

**Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)**  
**herdenking van zijn 50<sup>ste</sup> sterfdag**

*dr. Alexander Loichinger*<sup>1</sup>

**I - Evolutieve theologie**

*De christelijke opvatting van een evolutief universum*

Teilhard de Chardins persoon en levenswerk symboliseren tot dusver het begin van een nieuwe fase in de theologie. Want Teilhard ondernam de eerste consequente poging het evolutieve wereldbeeld en het geloof met elkaar in harmonie te brengen. Daarvoor ontwikkelde hij zijn nieuwe christelijke visie van het evolutieve universum. De theologie van de toekomst, aldus Teilhard, kan alleen maar een evolutieve theologie zijn, die niet alleen correcties in de marge aanbrengt, maar juist de kernthema's - schepping, verlossing, voleinding - met inachtneming van evolutieve gezichtspunten opnieuw doordenkt. Deze stelling van Teilhard klinkt alleen maar schijnbaar overdreven. Ze is thans niet minder actueel dan toen. In elk geval kan slechts op deze wijze de religieuze schizofrenie en geloofscrisis worden overwonnen, die voor onze moderne leefwereld kenmerkend is geworden. Daarin bestaat namelijk een heilloze kloof tussen de natuurwetenschappelijke kennis van de werkelijkheid en het geloof.

Het is immers een feit, dat de evolutieve natuurwetenschappen ons wereldbeeld en levensgevoel ingrijpend hebben veranderd. Dit feit werd door de theologie lange tijd niet serieus genomen, met het gevolg, dat het geloof zijn cognitieve ervaringsfunctie, zijn plausibiliteit en overtuigingskracht in de loop der tijd in feite steeds meer ging verliezen. Niet de moderne mens is a-religies of goddeloos. Nee, de theologische taal van het geloof is in belangrijke mate ontleend aan een wereldbeeld, dat in het evolutieve tijdperk definitief heeft afgedaan. Moeten we dan verbaasd staan over de vervreemding tussen de werkelijkheid van de echte wereld, het leven en het

---

<sup>1</sup> Dit artikel is overgenomen uit het tijdschrift van de Katholisch-Theologische Fakultät van de universiteit Münster *Theologische Revue*, jrg. 101 nr. 2, 2005 (vertaling: Henk Hogeboom v.B.) Het verscheen eerder in *GAMMA*, jrg. 12 nr. 5 (oktober 2005) - p. 10-35

christendom? Niets anders dan de volgende waarschuwende oproep richt Teilhard met zijn levenswerk tot de theologie:

"Ik zou slechts op het volgende willen wijzen: in onze tijd staat de ontwikkeling van de menselijke kennis volledig in het teken van de evolutie, die als een primaire eigenschap van de ervaringswerkelijkheid is erkend: zodat dus niets zijn plaats vindt in onze constructies dan alleen datgene, wat beantwoordt aan de voorwaarden van een universum dat zich voortdurend transformeert. [...] Laten we de wereld loyaal opvatten zoals ze zich thans in het licht van onze rede voordoet: niet de wereld van 4000 jaar geleden, die omringd werd door haar acht of negen sferen, *waarvoor de theologie van onze boeken is geschreven*, maar het universum, dat wij organisch zien oprijzen uit een onbegrensde tijd en een onbegrensde ruimte. Laten we deze diepe onmetelijkheid voor onszelf in al haar grootsheid visualiseren. En laten wij proberen te zien, hoe de zichtbare contouren van Christus kunnen worden veranderd, opdat zijn gelaat thans zoals voorheen alles en iedereen in triomf voor zich inneemt. Deze nieuwe Christus (en niet het ouderwetse gezicht dat wij wellicht kunstmatig in ere zouden willen houden) zal werkelijk de oude en de ware Jezus zijn. Aan dit teken van een universele tegenwoordigheid zullen wij hem herkennen."<sup>2</sup>

Duidelijker kan Teilhard zich niet over de drijfveer achter zijn denken, werken en leven uitspreken. Als natuurwetenschapper en theoloog tegelijk was hij ertoe voorbestemd de synthese tussen het geloof en het evolutieve wereldbeeld tot stand te brengen. Bovendien beschikte Teilhard over het daartoe benodigde spiritueel sterke geloof. Het inspireerde hem tot zijn nieuwe christelijke visie, die, als men eerlijk is, tot nu toe een verschijnsel apart vormt. Iedere theologische kritiek op onderdelen verbleekt erbij. In elk geval gaat ze voorbij aan de allesbepalende wens van Teilhard om het christelijk geloof weer tot een levende, overtuigende en werkelijk troostende boodschap te laten worden, en wel in een universum bij de evolutie waarvan wij als mensen in diepste wezen betrokken zijn. Niets

---

<sup>2</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube* (Werke Bd 10), Olten 1972, 95f.

anders dan deze nieuwe visie is de reden voor de bijzondere fascinatie, die ook nu nog iedereen voelt, die kennis neemt van de persoonlijkheid van Teilhard, de wereld van zijn ideeën en de daarin oplichtende geloofsbeleving. Zeker, het zou te veel gevraagd zijn, als men van Teilhard zou verwachten, dat hij als het ware bij de eerste bestorming een kant-en-klaar en volledig uitgewerkt theologisch ontwerp levert. Wat hier opnieuw moet worden doordacht is eenvoudig te veelomvattend. Maar dwars door zijn werk heen treffen we bouwstenen voor een nieuwe theologie in evolutief perspectief aan, die voor ons richtinggevend zijn.

#### *Leven en werk*

Teilhard werd op 1 mei 1881 geboren op het landgoed Sarcenat bij Clermont-Ferrand - een jaar voor het overlijden van Darwin, wiens evolutietheorie hem slechts beperkt werd doorgegeven toen hij op het college van de jezuiten Notre-Dame de Mongré zat en tijdens zijn studie in Jersey en Hastings in Engeland, zodat hij er aanvankelijk ook buitengewoon terughoudend tegenover stond. Als novice van de orde der jezuiten, waartoe hij in 1899 was toegetreten, had Teilhard natuurlijk het tijdens de lessen theologie onderwezen neoscholastieke leersysteem in zich opgenomen, al ging dit gepaard met alle stormachtige voortekenen van een modernistische theologie en met een kritische houding tegenover de Bijbel.[...] In 1911 was Teilhard tot priester gewijd en in 1912 begon hij met zijn studie geologie en paleontologie, een interessegebied, waarvoor hij zijn hele leven enthousiast bleef en waarvan de wetenschappelijke neerslag als een rode draad door zijn veelbewogen leven liep.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> De hoeveelheid publicaties over het leven en het werk van Teilhard de Chardin is welhaast niet meer te overzien (vgl. reeds de bibliografie J. McCarty *Pierre Teilhard de Chardin - A Comprehensive Bibliography*, New York 1981). Daarom willen wij ons tot de volgende vermeldingen beperken: N.M. Wildiers *Teilhard de Chardin, Een inleiding in zijn denken*, Standaard Uitg., Antwerpen-Utrecht '67, C. Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk*, Olten 1966. J. Hemleben, *Pierre Teilhard de Chardin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1966. K. Schmitz-Moormann, *Das Weltbild Teilhard de Chardins. I. Physik - Ultraphysik - Metaphysik. Untersuchungen zur Terminologie Teilhard de Chardins*, Keulen 1966. K. Forster (Hg.), *Teilhard de Chardin. Philosophische und theologische Probleme seines Denkens*, Würzburg 1967. H. de Lubac, *Teilhard de Chardins religiöse Welt*, Freiburg 1969. G. Schiwy, *Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit*, 2 Bde, München 1981. M. Trennert-Helwig, *Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Teilhard de Chardins*, Freiburg, Basel, Wenen 1993. K. Schmitz-Moormann, *Pierre Teilhard de Chardin. Evolution - die Schöpfung Gottes*, Mainz 1996. E.

In de Eerste Wereldoorlog vervulde Teilhard van 1915-1919 zijn militaire dienstplicht als hospitaalsoldaat. Na de oorlog promoveerde hij en in 1922 werd hij professor in de geologie aan het *Institut Cathologique* in Parijs. In die jaren onderging zijn denken een beslissende verandering. Teilhard werd door zijn paleontologische studies en ontdekkingsreizen naar China in toenemende mate overtuigd van de juistheid van Darwins evolutieleer. Hijzelf voelde hoezeer deze op gespannen voet stond met zijn toenmalige geloof, en dat was dan ook de reden dat hij deze spanning in de vorm van een ontwerp voor een evolutieve theologie probeerde op te heffen. Zeker, de eerste uitingen van twijfel aan het monogenisme (het ontstaan van de mens uit de mens zelf - *red.*) en als consequentie daarvan ook aan de traditionele motivering door de Kerk van de erfzonde, die zelfs nog voor paus Pius XII uitsluitend leek te liggen in het evolutiebiologisch steeds onwaarschijnlijker wordende monogenisme<sup>4</sup>, leidden ertoe, dat Teilhard zijn werkzaamheden als leraar en tenslotte zijn professoraat moest opgeven. De generaal-overste van zijn orde verplichtte hem ertoe om zich in de toekomst uitsluitend te beperken tot publicaties van natuurwetenschappelijke geschriften. Het pleit voor de nederigheid en de grootheid van Teilhard, dat hij zich, getrouw aan zijn eenmaal afgelegde belofte van gehoorzaamheid, een leven lang aan dit publicatieverbod hield. Het pleit echter ook voor zijn onverstoorbare rechtlijnigheid, dat hij ondanks alle verhoren binnen zijn orde vasthield aan zijn pas verworven inzichten ten aanzien van de evolutietheorie en de negatieve consequenties die dit voor hem had aanvaardde.

Zo begaf Teilhard zich, nadat men zijn werk in Parijs had vernietigd, naar zijn eerste verbanningsoord. Hij reisde in 1926 naar China. Daar werkte hij het grootste deel van de tijd in Peking. Pas na de Tweede Wereldoorlog keerde hij in 1947 naar Frankrijk terug. In China vestigde Teilhard definitief zijn reputatie als gerenommeerd geoloog en paleontoloog, een reputatie, die hij met meer dan 200 verhandelingen waarmaakte en die er tenslotte toe leidde, dat hij

---

Hentschel, *Pierre Teilhard de Chardin*, Hamburg 2004. Nieuwere lexica: Chr. Kummer, art.: Teilhard de Chardin, in: LThK 9 (2000) kolom 1313f. - S. M. Daecke, art.: *Teilhard de Chardin, Pierre* (1881-1955), in: TRE 23 (2002) 28-33 (Lit.).

<sup>4</sup> Paus Pius XII., *Enzyklika Humani generis* 12 augustus 1950 (DH 3897).

later werd toegelaten tot de *Académie Française*, een van de hoogste wetenschappelijke onderscheidingen. Samen met zijn confrater Licent richtte Teilhard in China een museum voor paleontologie op. Verder nam hij met internationale teams van wetenschappers deel aan expeditie naar Centraal-Azië, Noord-Indië, Birma, Ethiopië, Afrika, Somalië en de woestijngebieden van Mongolië. Ook ging hij met speciaal daartoe door de Citroënfabrieken vervaardigde rupsvoertuigen mee op een tocht vol ontberingen, gevaren en avonturen.

Een hoogtepunt voor Teilhard was de ontdekking samen met zijn collega's in het team Black, Pei en Weidenreich van de zogenoemde *Homo sinanthropus pekinensis*, een 700.000 jaar oude schedel, die een belangrijke schakel in de evolutie van de mens vormt. Hoewel het leek alsof Teilhard gedurende deze jaren bijna al zijn energie stak in de natuurwetenschap, gold zijn ware interesse de theologische consequenties van de ontdekkingen, die aan de hand van de opgravingen in het veld en het onderzoek in het laboratorium aan de gevonden fossielen werden gedaan. Dat bewijst de onafgebroken stroom van theologische essays in deze jaren. Zij laten zien hoe Teilhard worstelde met een nieuwe theologie en een nieuwe gelovige visie, waardoor aan deze totaal veranderde situatie van de evolutieve wording van mens en universum weer een religieuze zin kan worden ontleend.

De hardnekkigheid, waarmee Teilhard aan dit project werkte, wekte alleen nog maar meer wantrouwen tegen hem. Dat bleek nadat hij in Parijs was teruggekeerd. Hij nam daar actief deel aan het naoorlogse leven, was betrokken bezig in de arbeidersbeweging en kreeg ten slotte een professoraat aangeboden aan het *Collège de France*, ditmaal in de paleontologie. Maar toch, opnieuw werd Teilhard iedere publicatie op theologisch gebied door de generaal-overste van zijn orde verboden, dezelfde die het hem in 1948 ook verbood het voornoemde professoraat te aanvaarden. In 1951 ging Teilhard voor de tweede keer in ballingschap, ditmaal naar New York, omdat de weg naar China vanwege de machtsovername door het Rode Leger geblokkeerd was. Daar werkte hij bij de Amerikaanse *Wenner Gren Foundation for Anthropological Research*, waarvoor hij nog twee wat langere expeditietochten naar Zuid-Afrika ondernam.

Tijdens deze ballingschap in New York overleed Teilhard op paaszondag 10 april 1955 onverwacht aan embolie. Zelfs na zijn dood gingen de verdachtmakingen aan zijn adres door, en ze werden sterker naarmate zijn invloed toenam. Zijn poging om God en de evolutieve wereld weer op elkaar te betrekken werd weliswaar in de meer ontwikkelde kringen dankbaar aanvaard, maar van de kant van de Kerk probeerde men deze beginnende invloedssfeer van Teilhards theologische gedachtegoed in te dammen.

De Franse en Duitse uitgave van zijn werk<sup>5</sup> werd pas mogelijk gemaakt onder een internationaal beschermheerschap. In een verklaring van de Pauselijke Academie van Wetenschappen uit 1959 werd echter nadrukkelijk stelling genomen *tegen* en gewaarschuwd *voor* de ideeën van Teilhard, en het monitum van 1962 wijst op de zwaarwegende dwalingen in Teilhards theologie, waartegen gelovigen en studenten moeten worden beschermd.<sup>6</sup>

#### *De rehabilitatie van Teilhard*

Daar staat tegenover dat de generaal-overste van de jezuïeten, Pedro Arrupe, Teilhard voor het eerst nadrukkelijk in bescherming neemt. Los van mogelijke kritiek op onderdelen vestigt Arrupe zijn blik exact op de ware verdienste van Teilhard, die erin bestaat dat hij de diepe kloof tussen het evolutieve wereldbeeld, het menselijk leven en God overbrugt. Met dat doel, aldus Arrupe, heeft Teilhard zijn

---

<sup>5</sup> Filosofisch.-theologische werken: *Oeuvre de Pierre Teilhard de Chardin*, 13 dln., Parijs 1955-1976; Duitse uitgave: *Pierre Teilhard de Chardin. Werke*, Bd 2-10, Olten, Freiburg 1962-1972; behalve deze uitgave van het werk verschenen nog in Duitsland: *Die Entstehung des Menschen*, München 1961; *Frühe Schriften*, Freiburg 1968; *Der Mensch im Kosmos*, München 1982; *Das Herz der Materie*, Olten 1990. — Natuurwetenschappelijke werken: *L'Oeuvre scientifique*, red. K. Schmitz-Moormann, 11 Bde, Olten, Freiburg 1971. — *Tagebücher*: 3 Bde, Olten, Freiburg 1974-1977. — brieven: *Entwurf und Entfaltung. Briefe aus den Jahren 1914-1919*, Freiburg, München 1963; *Geheimnis und Verheißung der Erde. Reisebriefe 1923-1939*, Freiburg, München 1961; *Pilger der Zukunft. Neue Reisebriefe 1939-1955*, Freiburg, München 1962. — *Maurice Blondel, Teilhard de Chardin: Briefwechsel*, Freiburg, München 1967. — Alfabetisch register van terminologie: A. Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon*, 2 Bde, Freiburg, Bazel, Wenen 1971.

<sup>6</sup> *Monitum des Heiligen Offiziums zum philosophischen und religiösen Werk Pierre Teilhard de Chardins SJ*, 5 augustus 1926 (blz. 54 (1962) 526), in: K. Schmitz-Moormann (ed.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, Darmstadt 1986, 98f. — Als reactie daarop: *Offiziöser Kommentar zum Monitum des Heiligen Offiziums* (Osservatore Romano 148, 30 juni 1962), in: Ebd., 100-111.

"gedachtebouwsel bekroond met een spirituele leer, waarin de persoon van Christus niet slechts in het centrum van het leven van iedere christen staat, maar in het centrum van de evolutie van de wereld, zoals St. Paulus aangaf toen hij over Christus sprak 'waarin alle dingen hun bestand hebben'<sup>7</sup> (Kol. 1,17) Het is thans niet meer de tijd om nog langer enig voorbehoud te maken tegenover Teilhard. Zijn denken heeft allang breed ingang gevonden in de theologie van de Kerk. En nadrukkelijk wijst kardinaal Ratzinger er in zijn commentaar op de pastorale constitutie op, dat daarin het gedachtegoed van Teilhard rechtstreeks is overgenomen.<sup>8</sup> Vooral is het echter niemand minder dan paus Johannes Paulus II, die de keuze van Teilhard voor een evolutieve theologie bevestigt. Vastbesloten wijst de paus alle valse pogingen tot dichotomisering en immunisering, zoals deze thans nog steeds in brede kringen voorkomen, van de hand. Volgens deze hebben de exacte natuurwetenschappen betrekking op de uiterlijke, fysieke wereld van de materie.[...] De hermeneutische<sup>1</sup> geesteswetenschappen daarentegen houden zich bezig met de innerlijke, geestelijk-psychische wereld van de mens, met zijn subjectieve beleving, zijn geschiedenis, zijn cultuur, wetenschap en kunst. En juist de theologie tematiseert de oervraag van de mens naar de zin van het leven, zijn verlangen naar heil, of begrippen als vrijheid, geweten en persoon, vertrouwen, liefde en schuld. Deze vragen echter onttrekken zich aan het causaliteitsdenken van de natuurwetenschap, dat neutraal tegenover zinfragen staat. Immers, wat voor nut heeft de medische verklaring van een ziekte, als het erom gaat, zijn lot waardig te dragen? Die twee zaken zijn toch van een heel verschillende orde!

( i *hermeneutica*= de kunst van het uitleggen; *hermeneutisch* = verklarend)

Als het zo zou zijn, was het eenvoudig. In feite wordt de theologie, zoals de paus nadrukkelijk stelt, in al zijn geledingen door de

---

<sup>7</sup> Pedro Arrupe, Pressekonferenz, Rom, 14. Juni 1965, in: K. Schmitz-Moormann (ed.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, 112f.

