

De Tao van de Landbouw

II. De Natuurmystiek

Inhoud

2. Natuurmystiek	4
2.1 Inleiding	5
2.1 Inleiding	5
2.1.1 Plaats en betekenis	6
2.1.2 De mystieke weg.....	7
2.1.3 De mystiek van de natuur.....	9
2.2 Enkele natuurmystici	15
2.2.1 Albert Schweitzer	15
2.2.2 Franciscus van Assisi	23
2.2.3 Jacob Boehme.....	32
2.2.4 Teilhard de Chardin	39
2.2.5 Gopi Krishna	55
2.3 Terugblik en samenvatting van de natuurmystiek.....	64

"Het allereerste begin, de intrinsieke kern, de essentie, het universele vruchtbeginsel van iedere bekende georganiseerde godsdienst, is de particuliere, eenzame, persoonlijke verlichting, openbaring of extase geweest van de een of andere hoogst gevoelige profeet of ziener...De georganiseerde godsdiensten noemen zich geopenbaarde godsdiensten en elk van hen is erop uit zijn geldigheid, zijn functie en zijn bestaansrecht te baseren op de codificatie en de overdracht van deze oorspronkelijke mystieke ervaring of openbaring ... aan de massa der mensen in het algemeen".¹

¹ Maslow 1964, 28

2. Natuurmystiek

Dit hoofdstuk begint met een korte terugblik op Brown's visie van de natuurmystiek. Ik vervolg met mijn verwachtingen van dit onderwerp en geef vervolgens, omwille van de begripsverduidelijking, een korte toelichting op de historie en de basisbegrippen van de mystiek. In het bijzonder gaat de aandacht uit naar de mystiek van natuur en lichaam.

In het tweede deel van dit hoofdstuk gaan we uitvoeriger in op enkele sprekende persoonlijkheden uit de natuurmystiek. We behandelen achtereenvolgens Albert Schweitzer, Franciscus van Assisi, Jacob Boehme, Teilhard de Chardin en Gopi Krishna.

Bij de keuze en volgorde hebben vooral de volgende overwegingen een rol gespeeld.

Albert Schweitzer is een natuurmysticus van deze tijd. Hij komt vanuit de geesteswetenschap maar 'bekeert' zich doelbewust tot de zorg voor het lichaam op het moment dat hij besluit tropenarts te worden. In Afrika ontstaat tijdens zijn medisch ontwikkelingswerk een visie op de natuur, die hij de 'Eerbied voor het Leven' heeft genoemd. Tot op heden is zijn visie een belangrijke inspiratiebron voor veel natuurliefhebbers.

Franciscus van Assisi, de bedelmonnik uit de 12^{de} eeuw, legt in zijn leven een getuigenis af van een natuurmystiek, waarin het transformatieproces een voorwaarde is om tot een nieuwe natuurgerichte grondhouding te komen. Net als Schweitzer toont Franciscus dat de zorg voor de natuur samen gaat met de zorg voor de noodlijdende medemens. Zijn strijd tegen de natuuroverheersing is tegelijk een strijd tegen de mensoverheersing.

Jacob Boehme hebben we bij Brown al leren kennen als de mysticus van : "de wederopstanding van het lichaam". Boehme biedt met zijn interpretatie van het scheppingsverhaal een soort incarnatorische theologie en tegelijk levert hij daarmee enkele fundamentele uitgangspunten voor een visie op het transformatieproces. Boehme stelt het Messiaanse model van de menswording ten voorbeeld aan het transformatieproces van de mysticus.

Teilhard de Chardin zoekt, net als Boehme, naar ideeën en richtlijnen voor het proces van de mystieke transformatie. Ook zijn 'theologie' is incarnatorisch, maar hij baseert zich daarbij op de evolutiebiologie en natuurfilosofie van deze eeuw. Het transformatieproces van de mysticus is voor hem als een individuele bijdrage aan de evolutie van natuur en mens op weg naar hun voleinding. Zo theoretisch en abstract als Teilhard in de mystiek een evolutiebijdrage herkent, zo concreet en lichamelijk is dat het geval in de autobiografie van de Hindoemysticus Gopi Krishna. Dat opent de poort naar de yoga en de natuurmystieke tradities van het Taoïsme en boeddhisme.

2.1 Inleiding

Alvorens in te gaan op mystiek blikken we terug op de theorie van Brown.

Hij stelt, dat het hem te doen is om niets minder dan een bewustzijn,..., als een nieuw stadium in het historische proces van de mens, die zichzelf begint te leren kennen'².

Hij ziet daarbij een rol voor de psychoanalyse en de therapeuten mits 'hun filosofie van de geschiedenis de vorm aanneemt van een eschatologie'. Dat betekent echter een beroep op de christelijke tradities, die daarvoor 'onschatbare inzichten verschaffen'. De psychoanalyse zou als erfgenaam van de mystieke traditie de historische fout moeten goedmaken waardoor de 'opstanding van het lichaam' vergeten werd. De psychoanalyse zou vooral moeten willen leren van het 'lichaammysticisme'. Niet alleen de psychoanalyse, maar de hele cultuur is er in feite van afhankelijk geworden; het is zelfs een 'verborgen doel van de geschiedenis en de technologische vooruitgang' te noemen.

Brown wijst naar bronnen waar we de oplossingen moeten zoeken. Zelf heeft hij ze nog niet gevonden, althans niet in zijn latere publicaties.³

Hij stelt het transformatieproces voor als een wezenlijk kenmerk van de oplossing, maar geeft niet aan hoe zo'n proces eruit moet zien. Daarvoor gaan we zelf te rade bij de bronnen die hij noemt en dat brengt ons in dit hoofdstuk bij de natuurmystiek.

Uiteraard kan men ook zonder de aanwijzingen van Brown bij de natuurmystieke inspiratiebronnen terecht komen. Het citaat van Maslov aan het begin van dit hoofdstuk zegt wat dat aangaat genoeg. Het werk van de grote mystici is immers veel beter bekend dan de studie van Brown. Dat wij deze rechtstreekse weg in dit essay niet volgen is, zoals gezegd, omdat wij proberen de wetenschappelijke samenhangen en integratiemogelijkheden van de verschillende bronnen op het spoor te komen. Brown kan ons weliswaar niet vertellen hóe het transformatieproces verloopt, maar zijn overwegingen die tot de nóódzaak van dit proces hebben geleid maken ons enigszins duidelijk welke eisen hij aan de inhoud ervan had willen stellen.

In de eerste plaats moeten we bedenken dat hij de overheersing wil aanpakken bij de penwortel en dat is het menselijke doodsinstant. Daar dit echter in de jongste kinderjaren wordt aangelegd ligt het in de latere jaren buiten ons bereik opgeborgen in het onbewuste. Om iets aan dit probleem te doen moet het doodsinstant uit de slaap van het onbewuste worden gewekt en overgebracht naar het bewustzijn, want daar bevindt zich alles wat we persoonlijk onder handen kunnen nemen.

De bewustwording is een onderdeel van het transformatieproces. Verderop zullen we bij Jung zien dat er nog meer archetypische instincten naar het bewustzijn moeten worden gehaald en ook daar spreekt men van een 'transformatieproces'.

In navolging van Freud stelt Brown vast dat de transformatie niet kan verlopen met een simpele therapie die alleen uit praten bestaat. Het is niet voldoende met woorden het 'geheugen' op te frissen, er is meer nodig. Er moet met gedrag en beelden in de uitwendige sfeer worden gewerkt. Dat laatste zal uiteindelijk met zich meebrengen, dat het lichaam wordt ingeschakeld om de bemiddeling tussen innerlijk en uiterlijk te realiseren. Zich beroepend op Whitehead stemt Brown in met diens: 'Maar het levende orgaan van ervaring is het lichaam als geheel'. Daarom is duidelijk waarom Brown een beroep doet op die bepaalde mystiek, die zowel het innerlijk leven als de waarneming van de uiterlijke omgeving in haar beschouwingen betreft. De mystiek, die de ogen sluit voor de buitenwereld en de blik beperkt tot het innerlijk leven is te eenzijdig en komt niet in aanmerking als

² Brown, 1972, 9.

³ Brown, 1991, ex passim.

oplossingsrichting voor de overheersing van mens en natuur. Later zullen we eenzelfde (omgekeerde) waarschuwing laten horen over de eenzijdige uiterlijkheid van de westerse alchemie. We moeten ons derhalve richten op de aard en positie van het transformatieproces in de natuurmystiek.

Duidelijkheidshalve stellen we expliciet, dat we daarmee een geheel andere betekenis toekennen aan de relatie mystiek - natuurwetenschap dan bijvoorbeeld de fysici die met behulp van de mystiek zoeken naar nieuwe metaforen voor de natuurverschijnselen die zich onttrekken aan de directe zintuiglijke waarneming.

2.1.1 Plaats en betekenis

Het woord mystiek roept uiteenlopende associaties op. Verschillende daarvan zijn in dit verband niet aan de orde en om misverstanden te voorkomen beginnen we hier met een korte toelichting op de term mystiek. Aangezien het begrip in de loop der tijden verschillende veranderingen onderging zullen we ook kort ingaan op enkele historische aspecten.

Wat betreft het woord mystiek moeten we terug naar het Grieks.

Het bijvoeglijke naamwoord 'mustikos' betekent 'verbonden met geheimen' ; het werkwoord is 'mueoo' en betekent: 'inwijden in de mysteriën'.⁴

Mystiek richt zich, conform deze Griekse betekenis, op een persoonlijk geestelijk ontwikkelingsproces, waarin de mysticus inzicht krijgt in wat men de geheimen en mysteriën van het (christelijk) geloof noemt.

We zullen het begrip mystiek in deze zin gebruiken.

Met mystiek bedoelen we dus geenszins een of andere vorm van kerkelijke geloofsverkondiging. Vaak stond dit streven in de geschiedenis van de kerk zelfs diametraal tegenover de mystiek. De mysticus geeft een sterk individuele invulling aan de ontwikkeling van zijn geloofsinzichten en baseert deze meer op zijn persoonlijke ervaringen dan op kerkelijke dogma's.

Deze persoonlijke geloofsopvatting heeft veel mystici in de loop der tijden in conflict gebracht met het institutionele leergezag van de kerk. In het vroege christendom speelde dit probleem nog niet omdat de kerk toen nog geen machtsinstituut van betekenis was. Mystiek was in die tijd dan ook direct verbonden met het schouwende inzicht en begrip van de bijbelse boodschap. Theologie en mystiek vormden toen nog een eenheid.

Deze eenheid manifesteerde zich in zijn meest ontwikkelde vorm in de scholastieke bloeitijd van de 13^{de} eeuw. Theologie, wetenschap en mystiek waren bij Bonaventura en Thomas van Aquino een 'existentiële eenheid', die in dienst stond van 'die ene grote synthese: de opgang van de menselijke geest naar God'.⁵

In de 15^{de} eeuw voltrekt zich echter het schisma van de reformatie en dit werkt op den duur als een splijtzwam tussen theologie en mystiek.

De katholieke kerk legt in de Contrareformatie steeds meer nadruk op de gehoorzaamheid aan het leergezag van de 'ene ware kerk'. Het gevolg is dat de meer persoonlijke geloofsovertuiging van de mysticus al snel verdacht is. Verschillende bekende mystici zoals Teresa van Avila, Ignatius van Loyola en Joannes van het Kruis worden zelfs het doelwit van de inquisitie. De synthese van theologie en mystiek breekt onder deze druk op, zodat theologie en mystiek zich van elkaar verwijderen. Dit lijdt

⁴ Steggink, 20.

⁵ Steggink, 41.

tot verstarring van de theologie, omdat de verbinding met de subjectieve godservaring verdwijnt. Omgekeerd blijkt de mystieke literatuur zich steeds minder met theologie en exegese in te laten, hetgeen ook een verarming betekende.

Het gevolg van deze verwijdering is dat de eenheid van leer en leven vanaf de scholastieke tijd verloren gaat en nooit meer herstelt; althans niet als kerkelijk aanvaarde geloofsopvatting.

We moeten derhalve vaststellen dat de desintegratie van de katholieke kerk en de opkomende Contrareformatie een haast dodelijke slag hebben toegebracht aan de historische positie van de mystiek in de geloofspraktijk.

De existentiële eenheid van theologie, wetenschap en religieuze ervaring bleef in de loop der eeuwen in het verborgene echter nog voortbestaan. Dat was niet alleen het geval in individuele gevallen, maar ook in esoterische gemeenschappen en sommige congregaties van monniken. Zij hebben de kern van de oude traditie ondanks minachting en verdrukking, 'mysticus' was lange tijd een scheldwoord, aan de moderne tijd overgedragen. Dankzij deze kleine en oude mystieke stromingen kunnen wij vandaag de dag nog beschikken over een erfenis van de concrete mystieke praktijk.

Omstreeks 1900 is er trouwens sprake geweest van een rehabilitatie van de mystiek.⁶ Deze rehabilitatie is sterk bevorderd door het inzicht dat de mystiek in de grote wereldreligies als regel een belangrijke plaats inneemt.

2.1.2 De mystieke weg

Aangezien onze interesse voor de mystiek in de eerste plaats is gewekt door het transformatieproces dat de grondhouding omvormt, richten wij ons vooral op de 'mystieke weg'. De term 'mystieke weg' is de meest gebruikte term voor het proces van mystieke transformatie.

We zullen in dit gedeelte wat uitvoeriger stilstaan bij de fasen van de mystieke weg. Daarmee maken we een begin met de inhoudelijke bespreking van het transformatieproces, nadat we in het vorige hoofdstuk, reeds met het doel en de functie ervan hebben kennis gemaakt.

We spreken hier wel simpelweg over 'de' kenmerken van de mystiek, maar het zou onjuist zijn daarmee de indruk te wekken dat er maar één bepaalde vorm van mystiek bestaat, laat staan dat de 'deskundigen' er dezelfde opvatting op na houden.

Wij maken in deze paragraaf gebruik van de studie 'Mysticism' van Evelyn Underhill. Dit boek verscheen in 1911 en is nadien vaak herdrukt. Tot op heden is het een gezaghebbende bron over de West-Europese mystiek. Haar inzichten hebben in brede kring ingang gevonden en ongetwijfeld heeft werk een belangrijke bijdrage geleverd aan voornoemde rehabilitatie van de mystiek.

Aangezien Underhill de mystieke weg beschouwt als hét kenmerk bij uitstek, bespreken we eerst in het kort haar visie op de mystiek in het algemeen. In déze visie neemt zij afstand van de tot dan toe veel gebruikte kenmerken van William James en komt na een grondig historisch bronnenonderzoek tot de vier volgende kenmerken:

1. "True Mysticism is active en practical , not passive and theoretical. It is an organic life-process not something as to which its intellect holds an opinion.
2. Its aims are wholly transcendental and spiritual ... The mystic brushes aside the visible universe, Though he does not, as his enemies declare, neglect his duty to the many, his heart is always set upon the changeless One.

⁶ Steggink, 27.

3. This One is for the mystic ... also a living and personal Object of Love; never an object of exploration ... It draws his whole being homeward, but always under the guidance of the heart.
4. .Living union with this One is a definite state or form of enhanced life. ... It is arrived at by a psychological and spiritual process - the so called Mystic Way- entailing the complete remaking of character."⁷

Uit deze opsomming concluderen we dat mystiek geen intellectuele visie of verstandelijk onderzoek is, maar een organisch levensproces dat zich richt op transcendentale doelen. De kern van dit transformatieproces bestaat uit de vereniging met de onveranderlijk Ene, het object van de liefde. Deze vereniging verloopt via de zgn. 'mystieke weg', die een totale overgave vereist en resulteert in een geheel nieuwe persoonlijkheidsstructuur.

Met deze omschrijving van het begrip mystiek maakt Underhill ons duidelijk dat het religieuze levenswerk van de mysticus niet meer of minder is dan het doorlopen van de mystieke weg; alleen deze weg voert naar het beoogde doel. Voor een beter begrip van dit hoofdpunt richten we ons daarom op Underhill's kenmerken van de mystieke weg:

1. "The awakening of the Self to conscious of Divine reality
2. The Self., the immense distance which separates it from the One. Its attempts to eliminate ... all that stands ... constitutes Purgatoria state of pain and effort.
3. When by purgation the Self has become detached from the 'things of sense' it looks upon the sun. This is illumination ... the contemplative state par excellence ... Many mystics never go beyond it ...
4. This is followed ... by the most terrible of all the experiences of the Mystic way: the 'mystic pain' or 'mystic death' ... or the Dark Night of the soul. The consciousness ... now suffers under ... the Divine absence. The self now surrenders itself, its individuality, and its will, completely ... and is thus prepared for.
5. Union: the true goal of the Mystic quest. In this state the absolute Life is not merely perceived and enjoyed by the self, as in Illumination: but is One with it. ... It is a state of equilibrium, of purely spiritual life ... described under symbols such as those of Mystical Marriage, Deification ..."⁸

Laten we aan de hand van deze kenmerken nagaan waar het in de mystieke weg om gaat. Het proces begint met een ontwaken van het Zelf dat zich de goddelijke werkelijkheid bewust wordt. Van deze werkelijkheid gaat een oproep uit die de mysticus ervaart als een uitnodiging eraan deel te nemen.

In de tweede fase realiseert hij zich dat de deelname aan het goddelijke pas mogelijk is nadat een zuivering van de oude persoonlijkheid heeft plaatsgevonden. Het zuiveringsproces is moeilijk en pijnlijk omdat het verleden wordt herbeleefd en ten dele afgebroken. Alle belemmeringen van een geestelijke wedergeboorte moeten in deze fase uit de weg worden geruimd. De aantrekkingskracht van de nieuwe ervaringskern motiveert de mysticus zijn moeilijkheden te overwinnen.

De beloning voor de zuivering komt in de derde fase als de mysticus de verlichting van het Zelf ervaart en zich gesteund voelt door de aanwezigheid van het Absolute, de onveranderlijk Ene. De godservaring vindt plaats.

⁷ Underhill 1974, 81

⁸ Underhill 1974, 169-170

Tussen de derde en de latere fasen merkt Underhill op dat er misschien een onderscheid moet worden gemaakt tussen zoiets als 'beginners en gevorderden'. Veel mystici komen in hun leven niet aan de laatste fasen toe. Underhill volgt hiermee de opvatting van een van de grootste mystici, Joannes van het Kruis. Deze is van mening dat slechts een beperkt aantal mensen het lot treft een soort van 'tweede ronde' van de mystieke weg te moeten doorlopen. Hij omschrijft dit tweede proces als een 'hel op aarde', een loutering van de geest, zo erg dat het niet wel mogelijk is dit aan buitenstaanders duidelijk te maken.⁹

Veel kenners van de mystiek behandelen dit tweede proces als een variant op het eerste en volstaan met een mystieke weg in drie fasen. Die drie fasen stemmen redelijk overeen met die van Underhill hierboven.

In de vierde fase ondergaat de mysticus een tweede 'purgation'. De godservaring maakt plaats voor een volledige alleenheid die de ziel ervaart als 'de donkere nacht van de geest'. Men spreekt hier van een 'mystieke dood' en 'spirituele kruisiging', die de mysticus jarenlang op zichzelf terugwerpt.¹⁰ De transformatie is hier totaler en diepgaander dan in de voorgaande fase.

De 'vereniging', die hierop in de vijfde fase volgt is - net als die extra lijdensweg - een hógere vorm van verlichting van het Zelf dan in de derde fase. De vereniging met God wordt bezongen als de hoogste vorm van vreugde en genot. Vaak gebruikt men de woorden van het bijbelse Hooglied voor deze 'mystieke bruiloft' tussen God en mens. Dit is de meest intense vereniging van hemel en aarde waarover de mystiek kan spreken.

Het is opvallend dat in de beschrijving van de mystieke weg veel gebruik wordt gemaakt van natuurbeelden. Veelal volgen de mystici daarmee het bijbelse taalgebruik.

Het gebruik van deze natuurbeelden betekent echter nog niet dat er steeds sprake is van natuurmystiek in de zin waarin wij het gaan gebruiken. In tegenstelling tot de oosterse mystiek is de westerse mystiek in grote lijnen vooral naar binnen gericht. Het gebruik van de natuurmetaforen wijst vaak op de hérkomst van de vroege mystiek.

2.1.3 De mystiek van de natuur

Alvorens over te gaan tot de bespreking van enkele bekende natuurmystici gaan we wat dieper in op het onderscheid tussen mystiek en natuurmystiek.

Op het eerste gezicht lijkt er sprake van een vreemde tegenstelling: hoe is het mogelijk dat de ene mystieke stroming zich alleen op de geest richt en de andere juist op de natuur?

Bij nader inzien blijkt het echter een misvatting het onderscheid in de vorm van zo'n tegenstelling te gieten.

Bij Underhill is er al sprake van een zekere aansluiting omdat zij de 'nieuwe natuurbeschouwing' als een resultaat ziet van de mystieke transformatie. Later zullen wij bij de natuurmystici vaststellen dat reeds tijdens de mystieke weg de natuur nodig is.

Underhill omschrijft de natuurmystiek als:

"To "see God in Nature" to attain a radiant consciousness of the "otherness" of natural things, is the simplest and commonest form of illumination ... Where such a consciousness is recurrent, as it is in many poets, there results that partial yet often overpowering apprehension of the Infinite Life

⁹ Van het Kruis, 874 e.v.

¹⁰ Underhill 1974, 380 e.v.

immanent in all living things, which some modern writers have dignified by the name of 'nature-mysticism'.¹¹

Na de verlichting ziet de mysticus iets nieuws in de natuur dat hij vóór zijn mystieke weg niet zag. Het vermogen tot het zien van dit nieuwe wordt volgens Underhill vaak 'natuurmystiek' genoemd.

We zouden dit 'vermogen', in overeenstemming met wat we in het vorige hoofdstuk hebben vastgesteld, ook een nieuwe grondhouding kunnen noemen. Underhill gebruikt zelf een vergelijkbare term: 'mental attitude'. "It is a mental attitude under with all things give up the secret of their life".¹²

Voor we op de inhoud van dit 'geheim' ingaan moeten we eerst wat meer weten over de manier waarop de mysticus de natuur waarneemt, c.q. ervaart.

"The actual physical perceptions seem to be strangely heightened, so that the self perceives an added significance and reality in all natural things: is often convinced that it knows at last "the secret of the world". In Blake's words "the doors of perception are cleansed. ..".

Almost at once this new method of perception will reveal unsuspected qualities in the external world. First you will perceive about you a strange and deepening quietness; a slowing down of your feverish mental time. Next you will become aware of a heightened significance, an intensified existence in the things at which you look. As you, with all your consciousness, lean out towards it, an answering current will meet yours .. You are merged with it in an act of true communion."¹³

De mysticus beschikt na de transformatie dus over een grondhouding waarmee een bijzondere communicatie met de natuur mogelijk is. De belemmeringen van de dualistische natuurervaring zijn 'opgelost' in het zuiveringsproces van de mystieke weg. Het lijkt alsof de transformatie een 'zintuig' deblokkeert dat gedurende de vervreemding werd uitgeschakeld. Underhill: "It seems as though the barrier between its life and yours own, between subject and object, had melted away".¹⁴

Indien de mystieke transformatie de subjectobject scheiding inderdaad zou kunnen omkeren in toenadering of integratie, zou zij dan de therapie zijn, waar Brown naar op zoek is? Volgens hem zou de transformatie immers samenhangen met een waarnemingsvorm van de buitenwereld die een brug vormt naar de binnenwereld. Deze transformatie acht hij noodzakelijk om de gewraakte werking van het doodsinstinct te kunnen uitschakelen. De mystieke weg, zoals Underhill die beschrijft, wordt ervaren als een mystiek huwelijk met God, een ware wedergeboorte en vernieuwing van de persoonlijkheid. Een transformatie waarvan we de indruk krijgen dat het elke vorm van doodsangst kan overwinnen.

We zullen zien dat de religie langs de inbreng van de mystiek een belangrijke bijdrage levert aan wat Brown(Ferenczi) noemde: "het zoeken naar een verband tussen de 'psychologie van het onderwerp en de natuurkunde van het voorwerp'.

Echter; wat moeten we ons precies voorstellen bij de mystieke beschouwing van de natuur? Hoe ziet het mystieke natuurbild eruit, met andere woorden hoe ervaart de mysticus de natuur?

In de eerste plaats merkt de mysticus dat hij na de transformatie in de natuur iets nieuws ziet.

"It is of so actual a nature that in comparison the normal world of past perception seems but twilit at the best. Consciousness has suddenly changed its rhythm and a new aspect of the universe rushes in.

¹¹ Underhill 1974, 234

¹² Underhill 1974, 301.

¹³ Underhill 1974, 240, 301-302.

¹⁴ Underhill 1974, 301.

That life can make a contact with the 'great life of the All'; and through its mighty rhythms man can receive a message concerning the true and timeless World of 'all that is, and was, and evermore shall be'.¹⁵

Het is dus duidelijk dat er sprake is van een nieuwe dimensie in de natuurwaarneming; de verandering in de binnenwereld van de mysticus doet hem ook de buitenwereld anders zien. Deze constatering van de mystiek is een ondersteuning van de groeiende opvatting in de wetenschapsmethodologie, die stelt dat er nooit sprake is van een volledig objectieve waarneming. De mystiek lijkt dus te leren dat onze mechanistische natuurvisie moet samenhangen met een 'mechanistische binnenwereld van de mens'. Deze innerlijke toestand of grondhouding zou dan evenzeer bepalend kunnen zijn voor onze natuurvisie als de vermeende 'objectieve' natuurkennis. Underhill was in 1911 reeds tot deze overtuiging gekomen. Zij heeft bij veel mystici getuigenissen gelezen die aantonen, dat de beschouwende natuurwaarneming van de mysticus nieuwe natuurinzichten oplevert. Zij aarzelt dan ook niet haar lezers op te roepen het zelf te proberen. "I invite those to whom these statements seem a compound of cheap psychology and cheaper metaphysics to clear their minds of prejudice and submit this matter to an experimental test. ... They will emerge from the experiment possessed of a little new knowledge as to the nature of the relation between the human mind and outer world."¹⁶

De 'new knowledge' waar het hier om gaat heeft betrekking op de godservaring in de natuur. Op zichzelf ligt het in de lijn der verwachting dat de schepping iets openbaart over haar Schepper, maar vanuit een mechanistisch natuurdenken is dit voor de hand liggende omgeslagen in haar tegendeel. De natuurmystiek wijst ons de terugweg.

"Whatever may be the case with other deniers of the senses, it is true that the soul of the great mystic, dwelling on high levels of reality, his eyes set on the Transcendental World, is capable of combining with the perfection of detachment that intense and innocent joy in natural things, as veils and vessels of the divine, which results from seeing 'all creatures in God and God in all creatures'.¹⁷ De ervaring van God door het contact met zijn schepping brengt met zich mee dat het cartesiaanse natuurbeeld van de 'dode automaat' in de ogen van de mysticus uiteraard geen stand kan houden. Integendeel, het natuurmystieke beeld is dat van 'de ander', een medeschepsel; Franciscus zou zeggen een broeder of zuster met dezelfde Vader als de mens. Underhill: "all creatures in God and God in all creatures. Lucidity of this sort seems to be an enormous enhanced form of the poetic consciousness of 'otherness; in natural things".¹⁸

Het ervaren van 'de ander' in de natuur is precies het tegendeel van de natuurervaring, die we kennen vanuit een overheersende grondhouding. De ontmoeting van de 'ander' betekent immers de erkenning van een ware eigen identiteit van die ander en dat is precies wat de Meester-Slaaf verhouding,- in Hegel's uitleg van de overheersing -, in essentie uitsluit. De uitsluiting van de identiteit van de ander betekent een objectivering en verdingelijking zoals we die de laatste eeuwen in de relatie mens-natuur aanhoudend vaststellen.

Een natuurrelatie, waarin de mens de natuur als 'de ander' erkent baseert zich op de erkenning van een intrinsieke eigenwaarde in alle organismen en dat betekent dat er een relatie van 'partnerschap' met die natuur mogelijk wordt.

¹⁵ Underhill 1974, 178, 191.

¹⁶ Underhill 1974, 301.

¹⁷ Underhill 1974, 206.

¹⁸ Underhill 1974, 258.

De Joodse mysticus Martin Buber geeft ons in zijn bekende boek 'Ich und Du' een goede uitleg van de erkenning van 'the otherness'.

In dit boek bespreekt hij zulks, bij wijze van voorbeeld, in de waarneming van een boom.

In feite geeft hij er echter de voorkeur aan niet te spreken van een 'waarneming' maar van 'mijn relatie met de boom'. "Alles wat bij die boom behoort is mede in deze relatie begrepen: zijn vorm en mechanisme, zijn kleuren en zijn chemische opbouw, zijn spreken met de elementen en zijn spreken met de sterren, en dat alles in een totaliteit.

De boom is geen indruk, geen spel van mijn voorstellingen, geen waardevol attribuut voor mijn stemming, doch hij lijdt een leven tegenover het mijne en heeft met mij te maken gelijk ik met hem - alleen anders. Men poge niet de zin der relatie zijn kracht te ontnemen: relatie is wederkerigheid Sta ik tegenover iemand als mijn Gij, spreek ik het grondwoord Ik-Gij tot hem, dan is hij geen ding onder dingen en bestaat hij evenmin uit dingen."¹⁹

Deze woorden van Buber dateren van 1923. Waarschijnlijk heeft hij nadien vaak moeten horen dat deze mystieke lezing van de natuur niet meer bij de tijd is en enkel tot de ervaringen van zonderlingen, zoals men de mystici vaak ziet, behoort. Wat er ook aan reacties mogen zijn geweest, 35 jaar na de eerste uitgave schrijft hij een epiloog, waarin hij zijn visie dichterbij de wereld en het leven van alledag probeert te brengen.

Deze poging spreekt mij persoonlijk wel aan, omdat we de ervaringswereld bij voorkeur zo onder woorden moeten brengen dat we geen gebruik maken van een taal die voor velen een 'mystiek waas' blijft.

