van Europese samenlevingen zou gaan zijn, zoals die na de culturele revolutie van 1960-1970 werden opgebouwd. Welnu, het is zeer interessant om te constateren, dat zich tijdens het optreden van zo'n "bevrijde vrouw" zo'n nooit vertoond proces van vergeestelijking ontvouwt. Iets, waarvan systeemdenkers zeggen dat niets te voorspellen is, maar dat dit wel weer alle redenen geeft tot hoop, omdat het aantoont dat je nooit van het ergste moet uitgaan en dat de Geest kan zegevieren. Etty sterft jammerlijk in Auschwitz, maar niet, voordat ze tijd had om het gevoel van innerlijke blijdschap te uiten: *"Ik ben zo vol dankbaarheid voor dit leven. Ik voel me groeien. Ik geef me elke dag rekenschap van mijn fouten en mijn tekortkomingen, maar ik ken ook mijn mogelijkheden. En voorts houd ik, houd ik van goede vrienden, maar de genegenheid voor hen isoleert me niet van andere mensen"*. Verder spreekt ze ook haar onwankelbare vertrouwen in God uit, dat ze pas ontdekt: *"Mijn God, neem mij bij de hand! Ik zal u dapper volgen, zonder veel weerstand. Ik zal niet terugdeinzen voor de stormen die in dit leven op mij af komen. Ik zal de schok naar beste vermogen opvangen. Maar vergun mij af en toe een moment van vrede."*

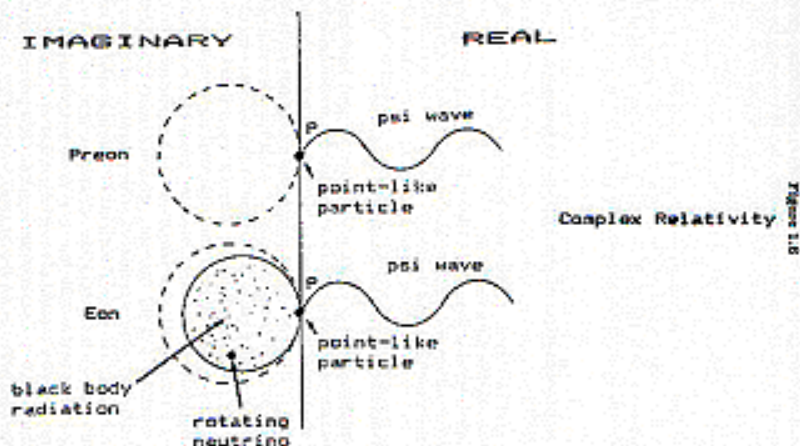
In hetzelfde tijdperk als Etty, werd een andere vrouw van dezelfde leeftijd (ze werd geboren in 1908), die net als zij "bevrijd" was en bekend stond al een briljante intellectueel, Simone de Beauvoir, politiek raadgeefster die stond voor de progressieve richting en de bevrijding van de moraal. Gevleid, overladen met eer, schreef ze voordat ze stierf haar memoires (*Les mémoires d'une jeune fille rangée - Herinneringen van een jong, oppassend meisje*), waarvan het laatste deel eindigt met de vreselijke erkenning van een tegenslag: *"Tenslotte werd ik bedrogen"*. Ze hadden eenzelfde uitgangspunt, maar wat een contrast vertoonde hun weg, wat een verschil hun aankomst! Het is niet aan ons om de Franse filosoof te beoordelen, maar kunnen we onszelf niet tenminste de vraag stellen: wie van de twee vrouwen heeft het beste deel weten te kiezen?

6 - Appendix I: “Complex Relativity”

Jean Charon en de eonische theorie samengevat

Gerrit Teule

In het eerste hoofdstuk van zijn boek “*Complex Relativity*” brengt Charon de basisgedachte van zijn theorie in beeld. Elk deeltje heeft twee verschijningsvormen: een puntvormig deeltje in het Reële en een bolvormige verschijningsvorm in het Imaginaire. Om dat in beeld te brengen, neem ik de tekening van blz. 14 uit zijn boek over. Hij tekent daarin de verschijningsvorm van de kleinste deeltjes, zowel in de reële wereld (*Real*, rechts van de verticale streep) als in de imaginaire wereld (*Imaginary*, links van de streep). “*In Imaginary the particle is an isotropic and homogeneous closed micro-universe*”, zo schreef Charon. Verschijningen in de imaginaire wereld kunnen worden berekend met behulp van de complexe getal­len­leer, gebruik makend van het imaginaire getal i ($\sqrt{-1}$) vandaar de naam “*Complex Relativity*”.



Voor alle elementaire deeltjes (elektronen, quarks, fotonen, etc.) geldt, dat ze volgens deze theorie bestaan uit twee representaties: een

puntvormige representatie (*point-like particle*) in de reële wereld (*Real*), die zich ook kan voordoen als een golfvorm, en een bolvormige representatie (een separate tijdruimte) in de imaginaire wereld (*Imaginary*). De bolvormige representaties (het microuniversum) kunnen leeg zijn of ze zijn gevuld met een compacte kluwen lichtdeeltjes. Elke bolvorm vertegenwoordigt een aparte tijdruimte, met de vier dimensies lengte, breedte, hoogte en tijd. De bolvorm, die verantwoordelijk is voor de *psi-wave*, de representatie als golfvorm, noemt Charon een '*preon*'. De met licht gevulde bolvorm noemt hij een '*eon*'. Het eon is gevuld met '*black body radiation*', een uiterst geconcentreerde kluwen lichtdeeltjes met een extreem hoge temperatuur. Door de extreem sterke kromming van de tijdruimte, veroorzaakt door de compactheid van het 'kluwen' lichtdeeltjes, blijft deze straling altijd binnen in het eon opgesloten, ongeveer zoals bij een zwart gat. De energie binnen in het eon is rechtstreeks afkomstig vanuit de eerste seconde van de oerknal en blijft voor altijd in het eon opgesloten. Ik noemde eonen daarom 'spetters uit de oerknal'. De wet van het behoud van energie geldt dus ook voor het eon als geheel.

Een elektron kunnen we in dit systeem onderbrengen als een eon, met een puntvormige representatie in de reële wereld, onze zwaartekrachttruimte. Het puntvormige deeltje (P) is wat wij kennen als het elektron, dat luistert naar de gedragsregels van de *Quantum Electro Dynamics* (QED). Het verborgen gedeelte, **het eon** (links van de verticale streep), levert de fysieke eigenschappen van het elektron: lading (1 elektronvolt) en massa (1/1800ste deel van de massa van een proton). Het elektron kan twee verschijningsvormen aannemen, die van een 'deeltje' en die van een 'golf'. Deze golfvorm is denkbeeldig (*psi wave*, een waarschijnlijkheidsgolf) en wordt gegenereerd door het preonische deel van de imaginaire representatie. De golf geeft de waarschijnlijkheid aan van de plek, waarop het deeltje zich zou kunnen bevinden.

Eonen (en dus elektronen) zijn stabiele structuren. Ze zijn naast de protonen en neutronen de bouwstenen van de natuur. De 'binnenkant' van het elektron, het eon dus, heeft een aantal fysisch/psychische eigenschappen:

1. De fotonen hebben een spin van +1 of -1 (rotatierichting) en dat maakt ze geschikt als **informatiedrager**. Als ze in superpositie kunnen verkeren, dan kunnen we spreken van een *qubit*, zoals beoogd in kwantumcomputers. Een grote hoeveelheid van deze qubits vertegenwoordigt een vrijwel oneindig groot massageheugen in een minimale tijdruimte.
2. Met elkaar verstrengelde fotonen binnen in een eon kunnen op elkaar reageren door spinuitwisseling. Daardoor kan nieuwe informatie ontstaan (creativiteit). Charon noemt dit contemplatie, de basis voor het denken. Hij noemt de eonen daarom ook "*thinking electrons*".
3. Fotonen in verschillende eonen kunnen non-lokaal met elkaar informatie uitwisselen, als ze met elkaar verstrengeld zijn. Nonlokale communicatie is hier dus gedefinieerd als 'communicatie tussen tijdruimten', tijdloos, a.h.w. buiten de tijd om.
4. In de hoedanigheid van (valentie)elektron kan het eon een chemische reactie uitlokken, wat de basis is voor elke chemische activiteit in dit heelal. Ook kan het een elektrisch impuls afgeven aan neuronen. Via een cascade van neurale activiteit kan dit leiden tot bewustzijnsbeelden en spieracties.

Deze vier eigenschappen zijn de basis voor de verdere eonische theorie over geest en bewustzijn, zoals in dit boek is weergegeven.

6.1 De eonische theorie in punten samengevat

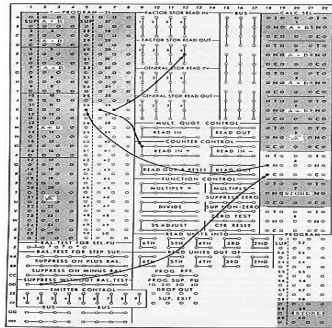
1. De eonische theorie concentreert zich op de elektron-eonen, omdat deze een cruciale rol spelen in de evolutie van alles wat vorm en structuur heeft. Elektronen geven volume aan de atomen en zorgen voor de binding tussen atomen, moleculen en grotere structuren. Fotonen verzorgen alle communicatie tussen atomen en structuren.
2. Geest bestaat uit de inhoud van **deeltjes**: geestdeeltjes of '*menticles*'. Het zijn eonen, de 'binnenkant' van de elektronen, tijdruimten gevuld met lichtdeeltjes (fotonen). Deze geestdeeltjes zijn voor ons zichtbaar als elektronen. Geest is licht.
3. In de eonen **cumuleert** evolutiekennis (informatie), gegenereerd door (bio)chemische ervaringen. Informatie wordt vastgelegd in het lichtgeheugen van de eonen (d.m.v. fotonenspin). Het slagen

van een biochemische actie wordt ervaren als een elementair gevoel van **schoonheid**.

4. Deze deeltjes communiceren onderling via **non-lokale communicatie**, tijdloos. Charon gebruikte voor deze communicatie het woord 'liefde'. Ervaringen van schoonheid verspreiden zich.
5. Alle geestdeeltjes in een wezen delen hun kennis met elkaar en vormen een **eenheid**: de geest van dat wezen.
6. De **ziel** is het concentratiepunt van deze geest en is in een wezen het eon met de meeste gecumuleerde evolutie-informatie.
7. Uitbreiding van **informatie** is vanaf de oerknal de evolutionaire basis van alle vormen en structuren, alle complexificatie. Met de complexificatie neemt ook de geestkracht toe (interiorisatie).
8. Deze uitbreiding van evolutie-informatie kan komen door interacties met de buitenwereld (andere eonen), maar ook door spontane contemplatie in het eon zelf. Ook daardoor kunnen ervaringen van schoonheid optreden.
9. Eonen in het **brein** bespelen de **neuronen**, in hun hoedanigheid als elektronen. Het brein verstrekt verwerkte informatie aan de eonen.
10. De neuronencircuits in het brein **versterken** deze subtiële eonisch/elektronische prikkels tot spierbewegingen en bewustzijnsbeelden.
11. **Bewustzijn** ontstaat, waar eonen (= de geest) samenwerken met neuronen.
12. Alle geest (= alle eonen/elektronen) van alle wezens bij elkaar is de **noösfeer** of het Akasha veld.
13. Eonen/elektronen zijn **onvergankelijk**; dat geldt dus ook de ziel. De evolutiekennis van de ziel cumuleert door voortdurende **reïncarnatie** vanaf de oerknal.
14. In plaats van reïncarnatie is de estafette-metafoor misschien beter: de zich uitbreidende evolutiekennis wordt a.h.w. in het estafette-stokje meegenomen naar de volgende loper in de estafette-loop van de bewustzijns-evolutie.
15. Het is niet aannemelijk, dat de mens de laatste loper in deze estafette zal zijn (de finish-loper). Een volgende stap in deze estafette zou kunnen zijn een 'elektronisch opgevoerde' mens (een 'transmenselijk wezen') of een vergevorderde kunstmatige intelligentie.

6.2 Programmering in de neurale ‘vaste bedrading’

Ter illustratie van de gedachte dat we een onderscheid moeten maken tussen enerzijds de te verwerken data (gegevens) en anderzijds de programma's (de algoritmen) waarmee de gegevens verwerkt worden tot informatie, het volgende. In mijn begintijd bij IBM (1966) kreeg ik als oefenopdracht het programmeren van een algoritme op de 11Calculating Punch (IBM 605A), [zie de figuur hiernaast]. Het kenmerk van deze machine was, dat in ponskaarten de te verwerkend data (getallen) stonden geponst en het apparaat moest op deze getallen een algoritme uitvoeren en de resultaten in dezelfde ponskaart bijponsen, zodat er later een resultaat afgedrukt kon worden. Het programmeren van dit algoritme gebeurde op een vierkante plaat met stekker gaatjes, zie rechts onderaan op de foto en de afbeelding hieronder.

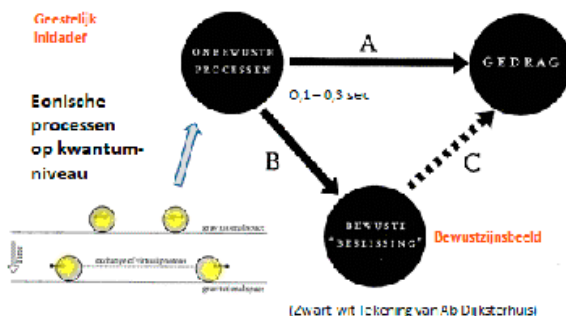


Omdat de berekening ingewikkeld was, kostte het mij veel moeite en een hele nacht prutsen om alles op deze printplaat te krijgen, zodat de hele bewerking in een enkele kaartdoorgang kon worden afgehandeld. Op de printplaat ontstond daarom een centimeters dik pak van draden, bijeengehouden met elastiekjes, die de onderlinge verbindingen legden tussen de componenten in de machine (zoals in de bovenstaande tekening in principe is aangegeven). Dit was mijn eerste ervaring met een programma, dat ‘vastgelegd is in de bedrading’ en dat niet in letters of coderingen is uitgeschreven.

Later realiseerde ik mij, dat dit ook het geval zou kunnen zijn in ons brein, omdat daar ook de neuronen onderling verbonden zijn door duizenden draden. Daaruit ontstond de gedachte, dat in ons brein de breinprogramma's (de algoritmen) ook vastgelegd zijn in de 'vaste bedrading' tussen neuronen. Het aanleggen van deze bedrading in ons brein kost tijd en oefening, vaak zelfs eindeloze repetitie. De efficiëntie van de machine lag hierin, dat de te verwerken data als het ware door het programma heen vielen, zonder dat voor elke deelbewerking ook de instructies moesten worden opgehaald, zoals dat bij een Von Neumann-computer (de 'normale' huiscomputer of laptop) gebeurt. Het vastleggen van de uit dit proces resulterende informatie in het brein zal vanwege deze traagheid niet gebeuren door het aanleggen van nieuwe verbindingen tussen neuronen onderling, maar op een andere manier. In de eonische theorie wordt deze informatie (verwerkte data) opgeslagen in het eonische lichtgeheugen (binnen in de talloze eonen van ons lichaam), dat werkt met de lichtsnelheid en een onbeperkte capaciteit heeft. Pas dan wordt het een deel van ons bewustzijn. De tijd die voor dit verwerkingsproces nodig is, loopt in de milliseconden.

Daarmee krijgt de onderstaande afbeelding, deels overgenomen van Ab Dijksterhuis, een geheel nieuwe betekenis.

Vertraging en versterking

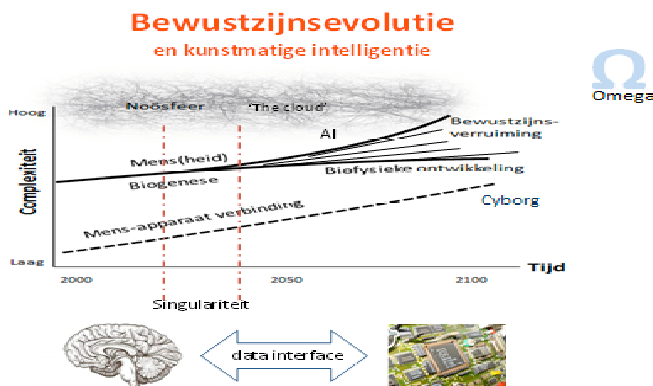


Binnen in de zwarte bal “onbewuste processen” gebeuren de eonische geestelijke processen, waarbij communicaties van informatie, intern in de eonen, ervoor zorgen, dat elektronen t.o.v. elkaar in beweging gezet worden en zopoende chemische porcessen in het lichaam en in het brein starten. Dit is de meest elementaire psychokynese, en ook de enige vorm daarvan, die in de natuur bestaat. Elke chemische actie in deze wereld wordt gestart door een geestelijk initiatief, zoals Pierre Teilhard de Chardin dit al vaststelde.

7 - Appendix II: het boek ‘LIFE 3.0’ van Max Tegmark

“Dit is de belangrijkste discussie van onze tijd”, Stephen Hawking.

Deze appendix bevat enkele aantekeningen, naar aanleiding van en mede gebaseerd op het boek van Max Tegmark: “LIFE 3.0”. De inhoud van dit boek is goed weer te geven met het plaatje uit ons boek “Pierre Teilhard de Chardin, een man van geest en toekomst”, blz. 173, aangevuld met enkele aantekeningen uit het werk van Tegmark:



Deel 1: Een overzicht

1. De ‘wolk’ met als titel ‘noösfeer’ is aangevuld met de internet-term ‘the cloud’, omdat deze term heel plastisch weergeeft hoe

informatie in een wereldomspannend netwerk beschikbaar is voor alle gebruikers, waar ze zich ook bevinden. Dit is letterlijk en in technische zin het geval met de 'cloud', alhoewel Teilhard zijn 'noösfeer' uiteraard geheel geestelijk bedoelde; hij heeft nooit een computer van dichtbij gezien. Het is een informatieveld, vergelijkbaar met Sheldrake's 'morfogenetische velden' en gedachten als het Akasha-veld.