<sup>8</sup> Tweede Vatikaanse Concilie, *Gaudium et Spes*, I, 14f.; Joseph Ratzinger, *Kommentar, in: LThK 14* (1986) 323-326. – Over het gehele spectrum: W. Klein, *Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhard de Chardins*, München 1975.

evolutieve natuurwetenschap uitgedaagd. "Het is de plicht van de theologen zich regelmatig op de hoogte te stellen van de wetenschappelijke resultaten om eventueel na te gaan of zij deze moeten meenemen in hun overwegingen of hun leer anders moeten formuleren.<sup>9</sup> In het evolutionaire tijdperk is het voor iemand ook niet langer mogelijk om nog onbevangen te geloven in het paradijs. Wat is dan de betekenis van zondeval en verlossing? Welk licht werpt een evolutieve zienswijze in het algemeen "op de theologische antropologie, op de betekenis van de menselijke persoon als *imago Dei*, beeld van God, op de christologie[...]? En...wat zijn [...] de eschatologische implicaties van de moderne kosmologie, vooral in het licht van de geweldige toekomst van ons universum?"<sup>10</sup> De nieuwe natuurwetenschappelijke kennis omtrent onze werkelijkheid raakt de theologie en het geloof dan ook niet alleen maar in de marge, maar in het hart. En het is een feit, dat het totale beeld van de verlossingstheologie opnieuw moet worden doordacht op grond van het evolutieve wereldbeeld. Deze taak bedeeft de paus toe aan een theologie, die zich bewust beweegt op gelijke hoogte met het weten van haar tijd en zo opnieuw een overtuigd geloof mogelijk moet maken in onze totaal veranderde wereld.<sup>11</sup>

Teilhard de Chardin heeft zich als eerste consequent, eerlijk en zonder voorbehoud van deze taak gekweten. Met een heldere blik op de toekomst zag hij in dat de natuurwetenschappelijke kennis van nu tegelijkertijd een kans is voor de theologie om haar centrale

---

<sup>9</sup> Paus Johannes Paulus II, *Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften*, 31 okt. 1992, in: J. Dorschner (ed.), *Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Regensburg 1998, 215-224, hier: 220.

<sup>10</sup> Paus Johannes Paulus II, *Schreiben an George V. Coyne SJ, Direktor des Vatikanischen astronomischen Observatoriums*, 1 juni 1988, in: K. Schmitz-Moormann (ed.), *Schöpfung und Evolution. Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie*, Düsseldorf 1992, 149-160; 157.

<sup>11</sup> Vgl. de documentatie over de door paus Johannes Paulus II geïnitieerde interdisciplinaire bijeenkomsten in het Vaticaan over de actuele dialoogthema's van theologie en natuurwetenschap, waarvoor de paus de meest gerenommeerde internationale theologen en natuurwetenschappers heeft uitgenodigd: R.J. Russell u.a. (ed.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives and Divine Action*, Vatican 1999. Id., *Chaos and Complexity*, Vatican 1997. Id., *Evolutionary and Molecular Biology*, Vatican 1998. Id., *Neuroscience and the Person*, Vatican 1999. – Algemeen: R.J. Russell, W. Stoeger, G. Coyne (ed.), *John Paul II on Science and Religion. Reflections on the New View of Rome*, Vaticaan 1990.



geloofsovertuigingen - scheppingsleer, christologie, eschatologie - beter te kunnen doorgronden. We hoeven hier alleen maar de fysica na te doen, die eveneens onder de druk van de feiten haar geometrie heeft veranderd. Op dezelfde wijze moet de theologie haar metafysica veranderen. "Is [...] het christendom [...] om zo te zeggen niet op het punt aangekomen dat het, om te kunnen voortbestaan, zich [...] moet verjongen en vernieuwen? Met andere woorden, moet men in de tegenwoordige crisis, waarin voor onze ogen en in onze harten de traditionele christelijke krachten en de moderne krachten van de evolutie tegenover elkaar komen te staan, niet eenvoudigweg het keerpunt van een providentiële en noodzakelijke bevruchting zien? ... Ik geloof van wel" <sup>12</sup>

## II - Deus evolutor

### *De evolutieve schepping*

De nieuwe zienswijze van Teilhard werd vooral voor de scheppings-theologie richtinggevend. Wat vandaag veelal vanzelfsprekend lijkt te zijn, is in werkelijkheid gebaseerd op de ideeën van Teilhard, die hem in zijn tijd als buitengewoon negatief werden aangerekend. Zijn pionierswerk in dezen vat Teilhard samen onder het voor hem typerende trefwoord van de *Deus evolutor*. Begrip van God en de schepping, aldus Teilhard, kan van hieruit opnieuw worden ontwikkeld. In tegenstelling tot de schepper-God als eerste oorzaak van een statische kosmos kan men God in een evolutief heelal voortaan slechts als *Deus evolutor* zien - zo men al in hem kan geloven. God is, anders dan de God waarin men tot dusverre geloofde, niet de schepper, die alles volgens eeuwige kant-en-klare ideeën heeft geschapen. Nee, God is de evolutief scheppende God. God wilde helemaal geen volmaakt paradijs. Immers, alleen een evolutief universum beantwoordt aan de scheppingsplannen, die God met zijn schepping in werkelijkheid voorheeft.

In korte trekken maakt Teilhard reeds de draagwijdte van de hier noodzakelijke heroriëntering van de scheppings-theologie duidelijk. Het gaat er daarbij niet uitsluitend om, dat men de schepping van het

---

<sup>12</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 210f.

paradijs stilzwijgend inwisselt voor de schepping door evolutie. Immers, met deze uitruil veranderen tegelijk de bedoelingen zelf die God met zijn schepping heeft. Als God dan geen paradijs heeft geschapen, waarin bestaat dan de door God bedoelde zin van een evoluerend universum? Wat is het, dat de universele evolutie rechtvaardigt, die weliswaar een boeiend palet aan schoonheid en leven voortbrengt, maar dit ook weer meedogenloos vernietigt? Hoe valt daaruit een zinvolle richting af te lezen, de hoop dat God zelf werkzaam is in de evolutieve dynamiek, deze leidt en naar een doel voert, dat deze *hausse* van mislukkingen, lijden en avonturen werkelijk waard is? Deze vragen, die als vanzelf verbonden zijn met het evolutieve wereldbeeld, kunnen, zoals Teilhard openhartig toegeeft, door het traditionele geloof niet meer worden verzwegen, laat staan volledig worden beantwoord. Immers, met het evolutieve universum zet God kennelijk iets heel anders in scène dan met de tot nu toe voor waar aangenomen wereld van het paradijs. God heeft geen volmaakte, gave wereld geschapen, maar een wereld in wording. De schepping van God is zelf gelijk aan het universele evolutieproces als zodanig, en wel gezien in het gehele tijdruimtelijke verloop ervan. En dat is iets heel anders dan die voor eens en altijd verrichte schepping van het paradijs.

Daarmee verandert tevens de hele metafysica. In elk geval valt een werkelijkheid, die zich in wezen als evolutieve procesgang realiseert, met behulp van de klassieke statische zijnsleer niet meer adequaat te beschrijven. Een dergelijke leer klopt met een kant-en-klare paradijselijke kosmos, die voor de eeuwigheid is geschapen, maar niet met een evolutief universum. Hier wordt, zoals Teilhard parallel aan de contemporaine procesfilosofie en -theologie in de school van Alfred North Whitehead<sup>13</sup> opteert, een flexibeler metafysica verlangd, een ontologie, die in staat is om het wezen van een realiteit te denken, die zich voortdurend opnieuw vormt door procesmatige ketens van gebeurtenissen die tevens voor wat betreft het aspect tijd, ofwel geschiedenis, onomkeerbaar zijn. Dit nog maar net erkende wezen van een evolutieve werkelijkheid, waarvoor

---

<sup>13</sup> A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1929 (dt.: *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt 1995). – R. Faber, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozeßtheologie*, Darmstadt 2004.

begrippen als historiciteit, procesmatigheid en onomkeerbaarheid (*irreversibiliteit*) de primaire categorieën van beschrijving zijn geworden, legt een bom onder de klassieke metafysica met haar vanzelfsprekende hogere waardering van de actuele zijnstoestand ten opzichte van het procesmatige worden. Vooral echter, aldus Teilhard, legt een evolutief-procesgestuurde wereld een bom onder het huidige geloof in de schepping, dat gefixeerd is op het begin, en definieert ze over het algemeen de relatie God-wereld opnieuw, en wel in de absoluut gunstige zin, volgens welke Gods scheppende transcendentie vanaf nu rechtstreeks kan worden gelijkgesteld met zijn evolutieve immanentie - een onderneming, die binnen het raam van de klassieke zijnsleer eveneens maar moeizaam tot stand kan worden gebracht.

"Terwijl in het geval van een statische wereld de schepper (*werkzame oorzaak*) structureel los staat van zijn werk en bijgevolg zonder definieerbare grondslag voor zijn immanentie blijft, is God daarentegen in het geval van een wereld die evolutief van natuur is (zowel structureel als ook dynamisch) alleen maar meer voorstelbaar in de mate, waarin hij als een soort formele oorzaak samenvalt met het convergentiecentrum van de kosmogeenese (zonder daarmee te versmelten). [...] Sinds Aristoteles heeft men nauwelijks opgehouden het Godsmodel van het type van een van buitenaf, *a retro*, opererende Eerste Beweging te construeren. Sinds in ons bewustzijn de zin voor het evolutieve is ontstaan, is het voor ons fysisch niet meer mogelijk ons iets anders voor te stellen of te aanbidden dan een God, die de organisch Eerste Beweging *ab ante* is."<sup>14</sup>

Het statische begrip van de werkelijkheid van de klassieke theologie liep automatisch parallel met het statische Godsbegrip. God is de absolute transcendent Eerste oorzaak van de schepping. Zijn scheppingsdaad betreft primair de daad van de pure totstandbrenging uit het niets. En zijn voortdurende werkzaamheid in de schepping (*creatio continuo*) blijft uiteindelijk beperkt tot de rol van het instandhouden, waarmee God de contingente schepping ervoor behoedt in het niets terug te vallen. Geheel anders ziet het eruit in de

---

<sup>14</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 284.

evolutieve scheppingstheologie van Teilhard. Hier is God vooral degene, die voortdurend scheppend bezig is en moet zijn, omdat hij nu eenmaal geen volmaakt universum heeft geschapen, maar een universum, dat zich in een historisch wordingsproces bevindt. Men verdacht er Teilhard op grond van het hier ingeschatte Godsbeeld van de *Deus evolutor* van, dat hij de strenge transcendentie en onveranderlijkheid van God ontkende.<sup>15</sup> Deze stap werd door de processtheologie inderdaad gezet.

Volgens Charles Hartshorne, de leerling van Whitehead, alsmede John Cobb en David Griffin gaat God persoonlijke betrekkingen met de wereld aan, en wel zo, dat hij omgekeerd zelf erdoor wordt geraakt en veranderd.<sup>16</sup> Teilhard gaat dit probleem uit de weg doordat hij, anders dan de procesfilosofie, God en de wereld niet ziet als deel van hetzelfde proces en daarmee Gods ongrijpbare transcendentie handhaaft. Richtinggevend echter is de gedachte, volgens welke God opgevat als de *Deus evolutor* niet alleen in het begin scheppend werkzaam is, maar in het totale procesverloop van het universum, door de evolutie waarvan God ook de mens heeft voortgebracht. Met deze gedachte kan Teilhard het theologische verhaal van de schepping, de heelwording en verlossing in zijn totaliteit als co-extensief met de evolutieve geschiedenis van het universum zelf denken, waarin ingebed de schepping en verlossing van de mens plaatsvindt, en niet als iets wat daarnaast gebeurt. Daarmee krijgt het totale theologische beeld van de heilsgeschiedenis een enorme stringentie en duidelijkheid. In elk geval valt ze niet zoals daarvoor uiteen in afzonderlijke los van elkaar staande gebeurtenissen, maar zijn schepping, verlossing en voltooiing gerelateerd aan een en hetzelfde gebeuren van het proces van universele evolutie, dat daarmee theologisch geduid en verklaard wordt. In de klassieke versie daarentegen bleef de scheppingsgedachte uiteindelijk gefixeerd op de schepping in het begin. God is echter niet alleen maar schepper en instandhouder, maar hij is vooral het immanent sturende principe

---

<sup>15</sup> Vgl.: *Offiziöser Kommentar zum Monitum*, in: K. Schmitz-Moormann (ed.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, 103f.

<sup>16</sup> J. Cobb, D. Griffin, *Prozessstheologie. Eine einführende Darstellung*, Göttingen 1979.

van de evolutie, en wel vanaf het begin van het universum tot de eschatologische voltooiing ervan. Alleen op deze wijze valt tegelijk het geloof in Gods voortdurende voorzienigheid en zorg theologisch als één geheel te denken. God kan niet louter en alleen de wereldvreemde transcendente schepper van het begin zijn. Wat heeft zo'n God ons te zeggen? Nee, God moet wel degene zijn, die zijn schepping, het universum, vanbinnenuit ontwikkelt en leidt.

Dit spoor, dat voor het eerst bewust door Teilhard is uitgezet, wordt door de hele moderne theologie gevolgd.<sup>17</sup> Direct aansluitend bij Teilhard is het vandaag de dag vanzelfsprekend, dat men Gods scheppend handelen op tweeërlei wijzen opvat, namelijk als het scheppen van de wereld door God aan het begin van de tijd - uitsluitend zó duidde men in de traditie het Genesisverhaal - en als de voortdurende scheppende werkzaamheid van God gedurende het gehele tijdsverloop van het evolutieve wereldproces.

Naar het schijnt staat deze door de evolutieer als het ware afgedwongen uitbreiding van het scheppingsgeloof tot het totale universele wereldproces borg voor de onvoorwaardelijke eenheid van de goddelijke scheppingsdaad, die vanaf dit moment noodzakelijk het hele wereldgebeuren omvat, te beginnen bij de oorsprong tot aan de voltooiing ervan. Maar hoewel deze nieuwe accentuering tegenwoordig een vanzelfsprekendheid geworden is, als in de theologie over het begrip schepping wordt gesproken, heeft men zichzelf niet voldoende duidelijk gemaakt wat daarvoor de prijs is, die Teilhard in zijn evolutieve theologie duidelijk en met nadruk noemt. Want men moet nu als reactie hierop de voortdurende werkzaamheid van God in de dynamiek van het evolutieve universele proces direct weten te plaatsen. En pas naar de mate waarin men daarin slaagt, zal het geloof in God als richtinggever van de universele evolutie

---

<sup>17</sup> Plaatsvervangend zij verwezen naar: J. Auer, J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, Bd 3, Regensburg 1975, 80-164. D. Sattler, Th. Schneider, *Schöpfungslehre*, in: Th. Schneider (ed.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd 1, Düsseldorf 1987, 120-238, hiervoor: 193-236. A. Ganoczy, *Schöpfungslehre*, in: W. Beinest (ed.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd 1, Paderborn 1995, 429-495. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd 2, Göttingen 1991, 15-201. Id., *Beiträge zur Systematischen Theologie*, Bd 2: *Natur und Mensch und die Zukunft der Schöpfung*, Göttingen 2000, 30-42, 43-54.

werkelijk overtuigend naar voren komen. Uiteraard is daarvoor vereist dat men zijn kennis rechtstreeks afstemt op die van de moderne natuurwetenschap.

*De emergente natuurkundige zelforganisatie*

Vooraf in zijn meeste bekende en meest gelezen werk *Het verschijnsel mens*, dat hij rond 1940 in Peking schreef, probeert Teilhard de voortdurende werkzaamheid van God in het verloop van de universele evolutie aan te tonen, respectievelijk in elk geval als een reële denk- en duidingsmogelijkheid te demonstreren.<sup>18</sup> De kern van zijn gedachten hieromtrent blijkt met name ook onder de voorwaarden van de huidige natuurwetenschap heel mooi te kloppen. Deze ziet de universele evolutie als een veelomvattend emergent proces van zelforganisatie - dit laatste begrepen als verzamelwoord voor het gedrag van dynamisch-open systemen, die in detail met behulp van de kwantumfysica, chaostheorie en thermodynamica kunnen worden beschreven.<sup>19</sup> Met zulke theorieën vult men de hiaten in de verklaring aan, die door de klassieke fysica met haar overwegend mechanistisch-deterministische opvatting van materie en causaliteit niet konden worden gedicht. Volgens deze fysica zijn er in de natuur twee onherleidbare soorten causaliteit werkzaam. De eerste wordt in grote trekken beschreven door de klassieke natuurkunde van Newton. Ze wordt gedefinieerd als een nauwkeurig bepaalde causaliteit in alles wat gebeurt en is met behulp van wiskundige differentiaalvergelijkingen welhaast ondubbelzinnig te berekenen en te voorspellen. Het is echter zo, dat met deze vorm van strikte causaliteit de recentere ontdekkingen van kwantumfysische onbepaaldheid, chaotische instabiliteit en thermodynamische irreversibiliteit niet adequaat kunnen worden beschreven. En de vaak

---

<sup>18</sup> Th. de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1982. (Ned. *Het verschijnsel mens*, uitg. Het Spectrum 1965)

<sup>19</sup> Vgl.: A. Drees, H. Hendricks, G. Köppers (ed.), *Selbstorganisation. Die Entstehung von Ordnung in Natur und Gesellschaft*, München 1986. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd III, Stuttgart 1987. B. Kanitscheider, *Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur*, Darmstadt 1993. H.-O. Peilgen, H. Jürgens, D. Sauge (ed.), *Chaos. Bausteine der Ordnung*, Berlin 1994. A. Bartels, *Grundprobleme der modernen Naturphilosophie*, Paderborn 1996. – I. Prigogine, *Die Gesetze des Chaos*, Frankfurt 1998. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 2003. St. Bauberger, *Was ist die Welt? Zur philosophischen Interpretation der Physik*, Stuttgart 2003.

geciteerde wisseling van paradigma in de moderne natuurkunde berust op niets anders dan op de erkenning van het feit, dat kennelijk juist de fundamentele natuurprocessen gekenmerkt worden door een niet-lineaire dynamiek en dienovereenkomstig door een niet te integreren en daardoor onvoorspelbaar geworden systeemgedrag. Deze nieuwe stand van zaken ten aanzien van het natuurwetenschappelijk inzicht in materie, materiële processen en causaliteit beschrijft Teilhard met het begrippenpaar *tangentiële* en *radiale* energie.