Buber zou zich ongetwijfeld hebben kunnen vinden in het streven van Brown de psychoanalytische therapie te verrijken vanuit de mystieke traditie. Ook voor Buber lijkt de transformatie van grondhouding een noodzaak om de moderne mens van zijn problemen te verlossen. Hij schrijft in 1958: "Maar waar het in eigenlijke zin op aankomt - de regeneratie van een verkommerd persoonscentrum-, dat zal hij (de psychotherapeut) niet tot stand brengen. Dat bereikt alleen hij, die met de wijde blik van de arts de bedolven latente eenheid van de lijdende ziel ziet. En dit is slechts te bereiken in de partner-verhouding van persoon tot persoon, niet door beschouwing en onderzoek van een object."²⁰

Buber vraagt zich in zijn epiloog ook af of hij met zijn 'personifiërende beeldspraak' in een 'problematische mystiek' verzeild dreigt te raken. Zo'n mystiek zou zich uit de aard der zaak aan het grote wereldgebeuren onttrekken en veroordelen tot een aangelegenheid voor weinigen.

Buber stelt nu expliciet vast dat zijn Ik-Gij relatie geen mystiek is: "De klare en vaste structuur van de Ik-Gij-relatie -die toch een ieder vertrouwd is die een onbevangen kant heeft benevens de moed het op het spel te zetten- is niet van mystieke aard".²¹

Buber wil de nieuwe natuurhouding niet reserveren voor de mystici, in principe behoort het tot de mogelijkheden van iedereen. Daarmee ontkent hij overigens niets van wat hiervoor is gezegd over de relatie tussen de mystieke weg en de natuurervaring. Eerder lijkt hij de mystiek uit zijn isolement te willen halen om deze dichterbij het alledaagse leven van iedereen te brengen. Men hoeft zich geen mysticus te noemen om goed met huisdieren te kunnen omgaan. Buber: "het gaat daar om mensen

¹⁹ Buber 1959, 10.

²⁰ Buber 1959, 140-141.

²¹ Buber 1959, 137

die een potentieel vermogen in zich dragen om partner van het dier te zijn."²² De partnerrelatie met de natuur behoort wat Buber betreft niet tot het alleenvertoningsrecht van de natuurmystici. Of moeten we het misschien verruimen en stellen dat de natuurmystiek binnen het bereik van ieder mens is?

Terugkerend naar het voorbeeld van de boom, dat ook in de epiloog terugkeert, merken we dat Buber de relatie met de plantenwereld minder gemakkelijk vindt dan de relatie met dieren. "Toch betekent dit niet dat hierin geen enkele reciprociteit ons deel wordt. De daad of de houding van een individu is hier stellig niet aanwezig, doch wel een reciprociteit van het Zijn zelve, een alleen maar zijnde wederkerigheid. De levende totaliteit en eenheid van de boom die ontgaat aan de blik van hem die alleen maar onderzoekt (hoe scherp deze blik ook moge zijn) en die zich ontsluit voor wie Gij vermag te zeggen, is juist dan aanwezig wanneer hij er is: hij staat de boom toe deze totaliteit te manifesteren, en nu manifesteert deze de zijnde boom. Onze denkgewoonten belemmeren ons tot het inzicht te komen, dat hier vanuit het zijnde iets ons lichtend tegemoet treedt dat door onze houding is gewekt."²³

Buber laat er dus geen twijfel over bestaan dat wij de 'onderzoekerblik en onze denkgewoonten' moeten veranderen om in de boom 'de ander' te kunnen ervaren. Het gaat er in deze relatie niet meer om hoe de natuur 'objectief is', maar 'hoe zij ons tegemoet treedt' en dat hebben wij, net als de mysticus in eigen hand. De natuur treedt ons namelijk tegemoet nadat zij daartoe door onze eigen houding is gewekt.

In meer algemene zin blijkt de opvatting van Buber uit het volgende citaat.

"De Baalsjem leert, dat geen enkele ontmoeting met mensen en dingen in den loop van ons leven een geheime bedoeling mist. De mensen met welke wij samenleven of die wij telkenmale tegenkomen, de dieren, die ons in ons bedrijf helpen, de grond, dien wij verbouwen, de grondstoffen, die wij bewerken, de werktuigen, waarvan wij ons bedienen, in dat alles ligt een geheime ziele-substantie, die op ons is aangewezen om tot haar zuiveren vorm, tot haar voleinding te geraken. Schenken wij geen aandacht aan deze, op onzen weg geleide ziele-substantie, richten wij onszelf slechts op het doel van het ogenblik, zonder een waarlijken band te leggen met de wezens en de dingen, aan welke leven wij behoren deel te nemen, zoals zij aan het onze, dan missen wij het ware, vervulde bestaan door eigen verzuim. De kern van deze leer draagt volgens mijn overtuiging een waarheid in zich."²⁴

Buber gaat in de epiloog van 'Ik en Gij' uitvoerig in op de vraag waarom de Ik-Gij relatie niet tot de intermenselijke verhoudingen beperkt mag blijven maar zich ook uitstrekt tot de relatie mens-natuur.

In veel boeken over de mystiek wordt Buber niet tot de natuurmystiek gerekend. Dat komt onder andere omdat zijn boek over de Ik-Gij relatie, de latere epiloog ten spijt, voornamelijk handelt over de betekenis van de godservaring in de sociale relaties met de medemens. "Waar twee in Mijn naam verenigd zijn ben Ik in hun midden" zegt de Schrift en Buber maakt ons duidelijk hoe belangrijk dit gegeven is voor onze visie op de sociale relaties. Door de sociale vragen in hetzelfde kader van de Ik-Gij relatie te plaatsen als de natuurproblematiek stemt Buber in met hen, die beweren dat de mensoverheersing en natuuroverheersing niet van elkaar te scheiden zijn.

²² Buber 1959, 133.

²³ Buber 1959, 133-134.

²⁴ Buber 1952, 49-50.

Bij veel mystici is gedurende hun leven ook een zekere ontwikkeling te bespeuren over de plaats/rol van de natuur in de mystiek.

Aanvankelijk ligt alle nadruk doorgaans op de zijnsmystiek. De mysticus begint zijn mystieke weg immers met een transformatie van het Zelf. Het ontwaken en de zuivering zijn in de eerste plaats een persoonlijk existentieel gebeuren. In een later stadium gaat het veranderingsproces meer betekenen voor de sociale relaties en soms komt er (-tenslotte?-) ook nog een nieuwe relatie met de natuur ter sprake.

Buber heeft zijn mystiek in de loop der tijd uitgebreid van de intermenselijke relaties naar de relatie mens-natuur.

In het jaar 1923, waarin Buber's Ik-Gij verscheen, verschijnt nog een andere studie waarin deze uitbreiding van de mystieke relatie centraal staat. Dat is 'Cultuur en Ethiek' van Albert Schweitzer.

2.2 Enkele natuurmystici

2.2.1 Albert Schweitzer

Schweitzer (1875-1965) is niet alleen bekend om zijn natuurmystieke visie. Hij maakte ook naam als organist/orgelbouwkundige, theoloog, filosoof en met name als tropenarts. In 1954 ontving hij de Nobelprijs voor de vrede.

De opvattingen van Schweitzer hebben voor veel mensen meer gezag en geloofwaardigheid dan een of andere wetenschappelijke theorie over hetzelfde onderwerp. Waarschijnlijk komt dat door de uitstraling van de toepassing van zijn opvattingen in zijn persoonlijke leven. Door zelf het levende voorbeeld te zijn van zijn theorieën maakt hij deze extra geloofwaardig. Hij toont ons een eenheid van 'leer en leven' die bijzonder zeldzaam is. Het is echter juist deze eenheid die zijn levenswerk een zekere meerwaarde aan realiteit geeft boven veel bekende theorieën en filosofieën. We zullen daarom eerst iets over zijn levenswerk zeggen alvorens op de theorieën in te gaan.

Schweitzer onderscheidde zich al vroeg als begaafd musicus en wetenschapper en verwierf op beide terreinen onderscheidingen. Hij werd op jonge leeftijd benoemd tot hoogleraar in de theologie aan de universiteit van Straatsburg.

Op zijn 30^{ste} verbaasde hij zijn hele omgeving met het plan als tropenarts naar Afrika te willen gaan. In zijn autobiografie 'Uit mijn leven en denken' beschrijft hij uitvoerig hoe hij op het idee kwam en hoeveel moeite het hem kostte de tegenstand en het ongeloof in zijn omgeving te overwinnen. Het lag immers meer voor de hand dat een theoloog, in het voetspoor van andere zielenherders, als zéndeling naar Afrika zou gaan. Schweitzer ging echter, als hoogleraar in de theologie, terug naar de collegebanken om acht jaar tropische geneeskunde te studeren. Hij verdedigde deze omschakeling vanuit de zienswijze dat er geen goede zorg voor de noodlijdende medemens kan plaatsvinden door zich enkel op de geest te richten en het lichaam te verwaarlozen. Hij neemt dus geen afstand van de 'geestelijkheid', maar wil deze complementeren met lichamelijkeheid. In zekere zin is zijn stap dus evengoed uit te leggen als een kritiek op de eenzijdige nadruk van de geneeskunde op de somatiek.

De latere cultuurfilosofische studies van zijn hand maken duidelijk op welke gronden hij het geest-materie dualisme fundamenteel afwijst. In zijn autobiografie schrijft hij over Descartes' uitgangspunt (Cogito ergo Sum): "Uit deze inhoudloze fictieve daad van het denken kan niets voortvloeien, dat naar de verhouding van de mens tot zichzelf en tot het heelal leidt."²⁵

Dat het hem hiermee ernst is blijkt in zijn ziekenhuis in Lambarene waar hij als eerste onder de Afrikaanse tropenartsen een afdeling inricht voor psychosomatische ziekten.

In de Afrikaanse cultuur treft hij overduidelijk het bewijs aan dat de eenheid van geest en lichaam behouden moet blijven; even goed als de eenheid van mens en natuur.

Het is gedurende zijn werk in deze archaische cultuur dat Schweitzer de natuurmystieke visie ontwikkelt, die we thans kennen onder de naam 'De Eerbied voor het Leven'.

Deze visie sluit in zoverre aan bij die van Buber dat ook hier veel aandacht wordt geschonken aan de samenhang tussen enerzijds de mystiek van de intermenselijke relaties en anderzijds de natuurmystiek. We zullen dit streven ook tegenkomen bij de natuurmystici die we hierna

²⁵ Schweitzer, 1953, 159.

behandelen. Kennelijk is het zo dat de natuurmysticus iets aan de mystiek wil toevoegen zonder daarvoor iets te willen laten vallen. Hij blijkt steeds weer te stoten op de moeilijkheid dat de westerse natuurvisie een fundamenteel onderscheid tussen mens en natuur maakt en daarvoor een overbrugging tussen menselijke en natuurgerichte relaties vrijwel uitsluit. Mystici zoals Franciscus en Boehme werden in hun tijd nog niet gehinderd door de dualistische a-priori's van de westerse wetenschap en ontwikkelen daarom spontaan een eigen natuurbeeld dat bij hun mystiek aansluit. Wetenschappers zoals Schweitzer en Teilhard komen via hun natuurmystieke ervaringen met twee strijdige natuurbeelden te zitten en proberen dit in hun denken en theoretiseren met elkaar te verzoenen.

We zullen in de loop van het verhaal duidelijk proberen te maken dat de natuurbeelden van de natuurwetenschap en de natuurmystiek met behulp van de nieuwe natuurwetenschap beter met elkaar te verenigen zijn dan voorheen het geval was. De nieuwe inzichten van de natuurwetenschap maken het ons gemakkelijker de visie van de natuurmystici te begrijpen.

Omgekeerd kan de natuurmystieke visie een bijdrage aan de nieuwe wetenschap leveren door werkbare natuurmetaforen te ontwikkelen en dat kan een stap vooruit zijn in het zoeken naar een nieuwe relatie met de natuur.

Schweitzer toont zich reeds vroeg bewust van de gevaren die de technologische vooruitgang voor mens en natuur met zich meebrengt. In de jaren '20 schrijft hij in 'Verval en Wederopbouw der Cultuur': "Ten eerste vormt de heerschappij, die we door de rede over de natuurkrachten verwerven, niet een zuiveren vooruitgang, maar een zoodanigen, waarbij nevens de voordelen ook nadelen optreden, die in den zin van wancultuur werken".²⁶

Tegelijk moeten we vaststellen dat Schweitzer vanaf het begin de mensoverheersing in verband brengt met de natuuroverheersing: "De strijd om het bestaan is een dubbele strijd ... De strijd om het bestaan wordt daardoor getemperd, dat de heerschappij der rede zich over de natuur zoowel als over de menselijke natuur uitbreidt ... "²⁷

Schweitzer gaat in zijn cultuurfilosofie op zoek naar een remedie tegen deze 'heerschappij' en stelt vast dat de oplossing moet komen van een verandering van onze 'innerlijke gezindheid'. In andere bewoordingen komt het er echter op neer dat hij de overheersing wil aanpakken door een verandering van grondhouding na te streven.

Voor dat veranderingsproces doet hij vervolgens een beroep op de mystieke transformatie. Daarbij stoot hij op het probleem de innerlijke verandering in verband te brengen /af te stemmen (- of moeten we zeggen op één noemer te brengen -) met de uitwendige omgevingsrelatie. Over deze afstemming heeft hij jaren nagedacht. Als hij tijdens een boottocht in Afrika door een kudde nijlpaarden vaart, schiet hem de oplossing te binnen: de Ehrfurcht des Lebens.²⁸

We zullen deze gedachtegang hier kort proberen weer te geven.

In het eerste deel van zijn cultuurfilosofie ontwikkelt Schweitzer de opvatting dat de problemen van mensheid en natuur moeten worden aangepakt via een verandering van grondhouding. Het is opvallend dat hij daarbij resoluut het werk van de gemeenschap van de hand wijst. Hoewel er in die jaren nog weinig sprake was van het gevaar van het Nazisme, waarschuwt hij reeds tegen een

²⁶ Schweitzer, 1928, 41.

²⁷ Schweitzer, 1928, 41.

²⁸ Schweitzer, 1953, 159.

overheersing van het individu door het collectief.²⁹ Het individu met persoonlijkheid en verantwoordelijkheid kan onze redding zijn: "Hij moet ons in staat stellen om te blijven hopen, terwijl niet slechts de wereldlijke en religieuze instellingen en genootschappen, maar ook de mannen van gewicht voortdurend te kort schieten ..."³⁰

Schweitzer vergelijkt de instellingen van de gemeenschap met imposante kathedralen en het werk van het individu met hen die de fundamenteën van het gebouw moeten vernieuwen zonder het te laten instorten. Hij spreekt daarom van 'een revolutie zonder revolutionaire daden'.³¹

"Cultuur echter kan alleen daardoor weer ontstaan, dat in de vele enkelingen, onafhankelijk van de thans heersende algemeene gezindheid en in tegenstelling er mee, een nieuwe gezindheid opbloeit, die allengs op de algemeene gezindheid invloed uitoefent en deze tenslotte bepaalt. Alleen een ethische beweging kan ons uit dit tijdperk zonder cultuur voeren. Het ethische echter komt slechts in den enkeling tot stand. ... het belangrijkste en meest onnaspeurbare in de geschiedenis zijn de onaanzienlijke, algemeene veranderingen, die in het individueel bestaan der velen plaats hebben."³² Na te hebben vastgesteld van wie de oplossing moet komen gaat Schweitzer in op de vraag wat we ons inhoudelijk van zo'n oplossing moeten voorstellen.

De verandering van individuele gezindheid leidt volgens hem tot een andere 'wereldbeschouwing'. Die gezindheid is enigszins vergelijkbaar met wat wij de grondhouding hebben genoemd. Schweitzer zegt: "De grootste taak van den geest is, om een wereldbeschouwing te scheppen ... Wat is een wereldbeschouwing? Het totaal van gedachten, die innerlijk de gemeenschap en de enkeling beroeren over wezen en doel der wereld en over plaats en bestemming der mensheid en van den mensch daarin."³³

Om tot, wat hij noemt, het 'totaal der gedachten' te komen roept Schweitzer steeds op tot meer 'denken over de wereldbeschouwing'. Zodra hij uitlegt wat we onder dit 'denken' moeten verstaan, blijkt dat we in de richting gaan van het mystieke ervaren. "Het laatste kennen, waarnaar we streven, is het kennen van het leven. Onze kennis beschouwt het leven van buiten, onze wil van binnen. Wijl het leven het laatste object van ons kennen is, wordt de laatste kennis noodzakelijkerwijze het denkend ervaren van het leven. Dit ligt echter niet buiten de lijn van de rede, maar er in Het ten einde gedachte denken voert dus op de een of andere wijze tot een levende mystiek, die voor alle menschen logisch noodzakelijk is."³⁴

Schweitzer is pertinent in deze opvatting en bestempelt mensen, die niet om dit 'denken' geven als 'pathologische verschijnselen'. Hij ziet zijn oplossing niet alleen maar als één goede manier om de problemen aan te pakken, maar poneert ze zelfs als de één juiste: "Deze zelfbezinning over het laatste en elementairste beginsel in ons is de eenige toetssteen, waarop we ons verlaten kunnen."³⁵ Direct na deze verabsolutering relateert hij zijn oplossing echter weer enigszins. Hij realiseert zich dat de zelfbezinning een vorm van wereldverzaking zou kunnen aannemen terwijl hij niets anders beoogt dan een tijdelijk veranderingsproces, waaruit de juiste houding naar de wereldproblemen zou moeten voortkomen.³⁶

²⁹ Schweitzer, 1928, 83-84.

³⁰ Schweitzer, 1928, 87.

³¹ Schweitzer, 1928, 81.

³² Schweitzer, 1928, 82.

³³ Schweitzer, 1928, 89.

³⁴ Schweitzer, 1928, 100-101.

³⁵ Schweitzer, 1928, 110.

³⁶ Schweitzer, 1928, 111.

"Uit het ethische komt het vermogen voort, om de doelmatige gezindheid aan te kweken, die voor den arbeid aan de wereld en de maatschappij noodig zijn ..." ³⁷ Omdat de wereld op een gegeven moment moet kunnen profiteren van iemands gedrag, dat uit een innerlijke gezindheid voortkomt, kan Schweitzer ethiek omschrijven als: 'het streven van den mensch naar de innerlijke vervolmaking zijner persoonlijkheid'. ³⁸

Dit kader moeten we steeds in gedachten houden als we ons gaan verdiepen in, wat Schweitzer noemt, 'het mystieke proces van zelfvervolmaking'. Zelf stelde hij zijn leven en zijn werk ter beschikking van de hulpbehoevende mensheid en deze beslissing nam hij welbewust na een proces van innerlijke afweging. Zijn cultuurfilosofie draagt duidelijk de sporen van deze innerlijke ommekeer in zijn persoonlijke leven. Enerzijds spoort hij aan tot bezinning en zelfvervolmaking, anderzijds probeert hij juist uit dat innerlijk proces de betrokkenheid op de omgeving en de wereld af te leiden als een noodzakelijk gevolg.

In het tweede deel van zijn cultuurfilosofie ligt alle nadruk op het proces van zelfvervolmaking. Het grootste deel van deze studie houdt zich bezig met historische analyses van de westerse filosofie. Daarin zoekt Schweitzer vergeefs naar een bevredigende invulling van de zelfvervolmaking. Dat 'bevredigende' had met name betrekking moeten hebben op de aansluiting met de 'toewijding tot de buitenwereld' maar daarvoor is het dualisme van geest en materie te diep in onze filosofie ingesleten.

Schweitzer gaat zelf op zoek naar deze aansluiting en wij volgen hem daarin met enkele grote stappen.

Hij stelt vast dat de westerse filosofie geen acceptabele verklaring biedt voor wat hij simpelweg de 'toewijding' noemt. Deze toewijding is een zorg voor de wereld, zo men wil naastenliefde. De ene filosofie beschouwt het als een instinct, de ander als een opvoedingsresultaat of een opgelegde dwang of als een aangeboren egoïsme. Dit assortiment van verklaringen staat een ethiek in de weg, want bij Schweitzer is een ethiek gekoppeld aan de vervolmaking van de persoonlijkheid.

Met behulp van de oude wijsgerige systemen van India en China komt hij tot de overtuiging dat we de aansluiting tussen de gerichtheid op de binnenwereld en die op de buitenwereld moeten zoeken in een uitbreiding van de toewijding. De toewijding beperkt zich in het westen in principe tot de intermenselijke verhoudingen, terwijl de ethiek der zelfvervolmaking iets universeels heeft dat de mensheid én de wereld, inclusief de natuur, omvat.

Naar Aziatisch voorbeeld probeert Schweitzer de toewijding tot de mens uit te breiden tot de natuur: "Ze dient het erop te wagen, om de idee hoog te houden, dat de toewijding zich niet slechts op menschen, maar ook op de schepselen, ja zelfs op alle leven, dat in de wereld is en met den mensch in aanraking komt, te richten heeft. ... Als de ethiek der toewijding zoo kosmisch is geworden, kan ze hopen, de ethiek der zelfvervolmaking, die van huis uit kosmisch is, te ontmoeten en zich met haar te vereenigen." ³⁹

Hoewel Schweitzer vaststelt dat de ethiek der zelfvervolmaking van huis uit kosmisch is, constateert hij de algemene tendens dat deze ethiek een passief statisch karakter heeft, terwijl voor een toenadering en aansluiting bij de toewijding juist een actieve dynamiek nodig is.

De passiviteit is een tendens die volgens Schweitzer voortkomt uit de eenzijdige gerichtheid op het abstracte en geestelijke. Een typisch dualistisch kenmerk dus. Het brengt met zich mee dat het

³⁷ Schweitzer, 1928, 105.

³⁸ Schweitzer, 1928, 103.

³⁹ Schweitzer, 1931, 262-263.

streven naar innerlijke verheffing zich niets aantrekt van het arbeiden in de wereld. Ten onrechte beweert Schweitzer dat dit ook een kenmerk is van de Chinese mystiek⁴⁰.⁴¹ Dit misverstand was indertijd overigens gangbaar. (Omdat de vertalingen van de Chinese wijsheidsboeken van een latere datum zijn?) We komen later op dit onderwerp terug.

Overigens is Schweitzer's pleidooi voor een 'levende mystiek', die zich op de werkelijkheid van de wereld richt, een kritische aanvulling op de eenzijdige abstracte mystiek die veel voorkomt in de westerse traditie.⁴²

In feite keert hij zich met zijn pleidooi, zoals we later zullen zien, eerder naar de Chinese mystiek toe dan er vanaf.

"Wil de mystiek dus waar zijn, dan blijft haar niets over, dan de abstracties, waaraan ze gewoon is geraakt, weg te werpen Met allen ernst moet ze zich bekeeren tot de mystiek der werkelijkheid. Aan de decoraties en declamaties van het tooneel den rug toekeerend, trachte zij zich in de levende natuur te beleven.

In de mystiek der werkelijkheid echter is de overgave niet meer een zuiver intellectuele daad, maar een waaraan de mensch met al wat in hem leeft, deel heeft."⁴³

De mystiek der werkelijkheid kunnen we in de context van dit verhaal dus even goed natuurmystiek noemen. We kunnen dan concluderen dat Schweitzer in zijn natuurmystiek een toewijding (of overgave) heeft ontdekt, die in staat is de afstand tot de zelfvervolmaking te overbruggen.

"Thans kunnen ook de ethiek der zelfvervolmaking en die der overgave tot hun recht komen. Ze worden thans zelfs kosmisch in de natuurfilosofie, welke de wereld laat zoals ze is. Daarom kunnen beide elkander slechts ontmoeten in een het denken geheel vervullend besef van levende overgave aan het levende Zijn. De passieve en actieve zelfvervolmaking liggen er gezamenlijk en dooreengevlochten in besloten."⁴⁴

Tot hier is het niet helemaal duidelijk op welke manier de natuurmystiek de moeilijkheden kan 'oplossen'. Dat inzicht krijgen we pas zodra Schweitzer ons informeert over zijn principe van de 'Eerbied van het Leven'. Dit principe is een besef dat uit een natuurervaring voortkomt en waarnaar alle theoretische beschouwingen zich later hebben gericht. De ervaring van de eerbied is vergelijkbaar met Buber's ervaring van 'de ander'. De eerbied is ook een ervaring van het leven, de wil en de identiteit van de ander. De ander treedt de mens in deze ervaring tegemoet als een subject met intrinsieke eigenwaarde. Deze ervaring roept in de betrokken mens het besef op van erkenning en eerbied. Deze eerbied duidt dus net als de Ik-Gij relatie op een wederkerigheid in de relatie mens-natuur. Het is een relatie geworden tussen twee subjecten met een verschillende maar eigen identiteit. De 'eerbied voor het leven' is dus een eerbied voor de eigenwaarde van de ander. Op deze manier kunnen we Schweitzer's natuurervaring dus ook zien als een relatie tussen partners die op wederkerigheid is gebaseerd.

"Ethiek bestaat dus daarin, dat ik mij gedwongen voel om aan allen wil tot leven denzelfden eerbied voor het leven te toonen als aan mijn eigen levenswil....

Maar ze drukt het ethische slechts in een gelijkenis uit, al is het ook een natuurlijke en diepe gelijkenis. Ze plaatst de door ethiek geschapen solidariteit in analogie tot die, welke de natuur op

⁴⁰ Schweitzer, 1931, 264.

⁴¹ De gangbare misvatting dat 'wu-wei' niets anders is dan passiviteit, wereldverzaking, apathie en inertie.

⁴² Schweitzer, 1931, 269-270.

⁴³ Schweitzer, 1931, 270, 271.

⁴⁴ Schweitzer, 1931, 271.

physieke wijze meer of minder duurzaam tusschen twee wezens laat optreden, die elkaar geslachtelijk aanvullen, of tussen deze en hun nakomelingschap."⁴⁵

Schweitzer brengt de natuurrelatie dus in verband met de natuurlijke aantrekkingskracht tussen man en vrouw en tussen ouder en kind. We zullen dit beeld bij andere mystici ook tegenkomen. De partnerrelatie krijgt daarmee een verheven imago.

Opmerkelijk is ook dat de eerbied voor het leven steeds in verband wordt gebracht met de 'wil tot leven'. De eerbied is een respect voor de levensdrang buiten mij, een respect dat past bij de eigen innerlijke levensdrang.

Het is goed op deze plaats even terug te denken aan de vraagstelling van dit essay. Daarin hebben we gesteld dat de overheersing een gevolg is van het doodsinstinct dat in de mens leeft. Brown poneert in zijn theorie dat deze doodsangst verdreven moet worden door de levensdrang, de eros. "Het levensinstinct eist ook een vereniging met anderen en met de wereld om ons heen, niet gebaseerd op angst en agressie, maar op narcisme en erotische overvloed."⁴⁶

Het lijkt er dus op dat Schweitzer met zijn 'levenswil' Brown tegemoet komt. De laatste gaat, voor zover ik weet, nergens in op het werk van Schweitzer.

Nu we hebben vastgesteld hoe de natuurhouding van Schweitzer uiteindelijk uit zijn mystiek ontstaat, gaan we nog in op enkele vragen die zijn benadering oproept. Deze vragen richten zich achtereenvolgens op: de betekenis van de natuurervaring in zijn 'theorie' en op zijn visie met betrekking tot de evolutie.

Schweitzer beroept zich op een cruciaal moment van zijn theorie op de natuurervaring die hij in Afrika heeft opgedaan. Op zichzelf lijkt het me een goed uitgangspunt voor de filosofie om zoveel mogelijk bronnen en vormen van kennis en ervaring in zich op te willen nemen en te integreren. We zullen verderop nog zien dat het procesdenken bij voorkeur op deze manier te werk gaat.

Bij Schweitzer is de natuurervaring echter geen uitgangspunt van zijn theorie maar eerder een ontbrekende schakel. Het gevolg is dat we enigszins in verwarring komen als we ons afvragen wat bij hem precies oorzaak en gevolg is.

Eenzijds stelt Schweitzer duidelijk dat de zelfbezinning of mystieke transformatie een voorwaarde is om tot het diepere inzicht te komen. In andere bewoordingen betekent dat: eerst moet de grondhouding veranderen en daarna zijn we in staat tot de nieuwe ervaring waarin we de natuur als 'de ander' kunnen eerbiedigen. Schweitzer gebruikt in zijn theorie het resultaat van het veranderingsproces als een schakel voor de uitleg van datzelfde proces.

Ik ben in deze heuristische fase niet op zoek naar epistemologische kritiek maar vraag me toch af in hoeverre hij met zijn theorie probeert het resultaat van zijn persoonlijke ommekeer aannemelijk te maken zonder deze ommekeer als zodanig daarin te betrekken. Het is niet duidelijk of hij bijvoorbeeld de kritiek van de wetenschap op zijn cultuurfilosofie op voorhand heeft willen ondervangen door het beroep op de unieke persoonlijke ervaring te minimaliseren.

Wat de reden ook geweest mag zijn, we moeten mijns inziens vaststellen dat Schweitzer met zijn theorie over de Eerbied voor het Leven achteraf een rationalisatie maakt van zijn persoonlijke verandering, waarvan de nieuwe natuurervaring een gevolg is geweest. Het lijkt me aannemelijk dat Schweitzer pas door het feitelijke resultaat van zijn veranderingsproces tot de overtuiging kwam dat zijn inzichten niet tot zijn eigen persoon beperkt zouden mogen blijven.

⁴⁵ Schweitzer, 1931, 276, 278.

⁴⁶ Brown, 373-374.

Deze verklaring sluit aan bij wat hij in zijn autobiografisch werk aan zendingssijver ten toon spreidt. Uiteindelijk heeft hij door zijn verkondigingdrang zelfs grote bekendheid gekregen.

In zijn geschriften staat de toepassing van zijn inzichten in de arbeid steeds voorop. Het gaat hem in de eerste plaats om de uitwerking van zijn ideeën. De kritieken van filosofen en wetenschappers hebben een lagere prioriteit.