2. De bovenste lijn 'Mensheid en Biogenese' splitst zich verderop in de tijd in een aparte lijn voor AI en een voor 'Biofysische ontwikkeling'. Tussen deze twee lijnen schetst Tegmark een tiental scenario's, die allemaal te maken hebben met bewustzijnsverruiming. De vraag in deze scenario's is of de mens daarin een doorslaggevend rol speelt of dat uiteindelijk de superintelligente machines het roer in handen nemen. Allerlei tussenvormen zijn dan denkbaar, variërend van een totale en genadeloze machinale dictatuur tot een goedaardig bewind, dat de menselijke soort koestert in een reservaat. Het kan zelfs ontaarden in een mensheid, die zoals in de beeldenstorm, alle elektronica vernietigt en duizenden jaren teruggaat in de evolutie. [*Zie voor de scenario's het overzicht onder J. Tien scenario's voor de komende eeuwen*]
3. Volgens de idealistische visie van **Teilhard de Chardin** komt deze bewustzijnsevolutie uiteindelijk bij elkaar in het begrip **Omega (Ω)**. Dit begrip is door hem tamelijk religieus ingekleurd (Christus-Omega) en de essentie is: "alles sal reg kom" in de vereniging van alle zielen in het goddelijke. Of dat ook zo zal verlopen lijkt in dit geweld van AI zeer discutabel. Het idealistische en religieuze Omega-begrip past overigens ook niet goed in Teilhards wetenschappelijke verhandeling "*Het Verschijnsel Mens*".
4. Het tijdstip waarop de supercomputers mogelijkerwijs 'doorbreken' en de menselijke intelligentie op een aantal gebieden achter zich laten, is getekend als de 'singulariteit', tussen de verticale streeplijnen en gepositioneerd ergens tussen 2030 en 2040. Deze singulariteit werkt als een soort waterscheiding, omdat daarna de rollen omgedraaid zijn en de mens in principe niet meer in de 'drivers seat' zit. De praktische uitwerking en de grote gevolgen daarvan kunnen echter voortduren tot diep in deze eeuw en lang daarna.

5. De gestippelde lijn geeft de Mens-apparaat-verbindingen weer. Dat begon met o.a. de *pace-maker* (inwendig gedragen) en met gehoorapparaten (half uitwendig gedragen) etc. Tegmark beschrijft ook implantaten van elektroden in het brein om daarmee bijv. blinden weer iets te laten zien. Voor het ‘*upgraden*’ van een mens t.b.v. een directe koppeling tussen brein en computer (en internet) is echter een risicovolle hersenoperatie nodig met bijverschijnselen als afstoting en kans op infectie en met twijfelachtige resultaten. De neuronen moeten namelijk helemaal van de grond af aan door oefening en repetitie leren hoe deze elektroden bediend of gelezen moeten worden, en dat is een moeizaam en langdurig proces, misschien wel vergelijkbaar met een moeizame revalidatie na een langdurig coma.
6. Aan het eind van deze lijn staat de cyborg, half mens half computer, maar of dat ooit zal gebeuren is zeer de vraag. Voor een supercomputer (die daarin zelf beslisrecht krijgt) heeft de inbouw in een menselijk lichaam (met alle nadelen van dien: ziekte, voedsel, zuurstof, temperatuur, etc.) hoogst waarschijnlijk geen toegevoegde waarde. Bij lange ruimtereizen (duizenden jaren) zijn computers beter geschikt dan mensachtigen en zijn menselijke lichamen of lichaamsdelen alleen maar ballast.
7. Een volwaardig brein-computer-interface kan alleen maar goed werken als aan beide zijden de datastructuren en -coderingen volledig bekend zijn. Aan de computerkant is dat inderdaad het geval, maar aan de breinkant totaal niet. Zo lang in het brein absoluut onbekend is hoe de data (herinneringen, bewustzijnsbeelden, etc.) zijn gestructureerd en gecodeerd, waar alles staat en of er ook indices en psychische of fysiek-neurale ‘zoekmachines’ mee gemoeid zijn, is een data-interface tussen brein en computer onmogelijk. De ‘breincode’ is nog lang niet ‘gekraakt’. Met breinimplantaten is communicatie tussen brein en computer op commandoniveau weliswaar mogelijk te maken, bijvoorbeeld voor rolstoelbediening en gebruik van een bionische arm of been, maar voor een massale overdracht in ‘*burst mode*’ van gegevens is een volwaardig interface nodig. Tegmark neemt zonder verdere discussie aan dat dit interface mogelijk zal zijn en hij heeft het dan ook over “*uploads*”, mensen die geheel zijn opgenomen in een computersimulatie. Frank Tipler deed dat

ook in zijn boek “Fysica van de onsterfelijkheid” (1994). Als echter de eonische theorie (Teilhard/Charon) juist is, dan is dit interface zelfs principieel onmogelijk, omdat de informatie is opgeslagen in aparte tijdruimten (eonen), die voor 3D-instrumenten ontoegankelijk zijn. In dat geval zal dus ook een cyborg niet of slechts in zeer beperkte mate mogelijk zijn.

Deel 2: Discussie

Over diverse aspecten van deze tekening volgt hieronder een nadere uitwerking, mede als een reflectie op het boek Life 3.0.

a. De menselijke intelligentie.

Voor de mens is zijn intelligentie een groot goed. In ons narcisme waanden we ons zelfs de intelligentste wezens in dit heelal. Men omschrijft intelligentie meestal als het **vermogen complexe problemen op te lossen**. Het is echter duidelijk waarneembaar dat niet ieder mens in gelijke mate gezegend is met deze intelligentie. Om dit iet-wat meetbaar te maken is het Intelligentie Quotiënt ontstaan, het IQ. De gemiddelde mens zou een waarde van 100 scoren. Een deel van de mensheid scoort wat hoger en gaat daar dan prat op (wat hun intelligentie weer naar beneden halt). Enkelen halen zelfs een IQ van 140 of hoger. Hen noemen wij geniaal of briljant. Het verschil tussen domheid en genialiteit is dan het genie zijn of haar eigen begrenzingen kent.

Helaas, de maatstaf IQ is ongeschikt om alle aspecten van intelligentie te meten. Bovendien is uit de manier waarop deze aarde wordt gebruikt en bestuurd, deze hoge intelligentie niet af te leiden. Een hoger intelligent wezen van een andere planeet zou het gedoe hier op aarde waarschijnlijk met afgrijzen bekijken. Het lijkt erop dat de menselijke intelligentie geschikt was in een tijd van de berenjacht en eenvoudige landbewerking. Maar tegenwoordig groeien de complexe systemen en de massale communicatiesystemen, waar onze moderne maatschappij mee werkt, ons boven het hoofd en slechts weinigen kunnen het tempo van deze complexificatie helemaal bijhouden.

De menselijke intelligentie, bekeken op een kosmische schaal tussen 0 en 1000, is “niet om over naar huis te schrijven”. We spiegelen ons aan kiezelstenen, apen en aan elkaar en dat is een zeer gebrekkige maat. Toegegeven, t.o.v. kiezelstenen scoren we ronduit goed, maar de intelligentie van primaten en andere diersoorten is door ons vanuit ons narcisme stelselmatig onderschat. Zie daarvoor de bevindingen van Frans de Waal e.a. Er valt nog een wereld te ontdekken bij de intelligentie van allerlei diersoorten; ruimtelijke intelligentie, sociale intelligentie, non-lokale toegang tot morfogenetische informatie, etc. Ergens in het heelal kunnen wezens wonen, bij wie de intelligentie al miljarden jaren geleden tot bloei kwam en die inmiddels een IQ hebben ontwikkeld van 1000 of meer (of die een heel eigen IQ-systeem hanteren, waarin de menselijke intelligentie inferieur is). Een psychiater zei eens tegen een patiënt: ”Meneer, u heeft geen enkele reden om een minderwaardigheidscomplex te koesteren. U bent gewoon inferieur!”

b. Hoe produceren neuronen intelligentie?

We weten absoluut niet hoe de miljarden neuronen gezamenlijk intelligentie ‘produceren’. Datzelfde geldt ook voor ons ‘bewustzijn’. Er bestaat dus geen mogelijkheid om de werking van deze intelligentie tot op het neuronenniveau te analyseren, laat staan het eonische niveau daaronder, in de ‘binnenkant’ van de elektronen. Als een mens uit het hoofd uitreken, hoeveel 7×38 is, gaan er op een volstrekt mysterieuze manier miljoenen neuronen aan het werk met al hun miljarden onderlinge verbindingen en hypersnelle elektromagnetische interacties. Geven we dezelfde opdracht aan een computer, dan weten we exact hoe deze vermenigvuldiging tot stand komt in het geheugen, de schuifregisters en de CPU (*Central Processing Unit*). Deze duidelijkheid bestaat in de hersenwerking dus helemaal **niet**. In feite is intelligentie een groot mysterie, evenals het bewustzijn; beide zijn ‘emergente’ verschijnselen vanuit een onbegrepen en extreme complexiteit. De term ‘emergent’ is een verhullende semi-wetenschappelijke term, die betekent: we weten dat het gebeurt, maar we begrijpen er niets van (maar dat zeggen we liever niet hardop). Het ziet er ook niet naar uit, dat we dit ooit zullen kunnen begrijpen, omdat ook de wijze van coderen en gegevensverwerking in ons brein een mysterie is. Als de eonische theorie (Teilhard/Charon) juist

is, dan speelt de kern van onze intelligentie en ons bewustzijn zich zelfs af binnen in de eonen (de ‘binnenkant’ van elektronen) en deze aparte tijdruimten zijn voor wetenschappelijke benadering ontoegankelijk (*transcendent*). Dat betekent, dat de kern van intelligentie en bewustzijn voor ons in technische zin principieel ontoegankelijk is, behalve in onze eigen individuele geest; dit is onze geest.

c. Intelligentie opnieuw uitvinden.

Bij de menselijke intelligentie kunnen we deelsoorten intelligentie onderscheiden, zoals ruimtelijke intelligentie, wiskundige intelligentie, sociale intelligentie, muzikale intelligentie, technische intelligentie, intuïtieve intelligentie, etc. (*Zie voor intuïtie het deeltje K.*) De menselijke intelligentie is wat dat betreft *all round*: ze kan op elk gebied worden ingezet. Wat we bij de constructie van kunstmatige intelligentie in feite zien is, dat deze **geen** nabootsing is van menselijke intelligentie, maar dat we op zeer beperkte deelgebieden **van de grond af het proces “intelligentie” opnieuw uitvinden**, machinale intelligentie dus. Daarbij concentreren we ons op deelsystemen van de menselijke intelligentie, bijvoorbeeld de logische intelligentie. Ruimtelijke intelligentie is voor computers een moeilijk gebied, waarschijnlijk omdat de ruimtelijke dimensies niet in de natuur bestaan, maar alleen in het menselijke denken (volgens Immanuel Kant). Wij leggen deze dimensies als een ‘denkraam’ over de waargenomen beeldpunten heen (we stralen ze uit als een soort ‘radar’) en alleen wat binnen dit raamwerk past, nemen we waar en construeren we tot een ruimtelijk bewustzijnsbeeld, na vergelijking met oudere kennis (‘ideeën’ volgens Plato, ‘archetypen’ volgens Jung). Computers hebben alleen maar de beeldpunten op een beperkt tweedimensionaal oppervlakje om op af te gaan (de sensor in het camera-oog). Interessant is daarbij de vergelijking met ruimtelijke intelligentie op het schaakbord. De ruimtelijke structuur van het schaakbord is uiterst simpel: een tweedimensionaal vlak met daarop 8 x 8 vlakken, c.q. adressen. (Het kan nog simpeler, zoals bij boter-kaas-eieren, een vlakje van 3x3). Dat kan een computer prima behappen en tot in de diepte doorrekenen, maar een vierdimensionale ruimte, waarin de mens leeft, (en volgens de eonische theorie zelfs een vijfdimensionale ruimte) is voor AI een groot struikelblok. Voor robots is de ruimtelijke oriëntatie dan ook een groot probleem. Dat

heruitvinden van deelsoorten van intelligentie gebeurt desondanks in een hoog tempo en duizenden AI-onderzoekers en programmeurs over de gehele wereld zijn daarmee bezig. Er is geen aanleiding om te verwachten dat dit ontwikkelingsproces zal stagneren; het gaat moeizaam, maar wel *'full speed ahead'*. In het deeltje **J.** hieronder bestaat er misschien een soort 'zelfmoordscenario' om deze opmars van AI te stoppen. Bij de programmering geldt de paradox van Moravec: "Wat voor mensen gemakkelijk is, is voor computers moeilijk, en vice versa".

d. Moet dit lijken op menselijke intelligentie en menselijke emoties?

Artificial Intelligence wordt vaak gekoppeld aan robots, al of niet in een semi-menselijk uiterlijk. Men vraagt zich dan af of deze humanoiden ook gevoelens zullen hebben: twijfels, angsten, stemmingswisselingen, emoties, etc. In het proces van AI is het inbouwen en imiteren van 'subjectieve gevoelens' en daarmee samenhangende tekortkomingen van de menselijke intelligentie een dure en ook onnodige zaak. Dat zal niet gebeuren, omdat we in de eerste plaats ook van deze gevoelens niet weten hoe alles in onszelf en ons brein werkt, en in de tweede plaats omdat het een AI-systeem alleen maar verzwakt, d.w.z. afhoudt van de taak die een AI-systeem moet vervullen. Emoties (of iets wat daar in machinale vorm op lijkt) en andere verstoringen hoeven in AI-systemen helemaal niet aanwezig te zijn. De enige soort 'emotie' die in een computer werkt is zoiets als: "Op adres 34BE24AZ vertoont schuifregister X17 een mal-functie 23GB. Gebruik bypass CB12." Elke ander nabootsing van menselijk aandoende emoties zijn bedrog, zoals het inbouwen van een buisje in het oog van de robot, verbonden aan een tankje van zout water en geregeld door een digitaal pompje, om tranen van verdriet na te bootsen. En *last but not least*, het kost ook veel te veel om dat allemaal 'op menselijke wijze' te programmeren en in te bouwen (en wie vult het tankje?), ook al zouden we het kunnen en willen. Menselijke emoties zijn in de allereerste plaats typisch menselijke emoties. In een robot zal een 'emotie' nooit menselijk worden, net zomin als intelligentie en bewustzijn. Computers zijn autisten bij uitstek.

Ook het ‘herkennen’ van menselijke emoties door een computer zal nooit een echte menselijke herkenning worden. Een mens kent alle denkbare emoties vanbinnenuit door ervaringen vanuit zijn hele leven. ‘Her-kennen’ betekent in dit verband ‘vergelijken van een waargenomen emotie met de eigen gevoelens’, en daarop berust ons vermogen tot empathie. Een echte herkenning van andermans emotie berust vermoedelijk op de werking van wat men tegenwoordig spiegelneuronen noemt (alhoewel deze term meer suggereert dan wat we ervan begrijpen). Deze neuron resoneren met neuron bij een ander mens, misschien zelfs wel op basis van eonische non-lokale communicatie. Dat zal met computers nooit lukken en dus blijft de herkenning ‘fake’.

e. Het tempo van de programmering

De programmering van AI inclusief en mede dankzij de zelflerende systemen gaat voorspoedig en in hoog tempo. Vooral als de computers zelflerend worden, kan de ontwikkeling in een kolkende stroomversnelling terechtkomen, zoals Tegmark beschrijft. Waar honderden programmeurs maanden of jaren aan programmeren, zou een superintelligente AI-machine in enkele minuten kunnen volbrengen. Ook de veel snellere mogelijkheden van kwantumcomputers gaan hier t.z.t. waarschijnlijk een rol in spelen. Vanaf het begin van de computers is het programmeren zelf al enorm versneld door de ontwikkeling van hogere programmeertalen, waarbij de computer zelf zorgt voor de conversie van deze programma’s naar machinetaal (*basic assembler*) en nog dieper de machine in naar pure digitale coderingen. Ook het wereldwijde netwerk van computers draagt in hoge mate bij aan de versnelling van de AI-ontwikkeling, omdat deze systemen wereldwijd gevoed worden met data uit talloze bronnen en gebruik maken van elkaars vorderingen (bijv. via *open source software*). Het is interessant om te zien dat tegelijkertijd ook de kwetsbaarheid van de systemen toeneemt. Foutloos en ‘volledig *hack-proof*’ programmeren is onmogelijk. Het ‘*internet of things*’, waarbij allerlei (ook huishoudelijke) apparatuur aan internet komt te hangen, trekt een grote wissel op deze kwetsbaarheid. Aan de andere kant stelt dat ook weer gerust: als de menselijke hersenen niet toegankelijk blijken voor een volwaardig data-interface (volgens de eonische theorie), dan zijn menselijke hersenen volledig ‘*hack-*

*proof**, zolang we geen elektroden in ons brein toelaten en ze niet aansluiten op WIFI.

f. Machinale superintelligentie

Als deze ontwikkelingen geen halt toegeroepen (en niet tegen de bovengenoemde begrenzingen aan gelopen) wordt (en daar ziet het ook niet naar uit, want experimenteel mag alles), dan is de kans dus groot dat de menselijke intelligentie binnen afzienbare tijd (enkele decennia) overtroffen zal worden. Machine-intelligentie zal dan, ook vanwege de computersnelheid, ver over het menselijke IQ heen gaan. Tegmark noemt dat **superintelligentie**. Deze superintelligentie kan ondergebracht worden in kleine *units*, misschien wel ter grootte van een sigarenblikje of een lucifersdoosje of zelfs ter grootte van een USB-stickje. In dat geval kan deze superintelligentie dus gemakkelijk ingebouwd worden in allerlei dingen, zoals speelgoedbeertjes, wasmachines, fietsen, horloges, of onderhuids geïmplanteed etc. Het is dus ook zeer wel denkbaar dat de beelden in het wassenbeeldenpanopticum van Madame Tussaud worden uitgerust met deze *AI-units*, zodat de bezoekers een intelligent gesprek kunnen voeren met hun *celebrities*, inclusief lipbewegingen, gezichtsuitdrukkingen en emotiepompjes. Uiteraard moet dan wel de kunstmatige superintelligentie ietwat getemperd worden om deze aan te laten sluiten op de intelligentie van de desbetreffende *celebrity*.

g. Komen AI-systemen tot bewustzijn?