"Met andere woorden, er is niet slechts één enkele vorm van energie in de wereld, maar er zijn twee verschillende energieën (de ene middelpuntzoekend, toenemend en irreversibel, de andere perifeer en tangentieel, constant en reversibel); deze beide energievormen zijn met elkaar in een geordend bestel verbonden, maar ze kunnen noch worden samengevoegd noch rechtstreeks in elkaar worden omgezet, omdat ze op verschillende niveaus werkzaam zijn."<sup>20</sup>

Het moge duidelijk zijn, dat de tangentiële en de radiale energie van Teilhard niets van doen hebben met het verschil tussen de materiële buitenkant van de materie en haar geestelijke binnenkant, in de zin van een weinig geloofwaardige vergeestelijking van de materie, zoals men vaak uit onbegrip bij hem insinueert. Nee, Teilhard beschrijft daarmee alleen maar het feit, dat er nu eenmaal naast het principe van een strikte causaliteit, zoals dit geldt voor het gedrag in een lineaire reversibele dynamiek (*tangentiële* energie) het principe bestaat van niet-lineair gedrag en het spontaan ontstaan van orde (*radiale* energie). Gold tot dan in de fysica en biologie de stelregel, dat orde slechts uit orde kan ontstaan, voor zoverre oorzaak en gevolg met elkaar correleren, d.w.z. dat bepaalde oorzaken identieke uitwerkingen hebben, kleine oorzaken kleine gevolgen, grote oorzaken grote gevolgen enz...., tegenwoordig weet men, dat er overal in de natuur spontaan orde uit schijnbaar ongeordende uitgangssituaties ontstaat. Natuurlijke processen verlopen niet alleen volgens een lineair reversibele causaliteit, maar evenzeer volgens een niet-lineaire irreversibele dynamiek. Pas daardoor kunnen - dat

---

<sup>20</sup> Th. de Chardin, *Die lebendige Macht der Evolution* (Werke Bd 7), Olten 1967, 416.

is hetgeen Teilhard wil zeggen - complexe verschijnselen, die beschouwd worden als echte gecentreerde structuren, worden onderscheiden van verschijnselen met een kettingstructuur, zoals bijvoorbeeld kristalvormingen, die nimmer een afgebakend organisch geheel vormen (*radiaal*), maar in principe openstaan voor een verdere onbegrensde aaneenschakeling (*tangentieel*). Het is dit nieuwe inzicht in materiële processen dat Teilhard karakteriseert met zijn - dit zij toegegeven - in het moderne wetenschappelijk jargon storende begrippenpaar van tangentieële en radiale energie. Teilhards visie schetst slechts in grote lijnen, wat thans allang tot de inventaris van ons wereldbeeld behoort, waarin zelforganisatie, emergentie, spontaan ontstaan van orde groundbegrippen zijn geworden, zoals dit destijds in de klassieke fysica het geval was met massa, kracht, druk en tegendruk en voor de daaruit resulterende mechanistisch-deterministische opvatting van de materie en de natuur.

Vanuit niet-lineair dynamisch gedrag kan men ook voor het eerst verklaren hoe het in de natuur eigenlijk tot zo iets als de toename van complexiteit kan komen - hetgeen rechtstreeks in tegenspraak is met wat de tweede hoofdwet van de thermodynamica stelt over entropie - en verder tot de emergentie van nieuwe wereldomspannende toestanden en eigenschappen en tenslotte tot de evolutie van leven. De materie heeft hier haar kenmerkende imago van passieve, 'dode' stof volledig verloren en ontvouwt onder de juiste thermodynamische randvoorwaarden vanuit zichzelf een innerlijke activiteit. Daarin bestaat zelfs het spel van de evolutie, waaraan uiteindelijk ook de rijkdom aan soorten op aarde te danken is. Zo gezien vormt zelfs intelligent bewustzijn in een evoluerend universum geen zuiver antagonistische grootheid. Nee, de mens wordt als het ware "in de schoot en als functie van de materie geboren", zoals Teilhard schrijft.<sup>21</sup> De mens is geen vreemde in het universum, en ook geest is niet iets, dat buiten de natuur valt, integendeel, ze is er ten diepste mee verworteld. Ook deze visie van Teilhard wordt bepaald bevestigd door moderne (representatieve) bewustzijnstheorieën, die de hogere bewustzijnsverrichtingen van de mens als emergente eigen-

---

<sup>21</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 130.



schappen van het menselijk brein beschouwen.<sup>22</sup> Omgekeerd is, overeenkomstig de relativiteitstheorie van Einstein, exact een universum van deze omvang en duur noodzakelijk om ervoor te zorgen dat in de gemiddelde thermodynamische fase ervan intelligent leven kan ontstaan met al zijn geestelijke, psychische en persoonlijke vermogens.

#### *De natuurwetenschappelijke ambivalentie*

Op niets anders dan op dergelijke fascinerende inzichten in de evolutieve natuurwetenschap stoelt Teilhards enthousiasme voor de evolutie alsmede zijn eerbied voor de materie die tot deze emergente verrichtingen in staat is - een enthousiasme, dat iedereen onvoorwaardelijk zal delen, die kennis hiervan paart aan de nodige sensibeleiteit. Ook de nieuwe christelijke visie van Teilhard vindt precies in deze inzichten haar aanleiding. Toch is Teilhard juist als natuurwetenschapper realistisch genoeg om te erkennen, dat Gods werkzaamheid niet rechtstreeks uit de evolutieve dynamiek van de natuur valt af te lezen. "Daar, waar God werkzaam is, is het voor ons steeds mogelijk [...] om niets anders te zien dan het werk van de natuur [...]. Daarbij moeten we ons neerleggen," stelt Teilhard nadrukkelijk vast.<sup>23</sup> Maar het is theologisch ook helemaal niet vereist om de immanente werkzaamheid van God te kunnen bewijzen. Nee, beslissend is dat de nieuwe natuurwetenschap zelf de mogelijkheid opende te denken, dat men, zonder de natuurwetenschappelijke feiten kunstmatig theologisch op te waarderen, het geloof in de voortdurende werkzaamheid van God weer wetenschappelijk zinvol en geloofwaardig kan verbinden met de pas ontdekte dynamiek van een fysisch-irreversibele emergente zelforganisatie. Men kan zelfs nog meer: Men kan laten zien, dat het ongedetermineerde natuurproces niet alleen openstaat voor goddelijke inwerking, maar pas door deze immanente bijdrage van Gods werkzaamheid volledig verklaarbaar

---

<sup>22</sup> W. Hacker, *The Emergent Self*, Ithaca 1999. - G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 1996. A. Loichinger, *Bewußtseins-Hirn-Problematik und Theologie*, in: W. Winhard (ed.), *Froh in gemeinsamer Hoffnung (Festschrift für Abt Gregor Zaslavsky OSB)*, St. Ottilien 2002, 111-157. Id., „Ich habe dich beim Namen gerufen“ (Jes 43,1). *Christliches Menschenbild und moderne Hirnforschung*, in: rhs 46 (2003) 259-267.

<sup>23</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 36f.

en begrijpelijk wordt. Sterker dan hier vanuit de visie van Teilhard gebeurt kan men de voortdurende scheppende werkzaamheid van God en het evolutieve natuurproces niet met elkaar verbinden. Gods werkzaamheid komt hier naar voren als direct medebepalend voor het evolutieproces. In onze tijd hebben vooral Wolfhart Pannenberg en John Polkinghorne de poging van Teilhard om het geloof in Gods voortdurende werkzaamheid te verzilveren gedetailleerd uitgewerkt. Volgens Pannenberg biedt de kwantumveldtheorie de mogelijkheid om de werkzame invloed van God op het ontstaan van werelden in de kwantumprocessen zelf een plaats te geven, fundamenteel als deze nu juist zijn voor evolutieve veranderingsprocessen. En volgens Polkinghorne kan in het kader van de moderne chaos- en systeemtheorie de werkzaamheid van God worden gezien als *downward causation*, d.w.z. als inbreng van informatie, waardoor een bepaald dynamisch-emergent netwerk geactiveerd wordt.<sup>24</sup> Tevens wordt tegenwoordig de door Teilhard onderstreepte ambivalentie van evolutieve processen als een absoluut noodzakelijke voorwaarde gezien voor de menselijke geloofsvrijheid.<sup>25</sup> Want alleen als de immanente werkzaamheid van God verborgen blijft in de nevel van de natuurkundige onbepaaldheid, alleen als men niet eenduidig kan beslissen, wat de natuur uit zichzelf doet en wat God in haar bewerkstelligt, alleen dan is er voor de mens ten opzichte van God echte vrijheid - een vrijheid, die nodig is, om aan het geloof het serieuze karakter van een echte levensbeslissing te verlenen.

---

<sup>24</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd 2, Göttingen 1991, 96-123. Id., *Beiträge zur Systematischen Theologie*, Bd 2, v. a. 30-98. - J. Polkinghorne., *Science and Providence. God's Interaction with the World*, Londen 1983. Id., *Quarks, Chaos and Christianity. Questions to Science and Religion*, New York 1995. - Algemeen: P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer*, Oldenburg 1972. St. Bosshard, *Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht* (QD 103), Freiburg 1985. A. Peacocke, *Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Mainz 1998. U. Lüke, „Als Anfang schuf Gott...”. *Bio-Theologie. Zeit - Evolution - Hominisation*, Paderborn 2001. N. Saunders, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge 2002. A. Loichinger, *Wirken Gottes und moderne Naturwissenschaft*, in: *Theologie der Gegenwart* 46 (2003) 82-95.

<sup>25</sup> J. Hick spreekt over de principiële epistemische distantie, die God in interactie met de wereld en de mens betracht terwille van de menselijke geloofsvrijheid en van het daarin mogelijk gemaakte personale rijpingsproces. (*Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1990, 80, 106).

### *De pijl van de evolutie*

Toch weerhoudt het Teilhard er niet van in het natuurlijke verloop der dingen een 'pijl van de evolutie' waar te nemen. Deze pijlrichting brengt Teilhard experimenteel onder in zijn wet, volgens welke zich in het evolutieve proces van zelforganisatie en toenemende complexiteit de duidelijke tendens aftekent, dat geestelijk leven emergeert.<sup>26</sup> Als men deze wet van complexiteit en bewustzijn tot uitgangspunt neemt, dan, aldus Teilhard, vindt er in de universele evolutie plotseling een voorsortering plaats en wordt het ondubbelzinnig duidelijk dat zij in zekere zin op het evolutieve optreden van de mens is toegesneden.

"Terwijl de massa aan levende wezens wanordelijk als stof uiteenwaaiert, zodra men probeert, deze volgens eenvoudige anatomische details in te delen, kan zij moeiteloos worden ontward, zodra men erin de uitdrukking zoekt van een voortdurende drang zich te begeven in de richting van meer spontaneïteit en bewustzijn; en het denken vindt in deze ontwikkeling op natuurlijke wijze zijn plaats. Gedragen door een eindeloos zoekend en tastend voortgaan, houdt het levende wezen, dat denkt, op in de natuur een uitzondering te zijn; het vormt eenvoudigweg het hoogste embryonale stadium dat ons in de groei van de geest op aarde bekend is. In één klap heeft de mens zijn plaats op de hoofdas van het universum gevonden".<sup>27</sup>

De pijl van de evolutie fungeert dan ook bij Teilhard als een soort heuristisch principe, vergelijkbaar met het antropisch principe in de discussie van onze tijd.<sup>28</sup> Want het valt als we achterom kijken in elk geval wel op, dat de evolutie via veel experimenteren en ook mislukkingen haast doelbewust van het materiële via het geestelijke voortschrijdt in de richting van het personale. Op de een of andere

---

<sup>26</sup> Th. de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 311-315 (Ned. *Het verschijnsel mens*); *Die Zukunft des Menschen* (Werke Bd 5), Olten 1963, 114-121; *Die lebendige Macht der Evolution*, 158-174.

<sup>27</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 128

<sup>28</sup> B. Carter, *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, in: M.S. Longair (ed.), *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*. IAU Symposium Nr. 63, Dordrecht 1974, 291-298. J. Barrow, F. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986. J. Gribbin, M. Rees, *Ein Universum nach Maß. Bedingungen unserer Existenz*, Frankfurt 1994.

manier lijkt het universum te zijn toegesneden op de mens, als men het feitelijke verloop van de evolutie beschouwt. Deze kennelijke doelgerichtheid probeert Teilhard nog eens duidelijker te maken aan de hand van de afzonderlijke evolutieve fases van de kosmo-, bio- en noögenese. Op het niveau van de kosmogeenese ontstonden allereerst de elementen van het in gradatie opklimmende periodieke systeem, de sterren, de planeten en de melkwegstelsels. Zulke evolutieve processen van toenemende complexiteit gaan echter, zoals Teilhard met klem stelt, niet zo maar lineair door. Integendeel, ze bereken steeds weer een kritisch punt, waarop de voortgang ofwel stagneert en wordt afgebroken, zoals de mislukte pogingen, respectievelijk de uitgestorven soorten aan de boom van de evolutie aangeven, ofwel een nieuw emergent systeemgedrag mogelijk maakt, zoals de takken van de evolutie bewijzen. Zo'n eerste kritisch punt werd bereikt bij de evolutie van moleculen. Uit anorganische materie kwam leven voort met de totaal andersgeaarde eigenschappen van het organische (*biogenese*). Een tweede kritisch punt in de evolutie van het leven hing tenslotte samen met het toenemende volumen en de neurale complexiteitsgraad van de hersenen.<sup>29</sup> Het bracht menselijk bewustzijn voort met zijn psychische, ethische en religieuze vermogens (*noögenese*).

"Pas hier onthult zich ten volle de natuur van de sprong naar het reflexieve bewustzijn. Allereerst de verandering van toestand. Maar dan, ten gevolge van het feit zelf, het begin van een andere wijze van leven - en wel, wat we gewoon zijn te noemen, het innerlijk leven [...] De cel is een 'iemand' geworden. (173f) - "In de organen is schijnbaar bijna niets veranderd. Maar diep binnenin vindt een grote revolutie plaats: het bewustzijn zwelt en verbreidt een fontein van stralen tussen overgevoelige verbindingen en voorstellingen; en tegelijk is het in staat om zichzelf in alle eenvoud waar te nemen - dit alles voor het eerst." (169) - "Wat eerst alleen maar een gecentreerd oppervlak was, werd een echt centrum. Ten gevolge van een onooglijk kleine tangentiële aangroei bracht het 'radiale' een omslag teweeg en brak a.h.w. door naar het oneindige." (169)<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Th. de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 152. (Ned. *Het verschijnsel mens*)

<sup>30</sup> Th. de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 169, 173f. (Ned. *Het verschijnsel mens*)

### *Het menselijk transcendentiebewustzijn*

Tegelijkertijd is in de mens opnieuw een kritisch punt bereikt. Het heeft te maken met het in de mens ontwakende vermogen tot het ontwikkelen van een personaliteit met zelfreflexie en van het daarin opkomende transcendentiebewustzijn.<sup>31</sup> In deze openheid en in dit verwijzen naar het oneindige ligt voor Teilhard ook het doorslaggevende verschil tussen het menselijke en het animale bewustzijn. Tevens kan op deze uitleg gemakkelijk worden voortgebouwd door de theologie. Daartoe trekt Teilhard de pijl van de evolutie - die vanaf de oerknal via de evolutie van het leven naar de menselijke cultuur leidt - alleen maar door naar de toekomst. Het zuiver op empirische kennis gebaseerde inzicht hoe de kosmische evolutie tot dusverre is verlopen, bevat, aldus Teilhard, een sterke aanwijzing voor het vermoedelijke verder verloop ervan. Ook al laat de evolutie veel experimenten en mislukkingen, een hoop biologisch afval en uitgestorven soorten zien, in het menselijk transcendentiebewustzijn tekent zich de definitieve richting van de universele evolutie af, namelijk haar 'aangewezen-zijn' op God.

"Vergissen wij ons soms erg, als wij ons voorstellen, dat ook de wereld als geheel een bepaalde weg moet afleggen voordat zij haar voltooiing bereikt? Laten wij niet daaraan twijfelen!"<sup>32</sup> - "Sindsdien vormt de mens de hoogste top van de boom. Dat mogen wij niet vergeten. Slechts in hem, met uitsluiting van al het overige, zijn van nu af aan de verwachtingen van de toekomst van de noösfeer geconcentreerd, dat betekent echter: die van de biogenese en uiteindelijk ook van de kosmogeenese. Nooit zou hij dus voortijdig een einde kunnen vinden of tot stilstand en in verval kunnen komen, zonder dat tevens het universum zou stranden op de weg naar zijn bestemming!"<sup>33</sup> - "En werkelijk, als de wereld gezien in haar totaliteit iets onfeilbaars is (eerste stap), en als zij zich bovendien beweegt in de richting van de geest (tweede stap), dan moet ze ons datgene kunnen leveren, wat voor de voortzetting van een dergelijke beweging wezenlijk vereist is; ik bedoel: een naar voren toe gezien

---

<sup>31</sup> Th. de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 164–185. (Ned. *Het verschijnsel mens*)

<sup>32</sup> Th. de Chardin, *Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des innern Lebens* (Werke Bd 2). Olten 1966, 120. (Ned. *Het Goddelijk Milieu*)

<sup>33</sup> Th. de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 285. (Ned. *Het verschijnsel mens*)

grenzeloze horizon."<sup>34</sup> Want, aldus Teilhard, het zou gewoonweg absurd zijn, als de universele evolutie weliswaar in de mens het niveau heeft bereikt, waarop ze openstaat voor transcendentie, maar deze openheid geen vervulling vindt. Het is absurd als de evolutie het transcendent einddoel dat in de mens openlijk aan het licht treedt niet realiseert.

Teilhard's optimisme ten aanzien van de toekomst werd vaak als een teken van zijn naïviteit uitgelegd. Welbeschouwd spreekt Teilhard daarmee echter alleen maar uit, welke nieuwe vorm van christelijk geloof in een evolutief geworden wereld alleen houdbaar is en de mens ertoe motiveert om daaraan verder te werken, namelijk het vertrouwen, dat in de mens de universele evolutie als één geheel uitmondt in het Rijk Gods, in *het Goddelijke milieu*. In deze duiding moet Teilhard echter een nieuw idee opnemen. Immers, tot dusverre kon hij alleen aannemelijk maken, dat de evolutie met haar duidelijk kenbare wet van toenemende complexiteit en emergentie van personaal leven zeker een geweldige duw in de rug ondervindt. Echter, de feitelijke onderdompeling ervan in het goddelijke milieu lijkt daardoor voorshands niet binnen afzienbare tijd te gebeuren, en ook niet gegarandeerd. Nodig is een minstens even geweldige aantrekkingskracht van voren. Deze belofte ontleent Teilhard aan zijn woord van de kosmische Christus, van de Christus *universalis*. Hij vormt het vluchtpunt van het evoluerende universum en van zijn definitieve zin. De kosmische Christus is het Omega van de evolutie, de "laatste schakel in de rij ontwikkelingen en terzelfdertijd buiten de rij."<sup>35</sup> Hij trekt de evolutie als het ware van voren naar zich toe en leidt deze naar haar doel.

### III - Christus universalis

#### *De christogenese*

De Christus *universalis* vormt derhalve de kern van Teilhard's nieuwe kosmische visie.<sup>36</sup> Inderdaad verenigen zich in hem alle

---

<sup>34</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 135.