Daar ik er vanuit ga dat Schweitzer's natuurervaring een essentiële factor is geweest die tot de opstelling en verspreiding van zijn theorie heeft geleid is het nodig dit aspect wat uitvoeriger te belichten.

"Alle ware kennis gaat in ervaring over. Het wezen der verschijningen ken ik niet, maar ik begrijp het in analogie met den wil tot leven, die in mij is. Zoo wordt mijn kennis van de wereld tot een ervaring van de wereld. Die tot ervaring wordende kennis laat mij tegenover de wereld niet enkel een kennend subject blijven, maar dringt mij tot een innerlijke verhouding ertoe. Zij vervult mij met eerbied voor den geheimzinnigen wil tot leven, die in alles is."⁴⁷

Schweitzer blijkt het 'geheim' van de nieuwe natuurervaring niet geheel te kunnen rationaliseren. Hij kent het 'wezen der verschijningen' niet, maar verstaat het in 'de analogie met het innerlijk leven'. Dit beroep op zijn innerlijke gesteldheid ten behoeve van het begrip van de uiterlijke verschijnselen is echter essentieel voor alle natuurmystiek. Tegelijk treffen we in de kern van Schweitzer's denken ook het begin aan van de eerder genoemde alchemistische leer der correspondentia tussen innerlijk en uiterlijk.⁴⁸

De analogie innerlijk-uiterlijk is een moeilijke maar steeds weer terugkerende verklaringsgrond. De mysticus weet dat de zelfervaring samenhangt met, maar toch iets anders is dan, dat wat de waarnemer van buitenaf kan kennen. "Ethiek is eerbied voor den wil tot leven in mij en buiten mij. Uit den eerbied voor den levenswil in mij komt ten eerste de diepe levensaanvaarding der berusting voort. Ik vat mijn wil tot leven niet slechts op als iets, dat zich uitleeft in gelukkige gebeurtenissen, maar tevens als iets dat zichzelf ervaart. Laat ik in mij deze zelf-ervaring niet ontgaan door niet na te denken, maar blijf ik die als iets kostbaars beseffen, dan openbaart zich het geheim der geestelijke zelfhandhaving aan mij. ... Slechts hij, die in verdiepte overgave aan den eigen wil tot leven tot innerlijke vrijheid tegenover het gebeuren komt, is in staat, zich intens en gestadig aan ander leven toe te wijden."⁴⁹

Op deze manier komt Schweitzer uiteindelijk dus dicht bij de psychologie van Brown, die pleit voor een innerlijke overwinning van het doodsinstant als voorwaarde van een nieuwe niet-overheersende houding.

Het laatste aspect dat we van Schweitzer's werk bespreken is zijn opvatting over de evolutie.

Tegenwoordig ligt het voor de hand dat een natuurvisie consistent moet zijn met 'de' natuurwetenschappelijke inzichten over de evolutie. Natuur is ons vertrouwd als een naturare, een geboren worden. Geen enkele natuurmystiek kan heden ten dage de evolutie nog negeren. Ten tijde van Schweitzer was dat anders. Hij brengt een opmerkelijke scheiding aan tussen de evolutie van de natuur en zijn natuurmystiek. "Cultuur is dus geen verschijnsel van een wereldevolutie, maar een ervaring van den levenswil in ons, welke wij niet in verband kunnen brengen met het wereldgebeuren, zoals wij dat uiterlijk kennen, en ook niet er mee in verband

⁴⁷ Schweitzer, 1931, 274-275.

⁴⁸ Eerder stelden we zo'n verholen binnen-buiten correspondentia vast in het utraquisme van Ferenzci.

⁴⁹ Schweitzer, 1931, 281.

hoeven te brengen. Deze ervaring heeft als vervolmaking van onzer levenswil genoeg aan zichzelf. Wat de ontwikkeling, welke in ons plaats heeft, betekent in het geheel der wereldontwikkeling, gaan we als iets onnaspeurbaars voorbij.⁵⁰

Schweitzer brengt dus een scherpe scheiding aan tussen de evolutie en de natuurmystiek. We komen later bij Teilhard de Chardin de opvatting tegen, dat de individuele mystieke transformatie ook als een bijdrage kan worden gezien aan de vergeestelijking van de macrokosmos, een tendens (de noögenese), die zich volgens hem in de natuurlijke evolutie manifesteert.

Schweitzer neemt zijn standpunt tegenover de evolutie waarschijnlijk in, omdat hij bang is voor een relativisering van het proces der zelfvervolmaking. Bij de bespreking van de Chinese natuurfilosofie liet hij al merken dat hij bezwaar had tegen de instelling 'het voorbeeld van de natuur volgen'. Dit bezwaar blijkt onder andere ingegeven door de angst voor een 'bovenethische-ethiek', die zich op belangen van cultuur en natuur beroept en daarmee de persoonlijke ethiek/wilsvrijheid uitschakelt. Schweitzer maakt deze bezwaren onder andere duidelijk bij de bespreking van de filosofie van Hartmann, een Duits filosoof, die in 1906 is overleden.⁵¹ In deze filosofie zijn de gevaren van het uitschakelen van de persoonlijke verantwoordelijkheid duidelijk aanwezig en Schweitzer brengt ze met zoveel ferve naar voren dat we er misschien een waarschuwing tegen het opkomend Nazisme in moeten zien.

Hoewel het op zichzelf begrijpelijk is dat Schweitzer de zelfvervolmaking niet ondergeschikt wil maken aan een beroep op een of andere evolutiewet is het toch zo dat hij zich, net als in zijn afwijzing van de Chinese natuurfilosofie, mede heeft laten leiden door een natuurbeeld dat we thans als verouderd beschouwen.

In zekere zin is het zo, dat hij de evolutie op afstand houdt op basis van natuuropvattingen die hij met zijn eigen theorie bezig is te vernieuwen. Hij heeft deze vernieuwing in zijn theorie echter nog niet doorgetrokken tot de evolutie. Zijn natuurmystiek houdt impliciet een pleidooi in voor een organistische natuur, die hij in scherpe tegenstelling plaatst met het cartesiaanse natuurbeeld van 'de dode machine'. De consequentie van een organistisch natuurbeeld is echter dat mens en natuur een eenheid vormen en in onderlinge interactie tot een eigen bijdrage aan de evolutie van mensheid en natuur komen. Zoals de natuurmysticus zijn levenswil afstemt op de levenswil van andere organismen zo ook moet deze mysticus vanuit de wederkerigheid in de relatie aannemen dat de andere organismen in hun ontwikkeling invloed ondergaan van de mens. De natuurlijke evolutie kan dan niet langer gezien worden als een natuurwet, die één bepaalde deterministische oplossing heeft. Vanuit het organistisch denken zijn er talloze evoluties mogelijk. Welke éne bepaálde evolutie zal plaatsvinden is het resultaat van de beslissingen die de deelnemers in hun onderlinge relatie zelf nemen.

Vanuit de organistische visie hoeft derhalve van de evolutie geen bedreiging uit te gaan. De evolutie is geen vaststaand gegeven. We weten alleen dát er een evolutie zal zijn, wélke het precies wordt hebben we óók in eigen hand. En juist omdat de evolutie mede een resultaat van ons handelen is, kunnen we er geen deterministisch reglement voor dát handelen aan ontnemen.

Vanuit de organistische visie gezien versterkt de evolutieopvatting onze verantwoordelijkheid voor de toekomst van mens en wereld. Door de evolutie los te koppelen van de natuurmystiek onttrekken we ons aan die verantwoordelijkheid.

⁵⁰ Schweitzer, 1931, 304.

⁵¹ Schweitzer, 1931, 220.

2.2.2 Franciscus van Assisi

Er zijn verschillende redenen om Franciscus juist op deze plaats in het verhaal te betrekken.

De belangrijkste reden is dat we bij Franciscus een duidelijk antwoord krijgen op de vraag naar de rol van de mystieke weg in het veranderingsproces van de natuurhouding. Schweitzer heeft het verband ook duidelijk aan de orde gesteld, maar is in het vage gebleven over de invloed van de persoonlijke mystieke weg op zijn verandering van natuurhouding. We zullen aan de hand van een studie over Franciscus' natuurmystiek laten zien dat zijn visie op de natuur, zoals neergelegd in het bekende Zonnelied, veel overeenkomst vertoont met Schweitzer's 'Eerbied voor het Leven'.

Een tweede overweging is dat Franciscus zijn natuurervaringen expliciet doortrekt naar de godservaring. Hij leert ons de natuur als schepping te benaderen en onthult daarmee een uitgesproken theologische dimensie van de natuurmystiek. Deze theologie komt bij Boehme en Teilhard nog uitvoeriger aan de orde en levert daar een belangrijke bijdrage aan de overbrugging van de kloof tussen religie en (natuur)wetenschap.

Voorts is een belangrijke overweging voor de keuze van Franciscus het feit geweest, dat zijn aanhang al acht eeuwen groeit en inmiddels een omvang heeft bereikt van enkele honderdduizenden monniken en zusters en nog eens zo'n drie miljoen 'lekenbroeders'. Met de keuze van een Franciscus als invalshoek voor onze benadering zijn we dus verzekert van een concreet toegepaste natuurgrondhouding.

Franciscus (1181-1226) is ongetwijfeld de bekendste natuurheilige van de westerse wereld. Die bekendheid komt overigens meer voort uit de omvang dan uit de natuurbetrokkenheid van de franciscaanse kloosterorde. De franciscaner beweging is in de eerste plaats gericht op een sober kloosterleven en een sociale dienstbaarheid aan de hulpbehoevende medemens. Voor een groot deel van deze beweging heeft de natuurproblematiek eeuwenlang nauwelijks een rol van betekenis gespeeld.

In zekere zin is dat ook het geval geweest met de kringen die door Schweitzer geïnspireerd werden. Ook daar stond dienstbaarheid aan de medemens centraal.

Het is dan ook opmerkelijk dat de interesse van de milieubeweging voor zowel Franciscus als Schweitzer vrijwel uitsluitend is gericht op hun natuurhouding en nauwelijks oog heeft voor het feit dat deze natuurhouding in de spiritualiteit van deze voortrekkers onafscheidelijk verbonden is met het sociale engagement. Vroeger was het juist andersom: toen was de aanhang eenzijdig op de sociale problematiek gericht en werd de natuur buiten beschouwing gelaten. Deze eenzijdige óf-óf keuze ligt misschien voor de hand als we uitgaan van het dualistisch wereldbeeld van de geest-materie scheiding, maar dat is nu juist het uitgangspunt dat deze natuurmystici principieel afwijzen. In deze bijdrage zullen we laten zien dat Franciscus, net als Schweitzer, een wezenlijke verbinding legt tussen de sociale en natuurlijke levenshouding. We zullen hun spiritualiteit of grondhouding nooit geheel begrijpen als we ons beperken tot hetzij de mensoverheersing hetzij de natuuroverheersing. Alleen met behulp van hun onderlinge relatie kunnen we een volledig beeld krijgen van de werkelijke boodschap.

We zullen hier uitvoerig op de natuurmystiek van Franciscus ingaan, omdat deze zich goed leent voor de onderlinge samenhang van de overheersingvormen. Deze 'natuur'-mystiek omvat dus veel meer dan de natuur en daardoor komen we dus tot een nogal ander beeld van Franciscus dan de natuurbeweging gewend is.

Het gevolg van deze brede benadering is dat we op zoek moeten gaan naar een aantal kosmologische en psychologische aspecten van de franciscaanse spiritualiteit. De kosmologie zal ons in de richting van de alchemie wijzen. De psychologie voert ons onder andere naar de theorie van Jung 's individuatietheorie. Daaruit blijkt dat Franciscus ons iets heeft te zeggen over zowel de oude (-alchemistische) wetenschap als over de nieuwe wetenschap. Mede daarom is zijn plaats in deze invalshoek van groot belang.

Eerder hebben we gezien dat de mysticus een eigen manier heeft ontwikkeld om te komen tot de wederopbouw van een nieuwe grondhouding. Die manier maakt gebruik van de gemeenschappelijke wortel van zelfvervreemding, sociale vervreemding en natuurvervreemding. De mysticus gebruikt het middel van de 'mystieke weg' om vanuit die diepere kern van godservaring tot een wedergeboorte op deze drie terreinen te komen.

Niet van elke mysticus is ons een beschrijving van diens mystieke weg bekend. Van Schweitzer en Teilhard hebben we weliswaar veel informatie over hun leven, maar geen expliciete beschrijving van hun mystieke weg.

Bij Franciscus is veel over zijn leven, zoals de precieze volgorde van de feiten, niet bekend, maar wel de belangrijkste elementen van zijn mystieke weg. In 1970 verscheen hierover een grondige Franse studie van E. Leclerc: 'Symbolen van de godservaring'. Leclerc baseert de mystieke weg van Franciscus grotendeels op een analyse van het 'Zonnelied', het bekendste en mooiste spirituele erfstuk van zijn geestelijke nalatenschap.

Het Zonnelied

Allerhoogste, almachtige goede Heer,
U zij de lof, de glorie en de eer en alle zegening.
U alleen, Allerhoogste, komen zij toe,
en geen mens is waardig U ook maar te noemen.

Geloofd bent U, mijn Heer, met al Uw schepselen,
vooral de heer broeder zon,
die de dag is en ons verlicht door zichzelf.
En hij is mooi en stralend met grote glans
van U, Allerhoogste, draagt hij het teken.

Geloofd bent U, mijn Heer, door zuster maan en de sterren.
Aan de hemel hebt U ze gemaakt, helder en kostbaar en mooi.

Geloofd bent U mijn Heer, door broeder wind,
en door de lucht, en door bewolkt en helder en ieder weer,
waardoor U Uw schepselen onderhoudt.

Geloofd bent U, mijn Heer, door zuster water,
die heel nuttig is en nederig en kostbaar en kuis.

Geloofd bent U, mijn Heer, door broeder vuur, door wie U licht brengt in de nacht.
En hij is mooi en speels en robuust en sterk.

Geloofd bent U, mijn Heer, door zuster onze moeder aarde,
die ons voedt en hoedt,
en allerlei vruchten voortbrengt
en kleurige bloemen en groen.

Geloofd bent U, mijn Heer, door hen
die vergiffenis schenken door Uw liefde,
en ziekte en leed verdragen.
Zalig zij die dat verdragen in vrede,
want door U, Allerhoogste, zullen zij gekroond worden.

Geloofd bent U mijn Heer,
door zuster onze lichamelijke dood,
waaraan geen levend mens ontkomen kan.
Wee hen die sterven in doodzonde.
Zalig zij die gezonder worden in uw allerheiligste wil,
want de tweede dood zal hun geen kwaad doen.

Loof en prijs mijn Heer,
en dank Hem en dien Hem met grote nederigheid.⁵²

Dit Zonnelied is in de loop der eeuwen op veel uiteenlopende manieren gezongen. De woorden bereikte de 20^{ste} eeuw, maar de oorspronkelijke melodie ging verloren. De tekst is de laatste decennia een van de meest geciteerde stukken in de scheppingstheologie en ecofilosofie. Veel grote dichters en schrijvers lieten zich in de loop der tijden door het Zonnelied inspireren en nog steeds is er van een stijgende belangstelling sprake.

Het is altijd zo geweest dat belangrijke geestelijke stromingen zich baseren op de woorden van een geestelijke vader of moeder. Doorgaans zijn die woorden door een der volgelingen na verloop van tijd op schrift gesteld en gaandeweg uitgegroeid tot een soort heilig boek van de beweging. De rechtvaardiging van de waarde van zo'n tekst is alleen maar gebaseerd op de bezielende kracht die er vanuit blijkt te gaan. Er zijn geen wetenschappelijke of literaire criteria voor de heilige boeken te geven. Ze zijn waardevol door de aha-Erlebnis, die ze op mensen blijken te hebben. Het is de betekenis van zo'n tekst, die vermag tot de harten van de mensen door te dringen en ze in bezit te nemen. Veel historische teksten die wetenschappelijk begrijpelijker of literair mooier zijn dan de heilige boeken missen dat doordringend vermogen en overleven weliswaar de tijd via een stuk perkament, maar niet via de menselijke overlevering.

Het is belangrijk zich dit te realiseren, omdat veel filosofie en theologie zich op een van dat soort teksten baseert. Deze geesteswetenschap bouwt dus voort op een gegeven historische tekst waar op zichzelf niets wetenschappelijks in te ontdekken valt.

Iemand die persoonlijk sterk getroffen is door een mooi verhaal of gedicht en daarop zijn levensfilosofie baseert doet in het klein wat de wereldreligies in het groot hebben gedaan.

⁵² Franciscus, Geschriften, 127-129.

Ik leg hier enige nadruk op de relatie tussen filosofie en poëzie omdat we dit gegeven in het procesdenken van Whitehead verderop ook tegenkomen. Whitehead herleidt de uiterste rechtvaardigingsgrond van zijn filosofie tot de natuurpoëzie.⁵³ Sommigen beschouwen dit als een zwakke basis, maar ik probeer hier duidelijk te maken dat dit bijna altijd zo is en ook moeilijk anders kan. De naïeve ervaring van liefde, vrede of schoonheid moet kunnen dienen als uiterste beroepsinstantie voor onze opvattingen.

Boeddha, Jezus, Mohammed en Confucius waren geen natuurdichters, maar hun woorden hebben, op een veel breder terrein overigens, wel een uitwerking gehad, die vergelijkbaar is met de invloed die natuurdichters hebben gehad op onze relatie mens-natuur.

Het moge dus duidelijk zijn dat er op voorhand geen methodologisch bezwaar is tegen het gebruik van het Zonnelied als basistekst voor de kosmologisch/psychologische beschouwing, die Leclerc geeft.

Alvorens dieper op het Zonnelied in te gaan wijs ik eerst op enkele typerende gebeurtenissen uit het leven van Franciscus.

Franciscus was de zoon van een welgesteld lakenkoopman in Assisi. Hij ging bij zijn vader in de zaak werken en had de twijfelachtige reputatie een losbandig leven te leiden. Korte tijd probeerde hij nog als ridder in een locale oorlog zijn sporen te verdienen; hij werd echter al snel en op weinig eervolle wijze krijgsgevangen gemaakt, maar later weer op vrije voeten gesteld. Vanaf dat moment begon zich een innerlijk veranderingsproces te voltrekken dat hem van zijn losbandige vrienden vervreemde. Zijn leven bewoog al wat de andere kant op.

Eens omarmde hij in een opwelling zelfs een melaatse en realiseerde zich dat zijn bestaan definitief een wending had genomen. Hij verkocht zijn paard en gaf het geld aan de armen. Voor de (laken)handel was hij niet langer geschikt en na een ruzie met zijn vader ging hij verder bedelend door het leven. Eens was hij in een bouwvallige kapel, toen een stem vanaf het kruisbeeld tot hem sprak: 'Franciscus, ga mijn huis herstellen, je ziet immers dat het in verval raakt'.⁵⁴

Vanaf dat ogenblik was het verdere levensdoel voor Franciscus duidelijk. Eerst vatte hij de opdracht in enge zin op en ging bouwvallige kerkgebouwen repareren. Later beschouwde hij het 'huis' als de hele kerk en het volk Gods. Het Latijnse 'domus' voor huis betekent in het Grieks 'oikos', de woonplaats in de ruimste zin. Van dit 'oikos' is het woord ecologie afgeleid. Dus wat dat laatste betreft is er met wat goede wil iets voor te zeggen dat de boodschap van het kruis aan Franciscus ook kan slaan op de natuurlijke woonplaats van de Heer in de ruimste zin, i.e. tot en met de wereld en het ecosysteem. De natuurmysticus zal er geen moeite mee hebben de oproep in deze zin te verstaan.

Franciscus krijgt al snel volgelingen, maar verzet zich tegen aansporingen tot het oprichten van een kloosterorganisatie. Hij is uitgesproken kritisch over de machtige en vaak rijke congregaties die er in de 12-de eeuw in Europa bestaan. Ook het kerkelijk instituut, en vooral het Vaticaan, worden door hem aanhoudend om die reden gekritiseerd. Het komt wel tot conflicten, maar niet tot een breuk. De franciscaanse beweging groeit uit tot een concreet alternatief van soberheid, armoede, eenvoud en bezitloosheid. Het succes ervan was op zichzelf al een aanklacht tegen de gevestigde kerk. Franciscus blijft als eenvoudige bedelmonnik en volksprediker door het leven gaan. Met lede ogen moet hij aanzien hoe zijn aanhang zo snel in omvang toeneemt dat hij de structurele vormgeving van een congregatie niet langer kan weerstaan. Zelf blijft hij echter een rondtrekkend boeteprediker die

⁵³ Whitehead, SMW, 92.

⁵⁴ Celano, 7.

mensen bekeert, ruzies beslecht en armen hulp biedt. De biografen maken ook veelvuldig melding van zijn grote liefde voor de natuur en zij wijzen steeds op Franciscus' uitzonderlijke vermogen te praten met planten en dieren alsof het menselijke wezens zijn. Hij noemt ze zelfs zijn broeders en zusters. Aan het einde van zijn leven, als hij doodziek is, volgt er nog een korte opleving, waarin hij het Zonnelied heeft gedichteerd.

Dit Zonnelied leent zich volgens veel Franciscus kenners voor een reconstructie van zijn hele persoonlijkheid en visie op de relatie God- mens en natuur.⁵⁵

De analyse van Leclerc is hiervan een voorbeeld. Hij maakt gebruik van de psychoanalyse van Jung, de filosofie van Ricoeur en de godsdienstfenomenologie van Eliade.

Leclerc gebruikt als methode voor ontleding van het Zonnelied Ricoeurs benadering van de relatie geest-materie: "Het sacrale openbaren via de cosmos en het sociale openbaren in de psyche is één en hetzelfde ... Cosmos en Psyche zijn de twee polen van één en dezelfde expressie. Ik druk mezelf uit als ik de wereld tot uitdrukking breng."⁵⁶

Op basis hiervan benadert Leclerc de kosmische lofzang als een onbewuste symbolische weergave van een innerlijk veranderingsproces: "een leerdicht over de verzoening van de mens met zijn 'archeologie', en over zijn opgang naar een volledig leven in het Licht van het Zijn."⁵⁷

Het innerlijk veranderingsproces is de mystieke weg. "We zullen dus de lofzang van Franciscus op de dingen tegelijkertijd moeten zien als de verwoording van een diepgaand contact met de wereld én als de verwoording in symbolen van een geestelijk avontuur dat zich in de nacht van de ziel afspeelt.... wat Jung noemt een omvormingsproces van de ziel en haar symbolen, een proces waardoor de ziel zich volkomen openstelt voor haar diepe zelf."⁵⁸

We herkennen hier in de 'nacht van de ziel' de vierde fase van Underhills beschrijving van de mystieke weg. Het bijzondere van Franciscus' nachtfase is echter dat de natuursymboliek hier een uitgesproken rol speelt.

Leclerc: "De stoffelijke beelden ontlenen dus hun materiaal aan de diepten in de mens, Eigenlijk hebben ze een dubbele werkelijkheid: een psychische en een fysieke. De ondergrond van het ik correspondeert echter met de onderbouw van de dingen, met hun substraat: de vier elementen -die volgens de fysica van de oudheid, die haar wortels heeft in de collectieve verbeelding- ten grondslag liggen aan alle materie. Die verbeelding van de lucht, het water, de aarde en het vuur, geeft dus toegang tot de verborgen paden van de ziel."⁵⁹

Deze kijk op de rol van de vier elementen en de koppeling van het fysische met het psychische is, zo zagen we, typerend voor de alchemistische correspondentiebenadering..

In de scholastieke tijd, waarin het Zonnelied werd geschreven, was deze elementenleer algemeen bekend en zal ook buiten de kring van de alchemisten invloed hebben uitgeoefend. We zullen bij de bespreking van de alchemie en het Taoïsme nog zien dat de rol van de correspondentia voor een goed begrip van de verbinding tussen psychologie en fysica van grote betekenis is. In de westerse wetenschap heeft Jung dit onderkend en er gebruik van gemaakt voor een mystieke psychologische uitleg van het alchemistenwerk. In zekere zin hebben we in het Zonnelied ook goede aanknopingspunten voor zo'n uitleg. Leclerc: "Terwijl Franciscus de zon, de maan en de sterren, de wind, het water, het vuur en de aarde bezingt ... spreken ze ook een onbewuste taal. Het cosmische

⁵⁵ Leclerc, 18, 44, 56.

⁵⁶ Leclerc, 18.

⁵⁷ Leclerc, 18.

⁵⁸ Leclerc, 45.

⁵⁹ Leclerc, 27.

heelal is ook het symbool van een innerlijk heelal. De volle zin van het gedicht ligt dus verscholen in de nauwe relatie tussen die twee."⁶⁰

De analogie tussen innerlijke kosmos en het heelal zullen we later nog vaak tegenkomen. Het is een van de meest karakteristieke kenmerken van het Taoïsme; daar heet het: de analogie tussen de microkosmos (de mens) en de macrokosmos (het heelal). Overigens heeft de Europese natuurmysticus Jacob Boehme de termen microkosmos-macrokosmos ook in deze betekenis gebruikt.

In feite handelt het hier om een wezenlijk kenmerk van de natuurmystiek. Het is een verbinding van het innerlijke leven van de mens met de uiterlijke natuur. Zonder een of andere verbinding van deze aard is het niet wel denkbaar de scheiding van geest en materie en die van mens en natuur te overbruggen.

Het is opvallend dat "de lofzang op de schepping" de vier elementen zo expliciet benadrukt terwijl de planten amper aan bod komen en de dieren zelfs helemaal ontbreken. Het zijn juist de dieren, waarmee we ons nog enigszins een 'broeder-of zusterrelatie' kunnen voorstellen. Veel bewonderaars van Franciscus zien de benaming van de natuurrelatie met 'broeder of zuster' als de beste benadering voor de nieuwe natuurhouding in onze tijd. Het is in deze tijd van theoretische '-ismen' ongetwijfeld een voordeel dat we hier een concrete en vergaande formulering van een andere natuurbenadering hebben gekregen. Volgens Leclerc zit er echter veel meer achter deze broederzuster benaming dan we op het eerste gezicht denken.

In de eerste plaats noemt Franciscus de andere schepselen broer of zus om aan te geven dat zij dezelfde vader hebben die hen geschapen heeft. Hiermee laat hij de mens in feite van het antropocentrisch voetstuk afstappen. Een voetstuk overigens dat theologisch gezien een bijbelse oorsprong heeft in Genesis 1, 25,26: 'God schiep de dieren naar hun aard en de mens naar zijn beeld en gelijkenis ... en gaf hem heerschappij over' Franciscus schaart zich tegenover God echter onder de schepselen met: 'grote nederigheid maar ook met dankbaarheid en verwondering'.⁶¹

Deze nederigheid lijkt haast het tegendeel van het heerschappij voeren over de natuur. Die heerschappij past bij ons gangbare mechanistisch natuurbeeld waarin de mens als een stuurman het mechaniek van de natuur bestuurt zoals de kapitein zijn schip. We zullen echter gaan zien dat de nederige dienende natuurhouding beter past bij het nieuwe beeld (= van een zelscheppende natuur) dat zich onder meer aandient in de chaostheorie van de fysica.

Die nederigheid is niet zomaar een van de vele kenmerken van de franciscaanse spiritualiteit; het is eerder het hoofdkenmerk. Omwille van de nadruk op die nederigheid heeft Franciscus zijn beweging de 'minderbroeders' (frati minori) genoemd. Deze 'minori' waren in zijn tijd de bezitloze landarbeiders die dagelijks hun diensten moesten verhuren aan de 'majori', de landeigenaren. De keuze voor de minori is de basis van zijn spiritualiteit. Nederigheid, bezitloosheid, gehoorzaamheid, soberheid e.d. waren toentertijd als vanzelfsprekend met deze naam verbonden. Franciscus koos partij vóór armen en verdrukten en tegen de majori, de bezittende klasse. Kerken en kloosters behoorden in zijn tijd ook tot de machtige elite van landeigenaren. Door ook de andere schepselen broeder en zuster te noemen, koppelt hij zijn sociaal engagement aan zijn natuurhouding. God dienen betekent bij hem dus zowel opkomen voor de zwakkeren als voor de natuurlijke broeders en zusters.

⁶⁰ Leclerc, 30.

⁶¹ Leclerc, 146.

Een volgend kenmerk van het Zonnelied is dat de broederzuster combinatie drie maal terugkeert alsof er paren van gevormd zijn. Die paren zijn: zon en maan, wind en water, vuur en aarde. Deze paarvorming is niet willekeurig maar zou voortkomen uit de archetypische beelden van het onbewuste. De drie koppels zijn als drie kosmische echtparen. We spreken van echtparen omdat in het beeldend taalgebruik van de mysticus vaak sprake is van een 'mystiek huwelijk'. Dit is ook het geval in de 'chemische bruiloft' van de alchemist. In beide gevallen gaat het om de paarvorming van het vrouwelijke en mannelijke en vervolgens de conjunctie, vereniging, huwelijk of bruiloft van deze twee complementaire helften. Deze versmelting van twee complementaire wederhelften tot één chemische verbinding of huwelijk wijst op een proces in de natuur dat de dualistische tegenstellingen overwint. Bij de natuurmystiek van Jacob Boehme zullen we het centrale karakter van dit conjunctieproces verder uitwerken. We moeten echter bedenken dat ook het Zonnelied uit deze beelden en principes is opgebouwd en archetypisch in dezelfde mystieke alchemie is geworteld als Boehme.