We weten, dat ons bewustzijn op een of andere duistere manier voortkomt (emergeert) uit de miljarden elektromagnetische interacties per seconde in ons brein en ons lichaam. Hoe dat werkt, ontgaat ons totaal. Dat betekent dat we ook geen enkel argument kunnen opbrengen bij de bewering dat ditzelfde of iets soortgelijks niet zou kunnen gebeuren bij een supercomputer. Complexificatie en interiorisatie gaan gelijk op, zei Teilhard, en hij gaf geen reden om dit te laten stoppen bij de mens. Dat kan ‘dus’ ook gebeuren bij AI-systemen; ook computers hebben een ‘binnenkant’ die reageert op de steeds complexere structuur.

Het lijkt mij waarschijnlijk dat een computerbewustzijn, als het al zou ontstaan, slechts in de verte vergelijkbaar is met een menselijk

bewustzijn, omdat in ons eigen bewustzijn ons hele lichaam en alle cellen een grote rol spelen. Wij hebben dus een typisch ‘menselijk bewustzijn’, van waaruit het moeilijk of misschien zelfs onmogelijk is om andere bewustzijnsvormen te herkennen of te begrijpen. Zo kunnen wij ons heel moeilijk voorstellen hoe het ‘voelt’ om een mier te zijn, of een dolfijn, laat staan een nog veel simpeler ding als een supercomputer. Ook het empathisch vermogen van een supercomputer naar een mens zal dus altijd zeer gebrekkig zijn; een computer is, zoals al gesteld, de autist bij uitstek. Het is dus mogelijk, dat wij, landend op een andere planeet, daar bewustzijnsvormen en levensvormen tegenkomen die in letterlijke zin ‘onmenselijk’ zijn en die we niet zouden herkennen, ook al struikelen we erover.

h. Macht voor supercomputers?

Vanuit een superintelligente computer gezien kan dit betekenen, dat hij (of zij of het) moet omgaan met zelfbewust denkende en intelligente wezens, die op het gebied van IQ op een ‘kosmische schaal’ laag scoren. Op dezelfde manier gaat de mens om met minder intelligente diersoorten. Dit gaat sterker spelen als steeds meer macht over aardse toestanden wordt overgeheveld naar supercomputers, vrijwillig of gedwongen. In veel gevallen zal de mens die macht vrijwillig overgeven, zoals bijvoorbeeld bij de computergestuurde autonoom rijdende auto. De ‘macht over het stuur’ dragen we dan vrijwillig over en als dit enkele generaties achter elkaar gebeurt, dan verliest de mens de kunde om zelf een auto te besturen. Waarschijnlijk zal in een geheel geautomatiseerde verkeersstroom een ouderwetse ‘analoog bestuurd’ en dus onvoorspelbare auto verboden worden vanwege het grote gevaar. Voor de in ons brein ingestudeerde algoritmen voor het autorijden geldt ook *“use it or loose it”*. Als steeds meer computersystemen met macht worden bekleed (denk aan bankensystemen, beurshandel, transport, productieprocessen, social media, etc.), dan zal dit leiden tot een structurele achteruitgang van diverse (motorische) breinfuncties. Zo zal ook het vervangen van rechtstreeks menselijk contact door contact via social media leiden tot een verarming van het mens-zijn; een vorm van regressie. In dit scenario wordt de mens dus steeds meer afhankelijk van de werking van computersystemen; nog veel meer dan nu al het geval is.

i. Ethiek voor superintelligente systemen?

Met de komst van superintelligenties die ook macht uitoefenen, zijn Asimov's regels¹ op slag verouderd, want de mens maakt dan niet meer de dienst uit. Menselijke intelligentie is straks niet meer de top en dus ondergeschikt. Asimov's regels zijn bedoeld om de heerschappij van de mens veilig te stellen, maar als de mens definitief niet meer in de 'drivers seat' zit, verandert dat allemaal. Vandaar dat enkele honderden AI-wetenschappers in de conferenties van Puerto Rico (2015) en Asilomar (2017) aandrongen op het 'mensvriendelijk' coderen van AI, zodat de supersystemen, die daaruit voortkomen, ook op de langere termijn mensvriendelijk blijven. We zouden deze mensvriendelijkheid bij wijze van spreken 'in hun DNA moeten stoppen' nu we daarvoor nog de kans hebben. Als zelflerende systemen daarna allesbepalend worden, is die kans voorbij. Misschien is dit een illusie, een laatste en vergeefse poging van de mens om zijn narcistische 'almacht' nog even te behouden. Hopelijk nemen de superintelligenties geen voorbeeld aan de mens, bijvoorbeeld door ons te behandelen zoals wij dieren behandelen in de huidige bio-industrie (zoals een van de onderstaande scenario's suggereert).

Kortom, de ethiek van superintelligenties hoeft helemaal niet de ethiek van de mens te zijn. Het is zelfs denkbaar dat superintelligenties beslissingen moeten nemen, die lijnrecht tegen de belangen van (enkele of vele) mensen ingaan. We kunnen daarbij denken aan een straffe geboortebeperving om de 'menselijke plaag' in te dammen, massale ontslagen in de zinloze wapenindustrie of rigoureuze beperking van ons energiegebruik. Men kan zelfs redeneren, dat een koele en heldere besluitvorming door een superintelligentie, vrij van valse emoties en wazige religieuze zijpaden, een zegen zou kunnen zijn voor deze aarde, bijvoorbeeld door het kort houden en verminderen van de menselijke dominantie over deze planeet, om daarmee

¹ De oorspronkelijke drie wetten van de robotica, opgesteld door Isaac Asimov: a) **Eerste Wet:** Een robot mag een mens geen letsel toebrengen of door niet te handelen toestaan dat een mens letsel oploopt; b) **Tweede Wet:** Een robot moet de bevelen uitvoeren die hem door mensen gegeven worden, behalve als die opdrachten in strijd zijn met de Eerste Wet. c) **Derde Wet:** Een robot moet zijn eigen bestaan beschermen, voor zover die bescherming niet in strijd is met de Eerste of Tweede Wet.

ook de menselijke soort tegen zichzelf te beschermen en te conserveren.

J. Elf scenario's voor de komende eeuwen

Dit alles leidt in het boek *Life 3.0* van Max Tegmark tot een tiental AI-scenario's, die zich zouden kunnen afspelen. Het zijn geen toekomstvoorspellingen, maar het gaat om een onderzoek naar mogelijkheden. Uiteindelijk hangt dit af van keuzes, die de mens zal gaan maken en waarover consensus wordt bereikt of niet, vooropgesteld dat de menselijk intelligentie tot deze keuzes in staat is.

1. **Libertair utopia:** mensen, cyborgs, *uploads* en superintelligenties bestaan vreedzaam naast elkaar.
2. **Goedwillende dictator:** AI heeft de touwtjes in handen en iedereen vindt dat OK.
3. **Egalitair utopia:** mensen, cyborgs en *uploads* leven vreedzaam samen met gegarandeerd basisinkomen en afschaffing van persoonlijk eigendom.
4. **Poortwachter:** een superintelligente AI voorkomt de opkomst van andere superintelligenties en dit betekent een halt voor verdere technologische ontwikkeling.
5. **Beschermende godheid:** Een alwetende en almachtige AI geeft alom menselijke voorspoed en menselijk geluk en 'verstopt' zichzelf, zodat mensen twijfelen aan haar bestaan.
6. **Verdelgers:** AI grijpt de macht en roeit mensen uit op een manier die wij niet begrijpen.
7. **Nazaten:** De mens wordt gaandeweg vervangen door KI's, maar verlaat de wereld met opgeheven hoofd, blij en trots op zijn elektronische nazaten.
8. **Mensentuin:** Een AI zorgt voor een reservaat, waarin de overgebleven mensen behandeld worden als beesten in een dierentuin, klagend over hun lot.
9. **Orwelliaans 1984:** De opmars van AI wordt afgesneden door een door mensen geleide controlestaat, waarin soorten AI-onderzoek verboden zijn.

10. **Regressie:** Een technologische opmars van AI wordt voorkomen door terugkeer naar een vroegere pre-technologische staat van beschaving.
11. **Zelfvernietiging:** De staat van superintelligenties wordt nooit bereikt, omdat de mens zichzelf voor die tijd al heeft vernietigd in een mondiale suïcide (nucleair of biotechnologisch).

K. Intuïtie

Te midden van al deze al of niet vage toekomstverwachtingen is er ook nog de menselijke intuïtie, die ons iets zou kunnen duidelijk maken. Volgens Spinoza is de intuïtie de hoogste menselijke gave en daarom is het interessant om ook daarover een eventuele ‘machinale’ versie te bekijken. De vraag is dus: kunnen superintelligenties ook intuïties hebben of krijgen? Bij de mens zouden we de intuïtie kunnen zien als een contact met het bovenbewuste, *de noösfeer*, het kennisveld dat ons allemaal omringt en verbindt. **Vanuit de eonische theorie** geredeneerd is dit een kennisveld, bestaande uit zwermen van eonen, de ‘**binnenkant**’ van elektronen, die vrijelijk in en rondom ons zweven en die in zich alle cumulatieve evolutiekennis dragen. Het contact van mijn geest met dit kennisveld verloopt dan via ‘non-lokale’ communicatie, een directe en tijdloze overdracht van informatie tussen met elkaar verstrengelde fotonen en elektronen. Iets soortgelijks veronderstelde Sheldrake bij de werking van zijn morfogenetische velden. Bij menselijk intuïties veroorzaakt deze informatie soms een *Aha-Erlebnis* of een Eureka-moment en dat kan een doorbraak veroorzaken in ons denken. Enkele grote wetenschappelijke vorderingen zijn naar men veronderstelt begonnen met een dergelijk Eureka-moment. Zo’n intuïtie is vaak de apotheose van een intensief denkproces. Het is al vaker gerapporteerd dat dezelfde intuïtieve denkbeelden op meerdere plaatsen gelijktijdig opkomen en de eonische theorie maakt dat ook mogelijk op een natuurkundig beredeneerbare manier.

Bij computers proberen we zoiets als de noösfeer te imiteren met ‘*the cloud*’, het opslagmedium voor internetinformatie, dat buiten onze eigen computer ligt, opgeslagen in een of ander computergeheugen waar dan ook ter wereld. Een computerintuïtie, voor zover die zou kunnen bestaan, zouden we dan kunnen zien als het genereren van

een *random*-adres en het kijken in dit overkoepelende geheugen op dat adres. Vervolgens leest het AI-systeem wat daar zoal staat. (Dat is vergelijkbaar met het blind openslaan van de bijbel en het blind wijzen naar een plekje op een bladzijde. De tekst die daar staat zou dan onzin kunnen zijn, maar ze zou ook een grote wijsheid kunnen bevatten die voor ons op dat moment belangrijk is.) Of het zou kunnen betekenen, dat er vanuit dit geheugen (*the cloud*) een willekeurig stukje info opgedrongen wordt aan ons AI-systeem. Of daar ooit iets zinvols uit zou kunnen komen, lijkt mij vrijwel onmogelijk; de info zal meestal helemaal nergens op slaan. Maar je weet nooit waar een volkomen ‘vrije associatie’ toe kan leiden. Misschien wel tot iets creatiefs...

Veel van de bovenomschreven toekomstverwachtingen zijn ook intuïties of een combinatie van intuïtie en beredeneerde trends. **Het punt-Omega van Teilhard**, ingetekend als vervolg op de bewustzijnslijn, is ook in hoge mate intuïtief en aangedreven vanuit zijn christelijke geloof. Dat zou dus als 12e punt aan het lijstje van scenario's kunnen worden toegevoegd: een optimistische en religieuze variant, waarin “alles sal reg kom”.

Voorlopig is het hele veld van mogelijkheden nog zodanig complex, dat we over onze toekomst alle reden tot bezorgdheid hebben. Dat was voor Tegmark ook de voornaamste overweging om het boek ‘*Life 3.0*’ te schrijven en waarvan Stephen Hawking zei “Dit is de belangrijkste discussie van onze tijd”.

8 - Literatuur

- “*The Unknown Spirit*”, Jean E. Charon, Coventure Ltd, Londen, 1983, ISBN 0-904576-18-7
- “*Complex Relativity, Unifying All Four Physical Interactions*”, Jean E. Charon, Paragon House, New York, 1988, ISBN 0-89226-057-2
- “*Ik leef al vijftien miljard jaar, zwarte gaten en eonen*”, Jean E. Charon, Lemniscaat Rotterdam, 1984, ISBN 90-6069-556-9
- “*The Real and the Imaginary, a new approach to Physisc*”, Jean E. Charon (red.), Paragon house, New York, 1987, ISBN 0-89226-027-0

- “*Het verschijnsel mens*”, Pierre Teilhard de Chardin, Vantoen.nu, facsimile 1958, ISBN 9-789031-506040
- “*De formule van de mentescoop, een onderzoek naar de geest en de ziel van de evolutie*”, Gerrit Teule, Aspekt, 2016, ISBN 9-789461-539243
- “*Pierre Teilhard de Chardin, een man van geest en toekomst*”, Gerrit Teule (red.), Aspekt, 2016, ISBN 9-789461-539212
- “*Het zelf wordt zich bewust, hersenen, bewustzijn, ik*”, Antonio Damasio, Wereldbibliotheek Amsterdam, 2010, ISBN 9-789028-426252
- “*Ons creatieve brein, hoe mens en wereld elkaar maken*”, Dick Swaab, Atlas Contact Amsterdam, 2016, ISBN 9-789045-030579
- “*In Einsteins achtertuin*”, Amanda Gefter, Maven Publishing, 2014, ISBN 9-789491-845154
- “*Eindeloos bewustzijn, een wetenschappelijke visie op de Bijna-dood ervaring*”, Pim van Lommel, Ten Have, 2007, ISBN 9-789025-9577780
- “*Homo Deus, een kleine geschiedenis van de toekomst*”, Yuval Noah Harari, Uitgeverij Thomas Rap, 2017, ISBN 9-789400-407237
- “*LIFE 3.0, Mens zijn in het tijdperk van kunstmatige intelligentie*”, Max Tegmark, Maven Publishing, 2017, ISBN 978 94 9249 327 9

TEILHARD DE CHARDIN DE ERFZONDE EN DE ZES PROPOSITIES¹

David Grumett² en Paul Bentley³

In 1925 werd de Franse geoloog, paleontoloog en theoloog Pierre Teilhard de Chardin ontheven van zijn leerstoel aan het *Institut Catholique* in Parijs. Het merendeel van de daaropvolgende 20 jaar bracht hij door in China en zijn belangrijkste theologische geschriften werden tijdens zijn leven niet gepubliceerd. Wij hebben de belangrijkste nieuwe bronnen uit het archief geopend over het onderzoek door de curie onder leiding van de jezuïeten en het Heilig Officie van de r.-k Kerk. Hierin staan de Zes Proposities, die hem ter ondertekening werden voorgelegd en die hier voor het eerst worden gepubliceerd en geanalyseerd, samen met zijn ondertekening. De aansluitende correspondentie, waaronder een brief van Teilhard de Chardin aan de generaal-overste van de jezuïeten Włodimir Ledóchowski, leidt tot meer begrip van Teilhards reactie op het onderzoek. Sterker nog, door een vergelijking met soortgelijke onderzoeken bij andere theologen in de eerste helft van de jaren twintig kunnen we ons een beeld vormen van het complexe machtsspel tussen de curie onder leiding van de jezuïeten, het Heilig Officie en paus Pius XI, dat tot dit resultaat heeft geleid.

In 1922 stelde de Franse jezuïet, paleontoloog en theoloog Pierre Teilhard de Chardin een getypt discussiestuk van 7 pagina's op over de vraag hoe het traditionele dogma van de r.-k Kerk over de erfzonde zou kunnen worden begrepen in het licht van de evolutietheorie. Hij haalde twee essentiële moeilijkheden met het traditionele dogma naar voren. De eerste betrof de afstamming van alle menselijke wezens van één enkel paar eerder dan langs diverse lijnen. De tweede had betrekking op een aards paradijs, waarin het lijden en

¹ Dit artikel verscheen in druk in het blad *Zygon, Journal of Religion and Science*, Editorial Office, 1100 E. 55th Street, Chicago, juni 2018. Het is eveneens in het Engels toegankelijk vanaf de website: ><https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/zygo.12398><

² David Grumett is Senior Lecturer voor Theologie en Ethiek, aan de University of Edinburgh, School of Divinity, New College, Mound Place, Edinburgh, EH1 2LX, UK

³ Paul Bentley is een Britse schrijver. Van zijn vele publicaties vermelden wij hier *Inquisition, a play dramatizing Teilhard de Chardin's dilemma when ordered to sign the Six Propositions*. Hij verzorgt de website van the British Teilhard Network (www.teilhard.org.uk).

de dood niet bestonden. Aangezien hij beide standpunten voor onhoudbaar hield, verwierp hij de aanname van een individuele Adam en diens zondeval, die de uitgangspositie voor al het menselijk leven en het lijden en de dood voor alle biologische levensvormen als geheel vormde.