<sup>35</sup> Th. de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 279. (Ned. *Het verschijnsel mens*)

<sup>36</sup> Algemeen: Th. de Chardin. *Wissenschaft und Christus* (Werke Bd 9), Olten 1970; *Das Herz der Materie; Der göttliche Bereich*. Vooral: Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 93-115, 152-156, 165-180, 207-223. Verder: K. Schmitz-Moormann, *Pierre Teilhard de Chardin*.

denklijnen van Teilhards breed vertakte ideeënwereld. Nog op witte donderdag, 7 april 1955, drie dagen voor zijn dood, noteert Teilhard in zijn dagboek:

"Witte donderdag: Waarin ik geloof. 1. St. Paulus - de drie verzen: God alles in alles. 2. De kosmos = kosmogeenese → biogeenese → noögeenese → christogeenese. 3. De twee artikelen van mijn credo: het universum is gecentreerd naar boven, naar voren; Christus is het centrum ervan, het christelijk fenomeen noögeenese= christogeenese (=Paulus)"<sup>37</sup>

Dat klinkt als een geloofsbelijdenis; het was Teilhards laatste dagboeknotitie. In een korte schets vat Teilhard daarmee de synthese van zijn geloof nog eens samen. Volgens deze vertoont de evolutie van het universum in zich de tendens tot toename van complexiteit en emergentie. Dat is nu precies ook de actuele bevinding van fysische emergente processen van zelforganisatie. Vanuit dit zuiver natuurwetenschappelijk proces van de kosmo-, bio- en noögeenese met zijn uiteindelijke emergentie van het menselijk bewustzijn extrapoleert Teilhard nu echter het gebeuren van de christogeenese. Daarin bestaat zijn theologische duiding van het universele evolutieproces. "De consequentie ervan is tenslotte", aldus Teilhard, "dat de kosmogeenese haar hoogtepunt in de christogeenese bereikt nadat ze zich in haar hoofdas als biogeenese en vervolgens als noögeenese heeft kenbaar gemaakt."<sup>38</sup>

Teilhard bedt daarmee ook het verhaal van Christus volledig in in het universele evolutiegebeuren. Met de komst van Christus is opnieuw een kritisch punt bereikt, en wel ditmaal een afsluitend. Dit punt heeft te maken met Pasen. Vanaf dan is de pijl van de evolutie op Pasen gericht. Pasen echter wil zeggen: Niet de thermo-dyna-

---

*Evolution – die Schöpfung Gottes*, Mainz 1996, 100-117. Chr. Modemann, *Omegapunkt. Christologische Eschatologie bei Teilhard de Chardin und ihre Rezeption durch F. Capra. J. Ratzinger und F. Tipler* (Pontes ed. v. K. Müller. Bd 19), Münster 2004. 19-47.

<sup>37</sup> Th. de Chardin, *Die Zukunft des Menschen*, 404

<sup>38</sup> Th. de Chardin, *Das Herz der Materie*, 109; *Die Zukunft des Menschen*, 108, 164; *Die menschliche Energie* (Werke Bd 6), Olten 1966, 187; *Mein Glaube* 157.

mische warmtedood van het fysische universum heeft het laatste woord, maar het laatste woord is aan God. God heeft de pijn van het evolutieve universum, met alles, wat het aan schoonheid en leed bevat, naar Pasen toe gericht - naar de dag van de Opstanding van Christus, die geen avond meer kent. De pijn van de evolutie blijft niet hangen in de fysisch voorspelde warmtedood, maar de pijn van het evoluerend universum wijst ver daaraan voorbij naar de in de figuur van Christus gegeven paasbelofte van God. De evolutie draagt haar betekenis niet in zichzelf, maar ze ontvangt hem door God. God is echter niet de God van de doden, maar de levende God, die datgene, wat hij schept en tot leven brengt, niet zo maar laat terugvallen in het niets, maar het bij zichzelf in het eeuwige leven tot voleinding brengt. Alleen zo'n evolutief Christusgeloof is thans nog in staat, zoals Teilhard nadrukkelijk zegt, ons naar hart en geest te bevredigen. Alleen dit heeft het in zich om opnieuw de geestelijk-religieuze kracht van vroeger uit te stralen, omdat het in staat is aan het evolutieve wereldbeeld een universeel-historisch zinvol perspectief te geven. En als de moderne mens van tegenwoordig gedragen wordt door een in alle opzichten wereldgericht levensgevoel, dan, aldus Teilhard, kan juist dit Christusgeloof hier uitkomst bieden. Want het is niet zo, dat de wereld en de materie op zichzelf slecht zijn, maar ze worden pas slecht, als de mens de gerichtheid op de eschatologische zin ervan vergeet. Deze gerichtheid op zin en betekenis vat het geloof in de Christus universalis samen.

Het mag duidelijk zijn, dat Teilhard zijn christogenese niet ziet als een rechte lijnige voortzetting van de kosmische evolutie, maar als haar aan het geloof beloofde doel en bestemming. Daarmee echter heeft Teilhard vooral één ding voor de theologie teruggewonnen, te weten haar in wezen eschatologische gerichtheid. Het evolutieve universum ontleent zijn definitieve zin pas vanuit het einde ervan, als het evolutieve proces ervan namelijk afgerond is en zich in zijn laatste betekenis openbaart. In zoverre kan ook elke theologische duiding altijd slechts vanuit het eschatologische doel en perspectief plaatsvinden. Immers, naar de mate waarin het universum vanuit het oogpunt van de thermodynamica van onomkeerbare processen ondubbelzinnig een beweging van de tijd, oftewel geschiedenis, vanuit het verleden naar de toekomst vertoont en daarmee reeds op



grond van het zuiver fysische tijdsbegrip een cyclisch verstaan van tijd en geschiedenis, zoals Nietzsches *ewigen Wiederkehr des Gleichen*, uitsluit, in die mate neemt ook elke theologische duiding noodzakelijk een historische dimensie aan. Om kort te gaan: in een evolutieve wereld kan, zo daar al sprake van is, alleen nog maar een theologie als heilsgeschiedenis zinvol zijn. Zeker, de omslag van de huidige theologie naar de zogenoemde heilsgeschiedenis wordt ook nog vanuit andere redenen gemotiveerd. Teilhard evenwel maakt duidelijk, in hoeverre ze door het inzicht in de evolutieve werkelijkheid gewoon wordt afgedwongen.

Aan protestantse zijde voert Wolfhart Pannenberg de aanzet daartoe consequent verder uit in de vorm van zijn universeel-historische theologie.<sup>39</sup> Voor de katholieke theologie echter verklaart Vaticanum II de heilsgeschiedenis als uitgangspunt zelf tot de verplichte basis, vanwaaruit alle afzonderlijke theologische thema's — schepping, openbaring, het Christusgebeuren, de Kerk, de eucharistie, de sacramenten enz. — niet langer als doel op zich, maar in het licht van de heilsgeschiedenis en eschatologie in hun bemiddelende rol ten aanzien van het komende Godsrijk moeten worden uitgelegd. Tegelijkertijd ondervindt deze historisch gerichte beschouwingwijze van de theologie, voor zover ze het proces van het universum in zijn totaliteit bestudeert, als vanzelf een universeel-historische verbreding. Theologie als heilsgeschiedenis, de keuze van Teilhard, kan zelfs niet langer in de vorm van een geschiedenis van de menselijke verlossing worden bedreven, die de laatste tijd sterk geëvalueerd is, maar krijgt vanuit haar eigen kern de overkoepelende dimensie van een kosmisch-evolutieve universele geschiedenis.

#### *Christus redemptor — Christus evolutor*

Daarmee veranderen evenwel tegelijkertijd beslissende trekken in het Christusbeeld. En Teilhard is er tijdens zijn leven alles aan gelegen om dit nieuwe Christusgeloof een nieuwe uitstraling te geven in de evolutieve wereld, en wel als geloof, dat de figuur van Christus bevrijdt van al het beperkende, dat hem ten deel viel vanuit een kosmos gezien binnen het kader van de zondeval.

---

<sup>39</sup> Vgl. voor dit alles: W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 3 Bde, Göttingen, 1988-1993.

"Dogmatisch leven we nog steeds in de sfeer van een universum, waarin herstel en boetedoening de voornaamste zaak zijn. Voor Christus, zoals ook voor ons, is het belangrijkste, dat wij ons van een smet bevrijden. Vandaar de in elk geval theoretische betekenis van de offergedachte. Vandaar de nagenoeg enige interpretatie van de doop als reinigingsritueel. Vandaar in de christologie de prominente plaats van de voorstelling van de verlossing en het vergoten bloed. [...] Wat gebeurt er nu echter, als we proberen, voorlopig even alleen als denkmodel, ons zonder restrictie te verplaatsen in het perspectief van een wereld in evolutie?" (99f) - "De verlossingsgedachte aanpassen aan de noodzakelijke voorwaarden voor de evolutie is een moeilijke, hoewel bevrijdende opgave. Het gelaat van Christus komt groter en mooier uit dit experiment tevoorschijn - maar ... na veel weerstand." (106)<sup>40</sup>

Dat zijn opnieuw belijdenissen, waarvoor Teilhard niets anders voor een wereld in evolutie wil terugwinnen dan een overtuigend geloof in Christus. Daarbij gaat Teilhard uit van het bestaande feit, dat de klassieke christologie voor de metafysica en kosmologie verregaand blijft vasthouden aan een statisch begrippenapparaat, waarin men zich in een evolutieve wereld niet meer kan vinden of het moet zijn ten koste van een uiteindelijk onnavoelbaar geloof in Christus als de redder, verlosser en voltooiër van de wereld. Daarin bestaat de worsteling van Teilhard met wat zeker de meest netelige kwestie van een nieuwe christologie betreft, omdat ze de meest gevoelige is. Teilhard doet een poging haar te omschrijven met zijn begrip van de *Christus evolutor*, dat hij bewust als tegenhanger vormt van het traditionele begrip van Christus als *Christus redemptor*. Het is daarbij belangrijk te zien, dat Teilhard de klassieke christologie niet wil wegvagen, maar haar slechts aanvult met datgene, wat in een evolutieve wereld beslist noodzakelijk is. Als Teilhard zijn correctieven als het ware in zwart-wit voorstelt, dan is dat omdat hij de centrale punten zo helder mogelijk wil markeren.

Allereerst benadrukt Teilhard, in hoeverre de klassieke christologie

---

<sup>40</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 99f. u. 106.

welhaast uitsluitend in de context van zonde en erfschuld werd ontwikkeld. De *Christus redemptor* werd in hoge mate afhankelijk gemaakt van het verhaalschema van de heilheid in de oorspronkelijke schepping, van de menselijke zondeval en het uiteindelijke herstel van datgene, wat door de menselijke schuld in oorsprong verloren ging. Verlossing vindt plaats, doordat Christus de zonde van de wereld op zich neemt, daarvoor boete doet door zijn lijden aan het kruis en de mens daardoor bevrijdt van de kluisters van de dood, hetgeen gezien wordt als prijs voor de zonde. Daarmee staat alles wat met Christus geschiedt volledig onder invloed van een aetiologisch<sup>ii</sup> begingeburen, waardoor de mens het door God oorspronkelijk geplande scheppingswerk, respectievelijk de oorspronkelijk door God zelf voorgenomen transcendentie relatie heeft verstoord. Deze fixatie op een aetiologisch begin, legt de christologie, aldus Teilhard, noodgedwongen vast op begrippen als zonde, offerdood, losprijs en dienovereenkomstig de soteriologie<sup>iii</sup> op begrippen als verzoening, het opnieuw goedmaken en herstellen van een oorspronkelijk door God bedoelde beginsituatie.

(<sup>ii</sup> aetiologisch = uitgaande van oorzaken. <sup>iii</sup> - soteriologie= de leer van het verlossingswerk van Christus)

Daartegenover plaatst *Christus evolutor* heel andere accenten - accenten, die tevens naar alle niveaus van de christologische en soteriologische theorie uitstralen en ook begrippen als doop, kruis, verlossing, eucharistie van een nieuwe zinvolle geloofslading voorzien. Het Christusgebeuren is hier niet louter gereduceerd tot slechts één betekenis, namelijk de verzoening voor de menselijke zondeval tot stand te brengen. De komst van Christus is hier niet louter gereduceerd tot de kennisgeving aan de mens, dat God zelf het besluit heeft genomen om door het offer van Christus het eigenlijk voorgenomen scheppingswerk, resp. de transcendentie relatie met de mens te herstellen. Dit geloof in Christus, aldus Teilhard, moet zijn troostende kracht in dezelfde mate verliezen als waarin het evolutieve wereldbeeld de onjuistheid van de kosmologie, resp. de evolutieve wording van de mens daarachter, heeft bewezen. Daarentegen wordt door de *Christus evolutor* een nieuwe visie op Christus geopend. De diverse betekenislagen ervan worden niet afhankelijk gemaakt van

een (aetiologisch) gebeuren in het begin, dat in een evolutieve wereld bovendien nog zeer omstreden blijkt te zijn. Nee, de *Christus evolutor* legt de accenten opnieuw op datgene, wat de vroeg-christelijke christologie altijd al wist: de werkzaamheid van Christus als Heer en Voltooier van de wereld.

"Alles echter verandert op indrukwekkende wijze op het filmdoek van een evolutieve wereld, zoals wij dit voor u hebben opgesteld. Als het kruis op zo'n universum wordt geprojecteerd, waarin de strijd tegen het kwaad de *conditio sine qua non* van het bestaan is, gaat men het weer serieus nemen en krijgt het een nieuwe schoonheid, en wel zodanig dat we erdoor optimaal kunnen worden agetrokken. Zeker, Jezus is nog altijd Degene, die de zonden van de wereld draagt; het morele kwaad wordt op mysterieuze wijze door het lijden gecompenseerd. Maar meer nog is hij Degene, die structureel in zichzelf en voor ons allen de weerstanden overwint, die als gevolg van de veelheid de wording tot eenheid in de weg staan: de aan de materie inherente weerstanden tegen de opkomende geest. Hij is Degene, die de - vanwege de constructie - overmiddelijke last van elke mogelijke scheppingsdaad draagt. Hij is het symbool en het gebaar van de vooruitgang. De volledige en definitieve betekenis van de verlossing is niet meer alleen maar 'boetedoening', maar doorgang en overwinning."<sup>41</sup>

Het Christusgebeuren krijgt daarom pas, zo gelooft Teilhard, zijn volledige betekenis in een evolutief perspectief. De komst van Christus wordt niet pas noodzakelijk vanwege de menselijke zondeval, maar vormt het vanaf het begin van de schepping beoogde eschatologische doel en de zin van het door God geschapen evolutieve wereldproces. De incarnatie, het kruis en de opstanding laten de beweging van de evolutieve schepping zien, namelijk haar bestemming om te evolueren in de richting van God zelf. Daarmee echter verandert de christologie van karakter. Ze blijft niet langer gefixeerd op het vergelden van een schuld uit het verleden, dat achter ons ligt. Nee, in het middelpunt van de christologische verlossingsidee staat voortaan het aspect van de op de toekomst

---

<sup>41</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 104.

gerichte vervulling en voleinding. In Christus weerspiegelt zich de beweging van het universum in evolutie. Tegelijkertijd krijgt de *Christus evolutor* daarmee de kosmische dimensie van de wereldheer, die het wereldproces leidt en die garandeert, dat het niet op niets uitloopt en dat zelfs het verbijsterende feit van de veelvuldige vergeefse inspanningen en van de verbrokkeling van het eigen leven deze belofte niet ongedaan kan maken. Juist het evolutieve wereldbeeld, aldus Teilhard, laat Christus in deze kosmische dimensie zien, en alleen dit geloof in de kosmische Christus van de evolutie komt overeen met ons gevoel.

Met zijn opvatting van het Christusgebeuren als het proces van vervulling kan Teilhard tevens aanknopen bij oudchristelijke gedachten, zij het ook in een evolutief jasje. Tegelijkertijd vormen de christologische overwegingen waarvan Teilhard uitgaat, de vanzelfsprekende basis voor moderne christologieën. Om slechts twee van de meest prominente voorbeelden hiervoor te noemen: Wolfhart Pannenberg duidt de opstanding van Jezus als het verhaal van de anticipatoire-proleptische<sup>iv</sup> vervulling, waarin de definitieve bestemming van de mens, resp. van de evolutieve universele geschiedenis als geheel wordt verkondigd.

(<sup>iv</sup> *anticipatoire-proleptisch* = ± al bij voorbaat erin opgenomen)

Vooal echter de transcendentaaltheologie van Karl Rahner is in belangrijke mate door het gedachtegoed van Teilhard geïnspireerd, al maakt Rahner daarvan nergens expliciet gewag. Dat begint al met Rahners definitie van de mens als een op het transcendente gericht wezen en eindigt in de ontwikkeling van zijn christologie in een evolutief perspectief, volgens hetwelk in Jezus de absolute toezegging aan de mens van Gods verlossing plaatsvindt doordat zich in hem het summum van menselijke gerichtheid op het transcendente en van goddelijke participatie aan zijn schepping realiseert.<sup>42</sup> In

---

<sup>42</sup> Vgl.: W. Pannenberg, *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*, in: Id., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd 2, Göttingen 1980, 160-173. Id., *Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen*, in: Id., 174-187. K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: Id., *Schriften zur Theologie*, Bd 5, Einsiedeln 1965, 183-221. Id., *Grundkurs des Glaubens* (Sämtliche Werke Bd 26), Freiburg 1999, 29-47 (1. Gang), 172-305 (6. Gang).

beide christologische ontwerpen is het gedachtegoed van Teilhard rechtstreeks overgenomen - een gedachtegoed, dat Teilhard zelf na veel worsteling en innerlijke strijd had ontwikkeld.

#### *Unio creatrix*

De christologie van Teilhard biedt echter nog meer. Immers, de vraag, waarom God geen volmaakte paradijselijke wereld heeft geschapen, maar een wereld in evolutie vol van zonden en leed, valt, aldus Teilhard, alleen te verklaren vanuit de beweging die de *Christus universalis* in gang zet. Het is de beweging van de toenevende pleromiserings<sup>v</sup> en amorisering<sup>vi</sup> van het universum, die door Teilhard wordt beschreven als *unio creatrix*. Daarin ligt zowel het aanvankelijke motief voor de schepping alsook het eschatologische scheppingsdoel samenvattend besloten. Teilhard beroept zich ermee allereerst op de traditionele gedachte, volgens welke God de wereld uit pure 'overvloed van liefde' scheidt. God scheidt de wereld niet, omdat hij haar nodig heeft, maar omdat hij de schepselen tot deelgenoten aan zijn goddelijk leven wil maken. Dit deelgenootschap echter voltrekt zich via Christus, die de schepping *amorisceert* en haar daarmee naar haar *pleroma* leidt, d.w.z. naar de volheid van het eeuwige leven. Op deze wijze vormt het begrip van de *unio creatrix* het sluitstuk in de evolutieve totaalvisie van Teilhard.