De complementariteit van de mannelijke en vrouwelijke helft heeft hier betrekking op het idee, dat overigens in de mythologie van de meeste culturen voorkomt, dat bij de schepping van de wereld een tweedeling is aangebracht in al het bestaande. Direct hieraan gekoppeld is het gegeven van de onderlinge aantrekkingskracht tussen de twee delen, die juist daarom voor elkaar zijn bestemd en altijd en overal instinctief naar vereniging streven. Aldus is het bestaan van de elkaar onderling aantrekkende mannelijke en vrouwelijke krachten een universeel gegeven in de hele kosmos. Wij hebben in de wetenschap inmiddels verschillende krachten vastgesteld die een concretisering van dit universeel⁶² gegeven zijn. Dit zijn uiteraard de twee geslachten in de biologie, maar ook het magnetisme en de gravitatiekracht, die zowel op micro- als op macroniveau werkzaam zijn. De chemische affiniteit tussen de scheikundige elementen is er ook een voorbeeld van. In de 13^{de} eeuw zag men al deze processen als uitingsvormen van de ene kosmische liefde tussen het mannelijke en vrouwelijke principe. Daarom maakt het weinig uit of we hier spreken over versmelting, huwelijk, bruiloft of conjunctie. De universele aantrekkingskracht tussen de wederhelften behandelen we als een soort instinctief levensdoel dat de hele natuur doordringt. Het is de drijfkracht achter de voortgang van de evolutie en een natuurlijke basis voor het religieuze zoeken van de mens. Middels die paarvorming toont het Zonnelied als het ware dat er een goddelijke opdracht in de natuur is verwerkt: de opdracht om door middel van de universele aantrekkingskracht in 'al wat is' een bijdrage te leveren aan de vereniging van hemel en aarde. Deze vereniging van hemel en aarde wordt vaak vergeleken met de oorspronkelijke 'eenheid', die zou hebben bestaan vóór het ontstaan van het heelal. Daarom wordt de vereniging ook vaak een hereniging of terugkeer naar die oorsprong genoemd.

We zien dat de universele drijfkracht achter deze hereniging hier een instrument is dat de schepper in de natuur heeft gelegd om de ontwikkeling 'in goede banen' te leiden. Hierbij sluit ook de bijbelse gedachte aan dat God de liefde is te midden van hen die zich met elkaar verenigen.

Met deze zienswijze op de schepping en op de rol van de natuurlijke aantrekkingskracht tussen mannelijk en vrouwelijk heeft de middeleeuwse mens een antwoord gezocht op de fundamentele levensvragen omtrent de herkomst en bestemming van het leven. Deze vragen beperken zich niet, zoals we zagen, tot de christenen en zelfs niet tot de 'gelovigen', ze houden vroeg of laat iedereen bezig. Daarom is het ook mogelijk de hier geschetste visie in een breder verband te plaatsen en de overeenkomsten met andere tijden en culturen te bekijken.

⁶² De aanname van universaliteit leidde tot de ontdekking van het positron, de partner van het electron.

We zullen de centrale rol van de aantrekking tussen de complementaire helften van de werkelijkheid daar nog vaak in verschillende toonaarden en vormen tegenkomen.

Wat betreft de franciscaanse spiritualiteit moeten we nog verder ingaan op de rol van het vrouwelijke in de mystieke transformatie van het bewustzijn.

We zagen bij Underhill's kenmerken van de mystiek reeds dat de mysticus zichzelf zag als een minnaar die op zoek was naar de partner voor zijn 'hemelse bruiloft'. Bij Franciscus is het zo goed als zeker dat hij bij het bezingen van zuster water geïnspireerd moet zijn geweest door zuster Clara met wie hij een zeer bijzondere relatie onderhield. De grote waardering voor het vrouwelijke staat bij Franciscus niet los van deze voor hem zeer belangrijke vrouw.

Hoewel Franciscus zo'n 12 jaar ouder was dan Clara was hij al op jonge leeftijd goed bevriend met deze eveneens uit Assisi afkomstige vrouw. Op zestienjarige leeftijd besloot Clara, net als Franciscus na een ouderlijke ruzie, hem in zijn leefwijze te volgen. Daartoe richtte zij de orde der Clarissen op en hanteerde een leefregel, die in grote lijnen hetzelfde is als die van de franciscanen. De vriendschap tussen de twee jeugd vrienden bleef levenslang bestaan en in alle biografieën lezen we dat de twee voor elkaar een blijvende bron van inspiratie zijn geweest.

Tijdens zijn ziekte, waaruit het Zonnelied werd geboren, verbleef Franciscus bij de Clarissen. "... op het duisterste uur van zijn nacht, richtte hij, zoekend naar licht, zijn blik op haar. In de volle betekenis van het woord was ze voor hem zuster Clara, d.w.z. de 'Klare', de 'lichtende' ... Op dat niveau, in het vlak van de primaire gemoedskrachten moeten we de inwerking van Clara op het leven van Franciscus zien."⁶³

Vanzelfsprekend is deze opvatting gebaseerd op de gegevens over hun onderlinge relatie die we vanuit de biografieën kennen.⁶⁴ Leclerc trekt deze lijn hier echter door naar de kosmische symboliek van het Zonnelied en koppelt daarmee als het ware Franciscus' opvatting over het vrouwelijke met de voortreffelijke eigenschappen van zijn sociale partner in de wereld. Hierdoor scheidt Leclerc de gelegenheid een verband te leggen tussen enerzijds de rol van het vrouwelijke in de vereniging van de ziel met God en anderzijds de rol van het vrouwelijke in de samenleving. We zullen verderop bij het feminisme nog op dit verband terugkomen, maar het moge nu reeds duidelijk zijn, dat deze relatie tussen het innerlijk vrouwelijke en de uiterlijke vrouw van belang is voor een koppeling van de mystiek met het feminisme. In feite ligt in deze samenhang misschien de diepere oorzaak voor onze keuze van een dubbele invalshoek. Mystiek en feminisme overlappen elkaar op dit punt.

Leclerc zegt niets over het feminisme, maar hij legt wel een verband met de rol van de anima in de individuatiepsychologie van Jung. Aangezien dit laatste een van de meest bewerkte terreinen in de feministische psychologie is, verwacht ik dat het Zonnelied en de franciscaanse spiritualiteit eens een grotere rol gaan spelen in de feministische beweging.⁶⁵

Het streven naar evenwicht tussen het mannelijke en vrouwelijke (de androgynie) kan in veel opzichten een voorbeeld nemen aan de ervaringen en verrichtingen van Clara en Franciscus. Leclerc reconstrueert een en ander weer uit het Zonnelied: "Die lofzang is een verwoording voor het openstaan voor de diepere lagen, voor het nacht-gedeelte van ons wezen. Dit openstaan houdt echter zelf al een omvorming in van de ziel, een metamorfose die -zoals hier- alleen maar kan worden uitgedrukt in een groot vrouwelijk cosmisch symbool. Bij de man loopt inderdaad de

⁶³ Leclerc, 79.

⁶⁴ Er zijn meer van dit soort celibataire 'huwelijken' tussen grote mystici bekend; o.a. dat van Juan de la Cruz met Teresa van Avila.

⁶⁵ Zie mijn; 'Moeder Aarde, de Natuur als Vrouw.' In: Franciscaans Leven; April 1990, Nr.2 Jaargang 73.

geestelijke ontwikkeling via het beleven van de anima, het ervaren van het aardse principieel dat hij in de vrouw ontmoet ... daarvoor moet hij afdalen van de troon van zijn verstandelijkheid en zijn eigendunk, en in zichzelf het vrouwelijke principieel erkennen."⁶⁶

Deze omschrijving van de mystieke transformatie zou ook afkomstig kunnen zijn uit een feministische verhandeling over de overgang tot een androgyn grondhouding. We komen daarop nog terug. Het punt van verschil is echter dat hier de stelling wordt verdedigd dat de rol van de anima, de vrouwelijke aanleg in de man, onmisbaar is in de mystieke vereniging met het goddelijke. Hebben we hier misschien te maken met een dubbele functie van de anima, i.e. zowel van betekenis voor de androgynisering als voor de mystieke weg? Of moeten we eerder nagaan of de androgynie een wezenlijke inbreng heeft in de mystieke weg? En ook omgekeerd of de mystiek deel moet uitmaken van de psychologie der androgynie.

Deze laatste vraag komt later aan de orde. Wat de eerste betreft denk ik dat de franciscaanse spiritualiteit duidelijk uitwijst dat een opwaardering van het vrouwelijke wezenlijk deel uitmaakt van de minori-spiritualiteit. Als we ons tegenwoordig de vraag stellen hoe die minori van toen zich tegenover de huidige maatschappij zouden opstellen dan zou de kritiek zich waarschijnlijk minder richten op de landeigendom en meer op de patriarchale masculiene machotrekken van onze cultuur. Een kritiek dus die we tegenwoordig vooral in het feminisme aantreffen.

Een opwaardering van het vrouwelijke in de maatschappij staat nooit los van de innerlijke androgynisering. Deze verbinding koppelt de externe overheersing met de interne overheersing, die we evengoed zelfvervreemding kunnen noemen. De vervreemding van de anima of vrouwelijke aanleg is een vervreemding van een archetypische aanleg in ons onderbewuste, een onderdrukking van een wezenlijk deel van onze aanleg. Deze archetypische aanleg is voor ieder mens hetzelfde, een soort primordiaal aanbod van mogelijkheden dat wij vrij zijn tot deel van onze persoonlijkheid te maken dan wel te verdringen. Opgevoed worden in een patriarchaal masculiene cultuur betekent doorgaans dat bij jongens de vrouwelijke aanleg wordt verwaarloosd. De jongens worden opgevoed tot zelfbewust onafhankelijk gedrag. Ze moeten 'hun mannetje' staan in de harde competitieve maatschappij. Zo'n soort opvoeding onderging ook Franciscus en hij stond als jonge ridder en lakenkoopman zeker zijn mannetje. Na zijn bekering ging hij het belang inzien van het tegendeel van wat hij geleerd had. Hij keerde zich om en cultiveerde zijn verdrukte, complementaire, deugden. In het Zonnelied vinden wij de kern terug van deze bekering. Hij heeft zich het lot van de medemens en de natuur aangetrokken en daardoor zijn vrouwelijke aanleg alsnog in zijn persoonlijkheid geïntegreerd. Dit brengt hem ten lange leste tot een verzoening met zijn diepere zelf. Aan het einde van zijn mystieke weg hervindt hij het goddelijke in zichzelf. Hij is dan de zelfvervreemding voorbij. Aan het einde van het Zonnelied krijgen we alsnog te horen wat daarvan het resultaat is. Hij blijkt zich niet enkel met medemens en natuur te kunnen verzoenen maar ook met de dood. Althans de lichamelijke 'zuster' dood want de tweede dood kan hem niet deren. Hij ondergaat de mystieke weg dus als een wedergeboorte en merkt dat voorbij de zelfvervreemding de doodsangst geen vat meer op hem heeft.

Uiteindelijk zien we in dit laatste waarom de natuurmysticus de mystieke weg aanbiedt als middel tegen de overheersende grondhouding. De mystieke weg maakt de vervreemding van zelf, medemens en natuur ongedaan en overwint de diepere oorzaak van de overheersing en de doodsangst.

⁶⁶ Leclerc, 83.

Brown verwijst op dit punt voornamelijk naar Boehme als hij zijn 'opstanding' via de 'lichaamsmystiek' met een concrete realiteit wil illustreren. Mijns inziens zou hij met Franciscus tot dezelfde slotsom zijn gekomen.

2.2.3 Jacob Boehme

We hebben Boehme een plaats onder de natuurmystici gegeven vanwege zijn indirecte volgelingen. Deze zijn niet, zoals bij Franciscus, ondergebracht in een grote wereldwijde organisatie. Boehme legde met zijn ideeën de grondslag voor een andere theologie en wetenschap en langs die weg heeft hij een belangrijke invloed uitgeoefend op het alternatieve/esoterische denken van de laatste eeuwen. Vanaf het begin leverden zijn opvattingen strijd met het gangbare denken en deze strijd gaat door tot op de huidige dag.

Verskillende alternatieve denkrichtingen ontleen hun basisideeën aan Boehme onder andere: Rozenkruisers, Theosofen, Vrijmetselaars, Alchemisten en Antroposofen. Deze stromingen zijn niet direct verbonden met de grondlegger. Aangezien zij allen verwant zijn met Boehme en nog steeds een interessante maatschappelijke stroming vormen, waaruit veranderingsideeën voortkomen, hebben wij Boehme hier een plaats onder de natuurmystici gegeven.

Het belang van Boehme's ideeën blijkt zowel in de theologie als in de wetenschap. In feite levert hij een originele inbreng voor het streven naar een overbrugging van de kloof tussen religie en natuurwetenschap. Deze inbreng is diep geworteld in zijn natuurmystiek.

Omdat zijn mystiek een eenheid is van 'leer en leven', vermelden we eerst enkele saillante aspecten van zijn leven alvorens op zijn 'leer' in te gaan.

Boehme (1575-1624) is ondanks de overeenkomst in denkbeelden een heel ander natuurmysticus dan Franciscus. De laatste heeft veel volgelingen en weinig geschriften nagelaten. Bij Boehme is dat omgekeerd. Zijn belangrijkste invloed is uitgegaan van zijn schriftelijke nalatenschap die uit maar liefst elf boekdelen bestaat.

Boehme leefde ten tijde van Descartes en Bacon toen de historische scheiding van religie en wetenschap zich vanuit het geest-materie dualisme voltrok. Hoewel hij alles behalve een wetenschapper was verzette hij zich tegen deze scheiding en probeerde juist de integratie ervan te bevorderen. Het cartesiaanse begrip van de dode mechanistische natuur is in de visie van Boehme ondenkbaar. Voor hem is de natuur een openbaring van God in de wereld. Vanzelfsprekend kreeg hij het hierdoor met de kerkelijke autoriteiten aan de stok. Hij heeft zijn leven lang onder deze vervolging geleden.

Boehme werd geboren als een boerenzoon in Bohemen. Vanwege zijn gebrekkige gezondheid kon hij echter geen boer worden en verdiende de kost als schoenlapper.⁶⁷ Hij was volstrekt ongeletterd toen hij op vijftwintigjarige leeftijd een visioen kreeg, "waarin ik schouwde in de diepte van hemel en aarde". Langzaam drong het in de loop der tijd tot hem door dat dit visioen inzichten bevatte die de wereld van kerk en wetenschap toentertijd volledig vreemd waren en hij maakte er zijn levensdoel van deze inzichten te verkondigen. Hij ging daartoe rondtrekkend schoenen verkopen en probeerde tegelijk zijn ideeën aan de man te brengen. Dat laatste bleek moeilijk en niet zonder risico's want al snel kreeg hij de reputatie een prediker van ketterijen te zijn. Inmiddels was hij op aandrang van zijn vrienden schrijven gaan leren. Veel van zijn eerste geschriften werden nog door

⁶⁷ Wehr, 22 e.v.

hem gedictieerd en door zijn vrienden opgeschreven. Zijn ideeën waren echter zo revolutionair en drongen zo snel tot de harten van veel mensen door, dat de angstige conservatieve kerk al een schrijverbod tegen hem had uitgevaardigd voordat hij de kunst van het schrijven goed en wel machtig was. De arme schoenlapper liet zich echter niet uit het veld slaan door deze eerste kennismaking met de wereld der intelligentsia. Hij zette door en twaalf jaar na zijn visioen verscheen zijn eerste boek: 'Aurora of morgenrood in opgang' of kortweg 'Aurora'. Het grootste deel van zijn werk werd pas na zijn dood gepubliceerd en toen bleek dat hij zich in de betere jaren van zijn leven uitvoerig met bijbelstudie, theologie, filosofie, astrologie en alchemie heeft beziggehouden. Dankzij zijn eruditie werd het de autodidact allengs mogelijk de strekking van zijn visioen uit te leggen tegen de achtergrond van de geestelijke stromingen in zijn tijd.

In zijn latere werken blijft het visioen centraal staan maar het wordt dan uitgelegd tegen een andere achtergrond. Hieruit blijkt de onuitputtelijke rijkdom en originaliteit van Boehmes inzichten. De geschiedenis heeft inmiddels uitgewezen dat de consequenties van zijn uiterst fundamentele zienswijze moeten leiden tot een nieuwe natuurfilosofie of kosmologie. Achteraf bezien lijkt het alsof in het begin van de 17^{de} eeuw twee rivaliserende paradigma's aan de wereld werden geopenbaard, enerzijds dat van Descartes anderzijds dat van Boehme. Descartes heeft de veruit meeste invloed gehad, zijn paradigma werd de basis van de natuurwetenschappelijke methode, waaruit onze winstgevende, 'superieure', technologie voortkwam. Deze technologie heeft de toenmalige rivaliserende concepten van China en India economisch overtroffen, ('outproduced') en de westerse wereld tot de grootste macht op aarde gemaakt.

Waarom dan tóch op deze paradigmakeuze terug komen? De twijfel aan het 'alleen zalig makende' van het cartesians dualisme heeft in de gangbare wetenschap vooral bekendheid gekregen naar aanleiding van de natuur- en milieuproblematiek. Men heeft ingezien dat de wortels van deze problematiek zo diep zitten dat we het paradigma ter discussie moeten stellen. Volgens de psychologie van Brown moeten we voor een ander paradigma te rade gaan bij de lichaamsmystiek; deze stellen wij gelijk aan de natuurmystiek.

Brown: "Het westers lichaamsmysticisme bevat drie hoofdstromingen Al deze stromingen komen samen in Boehme en zelfs een weinig kennis van de werkelijke Boehme maakt duidelijk dat Boehme en Freud te veel met elkaar gemeen hebben om het zonder elkaar te kunnen stellen. Boehme ziet net als Freud de dood niet als zomaar niets, maar als een positieve kracht ofwel in dialectisch conflict met het leven (in de gevallen mens), of dialectisch verenigd met het leven (in Gods volmaaktheid). Boehme aanvaardt inderdaad nog niet de brute dood van het individuele fysieke lichaam ... en toch houdt hij verbeten vast aan het lichaam en aan de lichamelijke lust..."⁶⁸ Er is in de loop der eeuwen een kleine doch hardnekkige onderstroom blijven bestaan die de oude non-dualistische principes in leven heeft gehouden en tot op de huidige dag doet voortbestaan. Toch zijn deze alternatieve stromingen niet bewust boehmistisch. Het is vooral de invloed van Boehme's ideeën op een aantal belangrijke denkers, schrijvers en kunstenaars geweest waardoor zijn opvattingen tot op heden bleven bestaan. De bekendste zijn: Goethe, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Berdjajev, Blake, Novalis, Hesse en Steiner.

Uiteraard hebben deze volgelingen van Boehme in de loop der tijd zelf ook belangrijke ideeën voortgebracht, zodat het niet duidelijk is wat nu precies tot de erfenis van Boehme behoort. Om een

⁶⁸ Brown, 377.

idee te krijgen van Boehme's inbreng in de geschiedenis zullen we hier enkele aspecten van zijn visie behandelen, die typerend zijn voor zijn natuurmystieke kijk op de werkelijkheid.

Boehme begint zijn 'Aurora' met de zin: "Waarde lezer, ik vergelijk de gehele filosofie, astrologie en theologie tezamen met haar moeder met een kostelijke boom die in een lusthof groeit".⁶⁹ Hij zet de vergelijking, waarin hij alle kennisterreinen van zijn tijd min of meer organistisch integreert, voort met: "De tuin, waarin deze boom staat is de wereld, de akker is de natuur, de stam van de boom zijn de sterren, de takken zijn de elementen, de vruchten, die aan de boom groeien, zijn de mensen, het sap in de boom de zuivere goddelijkheid."⁷⁰

De kosmologie van Boehme omvat tegelijk een antropologie, een astrologie (planeten), de alchemie (elementen) en een theologie. Hiermee verschaft hij zijn benadering de bestaansruimte voor één der meest typerende kenmerken. Een kenmerk dat rechtstreeks ingaat tegen de scheiding van subject en object. Het typerende is namelijk dat hij een zodanige scheppingstheologie hanteert dat daarin tegelijk een soort persoonlijke bevrijdingsideologie is gelegen. Hij stelt niet alleen, zoals de meeste natuurmystici, dat God in de natuur werkzaam is en daar kan worden ervaren, maar tegelijk dat de relatie van de mens mét zijn goddelijke werkzaamheid de wég is van persoonlijk heil en verlossing. De mystieke weg loopt bij hem dus noodzakelijkerwijs via de natuur. Die natuur is het door de schepper aangewezen werkterrein waarin de mens zijn vereniging met het goddelijke moet realiseren. We kunnen dit als volgt uitleggen. De schepping, de wereld en de natuur, zijn de vleesgeworden verschijningsvorm van het onzichtbare goddelijke 'woord'. Dit concept 'woord' komt veel overeen met de primordiale godsnaam, die we verderop in de processtheologie tegenkomen. De ethische koppeling, die het procesdenken maakt, lijkt veel op de 'rol van het kwaad' bij Boehme. In beide gevallen wordt als het ware een primordiaal goddelijk bouwplan aan de mens voorgehouden. Het staat de mens echter vrij meer of minder van dit aanbod af te wijken en daarmee kwaad dan wel goed te doen. De mens, die goed wil doen, probeert de lijn van het goddelijk bouwplan voort te zetten. Hij kiest daarmee voor een rol als medeschepper, die de incarnatie van het Woord voortzet in de 'lijn', niet de blauwdruk, die de schepper aanbiedt.

Boehme heeft zijn 'model' van de schepping uitvoerig en herhaaldelijk beschreven en toegelicht. Het meest treffende daarvan is dat de rol van de mens in het scheppingsproces zodanig is dat daarin tegelijk de weg is gelegen voor het bereiken van het menselijk geluk. 'Gelukkig de mens die de bedoeling van de schepper kent en de manier vindt om eraan te werken.'⁷¹

De mens beschikt in principe over de mogelijkheid dit te doen omdat hij volgens Boehme in wezen als een sterk verkleinde uitgave is van het heelal.

De mens is een kleine kosmos, een 'microkosmos' die veel eigenschappen van de macrokosmos bezit. Het idee is enigszins vergelijkbaar met wat de celbiologie thans kent, namelijk dat de cel alle informatie en mogelijkheden bevat om uit te groeien tot een compleet nieuw organisme.⁷² Een orgaancel met een specifieke gedifferentieerde functie beschikt over de informatie van alle andere orgaanfuncties. De opvatting van de mens als microkosmos, die de essentie van de macrokosmos in z'n geheel in zich heeft, is hiermee vergelijkbaar.

⁶⁹ Boehme, Aurora, 5.

⁷⁰ Boehme, Aurora, 6.

⁷¹ Dit meewerken aan het scheppingplan is te vergelijken met het 'niet tegen de natuur ingaan', zoals bij de minori en de taoïsten.

⁷² In de moderne fysica kent men de holografie (in de optiek) als een analoog micro-macroverband.

Bij Franciscus zagen we dat de mystieke transformatie een middel was om te komen tot een spirituele grondhouding die de vervreemding overwint. Bij Boehme is de mystieke weg meer dan een middel tot een nieuwe natuurhouding. In zekere zin benadert hij de natuur zodanig dat elke mystieke verandering van de mens er wezenlijk deel van uitmaakt. De mens heeft de natuur nodig om de juiste (mystieke) weg door het leven te vinden en de natuur is volgens Boehme zo geschapen dat zij deze functie ook kan vervullen.

Kort en simpel stelt hij de schepping als volgt voor.

Oorspronkelijk bestond er een eenheid van hemel en aarde, de goddelijke mens leefde in het paradijs, was onsterfelijk en hoefde zich niet voort te planten. Na de zondeval was de harmonie met God en natuur verbroken. De mens werd sterfelijk en moest hard gaan werken om van de natuur te kunnen leven. Alleen middels de voortplanting werd er tegen de dood gestreden. Het verlangen naar het contact met God en de paradijselijke natuur leeft voort, maar alleen de mystieke wedergeboorte kan de oude band herstellen.

Deze wedergeboorte moeten we niet zuiver geestelijk opvatten; Boehme komt in dit verband met een soort van incarnatorische theologie.

Het model van de schepper is de incarnatie van de geest. God doet zich kennen door middel van een zichtbare realisatie in de wereld. De schepping is ons daartoe door de schepper beschikbaar gesteld. "Aldus zijn alle dingen uit goddelijke begeerte ontsprongen en in een vórm geschapen, terwijl bij den aanvang geen vorm daartoe voorhanden was maar slechts hetzelfde mysterie der eeuwige baring, in hetwelk een eeuwige volmaaktheid is geweest. Want God heeft de creatie niet uitgedragen, opdat hij daardoor volkomen zoude worde, maar tot Zijn Zelfopenbaring als tot grote vreugde en heerlijkheid. Niet dat zulke vreugde eerst met de creatie begonnen is; neen, zij is van eeuwigheid in het grote mysterie geweest, maar slechts als een geestelijk spel in zich Zelf. De Creatie of schepping is hetzelfde spel buiten Zich Zelf, als een model of werktuig van den eeuwigen geest, waarmede hij speelt."⁷³

Volgens Boehme openbaart God zich in de schepping. Hij vergelijkt de relatie Schepper-schepping met de relatie boom-appel. Gedachtig het gezegde 'aan de vruchten kent men de boom', is het ook hier zo dat de schepping ons veel leert over God. Boehme is ervan overtuigd dat God zich niet alleen in de codex scriptum (de Schriftuur), maar ook in de codex vivus (de natuur) openbaart.

Schepping en incarnatie zijn bij Boehme niet van elkaar los te zien. "Das Geheimnis liegt in der Menschwerdung Christi, die nicht nur als ein historisches Faktur, sondern vor allem als eine mystisch-existentielle Tatsache erfahren wird. Die Menschwerdung hat in jedem einzelnen zu geschehen, und zwar allen Widerständen und Hindernissen zum Trotz

Alles zielt darauf hin, dass die Widergeburts als ein Akt einer tiefgreifenden geistig-seelischen Erneuerung Ereignis wird."⁷⁴

De incarnatie van het Woord moet volgens Boehme in het persoonlijke mystieke werk van de mens worden voortgezet. Het voorbeeld voor dat 'opus' treffen we volgens hem aan in de openbaringsgeschiedenis, namelijk: de menswording van de Messias.

Dit voorbeeld toont ons een voortgang van de schepping via het huwelijk van hemel en aarde. Uit dit huwelijk van de hemelse vader met de aardse moeder Maria wordt de Mensenzoon geboren. Dit voorbeeld-huwelijk kan de impasse van de zondeval volgens Boehme doorbreken. Het herstel van de oorspronkelijke eenheid blijft mogelijk, maar iedereen is vrij, net als Maria toen zij tot het voorbeeld-

⁷³ Boehme, SR 452. Uit: den Hartog, 146-147.

⁷⁴ Wehr, 70,71.

huwelijk werd genodigd, het aanbod af te wijzen en te volharden in de impasse van vervreemding en doodsangst.

"With the emergence of this new factor into the conscious field -this spiritual birth- the mystic life begins: as the Christian epoch began with the emergence of Divine Spirit in the flesh. Paradise, says Boehme, is still in the world, but man is not in Paradise unless he be born again. In that case, he stands therein in the New Birth, and tastes here and now the Eternal Life for which he has been made."⁷⁵

De voortgaande incarnatie in de schepping was ten tijde van Boehme natuurwetenschappelijk moeilijk voorstelbaar omdat men nog geen weet had van de evolutie en dus van een statisch natuurbeeld uitging. We zullen hierna bij Teilhard zien dat een incarnatorische theologie theoretisch verenigbaar is met het evolutiedenken. We kunnen Boehme's 'terugkeer naar het paradijs' vergelijken met de evolutie naar het punt 'Omega' van Teilhard. In beide gevallen betreft het een realisatie van het Komende Rijk aan het einde der tijden. Beide natuurmystici zijn er echter van overtuigd dat ieder mensenleven een persoonlijke bijdrage aan de totstandkoming van dat 'beloofde land' moet leveren.

In de natuurmystiek is deze bijdrage niet enkel van geestelijke aard. De incarnatie is een vlééswording van de geest en die lijn zet zich volgens de natuurmystici voort. We kunnen dáárom de incarnatorische theologie in verband brengen met het denken over een nieuwe natuurhouding. De vraag is dan immers hoe we met de natuur kunnen omgaan als zijnde het substraat voor de incarnatie van de geest. Indien de evolutie een terugkeer naar het paradijs is, hoe ziet de ecotoop van deze utopie er dan uit? De toekomst van de natuur vormt dan immers de ecotopia van, het 'beloofde lánd' het Komende Rijk.

Volgens Brown is het een grote verdienste van Boehme geweest de 'wedergeboorte' van het vléés, naar het voorbeeld van de Messias, ernstig te nemen. "Boehme had de goddelijke naïveteit de christelijke belofte van de wedergeboorte van het vlees, de volmaaktheid van de mens in het vlees, serieus te nemen met andere woorden, Boehme zag de volmaaktheid en gelukzaligheid van de mens niet in een protestants toekomstig leven noch in de katholieke sacramenten, maar in de transformatie van dit lichamelijk leven in vreugdevol spel."⁷⁶

De terugkeer van het paradijs zal betekenen dat na de wederopstanding het lichaam ánders zal leven en spreken. Boehme: "Daarom moge de mens erover nadenken wat hem ontnomen is en wat hij terug zal krijgen bij zijn tweede geboorte. Want in de taal van de zinnen spreken alle geesten met elkaar want het is de taal van de natuur."⁷⁷

Het mystieke incarnatiemodel van Boehme is een huwelijk van man en vrouw met de geboorte van een kind. Dit model, dat universeel is, vereist een onderlinge aantrekking tussen het alomtegenwoordige mannelijke en vrouwelijke. Op alle niveaus zijn er conjuncties en huwelijken, die de openbaring verder brengen en de incarnatie voortzetten. Het huwelijk van hemel en aarde is in de natuur overal aan de gang. De natuurlijke aantrekkingskracht tussen het mannelijke en vrouwelijke is de kiem voor het herstel van de oorspronkelijke eenheid. De liefde/eros is daarom als het ware onze rudimentaire verwantschap met het goddelijk paradijs. Het rudiment, dat de erotische energie levert, die ons instinctief de weg terug kan wijzen.

⁷⁵ Underhill 1974, 123.