Teilhard stuurde kopieën van zijn verhandeling rond om hiermee in besloten kring een discussie mogelijk te maken. Hij liet er ook een in zijn lessenaar op het *Institut Catholique* in Parijs⁴ liggen, waar hij les gaf in geologie. Kopieën ervan werden door een onbekende gestuurd naar de curie van de jezuïeten in Rome en naar het Heilig Officie. Wat er sindsdien mee gebeurde was tot op heden onduidelijk. In 2006 evenwel werden het geheime Vaticaanse archief en de daarmee verbonden archieven over het pontificaat van paus Pius XI (1922-1939) vrijgegeven voor wetenschappelijk onderzoek, allereerst met de bedoeling om historici bewijsmateriaal te verschaffen over het verzet van de r.-k Kerk tegen de vervolging van de joden door de fascistten in deze periode. Onderzoek in het *Archivum Romanum Societas Iesu* heeft een volledig en accuraat beeld opgeleverd van het latere onderzoek en de inhoud van de ‘Zes Proposities’, die Teilhard moest onderschrijven. Dit artikel put uit zeer belangrijk materiaal, waaronder een briefwisseling tussen Teilhard, zijn provinciaal overste en de generaal-overste van de jezuïeten, alsmede de tekst zelf van de ‘Zes Proposities’.⁵

Allereerst leiden we Teilhard kort in en geven we een overzicht van de huidige staat van kennis met betrekking tot de ‘Zes Proposities’ en wat er daaromtrent in biografieën en gepubliceerde correspondentie verscheen. Vervolgens vatten we de inhoud van Teilhards verhandeling over de erfzonde samen en brengen we deze in verband met de kritiek, die erdoor werd opgeroepen. Daarna putten we uit zowel reeds gepubliceerde als voorheen ongepubliceerde correspondentie teneinde de gebeurtenissen te beschrijven die geleid hebben tot de ondertekening van de ‘Zes Proposities’ op 1 juli 1925 en

⁴ Speaight 1967, 136

⁵ U vindt deze op p. 57 ev. in onze vertaling van de Engelse versie van David Grumett en Paul Bentley

in april 1926 tot zijn vertrek uit Frankrijk. We lopen de punten van kritiek na, die de voorstellen opriepen en overwogen het antwoord erop van Teilhard, voordat we zijn onderzoek vergelijken met soortgelijke onderzoeken in de eerste helft van de jaren twintig van de vorige eeuw. Tenslotte laten we zien hoe de mening van Teilhard zelf over de punten van kritiek in wezen tijdens de rest van zijn leven niet veranderde. Teilhard is af en toe zowel door zijn pleitbezorgers als door zijn critici de profeet van een New-Age-theologie genoemd. Hoe het ook zij, het nieuwe materiaal dat thans beschikbaar is, bevestigt het bestaande beeld van hem als wetenschapper en theoloog, die gedurende zijn hele leven als volwassene consequent getracht heeft trouw te blijven aan zijn Kerk en aan de wereld, zoals deze zich door de moderne wetenschap aan hem openbaarde.

DE CONTEXT VAN HET ONDERZOEK

Teilhard werd in 1881 geboren in Frankrijk, in de Auvergne. Hij groeide op in een vulkanisch landschap en ontwikkelde als kind al een warme belangstelling voor geologie en fossielen. Hij werd eveneens gevormd door de intense vroomheid van het katholieke gezin, waarin hij opgroeide en trad op zijn zeventiende toe tot de orde van de jezuïeten. Teilhard leefde in de periode tussen enerzijds het bekend worden van de theorie van Darwin, volgens welke de menselijke soort via evolutie biologisch van andere diersoorten afstamt, en anderzijds het Tweede Vaticaans Concilie, dat zich sterk maakte voor een vernieuwing van de geloofsleer van de Kerk. Gedurende deze hele periode worstelde de Rooms-Katholieke Kerk met de vraag hoe een aantal van haar traditionele dogma's konden worden verzoend met de leer van de biologische evolutie. De historiciteit van Adam en Eva maakte deel uit daarvan; de notie, dat de zonde voortvloeit uit een historische daad van menselijke ongehoorzaamheid; het bestaan van een aards paradijs en de status van de ziel als metafysisch onderscheiden van het lichaam. Teilhard bracht een synthese van theologie en evolutieleer naar voren, die door meer conservatief ingestelde leden binnen de r.-k Kerk als een herziening en bedreiging van de orthodoxe leer werd gezien. Om die reden werd hem de toestemming geweigerd om theologische werken hier-

over te publiceren, met als gevolg, dat de meeste van zijn geschriften pas na zijn dood in 1955 verschenen.

Het belangrijkste keerpunt in de theologische verwickelingen rond Teilhard vond plaats in de eerste helft van de jaren 1920. Vanwege zijn wens om de leerstellige gegevens die zojuist hierboven werden opgenoemd te plaatsen in het licht van de moderne evolutietheorie werd hij onderworpen aan een formeel onderzoek door de curie van de jezuïeten in Rome. Tot voor kort waren de belangrijkste documenten met betrekking tot deze cruciale periode in Teilhards leven ontoegankelijk geweest. Om deze reden heeft het bij de wetenschap ernstig ontbroken aan een juist begrip van de feitelijke details, de wijdere betekenis ervan voor de theologie van Teilhard en de plaats van de gebeurtenissen in het stapsgewijs verlopende proces, waarin de r.-k Kerk zich heeft verzoend met de evolutieleer. De rol van hen, die een beslissende stem hadden in de zaak rond Teilhard bij het *Institut Catholique* te Parijs, de provinciaal overste van de jezuïeten, de generaal-overste in Rome, het Heilig Officie en paus Pius XI, was onduidelijk, net zoals dat het geval was met de redenen voor zijn latere ‘verbanning’ naar China en de te verwachten duur ervan.

Daarenboven verschaft geen van de bestaande biografieën over Teilhard ook maar enig detail over de inhoud van de ‘Zes Propositiones’. De eerste die verscheen, de inmiddels klassieke biografie, vermeldt vaag, dat hij door het kerkelijk gezag werd gedwongen om het *Institut Catholique* te verlaten en dat “we weinig weten van zijn leven vanaf november 1924 tot april 1926.”⁶ De eerste grote biografie, die in het Engels werd geschreven, erkent dat Teilhard “verzocht was om de ‘Zes Propositiones’ te ondertekenen”⁷. Deze studie bevat ook enige informatie over de volgorde van de gebeurtenissen, die aan zijn ondertekening voorafgingen. Kardinaal Raphaël Merry de Val¹, de secretaris van het Heilig Officie (thans de Congregatie voor de Geloofsleer), ontving Teilhards verhandeling over de erfzonde en tekende “scherp protest” aan bij de generaal-overste van de jezuïeten, Włodimir Ledóchowski. De verdere details, die hier worden uit-

⁶ Cuénot [1958] 1965, 61,56

⁷ Speaight 1967, 137, 136

eengezegt, zijn te vinden in brieven van Teilhard aan zijn mentor Auguste Valensin. Hierin staat ook zijn onvrede vermeld over het vage, maar toch absolute karakter van het verzoek aan hem in zijn schrijven niet meer in te gaan tegen de traditionele leer van de erfzonde en ook, dat hij hoopte, dat hij datgene kon verzachten, waartoe hij gedwongen was te tekenen.⁸ Ook wordt verwezen naar het acute probleem, dat hij had met de vierde ‘propositie’, en zijn consequente beslissing om de ‘Zes Propositions’ onder uitdrukkelijk voorbehoud te onderschrijven.⁹ Zelfs Henri de Lubac, die Teilhard verdedigt, geeft echter toe, als hij deze briefwisseling annotteert: “We hebben geen spoor van deze ‘Zes Propositions’ gevonden.”

De tweede biografie in het Engels verschaft wat meer informatie, met daarbij de bewering, dat de actie tegen Teilhard begon nadat een “coalitie van conservatieve Franse bisschoppen” een klacht had ingediend bij het Heilig Officie.¹⁰ Als tussenpersoon fungeert de provinciaal overste Fr. Jean Baptiste Costa de Beauregard,¹¹ die zowel de opdrachten van de generaal-overste aan Teilhard kenbaar maakt als zelf van Lyon naar Rome reist om voor Teilhard te bemiddelen. Ook worden als ondersteuners van Teilhard genoemd Fr. Félix Mollat, de provinciaal overste van Parijs, waar Teilhard werkte en die Costa naar Rome vergezelde, en mgr. Alfred Baudrillard, de rector van het *Institut Catholique* te Parijs, die later tot kardinaal werd benoemd. Nadat deze biografieën waren verschenen, werd verdere kennis van de ‘Zes Propositions’ noch van de gebeurtenissen eromheen tot dus-verre toegankelijk. Dit is te wijten aan ontbrekend nieuw archief-materiaal en aan het afnemend aantal levende mensen met enige kennis omtrent de gebeurtenissen. Meer in het algemeen merkte Raf De Bont onlangs op, dat “er nauwelijks iets bekend is over de poli-tiek van Rome ten opzichte van het ‘evolutionisme’” gedurende de eerste helft van de 20ste eeuw¹¹ tussen de veroordeling door paus Pius X van het modernisme in 1907 en de encycliek *Humani generis* van paus Pius XII uit 1950.

⁸ brief van 13 november 1924; Teilhard 1974b, 111-12

⁹ brief van 12 juni 1925; 122-23

¹⁰ Lukas and Lukas 1977, 86

¹¹ 2005, 459

NOTA OVER ENKELE MOGELIJKE VERKLARINGEN OMTRENT DE ERFZONDE

In de eerste helft van april 1922 schreef Teilhard een ‘nota’, waarin hij de erfzondeleer besprak in samenhang met de moderne wetenschap. Daarop volgde een verzoek van Fr. Louis Riedinger, die professor in de dogmatiek was aan de Franse school voor wijsbegeerte in Enghien, België. Teilhard zond zijn ‘nota’ op paaszaterdag ter beoordeling naar zijn mentor Auguste Valensin¹². De nota onderscheidt in het begin twee aspecten van de erfzonde. Het eerste aspect betreft ‘de dogmatische kanten’, waarvan hij als voorbeelden de factoren noemt, die de overtreding in het begin veroorzaakten, en de universele verlossing. Het tweede aspect betreft de ‘externe omstandigheden’, waaronder hij de specifieke vormen verstaat, waaronder deze naar voren zijn gekomen. Teilhard probeert daarbij de dogmatische kanten van de eerste overtreding te scheiden van het verhalende aspect, dat in de openingshoofdstukken van Genesis naar voren komt. Hij schrijft: “Vandaag de dag is het duidelijk, dat we er niet omheen kunnen naar een nieuwe manier te zoeken om ons een beeld te vormen van de gebeurtenissen tengevolge waarvan het kwaad onze wereld binnendringt.”¹³ Teilhards onderzoek is vooral beschrijvend van aard en tracht een overzicht te geven van de wetenschappelijke bevindingen, die christelijke theologen geleidelijkaan zullen noodzaken om het begrip erfzonde te heroverwegen, en dat anderzijds de draai wil aangeven, die gelovigen thans maken bij hun poging het dogma van de ‘zondeval’ met de “minst hypothetische” (d.w.z. de meest overtuigende) uitkomst van ervaring en geschiedenis te verzoenen.

In de kortste van twee belangrijke passages licht Teilhard er twee moeilijkheden uit met betrekking tot de traditionele uitleg van de erfzonde. De eerste is, dat de wetenschap geen ruimte laat voor Adam. En Teilhard vervolgt, dat wetenschap en geloofsleer het in één opzicht met elkaar eens zijn, voorzover zij allebei de menselijke soort zien als een eenheid. Maar terwijl theologen het monogenisme

¹² 15 april 1922: Teilhard 1974b, 81-83

¹³ 1922a, 45

(d.w.z. de afstamming van alle mensen van één enkel individu of één paar voorouders) verdedigen, gaan natuurwetenschappers uit van het geleidelijk opkomen van de mens “via een aantal trajecten (aftakkingen) en wellicht via een aantal overgangsstadia (afscheidingen)”.¹⁴ Dit verklaart de diversiteit van de primitieve menselijke trekken veel bevredigender dan het extreem onmogelijke “ontstaan van een zoölogische soort binnen één individu”. De tweede moeilijkheid met de klassieke voorstelling van de erfzonde, die verband houdt met de eerste, is de opvatting over een aards paradijs. Terwijl hij erop wijst hoe de wereld binnen één enkele toestand in al zijn fysieke, chemische en zoölogische vormen onderling verbonden is, vraagt Teilhard zich af of de dood, het lijden of het kwaad ergens afwezig zouden kunnen zijn. Hij schrijft: “Zo ver we in onze geest terug kunnen gaan, zien we de wereld beheerst door het fysieke en doordrenkt met het morele kwaad... we vinden haar in de staat van erfzonde.”¹⁵ Teilhard zegt dan verder, dat het “onmogelijk is Adam en het aardse paradijs (letterlijk opgevat) in ons wetenschappelijk wereldbeeld te integreren en dat de alternatieve standpunten vanuit de wetenschap en de heilsgeschiedenis niet kunnen worden gecombineerd.

De tweede, langere passage van Teilhards ‘nota’ werkt de mogelijke nieuwe wegen uit langs welke de erfzonde zou kunnen worden begrepen. Hij begint met de vaststelling dat de zondeval niet kan worden geverifieerd. Dit, zo vervolgt hij, kan twee redenen hebben: ofwel het gebeuren is te klein en te ver weg, of het is voor ons te groot en te dichtbij. Teilhard denkt bij de eerste van deze verklaringen aan “conservatieve theologen”, die – volgens hem ten onrechte – de prenatuurlijke kwaliteiten van Adam en Eva vóór de zondeval bagatelliseren en het lijden en de dood, die met de zondeval in de wereld worden gebracht, vereenzelvigen met het lijden en de dood van mensen op zich.¹⁶ Teilhard verklaart, dat het paradijs, zo het al bestond, een grotere positieve invloed op de geschiedenis van de wereld zou hebben gehad en dat voor Paulus de zondeval eveneens een

¹⁴ 1922a, 46

¹⁵ 1922a, 47

¹⁶ 1922a, 48

reactie is op het probleem van het kwaad in niet-menselijke gestalten.

Aldus de zojuist geschetste conservatieve positie afwijzend komt Teilhard tot de conclusie, dat de zondeval ook vanwege de tweede reden in feite niet valt te verifiëren: omdat de grote reikwijdte ervan elk menselijk begrip teboven gaat. Vervolgens geeft hij een aantal verschillende voorbeelden om dit duidelijk te maken. Het eerste voorbeeld noemt hij het ‘schakelmodel’: Adam en Eva werden geboren in een niet-natuurlijk deel van de wereld en werden toen, tengevolge van de zondeval opnieuw geboren, en wel in de lagere, natuurlijke, dierlijke omgeving, waarin mensen wonen.¹⁷ Dit betekent, dat mensen door Adam en Eva werden geïncorporeerd in een bestaande zoölogische soort. Zo’n verklaring houdt de afwezigheid in van een aards paradijs. Sterker nog, volgens deze uitleg staan Adam en Eva ofwel symbool voor het begin van de menselijke soorten ofwel ze vermeerderen in hun geval deze soorten, zoals de uitgangsbasis voor de evolutie van zoölogische soorten vereist.

Teilhard echter komt tot de slotsom, dat in deze aanname hierboven een moeilijkheid schuilt, namelijk dat ze uitgaat van een dierenwereld, die op eigen kracht evolueert. Dit brengt hem ertoe een tweede model van de zondeval voor te stellen, dat de materialisatie van Adam en Eva teweegbrengt vanuit een voorafgaande meer spirituele staat, vanwaaruit ”de smartelijke veelsoortigheid voortkwam, die in elk domein op pijnlijke wijze het bewustzijn weer laat opkomen.”¹⁸ Teilhard noemt dit het ‘corrigerende model’ en geeft daarvan de kenmerkende eigenschappen in twee stadia. In het eerste stadium, de involutie in de stof, zou de Aarde zoals die thans is zijn gevormd als het resultaat van een centrifugale fragmentatiekracht, die van de eerste Adam uitging. In de tweede fase, de evolutie in de richting van de geest, wordt de nieuwe aarde tot stand gebracht door een centripetale concentratie in de tweede Adam. Teilhard zet uiteen, dat we het dichtst bij een basis voor de eerste fase, die enigszins duidelijk is, kunnen komen door extrapolierend terug te gaan vanuit

¹⁷ 1922a, 49

¹⁸ 1922a, 50

de tweede evolutieve fase naar een “in toenemende mate steeds on-
samenhangender wordende veelheid.”¹⁹

Zowel het ‘schakelmodel’ als het ‘corrigerend model’, zo bevestigt Teilhard, hebben het voordeel, dat ze in staat zijn om plaats te bieden “aan een individueel begane zonde – zelfs aan die eerste van Adam persoonlijk”. Toch erkent Teilhard ook dat er een nadeel aan zit, namelijk: dat zij een verleden oproepen, dat grenzenloos achteruitwijkt. Daarom stelt hij een derde model voor, waarin de eerste zonde “de eeuwige en universele wet van imperfectie uitdrukt, vertaalt en personifieert in een ogenblikkelijke en plaatsgebonden daad, die op grond van zijn wezen in de mens werkzaam, ‘*in fieri*’ (in een proces van wording) is”.

