

# Tijdschrift voor Theologie

## INHOUD

Teije Brattinga	Theologie en wetenschap: is discussie mogelijk? . . . . .	235
	Theology and Science: Is Discussion Possible, summary p. 258	
Wim B. Drees	Theologie over buitenaardse personen	259
	Theology on Extra-terrestrials, summary p. 276	
Jan van Laarhoven	Kerk: leerhuis of leerstoel? Naar een afweging van het magisterium van concilies . . . . .	277
	Evaluating the Magisterial Function of Councils and Synods, summary p. 291	
J.A. van der Ven	Empirische theologie: een repliek . . . . .	292
	Empirical Theology: A Response, summary p. 296	
	Kroniek . . . . .	297
	De kerken en de internationale economische orde Katholieke theologen over de dood Promoties in de theologie in 1987	
	Boekenrubriek . . . . .	303

WIM B. DREES

*Theologie over buitenaardse personen*Verkenning en voorlopige afweging van standpunten<sup>1</sup>

Het denken over buitenaardse wezens neemt in de theologie géén grote plaats in, uitgezonderd natuurlijk het denken over God. Dat is weleens anders geweest, getuige de uitspraak van Albertus Magnus: 'Een van de meest wonderbaarlijkste en vermaarde vragen in de natuur die de menselijke geest op zich verlangt te weten, is, of er één wereld is of dat er vele werelden zijn. Daarom schijnt het ons passend deze vraag te onderzoeken'<sup>2</sup>. Tegenwoordig is het meer een item voor 'nieuwe religieuze bewegingen', UFO-gelovigen, von Däniken-aanhangers en dergelijke, waarbij de buitenaardse wezens bepaalde aspecten van de rol van God lijken te vervullen<sup>3</sup>. Ook de meer traditionele theologie kan de zaak niet geheel laten liggen, want het gaat hier om een aspect van de relatie tussen God, de mensen en de wereld. Als buitenaardse personen niet kunnen worden ingepast in het religieuze schema, zou dat de geloofwaardigheid van de religie aan kunnen tasten.

In de huidige theologie zijn er zeer verspreid opmerkingen te vinden over de implicaties van het eventuele bestaan van intelligent buitenaards leven voor de theologie. Dit artikel wil de recentere literatuur proberen weer te geven (III). Ter vergelijking zullen ook beschouwingen uit de scholastiek en het begin van de reformatie besproken worden (II). Hoewel er een groot verschil in de rol van theologen zal blijken te zijn, zijn er wel overeenkomsten in theologische houdingen tegenover buitenaards leven. De tussenliggende periode is ook interessant, maar die is uit praktische overwegingen buiten dit artikel gelaten, ook omdat – heel globaal gesproken – in die periode een andere vraagstelling overheerste<sup>4</sup>. Toen sprak men over het wezen van de bewoners van de andere planeten (Kant, Swedenborgh e.a.), terwijl dit artikel zich beperkt tot de discussie over de existentie van dergelijke wezens. Omdat deze discussie al in de oudheid begonnen is, zullen eerst de argumentaties van de atomisten, Aristoteles, en Plutarchus gepresenteerd worden (I).

Dit artikel wil zich beperken tot een systematisch-theologisch gezichtspunt, maar de verhalen over contacten met buitenaardse wezens zijn ook (godsdiens)psychologisch te analyseren<sup>5</sup>, terwijl ook de religieuze lading van boeken en films op dit terrein (zoals *E.T.* en *2001: A Space Odyssey*) studie waard is<sup>6</sup>. Ik vermoed bij dit laatste een sterke

<sup>1</sup> Dit onderzoek werd gesteund door de Stichting voor Theologisch en Godsdiens-Wetenschappelijk Onderzoek in Nederland, die wordt gesubsidieerd door de Nederlandse Organisatie voor Zuiver-Wetenschappelijk Onderzoek (Z.W.O.). Het maakt deel uit van onderzoek naar theologisch gebruik en misbruik van kosmologische theorieën. De auteur dankt prof. R. Hensen voor zijn adviezen.

<sup>2</sup> *De Caelo et Mundo*. lib. I, tract. 3, cap. 1.

<sup>3</sup> '... the tendency of modern atheists, who are into occultism and psychic phenomena, to replace God with extraterrestrial intelligences from other galaxies or from higher space-times, or shapeless cosmic minds with which one can establish subliminal contact' in: M. GARDNER, *The WHYS of a Philosophical Scrivener*, Oxford 1983, 189.