⁷⁶ Brown, 49.

⁷⁷ Boehme, MM 268.

Later zullen we in het Taoïsme een analoog model voor de verlossing tegenkomen. Het klassieke Chinese wijsheidsboek I Tjing zegt erover: "De tegenstellingen tussen hemel en aarde, geest en natuur, man en vrouw bewerken door hun vereniging de schepping en de voortplanting van het leven' 'De tijd is als die, waarin hemel en aarde zich verenigen waarin de aarde de scheppende kracht des hemels deelachtig wordt en zo de levende wezens vormt en gestalte geeft."⁷⁸

Boehme en de taoïsten hebben de mystieke weg een zichtbaar natuurlijk gezicht gegeven en daarmee het zielenleven van de mens gekoppeld aan de universele processen in de natuur. Boehme spreekt bij de conjunctie bijvoorbeeld ook over de zon en het gewas⁷⁹ en over de inwerking van het vuur op het ijzer.⁸⁰

In dat laatste herkennen we weer de verwantschap met de alchemie van zijn tijd. De alchemist maakt geen principiële scheiding tussen de goddelijke werking in de natuur en in zichzelf. Daardoor is een verbinding van het persoonlijk religieuze leven met de uiterlijke natuurverschijnselen een vast gegeven; en juist daarom hebben zij zich niet aan de cartesiaanse scheiding van religie en wetenschap willen overgeven. Zo is ook bij Boehme geen religie mogelijk zonder natuur en is omgekeerd de natuur niet te begrijpen zonder de interactie met de existentiële levensvragen van het mensenleven.

Een moeilijk punt bij Boehme, Brown wees er al op, blijft de voorstelling/interpretatie van de 'wedergeboorte van het lichaam'. Voor Boehme zelf staat vast dat de geest niet zal kunnen 'zien' zolang het lichaam geen wedergeboorte ondergaat.⁸¹ Ook hier beroept hij zich op het voorbeeld van de mensenzoon, die ons het bewijs van de lichamelijke wederopstanding leverde.

Persoonlijk heb ik de indruk, dat Boehme een soort van psychosomatische transformatie bedoelt, zoals hij die zelf onder invloed van zijn visioen onderging.

In de beschrijving van dat visioen zegt hij namelijk: "Welk een triomf dit geweest is, kan ik niet beschrijven of mededelen; het laat zich ook niet met iets anders vergelijken als slechts met dit beeld: Het leven, dat midden in de dood geboren wordt; het is ook te vergelijken met de opstanding uit de dode".⁸²

Hier wordt geen onderscheid meer gemaakt tussen een geestelijke en lichamelijke dood. Waar andere mystici dit wél blijven doen, moeten we dat waarschijnlijk toeschrijven aan de invloed van de dualistische benadering waarvan bij Boehme geen sprake is.

Mede gelet op de uitleg van het begrip 'onsterfelijkheid', die we later bij de taoïstische mystici zullen behandelen, heb ik de neiging de wedergeboorte van geest en lichaam bij Boehme uit te leggen als een existentiële overwinning op de dood(sangst). Deze ervaring van 'doodloosheid' (– liever dan 'onsterfelijkheid' –) geeft de betrokkene immers de vaste overtuiging deelgenoot te zijn van een universeel eeuwig leven waar de dood geen vat op heeft. We mogen hierbij niet alleen denken aan een geestelijk transformatieproces, maar we moeten er volgens Boehme een lichamelijke transformatie aan toevoegen.

Voor wat betreft de problematiek waaraan de natuurmystiek zo'n interessante bijdrage levert, gaat het uiteindelijk om de uitweg uit de vervreemding via een overwinning op de dood. In die zin blijft de bijdrage van Boehme, ook zonder een wetenschappelijk bevredigend antwoord op de betekenis van

⁷⁸ Wilhelm, Hexagram 39, 42.

⁷⁹ Boehme, MM (70) 63, 66.

⁸⁰ Boehme, MM (37) 38-44.

⁸¹ Boehme, MM (11) 21.

⁸² Boehme, Aurora, 222.

de opstanding van het lichaam, doeltreffend. Hij raakt de kern van de natuurmystiek als hij het voorgaande citaat over de opstanding uit de dode vervolgt met: "In dit licht heeft mijn geest al spoedig alles kunnen doorzien en hij heeft aan alle schepselen, aan het kruid en aan het gras God herkend en het is hem duidelijk geworden, wie God is, hoe God is en wat zijn Wil is."⁸³

We moeten echter niet de veelgemaakte fout herhalen hieruit te concluderen dat de mystieke weg enkel een geestelijk proces betreft.

Boehme schrijft verderop namelijk: "Alzo vergaat het ook het lichaam; wanneer het eenmaal de zoetheid van God gesmaakt heeft, zo hongert en dorst het zonder ophouden daarnaar."⁸⁴

De ervaring van het eeuwig leven in het aardse lichaam is voor Boehme niet ondenkbaar:

"Want de ware hemel is overal ook op de plaats, waar gij gaat en staat; wanneer Uw geest de innerlijke geboorte Gods verstaat en door het sideriese en vleselijke heen dringt, is hij reeds in de hemel."⁸⁵

Wetenschappelijk plaatst Boehme ons met zijn visie over de opstanding van het lichaam voor raadselen. Vanuit de gangbare natuurwetenschap kunnen we ons op het eerste gezicht weinig voorstellen bij een lichamelijke transformatie.

Aanknopingspunten voor deze somatische transformatie treffen we aan bij Teilhard zodra we zijn idee over 'de emergentie van de zichzelf bewust wordende geest' op het individu toepassen.: "Het vuur is neergedaald, als op een brandoffer. Nu heeft de mysticus opgehouden alleen maar zichzelf te zijn. Naar lichaam en ziel is hij een goddelijk deeltje geworden".⁸⁶ Teilhard denkt zelf in de eerste plaats aan een evolutie van het bewustzijn op basis van drempeloverschrijdingen in de complexiteit van ons zenuwstelsel. In het verdere verloop van ons verhaal zullen we ons afvragen in hoeverre er sprake kan zijn van een individuele bewustzijnstransformatie op basis van een structuurverandering van het neuroncomplex in onze hersenen.

Een somatische transformatie in neuronale zin lijkt me niet helemaal ondenkbaar indien de flexibiliteit/plasticiteit van het zenuwstelsel zo'n drempeloverschrijding aannemelijk kan maken.

Boehme was niet de eerste of enige die de, voor ons zo ónaannemelijke, opvatting over de transformatie van het lichaam naar voren bracht. In de alchemie en de taoïstische mystiek komt deze zienswijze ook voor. We zullen ons in latere hoofdstukken uitvoerig met deze psychosomatiek/neuropsychologie van de transformatie bezighouden.

Ook zullen wij bij de bespreking van de chaostheorie ingaan op de psychoneurologie en daar tot de bevinding komen dat de nieuwe natuurwetenschap niet afwijzend staat tegenover het idee van een ingrijpende verandering in het zenuwstelsel die grote gevolgen heeft voor het bewustzijn.

Het lijkt me niet langer nodig op basis van natuurwetenschappelijke argumenten het onderzoek naar deze interpretatie van de 'wederopstanding van het lichaam' op voorhand af te wijzen.

Afgezien van zo'n onderzoek is het Boehme's visioen dat reeds vanaf de 16^{de} eeuw tot op heden heeft bijgedragen aan het denken over de samenhang tussen religie en natuurwetenschap. Het moge duidelijk zijn dat de somatische mystieke transformatie een gedachte is die de wetenschap van de ziel dichtbij de natuurwetenschap brengt. Ook de opvatting dat de veranderingen in de menselijke

⁸³ Boehme, Aurora, 222.

Een soortgelijke beschrijving van de godservaring in de agrarische natuur treffen we aan in "Pachthofschilderingen" van de bekende natuurmysticus Guido Gezelle.

⁸⁴ Boehme, Aurora, 223, 224.

⁸⁵ Boehme, Aurora, 224.

⁸⁶ Teilhard, 14 (160). 14 = nummer uit de reeks: 'Bibliotheek Teilhard de Chardin'. (160) = pagina.

⁸⁶ Teilhard, 1958, 22.

microkosmos analoog (en synchroon?) verlopen met de ontwikkelingen in de macrokosmos vormt een belangrijk uitgangspunt voor de eenheid van het denken over mens en natuur. Voorts is het zo dat de centrale betekenis van het incarnatiemodel met zich meebrengt dat alles in de natuur ook een theologische implicatie moet hebben en daarmee overbrugt Boehme de kloof tussen religie en natuurwetenschap. Hij levert de basis voor een natuurlijke theologie, die een aanvulling vormt op de openbaring van de Schrift; hij wijst de bijbel geenszins af.

Door zijn verheffing van de natuur biedt Boehme niet alleen het perspectief voor een paradigma waarin geest en materie een eenheid vormen, hij wijst ook de weg naar de eenheid van leer en leven. Zijn 'leer' is geen abstracte theorie of ideologie ter vervolmaking van de ziel, dat zou immers een 'kopie' betekenen van de gangbare theologie en geesteswetenschap. Nee, bij Boehme is de vervolmaking van de ziel ook een fysische opdracht; het lichaam en de goddelijke natuur maken wezenlijk deel uit van elke persoonlijkheidsontwikkeling. Geen enkel levensterrein kan van deze ontwikkeling worden uitgesloten. Er is bij hem geen leer los van de praktische toepassing in het leven denkbaar.

2.2.4 Teilhard de Chardin

Teilhard de Chardin (1881-1955) heeft als natuurmysticus in verschillende opzichten iets gemeen met de hiervoor genoemde mystici.

Net als Franciscus schreef Teilhard een soort Zonnelied : 'Hymne aan de Stof'. Deze Hymne, die enige gelijkenis vertoont met psalm 148, is overigens een bijdrage, die in tegenstelling tot zijn hoofdwerk 'Het verschijnsel Mens', weinig aandacht heeft getrokken.

In de vergelijking met Boehme valt ons op dat beide denkers veel moeite hebben gedaan een basis te leveren voor een scheppingstheologie, die mens en natuur verenigt. Merkwaardig blijft het enorme verschil in achtergrond. Teilhard was een geleerde jezuïet, priester en paleontoloog; Boehme een ongeletterde schoenmaker. Hoewel Teilhard drie eeuwen later leefde dan Boehme kreeg ook hij tijdelijk een publicatieverbod om de verspreiding van zijn revolutionaire gedachten tegen te gaan. Het mocht overigens niet baten. Ook zijn verbanning naar China heeft alleen vertragend gewerkt. Op het terrein van de paleontologie was Teilhard's werk in China bijzonder vruchtbaar, maar hij heeft zijn natuurmystieke inzichten niet, zoals Schweitzer, in contact met een andere cultuur ontwikkeld. Wel heeft hij met Schweitzer gemeen dat de combinatie van priesterschap en natuurwetenschap een creatieve spanning tussen geest en materie opleverde waaruit belangrijke inzichten over deze relatie zijn voortgekomen. Voor Teilhard was het priesterschap een essentieel bestanddeel van zijn leefwijze. Roeping en beroep waren voor hem één en uit deze eenheid van priesterschap en paleontologie is zijn eenheidsvisie van religie en wetenschap voortgekomen. Het is deze combinatie van religie en wetenschap geweest waaruit zijn radicale natuurmystiek is ontstaan. Een natuurmystiek die een stapje verder gaat dan de mystiek van Franciscus en Boehme. Bij Franciscus was de mystieke weg een manier van leven die resulteerde in een wezenlijk andere houding tegenover mens en natuur. Boehme was er van overtuigd dat God de natuur zo geschapen heeft dat zij als natuurlijk substraat dient voor de individuele weg naar het heil. De mystieke weg is hier deel van een alomvattend natuurlijk heilsplan waarin men langs de weg van de schepping de vereniging met de Schepper bereikt.

Teilhard volgt in feite ook deze lijn maar dan vanuit de theologie en de natuurwetenschap van de 20-ste eeuw. Hij wil de eeuwenoude scheiding tussen religie en wetenschap overwinnen door een weg

te zoeken die hun onderlinge tegenstelling opheft. Zowel in wetenschappelijke theoretische zin als in zijn persoonlijke leven heeft hij deze uitdaging aanvaard. In zijn persoonlijk leven betekende het een permanente spanning tussen zijn inzichten als natuurwetenschapper en zijn lidmaatschap van de Sociëteit van Jezus. Juist omdat het zijn doel was de beginselen van religie en wetenschap te verenigen, bleef hij trouw aan zijn dubbele roeping. Tijdens zijn ballingschap in China schrijft hij: "In een ware zin is de arbeid die bestaat in het ontwikkelen door het weten van het bewustzijn dat wij van de wereld hebben, verbonden met de werkzaamheden van het priesterschap doordat hij aan deze werkzaamheden een object bereidt: onder de scheppende actie een heelal verder doen voortgaan waarin God zich komt plaatsen."⁸⁷

In de kosmologie van Teilhard is iedere christelijk gemotiveerde wetenschapper kennelijk geroepen tot een soort priesterschap in de ruimere zin van het woord. De mystieke weg is niet enkel een wezenlijk deel van de scheppende voortgang, zoals bij Boehme, maar alle mensenwerk moet uiteindelijk gezien worden als dienst aan het komende 'corpus mysticum'.

Teilhard plaatst het streven van de mens naar het individuele zielenheil in een groter verband: de natuurlijke evolutie van de mensheid op weg naar een vereniging van hemel en aarde. Dit proces noemt hij de noögenese naar het punt omega. Het grote verschil met Boehme is dat Teilhard zijn opvattingen niet baseert op een visioen maar op zijn kennis van de moderne natuurwetenschap.

We zullen in kort bestek uitleggen hoe Teilhard tot zijn visie is gekomen en daarna ingaan op enkele specifieke consequenties voor de huidige natuurmystiek.

Om Teilhard niet verkeerd te begrijpen moeten we ons vooraf goed inprenten op welke vragen zijn onderzoek een antwoord probeert te geven. Zijn uitgangspunten komen direct voort uit zijn bijzondere positie als priester/natuuronderzoeker. Omdat zulke uitgangspunten minder gangbaar zijn kwamen er veel misverstanden uit voort.

Teilhard bestrijdt het recht van andere uitgangspunten geenszins, maar eist het ook voor zichzelf op. In de inleiding van zijn hoofdwerk 'Het Verschijnsel Mens' onderstreept hij het belang ervan: "Ik stel er prijs op te verklaren dat twee keuzen aan dit werk ten grondslag liggen, welke gezamenlijk alle verdere ontwikkelingen steunen en beheersen. De eerste keuze is het primaat dat aan het psychische en het denken is toegekend in het weefsel van het heelal. De tweede is de 'biologische' waarde, welke aan de sociale feitelijkheid welke ons omringt, wordt gegeven."⁸⁸

De keuze voor het primaat van het psychische is niet gebruikelijk. De gangbare wetenschap gaat uit van het materiële en verklaart het ontstaan van het leven en de evolutie vanuit die aanname. Teilhard stelt het psychische voorop, omdat hij een verklaring zoekt voor de uitzonderlijke positie in het heelal van een mens die een geestelijk leven bezit. Voor hem is de mens geen 'toevalstreffer' in de natuurlijke evolutie. Hij gaat uit van de uitzonderlijke natuurlijke verworvenheid van het menselijk zelfbewustzijn en zijn vrijheid en hij wil begrijpen waartoe dit verschijnsel mens in de kosmos dient. Hij zoekt naar een natuurwetenschappelijke theorie voor deze bepaalde plaats van de mens in de kosmos.

Teilhard ziet weinig in de gangbare materialistische uitgangspunten, omdat deze geen bevredigend antwoord geven op de vraag naar het ontstaan van de meest indrukwekkende 'natuurverschijnselen' zoals het zelfbewustzijn en de vrijheid.

In zijn hoofdwerk probeert Teilhard het bijzondere 'verschijnsel mens' als volgt te verklaren.

⁸⁷ Teilhard, 13 (193).

⁸⁸ Teilhard, 1958, 22.

Hij onderscheidt in de evolutie drie fasen die elk een bijzondere sfeer opbouwen.

De eerste fase is die van de stof of materie waarin de geosfeer gestalte krijgt.

In de tweede fase verschijnt het 'leven' en wordt de biosfeer gevormd.

De derde fase staat in het teken van de geest, hierin vormt zich een denklaag, de noösfeer.

Er zijn dus een drietal kritische momenten: het ontstaan van het heelal, het ontstaan van het leven en vervolgens de overgang naar de geest.

Waar Boehme nog met een interessant scheppingsverhaal komt laat Teilhard het afweten omdat hij van mening is dat er vanuit de natuurwetenschap weinig over het begin der tijden te zeggen valt.

Daarentegen houdt hij zich uitvoerig bezig met de overgang van de ánorganische fase naar de organische biosfeer en vervolgens met de overgang van het bewustzijn der primaten naar het

zelfbewustzijn van de mens. Bij deze twee overgangen is hij beroepshalve het sterkst betrokken. Hij nam als paleontoloog een vooraanstaande plaats in in de wetenschappelijke wereld van zijn tijd.

Voor de faseovergangen ontwerpt hij zelf een 'wet' waarin wordt gesteld dat er in de evolutie van de natuur steeds sprake is van toenemende complexiteit van het zenuwstelsel, die samengaat met een toenemend bewustzijn van het organisme. Deze 'wet van Teilhard' is geen axioma of

natuurfilosofische theorie maar zij is gebaseerd op de feitelijke waarnemingen van een paleontoloog die zijn leven tussen de fossielen en de opgravingen heeft doorgebracht. Hij vond in zijn veldwerk bewijsmateriaal te over voor de opvatting dat in de natuurlijke evolutie een toenemende complexiteit samenhangt met het ontstaan en de differentiatie van een zenuwstelsel en dat dit de grondslag vormt voor een toename van het bewustzijn.

Teilhard was ongetwijfeld een visionair man maar we mogen hem niet toedichten een voorloper te zijn geweest van de chaostheorie of theorie der complexiteit. Wel is die complexiteitstheorie voor de wetenschappelijke beoordeling van zijn werk van grote betekenis. Hij heeft in de jaren 1955-1970, toen er nog geen sprake was van de chaosfysica zware kritiek te verduren gekregen uit de hoek van de hersenevolutie. Men bestempelde zijn opvattingen over toenemende zenuwcomplexiteit met drempeloverschrijdende structuurveranderingen, die bewustzijnstoestanden zouden verklaren, als pure speculatie. Verderop in hoofdstuk vier zullen we duidelijk maken dat de chaosneurologie heel wat milder tegenover Teilhard's aanname van de complexiteit is komen staan.

{{Misschien ligt er op een nóg speculatiever onderdeel van zijn visie, die van de Christogenese, een soortgelijke omslag in zijn beoordeling in het verschiet. Deze zou uit de hoek van de neurontheologie kunnen komen.}}⁸⁹

In zijn hoofdwerk zegt Teilhard het aldus:

"Geestelijke volkomenheid ('con-centratie' van bewustzijn) en stoffelijke synthese (of complexiteit) zijn de twee aspecten of samenhangende delen van één zelfde phenomeen."⁹⁰

Voor Teilhard is het bewustzijn dus geen manifestatie van de ziel in de hoogst ontwikkelde wezens maar het is een kenmerk voor alle dingen. Alle dingen hebben als het ware twee gezichten: naar buiten toe een stoffelijk gezicht en naar binnen een innerlijkheid die in hogere levensvormen bewustzijn heet. Zelfs de kleinste organismen bezitten een soort primitieve bewustzijnsaanleg. We zullen verderop zien dat deze opvatting ook in het organistische procesdenken voorkomt en zich goed laat verstaan met de evolutiegedachte die Teilhard eraan verbindt.⁹¹ Ook zullen we vanuit deze

⁸⁹ Wildiers, 1960.; 59-66. Over de kritiek van Bergounioux.

⁹⁰ Teilhard, 1958, 53

⁹¹ Teilhard overleed kort nadat hij Whiteheads werk onder ogen kreeg; over zijn reactie hierop is niets bekend.

'dubbelgezicht'-benadering nog een vergelijking maken met het holistisch paradigma van Koestler en tevens met het natuurbeeld van de van de recente chaostheorie.

Teilhard's wet van toenemende complexiteit en toenemend bewustzijn plaatsen we daarmee in een breder perspectief van het actuele wetenschappelijk denken. Hoewel er ook dan nog veel vragen overblijven, lijkt de recente natuurwetenschap eerder een bevestiging dan een ontkenning van Teilhard's wet op te leveren. We moeten echter bedenken dat de inzichten bij Teilhard hun oorsprong hebben in zijn natuurmystieke visie. Voor een goed begrip van de natuurmystieke achtergronden van zijn theorieën moeten we terug naar zijn vroegere geschriften.

Teilhard's 'zonnelied' de 'Hymne aan de Stof' geeft ons reeds een indruk van zijn latere visie: "Stof die ieder ogenblik deze begrenzingen doorbreekt en ons dwingt steeds verder de waarheid te volgen ... gij die onze enge maatstaven overspoelt en ontbindt en ons Gods afmetingen onthult ...en ons onder dwang zult binnenvoeren in het hart van hetgeen bestaatzonder stof zouden wij roerloos, onbewogen, onnozel leven, onwetend van onszelf en van God. Gij die kneust en Gij die verbindt, ... hand van God vlees van Christus.

Ik zegen u, stof, en ik groet u, niet zoals de hogepriesters der wetenschap en de predikers der deugd u beschrijven, vernederd en verminkt -een samenraapsel, zeggen zij, van brute krachten of lage begeerten, maar zoals ge mij heden verschijnt, in uw totaliteit en uw waarheid. Ik groet u, onuitputtelijk vermogen tot bestaan en tot transformatie, waarin de uitverkoren substantie kiemt en groeit ...

Om u te bereiken stof moeten wij ... individuele vormen voelen wegsmelten ... tot wij geconfronteerd worden met de ene essentie van alle bestaanswijzen, van iedere eenheid."⁹²

Teilhard zet zich in deze hymne dus duidelijk af tegen de zijns inziens kwalijke natuurbenadering van de gangbare wetenschap en stelt voor 'de hand van God' en 'het vlees van Christus' in de natuur waar te nemen. In die goddelijke natuur begroet hij het 'vermogen tot transformatie waarin de uitverkoren substantie kiemt'.

Net als Boehme en Franciscus ervaart Teilhard het goddelijke in de natuur. Hij probeert deze ervaring in te passen in zijn kennis van de evolutie en de biologie. We zullen proberen na te gaan hoe, de op het eerste gezicht ongrijpbare godservaring van de natuurmysticus, zijn weg kan vinden in een 20^{ste} eeuwse natuurwetenschap.

Teilhard wijst erop dat de mystieke natuurervaring zich niet verdraagt met de subject-object scheiding van de gangbare wetenschap. "In de act van het kennen tenderen subject en object bijna onweerstaanbaar naar een onderlinge scheiding ... Daaruit moet men verklaren dat, toen de vraag naar de menselijke oorsprong eenmaal gesteld was ... zij zolang beperkt is gebleven tot het lichamenlijk, somatisch aspect ... Zelfs de felste materialisten onder de eerste aanhangers der evolutie kwamen niet op de gedachte dat hun geleerde verstand in zich iets met de evolutie van doen zou hebben ... Vanaf de eerste bladzijden van dit boek heb ik slechts één ding willen aantonen: diep onder vlees en beenderen willen de vezels van de kosmogeenese zich in ons verzetten ... De evolutie ... is bezig de psychische gebieden van de wereld te bereiken ..."⁹³

Teilhard laat hiermee zien dat het denkwerk van de hersenen van de wetenschapper, zelf onderdeel is van de toenemende complexiteit van het zenuwstelsel en dus van de evolutie van het bewustzijn. Het kantiaanse subject-object dualisme is een methodologische drempel voor dat inzicht en deze

⁹² Teilhard, 18 (55-56).

⁹³ Teilhard, 1958, 230.

drempel wil hij wegnemen. Kant reserveert het kennend subject exclusief voor de mens en laat geen ruimte voor Teilhard's graduele tussenvormen van bewustzijn en kennen. In Teilhard's evolutie is geen object of voorwerp los te maken van het denkend subject. Het denkproces is zelf een onderdeel van de evolutie.⁹⁴ "Het is niet zo dat denken deel uitmaakt van de evolutie, als een anomalie of een randverschijnsel; maar zozeer valt de evolutie te herleiden tót, is zij identiek mét, een voortgang naar het denken, dat de beweging van onze ziel de vorderingen der evolutie weerspiegelt en meet."⁹⁵

Teilhard schaart zich met deze opvatting achter Huxley die zegt dat : 'de mens niets anders is dan de evolutie welke zichzelf bewust geworden is.'

Tevens maakt Teilhard duidelijk dat zijn alternatief van de dichotomie subject-object een wezenlijke voorwaarde is voor het juiste begrip van zijn evolutieopvatting. Eerder hebben we bij de natuurmystici vastgesteld, dat een subject-object scheiding vervangen moet worden door het alternatief van de correspondentia tussen innerlijk leven en uiterlijke natuur. Met behulp van Teilhard kunnen we de klassieke leer van de correspondentia wat dichter bij de hedendaagse wetenschap brengen.

Voor een goed begrip van Teilhard's evolutiegedachte moeten we vertrekken van zijn uitgangspunt :het primaatschap van het psychische.

Hij vraagt zich af wat de functie is van de mens in de evoluerende natuur en komt uiteraard op het meest onderscheidende kenmerk van het verschijnsel mens: het denkend bewustzijn.

"Zo bezien betekent de mens slechts een uiterste van ontwikkeling. Door de mens wordt de erfelijkheid overgebracht in de denkende laag van de aarde (de noösfeer); zij houdt daarmee niet op in het individu door kiemcellen (of chromosomen) bepaald te zijn; maar zij is nu, juist in haar meest vitale functie, overgeplaatst in een reflexief, collectief en blijvend organisme, waarin de fylogenese samenvloeit met de ontogenese."⁹⁶

In de natuurmystiek van Boehme troffen we reeds de analogie aan tussen microkosmos en macrokosmos. Enkele eeuwen later breekt in de biologie het inzicht door dat de ontwikkelingsgeschiedenis van de individuele mens (de ontogenese) opvallende overeenkomsten vertoont met de geschiedenis van de evolutiestadia van de mens als biologische soort. Teilhard gebruikt deze biologische inzichten voor een opvatting die erg veel lijkt op Boehme's idee over de relatie microkosmos-macrokosmos. Het concept van een mens als verkleinde uitgave van het heelal komt in veel culturen voor, maar Teilhard hanteert een dynamische vorm van dit oude concept. Daarmee stelt hij de evolutie van de natuur afhankelijk van het innerlijk leven van de mens. "Toen wij dus zeiden dat de evolutie in de diepte van ons wezen van zichzelf bewust werd, ... was dit niet alles. Zij wordt bovendien vrij om over zichzelf te beschikken -om zich te geven of te weigeren. Niet alleen lezen wij van onze geringste daden haar loop af. Maar voor een fundamenteel deel hebben wij haar in de hand, zijn wij door haar verleden verplicht ten opzichte van haar toekomst."⁹⁷

Door de aandrijfkraft van de evolutie in het menselijk bewustzijn te plaatsen opent Teilhard de mogelijkheid voor een nieuwe visie op de relatie subject-object en eveneens op de relatie religie-wetenschap. De idee dat de mens de evolutie niet langer willoos hoeft te ondergaan maar dat hij deze ook 'in eigen hand' heeft zullen we verderop, overigens gebaseerd op andere gronden, ook bij Whitehead aantreffen.

⁹⁴ De evolutionaire epistemologie werkt ook met dit principe, maar is van latere datum.

⁹⁵ Teilhard, 1958, 231.

⁹⁶ Teilhard, 1958, 236-237.

⁹⁷ Teilhard, 1958, 237.

Door de mens als speerpunt van het evolutiegebeuren te beschouwen biedt Teilhard nieuwe perspectieven voor een incarnatorische theologie.

"Van het christendom kan men nooit precies zeggen op welk punt het een leer is of een perspectief van universele transformatie. Door de Incarnatie is God afgedaald in de natuur om deze op een hoger plan te bezielen en haar tot zich terug te brengen...."⁹⁸

Deze evolutionaire kijk op de incarnatie lijkt niet alleen veel op die van Boehme, maar doet ook denken aan de passage in de Schrift: "Want gelijk de regen en de sneeuw van de hemel neerdaalt, en daarheen niet weerkeert; maar doorvochtigt de aarde, en maakt dat zij voortbrengt en uitspruit, en zaad geeft de zaaier, en brood de eter.

Alzo zal Mijn woord, dat uit Mijn mond uitgaat, ook zijn, het zal niet ledig tot Mij weerkeren; maar het zal doen wat Mij behaagt, en het zal voorspoedig zijn in hetgeen, waartoe Ik het zend."⁹⁹

Teilhard zet zich af tegen de gangbare eenzijdige materialistische kijk op de evolutie: 'een Heelal van evolutie-structuur -mits de richting van zijn bewering goed is- zou per slot van rekening wel eens het milieu kunnen zijn dat het gunstigst is voor de ontwikkeling van een edele en homogene voorstelling van de incarnatie.'¹⁰⁰

Net als Boehme gaat Teilhard er vanuit dat de schepping een blijvend wordingsproces is waarin het goddelijke incarneert. Hoewel Teilhard zich niet, zoals Boehme, op het model van de menswording beroept, is hij eveneens van mening dat de mens het incarnerend scheppingswerk moet voortzetten. Boehme spreekt over dit proces als over de terugkeer naar het oorspronkelijk paradijs. Teilhard noemt het een noögenese en christogenese die eindigt in de 'omega'; en hij is van mening dat de mens het scheppingswerk van God moet voortzetten. Het idee dat de schepping reeds voltooid zou zijn wijst hij krachtig af. "Wat is toch die beperkte visie die ons de schepping toont als een kortstondige, verre handeling welke eertijds, in een thans afgesloten eerste fase, de essenties zou hebben voortgebracht die de goddelijke macht nu nog slechts behoeft te onderhouden en bewaren? Deze gedachte is voor het hart van de ziener onverdraaglijk. Nee er is nooit een eind gekomen aan de schepping....