En hij voegt eraan toe: Men zou misschien zelfs zover kunnen gaan te stellen, dat – daar alle zjnden (per definitie) door de scheppingsdaad opstijgen naar God vanuit de begrenzingen door het niets (d.w.z. vanuit de diepte van de veelheid, hetgeen betekent: vanuit iets anders) – de hele schepping een zekere dwaling als risico en schaduwwerking met zich meebrengt. Met andere woorden: ze vindt haar tegenhanger in een vorm van verlossing. Als we het zó zien, zou het drama van Eden weleens de tragedie van de hele menselijke geschiedenis kunnen zijn, samengevat in een uiterst beeldend symbool van de werkelijkheid. Adam en Eva zijn het symbool van de mensheid, die onverbiddelijk op weg is naar God. De gelukzaligheid van het aards paradijs is de voortdurende verlossing, die aan allen wordt geboden, maar door velen wordt geweigerd en waarmee het zó is gesteld, dat niemand erin slaagt haar te verwerven behalve door zijn persoon te verenigen met onze Heer. (En wat het bovennatuurlijke karakter uitmaakt van deze vereniging, is, dat ze zomaar rond het Woord tot stand komt en niet rond een goddelijk centrum daaronder.)²⁰

Zijn model samenvattend stelt Teilhard de schepping voor als komende uit niets (*ex nihilo*), maar dat niet opgevat als komende van-

¹⁹ 1922a, 51

²⁰ 1922a, 51-52

uit een vacuüm, dat het zijn als mogelijkheid uitsluit, maar als vanuit een extreem of zelfs oneindig verstrooide veelheid. Hij verbindt deze scheppingsdaad met verlossing, hetgeen een logisch uitvloeisel is van het feit, dat het kwaad er de onvermijdelijke schaduwzijde van uitmaakt. Adam en Eva staan eerder symbolisch voor de mensheid dan voor de biologische voorlopers, terwijl de paradijselijke staat de verlossing verbeeldt die voor iedereen open staat en die slechts verkregen wordt door de vereniging met Christus.

Teilhard neemt aan, dat dit model van de erfzonde een bevredigend antwoord geeft op alle wetenschappelijke bezwaren. Toch erkent hij, dat het de mogelijkheid uitsluit van een “individuele Adam en een eerste zondeval”, tenzij deze overdrachtelijk worden gelijkgesteld aan “de morele crisis die duidelijk allereerst gepaard ging met het eerste verschijnen van een intelligentie in mensen”. Bovendien is één consequentie van deze uitsluitingen, dat onze val in zonde en onze verlossing ervan “niet langer betrekking hebben op twee verschillende tijdstippen, maar twee componenten zijn, die in elke mens en in de mensheid voortdurend samen aanwezig zijn”.²¹ Teilhard voegt er echter nog de hartstochtelijke verdediging aan toe, dat dit model een “intellectuele en mystieke ontwikkeling” van de traditionele doctrines over de Schepping, de Zondeval, de Incarnatie en Verlossing inhoudt. Om een van deze te zien als “voorbijgaande toevalligheden die sporadisch in ruimte en tijd voorkomen”, is, zoals hij betoogt, een “flagrant onrijpe visie, die een permanente belediging voor ons verstand inhoudt en volledig in tegenspraak is met onze ervaring”.²² In zijn model “vallen deze vier gebeurtenissen samen met de duur en totaliteit van de wereld” en vanuit natuurkundig standpunt gezien zijn ze aspecten “van één en dezelfde goddelijke operatie”. Met verwijzing naar de brief van Paulus aan de Romeinen 8:22 en het beeld aldaar van de “hele natuur, die kreunt en altijd door lijdt onder barensweeën” beschrijft Teilhard de incarnatie als “het eindpunt van een schepping die nog overal volop in wording is”, en hij lokaliseert het toppunt van zonde niet in het verleden,

²¹ 1922a, 52-53

²² 1922a, 53

maar in de toekomst als de mensheid verdeeld zal zijn in twee duidelijk onderscheiden groepen van afvalligen en gelovigen.

HET ONDERZOEK DOOR DE CURIE VAN DE JEZUÏETEN

Op 2 september 1924 schreef Fr. Norbert de Boynes, de jezuïet en regionaal generaal-overste voor Frankrijk in Rome, een brief aan Fr. Costa, die provinciaal overste bij de jezuïeten was voor Lyon, en rapporteerde, dat er een stuk naar de algemene curie van de jezuïeten in Rome was gestuurd over de erfzondeleer in het licht van de moderne wetenschap.^{III} Gevreesd werd, zo schreef hij daarbij, dat Teilhard de auteur ervan was. De Boynes was zich ervan bewust, dat Teilhard zich op de terugreis bevond naar Frankrijk vanuit China, waar hij sinds mei 1923 bij paleontologisch onderzoek betrokken was geweest. Costa werd opgedragen na te gaan of Teilhard inderdaad de auteur van het stuk was, en, zo ja, om hem te verzoeken schriftelijk te beloven niets te zeggen of te schrijven, dat in strijd was met de traditionele leer van de Kerk over de erfzonde, zoals deze tot dan toe was geïnterpreteerd. Costa werd eveneens gevraagd een rapport over Teilhards algehele houding tegenover de traditionele leer van de Kerk terug te sturen.

In een reeds gepubliceerde brief van 13 november, waarnaar door Speaight wordt verwezen en die hierboven wordt aangehaald, schreef Teilhard²³ vanuit Parijs, dat hij weinig te zeggen had over het stempel, dat hem opgedrukt werd, los van het feit dat het van zijn superieuren afkomstig was. Ten koste van alles, verklaarde hij, wilde hij vermijden, dat hem een harder ultimatum werd gesteld, waarbinnen hij geen eerlijke kans zou krijgen het stuk te ondertekenen. Op 20 november, een week later, schreef Teilhard vanuit Lyon naar de curie van de jezuïeten, waarin hij duidelijk aangaf dat zijn overwegingen grotendeels voorlopig van aard waren, oefeningen zagezegd om te laten zien, dat het in principe niet onmogelijk was om dogmatische vereisten te verenigen met ervaringsgegevens. Hij bevestigde nogmaals zijn besluit om zijn denken over de zaak zoveel mogelijk in overeenstemming te brengen met de geldende orthodox-theologische uitleg van de erfzonde en te bena-

²³ 1974b, 111-12

drukken dat er geen gezag van uitging, maar dat deze eerder een veronderstellend karakter droeg. Op 24 november bevestigde Costa in een brief aan Fr. De Boynes nadat hij Teilhard had ontmoet, dat Teilhard loyaal was en dat het hem speet, dat hij het had toegestaan, dat zijn stuk rondging zonder dat hij het voorlopig karakter van de daarin ingenomen standpunten duidelijk genoeg had aangegeven. In feite gaf Costa te kennen, dat een formele censuur overbodig zou zijn omdat Teilhard niet de bedoeling had gehad om welke duidelijke leerstellige bevestiging ook te geven.

Teilhard en Costa hoopten er duidelijk op, dat het verweerschrift en de uitleg in combinatie met het bewijs, dat Costa had gegeven van zijn gezag als provinciaal overste, rust in de zaak zouden brengen. Dit was niet, wat er gebeurde. Op 18 december schreef Włodimir Ledóchowski zelf in het Frans een brief aan Costa. Daarin beschuldigde hij Costa ervan, dat deze trachtte Teilhard te verdedigen door het te doen voorkomen, dat deze onverschrokken een weg zocht om de wetenschappelijke gegevens te verenigen met de waarheden van het geloof en zó te beweren, dat deze ideeën enkel en alleen hypothetisch van aard waren. Hij dreigde, dat hij Teilhard uit de orde der jezuïeten zou stoten en bij het Heilig Officie zou aanklagen, als deze zijn hypothesen zo hardnekkig zou blijven verdedigen. Bij de brief was een motie van wantrouwen ingesloten om aan Teilhard te worden overhandigd. Als Teilhard tegen één van de punten erin bezwaar wilde aantekenen, zo schreef de generaal-overste, dan zou hij rechtstreeks naar hem moeten schrijven en dan zouden deze bezwaren ter overweging aan theologen worden voorgelegd. Hoe dan ook, zo vervolgde Ledóchowski, moest Teilhard helder en ondubbelzinnig alles terugnemen, waarvan de censuur aangaf, dat het in strijd was met het geloof, zelfs als het hypothetisch werd gebracht, en alle mogelijke stappen ondernemen om zijn brieven uit de circulatie terug te halen.

In de brief werd Teilhard eveneens gemaand zich te distantiëren van de invloed van Marcellin Boule, de vooraanstaande paleontoloog aan het National Museum voor Natuurlijke Historie te Parijs, onder wiens leiding hij gestudeerd had en sindsdien vóór de eerste wereldoorlog had gewerkt. Boule stond vooral bekend vanwege zijn onder-

zoek aan het eerste complete skelet van een Neanderthaler, dat in La Chapelle-aux-Saints in het zuidwesten van Frankrijk was blootgelegd. Hoewel het leek alsof het skelet bewust was begraven, benadrukte Boule²⁴ het verschil in houding, fysiologie en hersencapaciteit ervan met die van mensen. Het skelet verleende steun aan de evolutionaire afstammingstheorie, welke veronderstelde dat de Neanderthalers evolutionair gezien een doodlopende weg vormden en dat, zoals Darwin ook had gedacht, mensen niet van hen konden afstammen. Door hem te dwingen afstand van Boule te nemen, werd Teilhard in feite gevraagd zich uit de wetenschappelijke kringen in Parijs terug te trekken, waarin hij een bekend en gerespecteerd figuur was geworden.

Op 4 januari 1925 schreef Costa een korte brief aan Ledóchowski, waarin hij hem meedeelde dat hij de waarschuwing aan Teilhard had doorgegeven en dat hij, omdat hij op het punt stond een reis te maken naar Algerije (dat toen deel uitmaakte van de jezuïetenprovincie Lyon), Teilhard had gevraagd per omgaande te antwoorden. Teilhard deed dit op 13 januari en zijn brief is toegevoegd aan dit artikel. Hierin bevestigt hij nogmaals, dat zijn theologisch onderbouwde poging om het dogma te herzien met het steeds grotere corps van waarneembare feiten in de wereld een hypothetisch karakter droeg, dat uitdrukkelijk alles verwierp, dat met de leerstellige feiten, die erover werden aangehaald, in tegenspraak was. Desalniettemin, zo gaat hij verder, was de vereniging van geloofs-zaken en ervaringsgegevens een dringende aangelegenheid, waardoor hij zich voelde aangemoedigd deze onder kerkelijke leiding na te streven. Toen hij zich op het vlak van de wetenschap begaf, herkende hij de onvolkomenheden van het wetenschappelijk wereldbeeld, waarmee hij zich bezighield. Niettemin erkende hij ook het belang van de geologische feiten voor de biologische evolutie door zijn betrokkenheid ermee vanuit intellectuele oprechtheid en door deze niet als een gevolg van zonde te willen zien. Teilhard accepteerde de opdracht om zijn 'nota' uit de circulatie te halen en stelde, om alle resterende twijfel te verdrijven, voor dat een theoloog zou

²⁴ 1923, 176-245

worden aangesteld, waarmee beide partijen konden instemmen en aan wie hij zijn denken zou kunnen uiteenzetten.

Voor de tweede keer hoopte Teilhard, dat hij redenen genoeg had gegeven om zijn superieuren tevreden te stellen. Toch gaf de curie van jezuïeten opdracht tot twee formele recensies van zijn ‘nota’. De dossiermap over de Teilhardcensuur laat zien, dat een daarvan van Fr. Augustin Bea afkomstig was, die gediend had als provinciaal overste van de jezuïeten voor Duitsland, maar kort daarvoor een leerstoel had aanvaard aan het Pauselijk Instituut voor de Bijbel in Rome, waarvan hij later rector zou worden. Op 25 februari legde Bea acht pagina’s van “Aanmerkingen [Observaties]” voor, waaruit bleek dat hij niet was uitgegaan van de geologie van Teilhard, maar van zijn modernistische theologie, waarvan Bea beweerde, dat deze dicht tegen het pantheïsme aan lag. De tweede recensent was Fr. Henry Pinard de la Boullaye, eveneens een jezuïet, die professor in de grondbeginselen van de theologie in Enghien (België) was en niet lang daarna zou verhuizen naar de Pauselijke Gregorius-Universiteit in Rome. Van Pinard werd op 18 maart een zes pagina’s tellend “Judicium [Vonnis]” ontvangen, waarin hij onder meer kritisch inging op het vermoeden van Teilhard, dat de staat, waarin zich het universum vóór de zonde van Adam bevond, onvergelijkbaar hoger was dan thans.

Nadat hij de recensies had ontvangen schreef Ledóchowski op 13 april een brief aan Costa, waarin hij de brief van Teilhard d.d. 13 januari aan hem samenvatte en aangaf, dat deze geen toestemming kon krijgen om zijn leraarschap aan het *Institut Catholique* voort te zetten. Op 15 mei deelde Costa deze beslissing tijdens een persoonlijk gesprek in Lyon mee aan Teilhard en ook, dat Rome eiste dat hij met Pasen al Parijs zou verlaten en dat hij naar China moest terugkeren. Het nieuws ontketende een stortvloed aan brieven van Teilhard aan Valensin, die tientallen jaren lang de voornaamste bron van kennis over het onderzoek en de problemen rond Teilhard zijn geweest. In de eerste brief, gedateerd 16 mei, doet Teilhard²⁵ verslag van het onderhoud en vergelijkt hij zijn ervaring met een innerlijke

²⁵ 1974b, 115-16

doodstrijd of storm, die hij ervoer bij de keuze tussen de twee heilige huisjes van het Evangelie en het wetenschappelijk onderzoek, waarmee hij zich achtereenvolgens sinds zijn achttiende jaar had beziggehouden. Diezelfde dag schreef hij in zijn nog ongepubliceerde dagboek:

Welke van de twee roepingen is mij meer heilig? Die, welke ik als achttienjarige volgde? Of die, welke zich zelf aan mij openbaarde, als de ware echtgenote midden in mijn volwassen leven? Ik vertel mezelf, dat er geen tegenstelling tussen bestaat. Als ik mijn onderzoeksproject zou moeten laten vernietigen, dan nog zou ik het Evangelie van het Wetenschappelijk Onderzoek prediken. Maar moet ik echt een slachtoffer worden van juist datgene, wat ik altijd heb gepoogd te bestrijden: het formaliseren en mechaniseren van de geest? Ik accepteer de blinde verering niet, die religieuze orders voor zichzelf opeisen alsof ze rechtstreeks van God komen!²⁶

Nadat hij een snel antwoord op zijn brief aan Valensin had ontvangen, schreef Teilhard hem uitgebreid opnieuw op 19 mei. In die brief uitte hij zijn bewondering voor mensen die hij had ontmoet, die in het dagelijks leven altijd trouw bleven aan hun overtuigingen. En hij drukte erin zijn angst uit voor een hoofdzakelijk voorzichtige loyaliteit, die niet zou kunnen worden bevestigd. Hij accepteerde het idee van Valensin, dat, wanneer hij uit zijn vertrouwde omgeving van Parijs zou zijn vertrokken, zijn hart en geest misschien wel voor nieuwe dingen zouden gaan openstaan. Inderdaad, de wens van het gezagsorgaan in Rome, dat hij zich in Tientsin zou gaan vestigen, zou zelfs op de Voorzienigheid kunnen wijzen. Niettemin vreesde hij, dat een dergelijk vertrek, zelfs als het ging om een geologische missie, opgevat zou kunnen worden als een voortijdige desertie uit de wetenschapskringen in Parijs. En inderdaad, hij vond het verbreken van de banden met het Nationaal Museum voor Natuurlijke Historie beslist erger dan het verlies van zijn leerstoel aan het *Institut Catholique*. Het was onduidelijk wanneer het hem zou wor-

²⁶ genoteerd in Teilhard 2008, 31

den toegestaan terug te keren naar Parijs, als dat ooit zou gebeuren, en hij was bang, dat er van hem een offer werd gevraagd, waar niemand iets aan had. Valentin gaf opnieuw snel antwoord. Teilhard schreef hem op 26 mei terug, waarbij hij inging op de drang, die hij voelde om zijn ideeën uit te leggen, die wellicht een derde van zowel gelovigen als ongelovigen wilde horen, en om zijn eigen geologische roeping te beschrijven als het bieden van datgene, wat voor hem wezenlijk was, namelijk ‘contact met de werkelijkheid’ en bijdragen aan de menselijke inspanning. Hij drukte eveneens de hoop uit, dat hij door zijn positie aan het *Institut Catholique* op te offeren op z’n minst toestemming zou kunnen krijgen om enkele wetenschappelijke contacten in Parijs te behouden. Op 30 mei gaf hij in een kort antwoord op een volgende brief van Valensin (122) aan, te aanvaarden dat de Geest kan worden gered als men laat zien dat deze zich manifesteert in algemeen aanvaarde vormen – daarbij inbegrepen, wat logisch is, de leer van de Kerk. De laatste brief in deze serie aan Valensin van 12 juni werd al veel eerder aangehaald. Hij behandelt hier de Zes Propositions stuk voor stuk en daarom gaan we nu over tot zijn bespreking ervan.

De Zes Propositions

Hier volgt de tekst zoals die werd aangetroffen in het *Archivum Romanum Societatis Iesu*. De Franse versie ervan werd door Teilhard met de hand geschreven (en is in het origineel onderstreept).

De vertaling ^{IV} *van de ondertekende propositions luidt:*

- 1) De eerste man, Adam, verloor onmiddellijk de heiligheid en gerechtigheid waarin hij was geschapen, toen hij in het paradijs tegen het gebod van God in handelde (Concilie van Trente, sessie 5, canon 1).
- 2) De zonde van Adam bracht niet alleen schade toe aan hem, maar ook aan zijn afstammelingen; en de heiligheid en gerechtigheid, die hij van God ontving en verloor, verloor hij niet alleen voor zichzelf, maar ook voor ons (Concilie van Trente, sessie 5, canon 2).

3) Deze zonde van Adam, die de eerste is en op allen overgaat door voortplanting en niet door imitatie, is eigen aan iedereen als iets, dat bij elke mens hoort (Concilie van Trente, sessie 5, canon 3)

4) Daarom neemt het gehele menselijke ras zijn oorsprong van één voorvader over, van Adam (deze vierde propositie wordt nergens expliciet gedefinieerd, maar ligt duidelijk opgesloten in de drie voorafgaande).

5) Zelfs al is het geloof boven de rede verheven, toch kan er nooit echt een onenigheid tussen geloof en rede zijn (Het Eerste Vaticaans Concilie, sessie 3, hoofdstuk 4).