<sup>4</sup> Besproken in E. BENZ, *Der Kopernikanische Schock und seine theologische Auswirkung*, in: *The Variety of Worlds* (Eranos Jb. 44, 1975), ed. A. Portmann/R. Ritsema, Leiden 1977, 15-60.

<sup>5</sup> R. PLANK, *The Emotional Significance of Imaginary Beings*, Springfield Ill., 1969.

<sup>6</sup> R.L. SHORT, *The Gospel From Outer Space*, New York 1983.

overeenkomst met fabels, een beschrijving van menselijke conflicten en idealen in de gestalten van andere wezens, dieren of buitenaardse intelligenties.

De wetenschap is zich sinds 1959 serieus met dit terrein bezig gaan houden. In de appendix wordt iets over recente discussies en onderzoeken gezegd. Puur formeel kan hier ten behoeve van de rest van het artikel gesteld worden, dat de zaak nog open is. Er is geen enkele directe aanwijzing dat wij iets hebben waargenomen wat aan de activiteit van levende en/of intelligente wezens moet worden toegeschreven, terwijl het uitsluiten van het bestaan van dergelijke wezens alleen binnen ons zonnestelsel goed onderbouwd is.

### I. Argumentatielijnen in de griekse filosofie

De discussies over het bestaan van buitenaards leven gingen vroeger vaak over het bestaan van 'vele werelden', waarbij dan gedacht werd aan complete kosmische systemen met een (bewoonde) aarde, een maan, planeten en een eigen bolschild met vaste sterren. De argumenten waren van velerlei aard: fysisch, metafysisch en theologisch. Studies in onze eeuw hebben het onderwerp met name vanuit de wetenschapsgeschiedenis benaderd, waarbij wel enige aandacht werd geschonken aan metafysische vragen<sup>7</sup>. Zoals zo vaak levert ook hier de griekse traditie veel materiaal voor de latere discussies in West-Europa. Al bij de Presocratici (Anaximander, Xenophanes, Heraclitus, Theophrastus) zijn ideeën over andere werelden te vinden, zulks in verband met het denken over het oneindige en onbegrensde. In de latere griekse traditie zijn drie lijnen te onderscheiden: de atomistische visie, de visie van Aristoteles en de teleologische argumentatie bij Plutarchus.

Bij de atomisten Leucippus, Democritus, Epicurus en de romein Lucretius zijn de volgende argumenten pro aanwezig. (1) Als iets mogelijk is, dan gebeurt het ook. In navolging van A.O. Lovejoy noemt men dit het principe van plenitude<sup>8</sup>. (2) Er is oneindig veel bouw materiaal (atomen), dat chaotisch door elkaar beweegt. Zo wordt bij toeval vaker eenzelfde uitgangspositie bereikt als die onze wereld deed ontstaan. Dit is de atomistische kosmogonie. (3) Het natuurlijke proces werkt overal en altijd hetzelfde, dus uit zo'n uitgangspositie ontstaat zo'n wereld. (4) Niets is uniek, alles bestaat in veelvoud.

De tegenovergestelde positie is verdedigd door Aristoteles. In 'De caelo' argumenteert hij op basis van zijn idee over de natuurlijke plaats, die voor zware dingen het centrum is, waar zich dus de aarde bevindt. Als er nog een wereld was, dus nog een centrum, zou iets zwaars dat naar de aarde toevalt, natuurlijk bewegen ten opzichte van de aarde, maar tegelijkertijd onnatuurlijk bewegen ten opzichte van dat andere centrum. Dat kan niet, dus kan er maar één centrum zijn, dus ook maar één omtrek en één wereld. Een tweede argument gaat in op het bovengenoemde argument van de atomisten dat alles in veelvoud bestaat. Voor de wereld geldt dat niet, omdat die alle materie bevat, zodat er geen andere wereld kan zijn, ook al is er een theoretisch onderscheid tussen de essentiële natuur 'wereld' en deze wereld. Dat alle materie in deze wereld is, wordt beargumenteerd met de leer van de natuurlijke plaats. In zijn

<sup>7</sup> S.J. DICK, *Plurality of Worlds*, Cambridge 1982; A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Londen 1957; P. DUHEM, *Le système du monde*, Parijs 1915-1958; G. MCCOLLEY, *The Seventeenth-Century Doctrine of a Plurality of Worlds*, in: *Annals of Science* 1 (1936) 385-430.

<sup>8</sup> A.O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Cambridge Mass. 1936.

'Metafysica' geeft hij nog een derde argument. Een veelheid van werelden zou een veelheid van onbewogen eerste bewegers vereisen. Maar alles wat in veelvoud bestaat, is materieel, terwijl de eerste beweging niet materieel kan zijn. Dus er moet één eerste beweging zijn, dus ook maar één buitenste hemel, dus maar één wereld.