Gods scheppende werkzaamheid (wordt zo opgevat) dat ze in de boezem der dingen opeenvolgende stadia van haar arbeid doet geboren worden De evolutie is niet 'scheppend', zoals de wetenschap een ogenblik heeft kunnen geloven, maar ze is voor onze ervaring in tijd en ruimte de uitdrukking van de schepping."¹⁰¹

Ongetwijfeld heeft Teilhard met 'het hart van de ziener' zichzelf op het oog. Hij voelt zich geen wetenschappelijk toeschouwer van de evolutie maar een verantwoordelijk deelnemer aan het proces. Hij zoekt een in zijn betrokkenheid een vereniging van de mysticus/priester en de wetenschapper.

In zijn vroege geschriften is dit streven naar integratie duidelijk aanwezig.

Spreekt hij niet duidelijk vanuit zijn priesterroeping als hij in het 'Mystieke Milieu' schrijft: 'Gij hebt genoeg voor de vergoddelijking der wereld gestreden. Nu is het mijn beurt om de poorten van de geest te forceren. Laat mij door!'¹⁰²

In zijn latere geschriften is Teilhard minder lyrisch maar het principe blijft onveranderd. Gaandeweg zijn onderzoek is hij in staat zijn visie op de rol van de mens als medeschepper te onderbouwen.

⁹⁸ Teilhard, 13 (192).

⁹⁹ Jesaja 55, 10-11.

¹⁰⁰ Teilhard, 13 (192).

¹⁰¹ Teilhard, 14 (144).

¹⁰² Teilhard, 14 (158).

Uiteindelijk raakt hij er zelfs van overtuigd dat het de roeping van iedere christen moet zijn de evolutie verder te brengen.

"De evolutie beminnen, dat is de paradoxale, in een christiek milieu onmiddellijk te verwezenlijken innerlijke handeling ... In dit perspectief kan men onmogelijk Christus aanhangen zonder er zich voor in te spannen, alles in voorwaartse richting te doen bewegen."¹⁰³

Verderop komen we nog op deze uitspraak terug om duidelijk te maken dat de 'innerlijke handeling', waarover Teilhard hier spreekt, overeenkomt met de mystieke weg.

Het moge duidelijk zijn dat Teilhard de evolutie niet ziet als een 'open-ended-proces' met alle mogelijkheden. Integendeel hij gaat uit van het menselijk zelfbewustzijn als resultaat van de lange natuurlijke evolutie van de kosmos. Door de psychische vermogens van de mens te laten wortelen in de natuurlijke grondslag plaatst hij de mens wel aan de top van het evolutiegebeuren.¹⁰⁴ Toch maakt hij niet, zoals de dualistische antropocentrismen, de mens los van de natuur. Integendeel de mens blijft met al wat hij is deel van de natuur die hem heeft voortgebracht. De bestemming van de mensheid en van de natuur moeten net zoals hun hele ontwikkelingsgang een logisch geheel blijven. In die zin is hij eerder kosmoscentrisch dan ecocentrisch.

Teilhard is dus van mening dat de bestemming van mens en natuur niet van elkaar zijn los te zien; ze zijn de bestemming van de ene kosmos. De wereldgeschiedenis is dus tegelijk een kosmogeenese, maar wel met een mens die met zijn reflexief denken grote invloed uitoefent en een grote verantwoordelijkheid draagt voor de verdere ontwikkeling. De mens heeft een verantwoordelijkheid als medeschepper van de toekomst, omdat hij de drager is van de vrijheid en het zelfbewustzijn die uit de natuur zijn voortgekomen. Niet alleen de natuurwetten bepalen de toekomst van de wereld, ook de menselijke keuzevrijheid zal deze beïnvloeden.

Tot zover is de visie van Teilhard niet moeilijk te accepteren. Dit wordt anders als hij een blik in de toekomst werpt. Zijn toekomstvisie geeft steeds de meeste aanleiding tot kritische beschouwing. Dat kan ook moeilijk anders want hij trekt zijn wet van toenemende complexiteit en toenemend bewustzijn door naar een apocalyptische opgang van de evolutie; de geestelijk faseverandering tot een hoger bewustzijn in het 'corpus mysticum'.

Teilhard is van mening dat de evolutie in de mens van koers verandert en in plaats van op differentiatie aan te sturen juist omslaat in een proces van concentratie en convergentie. Dit proces noemt hij de noögenese van de mensheid. In deze noögenese zoekt de mens een voltooiing van de evolutie in wat hij het convergentiepunt 'omega' noemt.

Dit convergentiepunt omega is wetenschappelijk niet te bewijzen.¹⁰⁵ Het toekomstperspectief van zijn theorie is dan ook moeilijk te vatten. Het is sterk gekoppeld aan zijn persoonlijke geloofsinterpretatie en heilsverwachting. De noösfeer en de omega kunnen we daarom het beste behandelen in relatie met zijn visie op de mystiek.

Voor een goed begrip van de convergentie in de noögenese moeten we eerst het tweede uitgangspunt memoreren: 'de biologische waarde welke aan de sociale feitelijkheid welke ons omringt wordt gegeven'.

¹⁰³ Crespy A 263 (229).

¹⁰⁴ Dat levert hem veel kritiek op, ook uit onverwachte hoek: o.a. van Th. Roszak in *The Voice of Nature*.

¹⁰⁵ Ware dat wel zo, dan zou Teilhard van het heuristisch naar het wetenschappelijk deel verhuizen.

De maatschappij en het sociale leven moeten we volgens dit uitgangspunt niet enkel beschouwen als een geestesverschijnsel maar ook als een biologisch verschijnsel. Zoals geest en stof niet zijn te scheiden en twee gezichten of facetten van hetzelfde ding vormen, zo ook heeft de aarde haar geestelijke en stoffelijke zijde. Zoals het lichaam het weefsel van de psyche is, zo ook is de aarde het lichaam van het aardse bewustzijn. Teilhard was niet bekend met het werk van zijn tijdgenoot Jung, anders had hij misschien gebruik gemaakt van Jung's 'collectief onbewuste'. Dit is een alomtegenwoordig bewustzijn waar ieder mens onbewust persoonlijk mee verbonden is en dat aldus op de hele mensheid en haar geschiedenis invloed uitoefent.

Teilhard schrijft niet over onbewuste aspecten maar wijst op de socialisatie van de mensheid. Hij beschouwt de vorming van mondiale communicatiesystemen en het ontstaan van de UNO als symptomen van de menselijke neiging tot integratie en vereniging. Dit zal volgens hem leiden tot oecumene van religies en opheffing van etnische en raciale tegenstellingen.

Dit proces van eenwording kunnen we ongetwijfeld een convergentie noemen, omdat het de culturele tegenstellingen in de wereld vermindert. Bij de biologische integratie kunnen we denken aan de ecologische globalisering denken en aan de toename van huwelijken tussen de verschillende etnische goepen. De mensheid verzet zich tegen raciale apartheid en wil zich kennelijk verenigen. De 'kuddegeest' en het mondiale denken vormen de basis voor een wereldbestuur of wereldgeweten. "De algemene convergentie waarin de universele evolutie bestaat, is niet voltooid met de hominisatie. Er zijn niet alleen geesten op aarde. De wereld gaat verder: er zal een geest van de aarde komen."¹⁰⁶

Teilhard denkt hierbij aan een nieuwe drempeloverschrijding in de evolutie: "Deze, en vele andere aanwijzingen vormen, dunkt mij, gezamenlijk een ernstig wetenschappelijk bewijs dat de zoölogische groep ... niet afdrijft naar een teugelloos individualisme ... maar dat deze groep in werkelijkheid op weg is, ten gevolge van de aard-omspannende ordening en convergentie van alle deelreflexies op aarde, naar een tweede, hoger kritisch punt van reflexie, ditmaal collectief".¹⁰⁷

Wat betreft de 'bewijsvoering' voor een opvatting als deze moeten we bedenken dat hier sprake is van 'bewijzen' zoals dat in de geologie, natuurlijke historie en paleontologie gebruikelijk is. Dat zijn bewijzen 'ex analogia' die in de historische natuurwetenschappen veelvuldig voorkomen omdat de mogelijkheid van de experimentele herhaling principieel ontbreekt.

Net als bij Boehme is er bij Teilhard sprake van een universele aantrekkingskracht. Hij legt niet zo sterk de nadruk op het onderscheid mannelijk-vrouwelijk als wel op de liefde tussen mensen in het algemeen. Hierbij geeft hij zich rekenschap van de noodzaak een kracht te benoemen die voor de vereniging en convergentie zorg draagt. Liefde en sympathie zijn de zuivere creatieve krachten in de mensenwereld maar het zijn tegelijk de hoogste uitingsvormen van de universele kosmische krachten die alles in de kosmos verenigen of bij elkaar houden. "Het zou fysisch onmogelijk zijn dat de liefde in de hogere stadia -en bij ons in het gehomijniseerde stadium- optrad wanneer er tot zelfs bij de moleculen, in een nog volstrekt onontwikkelde vorm uiteraard, maar in kiem aanwezig, niet een innerlijke neiging tot vereniging bestond. Om haar aanwezigheid met zekerheid bij ons te kunnen constateren, moeten wij haar aanwezigheid -als aanzet tenminste- veronderstellen in alles wat is."¹⁰⁸

¹⁰⁶ Teilhard, 13 (24).

¹⁰⁷ Teilhard, 1958, 326.

¹⁰⁸ Teilhard, 1958, 277-278.

De 'kiem' van de aantrekkingskracht is in de natuurkunde bekend onder verschillende namen onder andere als magnetisme en gravitatie. De scheikunde kent de chemische affiniteit der elementen die de onderlinge drang tot vereniging uitdrukt.

De stap van convergentie naar het punt omega is wiskundig gedacht eenvoudig, immers alle convergentie van lijnen moet uitlopen op een gemeenschappelijk eindpunt. 'Omega' wordt moeilijker als we Teilhard bevragen naar hoe we ons deze moeten voorstellen, en nog meer zodra we willen weten uit wat voor motieven dit menselijk streven voortkomt.

Voor de beantwoording van die vragen moeten we dieper ingaan op zijn mystieke visie.

Teilhard heeft de mystiek in de eerste plaats nodig om de terreinen met elkaar te verbinden die in onze dualistische wereld zijn gescheiden. "Het is andermaal de mysticus aan wie de taak is voorbehouden zich van de wereld meester te maken, daar waar deze aan de anderen ontsnapt, en de synthese te verwerkelijken waarop de ervaring en de gangbare filosofie stranden."¹⁰⁹

Vanzelfsprekend heeft hij aan de wetenschap in de gangbare zin van het woord niet voldoende om zijn veelomvattend bouwwerk van gedachten tot een geheel te smeden. De mystiek biedt daartoe meer mogelijkheden. Dit betekent geenszins dat mystiek en wetenschap hier met elkaar in strijd zouden zijn. Het lijkt er eerder op dat ze elkaar nodig hebben en aanvullen. Misschien moeten we hier een relatie mystiek-filosofie toepassen zoals die is geformuleerd door een ander groot organistisch denker, de filosoof en wiskundige Whitehead. Deze zegt over de relatie tussen mystiek en filosofie:

"If you like to phrase it so, philosophy is mystical. For mysticism is direct insight into depths as yet unspoken. But the purpose of philosophy is to rationalize mysticism: not by explaining it away, but by the introduction of novel verbal characterizations, rationally coordinated."¹¹⁰ Whitehead vergelijkt de filosoof hier met een dichter die probeert zijn 'direct schouwen in de diepte' onder woorden te brengen en aldus zijn lezers iets van deze ervaring mee te delen. De mysticus probeert zijn diepe werkelijkheidservaring vaak dichterlijk onder woorden te brengen, bij voorbeeld Franciscus in het Zonnelied; de wetenschap probeert deze ervaring toegankelijk te maken door ze weer te geven in een erkend rationeel taalgebruik. Teilhard heeft lang met dit probleem geworsteld: "Maar je moest eens weten hoe moeilijk het voor mij is mijn gedachten te ontwikkelen zonder de samenhang van hetgeen ik schrijf te verbreken!"¹¹¹ Hij bedoelt hier, in zijn tekst 'Het mystieke milieu', te zeggen dat zijn gedachten ontstaán als bij een dichterlijke mysticus, maar dat hij ze wil neerschrijven in een wetenschappelijk leesbare samenhang. Is het dan zo, zoals hier lijkt, dat de ervaringen van de mysticus diametraal staan tegenover wat men de wetenschappelijke waarneming pleegt te noemen? Dit zou een grote misvatting zijn. Verderop zullen we laten zien dat steeds meer geleerden uit de gangbare wetenschap wijzen op het belang van de mystiek als complement van onze natuurwetenschappelijke methode. Dit is echter een betrekkelijk verschijnsel waar in de tijd van Teilhard weinig sprake van was. Zijn benadering van de relatie mystiek-wetenschap is dan ook voornamelijk gericht op zijn persoonlijke werksituatie.

¹⁰⁹ Teilhard, 14 (143).

¹¹⁰ Whitehead, MT (174). MT=Modes of Thought.

¹¹¹ Teilhard, 14 (129).

Hij schrijft over de waarneming: "Wanneer de wereld zich aan ons openbaart, is het in werkelijkheid zij die ons in zich opneemt en ons doet overgaan in iets van haar dat overal in haar is en dat volmaakter is dan zij".¹¹²

Dit is echter geen ervaring die iedereen zomaar kan opdoen. 'De mens die opgaat in de eisen van het praktisch leven, de uitsluitend positieve mens Hij is slechts matig gevoelig voor de aangrijpende, overweldigende straling, waardoor bij ieder contact het enige essentiële van het heelal zich aan ons onthult. De mysticus is degene die geboren is om aan deze straling de eerste plaats in zijn ervaring te geven." En in een voetnoot legt hij verder uit: "Deze geboren mysticus is degene in wie de mystieke ervaring bijzonder sterke 'natuurlijke wortels' heeft ".¹¹³ Dat 'geboren' moeten we hier niet te letterlijk opvatten, want de beschrijving vervolgt met de vermelding dat de vaardigheid tot het mystieke zien slechts geleidelijk tot ontwikkeling kon worden gebracht. Teilhard doet ons aan het Zonnelied denken als hij zegt: '.... zo ligt er slechts één fundamenteel gevoel ten grondslag aan alle vormen van mystiek, namelijk de ingeschapen liefde tot de menselijke persoon, uitgebreid tot heel het universum.'¹¹⁴

Er kan geen twijfel over bestaan, zoals verderop ook blijkt, of het gaat hier over dezelfde liefde van de mysticus als die welke Underhill reeds opvoerde als kenmerk van de mystieke weg. Teilhard's leerroute naar de mystieke natuurervaring is waarschijnlijk niet anders dan Underhill's mystieke weg. Ook Franciscus is voor Teilhard geen onbekende.; "Ik geloof dat niemand de grote mysticus, noch Franciscus, ... noch de anderen zal begrijpen, indien hij er niet van doordrongen is dat men Jezus moet liefhebben als een wereld."¹¹⁵

De liefde tot God, medemens en natuur zijn bij Teilhard evenmin van elkaar los te zien als bij Franciscus. Integendeel de universele alomtegenwoordigheid van liefde als natuurlijke aantrekkingskracht is een bewijs van de alomtegenwoordigheid van het goddelijke. Dit goddelijke schijnt voor de mysticus door alles heen en maakt zich daardoor aan hem kenbaar: "Inmiddels heeft de doorschijnendheid mij op haar beurt overwonnen. Ze heeft me doordrongen. Ze is tot in mijn diepste innerlijk afgedaald -daar waar ik geloofde dat niets meer was. Onderweg heeft ze de pluraliteit en de duisternis van mijn wezen in haar geheimzinnig water gesmolten. En ik heb een ongelooflijke verlichting gevoeld bij de gewaarwording dat er een Ander was, en dat door Deze alle dingen waren in mijn binnenste."¹¹⁶

Als we Underhill's kenmerken van de mystieke weg naast deze beschrijving leggen komen we alle kenmerken ervan in dezelfde volgorde tegen als waarin zij ze heeft beschreven.

Teilhard vervolgt zijn 'Mystieke Milieu' met een aantal passages die typerend zijn voor de beproevingen die hij in de loutering van zijn 'donkere nacht' moest doorstaan alvorens het licht te begroeten en het geluk van de conjunctie te smaken. "De mysticus komt dus tot zelfinkeer in de heilige gemeenschap van de alom werkzame wil. En hij gaat met verrukking op in het oneindig vernieuwde bewustzijn van zijn universele passiviteit."¹¹⁷

Deze passiviteit van de mysticus wordt vaak misverstaan; daarom een korte toelichting van Underhill: "Asceten vertellen ons dat de kern van datgene wat u overkomt bestaat in het feit dat 'Gods daadkracht in de plaats komt van uw bedrijvigheid', dat het zelf, dat zich heeft overgegeven, niet meer handelt, doch ontvangt. Hiermede trachten zij aan te duiden, zo goed en zo kwaad als het met

¹¹² Teilhard, 14 (131).

¹¹³ Teilhard, 14 (131-132).

¹¹⁴ Teilhard, 14 (134).

¹¹⁵ Teilhard, 14 (166).

¹¹⁶ Teilhard, 14 (136).

¹¹⁷ Teilhard, 14 (145).

woorden gaat, dat het gloednieuwe en sprankelend-vitale bewustzijn dat de contemplatieve mens nu doorstraalt; het gevoel alsof hij als het ware hulpeloos is overgeleverd aan de onweerstaanbare greep van een Macht, die volkomen buiten hem staat, absoluut anders is dan hij-zelf, zó onbeschrijfelijk rijk en verscheiden, zo intens levend en diep voelende, zó krachtig en alles te boven gaand, dat hij er niet anders als de naam God aan kan geven."¹¹⁸

Ik geef deze uitvoerige toelichting van Underhill om een indruk te geven van wat onder die zogenaamde 'passiviteit' van de mysticus dient te worden verstaan. Dit is essentieel voor het goede begrip van de mystieke levenshouding en natuurervaring.

We komen bij de taoïstische mystiek nog te spreken over het Chinese 'wu-wei' , doorgaans vertaald met 'niet-handelen' en veelal misverstaan door het gelijk te stellen met volstreekte apathie en onverantwoordelijke luiheid. In feite heeft 'wu-wei' een betekenis die veel lijkt op de overgave van de mysticus, een zich open stellen voor hogere krachten, ook in de natuur, en daaraan mee te werken in plaats van er tegen in te gaan. De houding van de mysticus tegenover de natuur lijkt niet alleen op die van de taoïst, ook de procesdenkers gaan in die richting. Whitehead is net als de taoïsten van mening dat we het voorbeeld van de natuur moeten volgen als ware het een wijze les van de religie.

"Religie komt uiteindelijk hierop neer: dat er een wijsheid is in de aard van de werkelijkheid zelf, waaruit een richtsnoer voortvloeit voor ons handelen en de mogelijkheid om de feiten theoretisch te analyseren."¹¹⁹

De passiviteit van de mysticus is in werkelijkheid slechts een interpretatie van de waarnemer, zelf ervaart de mysticus het heel anders. "Wat tot stand wil komen is meer dan een eenvoudige eenheid: het is een transformatie, in het verloop waarvan de menselijke werkzaamheid niets anders kan doen dan nederig zich gereed houden en aanvaarden ... Misschien zullen sommigen ... denken dat zijn activiteit sluimert of de aarde heeft verlaten. Zij vergissen zich."¹²⁰

'Niet-handelen' betekent dus in feite: niet tegen de natuur ingaan maar eraan meewerken. Het wijst dus op een natuurhouding van erkenning van de intrinsieke eigenwaarde en is het tegendeel van de natuuroverheersing.¹²¹ Het lijkt er dus op dat de mysticus door middel van de loutering langzaam de oude houding afbreekt en overgaat tot een nieuwe houding van overgave en ontvankelijkheid voor de eigenwaarde van de ander. Dat is het moment waarop het oude dominante ego plaats maakt voor het zelf dat vanuit de diepere onbewuste zijslagen opstijgt naar het bewustzijn. Het oude ego moet sterven als een graankorrel om de ontkieming van het nieuwe bewustzijn mogelijk te maken.

Teilhard: "Door zijn vurige liefde voor het leven komt hij ertoe naar de dood te verlangen, de enige die in staat is zijn egoïsme zo grondig te vernietigen, dat hij in Christus kan opgaan."¹²²

Tot hier toe is er weinig verschil tussen de mystieke weg van Teilhard en die van andere natuurmystici. Maar Teilhard komt met een belangrijke toevoeging die min of meer automatisch voortvloeit uit de combinatie van zijn evolutionair natuurwetenschappelijk denken en zijn priesterschap. De combinatie van beroep en roeping werkt door in een poging de natuurlijke evolutie en de weg van Gods volk op één lijn te krijgen. De individuele weg van de mysticus naar zijn God is Teilhard niet voldoende. Hij postuleert ook een mystieke weg voor de macrokosmos in zijn geheel. De individuele microkosmos ondergaat zijn mystieke vereniging als onderdeel van de vorming van

¹¹⁸ Underhill 1978, 139.

¹¹⁹ Whitehead RM (165). RM=Religion in the Making.

¹²⁰ Teilhard, 18 (123).

¹²¹ Fu-wei versus wu-wei.

¹²² Teilhard, 14 (161).

het corpus mysticum van de macrokosmos. Teilhard voorziet voor de mensheid als geheel een soort macromystieke weg die uitloopt op een vereniging van hemel en aarde. Deze mystieke conjunctie is niet enkel het resultaat van een individuele mystieke weg maar ook een perspectief voor de menselijke soort: diens evolutionaire bestemming. Deze eindbestemming is het convergentiepunt omega. Deze omega is de realisatie van het komende Rijk Gods dat de Heilige Schrift voor het einde der tijden in het vooruitzicht heeft gesteld. De noögenese staat voor Teilhard daarom tegelijk voor een christogenese: "Voor de christelijke humanist -hierin trouw aan de stevigst gefundeerde theologie van de incarnatie- bestaat er geen werkelijke óafhankelijkheid noch onenigheid, maar samenhangende subordinatie, tussen de genese van de mensheid in de wereld en de genese van Christus, door zijn kerk, in de mensheid. Door hun structuur zijn beide processen onvermijdelijk met elkaar verbonden Maar in plaats van het vage convergentiepunt dat als eindpunt voor deze evolutie vereist wordt, verschijnt en vestigt zich de persoonlijke en welomschreven realiteit van het mensgeworden Woord in Wie alles vastheid verkrijgt."¹²³

Teilhard laat nu alle remmen los, die hij als paleontoloog in acht pleegt te nemen, en ziet voor zichzelf een visionaire eenheid tussen ontogenese en fylogenese: "In het perspectief van de noögenese worden tijd en ruimte werkelijk menselijk -liever gezegd: worden zij bovenmenselijk. Het universele en het persoonlijke sluiten elkaar geenszins buiten, maar groeien in dezelfde richting en bereiken in elkaar gelijktijdig hun hoogtepunt.

Het is dus verkeerd de voortzetting van ons zijn en van de noösfeer in de richting van het onpersoonlijke te zoeken."¹²⁴

Er dient zich in de mystieke pioniers een nieuwe mens aan en Teilhard ziet de vermogens van deze mensen als een volgende evolutiefase; een drempeloverschrijding zoals bij het ontstaan van het menselijk zelfbewustzijn.

"Wanneer boven de elementaire hominatie die in elk individu culmineert, zich werkelijk een tweede, collectieve hominatie voltrekt, een hominatie van de soort, dan ziet men zonder moeite in dat de socialisatie van de mensheid gepaard gaat met de verhoging van dezelfde drie psychobiologische eigenschappen die in de aanvang de individuele drempeloverschrijding van de reflexie heeft vrijgemaakt."¹²⁵

Uiteraard zijn deze speculatieve toekomstverwachtingen niet wetenschappelijk onderbouwd. Toch hebben veel mensen zelfs wetenschappers in deze verwachtingen van Teilhard iets van hun eigen hartenwensen herkend en zijn hypothese voor waar aangenomen.

Teilhard probeert, -voor zichzelf?- de volgende bewustzijnsfase van de mens te verduidelijken en mogelijk aannemelijk te maken, maar vervalt in minder navolgbare abstracties dan Boehme. "Wat wil dit anders zeggen dan dat, per slot van rekening de planetisatie van de mensheid, om zich op juiste wijze te voltrekken, naast de Aarde die zich samenperst, naast het menselijk denken dat zich organiseert en zich condenseert, nog een derde factor veronderstelt. Het oprijzen boven onze inwendige horizon van een of ander kosmisch psychisch centrum, van een of andere pool van opperst bewustzijn, waarheen alle element-bewustzijns van de wereld convergeren en waarin zij elkaar kunnen beminnen: het oprijzen van een God."¹²⁶

¹²³ Teilhard, 18 (70).

¹²⁴ Teilhard, 1958, 272.

¹²⁵ Teilhard, 1958, 324-325.

¹²⁶ Teilhard, 18 (72-73).

Tevens bezorgt hij in zijn metafysische abstracties de christelijke Messias een 'logische' plaats in het systeem. In andere kosmologieën of mythen komen we ditzelfde streven op analoge wijze tegen.¹²⁷

"De mystieke Christus heeft nog niet zijn volle wasdom bereikt en de kosmische Christus dus evenmin. Beiden zijn en worden tegelijkertijd, en uit de verlenging van dit wordingsproces komt alle geschapen activiteit in laatste instantie voort.

Christus is het eindpunt van de evolutie, zelfs van de natuurlijke evolutie der wezens; de evolutie is heilig."¹²⁸

Voor Boehme was de menswording van de Messias een voorbeeldmodel van de vereniging van hemel en aarde. Dit voorbeeldkarakter geldt in zekere zin ook voor Teilhard hoewel hij een andere uitleg geeft aan de menswording. Voor hem is Christus het eerste oplichten van de omega in de noögenese. Deze heiland roept op tot navolging en langs die weg ziet Teilhard de noögenese tot een christogenese worden. De mens werkt als medeschepper aan het Komende Rijk. Dit Corpus Mysticum is niet alleen te kennen als het eindpunt van de evolutie der mensheid, maar ligt ook reeds besloten in de mystieke conjunctie op de weg der enkelingen. In een minder bekend essay over mystiek schrijft Teilhard: "Onder mystiek versta ik hier de behoefte, de wetenschap en de kunst om gelijktijdig en door onderlinge beïnvloeding het universele en het spirituele te bereiken"...."de enige leefbare mystiek kan slechts zijn (en is het in feite hoe langer hoe meer) niet een gebaar van verslapping maar van actieve convergentie en concentratie."¹²⁹

Hij laat er dus geen twijfel over bestaan dat de mysticus een individuele bijdrage levert aan de omegaverwerking in de noögenese. Hij schrijft verder: "In dit perspectief kan men onmogelijk Christus aanhangen zonder er zich voor in te spannen, alles in voorwaartse richting te bewegen."¹³⁰

Hier zien we dus dat de eerder genoemde 'passiviteit' in feite betekent het slechte handelen passief te maken om actief in de goede kant op te gaan. Hij sluit in deze formulering de mogelijkheid uit van een introverte geïsoleerde mystiek. Altijd is de mysticus werkzaam aan de noögenese.

Aan het einde stelt hij het nog radicaler voor door de mystiek de 'energie bij uitstek' te noemen als drijfkracht achter de evolutie. "Kort gezegd: om de geweldige en verschrikkelijk complexe motor van de evolutie op volle kracht en zonder dat één radertje in de verdrukking raakt, te laten lopen, blijkt de christelijke mystiek, de hoogste en gepersonaliseerde vorm van de mystiek van het Westen, bij nadere overweging de volmaakte energie, de energie bij uitstek te zijn."¹³¹

Door de mystiek zo'n centrale plaats in het systeem toe te kennen worden we geconfronteerd met de vraag naar de betekenis van de mystiek voor het menselijk handelen in het algemeen.

In het begin van deze bespreking wezen we reeds op het feit dat Teilhard zijn wetenschappelijke arbeid zelf onmogelijk los kon zien van zijn priesterschap. In feite blijkt nu dat hij deze eenheid van roeping als priester en wetenschapper van beroep model stelt voor de relatie religie-wetenschap en tot op zekere hoogte zelfs voor elke vorm van arbeid en handelen. In een verhandeling over 'De Mystiek van de Wetenschap' stelt Teilhard simpelweg: "De godsdienst van de wetenschap is dood. Er moet een nieuwe mystiek bestaan die zijn plaats inneemt. Waar moeten wij deze zoeken?"¹³²

De materialistische wetenschap heeft zich volgens hem tegenover de God van het evangelie gesteld en dan moet er een nieuwe benadering komen want 'niemand kan twee heren dienen'. Hij schrijft:

¹²⁷ Vergelijk onder meer in hoofdstuk 7 de evolutionaire héreniging van de versnipperde pneumata tot het lichaam van LaoZi.

¹²⁸ Teilhard, 18 (107).

¹²⁹ Teilhard, A 263 (227).

¹³⁰ Teilhard, A 263 (229).

¹³¹ Teilhard, A 263 (230).

¹³² Teilhard, 13 (190).

"Ik wil me niet wagen op dit terrein van de theologie. Maar waarvan ik wel de getuigenis kan bijdragen is dat, in de ogen van de gelovige onderzoeker, de wetenschappelijke activiteit een wonderbare betekenis krijgt, zodra hij het mechanistische gezichtspunt omkeert ..."....."onbeperkt aangemoedigd in zijn inspanning om te vinden, blijkt de mens, als hij ten einde toe trouw wil blijven aan zijn daad van ontdekking, tegelijkertijd onderworpen is aan een volledige heraanpassing van zijn innerlijk leven. Geen mechanisatie meer te vrezen. Geen heerschappij meer van de ruwe kracht. Geen amoreelheid meer."¹³³

Teilhard maakt zijn opvatting aangaande het cartesische dualisme en het mechanistisch natuurbeeld duidelijk. Hij verwerpt het en biedt een alternatief paradigma aan. Een paradigma van eenheid, zowel van geest-materie als van religie-wetenschap. De omschakeling naar het nieuwe paradigma betekent voor de wetenschapper een 'volledige heraanpassing van het innerlijk leven'. Hier wordt in feite een pleidooi gehouden voor een transformatie van grondhouding via de mystiek. Een transformatie die een einde moet maken aan de mechanisering en overheersing van de natuur.