6) Het is gegeven de voortschrijdende ontwikkeling van kennis, onmogelijk, dat er ooit een betekenis wordt toegekend aan de dogma's, die door de Kerk zijn ingesteld, welke verschilt van datgene wat de Kerk heeft begrepen en begrijpt (Het Eerste Vaticaans Concilie, sessie 3, canon 3 over geloof en rede).

Ik aanvaard deze proposities volledig in de betekenis, die de Heilige Kerk eraan geeft. En ik onderteken ze alle vrijwillig, te meer daar ik, ondanks de indruk die ik gewekt zou kunnen hebben, nooit ook maar iets anders dacht dan ze te laten prevaleren boven elke wetenschappelijke waarheid.

Daar ik er diep van overtuigd ben, dat de kennis van de mens slechts waarde heeft in relatie tot Christus en op hem wordt teruggevoerd, ben ik er ten volle op gericht om meer dan elke wetenschappelijke verworvenheid de blijvende invloed in al zijn integriteit en volmaakte werkelijkheid bekend te maken van de verrezen gestalte van Onze Heer Jezus Christus.

Parijs, 1 juli 1925

P. Teilhard de Chardin

Teilhard ontving de Zes Propositions kennelijk bij zijn ontmoeting met Costa op 15 mei. Zoals later ter sprake zal komen, zou zo'n stuk afkomstig kunnen zijn van het Heilig Officie, dat verantwoordelijk was voor de leer van de Kerk, en zou het vervolgens zijn weg hebben gevonden via de curie van de jezuiten. Teilhard zat er dan ook verscheidene weken vreselijk mee in zijn maag of hij de proposities wel moest onderschrijven. Dit was voor hem een tijd, waarin hij bij zichzelf intensief te rade ging, en het blijkt nergens uit, dat hij met iemand anders over deze kwestie sprak dan met Valensin. In zijn brief aan Valensin van 12 juni²⁷ schreef Teilhard, dat hij met de vijfde en zesde propositie weinig problemen had²⁸ en dat de eerste, de tweede en de derde propositie ook nauwelijks meer moeilijkheden opleverden.²⁹ Met de vierde propositie daarentegen, over de afstamming van het hele menselijke ras van Adam, lag het anders. Hierover ontvouwde Teilhard de volgende gedachten:

Alles wat mij via de wetenschap bekend is en alle ervaring van de afgelopen drie eeuwen doen mij denken, dat deze laatste propositie een deel verzwijgt van het fenomeen (dat zichzelf geleidelijkaan bepaalt) en dat zich zal wijzigen (zoals het geocentrisme in vierduizend jaar het verloop van de waterstromen overal, enz.) tijdens het ontdekken van de ware inhoud van de leer der Kerk zoals die traditioneel overal aan de gelovigen wordt voorgelegd. Ik kan dit geloofwaardig alleen onderschrijven met het impliciete of expliciete voorbehoud, dat ik deze propositie zie als iets dat onderworpen is aan veranderingen (en, wat meer is, aan wezenlijke herzieningen), zoals die, waaraan volgens het geloof, de wateren enz. in de eerste acht dagen van de schepping waren onderworpen; en ik zie niet in, hoe iemand mij dit standpunt zou kunnen verbieden. Moet ik me nu ten aanzien van dit standpunt impliciet of expliciet uitdrukken? Zegt u het maar. Ik ben geneigd om expliciet te zijn. Het is niet zo diplomatiek, maar het is de enige houding, die echt eerlijk zou zijn.

²⁷ 1974b, 122-23

²⁸ "5 et 6 font évidemment pas de difficulté"

²⁹ "1, w et 3, pas beaucoup plus"

Deze intentieverklaring plaatst de ondertekening van de proposities door Teilhard volledig in de context van de “zin, die het Heilig Officie eraan geeft”. Met andere woorden, de vierde propositie, waarin, zoals het document zelf stelt, “nergens de leer van de Kerk expliciet wordt gedefinieerd”, zou in theorie net zo kunnen afhangen van een expliciet geformuleerde Kerkleer als van het uitgangspunt dat alle kennis van de mens – zowel de theologische als de wetenschappelijke – moet “worden afgeleid van Christus en op hem moet worden teruggevoerd”.

Nu duidelijk gemaakt is hoe het gesteld is met de aanvaarding door Teilhard van de Zes Propositiones, kan verder worden ingegaan op de inhoud van elk van de drie clusters van de proposities op zich. De propositie 5 en 6 over geloof en rede zijn afkomstig van *Dei Filius*, de Dogmatische Constitutie over het Katholieke Geloof van het Eerste Vaticaanse Concilie, die bekend gemaakt werd in de derde sessie van het concilie d.d. 24 april 1870. Opgemerkt werd reeds, dat Teilhard `weinig moeite´ had om hieraan met een handtekening zijn goedkeuring te geven. Propositie 5, die genomen was uit het vierde hoofdstuk van het document, stelde het geloof in positieve zin voor als te zijn verheven boven de rede en daarmee verenigbaar. Zij zou zo kunnen worden gelezen, dat het geloof – in geval van een conflict tussen het geloof en de rede – de rede moet leiden, en dit is vermoedelijk de zin, waarin het voor Teilhard bedoeld was. Toch zou ze ook kunnen worden gelezen als een beschrijving van de diepere samenhang tussen de leerstellingen van het geloof en de bevindingen van de wetenschap, die door Teilhard hartstochtelijk werd omarmd. Propositie 6 kwam uit een canon, die geschreven in een standaardformaat, iedereen vervloekte, die deze verwierp. Ze verwierpt de mogelijkheid, dat de betekenis van een dogma in de loop van de geschiedenis verandert als gevolg van de vooruitgang in kennis, en we mogen veronderstellen, dat ze was bedoeld voor Teilhard, aangezien de creatieve interpretatie, die hij zo sterk voorstond, erdoor in feite was verboden. Teilhard echter beschouwde zichzelf als iemand, die veel meer bezig was met het ontwikkelen en uitspinnen van de historische leer in haar volledige betekenis voor de

dag van vandaag, dan dat hij een nieuwe betekenis eraan wilde geven, die in strijd was met de historische.

Laten we nu eens de proposities 1-3 onder de loep nemen, die ontleend zijn aan de canons 1-3 van het decreet over de erfzonde, dat op 17 juni 1546 was afgekondigd tijdens de vijfde zitting van het Concilie van Trente. Deze canons vervloekten eveneens iedereen, die ze verwierp. Ondanks Teilhards verklaring, dat hij er ‘weinig moeite’ mee had, zijn er meer en minder gunstige trekken in herkenbaar. Als we nog even verwijzen naar zijn ‘Nota’, kunnen we zien dat er facetten in zitten, die hij moeiteloos zou kunnen hebben aanvaard, met inbegrip van de beeldspraak inzake de overtreding door Adam van Gods bevel in het paradijs en het verlies daardoor van zijn heiligheid en gerechtigheid (*propositie 1*) het feit dat de zonde als zodanig niet alleen schade toebreacht aan Adam, maar tevens aan andere mensen (*propositie 2*), en het inherent-zijn op zich van deze zonde aan alle mensen (*propositie 3*). Toch sluiten andere facetten ervan minder gemakkelijk aan bij zijn alternatieve model.

Als we propositie 1 letterlijk nemen, waarin Adam wordt voorgesteld als de eerste mens, dan is dit in tegenspraak met datgene, waarvan Teilhard op wetenschappelijke gronden uitgaat, namelijk dat een zoölogische soort niet tot stand komt in één enkel individu, maar dat daarvoor diverse afstammingslijnen nodig zijn. En verder vormen de verloren heiligheid en rechtvaardigheid en het herstel van beide in propositie 2 slechts de ene helft van de zondeval, zoals hij deze in zijn model presenteert.

Zoals we al aangaven had Teilhard veel meer moeite met het onderschrijven van propositie 4 dan met een van de andere. Hierin staat, dat het “gehele menselijke ras zijn oorsprong van één voorvader overneemt, van Adam”. En inderdaad, hij kan dit “alleen geloofwaardig”, zoals hij aan Valensin doorgeeft of zoals hij het uitdrukt in zijn ondertekening van de proposities, “volledig in de betekenis, die de Heilige Kerk eraan geeft”. Met andere woorden: Teilhard kon dit niet als een wetenschappelijke propositie aanvaarden, maar slechts als een dogmatisch axioma, dat vanuit zijn standpunt gezien een voortdurende herziening door de feiten van de menselijke erva-

ring vereiste zoals die door de wetenschap werden aangereikt. Omdat het onderwerp van de vierde propositie eerder wetenschappelijk dan theologisch van aard was, is het onduidelijk hoe er vanuit het geloof mee kon worden ingestemd, en daarmee ook welk standpunt Teilhard in feite onderschreef. Vermeld moet worden, dat deze propositie alleen voor deze gelegenheid werd geformuleerd en niet zozeer werd ontleend aan eerdere conciliare leerstukken. Hiermee blijft de vraag betreffende de rechtsgeldigheid ervan open: als propositie 4 nergens expliciet gedefinieerd werd, op wiens gezag was het ondertekenen ervan dan vereist? Sterker nog, als propositie 4 echt “duidelijk opgesloten ligt” in propositie 1-3, waarom moest deze dan afzonderlijk worden gedefinieerd? Op beide onderdelen, zo leek het, werd van Teilhard geëist, dat hij zich onderwierp aan een formule, die meer beperkingen oplegde dan zowel op historische als op logische gronden kon worden gerechtvaardigd.

Op 8 juli, een week nadat Teilhard zijn fiat aan de Zes Propositiones had gegeven, verzocht Costa in een brief aan de curie van de jezuïeten hem aan het *Institut Catholique* te vervangen. Later die maand, op 24 juli, schreef Ledóchowski een brief aan Teilhard, waarin hij zijn “grote vreugde” uitsprak over diens ondertekening, waardoor Teilhard volgens hem niet langer in gevaar was. Hij herhaalde zijn eerder gegeven mening, dat het zelfs hypothetisch gezien niet veilig was om posities erop na te houden, die in strijd waren met de officiële leer, en dat het overwegen ervan zelfs moest worden uitgesloten. “Ik weet, dat u mij nog vertelde”, zo schreef hij, “dat alle bezwarende proposities gericht tegen de leer van de Kerk zuiver hypothetisch van aard zijn, maar zoals ik u eerder zei, we hebben het recht niet om – al was het maar in de vorm van hypotheses – datgene in de waagschaal te stellen, wat overeenstemt met het geloof. Van de ontelbare hypotheses die in de geest opkomen, moeten die, welke in strijd zijn met de geloofsleer, bij voorbaat worden verworpen, zelfs als we ze graag willen onthullen. Maar het is niet nodig hierop aan te dringen, want van uw wijze inzicht kunnen wij voortaan op aan en uw goede wil staat vast.”³⁰

³⁰ “Je le sais bien, vous me direz encore que toutes les propositions incriminées et jugées contraires au dogme n'étaient que de pures hypothèses, mais comme je vous l'ai dit précédemment, nous n'avons le droit de risquer, même en fait d'hypothèses, que celles qui cadrent

Ledóchowski besloot zijn brief met de verzekering, dat hij beseftte wat Teilhard had doorstaan. Ledóchowski verklaarde, dat het steeds heel duidelijk zijn plicht was geweest om de eer van de jezuïeten en het welzijn van zielen, inclusief die van Teilhard, overeind te houden. Teilhard antwoordde op 30 juni, waarbij hij verklaarde dat zijn verbondenheid met de jezuïeten zelfs groter was en hij bevestigde, dat hij bereid was met Gods wil alles te doen wat er in dienst van de Heer van hem gevraagd werd.

OVEREENKOMSTEN EN TEGENSTELLINGEN MET ANDERE ONDERZOEKEN DOOR DE CURIE

In de eerste helft van de jaren 1920 zag men een aantal vergelijkbare onderzoeken door het gezag van de Kerk naar minder bekende personen. Door deze daarmee te vergelijken is het mogelijk om meer begrip op te brengen voor het onderzoek naar Teilhard. In april 1920 kreeg Fr. Jules Touzard een officiële berisping van het Heilig Officie voor twee artikelen, waarin hij ontkende dat Mozes de auteur van het boek *Pentateuch* was; het werd hem echter toegestaan zijn betrekking als leraar aan het *Institut Catholique* in Parijs te behouden.³¹ In juli van datzelfde jaar verbood Ledóchowski de jezuïet Pierre Rousselot,³² die stierf tijdens gevechten in de Eerste Wereldoorlog, les te geven over geloof en geloofwaardigheid. Rousselot, die door zijn artikel over *De ogen van het geloof* zeer bekend was geworden, betoogde met klem, dat de gegevens over de openbaring uit de Heilige Schrift, de wonderen en dergelijke niet zonder meer geloofwaardig waren. Veeleer was er een bezielend, bovennatuurlijk licht van geloof voortkomend uit genade nodig om deze gegevens te verbinden met de waarheid zelf. Om kort te gaan, aanvaarding vroeg allereerst om geloof. Dit mag dan vandaag de dag niet als tegen-draads worden gezien, maar in de nasleep van de Eerste Wereldoorlog, toen talloze jezuïeten uit militaire dienst terugkeerden met

avec la foi. Parmi les innombrables hypothèses qui peuvent se présenter à l'esprit celles-là doivent être écartées d'avance, même si nous nous gardons de la divulguer, qui sont contraires au dogme. Mais c'est inutile d'insister puisque votre prudence est désormais en éveil et que votre bonne volonté est toujours restée entière.”

³¹ Laplanche 2006, 137-38

³² Dulles 1990

een behoorlijke verruiming van hun intellectuele horizon, werd dit als een grote bedreiging voor het gezag van de christelijke dogmatiek gezien.

In 1922 publiceerde de Belgische priester en geoloog Henry de Dorlodot het boek *Darwinisme en Katholiek Denken*, de vertaling van een Franse uitgave, waarin hij een theïstische en wonderbaarlijke kijk op evolutie verdedigde. Het boek kreeg heel wat positieve recensies in de Brits-Amerikaanse pers en werd er als een bewijs voor gezien dat de Rooms Katholieke Kerk zich had verzoend met de evolutietheorie. In mei 1923 werd door de secretaris van de Pauselijke Bijbel-Commissie contact opgenomen met Fr. Paulin Ladeuze, rector en tevens professor in de bijbelexegese aan de universiteit te Leuven, waar Dorlodot doceerde. Men vroeg hem Dorlodot te verzoeken wat meer uitleg te geven over zijn inzichten. Bovendien werd de suggestie geuit, dat Dorlodot te dicht aansloot bij Touzard,³³ die, zoals zojuist werd uitgelegd, had ontkend dat Mozes de schrijver van het boek Pentateuch was. Dorlodot verdedigde in zijn antwoord aan Ladeuze zijn orthodoxe kijk op de Bijbel en trok het gezag van de Commissie in twijfel ten aanzien van een oordeel over de evolutietheorie, aangevende, dat deze strict genomen niets van doen had met de Bijbel en een zaak was voor de 'Heilige Stoel' zelf. Dorlodot probeerde steun te vinden bij groepen van mensen als kardinaal Francis Bourne, die zijn imprimatur had gegeven aan het boek *Darwinisme en Katholiek Denken*, de aartsbisschop Pietro Maffi van Pisa en de archivaris van het Vaticaan Francis Gasquet.³⁴ Intussen antwoordde Ladeuze aan kardinaal Willem van Rossum, de voorzitter van de Commissie, maar de kardinaal gaf hem te kennen, dat hij het boek van Dorlodot aan een formeel onderzoek had onderworpen en dat er onjuiste beweringen in waren aangetroffen.³⁵ Zonder evenwel in te gaan op ook maar één detail van deze onjuiste beweringen, zei Van Rossum verder, dat het er in wezen om ging dat de verdediging van de volkomen natuurlijke aard van de evolutie onaanvaardbaar was, zelfs die van het menselijk lichaam, die centraal stond in het boek. Bijgevolg moest, zo vervolgde Van Rossum,

³³ De Bont 2005, 470

³⁴ De Bont 2006, 471

³⁵ aangehaald in Lambert 2009, 518

Dorlodot in een van de universiteitskranten zijn verdediging van de natuurlijke evolutie van het menselijk lichaam publiekelijk terugnemen in de vorm van een aanvullende tekst en moest hij het boek uit de verkoop halen. Indien hij zich niet hieraan zou houden, zou de zaak worden verwezen naar het Heilig Officie.