(<sup>v</sup> *pleroma* = de volheid, de vervulling; *pleromiseren* = tot vervulling komen. <sup>vi</sup> *amoriseren* = neologisme voor het met liefde vervullen of vervuld worden)

Daarmee waagt zich Teilhard aan een bijna mystieke duiding van het evolutieve wereldproces. Aan de andere kant kan Teilhard juist met behulp van dit begrip duidelijk maken, waarom God geen oorspronkelijk paradijs heeft geschapen, maar een evoluerend universum, dat bovendien nog vol leed is. Want als het geloof waar is, dat Gods enige motief voor de schepping erin bestaat deze te laten deelhebben aan zijn eeuwige heerlijkheid, dan, aldus Teilhard, is dit doel bepaald niet mogelijk in de vorm van een door God ter beschikking gestelde kant-en-klare (begin)toestand, maar kan het slechts via de moeizame weg van een langzaam groeien en rijpen worden bereikt. Het is als met de relaties tussen mensen. Ook deze krijgen gestalte via de lange weg van de persoonlijke toenadering en

worden inniger naarmate de gemeenschappelijk te overwinnen weerstanden groter zijn. In de vorm van zijn *metafysique d' unire*<sup>43</sup> ontwikkelt Teilhard daarom gedachten die volstrekt gelijken op de contemporaine filosofie van de personaliteit bij Martin Buber, Ferdinand Ebner en Romano Guardini, maar hij geeft er het evolutieve karakter van zijn kosmische visie aan. Volgens deze kan ook een schepping die als doel de *unio creatrix* met God nastreeft, niet als een afgeronde handeling hebben plaatsgevonden. Integendeel, wat *unio creatrix* in wezen wil zijn, kan alleen gerealiseerd worden via de dus smartelijke weg van de langzame evolutieve hogere ontwikkeling en ontplooiing. Ze kan zich slechts realiseren doordat de schepping als het ware naar God toe groeit.

"Scheppen wil dus voor God per definitie zeggen: zich met zijn werk verenigen, zich op de een of andere wijze door incarnatie begeven in de wereld. Betekent 'zich incarneren' echter niet *ipso facto* deelhebben aan het lijden en het kwaad, dat inherent is aan de veelheid, die zich bevindt op de weg van de moeizame bundeling tot meer eenheid? Schepping, incarnatie, verlossing: in dit licht worden in de nieuwe christologie de drie geheimen werkelijk tot niets anders dan tot de drie kanten van een en hetzelfde fundamentele proces van een vierde geheim [...], waaraan men redelijkerwijze een naam moest geven om het nadrukkelijk van de drie andere te onderscheiden: het geheim van de scheppende vereniging (*unio creatrix*), van de wereld in God oftewel de *pleromisatie*."<sup>44</sup> Vanhieruit kan Teilhard tegelijk het probleem van de erfzonde, de zonde en het lijden aanpakken. Hij behandelt het vanuit twee gezichtspunten.<sup>45</sup>

"De erfzonde is geen specifiek aardse ziekte, noch is zij gebonden aan het menselijk geslacht. Ze symboliseert eenvoudigweg de onvermijdelijke waarschijnlijkheid van het kwaad [...] Overall, waar het zijn *in fieri* ontstaat, treden onmiddellijk in de schaduw ervan lijden en zonden op, niet alleen ten gevolge van de bij de schepselen aanwezige neiging tot traagheid en egoïsme, maar ook (en dat is het

---

<sup>43</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 212f., 218f., 242f., 270f.

<sup>44</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 218.

<sup>45</sup> Th. de Chardin, *Mein Weltbild*, 62; *Die Zukunft des Menschen*, 123; *Mein Glaube*, 51f., 102f., 157f., 260; *Der Mensch im Kosmos*, 323-326. (Ned. *Het verschijnsel mens*)

verwarrende) als onontkoombaar neveneffect van hun streven naar vooruitgang." (52) — "Onder deze omstandigheden is het kwaad in het universum geen onvoorzien toeval. Het is een vijand, een schaduw, die God onvermijdelijk alleen liet ontstaan vanwege het feit, dat hij tot schepping besloot over te gaan. Een nieuw zijn, dat geworpen wordt in het bestaan en nog niet volledig is aangepast aan de eenheid, is een gevaarlijke, pijnlijke en avontuurlijke onderneming." (103) — "Onze twijfels zijn net zoals onze kwade handelingen de prijs en zelfs de voorwaarde voor een universele voleinding." (158)<sup>46</sup>

Zo gezien behoren zonde, lijden en kwaad als het ware tot het kielzog van een wereld die zich in een evolutief proces bevindt. Ze vormen de onontkoombare keerzijde van de evolutie. Deze duiding heeft men als een theologisch sterk problematische naturalisering van de zonde en van het kwaad bij Teilhard uitgelegd. Die kritiek kan evenwel worden gerelativeerd als men het tweede aspect erbij betreft. Volgens dat aspect biedt pas een wereld met zonde en kwaad de mogelijke voorwaarden voor de mens om te worden wie hij in het oog van God moet worden. Want het is een feit, dat juist de hoger gekwalificeerde menselijk-personale en religieus-spirituele waarden de ervaring van zonde en lijden veronderstellen. Offerbereidheid, moed en inzet vind je alleen in een wereld vol echte gevaren en nood. Vergeving, berouw en geduld alleen daar waar menselijke schuld is. En ook zaken als geloof, hoop en liefde kunnen alleen bestaan in een wereld met echte twijfels en aanvechttingen. Tegelijkertijd verzet Teilhard zich tegen de trivialisering van dergelijke overwegingen. God speelt geen verstoppertje met de mens om hem te testen. Echter, de moeizame ontwikkelingsgang van een evoluerend universum is de weg die de mens leidt naar een volwassen relatie tot het geloof en tot God - een relatie, die als *unio creatrix* zijn voltooiing vindt, als deelneming aan het eeuwige leven in het rijk Gods, waarin eens alle tranen zullen zijn gedroogd en alle harten getroost.

Voor Teilhard volgt daaruit een nieuwe gelovige spiritualiteit, die niet onder invloed van de erfzonde in een aetiologisch aanvangs-

---

<sup>46</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 52, 103, 158.



gebeuren staat, maar die zich vooral gedragen weet door de absolute toekomst van het evolutieve universum. Het wereldoptimisme van Teilhard wordt exact uit deze geloofsbron gevoed. Het menselijk handelen in de cultuur, de maatschappij en de politiek, de techniek, de wetenschap en de kunst vindt niet plaats vanuit het gelaten gevoel dat alle tekenen erop wijzen, dat de wereld eindigt in een kosmisch uitdoven, maar vanuit de belofte, volgens welke zelfs het menselijk gezien schijnbaar vergeefse en fragmentarische in de universele zingevingsdynamiek van de *unio creatrix* een plaats behoudt. Vooral het kruis van Christus, gezien als het wezenlijke kenmerk van het christelijk geloof, verkrijgt daardoor een nieuwe zin. In evolutief perspectief, aldus Teilhard, komt het niet alleen op ons over als een reinigend kruis, dat symbool staat voor de vergeving van een zonde die God zou hebben kunnen voorkomen, maar het licht op als een 'bewegend kruis', door hetwelk Christus zelf de wereld omhoogleidt - op een weg, die slechts via de aanvechting van zonde en lijden tot het doel kan voeren.<sup>47</sup> Daarmee echter, aldus Teilhard, verschijnt ook de leer van de erfzonde in een nieuw licht. Het gaat daarbij niet om de begincatastrofe, maar ze is de naam voor de animale erfenis, die de mens in het evolutieve proces van zijn humanisering moet cultiveren. Ze is de naam voor de eigenaardige aantrekkingskracht van het kwaad, waardoor omgekeerd datgene in beweging moet komen, wat men innerlijke beschaving, goed gedrag, spirituele volwassenheid en het ontwikkelen van zijn talenten noemt.

Met deze gedachten wijst Teilhard opnieuw ver vooruit in de richting van een theologie, die juist ook het "mysterie van het kwaad", het theodiceeprobleem in haar heilsgeschiedenis kan inbedden als onderdeel van het totale proces van de universele evolutie, de humanisering en voltooiing van de mens.<sup>48</sup> Zo beschouwd lijkt ook op dit punt de pastorale constitutie van het Tweede Vaticaanse Concilie door Teilhard te zijn geïnspireerd, die in haar tekst over de zonde stelt: "[...] de mens ervaart zichzelf diep

---

<sup>47</sup> Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 259; davoor: 103f.

<sup>48</sup> Vgl. de desbetreffende nieuwe concepten van de zogenoemde *Free-will-Defence* ofwel *Person making Theodizee*: J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1991, 243-364. A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (QD 168), Freiburg 1997, 207-393. R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998.

in zijn hart ook tot het kwaad geneigd en verstrikt in vele vormen ervan [...] Vaak weigert hij God als zijn oorsprong te erkennen; hij doorbreekt daarmee ook de verschuldigde gerichtheid op zijn laatste doel[...] Zo is de mens een in zichzelf gespleten wezen."<sup>49</sup>

Het Concilie benadrukt daarmee een grondervaring, die iedereen kent. Gespleten ervaart de mens zich met betrekking tot datgene wat hij voor het aanzien van God moet worden, d.w.z. met betrekking tot het doel van zijn schepping, dat nog voor hem ligt en waaraan de mens zich vaak door eigen schuld onttrekt. Dit scheppingsdoel, zo zou Teilhard zeggen, bestaat in de *unio creatrix*, de beloofde heeleheid van de eindtoestand. Daarheen leidt echter slechts een evolutieve weg - en wel, de evolutie van de natuur en daarin ingebed de personale, ethische en religieuze volwassenwording van de mensheid zelf.

Ter afsluiting moet vooral één ding worden benadrukt: Teilhards visie vormt geen fantastische opwaardering van natuurwetenschappelijke feiten, maar de legitieme duiding ervan in het geloof - een duiding, die een in voorbeeldige interdisciplinariteit met de relevante natuurwetenschappen plaatsvindt en die, juist voor wat betreft de kernuitspraken, ook thans nog geschikt is om al te snelle neigingen tot naturalisering binnen de perken te houden. Positief echter gebruikt Teilhard de immens gegroeide en tevens fascinerende natuurwetenschappelijke kennis over de werkelijkheid als potentieel voor een dieper begrip van de eigen geloofsovertuigingen. Daaruit resulteert ook Teilhards volkomen vrije interdisciplinaire omgang met de natuurwetenschappen:

"De wetenschap zou ons dus mijns inziens door haar analyses niet in ons geloof kunnen misleiden. Ze moet ons daarentegen helpen om God beter te leren kennen, te begrijpen en te waarderen."<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Het Tweede Vatikaanse Concilie, *Gaudium et Spes*, I, 13, in: LThK 14 (1988) 321.

<sup>50</sup> Th. de Chardin, *Wissenschaft und Christus*, 62.

## **TEILHARD EN JUNG**

**Een kosmische en psychische convergentie**

*ds. Franklin E. Vitas*

**TEILHARD EN JUNG**  
**Een kosmische en psychische convergentie**  
*ds. Franklin E. Vitas*

**Korte samenvatting:** In dit essay heb ik geprobeerd te laten zien hoe Teilhard en Jung ons in hun denken en schrijven naar één zelfde punt toe leiden. In hun interpretatie van materie en geest zien beiden zowel het proces van evolutie vanbinnenuit als in haar uiterlijke verschijningsvorm. Wat zij met de termen *libido* en *radiale energie* poneren leidde hen tot een begrip van de collectieve natuur van de menselijke geest en de expansie ervan in de cultuur als noösfeer. Overeenkomsten in hun standpunten ten aanzien van de archetypes van het kwaad en van het vrouwelijke voerden tot een bevestiging van de innerlijke spirituele drijfkracht in de mens en tevens tot een kosmisch Christusbeeld voor de westerse cultuur via het archetype van 'het Zelf' bij Jung en het Punt Omega bij Teilhard. Hun beider visie, die niet los gezien kan worden van de woelingen van de 20ste eeuw, moet uiteindelijk worden erkend in haar bruikbaarheid voor de wereld van de eenentwintigste eeuw.

**Inleiding**

In zijn onlangs verschenen boek *Cosmos and Psyche*<sup>1</sup> schenkt de cultuurfilosoof en historicus Richard Tarnas aandacht aan de enorm creatieve jaren die de negentiende eeuw verbonden met de twintigste en waarin grootheden konden optreden als Darwin, Einstein, James, Marx en Freud. Deze jaren brachten naar zijn zeggen een verandering met zich mee in de wijze waarop de mens keek naar de kosmos en zo de grenzen van zijn bewustzijn verlegde naar de randen van het universum en de diepten van de materie. Nadenkend over de ontluikende mogelijkheden voor de menselijke geest die bekend werd als dieptepsychologie schrijft Tarnas:

Net zoals de aanhangers van Copernicus de aarde uit het centrum van het universum haalden en daarmee een veel grotere kosmos blootlegden, waarvan de aarde nu nog slechts een nietig perifeer fragment was, zo haalden de aanhangers van Freud het bewuste zelf uit het centrum van het innerlijk universum en legden daarmee het veel grotere onbekende gebied van het onbewuste bloot."<sup>1</sup>

In die tijd stonden twee figuren op, wier levens, wetenschappelijk onderzoek en theorieën de wereld van materie en geest op een creatieve wijze nader tot elkaar brachten. Het waren Pierre Teilhard de Chardin, jezuïet en paleontoloog, geboren in 1881, en Carl Gustav Jung, arts en psychiater, geboren in 1875. Hoewel zij elkaar nooit hebben ontmoet, delen zij met elkaar een visie op de innerlijke dimensie van het leven, een dimensie die ten grondslag ligt aan het proces van evolutie op de planeet aarde.

Opgevoed binnen het paradigma van de fysica van Newton, een invloedsfeer die in de twintigste eeuw door de relativiteitstheorie en de kwantummechanica zou worden doorbroken, voelden deze twee creatief denkende reuzen intuïtief de richting aan van de toekomst van wetenschap en religie, waarin deze op geheel eigen wijze tot een holistische visie op het heelal kwamen die nog door de menselijke cultuur moest worden opgenomen.

Hoewel hun beider roeping en leven totaal anders verlieden, vertonen zij in de beslissende periodes verbazingwekkende gelijkenissen. Beide waren zij al op jeugdige leeftijd geïntrigeerd door de vraag naar het verband tussen de wereld van de materie en die van de geest. In een essay met de titel *Le coeur de la matière* beschrijft Teilhard zijn kinderschat, een stuk ijzer van een ploeg, waarvan hij dacht dat het onaantastbaar, d.w.z. onvergankelijk was. Toen hem later bleek, dat het was gaan roesten, was dit een existentiële ervaring die hem geheel van z'n stuk bracht en waarbij hem de tranen in de ogen sprongen.

In een korte biografie van Teilhard benadrukken John Grim en Mary Evelyn Tucker dat het maar een kleine stap voor Teilhard was om van zijn 'God van het ijzer' te komen tot die van het gesteente. Zijn meest kostbare bezit werd een collectie stenen die hij vlak bij zijn ouderlijk huis in de provincie Auvergne vond. Van jongs af was de jongen geboeid door de wereld van de materie en het probleem van de vergankelijkheid.

Rond de leeftijd dat Teilhard zich door stenen gefascineerd toonde, zat Carl Jung op een steen in de tuin van zijn ouderlijk huis en

worstelde met de vraag van het eigen zelf en het bestaan. Hij zou denken:

"Ik zit hier op deze steen en hij ligt onder mij." Maar de steen zou kunnen zeggen "ik" en denken: "ik lig hier op deze helling en hij zit boven op mij." De vraag die opkomt is: "Ben ik degene die op de steen zit of ben ik de steen waarop hij gezeten is?" Die vraag bracht me altijd in verwarring, en ik zou opstaan en me afvragen wie nu eigenlijk wat was."

Het mysterie van een stoffelijke wereld met daarin ook denkende subjecten en het element ziel zou zowel Teilhard als Jung een leven lang geboeid houden; het bracht de eerste ertoe te kiezen voor de paleontologie en het priesterschap, de laatste tot de keuze voor medicijnen en psychiatrie. Evenzeer resulteerde het in de zoektocht naar de mogelijkheid om de inzichten van geloof en wetenschap nader tot elkaar te brengen, die in het destijds door materieel secularisme gekenmerkte dualisme zo uiteenliepen.

Voor zowel Teilhard als voor Jung was de Eerste Wereldoorlog een dramatische en levensbepalende gebeurtenis. Voor Teilhard leidde ze tot zijn frontervaringen als brancardier en tot de transformerende visies van zijn toen ontkiemende werken. Voor Jung was het de tijd, waarin hij afdaalde naar de diepe lagen van het onbewuste, waaruit hij bovenkwam met de intuïtie en visie dat hij de rest van zijn leven zou besteden aan de beschrijving ervan. Hoewel zij elkaar nooit persoonlijk hadden ontmoet, was Teilhard zich bewust van het werk van Jung, en er wordt gezegd dat Jung vóór zijn eigen dood Teilhards postuum gepubliceerde werk *Het verschijnsel mens* had gezien. In hun benadering van het bewustzijn vanuit verschillende richtingen, de paleontologie en de psychologie, komen deze twee giganten dicht bij elkaar voor wat betreft hun interpretatie van de stoffelijke natuur en het universum.