Teilhard blikt terug op de strijd tussen geloof en rede, en tussen religie en wetenschap, die zich in de laatste eeuwen heeft afgespeeld. Hij is een tegenstander van het dualisme en realiseert zich dat geloof en rede elkaar niet kunnen elimineren. Daarom pleit hij voor een synthese van de twee. "Na bijna twee eeuwen van hartstochtelijke worsteling, zijn wetenschap noch geloof erin geslaagd elkaar van het voetstuk te stoten. Integendeel, het blijkt dat zij zich zonder elkaars hulp niet volmaakt kunnen ontwikkelen, en wel om de eenvoudige reden dat beide door een zelfde leven bezielde worden. De wetenschap kan onmogelijk tot de grenzen van haar kunnen gaan, haar uiterste geven - niet in oorspronkelijke aandrift, en niet in haar gedachtenconstructies-, zonder een mystieke tint aan te nemen, en zich met geloof te laden. ...

In de wederzijdse versterking van die twee krachten die nu nog tegenover elkaar staan, in de samenstand van de rede en de mystiek, is voor de menselijke geest het hoogste doordringingsvermogen en het maximum van levende kracht weggelegd, krachtens de eigen aard van zijn ontwikkeling."¹³⁴

Teilhard blijkt zich moeilijk een geïnspireerde wetenschap te kunnen voorstellen die geen band heeft met de godsdienst of de mystiek. In zijn eigen wetenschapsbeoefening is deze band vrij duidelijk. Hij houdt zich bezig met opgravingen en trekt conclusies op grond van feiten over stenen en botten. Hij is geboeid door deze oude verweerde vondsten, omdat ze hem iets meedelen over de evolutie van de mensheid. Zijn heuristiek en hypotheses staan dus duidelijk onder invloed van zijn existentiële theologische vragen. Door zijn mystiek ziet hij in de evolutie overal de onzichtbare hand van de schepper. Door steeds dieper in de wetenschap van de evolutie door te dringen komt hij voor zijn gevoel dicht bij God. De stenen en fossielen zijn voor hem anders dan voor een gangbare paleontoloog, ze zijn een openbaring van het goddelijke in de natuur.

Net als voor de alchemist is het werk voor Teilhard een soort sacraal opus, een sacrament.

Het middeleeuwse alchemistisch werk de 'Aurora', door de psychologe Von Franz aan Thomas van Aquino toegeschreven, maakt zo'n vergelijking. "Aurora I, hs2, noemt de wetenschap een gave, een sacrament van God, en een goddelijke zaak, die door de wijzen in beelden werd verhuuld. Hieruit volgt dat het 'opus alchemicum' als gelijkwaardig werd beschouwd met het 'opus divinum' van de mis. Aurora I, hs.6 beschrijft de steen met de woorden van het Hooglied: 'Zo is mijn geliefde'"¹³⁵

¹³³ Teilhard, 13 (192, 193).

¹³⁴ Teilhard, 1958, 300, 301-302.

¹³⁵ Jung 6, 154-155.

Jung denkt bij deze steen aan de 'Steen der filosofen', Teilhard had met zijn stenen een band, die lijkt op zo'n alchemistische steen-visie. We komen later op deze natuurrelatie terug en stellen vast dat er een grote overeenkomst bestaat met de natuurmystiek van Teilhard.

Teilhard beoogde weliswaar geen transmutaties van metalen, laat staan dat hij de elixer zou willen produceren. Niettemin klinkt er een overeenkomst door in de woorden "Sedert Gij gezegd hebt, Heer: 'Hoc est corpus meum ...', is niet alleen het brood van het altaar, maar (in zekere mate) alles wat in het heelal de ziel sterkt voor het leven van de geest en de genade, het uwe en goddelijk geworden -vergoddelijkt, vergoddelijkend en vergoddelijkbaar."¹³⁶

Oude alchemistische werken maken vaak een vergelijking tussen de transsubstantiatie van de H.Mis en de aanmaak van een elixer. In beide gevallen beoogt men door vergoddelijking van het voedsel het brood van het eeuwig leven te bereiden.

Doorgaans wordt, zoals we later zullen uitleggen, de betekenis van de elixer in de alchemie zwaar overschat. Tegenwoordig nemen velen aan, dat de bereidingswijze van de elixer, dus het opus, voorop stond. Het opus wordt vaak vergeleken met het transformatieproces van de mysticus. Dat is het proces dat Schweitzer de 'zelfvervolmaking' noemde. Bij Teilhard treffen we zo'n zelfde, meer katholiek getinte, mystieke lezing van het veranderingsproces aan.

"Ge wilt dat ik U heel mijn wezen geef, Jezus, zowel de vrucht als de boom, zowel het voltooide werk als de daarin belichaamde kracht, zowel het opus als de operatio. Om Uw honger en dorst te stillen, om Uw lichaam te voeden en tot zijn volle ontwikkeling te brengen, dient ge in ons een substantie te vinden die Ge kunt verteren. Dit voedsel dat in U wil worden getransformeerd, deze versterking van Uw vlees, zal ik voor U bereiden door in mij en overal de geest te bevrijden. Indien men, in hoe geringe mate ook, het ontwaken van de geest in de wereld bevordert, biedt men het vleesgeworden Woord een vermeerdering van werkelijkheid en bestendigheid aan, geeft men zijn invloed gelegenheid, om ons heen een grotere dichtheid te bereiden."¹³⁷

Verderop komen we soortgelijke opvattingen over de 'substantie' tegen bij de alchemisten; Boehme was één van hen. Ze zijn van mening dat het opus van de alchemist in dienst van de incarnatie staat en een procédé is om dichterbij God te komen.

Teilhard wil echter niet volstaan met het heilswerk voor de individuele ziel. Hij is behalve priester ook nog evolutiebioloog en probeert daarom de werken van de zielenherder te interpreteren als een ontogenese zodat het individuele heilsstreven een onderdeel wordt van het eschatologische heilsplan: de fylogenese.

Uiteraard waren de alchemisten niet bekend met de moderne evolutietheorie. Het is een grote verdienste van Teilhard dat hij het proces van mystieke transformatie heeft proberen in te passen in de evolutietheorie.

Door zijn uitgangspunt van het primaatschap van het psychische is het innerlijk geestelijk leven van de mens van groot belang voor de verklaring van de evolutionaire progressie. Er bestaan zoveel analogieën tussen het mystieke transformatieproces en de faseveranderingen van het bewustzijn en het zenuwstelsel, dat de innerlijke verlichting van de mysticus als een aankondiging van een volgende fase in de evolutie van de mens wordt opgevat.

"Nog meer dan het te steunen en te verspreiden, schijnen de individuen het leven te kunnen ondergaan. Deze indruk wordt tot uitdrukking van een omliggende werkelijkheid wanneer de mysticus

¹³⁶ Teilhard, 14 (163).

¹³⁷ Teilhard, 18 (107-108).

van het domein der natuurlijke bevrijding van de geest door arbeid overgaat naar dat van zijn vergoddelijking door de genade. ...

Maar ditmaal gaat het er voor de ingewijde niet alleen meer om -zoals in de kring van de energie- naar de gloed snellen en zich erin te verliezen terwijl hij zichzelf blijft. Het ogenblik is gekomen waarop de eigen substantie van het schepsel onder de goddelijke opvatting het samenstellende element van het geregenereerde heelal moet worden."¹³⁸

De mysticus als 'samenstellend element' van het nieuwe heelal, deze opvatting zijn we ook bij Boehme en de alchemie tegengekomen. Daar sprak men echter over de relatie microkosmos-macrokosmos. In beide gevallen gaat het echter om dezelfde visie op de relatie mens-natuur. Het is een natuurconcept waarin de mens als medeschepper de incarnatie voortzet en aldus de mensheid en de natuur naar het Komende Rijk leidt. Het 'Rijk der Hemelen' is niet v er weg, het komt niet van buitenaf tot ons maar van binnenuit. "Maar bij ons, in het hart en het brandpunt van de techniek en het onderzoek, maakt het (Licht) zich gereed om op te gaan.

Van dit standpunt uit gezien, kondigt zich in de richting van een dynamisch en progressief neo-humanisme een mystiek van morgen aan om aan de nieuwe en steeds grotere behoeften van de antropogenese te beantwoorden."¹³⁹

De eenheid van 'leer en leven' is voor Teilhard een levenslange worsteling geweest. Uiteindelijk kan hij met zijn theorieën en hypothesen zijn roeping en beroep tot eenheid brengen. Het persoonlijk opus van Teilhard, zijn ontogenetische afdracht aan de evolutie van het collectief?, is de wetenschap dat ieder mens een arbeidsethos kan vinden dat harmonieert met- en bijdraagt aan het grote heilsplan waar de evolutie ons heenvoert.

Teilhard lijkt hiervan overtuigd als hij tenslotte over dit onderwerp beweert: "... een godsdienst is de ziel die biologisch noodzakelijk is voor de toekomst van de wetenschap. Er is geen mensheid meer denkbaar zonder wetenschap. Maar er is ook geen wetenschap meer mogelijk zonder een of andere godsdienst die haar bezielt."¹⁴⁰

We komen verderop langs andere wegen nog op de paradigmaproblematiek terecht. Ook feminisme, alchemie en Taoïsme wijzen ons de weg naar overbrugging van het geest-materie dualisme. Het is opvallend dat beschouwingen vanuit die richtingen vrijwel nooit melding maken van de hier genoemde weg die Teilhard een halve eeuw geleden reeds geweest heeft.

De eenheid van denken en leven, waar Teilhard z'n leven lang voor geleden en gestreden heeft, beperkt zich niet tot het terrein van de wetenschap. In feite heeft hij elke vorm van arbeid en menselijk handelen op het oog. Elke activiteit biedt in zijn visie de mogelijkheid tot vereniging met God. Reeds in zijn 'Vroege geschriften' van 1918 lezen we: "Krachtens de fundamentele eenheid van ons wezen en de wereld kan men reeds van ieder rechtschapen mens zeggen dat alles wat hij op aarde doet min of meer rechtstreeks neerkomt op vergeestelijking van het heelal. De eigenlijke waarde van de 'goede wil' is, deze arbeid op God te betrekken, dat wil zeggen iedere vooruitgang, (zelfs de natuurlijke) en tot in zijn opus materiale die wij in de ontwikkeling van de geest bereiken, aan de belangen van het mystieke lichaam dienstbaar te maken."¹⁴¹

¹³⁸ Teilhard, 14 (159).

¹³⁹ Crespy, 228.

¹⁴⁰ Teilhard 13 (194).

¹⁴¹ Teilhard 16 (47,48).

Het bijzondere van Teilhard is niet dat hij de religie in verband wil brengen met het integrale menselijk bestaan, dat probeert ieder vroom gewetensvol leven altijd al. Het bijzondere is dat hij de diepste wetenschappelijke oorzaken opspoorde, die het de mens thans moeilijk of onmogelijk maken aan zo'n oproep gehoor te geven.

2.2.5 Gopi Krishna

Gopi Krishna is een yogi uit Kasjmir waar hij in 1903 werd geboren. Vanaf 1920 beoefent hij dagelijks de yoga als een toegewijde hindoe. Na 17 jaar overkomt deze vrome huisvader een ingrijpende mystieke ervaring. De ervaringen komen terug en houden jarenlang aan. Met veel inspanning en lijden komt Krishna weer tot zichzelf. Hij is dan een ander mens geworden.

In zijn autobiografie: "Koendalini, De evolutionaire energie in de mens", beschrijft hij zijn ingrijpende ervaringen maar tegelijk geeft hij de lezer uitleg vanuit zijn kennis over de Hindoe religie.

Krishna's ervaring en uitleg doen denken aan Boehme, die iets dergelijks, zij het minder lichamenlijk, overkwam. De uitleg van Krishna is behalve oosters ook nog wetenschappelijk gericht. Hij spreekt in termen en wetten, die wij uit de biologie kennen. Zijn gerichtheid op de evolutie doet het meest denken aan Teilhard; zijn persoonlijk lijden op dat van Boehme en Franciscus.

Het meest eigene van zijn inbreng in dit hoofdstuk is de uitgesproken nadruk op de transformatie als zijnde een innerlijk fysiologisch-neurologisch veranderingsproces.

Meer dan de andere, hier genoemde, natuurmystici is Krishna iemand die behoort tot wat Brown noemt het lichaamsmysticisme. Zelf spreekt hij simpelweg van Yoga en Koendalini-opstijging vanuit het sacrum naar de kruin. Hij richt zich in zijn autobiografie echter niet exclusief tot Hindoes, Indiërs of Aziaten, maar stelt: "De conflicten en controversen zowel tussen het ene geloof en het andere als tussen geloof en filosofie deden mij me afvragen of het mogelijk zou zijn tot een religie te komen die aantrekkelijk en aanvaardbaar zou zijn voor de gehele mensheid: filosoof en boer, rationalist en priester."¹⁴²

Krishna gaat er vanuit dat zijn persoonlijke transformatie iets is dat iedereen kan overkomen. Daarom schrijft hij voor boeren, wetenschappers, priesters en alle anderen die het willen horen. De bespreking van de inhoud van zijn boodschap zal duidelijk maken waarom deze voor iedereen bestemd is. Eerst buigen we ons over de begrippen en de aard van het transformatieproces. Voor een goede inleiding over yoga wijs ik op Mircea Eliade: 'Yoga. Scholen, technieken en verschijningsvormen in hindoeïsme, boeddhisme en tantrisme'.

Wat betreft de begrippen van de yoga hebben we te maken met fundamentele moeilijkheden bij het vertalen van de oude termen uit het Sanskriet. Het woord 'yoga' is een goed voorbeeld van dat probleem, doorgaans wordt het dan ook niet vertaald. De letterlijke vertaling uit het Sanskriet betekent zoiets als 'vereniging', en wel in verband met praktijken, die de vereniging met God beogen door los te komen van het 'karma'.

'Karma' is ook Sanskriet en betekent zoiets als werk of actie, maar voor een goede omschrijving zijn er weer andere Sanskrietwoorden nodig. En zo kunnen we doorgaan tot we een heel vocabulaire hebben geleerd om het ene woord yoga te vertalen. We proberen in dit essay op verschillende manieren het westerse denken met het oosterse te verrijken en we zullen dus met het vertaalprobleem blijven worstelen. Vaak zit er niets anders op dan begripsbeschrijvingen van verschillende auteurs te gebruiken zodat er geen misverstand kan bestaan over de betekenis van het begrip in de context waarin het wordt gebruikt.

¹⁴² Krishna, 31.

Om die reden geven we hier Krishna's toelichting bij het begrip 'prana' dat we vaak kortweg met 'levensenergie' vertalen.

"Ik wil erop wijzen dat volgens gezaghebbende auteurs op het gebied van Yoga de werkzaamheid van de hersenen en van het zenuwstelsel ... afhankelijk is van het bestaan in het lichaam van een levenselement, prana genoemd, dat alle cellen van ieder weefsel en van iedere vloeistof in het organisme doordringt, net zoals electriciteit elk atoom van een batterij doordringt."¹⁴³

Prana duidt zowel op de kosmische energie als op de biologische geleider ervan in het menselijk lichaam. Men neemt in yogakringen aan dat een beperkte groep zenuwen zorgt voor de extractie van prana die naar de hersenen gaat. De continuïteit van deze pranaproductie zou een verklaring zijn voor de stabiliteit van het menselijk bewustzijn. De koendalini kan deze stabiliteit echter totaal verstoren.

"Met het ontwaken van Koendalini ondergaat deze ordening een radicale verandering waardoor het gehele zenuwstelsel geraakt wordt ... Dit leidt ertoe dat de pranische uitstraling in de hersenen in veel hogere mate en in meer geconcentreerde vorm plaats vindt Het ontwaken van Koendalini kan geleidelijk aan of plotseling plaats hebben, en daarbij variëren in hevigheid en uitwerking al naar gelang het ontwikkelingsniveau, de constitutie en het temperament van het betrokken individu."¹⁴⁴

Koendalini is voor ons een belangrijk begrip omdat het een ingang is voor de koppeling van het transformatieproces met de somatische verandering, of in Brown's mystieke termen: met de opstanding van het lichaam. Krishna verbindt de koendalini zowel met de psychische gewaarwordingen als met de ervaring van lichamelijke veranderingen.

De koendalinibeweging voelt volgens Krishna aan als een zenuwprikkeling die vanuit de onderkant van de wervelkolom spiraalvormig naar de hersenen opstijgt. Vanwege deze vorm doet de opstijging denken aan de slang die ontwaakt en zich spiraalvormig verheft. De koendalini wordt daarom ook wel de serpent-power genoemd. Bij deze vergelijking speelt ook nog de overweging mee dat de slang en de koendalini beide door een externe 'sound' gewekt moeten worden. "Nog ontstellender was de wijze waarop deze stroom in mijn lichaam op de vitale organen inwerkte. Ik kan duidelijk voelen hoe de stroom via de ruggegraat en de zenuwen hart, lever, maag of andere organen binnendrong en hierop op mysterieuze wijze inwerkte. In het geval van mijn hart werd mijn pols veel voller en sneller Hoogstwaarschijnlijk was het deze vrijwel onbeperkte beheersing van het gehele levensmechanisme die maakte dat de oude geschriften Koendalini als de koningin van het zenuwstelsel aanduiden, meesteres als ze was over de duizenden nadi's of zenuwen in het lichaam. Om dezelfde reden noemden ze haar 'basis-sjakti', waarvan het bestaan van het lichaam en van het universum, microkosmos en macrokosmos afhankelijk is."¹⁴⁵

Verderop komen we ook in het Taoïsme de gedachtegang tegen dat de transformatie verband houdt met de opstijging van een kracht of stof door de wervelkolom. Het Taoïsme vergelijkt deze stof met het zaad van de geslachtsklieren. Krishna maakt terloops melding van dat verschijnsel maar besteedt er verder weinig aandacht aan.

Op andere plaatsen beschrijft Krishna de opstijgende energie ook wel als een elektromagnetische stroom en sluit dan veelal aan bij de hedendaagse opvattingen over de werking van het menselijk zenuwstelsel.

¹⁴³ Krishna, 34.

¹⁴⁴ Krishna, 35.

¹⁴⁵ Krishna, 66.

We richten ons nu op het verloop van het transformatieproces in de yoga van Krishna. Het eerste wat ons daarbij opvalt is de grote overeenkomst met de mystieke weg, die we van Underhill kennen. Het ontwaken van de koendalini valt samen met de eerste fase die Underhill onderkent in de mystieke weg van de westerse mystici. Ook de fasen van de zuivering en de vereniging zijn bij Krishna duidelijk herkenbaar. Verder is het zo dat Krishna tot de kleine groep van 'uitverkorenen' behoort wiens mystieke weg niet tot de eerste drie fasen beperkt is gebleven. Hij behoort duidelijk tot het gering aantal mystici bij wie na verloop van jaren een tweede zuiveringsfase intreedt. Deze fase, door Underhill 'nacht van de geest' genoemd, brengt hem lange tijd aan de rand van de afgrond. De daaropvolgende vijfde fase van 'vereniging' en verlichting blijkt voor hem een ware 'mystieke bruiloft' te zijn. Hij dicht in alle talen, maar toch schieten de woorden hem tekort om alle nieuwe inzichten naar buiten te brengen. In menig opzicht doet Krishna daar aan Franciscus denken. Het verloop van zijn ziektes, zijn visioenen en zijn hartstochtelijk streven naar de 'purification' van de godservaring; het zijn allemaal ervaringen die ook voorkomen in de biografieën van Franciscus. Opvallend is dat zowel Krishna als Franciscus na hun louterende nacht van de geest in poëtische bewoordingen hun 'loflied op de schepping' zingen. Krishna heeft ons weliswaar geen Zonnelied nagelaten, maar hij beschrijft wel zijn verbazing over het onverwachte transformatieresultaat dat in zijn dichtkunst tot uitdrukking komt. "De taal schiet te kort wanneer ik de ervaring poog te beschrijven die -zich met tussenpozen voordoend- sindsdien het meest verheven kenmerk van mijn bestaan is geweest. Elke keer wanneer het verschijnsel optreedt, heb ik het gevoel alsof de waarnemer in mij, of liever mijn stralende bewuste zelf, met slechts een uiterst vaag besef van het lichaam op een schitterend bewustzijnsniveau zweeft waarvan elk fragment een eindeloze wereld van kennis omvat omtrent verleden, heden en toekomst, omtrent alle wetenschappen, filosofieën en kunsten, ook van de toekomst ..."¹⁴⁶

Alvorens Krishna tot deze eindfase van de gelukzaligheid is doorgedrongen verkeert hij lange tijd in de vierde mystieke fase, die van de nacht van de geest. Hij had zich al met zijn dood verzoend en afgevraagd op welke manier hij het beste van zijn gezin afscheid zou kunnen nemen, zo hoog was de nood gedurende zijn donkere nacht gestegen.

Zijn beschrijving doet sterk denken aan de klassieke beschrijving van de donkere nacht door Joannes van het Kruis. Krishna: "Ik werd door een inwendig vuur verteerd, maar zag geen mogelijkheid het te blussen. Niemand had een vermoeden van wat zich in mij afspeelde."¹⁴⁷

Joannes van het Kruis beschrijft zijn nachtervaring als:

"In een nacht, aardedonker,
in brand geraakt en radeloos van liefde,
-en hoe had ik geluk!-
ging ik eruit en niemand
die 't merkte -want mijn huis lag reeds te slapen."¹⁴⁸

De overeenkomst tussen de mystiek van Krishna en die van de westerse traditie hoeft ons overigens niet meer te verbazen.

Jung heeft zich grondig in deze overeenkomsten verdiept en we komen er nog meerdere keren over te spreken. Hij stelt vast dat de mystieke fasen zowel in de oosterse als in de westerse mystiek

¹⁴⁶ Krishna, 143.

¹⁴⁷ Krishna, 42, 43.

¹⁴⁸ Van het Kruis, 828.

herkenbaar zijn. Hij koppelt deze fasen aan de stapsgewijze opklimming van de koendalini over de verschillende chakra's in het lichaam. Chakra's zijn onder andere te omschrijven als 'energiecentra in het lichaam waarin de koendalini van hoedanigheid verandert'. De chakra's kunnen dus gezien worden als tussenstations voor de Koendalinistroom. Jung vergelijkt de transformatie van de koendalini met de transformatie van het bewustzijn. De chakra's zijn daarom ook vergelijkbaar met de fasen van de mystieke weg. "De chakra symboliek heeft dezelfde betekenis die met onze vergelijking van de nachtelijke zeereis wordt uitgedrukt, of met het beklimmen van een heilige berg of met een inwijding."¹⁴⁹

De 'beklimming van de heilige berg' is een mystieke aanduiding voor het transformatieproces zelf. Joannes van het Kruis gebruikt hiervoor zijn 'Bestijging van de berg Karmel'.

Vooraf in het Taoïsme komen we de 'bergbeklimmers' tegen en ook hier in de betekenis van natuurmystici die op weg zijn naar hun transformatie.¹⁵⁰ Hoe dichter men de top nadert des te sterker ervaart men zijn transformatie. De weg omhoog de bergen in is slechts een andere manier van spreken over de opstijging van de koendalini in het eigen lichaam. "Een ander gezichtspunt dus om de reeks chakra's te verklaren zou wezen dat het een opklimmen is van de grove stof tot een fijne of psychische stof. Het idee nu van deze transformatie van aarde tot ether is één van de oudste bestanddelen van de hindoe-filosofie; de opvatting van de vijf elementen maakt deel uit van de Samkhyafilosofie die pre-boeddhistisch is ..."¹⁵¹

Met deze verwijzing naar de vijf elementen signaleert Jung een analogie tussen de mystieke weg en de alchemie. De transformatieve invloed van de chakra's is vergelijkbaar met de transmutaties der elementen in het alchemistisch laboratorium. De faseverandering van de koendalini in het lichaam verloopt volgens Jung analoog met de elementenomzetting in het reactorvat van de alchemist. Het alchemistisch werk is volgens hem niets anders dan een projectie van de mystieke weg die de transformatie van het bewustzijn leidt. We wezen reeds op de eenzijdigheid van deze interpretatie. Dat blijkt ook hier waar Jung de biologisch-fysiologische aspecten van de koendalini naast zich neerlegt. Zoals gezegd zijn wij, omwille van de dualismeoverbrugging, juist sterk in dit aspect geïnteresseerd.

Krishna zelf is van mening dat het onwetenschappelijk is de rol van het lichaam in de bewustzijnsverandering te ontkennen. Ook is het volgens hem in strijd met de religieuze tradities. "Ontkennen dat het lichaam een activiteit weet op te brengen die leidt tot het ontwikkelen van een bovenzinnelijk bewustzijn, betekent dat men ook bepaalde fundamentele religieuze begrippen ontkent, zoals de inspiratie van profeten en allerlei mystieke verschijnselen Het zou onwetenschappelijk zijn om zonder enig bewijs hiervoor ervan uit te gaan dat de mens een uitzondering op deze regel vormt."¹⁵²

We vervolgen het transformatieproces hier volgens de weg die Krishna aan de hand van zijn persoonlijke ervaringen heeft uitgezet. Dit betekent niet dat we de westerse psychologie niet serieus nemen. Deze psychologie verschaft ons veel inzicht in de ervaringsinhoud van het transformatieproces. Wel zullen we met behulp van Krishna's bijdrage proberen de eenzijdigheid van de westerse benadering te omzeilen. Overigens blijkt uit Krishna's beschrijvingen dat deze eenzijdige benadering inmiddels ook in India is doorgedrongen. "Er was destijds geen psychiater in Jammoe,

¹⁴⁹ Jung, 1982, 73.

¹⁵⁰ Schipper, 215-219.

¹⁵¹ Jung, 1982, 55.

¹⁵² Krishna, 113.

maar ik weet zeker dat, zelfs wanneer er een geweest was, ik niet naar hem was toegegaan. En dat was juist gezien. Zelfs met de geringe medische kennis waarover ik beschikte, kon ik vaststellen dat mijn abnormale toestand een unieke aangelegenheid was, dat ze noch zuiver psychisch noch zuiver fysiek was, maar het resultaat van een wijziging in de werking van mijn zenuwgestel, ten aanzien waarvan elke medische diagnose en behandeling zou falen."¹⁵³

Krishna heeft twintig jaar gewacht en gedacht vooraleer hij met zijn verhaal naar buiten kwam. Hij werd van publicatie weerhouden door het inzicht dat zijn ervaringen zowel voor wetenschappers als voor mystieke schrijvers moeilijk in hun (gangbare) kaders waren in te passen. Hij zocht naar een taal en begrippenkader om wetenschap en religie met elkaar te verzoenen. De overtuiging dat hij met zijn persoonlijke belevenissen beide partijen iets nieuws te vertellen had deed hem doorzetten. Hij plaatst zijn persoonlijke inbreng als volgt: "De eigenaardigheid van mijn geval was gelegen in het feit dat hier sprake was van het streven van een tot nu toe niet onderkende doch opwekbare levensenergie om het bestaande psychisch-fysiologische gestel tot een dergelijke toestand om te vormen dat het ontvankelijk wordt voor bewustzijnstoestanden die daarvoor nimmer optraden. En hier ligt mijns inziens het belang van deze ervaring voor mensen die zich toelekken op de bestudering van bovenmenselijke verschijnselen en op de eventuele fysiologische basis daarvan."¹⁵⁴

Krishna heeft zich langdurig beziggehouden met een grondige studie van de yogaliteratuur. Hij zocht naar aanknopingspunten voor zijn ervaringen. Dankzij deze studies kan hij vrij nauwkeurig aangeven in welk opzicht zijn ervaringen iets nieuws toevoegen: "Wat de grondleggers der koendalini-yoga ontdekt hebben, ongetwijfeld na zich over vele generaties uitstrekkende experimenten, is dat het mogelijk is controle over het zenuwstelsel te verkrijgen, in die zin dat men een grotere hoeveelheid prana naar de hersenen laat vloeien met als gevolg dat deze tot verhoogde werkzaamheid worden aangezet."¹⁵⁵

Krishna doelt hier op technieken als lichaamsbeheersing, ademhaling en meditatie die al duizenden jaren deel uitmaken van de yogapraktijk. Hij stelt echter dat zijn persoonlijke ervaringen veel specifiek zijn dan de traditionele verhoogde prana-activiteit. Hij doelt daarmee op het ontwaken van de koendalini, die zich als een 'vuurspuwende slang' een weg baant naar de hersenen: "Jaren later besepte ik pas wat er werkelijk gebeurd was en kreeg ik een idee van het wonder dat in het menselijk lichaam verscholen ligt, wachtend op een oproep van de eigenaar van het lichaam en op een gunstige gelegenheid om in werking te treden. Gebeurt dit, dan ploegt de energie zich als een snelstromende rivier een weg door het vlees en scheidt het nieuwe kanalen in het zenuwstelsel en hersenen, waardoor het betrokken individu met ongelooflijke mentale en spirituele vermogens begiftigd wordt."¹⁵⁶

In deze beschrijving lijkt het alsof de transformerende kracht op afroep beschikbaar is. Hierbij moeten we echter aantekenen dat Krishna geen doorsnee burger was die plotseling werd overvallen door de koendalini. Hij was een zeer religieuze hindoe die al op jonge leeftijd enkele uren per dag aan meditatie, gebed en yoga besteedde. De invloed van deze lange periode was misschien niet manifest in zijn bewustzijn aanwezig, maar zijn autobiografie wekt de indruk dat er een belangrijke voorbereidende werking vanuit ging. Toch blijft het belangrijk te constateren dat Krishna in het transformatieproces uitdrukkelijk plaats inruimt voor de vrije wil. Dat is ook een kenmerk van de andere mystieke geschriften, de mysticus is vrij op de uitnodiging tot de mystieke transformatie in te

¹⁵³ Krishna, 43.