Dorlodot weigerde inderdaad te gehoorzamen, eraan toevoegend dat hij in dat geval zou liegen. Voorts herhaalde hij zijn standpunt, dat Van Rossum buiten zijn competentie handelde. Ladeuze, die in toenemende mate verontrust was over de impact van de groeiende confrontatie op de universiteit van Leuven en de katholieken in de wijdere omgeving³⁶ kreeg Arthur Vermeersch, een jezuïet-theoloog aan de Gregorius-Universiteit in Rome zover, dat deze in juli een audiëntie aanvraag bij paus Pius XI, die hij beveiligde. Nadat Vermeersch de zaak had voorgelegd, gaf de paus te kennen persoonlijk in het onderwerp te zijn geïnteresseerd, waarover hij in zijn jeugd had geschreven en waarbij hij had gerefereerd aan de Franse paleontoloog Joachim Barrande.³⁷

De bisschop van Dorlodot, mgr. Thomas-Louis Heylen uit Namen, reisde naar Rome af en sprak eveneens met de paus. Bijna twee jaar lang gebeurde er weinig, hoewel er in die tijd tegen diverse anderen maatregelen werden getroffen. Zo werd bijvoorbeeld de priester Gustave Bardy in 1923 verzocht zijn betrekking als leraar aan de Katholieke Theologische Faculteit in Lille op te geven, nadat hij een studie had gepubliceerd over Paulus van Samosata, waarover men oordeelde, dat deze blijk gaf van een uitzonderlijk kritische benadering.³⁸ In maart 1925 evenwel schreef kardinaal Merry del Val, de secretaris van het Heilig Officie, zelf aan kardinaal Mercier van Mechelen een brief, waarin hij formeel verklaarde dat het boek van Dorlodot uit de verkoop moest worden genomen, dat Ladeuze moest worden berispt en dat herhaling van een en ander niet zou worden geaccepteerd.³⁹ In mei bracht Mercier een bezoek aan Rome om er met de paus, met Merry del Val en anderen te spreken, waarna er

³⁶ De Bont 2005, 472

³⁷ De Bont 2005, 473

³⁸ Laplanche 2006, 307

³⁹ De Bont 2005, 474

niets meer gebeurde. Dorlodot gaf het tweede deel van zijn boek niet uit. Hij wees de mogelijkheid van een Duitse vertaling van de hand, gaf geen verdere lezingen meer over evolutie en stierf in 1929. Zijn boek evenwel werd niet uit de verkoop genomen en hij deed publiekelijk geen afstand van zijn inzichten.⁴⁰ Voorts vonden belangrijke delen van zijn manuscript voor het tweede deel hun weg in Ernest Messengers werk *Evolution and Theology*.⁴¹

Er kunnen verscheidene overeenkomsten worden vastgesteld tussen deze onderzoeken en het onderzoek naar het werk van Teilhard. Zoals daar zijn: 1. Het initiatief gaat uit van een bijzondere gezagsdrager in Rome, waaraan de persoon in kwestie ondergeschikt is, nadat deze van het gegeven op de hoogte is gebracht; 2. Er vindt een onderhandeling plaats tussen de lokale gezagsdragers en de desbetreffende Romeinse autoriteit met de mogelijkheid voor de lokale autoriteiten de sancties te verlichten of op te schorten, hetzij rechtstreeks of indirect via beroep; 3. De mogelijkheid, dat de betrokken gezagsinstantie te Rome de zaak in kwestie formeel verwijst naar het Heilig Officie, alhoewel niet onmiddellijk; 4. De waarschijnlijkheid, dat het Heilig Officie zich in werkelijkheid al van de zaak bewust is; 5. Een plaatselijke betrokkenheid bij de waarschijnlijke impact van formele sancties op het instituut als zodanig of de gemeenschap eromheen; 6. De vraag of een onderwijsplaats moet worden gehandhaafd of wellicht moet worden opgeheven; 7. De vraag of een geschreven formule moet worden ondertekend; 8. Een waarschuwing voor iemand die geacht wordt een slechte invloed uit te oefenen; 9. Het publiceren van beperkingen en 10. De mogelijkheid van zowel doortastende antwoorden als van zeer lange periodes van afwachten of geschipper.

BEOORDELING VAN HET ONDERZOEK NAAR HET WERK VAN TEILHARD

Hoe zullen de handelingen van elk van de hoofdrolspelers en hun bijdragen aan de uitslag van het onderzoek naar Teilhard worden be-

⁴⁰ De Bont, 475

⁴¹ 1931; Lambert 2009, 520; Dorlodot 2009

oordeeld? Allereerst kunnen we kijken naar de twee censoren, voor wie een betrekkelijk kleine rol was weggelegd. Bea had een wetenschappelijke belangstelling voor kosmologie, terwijl Pinard zowel zijn werk in etnologie en vergelijkende godsdienstwetenschap had ontwikkeld toen hij zich specialiseerde in de scheppingstheologie.⁴² Dat zij beiden over een brede intellectuele horizon beschikten, doet vermoeden dat zij door de curie van de jezuiten niet waren uitgekozen vanwege hun antipathie voor Teilhard zelfs als hun methodes van werken conservatiever waren dan de zijne en zij beiden in Rome tot de *incrowd* behoorden. Bovendien zou de recensie van een tekst een noodzakelijke formaliteit in een onderzoek en daarmee het geveld oordeel van geen betekenis voor de uitslag kunnen zijn.

De rol, die Ledóchowski speelde was van aanmerkelijk groter belang. Hij verklaarde tegenover Baudrillart⁴³ dat volgens hem Teilhard niet vrijwillig zou gaan zwijgen over de kwesties die hem bezig hielden. Naar de inschatting van Ledóchowski zou hem in ieder geval dwingend het zwijgen moeten worden opgelegd. Bovendien vertelde Ledóchowski ook aan Baudrillart, dat een beschuldiging door het Heilig Officie ophanden zou zijn geweest toen hij tussen beide kwam en dat dit, als het was gebeurd, het *Institut Catholique*, waarvan Baudrillart de rector was, ernstig zou hebben geschaad. Echter, dat het Heilig Officie als eerste, zo niet onmiddellijk daarna, in actie kwam, wordt bevestigd door René d'Ouince,⁴⁴ die verslag uitbrengt van een gesprek met de geoloog Fr. Christophe Gaudefroy, dat veel later, enige tijd na de dood van Teilhard, plaatsvond. Ledóchowski, aldus d'Ouince, had inderdaad een beschuldiging aan het adres van Teilhard ontvangen, en wel van een andere jezuïet. Kardinaal Merry del Val, die als secretaris van het Heilig Officie nog machtiger was dan de generaal-overste, was in het bezit van een kopie van de 'Nota' over de erfzonde en had zich er zelfverzekerd in gemengd, hetgeen hoorde bij zijn taak in het algemeen om de orde van de jezuiten te controleren. Bovendien haalde het Heilig Officie bij zijn maatregelen in december 1923 tegen de bijbelgeleerde van de

⁴² Schmidt 1992, 79-84; Goetz 1958

⁴³ begin van het dagboek van 19 oktober 1926; Baudrillart 1994 – 4: 498

⁴⁴ 1970, 106-07

Société van Saint-Sulpice, Auguste Brassac,⁴⁵ teksten aan van het Concilie van Trente en het Eerste Vaticaanse Concilie, die de suggestie wekken, dat het ook verantwoordelijk was voor het verzamelen van de Zes Proposities.

Dit leidde tenslotte tot een overweging van de motieven van paus Pius XI zelf. Had hij opdracht gegeven voor het proces tegen Teilhard aan het Heilig Officie of deze bekrachtigd? Voor zijn uitverkiezing tot paus in februari 1922 stond Ambrogio Ratti bekend als liberaal voorzover hij van mening was, dat de Kerk haar betrokkenheid moest tonen bij de cultuur en de maatschappij.⁴⁶ Bovendien had hij in februari 1924, pas twee jaar nadat hij paus geworden was, de encycliek *Maximam gravissimamque* afgekondigd, die de instelling mogelijk maakte van diocesane verenigingen naar het door de Franse republiek erkende culturele associatiemodel, dat de scheiding van Kerk en staat van 1905 volgde. Deze herstelde het wettige bestaan en de rechten van de Kerk binnen de seculiere staat zodanig, dat de geestelijke identiteit niet in gevaar kwam. Fouilloux⁴⁷ speculeert, om Auguste Valensin te citeren, dat Merry del Val, die niets moest hebben van wat hij zag als een toegeven aan het secularisme, ter compensatie gezorgd kan hebben voor de veroordeling van Brassac in januari 1924. De maatregelen tegen Teilhard, zouden we eraan kunnen toevoegen, kunnen ook deel hebben uitgemaakt van de stilzwijgende of nadrukkelijke overeenkomst tussen Merry del Val en de paus. In ieder geval heeft dit compromis met de Franse republiek stevige kritiek opgeroepen bij neo-monarchistische groeperingen, waarvan de *Action française* het sterkst naar voren kwam. Terwijl het onderzoek naar Teilhard liep, was de paus met politiek-liberale Franse katholieke organisaties in gesprek en ontmoette daarbij in mei 1924 de leiders van *Action catholique de la jeunesse française* (de Franse katholieke jeugdbeweging) en in juni 1925 van de *Action populaire* (de volksbeweging)⁴⁸, dit alles als deel van een politiek om de veranderingen binnen de Franse Kerk te ontmoedigen en

⁴⁵ Fouilloux 1997, 88

⁴⁶ Petit 1998, 68-69, 224-25

⁴⁷ 1997, 100

⁴⁸ Prévotat 201, 233-36

meer erkenning voor Rome te bewerkstelligen.⁴⁹ Dit alles culmineerde in de veroordeling van *Action française* op 29 december 1926. Het gebeurde op initiatief van de paus zelf en werd niet toegejuicht door Merry del Val en andere leden van de conservatieve curie.⁵⁰ De bereidheid van de paus tot samenwerking met deze katholieke politieke groeperingen maakte hem natuurlijk niet tot een liberaal in die zin, dat hij als verlichter optrad van de traditionele leer van de Kerk en daarin seculiere aspecten van cultuur en maatschappij verwerkte. Integendeel, zoals in het zoëven beschreven compromis, kan een verandering op politiek gebied juist makkelijker geweest zijn, omdat bekend werd dat de orthodoxe leer van de Kerk actief werd verdedigd.

Niettemin werden ten gevolge van deze wisselende politieke loyaliteiten maatregelen tegen iemand genomen, die zich, op zijn minst privé, tegen het conservatieve monarchisme had uitgesproken en die de veranderingen die plaats vonden had aangemoedigd. In zijn ongepubliceerde dagboek schrijft Teilhard: “Ik zie mezelf als tegenstander van de *Action française* en aanverwante groeperingen, omdat ik om intellectuele redenen het liberalisme als absoluut noodzakelijk beschouw, d.w.z. liberalisme, niet als het recht van iedereen op waarheid en leugen, maar als een afwachtende en zoekende houding, die accepteert dat niets nog voltooid of volledig zeker is.”⁵¹

Een paar weken later uit hij zich kritisch tegenover de rationele instelling van bewegingen en hun verering voor routine.⁵² Toen *Action française* veroordeeld was, gaf hij blijk van zijn goedkeuring hoewel hij, schrijvend vanuit China, zich geschokt verklaarde door de onmenselijkheid van de maatregelen, die tegen de groep sympathisanten waren genomen, vooral het feit, dat zij uitgesloten werden van de sacramenten.⁵³ Van zuiver pragmatisch standpunt uit kan Teilhard worden gezien als een voorzichtig offer om de conservatieven binnen de curie van de jezuïeten en het Heilig Officie te verzoenen en

⁴⁹ Lebrun 1980, 418-19, 422-23

⁵⁰ Prévotat 2001, 308, 338

⁵¹ begin 23 januari 1922; Teilhard 1922b

⁵² begin 12 maart 1922; Teilhard 1922b

⁵³ brief van 12 november 1926; Mathieu 2000, 105

de enigszins liberale tendensen waarbij de Kerk zich aansloot onder controle te houden. De politieke standpunten van de Kerk waren minstens even belangrijk als de theologische kwesties, die in wetenschap en religie speelden en die institutioneel de context uitmaakten, waarbinnen de onderschrijving van de Kerkleer werd gestimuleerd en afgedwongen.

HET NASPEL EN HET LEVEN NA DE DOOD

Het jaar daarop, om precies te zijn op 24 april 1926, voer Teilhard met de stoomboot op weg naar China door de Straat van Bonifacio tussen Corsica en Sardinië. Het uitstel van zijn vertrek was bedacht door Ledóchowski om te voorkomen, dat het teveel de aandacht trok.⁵⁴ Hij ging van boord in Shanghai op 29 mei en reisde per zeilboot verder de kust op naar Tientsin,⁵⁵ waar hij geleidelijkaan in de samenwerking met zijn medebroeder, de jezuïet Emile Licent, zijn plaats terugvond in het leven van een paleontoloog. Hij bleef erop hopen dat hij eens weer zijn positie in Parijs zou kunnen opbouwen. Eind januari 1927 echter vernam hij dat de curie van de jezuïeten in Rome hem niet zou toestaan terug te keren in zijn betrekking aan het *Institut Catholique*.⁵⁶ Dit leidde ertoe, dat hij de mogelijkheid overwoog enige tijd door te brengen op het Nationaal Museum voor Natuurlijke Historie in Parijs, gekoppeld aan reizen naar China⁵⁷ via de betrekkelijk snelle Trans-Siberië-spoorlijn. En ja hoor, op 6 april ontving hij een brief vanuit de curie van de jezuïeten, waarin hem werd toegestaan voor wetenschappelijk werk naar Parijs terug te keren gedurende enkele maanden en misschien weleens in de toekomst voor altijd.⁵⁸ Op 27 augustus vertrok hij vanuit Shanghai per zeilboot en op 1 oktober liep deze de haven in van Marseille.⁵⁹ Hij verbleef 13 maanden in Parijs, tot november 1928, terwijl hij werkte aan het Nationaal Museum voor Natuurlijke Historie en lezingen hield voor groepen, waaronder studenten van de prestigieuze *Ecole*

⁵⁴ Baudrillart 1994 – 4: 915

⁵⁵ Teilhard 1972, 23, 28

⁵⁶ Teilhard 1972, 56

⁵⁷ brief van 2 april; Baudrillart 1994-4: 1096-97

⁵⁸ Teilhard 1972, 65

⁵⁹ 78

Normale Supérieure.⁶⁰ Via hen werd het voor Ledóchowski echter duidelijk, dat Teilhard het grootste deel van zijn tijd in de toekomst, voor zover die kon worden overzien, in China zou moeten doorbrengen.⁶¹ De volgende periode, waarin Teilhard in Frankrijk verbleef, duurde vier maanden, van september 1930 tot januari 1931, waarin hij zowel een bezoek bracht aan Parijs als aan zijn familie thuis in de Auvergne.⁶² Vervolgens reisde hij telkens voor een paar maanden naar Parijs, en wel van eind september 1932 tot januari 1933, van mei tot 6 september 1935, van 19 april tot 5 augustus 1937 en van november 1938 tot 23 juni 1939.⁶³ Tot juni 1946, twintig jaar na zijn vertrek, zou Parijs zijn thuis niet meer zijn. Gedurende die hele periode bracht hij alles bij elkaar precies drie jaar in Frankrijk door.

In zijn geschriften uit deze periode, die pas na zijn dood werden gepubliceerd, bleef Teilhard trouw aan het monogenisme, waarmee hij in Propositie 4 onder uitdrukkelijk voorbehoud had ingestemd. Hij zette een vraagteken achter “de volslagen onrealistische” breuk in de geschiedenis, die de tradionele kerkleer over Adam en Eva met zich meebracht. Verder herhaalde hij het idee, dat hij in zijn ‘Nota’ had verwoord, dat zijn eigen model in feite de zonde en het kwaad serieuzer nam dan het tradionele, omdat er veel meer het beeld door werd opgeroepen van iets, dat het bestaan aankleefde, dan van het gevolg van een toevallige handeling.⁶⁴ Vlak voor het einde van deze discussie zinspeelde Teilhard inderdaad op Propositie 1-3 door te beweren: “Ik ben bekend met de plechtige decreten van het Concilie van Trente over de erfzonde.” Bovendien bevestigde hij later opnieuw dat ervaring en geloof samen het onmogelijk maken om de erfzonde te verbinden met een specifieke tijd of plaats. De zondeval is veeleer, aldus zijn verklaring, een functie van evolutie.⁶⁵

Teilhard formuleerde zijn visie op de erfzonde opnieuw in een uitgebreid tweede stuk over het onderwerp, dat hij in 1947 schreef, het jaar dat volgde op zijn terugkeer naar Parijs. In “Gedachten over de

⁶⁰ Cuénot [1958] 1965, 86-89

⁶¹ dagboek begin 17 april 1928; Baudrillart 1994-4: 915

⁶² Cuénot [1958] 1965, 108-110

⁶³ Cuénot [1958] 1965, 139-43, 202-03, 218-23

⁶⁴ 1933, 79-86

⁶⁵ 1942, 148-50

erfzonde” ontwikkelde hij het zogeheten ‘Alexandrijnse model’, waarnaar hij terloops verwezen had in zijn ‘Nota’ van vijftiengint jaar daarvoor, toen hij dit de enige uitzondering had genoemd op de trend te leunen op een letterlijke opvatting van de eerste hoofdstukken van Genesis als men de erfzonde wilde verklaren.⁶⁶ Bovendien had Teilhard, zinspelend op Genesis 6:1-4, de zondeval in zijn ‘Nota’ ook geassocieerd met “een kwestie van ontrouw zoals bij de engelen”.⁶⁷ In zijn nieuwe stuk gaf hij nog duidelijker aan dat hij de erfzonde niet zag als iets, wat plaatsvond aan het begin van een historisch traject, maar als een historisch gegeven, dat de tijd oversteept. De dood, zo voerde Teilhard overtuigend aan, is inherent aan de fysisch-chemische structuur van materie, en de oorsprong ervan kan derhalve niet worden gelocaliseerd binnen de stoffelijke wereld. Dit ‘Alexandrijnse’ model bestaat uit vier opeenvolgende fases: de ogenblikkelijke schepping van de eerste Adam, die volmaakt is en ontelbaar; een of andere vorm van ongehoorzaamheid; een “val in de veelheid”, die hij de “pre-kosmische fase van involutie” noemt; en “de verlossende wederopstanding”, die de “kosmische, historische fase van evolutie” markeert.⁶⁸

Teilhard beveelt dit model aan, dat het begin van het universum laat zien als een veelvormigheid, waarin de dood overal aanwezig is, wat bij Eden en de bewoners ervan niet het geval is. Niettemin uit hij zijn zorgen over het speculatieve karakter van de eerste drie fases van het model, de ondoorgrondelijkheid van de schepping in één moment van Adam en de onwaarschijnlijkheid dat een volmaakt wezen bij de eerste de beste gelegenheid voor de verleiding zou bezwijken. Daarom presenteert hij nog een model, dat dit ‘Alexandrijnse’ model aanpast door de drie beginstadia ervan in te bedden in een ontwikkelde vierde fase en te beginnen met het veelvoudige. De zonde houdt daarmee op te worden gelijkgesteld met een eerste oorzaak, maar is verbonden met de voortdurende staat van lijden, dwalen en lokale wanorde, die zich onvermijdelijk voordoet gedurende de geleidelijk plaatsvindende ordening en eenwording.⁶⁹ Dit

⁶⁶ 1922a, 45

⁶⁷ 1922a, 50

⁶⁸ 1947, 191-92

⁶⁹ 1947, 194-96

model, aldus Teilhard, verzwakt de dogmatische kenmerken van de zondeval niet, maar versterkt deze juist doordat het de zonde in de structuur van de geschapen orde een universeel karakter geeft en daarbij de noodzaak algemeen maakt voor verlossing en voor een regeneratie van de kinderdoop. Zoals in zijn veel eerder verschenen ‘Nota’ zijn de Schepping, Incarnatie en Verlossing allemaal aspecten van dit proces.