### **Evolutie: Materie en Geest**

Misschien is Teilhards diepste overtuiging dat het evolutieproces zowel een binnenkant heeft als een uiterlijke verschijningsvorm wel

het meest vruchtbare uitgangspunt voor zijn werk geweest. In het hoofdstuk van *Het verschijnsel mens* getiteld 'De binnenkant van de dingen' <sup>6</sup> beschrijft Teilhard de tegengestelde levensbeschouwingen van de toenmalige materialisten en van degenen, die spiritueel waren ingesteld. Hij was ervan overtuigd, dat de twee gezichtspunten verenigd moesten worden om volledig begrip van de wereld te krijgen. Hij schrijft:

Binnen de grenzen der fysische chemie maken de objecten zich slechts kenbaar door hun uitwendige bepaaldheden; de reden hiervan zal weldra blijken. In de ogen van de fysicus bestaat er rechtens niets (althans tot nu toe) dan een 'buitenkant' der dingen. De bacterioloog mag nog eenzelfde intellectuele houding aannemen en zijn bacterieculturen behandelen als reagentia in een laboratorium (op enkele danige moeilijkheden na). Maar bij de plantenwereld is die houding moeilijk vol te houden, en zij is een slag in de lucht voor de bioloog die zich bezighoudt met de gedragingen van insecten of holtedieren. Die houding is gewoon zinloos bij de gewervelden en een volslagen fiasco met betrekking tot de mens, bij wie de aanwezigheid van een 'innerlijk' niet meer genegeerd kan worden; hier wordt dit 'innerlijk' immers voorwerp van onmiddellijke intuïtie en het weefsel van alle kennen.<sup>7</sup>

Deze visie van Teilhard ging tot in het diepste van de materie en onthulde daarin een innerlijke dimensie zodat het menselijk bewustzijn zich manifesteerde als het topje van de ijsberg 'ziel' die de stoffelijke wereld penetreert. Door een "scheurtje of kier" in de fabriek van de materie wordt in de diepte van onszelf een innerlijk in het hart van de wezens zichtbaar. Dat is voldoende, zegt Teilhard, om dit 'innerlijk' in een of andere graad dwingend aanwezig te veronderstellen. "Co-extensief met hun buitenkant bezitten de dingen een binnenkant."<sup>8</sup>

Vanuit zijn standpunt als fysicus die zich begeeft op het terrein van de menselijke psyche, zag Carl Jung het menselijk bewustzijn geschraagd door almaar diepere lagen van het onbewuste, dat eventueel zijn oorsprong vond in de materie van de hersenen. Daar materie en geest zich in een en dezelfde wereld bevinden, zei Jung, is het mogelijk — en zelfs waarschijnlijk — dat zij twee aspecten

van dezelfde realiteit zijn, en zoals Teilhard, kende hij een inwendig en uitwendig aspect aan de natuur toe. Hij schrijft:

Dat de wereld zowel een binnenkant als een buitenkant heeft, dat is niet alleen ogenschijnlijk zo, maar doet zich aan ons voor als een tijdloos gegeven, vanuit de diepste en duidelijk meest subjectieve nissen van onze geest — dit zie ik als een inzicht dat het verdient om te worden geëvalueerd als een nieuwe factor om te komen tot een [wetenschappelijke] wereldbeschouwing.<sup>9</sup>

De geest kan niet totaal verschillend zijn van de materie, want hoe zou ze anders de materie in beweging kunnen zetten? En materie kan niet wezensvreemd zijn aan de geest, want hoe zou anders de materie geest kunnen voortbrengen? Geest en materie bestaan in een en dezelfde wereld, en ze hebben beide deel aan elkaar. Als het wetenschappelijk onderzoek maar ver genoeg vordert zullen we komen tot een fundamentele overeenstemming tussen fysische en psychologische concepten.<sup>10</sup>

Wat verborgen ligt achter het concept van de psyche bij Jung en de zich ontplooiende binnenkant van de materie bij Teilhard is hun beider opvatting over de aard van energie. Zelf werkend aan het begin van het tijdperk van de kwantummechanica hadden zij al een vermoeden van het energetisch spectrum binnen de kleinste eenheden in zowel mechanische als psychische processen. Om psychische energie van de fysische te onderscheiden gebruikte Jung de term *libido* voor wat hij noemde een hypothetische "levens-energie".<sup>11</sup> De term zoals Jung die gebruikt omvat echter veel meer dan die van zijn mentor Sigmund Freud, die deze in zijn definitie beperkte tot psychoseksuele energie.

Hoewel Jung ook de dimensie van Freud opneemt in zijn gebruik van de term 'libido', liggen in zijn bredere interpretatie van psychische energie mede het collectieve en het individuele streven naar bewustzijn vervat. Hij beschouwt de opkomst van het eerstgenoemde in het licht van de ontwikkeling van de menselijke cultuur en van het laatstgenoemde als onderdeel van het proces van individuatie, hetgeen leidt tot heelheid in het individu.



## Libido en radiale energie

In het onderscheid dat Jung maakt tussen fysische en psychische energie (*libido*) kunnen we Teilhards concepten *tangentiële* en *radiale* energie weerspiegeld zien, waarvan de eerste energie het element afhankelijk maakt van alle andere elementen van dezelfde orde in het universum en de laatste het element voorwaarts trekt naar een steeds complexere en meer gecentreerde toestand.<sup>12</sup>

Zo gezien duiden de begrippen 'libido' van Jung en 'radiale energie' van Teilhard beide een innerlijke kracht aan die de evolutie opstuwt naar steeds meer complexiteit en bewustzijn. De gedachten die eraan ten grondslag liggen, trok de twee mannen toe naar hun wetenschappelijke specialiteit: Teilhard naar de paleontologie om het zich ontvouwende drama van de fysisch-psychische evolutie te begrijpen en Jung naar de studie van de diepe lagen van de menselijke psyche om zijn kennis van de drijvende kracht van het 'libido' te vergroten. Teilhard bestudeerde de 'binnenkant' als een component van de evolutionaire realiteit, terwijl Jung het mysterie peilde dat diep in de menselijke psyche ligt besloten.

In het evolutieproces stroomt de psychische energie in de richting van een steeds grotere complexiteit. In een hoofdstuk van zijn werk *Het verschijnsel mens* getiteld 'De draad van Ariadne' beschrijft Teilhard de groeiende complexiteit van het zenuwstelsel bij zoogdieren aan de hand van de toenemende "cerebralisatie". De differentiatie geeft een richting aan — en daarmee bewijst zij dat de evolutie een richting heeft<sup>13</sup> — er klimt en groeit iets zonder ophouden, met een stotende beweging, in één richting.<sup>14</sup>

Teilhard gelooft dat de radiale energie ligt besloten in de tangentiële energie en dat de drijvende kracht achter de evolutie wordt gevormd door de beweging naar complexiteit en bewustzijn. Wanneer hij het spoor ervan via de ontwikkeling van de zoogdieren volgt en komt bij het bewustzijn in de mens, wordt Teilhard poëtisch in zijn beschrijving:

We wisten het reeds: overal verhitten de actieve afstammingslijnen van een fylum zich aan hun top door de stijging van

het bewustzijn. Maar in een duidelijk bepaalde sector, in het centrum van de zoogdierengroep waar de machtigste hersenen, ooit door de natuur gewrocht, gevormd worden, zijn ze rood-gloeiend. En zelfs begint reeds in het hart van die sector een wit schijnsel te gloeien. Een rozige lijn die de dageraad aankondigt, zullen wij in het oog blijven houden. Na de duizenden jaren waarin onder de einder omhooggeklommen is, staat op een nauwkeurig bepaalde plaats een vlam op het punt boven de horizon uit te barsten. Daar is het denken!<sup>15</sup>

Terwijl Teilhard begint met de bestudering van de materie in al zijn verschijningsvormen, daarbij gebruik makend van de paleontologische vondsten, en hij zijn weg zoekt door het verhaal van de ontwikkeling van het leven via de opkomst van de zoogdieren met daarbinnen de radiale energie die uiteindelijk aan de horizon tot explosie komt in het menselijk bewustzijn, volgt Jung de tegenovergestelde route. Beginnend met het bewustzijn van zijn patiënten, sluit hij aan bij Freud in de ontdekking van het reële bestaan van het onbewuste en tracht hij vervolgens de diepere lagen van het individuele en het collectieve onbewuste te doorgronden tot het niveau waarop geest en materie elkaar naderen.

Met de archetypen van het collectieve onbewuste, beelden die het wezen van de psyche belichamen, komt Jung dicht bij een standpunt als dat van Teilhards convergentie van tangentiële en radiale energie. Hij schrijft:

De psychoïde natuur van het archetype houdt enorm veel meer in dan in een psychologische verklaring kan worden vervat. Ze verwijst naar de sfeer van de *unus mundi*, de wereld als eenheid, waarheen de psycholoog en de atoomgeleerde langs verschillende paden elkaar naderen.<sup>16</sup> Op deze wijze — afdalend van het niveau van het menselijk bewustzijn via het individuele niveau van het onbewuste naar die gebieden die de instinctzijde van de soort reflecteren en verder nog naar de basiselementen van de psyche — komt Jung uit op een concept dat lijkt op dat van Teilhards *anima mundi*.<sup>17</sup> Voor Jung doordringt de macrokosmos, d.w.z. het universum, geheel en al de microkosmos, d.w.z. de menselijke ziel.<sup>18</sup>

Terwijl Teilhard bezig was te bewijzen dat in het menselijk bewustzijn de "binnenkant", de radiale energie die in het hele evolutieproces doorwerkt, als resultaat van dat proces zichtbaar en duidelijk wordt, voelde Jung het als een uitdaging te bewijzen dat de psyche niet een epifenomeen van de evolutie is, maar in de diepte ervan blijkt geeft voort te komen uit een proces waarin het al lang in potentie aanwezig was. Het gevolg was, dat beide mannen zichzelf in conflict zagen met de wereld van de natuurwetenschap, die nog steeds gebonden was aan Newtons voorstellingen van de materie.

### **De noösfeer en het collectieve bewustzijn**

In zijn werk en in zijn filosofie kwam Teilhard ertoe de evolutie van het menselijk bewustzijn niet te zien als een epifenomeen, maar als het natuurlijk uitvloeisel en doel van het evolutionair proces. Zoals het bewustzijn in de menselijke soort vanuit een uiterst complex brein naar voren komt, zo ook manifesteert het zich in de cultuur van de mens en breidt het zich rond de aardbol uit als een omhulsel van denken, waarmee het een even natuurlijk verschijnsel wordt als de barysfeer of atmosfeer. Teilhard noemde dit omhulsel van een zich manifesterend bewustzijn de *noösfeer*, van het Griekse woord *nous*, dat geest betekent.

De verandering van biologische fase welke uitloopt in het ontwakken van het denken betekent niet slechts dat een kritisch punt doorschreden is door het individu, of zelfs door de soort. Zij reikt veel wijder, en is van invloed op het leven zelf als organische eenheid, — en markeert dus een gedaanteverandering, welke de staat van de gehele planeet beïnvloedt.<sup>19</sup>

Werkelijk even uitgebreid maar met veel meer samenhang dan de voorafgaande beddingen — we zullen dit later zien — breidt zich hier een nieuwe bedding, de 'denkende bedding', ontkiemd aan het eind van het tertiair, uit over de wereld van planten en dieren; buiten en boven de biosfeer: een *noösfeer*.<sup>20</sup>

De ontplooiing van deze denkende laag vanuit het bewustzijn, de ontwikkeling van een collectief geheugen dat zichzelf in de menselijke cultuur manifesteert, beschrijft Teilhard met de term

*noögenese*.<sup>21</sup> "Dit additieve milieu, geleidelijk gevormd en overgedragen door de collectieve ervaring, is voor ieder van ons niets minder dan een soort baarmoeder, even reëel in zijn soort als de schoot van onze moeder. Het is een waarlijk geheugen van het ras, waaruit onze individuele geheugens putten en zich vervolmaken".<sup>22</sup>

Na verloop van tijd volgt parallel met de samenbundeling van levende scheuten (ten gevolge van de biologische voorsprong die de groep verkregen heeft door haar superieure samenhang) een verbreding van het levende complex over het gehele aardoppervlak."<sup>23</sup>

Aldus leidt dit proces van *hominisatie* voor Teilhard tot een kluwen van het denken, dat het collectieve geheugen van de menselijke soort als natuurlijk verschijnsel bevat, de bloem van het evolutieproces. In onze dagen kan men van dit oprollingsproces geen spreker voorbeeld zien dan de opkomst van het internet in de 21ste eeuw.

Door de behandeling in zijn kliniek van talloze mensen persoonlijk kwam Jung tot de overtuiging die ook Teilhard had, dat de menselijke psyche geen epifenomeen was, maar een ontluikende knop aan de tak van de evolutie. Zijn idee van de psyche beperkte zich echter niet tot de laag die wij als het bewustzijn definiëren, maar strekte zich daaraan voorbij uit tot de dieper gelegen lagen van het onbewuste. Onder de bedding van het persoonlijk onbewuste, ontwikkeld tijdens het leven van een individu, zag Jung een reeks van lagen in een collectief onbewuste, die zich terug in de tijd uitstrekken en vanwaaruit het bewuste ego als een eiland verrijst in een grote zee.

"Dit is het feit, dat het psychische proces niet vanaf een nulpunt start met het individuele bewustzijn, maar veeleer een herhaling van functies is, die zich al eeuwenlang aan het ontwikkelen zijn en met de structuur van het brein zijn overgeërfd."<sup>24</sup>

Dit diepere niveau noem ik het collectieve onbewuste. Ik heb voor de term 'collectief' gekozen, omdat dit deel van het onbewuste niet individueel bepaald is, maar universeel .... Het is met andere woorden in alle mensen identiek aanwezig en vormt aldus een voedingsbodem van suprapersoonlijke aard in elk van ons.<sup>25</sup>

Voor Jung is datgene wat Teilhard het omhullende van de noösfeer noemt niet eenvoudigweg een laag van bewustzijn die over de biosfeer heen ligt. Het is een veellagige werkelijkheid, die terugrijpt op het begin van het evolutieproces en elementen aan de menselijke ervaring toevoegt van al hetgeen daaraan voorafging. In het collectieve onbewuste dient de 'binnenkant' van Teilhards *radiale energie* als de matrix voor het ontstaan van het bewustzijn in de menselijke soort. Deze dimensie bevat wat Jung *de archetypen van het collectieve onbewuste* noemt. Het zijn de onbewuste beelden van de instincten zelf, patronen van instinctief gedrag.<sup>26</sup>

In hun verhouding tot de psyche zijn de archetypen te vergelijken met die van het DNA en de genetische structuur ten opzichte van het lichaam. Zij zijn in wezen de bouwstenen van de innerlijke kant van de evolutie van de mens, zoals de genetische structuur dat is van de buitenkant. Onafgebroken bereiden de archetypen — wat Teilhard de radiale energie noemt — de weg voor het verschijnen van de menselijke psyche en uiteindelijk van het bewustzijn in de menselijke soort.

Teilhard onderkende bij zijn zoektocht naar zingeving de schakel tussen deze innerlijke bron van symbolen en de uitwendige structuur van een zich ontwikkelend geloof.

In de dromen van mijn kinderjaren ligt alles wat Consistent, Volkomen, Uniek, Essentieel is in de onmetelijkheid van de kosmische aspecten van de werkelijkheid .... en het was ongetwijfeld daar dat ik de 'archetypen' ontmoette - dezelfde, zoals we zullen zien, die me nog vandaag de dag in het Christische zelfs van pas komen als ik me nauwkeurig wil uitdrukken.<sup>27</sup>

### **Naar de diepere lagen**

Voor zowel Teilhard als voor Jung komt de rechtstreekse waarne-  
ming van de geaardheid van de ziel niet vanuit de cerebrale  
activiteit, maar vanuit een diepe innerlijke ervaring, van een 'duik' in  
de golven die de bron zijn van radiale energie, ofwel in de diepere  
lagen van de psyche. Uit deze persoonlijke ervaringen van de

peilloze diepte die onder het menselijk bewustzijn ligt, putten beide mannen hun visie en de energie die hun verdere werk richting en informatieve sturing zou geven.

In zijn boek *Het goddelijk milieu* beschrijft Teilhard zijn eigen gedurfde sprong naar die diepere lagen:

Laten wij tot in het verborgenste van onszelf doordringen. Laten wij een rondgang langs ons wezen maken. Laten wij langdurig de oceaan van ondergane krachten beschouwen waarin onze groei als het ware is ondergedompeld.[...] Misschien voor de eerste keer van mijn leven heb ik dus (ik die geacht word alle dagen te mediteren) de lamp genomen en ben, de schijnbaar heldere zone van mijn dagelijkse bezigheden en betrekkingen verlatend, tot in het intiemst van mijzelf afgedaald, in de diepe afgrond waaruit, naar ik vaag voel, mijn vermogen tot handelen opstijgt. [...] Bij iedere afgedaalde trede onthulde zich in mij een andere persoonlijkheid, waarvan ik de juiste naam niet kon zeggen en die mij niet meer gehoorzaamde. En toen ik mijn verkenning heb moeten staken doordat de weg onder mijn voeten ontbrak, lag er een bodemloze afgrond voor mij, waaruit, ik weet niet vanwaar, de golf opsteeg die ik wel *mijn* leven durf te noemen.<sup>28</sup>

In deze machtige ervaring van de diepe verborgenheden van zijn ziel reisde Teilhard naar een gebied dat steeds minder vertrouwd was, waar zijn ego niet langer de controle over had. De niet vertrouwde archetypen van het onbewuste waarover Jung spreekt, confronteerden hem met vreemde gedaanten, die "hem niet langer gehoorzaamden". In deze extreme psychische toestand, waarin het duister van de afgrond onder zijn leven zich dreigend aftekende, ervoer Teilhard het geschenk van de genade — de stroom die hij moedig identificeerde als zijn eigen individualiteit, "die ik wel *mijn* leven durf te noemen".

In woorden die herinneren aan de beschrijving van de psychische lagen door Jung, verschijnt Teilhards gevoel van het Zelf als een stroom, een kracht, een energie afkomstig van het totaal Andere. Hij ervoer rechtstreeks de dynamiek van die innerlijke realiteit waardoor de materie in al zijn verschijningsvormen wordt gedragen en die als bewustzijn in de mens zichtbaar wordt.

Zowel in zijn functie van psychiater als in zijn eigen levendige droomwereld werkte Jung jarenlang vanuit een bewuste betrokkenheid bij het onbewuste. Uiteindelijk kwam hij op een punt waar zijn eigen levensweg hem op een tocht naar de diepere lagen voerde. Zijn woorden lijken treffend op die van Teilhard, op het moment dat hij die sprong waagt:

Om greep te krijgen op de fantastische beelden die zich diep onder de oppervlakte aan mij opdringen, wist ik dat ik er als het ware pijlsnel in moest duiken .... Het was rond de advent in het jaar 1913 — op 12 december om precies te zijn — dat ik het besluit nam voor de beslissende stap. Ik zat zoals gewoonlijk aan mijn schrijftafel en dacht na over mijn angsten. Toen liet ik mezelf vallen. Plotseling was het alsof de grond letterlijk onder mijn voeten wegviel en ik stortte omlaag in de donkeren diepten.<sup>29</sup>

De innerlijk reis bracht Jung in het rijk van de archetypen, dat hij in verscheidene gedaanten ervoer. Hij werkte er lang aan teneinde de betekenis erachter voor zichzelf en voor zijn tijd te vinden. In een wekenlange worsteling met deze psychische woelingen deed hij een bewuste poging om er steeds dieper in onder te duiken.

Om greep te krijgen op de fantasieën stelde ik me bij herhaling een steile afdaling voor. Ik deed zelfs verscheidene pogingen om tot helemaal op de bodem te komen. De eerste keer bereikte ik om zo te zeggen een diepte van ongeveer duizend voet, de keer daarop zag ik mezelf aan de rand van de kosmische afgrond. Het was als een reis naar de maan of een afdaling in de lege ruimte...<sup>30</sup>

De beide voorbeelden laten de overeenkomsten zien in de persoonlijke odyssees van Teilhard en Jung toen zij de moedige en belangrijke stappen ondernamen om zichzelf buiten het licht van het bewustzijn te laten afdalen en het vormenloze gebied te betreden dat elk van ons scheidt van wat Jung 'de kosmische afgrond' noemt. Beide mannen zagen deze momenten als een cruciale ervaring in hun leven — en uiteindelijk voor hun ontwikkeling, hun visie en hun bijdragen aan de bewustwording van de mens.