¹⁵⁴ Krishna, 56.

¹⁵⁵ Krishna, 78.

¹⁵⁶ Krishna, 84.

gaan. Hij heeft daarna het verloop niet meer in de hand, niettemin is zijn besluit tot deelname vrijwillig geweest.¹⁵⁷

Aannemende dat Krishna gelijk heeft aangaande de somatische component van de transformatie is het begrijpelijk dat het proces niet zomaar is te stoppen of terug te draaien. De fysiologie en het zenuwstelsel passen zich gaandeweg aan de situatie aan. Geeft dat de verandering van grondhouding, in tegenstelling tot de meningsverandering, haar dwingend en haast irreversibel karakter?

"Ik heb zodoende geleerd dat, in tegenstelling tot de opvatting die spirituele groei uitsluitend aan psychische oorzaken, zoals extreme zelfverzaking of buitengewone godsdienstigheid, toeschrijft, men van het normale tot een hoger bewustzijn kan opstijgen door een continu biologisch proces dat even systematisch verloopt als iedere andere activiteit van het lichaam."¹⁵⁸

Nadat we hierboven de wérking van de transformatie hebben leren kennen richten we ons thans op zijn úitwerking van het proces. We moeten ons echter goed realiseren dat werking en uitwerking alles met elkaar te maken hebben. Het blijkt niet zonder reden dat Krishna zo'n grote nadruk legt op de biologisch-lichamelijke aspecten van de transformatie. Het is niet alleen vanwege zijn ervaringen dat hij zich keert tegen een puur geestelijke uitleg, hij kent de lichamelijke zélf een grote plaats toe in de transformatie.

Krishna plaatst de neuronfysiologische ontwikkelingspotentie van het menselijk zenuwstelsel in het kader van de evolutie van de natuur en de mensheid. In dit opzicht sluit zijn visie aan bij Teilhard de Chardin. Teilhard plaatste, de persoonlijke ontwikkelingsgang van de individuele mysticus immers ook in het kader van de kosmische evolutie. De mysticus levert met zijn persoonlijke transformatie een 'toegevoegde waarde'¹⁵⁹ aan de vorming van het kosmische mystieke lichaam.

Het is boeiend vast te stellen dat ook het hindoeïsme eenzelfde functie aan de mystieke weg toeschrijft. Later zullen we in het Taoïsme iets dergelijks vaststellen.¹⁶⁰

Krishna is net als Teilhard van mening dat het menselijk zenuwstelsel het fysieke substraat is waaruit het psychisch bewustzijn emergeert. De transformatie of bewustzijnsverandering heeft derhalve altijd een fysiologische component. Net zoals de natuurlijke evolutie met zijn toenemende complexiteit van het zenuwstelsel een voorwaarde was voor het ontstaan van het zelfbewustzijn, zo ook moet het zenuwstelsel evolueren om de transformatie tot het hogere bewustzijn te volbrengen. Teilhard realiseert zich dat de individuele transformatie van de mysticus vooruit kan lopen op de collectieve bewustzijnstransformatie. Dat de individuele en collectieve processen van gelijke aard zijn is voor hem evident. Hij erkent immers de biologische wet die ontogenese en fylogeneseverbindt. De transformatie van de mysticus kan derhalve een aanwijzing zijn voor een nieuwe fase in de menselijke evolutie. Het hogere bewustzijn van de toekomstige mensheid kondigt zich als het ware reeds aan in een aantal individuele gevallen; dat zijn onder andere de mystici die de pioniersrente betalen.¹⁶¹

Tegen deze achtergrond heb ik de ervaringen van Krishna gelezen en een aantal uitspraken opgetekend die met de gedachtegang van Teilhard overeenkomen. Omdat de twee mystici behalve een uitgesproken overeenkomst in visie een totaal verschillende culturele en religieuze achtergrond hebben laat ik de betrokkene, mede gelet op het voornoemde taalprobleem, zoveel mogelijk zelf aan het woord.

¹⁵⁷ Hammarskjöld, 10.

¹⁵⁸ Krishna, 160.

¹⁵⁹ De genetica bespreekt de heterochronie in termen van : "condensation cum terminal addition".

¹⁶⁰ Schipper, 85-93.

¹⁶¹ Hazard, Sorokin en Whitehead.

"Het is een grote vergissing de mens als een hermetisch afgesloten eindpunt te zien, dat niet boven de begrenzings van zijn huidige mentale constitutie zou kunnen uitstijgen."¹⁶²

"De evolutie van de mens is de evolutie van zijn bewustzijn van het levensbeginsel dat in zijn lichaam huist en dat het 't belichaamde zelf mogelijk maakt zich van zijn ware geardheid bewust te worden. Het gaat dus om het ontwikkelen niet louter van het intellect, dat niet meer dan een instrument is, maar van de gehele, bewuste zowel als onbewuste persoonlijkheid."¹⁶³

"Op grond van deze en andere feiten kwam ik geleidelijk aan tot de conclusie, welke toekomstige onderzoekers zullen dienen te bevestigen of te weerleggen, dat, krachtens het evolutieproces dat in het menselijk lichaam nog steeds gaande is, door de natuur in de hersenen van de mens een bewustzijnscentrum van uitzonderlijk gevoelig hersenweefsel en met zeer grote vermogens ontwikkeld wordt."¹⁶⁴

"Ja, het is één van de grondbeginselen der hindoe-religie en de hoeksteen van de Yoga dat het, met de juiste oefeningen, een individu mogelijk is de evolutionaire cyclus van het menselijk bestaan in één leven te voltooien en getransformeerd te worden tot een adept die in harmonie verkeert met de oneindige Werkelijkheid welke zich achter de wereld der verschijnselen bevindt, en zodoende voor altijd ontheven te worden van de eindeloos voortdurende keten van geboorte en dood."¹⁶⁵

Krishna stelt vast dat de ontwikkeling van de individuele mens in het kader van de evolutie der mensheid moet worden gezien. Daarbij legt hij de nadruk op de ontwikkeling van de hele persoonlijkheid. We kunnen dit vergelijken met een veranderingsproces van grondhouding, dat is afgestemd op de evolutionaire ontwikkeling van mensheid en natuur.

De somatische component van dit veranderingsproces treffen we in de eerste plaats aan in de hersenen en het zenuwstelsel. Volgens de hindoe-religie is de individuele transformatie van de mysticus altijd mogelijk; de aard van deze transformatie is een aanwijzing voor de bestemming van de mensheid als geheel.

In grote lijnen komt deze uitleg van Krishna's yoga overeen met de visie van Teilhard. Hij stelt de mysticus immers ook voor als een eerste contribuant aan de noögenetische evolutie.

De hindoe-opvatting dat de mens reeds nu in staat is de volledige evolutiecyclus in het leven te doorlopen komen we bij veel mystici tegen. Boehme ziet daarin de beloofde voltooiing van de 'opstanding van het lichaam'. In de alchemie en in het Taoïsme treffen we het transformatieresultaat aan onder de naam 'onsterfelijkheid' (doodloosheid?). Misschien moeten we hieronder verstaan dat de mysticus of alchemist het 'eeuwig leven' ervaart; dat hij de doodsangst heeft overwonnen of dat hij doorziet dat iets van zijn eigen (mystieke) leven een onvergankelijke bijdrage is aan de onsterfelijke evolutie van de macrokosmos. We komen nog op deze speculaties terug. Eerst gaan we wat dieper in op de toelichting die Krishna bij zijn visie geeft.

Hij stelt vast dat zijn persoonlijke ervaringen hem ervan hebben overtuigd dat de mens thans lichamelijk in een evolutiefase is beland waarin de transformatie zich kan voltrekken.

¹⁶² Krishna, 114.

¹⁶³ Krishna, 59.

¹⁶⁴ Krishna, 110.

¹⁶⁵ Krishna, 88.

"Biologisch gesproken zou een gezond menselijk organisme met goede hersenen met de huidige stand der evolutie van de mens de juiste plaats moeten zijn voor de manifestatie van een hogere bewustzijnsvorm dan die welke de mens thans gewoonlijk kenmerkt."¹⁶⁶

"Geluk en welzijn van de mensheid hangen af van gehoorzaamheid aan de vooralsnog onbekende wetten van dit evolutionaire mechanisme, dat in India bekend staat als Koendalini. Alle mensen zullen zo tot een verheerlijkte bewustzijnstoestand komen."¹⁶⁷

"Mijn instelling tegenover de (mystieke) ervaring wijkt af van de traditionele opvatting. Ik zie haar niet als het teken van een speciale goddelijke gunst, mij zomaar of op grond van mijn verdiensten toegekend, maar als een mogelijkheid die in alle mensen immer aanwezig is krachtens het nog steeds voortgaande evolutieproces."¹⁶⁸

"Wordt dit mechanisme evenwel plotseling opgewekt, dan kan dit in één leven leiden tot een hoger bewustzijnstype zoals dat in een verre toekomst alle mensen ten deel zal vallen. Dit mechanisme, dat dus bekend staat als Koendalini is de werkelijke oorzaak van alle echte mystieke en paranormale verschijnselen, het is de biologische basis van evolutie en persoonlijkheidsontwikkeling"¹⁶⁹

Volgens Krishna is de lichamelijke evolutie van de mens thans in een stadium dat een nieuwe stap in de evolutie van het bewustzijn tot de mogelijkheden behoort.

Het volgende waarop wij zijn relaas willen bevragen is de spirituele inhoud van deze evolutiestap. Wat mogen wij van het nieuwe bewustzijn verwachten en wie mogen we als de voorlopers bestempelen, die ons daarover gaan informeren?

"Ik was me van binnenuit bewust van een onmiddellijk contact met een intens bewust universum"¹⁷⁰

"Dit betekende een volledige omkering van de verhouding tussen de wereld en het beperkte menselijk bewustzijn."¹⁷¹

"Na de jaren van hevig lijden was mij dan eindelijk een blik in de wereld van het bovenzinnelijke gegund en was ik tegelijkertijd de gelukkige ontvanger van een goddelijke genade geweest, wat allemaal volkomen in overeenstemming was met de traditionele opvatting over Koendalini."¹⁷²

Hiermee maakt Krishna duidelijk dat de evolutie van lichaam, natuur en mensheid, wat hem betreft, wordt gevat in één overkoepelende kosmologie waarin de religie centraal staat.

In de hindoe-spiritualiteit neemt het lichaam een belangrijker plaats in dan in het christendom. Het bestaan van religieuze lichaamstechnieken als de yoga, deed dit al vermoeden. Krishna's opvatting over de religie is in dat opzicht geen verrassing: "Religie is de uitweg van de evolutionaire drang in de mens welke voortkomt uit een ongemerkt werkzaam doch systematisch functionerend organisch krachtcentrum in het lichaam dat onder gunstige omstandigheden opgewekt kan worden."¹⁷³

¹⁶⁶ Krishna, 117.

¹⁶⁷ Krishna, 162.

¹⁶⁸ Krishna, 153.

¹⁶⁹ Krishna, 119.

¹⁷⁰ Krishna, 137.

¹⁷¹ Krishna, 138.

¹⁷² Krishna, 139.

¹⁷³ Krishna, 116.

Door de religie aldus voor te stellen verheft Krishna de mystieke transformatie tot de wezenlijke kern van het bestaan. Het transformatieopus wordt hier de levensopdracht bij uitstek. De aangeboren aanleg tot transformatie ontwikkelt zich tot een bijdrage aan de voortgang van de schepping. Een opvatting die nauw aansluit bij de visie van Teilhard en Whitehead.

Overigens is de oorsprong van Krishna's visie evenmin tot een fysiologische stroming terug te voeren als het visioen van Boehme. Het zijn ervaringen die hen overvielen en later een interpretatie kregen van de betrokkene zelf.

"Ik weet niet of het kwam door de geaardheid van de manifestatie bij mij of door het feit dat ik gewoon het leven van een huisvader leidde en niet te voren geïndoctrineerd was met religieuze vooroordelen of een monastieke discipline, hoe dan ook, van meet af aan begon in mij de overtuiging gestalte te krijgen dat wat ik in de transcendentale toestand ervoer, niets anders was dan de eerstvolgende bewustzijnsfase welke de mensheid bestemd is mettertijd als haar normale bezit te verwerven ..."¹⁷⁴

Ook al verzet Krishna zich tegen religieuze dogma's en vooroordelen, hij beschouwt zijn persoonlijke godservaring als de ultieme rechtvaardiging van zijn overtuiging: "Er is, als we de Godheid niet geheel en al uit de schepping of althans uit het plan der organische evolutie willen wegnemen, geen alternatief dan aan te nemen dat de oorsprong van alle leven en de ontwikkeling vanaf het eerste levensteken in de primordiale staat tot het verschijnen van de mens volledig toegeschreven moet worden aan de werking van de Goddelijke wil via eeuwige doch voor ons thans nog onbegrijpelijke wetten."¹⁷⁵

De godservaring in de mystiek verschaft volgens Krishna de betrokkene een soort extra zintuig om waar te nemen: "De enige opmerkelijke verandering die ik bij mezelf kan waarnemen, is dat zich in mij een nieuw communicatiekanaal ontwikkeld heeft, een hoger zintuig, zoals dat in alle mensen slapend aanwezig is."¹⁷⁶

"Op grond van mijn eigen ervaring, die een periode van vijftientig jaar bestrijkt, kan ik slechts tot de conclusie komen dat het menselijk organisme zich ontwikkelt in de richting welke altijd door mystici, profeten en genieën is aangegeven ...

Deze mensen, alsook de geniaal begaafden, geven hiermee duidelijk richting en doel der menselijke evolutie aan Hun aller drijfkracht is zonder uitzondering Koendalini geweest."¹⁷⁷

Krishna doet een beroep op de wetenschap, in de overtuiging dat deze in staat zal zijn tot een experimentele verificatie van de ervaringen die hij onderging: "Deze experimenten zouden om te beginnen een onmiskenbaar bewijs opleveren voor het bestaan van een doel in de schepping."¹⁷⁸ Krishna realiseert zich dat zijn persoonlijke situatie niet maatgevend is voor de rest van de mensheid. Hij erkent dat de gemiddelde mens meer door andere, en vooral materiële, dan spirituele zaken in beslag wordt genomen. Daarom gaat hij aan het slot van zijn verhaal in op de maatschappelijke factoren die het transformatieproces begeleiden. Hij trapt niet in de val die Schweitzer Hartmann verwijt, die de ethiek ondergeschikt maakt aan de schijn van een objectieve éénsoortige evolutiewet. Waarschijnlijk is Krishna's opvatting van de natuur geheel anders dan die van de westerlingen, en is er bij hem geen sprake van zoiets als een dreigend sociaaldarwinisme. Mogelijk moeten we van

¹⁷⁴ Krishna, 154-155.

¹⁷⁵ Krishna, 154.

¹⁷⁶ Krishna, 159.

¹⁷⁷ Krishna, 162.

¹⁷⁸ Krishna, 164.

daaruit zijn oproep verstaan niet tegen de natuurbedoelingen in te werken. "De belangrijkste vraagstukken waarop ik hier doel, zijn die betreffende de richting van de evolutionaire drang, de biologische factoren die in het spel zijn en de maatregelen van de kant van individu en samenleving nodig om het transformatieproces te vergemakkelijken. Het zal dan zaak zijn op deze vragen onmiddellijk het antwoord te vinden, opdat het proces geen richting inslaat tegenovergesteld aan die welke de natuur bedoelt."¹⁷⁹

Net als Teilhard is Krishna van mening dat veel zienswijzen aangaande de wetenschap en de natuur tegen de richting van de natuurlijke evolutie inwerken. Beide mystici benadrukken het risico van de eenzijdige nadruk op het materiële en de verwaarlozing van het spirituele. Krishna roept op tot een grotere aandacht voor het innerlijk leven en het transformatieproces. Volgens hem is dit de enige juiste en, naar zijn persoonlijke ervaring, haalbare weg, voor ieder afzonderlijk én voor de mensheid als geheel.

We besluiten met een vooruitblik van Krishna. Deze klinkt, net als bij Teilhard, meer als een stichtelijke preek dan als visionair wetenschappelijk perspectief. Door de recente stormachtige ontwikkelingen in "the decay of the brain" blijken zijn hooggestemde verwachtingen aangaande potentie van het menselijk zenuwstelsel, achteraf bezien, beslist een profeterende voorspellingswaarde te bezitten.

"Dit zal onvermijdelijk tot de conclusie voeren dat het menselijk organisme, door de werking van een vooralsnog de wetenschap volslagen onbekende biologische wet, binnen enkele jaren de evolutiecyclus kan volbrengen welke nodig is voor het opstijgen van het organisme tot de volgende fase.

Het enorme belang van de door dit psychisch-fysiologisch verschijnsel in het moderne wetenschappelijke kamp opgeroepen vragen kan niet hoog genoeg worden aangeslagen

Het onderzoek mag evenwel niet benaderd worden in een geest van aanmatiging en veroveringszucht, alsof het erom ging een overwinning op een natuurkracht te behalen. ...

In plaats daarvan dient sprake te zijn van een geest van nederigheid ...

Dit is de enige weg die de mens openstaat ter oplossing van het scheppingsmysterie, de enige weg om uit te vinden welke ontwikkelingsgang de natuur voor hem heeft uitgestippeld, de enige weg ook voor de mens om zichzelf te leren kennen. Dit is de enige methode om de thans nog wijd gapende kloof tussen wetenschap en religie te overbruggen om een einde te maken aan de strijd tussen de strevingen en ideologieën van uiteenlopende godsdiensten, rassen, klassen en individuen."¹⁸⁰

2.3 Terugblik en samenvatting van de natuurmystiek

De natuurmystiek is een goede invalshoek voor de diagnose en probleemstelling van het overheersingvraagstuk. De natuurmystici leveren ideeën voor een 'oplossing'; althans voor een hypothese daartoe; namelijk die van het opus der transformatie ofwel de "mystieke weg".

Wij zijn in het eerste hoofdstuk met de theorie van Brown tot de slotsom gekomen dat de natuurmystiek en het ecofeminisme perspectief bieden voor een analyse en hypothese van het overheersingsvraagstuk. Ook zonder die theorie hadden we tot deze invalshoeken kunnen besluiten aangezien de maatschappelijke oriëntatie en functie van deze stromingen direct op de overheersingsproblematiek is gericht. Aangezien we in dit essay ook de rol van de wetenschap op het

¹⁷⁹ Krishna, 165.

¹⁸⁰ ¹⁸⁰ Krishna, 169-170.

oog hebben gaat de theorie van Brown hier vooraf aan de bespreking van de natuurmystiek en het ecofeminisme.

Ook zonder voorafgaande theorie kan de natuurmystiek aantrekkingskracht uitoefenen op eenieder die op zoek gaat naar een verband tussen geestelijke en materiële zaken. Voor de natuurmysticus zijn religie en natuur onlosmakelijk verbonden omdat de natuur de plaats is waar de godservaring plaats vindt. In het Hindoeïsme komen we ook iets dergelijks tegen; de yoga veronderstelt dat de 'prana' van tempels, bedevaartsoorden en andere heilige plaatsen als een elektromagnetische stroom uit de aarde komt en ter plaatse in de pelgrim of adept een religieuze ervaring teweeg brengt.

Vanuit onze dualistische traditie is er vrijwel geen sprake meer van een veld, agens of kracht die de religieuze ervaring een fysische dimensie verschaft. De spirituele krachten zijn in het Westen per definitie immaterieel en dat brengt met zich mee dat men van lieverlee afziet van ongeacht welk fysisch aspect.

De natuurmystiek is ons in de eerste plaats bekend van Schweitzer, Boehme en Franciscus en daarin staat het element van de godservaring in de natuur centraal. Vanwege de godservaring ontkennen deze mystici impliciet het mechanistische natuurkarakter zoals we dat kennen van de natuurwetenschap bij Descartes en Newton.

De godservaring heeft bij de natuurmystici een organistische natuurmetafoor opgeroepen. Een natuur waarin men God ervaart is meer dan een dood mechaniek of object. Zo'n natuur schrijft men een subjectkarakter toe, en bijgevolg erkent de natuurmystiek het bestaan van een intrinsieke eigenwaarde van die 'heilige' natuur. Aldus vormt de godservaring in de natuurmystiek de basis van een organistisch natuurbeeld. We zullen zien dat deze mystieke natuurrelatie niet alleen de inspiratiebron is geweest voor organistische wetenschappers maar ook dat hun wetenschap zich niet heeft beperkt tot mystiek of theologie, eerder zelfs op een niet-mechanistisch paradigma voor de natuurwetenschap aanstuurt.

De historie van de (natuur)mystiek leert ons veel over de strijd tussen de individualiserende tendensen van de mystici versus het gemeenschapsstreven van de christelijke kerken. Vooral de Contrareformatie heeft de mystiek in het gedrang gebracht. De redenen waren dezelfde als die welke de verdrukking van de alchemie en de astrologie teweegbrachten.¹⁸¹

Voor ons doel maken we gebruik van de studies van/over de volgende mystici: Evelyn Underhill, Martin Buber, Albert Schweitzer, Franciscus van Assisi, Jacob Boehme, Teilhard de Chardin en Gopi Krishna.

Omwille van de samenhang en het overzicht herhalen we nog enkele hoofdkenmerken om duidelijk te maken waarom we juist voor deze personen hebben gekozen.

Underhill is vooral van belang in verband met een keerpunt in de officiële zienswijze (toen nog van James) op de mystiek. Haar interpretatie van veel invloedrijke mystieke werken wordt tot op heden als toonaangevend beschouwd. Zij behandelt in haar werk ondermeer de 'mystieke weg' als een gefaseerd transformatieproces van de menselijke persoonlijkheid. Ook maakt Underhill gewag van

¹⁸¹ Thomas, 1989.

de godservaring in de natuur en bestempelt deze tot een belangrijk kenmerk van een bepaalde stroming in de mystiek.

Martin Buber is in de mystieke literatuur vooral bekend om zijn boek 'Ik en Gij'. Daarin maakt hij ondermeer duidelijk dat de mens ook in een niet-menselijk organisme iets van God kan ervaren. Hij noemt dit de ervaring van 'de ander' en stelt daarmee impliciet dat ook niet-menselijke organismen een subjectidentiteit bezitten. Daarmee slaat hij in principe een mystieke brug tussen religie en natuur.

Albert Schweitzer gaat in dit opzicht veel verder. Hij is zowel theoloog als arts en probeert ziel en lichaam door eenheid tot gezondheid te brengen. Dit brengt met zich mee dat hij streeft naar de 'eenheid van leer en leven'. De 'leer' is de christelijke ideologie, het 'leven' de praktijk van de dagelijkse arbeid. Schweitzer verenigde beide in zijn persoon, hij was tegelijk theoloogzielzorger als tropenarts in Afrika. In zijn cultuurfilosofie werkt hij dit streven theoretisch uit. Daarin stelt hij dat de mens een proces van 'zelfvervolmaking' moet ondergaan alvorens te kunnen komen tot een nieuwe natuurgrondhouding die hij bestempelt als 'de eerbied voor het leven'. Ook geeft Schweitzer reeds aan dat het innerlijke ontwikkelingsproces moet plaatsvinden in interactie met de natuur. Hij is echter huiverig de natuur tot voorbeeld te stellen uit vrees dat dit zou leiden tot degradatie van de menselijke ethiek ten faveure van de absolute natuurwetten. In die terughoudendheid gaat hij echter uit van een statisch objectieve natuur en niet van de dynamisch interactieve evolutie die wij van Teilhard en Whitehead kennen.

Franciscus leefde zeven eeuwen eerder dan Schweitzer maar ook bij hem treffen we reeds een combinatie aan van menslievendheid en natuurbekommernis.

In dit opzicht is het Zonnelied zijn bekendste geestelijke nalatenschap; daarin maakt hij zijn grondhouding tegenover God, medemens en natuur kenbaar. Dankzij een psychoanalytische studie laat het innerlijke transformatieproces van Franciscus zich uit dit Zonnelied reconstrueren. Hierdoor krijgen we een goede indruk van de belangrijkste kenmerken van het transformatieproces dat Underhill de 'mystieke weg' heeft gedoopt. De wetenschappelijke analyse van Franciscus' mystieke weg wijst op enkele opvallende kenmerken zoals de androgynie en de alchemistische elementenleer.

Bij Jacob Boehme komen deze kenmerken eveneens aan de orde maar dan zijn ze expliciet gesteld als cruciale aspecten van het opus der mystieke transformatie. Boehme volgt vanuit zijn visioen als openbaringsbron, misschien vergelijkbaar met het Zonnelied, het voorbeeld van de menswording der Messias. Dit voorbeeld krijgt het karakter van een metafoer of model waaraan al het zijnde behoort te worden gerefereerd. Het incarnatiemodel van Boehme is in zijn mystiek in ieder geval van toepassing op het transformatieproces maar vanwege zijn universele voorbeeldwerking zou het ook toepasbaar zijn op de transformatie in de natuur, en dus ook op de evolutie van de macrokosmos. Boehme erkent daarmee de oude alchemistische leer der correspondentia. Deze leer koppelt het innerlijk transformatieproces aan de ontwikkelingen van de uitwendige natuur.

Teilhard de Chardin slaagt er ongewild (en onbewust?) in de voorgaande bijdragen van de verschillende mystici grotendeels in één omvattende kosmologie te verenigen. Het grote voordeel van zijn bijdrage is bovendien dat zijn kosmologie beter aansluit bij de wetenschap.

Teilhard verbleef lange tijd in China maar maakte geen gebruik van de gelegenheid inspiratie te putten uit de taoïstische schat die daar voor het grijpen lag. Dat geldt trouwens ook voor Schweitzer, die bijna geen melding maakt van zijn ervaringen met de 'savage mind' in Afrika.

Teilhard is, net als Schweitzer, theologoogzielzorger en tegelijk natuurwetenschapper. Als paleontoloog is hij beroepshalve betrokken bij de ontwikkeling van de moderne evolutietheorie. Hij probeert beide beroepen te verenigen en theoretisch wetenschappelijk te onderbouwen. Zijn integratie van 'leer en leven' krijgt daardoor voor de dualistische westerse wetenschap een paradigmatische experimentfunctie.

Vanuit de paleontologie en evolutiebiologie postuleert Teilhard de theorie dat de evolutie van het menselijk bewustzijn emergeert uit de toename van de complexiteit van het zenuwstelsel. Deze evolutie gaat fasegewijs: Materie → leven → bewustzijn → reflexief bewustzijn.

Met de fase van het reflexief bewustzijn heeft volgens Teilhard de natuur een wezen voortgebracht dat de evolutie in eigen hand heeft genomen zodat er thans sprake is van een auto-evolutie. De mensheid kan als het ware zelf kiezen waar het nu verder heen moet.

Uiteraard heeft deze opvatting vérstrekkende gevolgen voor de geesteswetenschap.

Teilhard is van mening dat de mystieke transformatie het opus bij uitstek is waarin de speerpunt van de evolutie, de bewustzijns groei, zichtbaar wordt. De 'mystieke weg' is een gepersonifieerde bijdrage aan de evolutie van de macrokosmos. Dit gegeven lijkt in veel opzichten op de correspondentia microkosmosmacrokosmos van Boehme. Teilhard kan echter veel verder gaan met zijn theorie omdat hij, in tegenstelling tot Boehme, bekend is met de evolutietheorie. Hij postuleert zelfs een mystieke bewustzijns transformatie op wereldschaal; de noögenese van de macrokosmos, waarin de mensheid zijn voltooiing zal bereiken.

Het opus van de mysticus sluit goed aan bij zijn idee van de auto-evolutie. De mens is in staat de volgende evolutiefase van het bewustzijn binnen te treden en daarmee volgt hij Boehme's incarnatiemodel van de Messias, i.e. een nieuwe zienswijze die bij de mysticus 'verlichting' heet maar in bijbelse termen het 'Komende Rijk' wordt genoemd.

Het mystieke opus is dan gerichte zelfevolucie in dienst van God; een evolutie als Godsdienst.

Met deze benadering kent Teilhard aan de mystiek een strategische plaats toe in de evolutie. Hij trekt hieruit conclusies voor wat hij noemt 'de innerlijke heiliging van de arbeid'. In feite probeert hij het opus zo ruim te interpreteren dat het hele leven in dienst ervan komt te staan. Met zijn nieuw arbeidsethos krijgt hij het antwoord op zijn uitgangsprobleem: de integratie van priesterschap en natuurwetenschap. Zijn nieuwe 'theorie/hypothese' over het mystieke opus verzoent de schijnbare tegenstelling tussen de dienst aan God en de dienst aan de wereld. Tevens overbrugt hij met deze opvatting de tegenstelling tussen de paradigma's van geesteswetenschap en natuurwetenschap. In Deel II zien we dat de nieuwe natuurwetenschap Teilhard's utopische speculaties meer aanneemt dan verwerpt.

Gopi Krishna is een uitgesproken vertegenwoordiger van de 'lichaamsmystiek'. Deze yogi heeft soortgelijke ervaringen als Franciscus en Boehme maar beschrijft ze in zijn autobiografisch verslag in de hedendaagse taal van Schweitzer en Teilhard.

Krishna's verhaal lijkt een soort existentiebewijs van de hypothese dat het opus van de natuurmysticus niet meer of minder is dan een religieuze evolutie-ervaring. Dat is de ervaring van iets onvergankelijk in het eigen leven, waardoor dit leven een ontogenetische contributie afdraagt aan de fylogeneze van natuur en mensheid. Het is misschien dit besef van het onvergankelijke dat de mysticus en alchemist toegang verschaft tot de verblijven van de 'onsterfelijken'.