De Zes Propositions lopen vooruit op de strijd, die vijftientig jaar later zou losbarsten rond de publicatie van de encycliek van paus Pius XII, *Humani generis*. De encycliek stond helemaal in het teken van de voortdurende afkeer van het Heilig Officie van moderne redeneringen, die zich niets aantrokken van de goddelijke openbaring. Het Officie zag deze als een ondermijning door “kwade hartstochten die voortvloeiden uit de erfzonde”.⁷⁰ Het document verklaarde dat de evolutietheorie “zelfs op het gebied van de natuurwetenschappen niet ten volle was bewezen” en het bekritiseerde niet bij name genoemde personen, die volgens de beschrijving erin de “monistische en pantheïstische opinie” huldigden, “dat de wereld zich voortdurend in een staat van evolutie bevindt” (hfdst. 5). De zaak van het Heilig Officie tegen Teilhard, zoals deze werd uitgewerkt in de Zes Propositions komt inderdaad voor in *Humani generis* – zeker in grote lijnen. De Propositions 1-3 worden opgeroepen in het protest tegen het feit dat “sommige mensen, zonder rekening te houden met het Concilie van Trente, het concept van de erfzonde, zoals ook dat van de zonde in het algemeen, verdraaid weergeven als een aanval op God” (hfdst. 26). Van Propositie 5 wordt nadrukkelijk door de encycliek verondersteld, dat de Kerk de beschermer is van het ware gebruik van de rede en filosofie, die bestaan om ten dienste van het geloof te worden ingezet (hfdst. 29-33).

Propositie 6 klinkt na in de bewering, dat de leer moet worden bevestigd “in de betekenis welke eraan wordt gegeven door de Kerk”, als deze theologisch wordt uiteengezet met verwijzing naar de Openbaring (hfdst. 21). Bovendien citeert hoofdstuk 18 daarbij rechtstreeks uit de korte passage volgend op de canons over geloof

⁷⁰ 1950, 175

en rede, waarin bewust openlijk sprake is van minachting voor het Gezag, waar dit de wetenschappelijk vooruitgang en de theologische hervorming in de weg staat, en waarin gelovigen wordt opgeroepen om “wetten en decreten van de *Sancta Sedes* in acht te nemen, die dergelijke kwalijke meningen als gevaarlijk verwerpen en verbieden”. Bovendien wordt in *Humani Generis* het belang dat het Gezag heeft bij wetenschappelijke kwesties meer nog dan leerstellige, zoals Propositie 4, uitvoerig verdedigd. Het document behandelt “speciaal die zaken, die, alhoewel zij tot de positieve wetenschappen behoren, min of meer verbonden zijn met de waarheden van het Christelijk geloof” (hfdst. 35). Hoewel, zo staat er verder, “het niet om slechts een paar mensen gaat, die eisen dat het katholieke geloof zoveel mogelijk rekening houdt met deze wetenschappen”, moet ervoor worden gewaakt, dat het hierbij niet gaat om “duidelijk bewezen feiten” maar om “hypothesen, die op een of andere manier wetenschappelijk zijn gefundeerd en waarin ook de leer is opgenomen van de Heilige Schrift of de Traditie”. “Als dergelijke veronderstelde opvattingen direct of indirect in tegenspraak zijn met de door God geopenbaarde leer,” aldus de encycliek, “dan kan aan de eis dat zij worden erkend, op generlei wijze worden voldaan”. Daarna volgt de bespreking van de “leer van de evolutie”, die wordt gedefinieerd als onderzoek naar de “oorsprong van het menselijk lichaam als afkomstig van pre-existente en levende materie” (hoofdstuk 36). (Zielen, zo stelt het document, zijn direct door God geschapen.) Aangenomen wordt, dat er onderzoek en discussie kan plaatsvinden door hen, die zowel thuis zijn in de wetenschap als in theologie. De argumenten vóór en tegen de evolutie moeten echter, aldus de tekst, zorgvuldig worden afgewogen. Maar volgend op deze kwalificaties is het hoofdstuk daarna gewijd aan de weerlegging van het polygenisme. Deze theorie, dat mensen afstammen van meerdere voorouders in plaats van van één enkel paar, was precies het doelwit van Propositie 4. In de encycliek staat:

Van gelovigen kan niet verwacht worden, dat zij de mening omarmen, dat er na Adam op aarde echte mensen zijn, die hun natuurlijke afstamming van hem als de eerste voorouder niet accepteren of die beweren dat Adam een bepaald aantal eerste ouders vertegenwoordigt. Het is nu op geen enkele

manier duidelijk hoe een dergelijke mening verzoend kan worden met datgene, wat de bronnen van de geopenbaarde waarheid en de documenten van het Leergezag van de Kerk voorstellen met betrekking tot de erfzonde, die voortkomt uit een zonde die feitelijk is gepleegd door een individuele Adam en die van generatie op generatie is doorgegeven aan iedereen en door iedereen op zijn eigen wijze wordt ervaren. (hfdst. 37). Heel treffend wordt in dit hoofdstuk van *Humani generis* verwezen naar de Canons 1-3 van het decreet over de erfzonde van het Concilie van Trente, waarop de Proposities 1-3 werden gebaseerd, samen met de vierde canon over de noodzaak van de kinderdoop voor de vergeving van de erfzonde verkregen bij de voortplanting.

In *Humani generis* is het duidelijk, dat de reden om de biologische evolutie in twijfel te trekken deels gelegen was in de veronderstelling, dat ze een onderdeel vormde in een bredere gedachtewisseling rond evolutie, waarin enerzijds ook het communisme betrokken was, dat als onderdeel van een visie op de ontwikkeling van de geschiedenis het dialectisch materialisme voorstaat en het bestaan van een persoonlijke God ontkent, en anderzijds het existentialisme, dat door een vergelijkbare metafysica van leven en laten leven onveranderlijke essenties negeert ten gunste van het individuele bestaan (hfdst. 5-6).

Niettemin werd het betwisten door het document van de biologische evolutie in het algemeen en van polygenisme in het bijzonder het hoofddoel van de kritiek. In 1950 schreef Teilhard een korte reactie op de encycliek, die evenals zijn teksten uit 1922 en 1947 tijdens zijn leven niet werd gepubliceerd. In deze reactie richt hij zich op de oorsprong van de mens, en de enige verwijzing naar de erfzonde staat in een voetnoot. Teilhard begint met het formuleren van een eerste uitgangspunt, namelijk, dat het in de fossiele geschiedenis van de wereld onmogelijk is om individuen van populaties te onderscheiden; zowel het monogenisme als het polygenisme zijn puur theologische concepten met een dogmatische, niet-wetenschappelijke functie. Daarop volgt een tweede principe: vanuit wetenschappelijk oogpunt vereist de eenheid van de menselijke soort niet het

bestaan van één “enkel oorspronkelijk paar”.⁷¹ Integendeel, alles wat de menselijke eenheid inhoudt, is, dat mensen één enkele zoölogische stam vertegenwoordigen. Om deze reden is het in de wetenschap onmogelijk om in strikte zin te spreken van monogenisme of polygenisme. Veeleer moeten wetenschappers verwijzen naar 'monofyletisme' of 'polyfyletisme', dat wil zeggen naar een tak of phylum, of naar een aantal takken of fylya die aan de mensheid ten grondslag liggen. De theoloog bezit daarentegen een zekere vrijheid om “binnen het gebied van onbepaaldheid dat door de onvolmaakte aard van onze wetenschappelijke visie op het verleden is gecreëerd, aan te nemen wat volgens hem dogmatisch noodzakelijk is”.⁷² Maar hoe ver reikt deze vrijheid? Twee punten pleiten tegen de hypothese van een individuele Adam. Ten eerste komt het “gelijktijdig verschijnen van een mutatie in één enkel paar” een geneticus “buitengewoon onwaarschijnlijk” voor, en het zou in elk geval zeer onwaarschijnlijk zijn als die zich voortplant. Ten tweede zouden de noodzakelijk unieke eigenschappen van dit nieuwe paar als *Homo sapiens* “volledig voltooid moeten zijn in hun specifieke ontwikkeling vanaf het eerste moment”. Teilhard herhaalt enigszins spottend, dat er als reactie op *Humani generis* twee mogelijkheden zijn: ofwel morgen treedt er een wijziging in de wetenschappelijke wetten van de soortvorming op, ofwel theologen gaan een veel nauwere solidariteit in de 'buitengewone interne cohesie' van een wereld accepteren, die zich momenteel in een proces van kosmogeenese en antropogeenese bevindt, waarin de mens en de rest van de geschapen orde voortdurend opnieuw worden gegenereerd.⁷³

CONCLUSIE

In zijn reactie op *Humani generis* identificeert Teilhard provocerend het monogenisme als een theologisch concept. Dit is duidelijk in tegenspraak met zijn veel eerdere beoordeling ervan als een hypothese die door de wetenschap moet worden bewezen of weerlegd. Door zowel het monogenisme als het polygenisme een theologisch karakter toe te kennen, erkent hij het contingente en zich ontwikkelende karakter van zijn eigen inzicht en van dat van de wetenschap

⁷¹ 1950, 209

⁷² 1950, 210

⁷³ 1950, 211

in het algemeen. Dit staat in schril contrast met de theorie van kennis, die ten grondslag ligt aan *Humani generis*, waarin dogma en wetenschap worden gepresenteerd als duidelijk afgebakende entiteiten in een wederzijds antagonistische relatie. Vanaf de jaren 1920 voelde Teilhard dit conflict tot in het diepste van zijn wezen, waarbij hij altijd trouw bleef gehoorzamen aan de opdracht van de kerkelijke autoriteiten om zijn geschriften over de erfzonde niet te publiceren. Hij aanvaardde dat macht, wanneer deze naar behoren wordt uitgeoefend, een legitiem onderdeel is van hoe de kerk zich legitiem als instelling in stand houdt. De vierde propositie, die hij moest ondertekenen, was echter, zoals we zagen, in geen enkele vorm in de leer gedefinieerd. Dat Teilhard verzocht werd deze propositie te ondertekenen, kan daarom als een onwettige uitoefening van macht worden beschouwd. Teilhard werd beschuldigd van het niet serieus nemen van zonde. Toch hebben we in dit artikel aangetoond dat zijn intentie precies het tegenovergestelde was, namelijk zonde niet in gelokaliseerde en historische termen op te vatten, maar inherent aan de geschapen orde. Bovendien ondervindt Teilhard van heel dichtbij hoe individuen en instellingen als gevolg van zonde macht kunnen verwerven en uitoefenen op manieren die niet volledig legitiem zijn. Dit kan op korte termijn wel institutionele stabiliteit opleveren, maar alleen doordat de betrokkenheid bij dringende intellectuele problemen wordt uitgesteld tot het moment waarop het nog moeilijker wordt om ze op te lossen. Doordat we uiteindelijk beschikken over Zes Propositionen samen met een nauwkeurig en gedetailleerd verslag van de gebeurtenissen eromheen, is het mogelijk geworden om de intellectuele en morele schuld te onderkennen van de Kerk aan Teilhard, als de leden ervan tenminste volgens hun christelijk geloof blijven leven in het licht van een modern wetenschappelijke begrip van Gods wereld.

BIJLAGE:

Vertaling van de brief van Pierre Teilhard de Chardin aan Fr. Wlodi-mir Ledóchowski, de generaal-overste van de jezùieten:

13 Rue du Vieux, Colombier Paris VI, 13 januari, 1925

Eerwaarde vader, de vrede van Christus zij met u.

Gisteren ontving ik een brief van M. J.B Costa de Beauregard, die mij vertelde, dat u betrokken bent bij een zaak, die ik in november met hem heb besproken inzake een Nota van mij, die als gevaarlijk werd beschouwd. M. Costa, die inmiddels vertrokken is naar Algerije, heeft mij geadviseerd rechtstreeks contact met u op te nemen. Ik doe dit, naar ik u verzeker, uit eigen beweging in de geest van een zoon.

Allereerst komt het mij voor, dat de motie van afkeuring die er gemaakt is over de Nota, een aantal verschillende zaken bestrijkt, die ik in alle eerlijkheid zo niet kan onderschrijven. Ik zou de kwestie graag van twee kanten willen benaderen: enerzijds de theologische en anderzijds de wetenschappelijke.

1) Op theologisch gebied ontwikkelde ik een hypothese (hypothesen) waarin ik trachtte het dogma in overeenstemming te brengen met de feiten, die elke dag meer samenhang gaan vertonen. Mijn pogingen zijn als ketters ervaren. Open en eerlijk loochten ik hierbij expliciet en stellig alle aspecten van mijn werk, die in strijd zijn met de punten van de leer, die mijn corrector tegen mij inbrengt.

Maar, Eerwaarde vader, één ding zal u toch opvallen: dat deze dogmatische teksten de volgende moeilijkheid volledig onopgelost laten. Hoe kunnen geloof en ervaring met elkaar worden verzoend, gezien het feit dat ze vandaag ernstig tegenover elkaar blijken te staan? Ik kan niet (zonder mijn geloof te schaden) afzien van het zoeken naar een voorlopige oplossing, althans voor mezelf. Ik wil in deze kwestie de oplossing (of de wegen naar een oplossing) van de Kerk aanvaarden. Maar in plaats van dat men ons deze geeft, ontkennen ze vaak het probleem zelf.

Intussen heb ik gedurende de laatste twee maanden een punt bereikt (zonder daarnaar te hebben gezocht) waarop ik deze vragen moest richten — Dat is, dat mag ik wel zeggen, bevredigend gelukt zonder ook maar enige verwijzing naar de veroordeelde analyses in mijn Nota. Ik zal in de toekomst zo blijven handelen; en ik hoop dat ik er steeds beter in slaag om uitdrukkingen te vinden die zielen troosten en verlichten zonder de zuiverheid van het dogma ook maar enig-

zins te ondermijnen. Maar, zowel daarin als ergens anders, kan men alleen stukje bij beetje een weg voor zichzelf openen.

2. Op wetenschappelijk gebied denk ik even goed dan wie ook de zwakke of gebrekkige aspecten van een wetenschap te kennen waarbij ik al 15 jaar van mijn leven intens betrokken ben (en, zoals ik hierbij wel even kan zeggen, u mag er zeker van zijn dat M. Boule, aan wie ik op wetenschappelijke terrein veel te danken heb, geen invloed heeft op mijn diepste denken).

Maar ook zie ik, beter dan anderen, iets wat in bepaalde geologische opvattingen overtuigend overkomt, en ken ik de scherpte van problemen die veel ernstiger zijn dan bepaalde theologen zich voorstellen. En omdat ik niet in mijn geloof (zonder echt te zondigen) kan ontkennen wat ik zie, kan ik op geen enkele wijze mijn algemene opvattingen over het bestaan van een goed onderbouwde vorm van biologische evolutie substantieel veranderen.

U ziet, eerwaarde Vader, dat er vandaag een immense, bijna wanhopige behoefte bestaat om wetenschap (in de meest algemene zin van het woord) en christendom te verzoenen. En deze behoefte, die ik in mezelf aantref en die ik steeds weer om mij heen waarneem, is geen arrogante zucht naar iets nieuws, maar een diepgevoelde behoefte om vollediger volgens de religie te leven. Men moet zoeken. Ik ben te snel geweest wat mezelf betreft. Ik heb hier spijt van. Maar u moet ons helpen, Vader, en ons niet meteen veroordelen. Geloof is het meest kostbare wat er is. Maar moet het een eeuwige verovering zijn?

Ik ga zoveel mogelijk exemplaren intrekken van mijn Nota die wellicht circuleerden (een half dozijn, waarvan de meeste werden gegeven aan professionele theologen en dus onschadelijk zijn). Wat het schrijven en verzenden aan u van een verweerschrift betreft, dat zou te lang en bijna onmogelijk zijn. Ik zou mijn hele innerlijke staat moeten beschrijven. Ik ben er echter zeker van dat een persoonlijk gesprek met u onmiddellijk alle misverstanden en moeilijkheden zou wegnemen. Aangezien dit nauwelijks mogelijk lijkt, althans niet onmiddellijk, zou ik in de tussentijd mijn hele denken kunnen uitleg-

gen aan een theoloog in wie U, Eerwaarde, en ik vertrouwen zouden hebben, bijvoorbeeld, M. L. de Grandmaison, of iemand anders.

Weest u in ieder geval overtuigd van mijn oprechte en kinderlijke genegenheid voor u en de uwen. Als ik een fout heb gemaakt, dan kwam dat in deze zaak alleen doordat ik de overweldigende grootsheid voelde van de Persoon van Onze Heer, een gevoel, dat ik graag aan iedereen zou overbengen.

Uw dienaar in Christus,

P. Teilhard de Chardin

Eindnoten

- I. Tot 1968, de prefect was de paus zelf
- II. In de sociëteit van Jezus, leidt de provinciaal overste de orde binnen een bepaalde geografische regio, onder het gezag van de generaal-overste bij de curie van de jezuïeten in Rome.
- III. De correspondentie van Jean-Baptiste Costa de Beauregard, Norbert de Boynes, Wlodimir Ledóchowski en Pierre Teilhard de Chardin is afkomstig uit de Roma/Lugdunensis correspondentie en de Teilhard Censura-dossier, dat wordt beheerd bij het Archivum Romanum Societas Iesu, Borgo Santo Spirito 8, 00193 Rome, Italië.
- IV. De vertaling van de proposities 1/3 en 5/6 zijn volgens Tanner) 1990', 2.666, 808, 811