Plutarchus heeft in zijn geschrift 'De facie in orbe lunae' betoogd, dat de maan een soortgelijk object is als de aarde, dus ook bewoond<sup>9</sup>. De aarde is niet het centrum, want de wereld heeft geen centrum (925f). Verder gebruikt hij een soort teleologisch argument: als de maan geen 'mensen' bevat, zou ze nutteloos zijn, wat strijdig is met de veronderstelling van een intelligente ontwerper en maker (937d, e). Dit argument berust niet op volheid en kosmogonie, maar op de niet-centrale positie van de aarde en het doel dat alles moet hebben. Hoewel anachronistisch, valt de redenering van Plutarchus te vergelijken met de natuurlijke theologie in het latere christendom, terwijl de atomistische redenering meer darwinistisch aandoet.

## II. Van de dertiende tot de zeventiende eeuw

In de middeleeuwen behoorde het schrijven van een commentaar op het boek 'De caelo'<sup>10</sup> tot de vaste activiteiten, dus er zijn zeer veel teksten die ook gaan over de 'vele werelden'. Zeer bekend zijn die van Albertus Magnus en Thomas van Aquino. Albertus (1200-1280) wijdt tien hoofdstukken aan het eventuele bestaan van 'vele werelden'. Nieuw, en op gespannen voet met de argumenten van Aristoteles, is de vraag of de onmogelijkheid van vele werelden geen beperking is van Gods almacht. Het gaat hier slechts om een natuurlijke onmogelijkheid, 'en daarom, voorzover het naar de natuur van de wereld is, zeg ik dat er niet vele werelden kunnen ontstaan, hoewel God, als Hij zou willen, er vele had kunnen maken'<sup>11</sup>. Volgens Thomas van Aquino zou het tegen Gods wezen ingaan, zoals blijkt uit de 'Summa Theologiae': 'De orde in de dingen, zo door God geschapen, manifesteert de eenheid van de wereld. Deze wereld is één wegens het ene plan, dat sommige zaken aan andere aanpast. Want alle dingen die van God zijn, hebben een relatie met elkaar en met God, zoals eerder aangetoond is. Daarom is het nodig dat alles tot één wereld behoort. Slechts zij konden een veelheid van werelden veronderstellen, voor wie de oorzaak van de wereld geen ordenende wijsheid is, maar kans'<sup>12</sup>. Een groter aantal is voor God ook niet een doel op zich. In zijn commentaar op 'De caelo' voegt Thomas hieraan toe, dat meer werelden of identiek zouden zijn, dus doelloos (tegen Gods wijsheid), of niet identiek, maar dan is er geen enkele volmaakt, wat ook strijdig is met Gods wezen. Samengevat: Gods macht belet Hem niet om verscheidene werelden te scheppen, maar dat zou niet in overeenstemming zijn met zijn wezen.

In 1277 werden in Parijs 219 stellingen veroordeeld, waaronder de stelling, 'dat de

<sup>9</sup> P. RAINGARD, *Le Peri tou Prosopou de Plutarque*, Chartres 1934. Het verschil met de atomistische lijn wordt behandeld door L.W. BECK, *Extraterrestrial Intelligent Life*, in: *Proceedings of the American Philosophical Association* 45 (1971) 5-21.

<sup>10</sup> Omstreeks 1170 uit het Arabisch in het Latijn vertaald.

<sup>11</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De Caelo et Mundo*, ed. P. Hossfeld, Münster 1971, lib. 1, tract. 3, cap. 6 (blz. 69, r. 5-7).

<sup>12</sup> I, q. 47, a. 3. De dominicaanse commentator tekende hierbij aan: 'The argument is eased if the singleness of the world be taken theologically, that is by reference to one governing Wisdom. It would find no difficulty in the co-existence of several particular systems apparently unrelated from a merely physical point of view, though this ... is not congenial to the cosmology St Thomas adopts': THOMAS AQ., *Summa Theol.*, 8: Creation, Variety and Evil, ed. and transl. by T. Gilby, Cambridge 1967, 103.