De vrucht van Teilhards innerlijke reis was zijn bewustwording van

het Goddelijk Milieu, waarvoor de Kosmische Christus en het Punt Omega de energie leverden die het zaad laat rijpen. In de periode van zijn innerlijke verdieping en de integratie van zijn ervaringen daarna in leven en werk ontdekte Jung de wereld van de archetypen van het onbewuste, die uiteindelijk zouden voeren tot het archetype van het Zelf dat hij beschouwde als een transcendente realiteit, in de westerse wereld vertegenwoordigd door het beeld van Christus.<sup>31</sup>

### Het kwaad en de schaduw

Zowel Jung als Teilhard probeerde de onderliggende dynamiek van de menselijke psyche te begrijpen en te interpreteren. Een zaak waarover zij met enige regelmaat diep nadachten was daarbij de rol die het kwaad speelt in onze werkelijkheid. Geen van beiden kon zich vinden in de traditionele en dogmatische uitleg van het kwaad als zou dit een gevolg zijn van de erfzonde die de mens aankleeft. Zij zagen het kwaad eerder als een schaduw van het licht achter het evolutieproces.

In een briefje uit 1922 over enkele mogelijke historische verklaringen van de erfzonde, dat naar alle waarschijnlijkheid de oorzaak was van de beslissing van zijn superieuren om zijn wetenschappelijke leeropdracht aan het *Institut Catholique* in Parijs te beëindigen en hem in plaats daarvan naar China te zenden om daar geologisch werk te verrichten, in dat briefje schrijft Teilhard "alle schepping brengt een zekere onvolmaaktheid met zich mee als risico en schaduwkant."<sup>32</sup> Ergens anders schrijft hij: "We kunnen beginnen te zien dat het *bestaan van het kwaad* zeer goed ook een *volstrekt onvermijdelijk* bijkomend verschijnsel van de schepping is."<sup>33</sup> Eerder opperde Teilhard in een niet gepubliceerd stuk uit dezelfde tijd:

Waar ook het zijnde in *fieri* wordt voortgebracht verschijnt lijden en onrecht als *de schaduw* ervan: niet alleen als uitvloeisel van de neiging tot inactiviteit en egoïsme die men bij schepselen vindt, maar ook (en dat is veel storender) als het onvermijdelijke bijverschijnsel van al hun inspanningen voor de vooruitgang. De erfzonde is de wezenlijke reactie van het eindige op de scheppingsdaad .... Het is de *keerzijde* van alle schepping.<sup>34</sup>



Toch ben ik er nog steeds van overtuigd dat er een logica schuilt achter de dingen waarvoor alles moet buigen, en dat in het universum ... hetwelk van nature evolutief is, deze logica ons oplegt in te zien dat een scheppingsdaad onvermijdelijk het kwaad als secundair effect met zich meebrengt.<sup>35</sup>

Het is nauwelijks verbazingwekkend te noemen dat de rooms-katholieke kerk van die tijd in Teilhards publicaties het zaad van de ketterij ontwaarde. Het dogma van de zondeval had de verantwoordelijkheid voor het kwaad in de wereld eeuwenlang op de schouders van de mens Adam uit het boek *Genesis* gelegd. Het traditionele dogma van de verlossing en de rol van de verlosser in vroom-christelijke opvattingen werd bedreigd door een benadering die het kwaad niet als resultaat van menselijk falen beschouwde, maar als een natuurlijke schaduwverping van het licht van de schepping zelf. Maar Teilhard werkt dit concept van het kwaad als schaduw van het evolutieproces zelfs verder uit. Hij voert aan, dat het kwaad theologisch gezien niet zo maar de schaduw is van het scheppingsproces. Het moet noodzakelijkerwijs ook de schaduw zijn van God, de schepper ervan. "In deze omstandigheden is het kwaad niet een onvoorziene toevalligheid in het universum. Het is een vijand, een schaduw die God onvermijdelijk voortbrengt eenvoudigweg door het feit, dat hij tot schepping besluit."<sup>36</sup>

Jung, de zoon van een behoudend protestantse dominee, worstelde eveneens met de traditionele voorstelling van het kwaad. In zijn klinisch werk ervoer hij in de loop der jaren bij herhaling een duistere kant in de mens, een archetype dat hij, zoals Teilhard, deels zag als een *schaduw*, geworpen door het licht van het bewustzijn. Deze archetypische schaduw had zowel individuele als collectieve dimensies en was het natuurlijk gevolg van het optreden van het ego in het individu en van het cultureel gezag in de geschiedenis.

[De schaduw is] het inferieure deel van de persoonlijkheid; de som van alle persoonlijke en collectieve psychische elementen die, vanwege hun onverenigbaarheid met de gekozen bewuste houding, ontkende uitingen van het bestaan zijn en dus samenvallen in een relatief autonome, gespleten persoonlijkheid met tegen-draadse neigingen in het onbewuste.<sup>37</sup>

Voor Jung was het de eerste taak van het individu dat verbinding poogde te leggen met het persoonlijk onbewuste, om dit element van de schaduw onder ogen te zien, dat de onderdrukte of ongerealiseerde elementen van de psyche omvat, waartoe het zich ontwikkelende ego de toegang heeft afgesloten. Niet al deze schaduw valt concreet onder het 'kwaad' in de klassieke betekenis van het woord, maar het bevat veeleer in de cultuur verbannen elementen die nodig in het bewustzijn moeten worden opgenomen om het bestaan tot heelheid te brengen. "Ego en schaduw," zo schrijft de jungiaanse analyticus Joseph Henderson, "alhoewel te onderscheiden, zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden op veelal dezelfde wijze als denken en voelen met elkaar verbonden zijn."<sup>38</sup>

De opvatting van Jung over de aard van de schaduw in het persoonlijk onbewuste ontkent geenszins de realiteit van het kwaad. Het kwaad manifesteert zichzelf in het handelen van de mens, niet alleen zoals dat persoonlijk wordt beleefd, maar ook in de collectieve ervaring van de mensheid en de cultuur. Jung schrijft: "Wie zegt, dat het kwaad in de wereld waarin we leven en waarmee we elke dag worden geconfronteerd geen reële werkelijkheid is! Het kwaad is verschrikkelijk reëel, voor allen tesamen en voor iedereen afzonderlijk!"<sup>39</sup> "Niemand van ons staat buiten de donkere schaduw van de mensheid als geheel."<sup>40</sup>

Meer dan ooit tevoren is het vandaag de dag belangrijk dat mensen niet voorbijzien aan het gevaar van het kwaad, dat in hen op de loer ligt. Het is jammer genoeg maar al te reëel, een reden waarom de psychologie moet volhouden dat het kwaad echt bestaat en elke definitie moet verwerpen, die het als onbelangrijk of als feitelijk niet-existerend beschouwt.<sup>41</sup>

We vinden de uiteenzetting over de voorstelling bij Teilhard van het kwaad als de schaduw van de schepper als Jung zijn gedachten laat gaan over de natuur van de God van de Bijbel. In zijn prikkelende essay *Het antwoord aan Job* snijdt hij het onderwerp aan van de morele onverantwoordelijkheid van Jahwe in diens omgang met zijn getrouwe dienaar Job. Hij brengt het argument naar voren dat licht en duisternis in de bijbelse scheppingsorde uiteindelijk voor reke-

ning komen van de Schepper, die vanuit een ultieme machtspositie handelt. Wie mensen het bestaan van het kwaad in de wereld op grond van de erfzonde aanrekent, houdt geen rekening met het ambivalente karakter van de ultieme werkelijkheid.<sup>42</sup>

Zowel Jung als Teilhard ziet door de symbolen van de orthodoxie heen om de ware aard van de schaduw te begrijpen die wordt geworpen door het licht van de schepping en het licht van het bewustzijn. Entropie en desintegratie zijn voor hen de natuurlijke uitvloeisels van het evolutieproces dat zich in de tijd ontvouwt. De menselijke ziel wordt het voertuig om voorbij de fysische wereld te gaan naar het gebied van de psyche en geest, de 'innerlijke' dimensie van de evolutie, die Teilhard de radiale energie noemt.

### **Het vrouwelijke bij Teilhard en Jung**

Het culturele klimaat waarin zowel Jung als Teilhard werd geboren was verpletterend patriarchaal. Het gezag van de man in staat, kerk en gezin stond niet ter discussie en vrouwen werden in alle opzichten — fysiek, mentaal en emotioneel — door de algemene opinie als tweederangswezens beschouwd. Het sierde de beide mannen dat zij in het vrouwelijke een element van de werkelijkheid zagen dat essentieel is voor alles wat leeft, en dit werd weerspiegeld in hun toenemende eerbied voor de Aarde zelf als de baarmoeder ervan. Teilhard schrijft: "In de grond van de zaak worden we door één en dezelfde passie gedreven: één te worden met de wereld die ons omvat zonder dat we ooit in staat zullen zijn het gelaat of het hart ervan te onderscheiden. Zou een man zijn vrouw eerbiedigen als hij niet zou geloven in haar ogen het universum te zien weerspiegeld?"<sup>43</sup>

Teilhard zag zijn gevoel voor de goddelijke energie achter de materie als een geschenk dat hem uit de diepste lagen van het vrouwelijk ten deel viel. Hij zegt: "Met de 'natuurlijke' smaak voor overvloed versmolten was mij een 'bovennatuurlijk' gevoel voor het Goddelijke met de moedermelk ingegoten."<sup>44</sup>

Dit gevoel voor het Goddelijke dat hij in de baarmoeder ervoer was voor Teilhard de bron van veel inspiratie en van invloed op zijn

groeïende bewustzijn van de aard van de materie. In wat hij tijdens zijn leven meemaakte was de aanwezigheid van vrouwelijke invloeden van beslissende betekenis. In het laatste hoofdstuk van zijn essay *Le Coeur de la matière*, getiteld *Le Féminin (ou l'Unitif)* schrijft Teilhard:

Vanaf mijn kinderjaren was ik op zoek naar het Hart van de Materie. Het was daarom onvermijdelijk dat ik daarbij vroeg of laat tegenover het vrouwelijke zou komen te staan [...] Niets in mij heeft zich ontwikkeld buiten het vrouwelijk oog om en zonder haar invloed [...] Iedere dag levert meer onomstotelijk bewijs dat geen man het kan stellen zonder het vrouwelijke, net zo min als hij dat kan zonder licht, zuurstof of vitamines.<sup>45</sup>

Niet alleen de mens als individu echter wordt beïnvloed door de dynamiek van het vrouwelijke. De "stap naar amorisatie", het in de geschiedenis zichtbaar worden van de Liefde als goddelijke energie, vereist niet alleen de komst van een *reflectieve monade*, maar moet worden aangevuld met de vorming van een *affektieve dyade*. Is dat alles verwezenlijkt, dan is de weg vrijgemaakt voor de stapsgewijze ontwikkeling van het Neo-kosmische, het Ultra-humane, het Pan-Christische, hecht verbonden door het samenbindende cement van het Universele Vrouwelijke.<sup>46</sup>

Zoals Teilhard, zo beschouwde Jung het werkelijk bestaan van het vrouwelijke als essentieel voor de evolutie en voor de ontwikkeling van de menselijke psyche. Misschien was wel een van de grootste bijdragen aan de psychologie zijn bewering dat elk menselijk individu in zijn psyche een spoor meedraagt van de tegenovergestelde sekse. Net zoals iedereen in zijn lichaam binnen zijn genetische structuur zowel X- als Y-chromosmen meedraagt hoewel een overwicht van een van beide de sekse van het individu bepaalt, evenzo draagt de mannelijke psyche een vrouwelijk spoor en de vrouwelijke een mannelijk spoor met zich mee.

In de jaren dat hij klinisch werk deed ontdekte Jung telkens weer de juistheid hiervan. Hij noemde deze archetypen de *animus* waar het de vrouw betrof en de *anima* bij de man. De anima in al zijn

verschijningsvormen, individueel en collectief, was voor Jung van het grootste belang, afkomstig als hij was uit een patriarchale cultuur. Omdat hij dit archetype zag als de poortwachter van het collectieve onbewuste in een man, was er hij persoonlijk erg bij betrokken om de anima te begrijpen en in zichzelf en zijn cultuur te integreren. Over de anima schrijft hij:

De anima is noch de ziel in de dogmatische betekenis van het woord, noch een *anima rationalis*, hetwelk een filosofisch concept is. Het is een natuurlijk archetype dat alles wat in het onbewuste, de primitieve geest, de geschiedenis, de taal en de godsdienst is vastgelegd (voor de man) op een bevredigende wijze samenvat [...] Een man kan dit niet doen; het is integendeel als een *a priori* aanwezig in zijn stemmingen, reacties, impulsen en alles wat spontaan in het leven van de psyche optreedt.<sup>47</sup>

Voor Jung geeft voor de man de anima uitdrukking aan het vrouwelijk element in de gewone wereld, dat in de menselijke ziel een gevoel van liefde voor de natuur en betrokkenheid bij het lot van de Aarde opwekt, die de baarmoeder is van al het leven. Het verbindt iemand met de onderliggende scheppende krachten van het leven, de goddelijke energie die onder het evolutieproces aanwezig is. Het is uiteindelijk een uiting van de ziel van de wereld, de *anima mundi*. Tegen het einde van zijn leven schrijft Jung in zijn autobiografie *Herinneringen, Dromen, Gedachten* over dit beeld zoals het voorkomt in het werk van de alchimisten, aan wie, naar hij geloofde, in de stof een voorstelling was gegund van hetgeen het onbewuste inhield.

Het groene goud is de levende kwaliteit die de alchimist niet alleen zag in de mens, maar eveneens in de organische natuur. Ze is de uitdrukking van de levenskracht, de *anima mundi*... die de hele kosmos bezielt. De geest is in alles uitgestort, zelfs in de anorganische materie, aanwezig in metaal en steen.<sup>48</sup>

Jung voelde dat in de veronderstellingen van de alchimisten die de voorlopers waren van de moderne chemie, de intuïtie lag van een diepe realiteit — een realiteit die de inzichten van Teilhard betreffende de binnenkant van de materie scheen weer te geven. Jung was

ervan overtuigd dat het zoeken in het leven naar de diepste zin ervan niet primair via filosofische of metafysische speculaties moet worden gericht op bovennatuurlijke regionen, maar naar binnen toe, waar het archetype van het zelf als het organiserende principe verschijnt als het *imago dei*, het beeld van het goddelijke.

### **Christus als het Zelf en het Punt Omega**

Bij zijn studie van het onbewuste vond Jung in het centrale archetype van het zelf een uitdrukking van de totale persoon, bewust en onbewust. Hij schrijft:

Ik omschrijf de persoon gezien als overkoepelende totaliteit gewoonlijk als het 'zelf' om zo een scherp onderscheid te maken tussen het ego, waarvan het bereik, zoals algemeen bekend is, niet groter is dan de bewust denkende geest, en de persoon als *geheel*, die zowel het onbewuste als het bewuste omvat. Het ego verhoudt zich dus tot het zelf zoals het deel zich verhoudt tot het geheel.<sup>49</sup>

In het archetype van het zelf, in de kern van de psyche, vindt de dynamiek van de tegenpolen haar aanzet — mannelijk en vrouwelijk, licht en donker, denken en voelen. Dit wordt spontaan in autonome symbolen als quaterniteits- of mandalasympolen<sup>51\*</sup> uitgedrukt, die in culturen over de gehele wereld worden aangetroffen. De betekenis ervan als symbolen van *eenheid en totaliteit* wordt breed bevestigd door de geschiedenis zowel als door de empirische psychologie.<sup>50</sup>

Vanwege de verenigende en transcendente aard ervan is het zelf eveneens een godsbeeld.<sup>51</sup> Voorgesteld in een collectieve setting wordt het de kern van een collectieve religie. Jung verkondigde niet dat het *archetype* van het zelf God was. Hij vermeed het voortdurend ook maar de schijn te wekken van metafysische kennis. Maar als klinisch wetenschapper was hij zich terdege bewust van het aspect van de psyche, dat als archetype van het onbewuste bestaat en door projectie in religies tot uiting komt. "Alleen door de psyche

---

<sup>51</sup> \* Op blz. 66 wordt met dank aan Paul Revis van de C.G.Jungvereniging-IVAP voor zijn verhelderende commentaar een korte uitleg gegeven van het begrip 'quaterniteit'.

kunnen we vaststellen dat God ons beïnvloedt, maar we zijn niet in staat te onderkennen of deze invloed van God afkomstig is of van het onbewuste." <sup>52</sup>

Het is onmogelijk in dit korte bestek om zelfs maar oppervlakkig het bereik en de diepgang inzichtelijk te maken van het omvangrijke werk van Jung over het archetype en het zelf in de individuele psychologie en in de cultuurgeschiedenis. Maar in zijn opvatting van de figuur van Christus als uitdrukking van het zelf in de westerse cultuur en religie vinden we aansluiting bij het gedachtegoed van Teilhard. In zijn werk *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self* onderbouwt hij met argumenten dat Christus in onze cultuur voor ons het archetype van het zelf betekent.

Wij komen in al onze gesprekken vanzelf op Christus uit, omdat hij nog altijd de levende mythe van onze cultuur is. Of zijn bestaan nu wèl of niet historisch aantoonbaar is, hij belichaamt de mythe van de goddelijke Eerste Mens, de mystieke Adam, en is de hoofdrolspeler in onze cultuur. Hij is het die het centrum inneemt van de christelijke mandala ... Hij is in ons en wij bestaan in hem. Zijn koninkrijk is de kostbare parel, de in het veld verborgen schat, het mosterdzaadje dat een grote boom zal worden, en de hemelse stad. Als Christus in ons is, dan ook het hemelse koninkrijk... Alleen al deze paar vertrouwde referenties moeten voldoende zijn om de psychologische positie van het Christussymbool helemaal duidelijk te maken. *Christus staat als voorbeeld voor het archetype van het zelf.* <sup>53</sup>

Voor Jung bracht het archetype van het zelf de tegengestelden bij elkaar; het was het centrum van heelheid in de menselijke psyche, het *alfa en omega*, de bron waaruit het ego, het individuele zelf en het proces van individuatie ontsprongen. Als psycholoog bevestigde Jung dat het beeld van Jezus van Nazaret als de Christus, de collectieve psyche was binnengedrongen als een stuwende kracht vanuit het archetype van het zelf voor de westerse cultuur.