Eerste Oorzaak onmachtig zou zijn om meer dan één wereld te maken'<sup>13</sup>. Het gaat bij deze stellingen, die op veel punten tegen 'de filosoof' (Aristoteles) ingaan, om het idee dat Gods almacht alle beperkingen te boven gaat. Willem van Ockham (1280-1347) gaat in zijn commentaar op de Sententiën van Petrus Lombardus in op de vraag of er vele werelden kunnen bestaan<sup>14</sup>. Oorspronkelijk ging dit gedeelte uit de Sententiën over de vraag of God iets beter had kunnen maken dan Hij gedaan heeft, maar later werd de vraag breder opgevat. Ockham onderscheidt een wereld beter in accidentele goedheid (geen probleem), een wereld beter in essentiële goedheid (kan ook, want Augustinus stelde al dat God mensen had kunnen maken die niet konden en wilden zondigen) en een wereld beter in aantal, dat wil zeggen verscheidene werelden van dezelfde soort. Aangezien God meerdere individuen kan maken, en Hij dat naar believen binnen of buiten deze wereld kan doen, kan Hij ook een andere wereld scheppen. De bezwaren van Aristoteles worden weerlegd, doordat Ockham niet erkent dat er een natuurlijke plaats voor een bepaald element is. Vuur in Oxford richt zich naar een ander punt dan vuur in Parijs. Ook Nicole Oresme (1323-1382), die op verzoek van de franse koning 'De caelo' in het frans vertaald heeft (met toevoegingen), verlaat de aristotelische opvatting over natuurlijke plaats en beweging, waardoor tevens de noodzaak van één centrum verdwijnt. Ook het argument uit de 'Metafysica' wordt weersproken, doordat geen enkele wereld buiten God en zijn macht zou zijn. Het uitgebreide betoog voor de mogelijkheid van vele werelden wordt afgesloten met: 'Maar, natuurlijk is er nooit meer dan één lichamelijke wereld geweest en zal er ook nooit meer dan één zijn'<sup>15</sup>.

Nicolaas van Cusa (1401-1464) is verwant met het vroegste griekse denken in zijn visie dat God nergens een omtrek en overal zijn centrum heeft. Bij hem komt voor het eerst in deze periode – bij mijn weten – het idee voor, dat er werkelijk andere werelden zijn, en dan ook nog bewoond door redelijke wezens. Zijn tijdgenoot Willem van Vorilong (†1461) heeft – misschien wel als eerste – de implicaties voor de christologie onder woorden gebracht in zijn commentaar op de Sententiën. Volgens Vorilong zou Christus wel door op aarde te sterven de bewoners van andere werelden kunnen verlossen, zelfs als er een oneindig aantal werelden zou zijn, maar het zou niet passend zijn als Christus in een andere wereld zou moeten komen om daar weer te sterven<sup>16</sup>.

Philippus Melanchthon (1497-1560) voert in 'Initia doctrinae physicae' uit 1550 – het hoofdwerk van Copernicus over het heliocentrische systeem was van 1543 – eerst een aantal argumenten in de lijn van Aristoteles aan. Melanchthon voegt er echter een voor hem beslissend theologisch argument aan toe: 'Aan het bovenstaande kan een argument voor de eenheid van de wereld worden toegevoegd dat zéér zeker is. Eén is de Zoon van God, onze Heer Jezus Christus, die in de wereld is geboren, gestorven en opgestaan. Hij heeft zich nergens anders getoond, noch is Hij ergens anders

<sup>13</sup> E.L. FORTIN/P.D. O'NEILL, *Condemnation of 219 Propositions*, in: *Medieval Political Philosophy: A Source Book*, ed. R. Lerner/M. Mahdi, New York 1963, 335-354; E. GRANT, *The Condemnation of 1277: God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages*, in: *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 10 (1979) 211-244.

<sup>14</sup> GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum sententiarum ordinatio*, dist. XIX-XLVIII, ed. G.I. Etzkorn/F.E. Kelley, St. Bonaventure /N.Y. 1979, dist. 44.

<sup>15</sup> N. ORESME, *Le livre du ciel et du monde*, Ed. A.D. Menut, Madison/Milw., 1968, fol. 39b, c.

<sup>16</sup> Fragment uit een Sententiën-commentaar in: G. MCCOLLEY/H.W. MILLER, *Saint Bonaventure, Francis Mayron, William Vorilong, and the Doctrine of a Plurality of Worlds*, in: *Speculum: A Journal of Medieval Studies* 12 (1937) 386-389.

gestorven en opgestaan. Er mag dus niet voorgesteld worden dat er vele werelden zijn, omdat er niet voorgesteld mag worden dat Christus meermalen zou zijn gestorven en opgestaan, en ook mag niet gedacht worden dat in enige andere wereld zonder kennis van de Zoon van God mensen in het eeuwige leven hersteld zouden worden. Hoewel deze argumenten niet fysisch zijn, moeten we ze toch beschouwen, omdat als zo vele werelden voorgesteld worden, zelfs andere religies en naturen van de mens bedacht kunnen worden<sup>17</sup>.

Giordano Bruno (1548-1600) had de stellige overtuiging, dat er een oneindig aantal aard-achtige werelden bestond in een oneindig heelal. Meer binnen de christelijke traditie bewoog zich Thomas Campanella (1568-1648), die naar aanleiding van een dreigende veroordeling van de copernicaanse astronomie – die plaatsvond in 1616 – zijn 'Apologia pro Galileo' schreef<sup>18</sup>. Ieder beroep op Aristoteles heeft hij fel verworpen: Aristoteles was een heiden, terwijl, volgens Campanella, Pythagoras een jood was, die zijn ideeën van Mozes had. Afgezien van dergelijke aanvallen ad hominem verdedigt Campanella ook een bepaalde visie op de bijbel. God heeft niet geopenbaard wat wij uit de natuur kunnen leren, maar zich gericht op de moraal en de beloften. En God heeft zich in zijn uitdrukkingwijze aangepast aan het menselijke spraakgebruik. Bovendien biedt de copernicaanse benadering voor een aantal teksten een betere interpretatie. 'De wateren boven de aarde' zijn bij voorbeeld een indicatie voor het bestaan van vaste stof daarboven om het water te dragen. En dat klopt precies met het idee, dat de andere hemellichamen op de aarde lijken. Het bezwaar van Thomas tegen een veelheid ondervangt Campanella door te stellen, dat het vele kleine systemen betreft binnen een groot systeem, dat geleid wordt door God. De bewoners stammen niet af van Adam en zijn dus niet besmet met zijn zonde, dus hebben ze ook geen verlossing nodig, tenzij zij een andere zonde begaan hebben.

Zelfs deze beperkte selectie van denkers biedt nog een grote variatie. Een paar afrondende opmerkingen. (1) Deze auteurs menen nog argumenten uit het theologische terrein aan te kunnen voeren voor of tegen het bestaan van andere werelden, c.q. buitenaardse personen. In de volgende paragraaf zal blijken, dat de huidige theologische auteurs – enige fundamentalistische auteurs uitgezonderd – dat niet meer doen. (2) Er is sprake van een ontwikkeling van 'het kan niet op natuurlijke wijze' (Albertus) via 'het zou strijdig zijn met Gods wezen' (Thomas) naar 'het kan' (Ockham) 'maar gebeurt niet' (Oresme), tot de gedachte dat 'er vele bewoonde planeten zijn' (Cusa, Vorilong, Bruno, Campanella). (3) Wat betreft de schepping wijken de middeleeuwen af van de atomisten, maar ook van Aristoteles. Enerzijds wordt het pure toevalselement vervangen door Gods leiding, anderzijds wordt ook voor een eeuwige kosmos een bestaansgrond nodig geacht. (4) Die denkers die de meeste nadruk bij de godsleer leggen, komen met Gods almacht en alwerkzaamheid als argumenten voor en met Gods wijsheid en perfectie als argumenten tegen het bestaan van vele werelden. De benadering van Campanella, die de vele 'werelden' inbedt in een omvattend geheel, maakt duidelijk, dat deze lijn – indien de aristotelische fysica wordt losgelaten – neigt tot een positieve waardering van de mogelijkheid van het bestaan van andere be-

<sup>17</sup> P. MELANCHTHON, *Initia Doctrinae Physicae*, Wittenberg 1550, in: *Corpus Reformatorum*, XIII, Braunschweig 1848, kol. 220-221.

<sup>18</sup> THOMAS CAMPANELLA, *The Defence of Galileo (1622)*, ed. and transl. by G. McColley, in: *Smith College Studies in History* 22 (1937) nr. 3-4, 65.

woonde planeten. (5) Denkers die zich het meest richten op de christologie en de leer van de verzoening, staan in het algemeen afwijzend tegenover het idee dat elders ook verzoening nodig zou zijn. De eenmaligheid van het lijden van Christus wordt altijd vastgehouden (Vorilong, Melanchthon, Campanella, en in de vroege kerk bij voorbeeld ook Origenes). Dat plaatst de aarde in een theologische uitzonderingspositie. Voor Melanchthon is dit reden om het idee geheel af te wijzen, voor Campanella om de niet-afstamming van Adam te benadrukken, en voor Vorilong om het sterven van Christus onafhankelijk van afstand ook werkzaam te laten zijn voor de bewoners van andere planeten.