Ik heb getracht ... de soort psychische matrix aan te geven waarin de figuur van Christus in de loop van de eeuwen werd opgenomen. Was er geen affiniteit geweest — geen magnetische aantrekkings-

kracht — tussen de figuur van de Verlosser en bepaalde in het onbewuste levende voorstellingen, dan zou de menselijke geest nooit in staat geweest zijn het licht te ontvangen dat in Christus schijnt, en daarop zo hartstochtelijk te reageren. De verbindende schakel is hier het archetype van de God-mens, die aan de ene kant in Christus historische werkelijkheid werd en aan de andere kant als eeuwig aanwezige regeert over de ziel in de vorm van een overkoepelende totaliteit, het zelf.<sup>54</sup>

Daarom kan men zeggen, dat men in de figuur van Christus, die via het archetype van het zelf tot ons mensen is gekomen, in feite de kosmische werkelijkheid van God ontmoet als immanent aanwezig in de menselijke psyche. Met het werk van Jung werd een deel van Teilhards verwachting voor de toekomst vervuld, dat er in het verlengde van de fysica, de biologie en de psychologie een *menselijke energetica* moet worden opgebouwd. Daardoor zal de wetenschap dan worden gedwongen zich op de mens te concentreren en in toenemende mate met de godsdienst geconfronteerd worden.<sup>55</sup>

Telkens wanneer Jung in de loop van zijn jarenlange klinische praktijk de *immanentie* van het goddelijke in de menselijke psyche bespeurde, vond Teilhard de *transcendentie* in zijn voorstelling van de hyperpersonalisatie van het evolutieproces in het punt Omega.

De ruimte-tijd is noodzakelijkerwijs *convergerend van aard*, omdat zij het bewustzijn omvat en verwekt. Wanneer men derhalve haar eindeloze beddingen in de goede richting volgt, moeten die zich ergens naar voren opvouwen in één punt — laten we het *Omega* noemen — dat ze, d.w.z. de ruimte-tijd, integraal in zichzelf samensmelt en voleindigt.<sup>56</sup>

Het is duidelijk dat Teilhard in de kosmische dimensies van het beeld van Christus de "hyperpersonalisatie" van het universum zag, dat zijn uitdrukking vond in zijn voorstelling van het punt Omega als de culminatie van het evolutieproces. Daar de liefde, als convergentie-energie, en het persoonlijke als doel ervan voortvloeien uit het proces als zodanig, belichaamt de kosmische Christus het einde van de evolutie.



Het feit dat Christus in het veld van de menselijke ervaring slechts een moment tweeduizend jaar geleden verschijnt, kan hem er niet van weerhouden de as en de top te zijn van een universele rijping. In zo'n positie, hoe volstrekt 'supranatuurlijk' zijn domein uiteindelijk ook moge zijn, straalt Christus tenslotte in wisselende gradaties zijn invloed uit over de hele massa van de natuur.<sup>57</sup>

Terwijl dan ook naar de waarneming van Jung het beeld van Christus voor de westerse cultuur de verenigende functie van het centrale archetype vertegenwoordigde, dat hij 'het zelf' noemde en dat de stuwende kracht uitdrukte binnen de psyche, zag Teilhard deze werkelijkheid weerspiegeld op het oppervlak van het evolutieproces en aangestuurd door de energie van de convergerende liefde en personalisatie op weg naar Omega, het hoogtepunt van geschiedenis en evolutie.

De historische Jezus werd voor beide mannen wat je zou kunnen noemen een mutatie binnen de menselijke soort. In zijn leven en dood wordt de dynamische energie gevonden die nodig is om de menselijke onderneming naar een nieuw niveau van bewustzijn en creativiteit te tillen. Een centraal gegeven in het denken en in de werken van zowel Teilhard als van Jung is dat van de mens als *een microkosmos van de universele macrokosmos*. In de mens komen de immanentie en de transcendentie van het goddelijke samen. Het universele principe dat al het zijnde regeert, aldus Jung, wordt gevonden in zelfs het kleinste deeltje, dat in die zin overeenkomt met het geheel: "Hier wordt het grote principe of begin, de hemel, ingebracht in de mens, de microkosmos, die het sterrenstof reflecteert en zo het geheel omvat, als kleinste deel en einde van het scheppingswerk."<sup>58</sup> In Teilhards werk horen wij de echo van het thema van de Mens als microkosmos van de macrokosmos.

Als het bewustzijn van elke monade verklaard kan worden, moet die monade niet worden begrepen als een atoom in nevenschikte positie met andere atomen, maar als een deelcentrum van het Totaal, een bijzondere actualisering van het Totaal... Niet alleen is ieder van ons een gedeelte van het Totaal — wij zijn er allen tesamen in opgenomen, geven er samenhang aan, een verenigend verband. Er is een centrum dat het centrum van alle centra is en

zonder hetwelk het gehele gedachtebouwsel in stof uiteen zou vallen.<sup>59</sup>

Dit centrum, door Jung voorgesteld als het archetype van het zelf en door Teilhard als het punt Omega, dit centrum ligt besloten in het beeld van de kosmische Christus met zijn voortdurende invloed op de menselijke natuur en op het zich openbarende proces van evolutie dat nu in de menselijke cultuur gestalte krijgt.

### **De moderne mens en de toekomst**

Net zoals Teilhard beschouwde Jung de industriële civilisatie als de meest recente expressie van het evolutionaire proces — maar zag eveneens de gevaren voor moderne mensen die bewust van hun bron werden gescheiden. De steeds groter wordende afstand met de wereld van de natuur als gevolg van het moderne bewustzijn is een gevaar voor de mensheid omdat het een scheiding bewerkstelligt van onze wortels in het onbewuste, de baarmoeder van al het leven, resulterend in de collectieve verdwazing en de vormen van geweld die zo kenmerkend zijn voor de 20-ste eeuw.

Bewustzijn is voor Jung een vitaal product van het evolutieproces. Het is de taak geworden van de mensen van de 20ste en 21ste eeuw om dat bewustzijn te richten op de innerlijke beddingen ervan, om zich "bewust te worden van het onbewuste", uit vrees dat de menselijke geschiedenis door instinctieve krachten wordt bepaald die niet zijn geassimileerd en zo een puinhoop van de wereld maken. Immers, de archetypen bevatten zowel de zaden voor de toekomstige evolutie als destructieve elementen. Jung zag de menselijke beschaving als een jong en flinterdun vernisje, een "aangenaam patina", buitengewoon dun in vergelijking met de sterk ontwikkelde lagen van de primitieve psyche.<sup>60</sup>

In 1918 schreef hij, dat hij in de psyche van het Germaanse volk het gevaar zag van een primitieve laag van geweld, die op het punt stond de dunne laag van de verlichte rede open te breken. Een visie als deze maakte hem pessimistisch over de toekomst van de menselijke soort, wat in schril contrast stond met het optimisme van

Teilhard. Jung zag in het collectieve onbewuste de kiemen van zowel destructieve als creatieve uitingen van de menselijke soort. De archetypen van licht en donker zijn werkzaam zowel in de individuele als in de collectieve psyche. Hij meende, dat de geschiedenis zonder bewustzijn onderworpen is aan erupties vanuit de diepere lagen van de menselijke ziel die de aarde zelf bedreigen.

Zowel Teilhard als Jung deed zijn ervaringen over de menselijke soort op aan het keerpunt van haar geschiedenis. De uitbarstingen van nationaal geweld die zij beiden in de 20ste eeuw met zijn twee wereldoorlogen en zijn gebruik van de atoombom aan den lijve ervoeren, deed hen beseffen hoe belangrijk het was dat het bewustzijn groeide en de cultuur werd getransformeerd. Teilhard schreef:

Het stempelt iemand tot een 'modern mens' (en in deze zin zijn velen van onze tijdgenoten nog niet modern) wanneer hij in staat is te zien, niet alleen in de ruimte, niet alleen in de tijd, maar in de tijdsduur (*la durée*) - of in de biologische tijdruimte, dat is hetzelfde; en wanneer hij bovendien niet bij machte is om ook maar iets op andere wijze te zien — *te beginnen bij zichzelf*.<sup>61</sup>

Gezien vanuit het evolutieproces kunnen 'moderne' mensen een perspectief krijgen dat hen boven hun directe omgeving uit tilt en hen erop voorbereidt om hun leven in de toekomst op creatieve wijze vorm te geven en daarmee niet alleen de mogelijkheid tot overleven van de menselijke soort te vergroten, maar ook haar verdere rijping. Uit een dergelijke visie putte Teilhard de hoop op een soort mens waarin liefde de werkelijkheid definieert.

Evenals Teilhard ziet Jung in het perspectief van een zich verruimend bewustzijn hoop voor een transformatie van de mens, hoewel hij pessimistischer is vanwege zijn kennis van de negatieve krachten die in het collectieve onbewuste werkzaam zijn. Hij schrijft:

De moderne mens — of laten we het anders formuleren, de mens van nu, van deze tijd — kom je nauwelijks tegen, want hij moet bovenmatig bewust leven. Immers, totaal van deze tijd te zijn betekent: je volledig bewust zijn van je bestaan als individu, en dat

vereist het meest intensieve en extensieve bewustzijn en de beperking van het onbewuste tot een minimum. Het moet duidelijk zijn dat het loutere feit van te leven in deze tijd, iemand nog niet bestempelt tot 'modern', want in dat geval zou iedereen die thans leeft modern zijn. Alleen hij is modern die zich ten volle van deze tijd bewust is.<sup>62</sup>

De laatste twee citaten uit het werk van Teilhard en Jung geven de twee kanten weer van de visie die nodig is voor de moderne mensheid. Aan de ene kant is er het perspectief van buitenaf op de rol van de mens in het zich ontwikkelende proces van de evolutie op de planeet Aarde. Aan de andere kant is er het perspectief dat naar binnen toe is gericht, waarbij men zich bewust wordt van de lagen van het onbewuste, die zich in de diepte van onszelf in de nevelen van het psychische verleden bevinden — de 'innerlijke' dimensie die een uitdrukking is van de radiale energie in evolutie en haar hoogtepunt vindt in de complexiteit van het menselijk brein. Deze citaten geven ons ook enig begrip van het gevoel van eenzaamheid en alleenstaan dat Teilhard en Jung in hun beroep en temidden van hun tijdgenoten moeten hebben gehad. Door hun geschriften en hun werk in de eerste helft van de 20ste eeuw waren zij als visionairs hun tijd ver vooruit. Hun diepe inzichten in de aard van de evolutie en de psyche moeten samen met de lessen die de moderne geschiedenis ons leert nog volledig naar waarde worden geschat.

**Noten:**

1. Richard Tarns, *Cosmos and Psyche* (New York: Plume, 2007), 44.
2. John Grim and Mary Evelyn Tucker, "Teilhard de Chardin: A Short Biography," *Teilhard Studies* 11 (Spring, 1984): 2.
3. C. G. Jung, *Memories, Dreams and Reflections*, ed. Aniela Jaffe, trans. Richard and Clara Winston (New York: Random House, 1963), 20. In het Nederlands verscheen een vertaling van dit werk onder de titel: *Herinneringen, Dromen, Gedachten, een autobiografie*. Rotterdam, Lemniscaat, 1976.
4. Grim, "Teilhard de Chardin", 5
5. Barbara Hannah, *Jung: His Life and Works* (New York: G. P. Putnam Son's, 1976), 127. Ned. vert. *Jung, zijn leven en werk*. Deventer, Ankh-Hermes, 2000.
6. Pierre Teilhard de Chardin, *The Human Phenomenon*, ed. Sarah Appleton-Weber (Brighton: Sussex Academic Press, 1999), 22-32. Ned. *Het verschijnsel mens*, Het Spectrum 1958, geb. uitg. p. 45

7. Ibid., 23. (Ned. p.47)
8. Ibid., 24. (Ned. p.48)
9. C. G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, vol. 8 of *The Collected Works of C. G. Jung*, Bollingen Series XX, ed. Sir Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler, trans. R. F. C. Hull (New York: Pantheon, 1960), 376. Ned.: C.G. Jung *Verzameld Werk in 10 delen*. Rotterdam, Lemniscaat, 1990
10. C. G. Jung, *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, vol., 9ii of *The Collected Works of C. G. Jung*, ed. Sir Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler, trans. R. F. C. Hull (New York: Pantheon, 1960), 261. Ned.: C.G. Jung *Verzameld Werk in 10 delen*. Rotterdam, Lemniscaat, 1990
11. C. G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, 17. Ned.: C.G. Jung *Verzameld Werk in 10 delen*. Rotterdam, Lemniscaat, 1990
12. Teilhard de Chardin, *The Human Phenomenon*, 30. Ned. *Het verschijnsel mens*, Het Spectrum 1958, geb. uitg. p. 45
13. Ibid., 92-93. Ned.: p.148
14. Ibid., 95-96. Ned.: p.151
15. Ibid., 105-6. Ned.: p.165
16. C. G. Jung, *Civilization in Transition*, vol. 10 of *The Collected Works of C.G. Jung*, ed. Sir Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler, William McGuire, trans. R. F. C. Hull (New York: Pantheon, 1960), 452. Ned.: C.G. Jung *Verzameld Werk in 10 delen*. Rotterdam, Lemniscaat, 1990
17. Pierre Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu* (New York: Harper Torchbooks, 1957), 113. Ned. *Het goddelijk milieu*, Uit. Het Spectrum, Bibliotheek Teilhard de Chardin dl. 5, 1962.
18. C. G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, 490.
19. Teilhard de Chardin, *The Human Phenomenon*, 122. Ned. *Het verschijnsel mens*, Het Spectrum 1958, geb. uitg. p. 186
20. Ibid., 123-24. Ned.: p.188
21. Ibid., 124. Ned.: p.187
22. Pierre Teilhard de Chardin, *the Future of Man* (New York: Harper & Row, 1964), 31. Ned.: *De toekomst van de mens*, Het Spectrum, Bibliotheek Teilhard de Chardin dl. 7, p. 40
23. Ibid., 159. Ned.: Het Spectrum, Bibliotheek Teilhard de Chardin dl. 8 *De opbouw van de toekomst*, p. 15
24. C. G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, 110.
25. G. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, vol. 9i of *The Collected Works of C.G. Jung*, ed. Sir Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler, William McGuire, trans. R. F. C. Hull (New York: Pantheon, 1960), 3-4. Ned.: C.G. Jung *Verzameld Werk in 10 delen*. Rotterdam, Lemniscaat, 1990
26. Ibid., 44.

27. Pierre Teilhard de Chardin, *The Heart of Matter* (New York; Harcourt, Brace & Jovanovich, 1978), 23. Oorspronkelijke Franse ed. Pierre Teilhard de Chardin, *Le Cœur de la matière*, Éditions du Seuil, Paris, 1976, tome 13, p.31
28. Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu*, 76. Ned.: *Het goddelijk milieu* - BTdC dl. 5, p. 47/48
29. Jung, *Memories, Dreams and Reflections*, 178-79. Ned.: *Herinneringen, Dromen, Gedachten, een autobiografie*. Rotterdam, Lemniscaat, 1976.
30. Ibid., 181.
31. C. G. Jung, *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, 62-63.
32. Pierre Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1971), 51-52. Oorspronkelijke Franse titel Pierre Teilhard de Chardin *Comment je crois*, Editions du Seuil, 1969, tome 10, p.68
33. Ibid., 33. Franse uitg.: p.43
34. Ibid., 40. Franse uitg.: p.53
35. Ibid., 82. Franse uitg.: p.101
36. Ibid., 84. Franse uitg.: p.193
37. Aniela Jaffe, cd., *C. G. Jung: Word and Image* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 228.
38. C. G. Jung, *Man and His Symbols* (New York: Doubleday, 1964), 118.
39. C. G. Jung, *Civilization in Transition*, 465.
40. Ibid., 297.
41. C. G. Jung, *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, 53.
42. C. G. Jung, *Psychology and Religion: West and East*, vol. 11 of *The Collected Works of C.G. Jung*, ed. Sir Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler, William McGuire, trans. R. F. C. Hull, (New York: Pantheon. 1960), 355. Ned.: C.G. Jung *Verzameld Werk in 10 delen*. Rotterdam, Lemniscaat, 1990
43. Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*, 58. Franse uitg.: p. 75
44. Pierre Teilhard de Chardin, *The Heart of Matter*, 42. Franse uitg.: Pierre Teilhard de Chardin, *Le Cœur de la matière*, Éditions du Seuil, Paris, 1976, tome 13, p.52
45. Ibid. 58-59. Franse uitg.: p.71-72
46. Ibid., 60-61. Franse uitg.: p.74
47. C. G. Jung, *The Archetypes und the Collective Unconscious*, 27.
48. C. G. Jung, *Memories, Dreams and Reflections*, 210. Ned.: *Herinneringen, Dromen, Gedachten, een autobiografie*. Rotterdam, Lemniscaat, 1976.
49. C. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, 187.
50. C. G. Jung, *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, 31.
51. Ibid., 22.
52. C. G. Jung, *Psychology and Religion: West and East*, 468
53. C.G. Jung, *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, 36-37.
54. Ibid., 181-82.

- 55. Teilhard de Chardin, *The Human Phenomenon*, 202. Ned.: p.299
- 56. *Ibid.*, 184. Ned.: p.272
- 57. Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*, 88. Franse uitg.: p. 106-107
- 58. C. G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, 490.
- 59. Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*, 61. Franse uitg. p. 78
- 60. C. G. Jung, *Civilization in Transition*, 12.
- 61. Teilhard de Chardin, *The Human Phenomenon*, 152. Ned.: p.229
- 62. C. G. Jung, *Civilization in Transition*, 75.

\* Het begrip 'quaterniteit' betreft de kwadratuur van de cirkel die in de symboliek van archetypische betekenis is. Tekent men een kruis met vier gelijke benen, dan kan men de uiteinden verbinden d.m.v. een cirkel. De cirkel verbeeldt dan de totaliteit die opgebouwd is uit vier segmenten: de vier windrichtingen, de vier seizoenen, de vier evangelisten (leeuw, stier, adelaar, engel), de vier paradijsstromen (Eufraat, Tigris, Pison, Gihon), de vier elementen (vuur, water, aarde, lucht) enz. enz. Jung heeft in de mythologie de tendens waargenomen waarbij de triniteit zich ontwikkelt tot een quaterniteit. Als men namelijk de hoeken van een driehoek verbindt, krijgt men ook een cirkel. Het christendom heeft niet het monopolie op de drieëenheid. Er zijn wereldwijd talloze triaden, de bekendste is de Egyptische (Isis, Osiris, Horus). Zelfs in het christendom is er een tendens naar een quaterniteit. Toen de paus in 1950 het dogma van de lichamelijke tenhemelopneming van Maria afkondigde, werd dit met grote scepsis zowel door katholieke als protestantse theologen ontvangen. Jung verdedigde dit dogma en lag met bijna alle theologen overhoop. Dat is achteraf heel goed te begrijpen. Het bleek dat de theologie een westerse rationele wetenschap was geworden, die nauwelijks meer gevoel had voor het symbool. Het dogma werd door hen concreetistisch opgevat (Is Maria nu werkelijk met ellepijp en spaakbeenderen ten hemel opgenomen?), terwijl Jung het dogma opvat als een symbool voor een Onuitsprekelijke Werkelijkheid. Hij zag in het dogma van 1950 de ontwikkeling naar een quaterniteit. De spraakverwarring was zo goed als compleet. Jung onderkent een evolutie in het dogma, terwijl de meeste theologen het dogma zagen (en vaak nog zien!) als een wiskundige formule, waarin een 'onveranderlijke waarheid' is vastgelegd.

*Paul Revis, Den Haag, 7 april 2008*