### III. Recente theologische meningen

In de huidige theologie is er niet zo'n duidelijk referentiepunt als in de middeleeuwen, toen alle commentaren op 'De caelo' en op de Sententiën deze zaak behandelden. Het is dan ook minder gemakkelijk om het terrein te overzien, maar mijns inziens komt het als onderwerp meer voor bij wat minder bekende theologen dan bij de meest bekende auteurs. Vaak wordt het ook als irrelevant afgedaan, wat typerend is voor de gewijzigde visie op de taak van de theologie<sup>19</sup>.

In het volgende deel zullen een aantal uitlatingen in twee groepen worden behandeld: zij die aannemen, dat de aarde in theologisch opzicht niet uniek is, en zij die het tegendeel verdedigen. Daarbij gaat het vooral om literatuur na 1955<sup>20</sup>.

#### A. De aarde is theologisch niet uniek

Een enkeling laat de christologische vraag geheel terzijde. Zo benadrukt de katholieke theoloog Hesburgh in het voorwoord bij een NASA-rapport, dat God niet beperkt is, want 'Oneindige Kracht' is een van zijn namen. De oneindigheid Gods doet verwachten dat het heelal groot en veelzijdig is. Heel zijn schepping moet een afspiegeling van Hem zijn, dus dat pleit voor de aanwezigheid van intelligentie en vrijheid. 'God heeft zeker een heleboel materie gemaakt. Waarom dan niet meer intelligentie, meer vrije wezens, die Hem als enige kunnen zoeken en kennen? Het ontdekken van intelligent leven elders zou dus een bevestiging zijn van God en een beter leren kennen van Hem'<sup>21</sup>. De meeste auteurs gaan echter niet zo totaal voorbij aan de christologische vraag. Dan blijken er globaal vijf wegen te zijn, waarbij ik begin met degenen die de traditie het meest lijken vast te houden.

*1. Vele incarnaties.* – Het meest uitgewerkte betoog is te vinden bij E.L. Mascall, die stelt dat de Zoon van God zich verbonden kan hebben met de rationele en lichamelijke natuur van andere wezens om hen te verlossen, zoals Hij ook onze natuur met de zijne

<sup>19</sup> 'Mehr wird ein Theologe zu dieser Frage nicht sagen können; er wird darauf hinweisen, daß die christliche Offenbarung das Heil des Menschen bezweckt, nicht aber eine Antwort auf Fragen, die den Vollzug dieses Heils in Freiheit nicht wirklich erheblich berühren': K. RAWER/K. RAHNER, *Weltall-Erde-Mensch*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 3, Freiburg 1981, 9-85, hier 72.

<sup>20</sup> Oudere reacties bij W.D. MÜLLER, *Du wirst die Erde sehnen als Stern*, Stuttgart 1955.

<sup>21</sup> T.M. HESBURGH, *Foreword*, in: *The Search for Extraterrestrial Intelligence: SETI*, ed. P. Morrison/J. Billingham/J. Wolfe (NASA SP-419), Washington 1977, vii.

heeft verbonden met dat oogmerk<sup>22</sup>. De enige serieuze tegenwerping acht Mascall te behoren bij de extreem-kenotische visie op Christus: als gedurende de incarnatie de goddelijke natuur geheel was ingeperkt tot de menselijke grenzen, zou een gelijktijdige incarnatie op meerdere plaatsen niet meer te verdedigen zijn; ook twee incarnaties na elkaar zouden dan problematisch zijn, aangezien de Zoon dan bezig zou zijn met zijn tweede incarnatie en tegelijkertijd reeds bevestigd zou zijn in zijn hemelse glorie na de eerste incarnatie. Deze bezwaren gelden echter niet voor een traditionele orthodoxe christologie. Immers, niet de goddelijkheid wordt beperkt, maar de eindige menselijke natuur wordt opgenomen in de transcendente goddelijke natuur. Als een eindige natuur gecombineerd kan worden met een oneindige natuur, is er geen reden waarom verscheidene eindige naturen niet ook daarmee te verenigen zijn. Al zijn er voor God ook andere mogelijkheden. Misschien zijn er geen rationele wezens of misschien zijn ze niet 'gevallen', of bewandelt God andere wegen om hen tot gemeenschap met zichzelf te herstellen. Ook Rawer en Rahner stellen dat een meervoudige incarnatie niet uitgesloten is<sup>23</sup>.

2. *God is groot*. – Niet scherp van deze positie te onderscheiden, maar toch anders is de lijn die Paul Tillich volgt: Christus is primair een gebeuren tussen God en de mensen, waarbij er elders andere mogelijkheden zijn<sup>24</sup>. A. Peregro stelt, dat het bestaan van redelijke lichamelijke wezens elders een manifestatie van Gods wijsheid en kracht zou zijn, al is het theologisch niet vereist. Het raakt niet aan de leer van de erfzonde of de verlossing. Zo'n 'ras' elders kan nog in ongeschonden staat zijn of 'gevallen' en al dan niet verlost. Verlossing zou kunnen gebeuren via een soort incarnatie van het Woord in hun natuur, maar ook op andere wijze<sup>25</sup>. Ook H. Berkhof stelt dat God elders op liefde gebouwde wezens kan scheppen<sup>26</sup>. Als de mens het enige doel van God met de schepping zou zijn, zou dat aan het aardse heilsgebeuren een benauwend gewicht toekennen. In een paragraaf over engelen benadrukt Berkhof een drievoudig inzicht: (a) Gods wereld is rijker dan alleen onze planeet; (b) buiten onze wereld zijn werkelijkheden die nu al volkomen zijn; (c) daarvandaan kijkt men niet op ons neer, maar is er de bereidheid ons te helpen. Als dan in dezelfde alinea over bewust leven op andere planeten gesproken wordt als argument om het geloof in engelen ook in onze tijd niet geheel als onzin terzijde te schuiven, lijkt Berkhof dicht bij von Däniken uit te komen: niet de goden, maar wel de engelen zouden kosmonauten geweest kunnen zijn. Al bedoelt Berkhof het natuurlijk niet in die historisch-verklarende zin, maar als gedachte in verband met de grote veelzijdigheid Gods. Ook J. Macquarrie bespreekt buitenaardse wezens in passages over 'The Holy Angels' en 'Demons and Evil Spirits'<sup>27</sup>.

Adam Ford stelt dat de ontdekking van buitenaardse intelligente wezens zou helpen om het beeld van God te verlossen van een al te antropocentrische invulling. Het ware

<sup>22</sup> E.L. MASCALL, *Christian Theology and Natural Science*, Londen 1956, 40. Zie ook E.L. MASCALL, *The Christian Universe*, Londen 1966, waar hij toevoegt (blz. 106), dat de Zoon allen verlost kan hebben door één keer in een rationele soort geïncarneerd te worden. Hierbij verwijst hij naar Pendergast (vgl. bij nt. 48).

<sup>23</sup> RAWER/RAHNER, o.c., 72.

<sup>24</sup> P. TILlich, *Systematic Theology*, 2: *Existence and the Christ*, Chicago 1957, 96.

<sup>25</sup> A. PEREGRO, *Origine degli esseri razionali extraterreni*, in: *Div. Thom.* 61 (1958) 3-24; engelse samenvatting: *Rational Life Beyond the Earth?* in: *Theol. Dig.* 7 (1959) 177-178.

<sup>26</sup> H. BERKHOF, *Christelijk Geloof*, Nijkerk 1973, 197, 442, 185v.

<sup>27</sup> J. MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, rev. ed., New York 1977, 233-238.

beeld van God ligt in de geest van innerlijkheid en de mogelijkheid creatief en genadig op de omgeving te reageren. Anderen kunnen dus best claimen ook 'naar Gods beeld' te zijn. De uniciteit van Jezus als de enige Zoon van God wil hij niet verdedigen, want dat vindt Ford een te enge opvatting van waarheid. Karakteristiek is de volgende passage: 'Er is slechts één woord van God in deze opmerkelijke kosmos, een heelal dat zo rijk is opgekomen uit eenvoud. Als het heelal een bewust produkt van de wil van God is, moeten we verwachten dat in de geestelijke ontwikkeling van ieder ras van intelligente wezens een moment zal komen dat het woord in een individu geopenbaard zal worden. Het woord is dan vlees geworden, en wederom zal een geestelijke twijg beginnen zich te winden rond de planeet waar zij is opgekomen. Wanneer we ooit contact maken met wezens van andere werelden, kennen sommigen misschien al het evangelieverhaal. Niets is er verloren van de exclusieve claims van het christendom, want er is slechts één God en slechts één waarheid, maar er zal dan een rijker begrip gegroeid zijn van de innerlijkheid van de materiële cosmos'<sup>28</sup>.

3. *Christus pro nobis*. – N.W. Pittenger benadrukt dat in het christelijk geloof Jezus wel definieert wat God in zijn relatie met de schepping is, maar dat dit geen beperking van God inhoudt. Het beslissende karakter van Jezus heeft primair te maken met de relatie tussen God en mens, hoewel wat God openbaart in Christus, hetzelfde karakter heeft – van dezelfde substantie is, om de term van Nicea te gebruiken – als wat God overal elders doet<sup>29</sup>. In een boek over christologie gaat deze procesteoloog niet expliciet in op buitenaardse wezens, hoewel hij wel de verwante kwestie aansnijdt van mensen van andere religies of mensen die nooit van Christus gehoord hebben<sup>30</sup>. De basis van zijn visie is, dat het niet de taak van de kerk is het heil voor mensen te bewerken. Dat ligt in Gods handen, en al weten wij niet hoe God dat zal doen, wij weten wel dat het liefhebbende handen zijn.

W.B. Easton ziet toch wel wat problemen: 'Kunnen we nog steeds geloven dat God, die voor al die werelden moet zorgen, de tijd heeft om veel aandacht te besteden aan de nogal achterlijke tweevoeters op ons kleine stofje in de ruimte?'<sup>31</sup> De oneindigheid van God maakt veel onvoorstelbaars mogelijk; tenslotte begrijpen wij ook niet Gods zorg voor de leliën en de muggen. 'Evenmin vernietigt een uitdijend heelal en de waarschijnlijkheid van intelligente wezens de uniciteit van Christus voorzover het om ons gaat. Volgens ons geloof kwam Christus tot ons, in onze wereld voor onze redding'. Misschien verwijzen trouwens de schapen uit andere stallen (Joh. 10, 16) wel naar de bewoners van andere planeten.

4. *Het christelijk geloof herformuleren*. – E. McMullin stelt in een reactie op R. Puccetti, die claimt dat het bestaan van buitenaards leven het christelijk geloof weerlegt (zie verderop), dat daar 'een vreemd, onvriendelijk soort fundamentalisme werkzaam is, een weigering om toe te laten dat begrippen veranderen en leer zich ontwikkelt, wat juist kenmerkend is voor zowel de wetenschap als de theologie'<sup>32</sup>. Zijns inziens betekent het, dat een ander persoonsconcept op Christus moet worden toegepast.

<sup>28</sup> A. FORD, *Universe: God, Man and Science*, Londen 1986, 134.

<sup>29</sup> N.W. PITTENGER, *Christianity and the Man on Mars*, in: *Christ. Cent.* 73 (1956) 747-748.

<sup>30</sup> N.W. PITTENGER, *Christology Reconsidered*, Londen 1970, 107.

<sup>31</sup> W.B. EASTON JR., *Space Travel and Space Theology*, in: *Theol. Today* 17 (1961) 428-429.

<sup>32</sup> E. MCMULLIN, *Persons in the Universe*, in: *Zygon* 15 (1980) 69-89, hier 88.

In Nederland heeft A. de Wilde, een vrijzinnig protestants theoloog, als een van de weinigen zich regelmatig over dergelijke kwesties uitgelaten. Zo stelde hij in een briefwisseling met J.J. Buskes de vraag 'hoe weet je, dat het heilsgebeuren geocentrisch zou zijn'<sup>33</sup>. De kern van het probleem is dat in het beeld van de verzoening als eens en voor al het geocentrische wereldbeeld verweven zit. Een geloofswaarheid wordt uitgedrukt als een waarheid van de speculatieve rede, vol elementen uit een voorbije tijd. De Wilde zoekt een existentiële interpretatie, los van dat verouderde kader, passend binnen de huidige tijd. Daar past nederigheid bij in kosmisch opzicht. We zijn maar een klein zuchtje, dat bovendien weer voorbij zal gaan als de zon opgebrand is. Het centrum ligt in God<sup>34</sup>.

De meest radicale reactie is de visie van W. Hamilton, die onder meer over de dood van God heeft geschreven. Hij stelt in een gefingeerde preek op 23 september 1989 naar aanleiding van het ontdekken van buitenaardse intelligentie, dat we niet defensief moeten reageren. Het gaat er niet om, aan te tonen dat de eigen religie correct is doordat er allerlei voorstellingen gemaakt kunnen worden over Gods werkzaamheid elders. Hoofdzaak is, dat wij bereid zijn te leren van buitenaardse wezens, niet alleen op praktische punten, maar ook moreel, politiek, religieus en dergelijke. Christendom met alleen lokale betekenis is volgens Hamilton geen echt christendom meer, maar dat is niet erg. 'Om wille van Christus kan het nodig zijn dat we hem voorbij gaan. Misschien moeten we onze verbeelding en onze levens ont-christelijken opdat we in de nieuwe context het leven van een leerling kunnen leven waartoe Christus ons heeft opgeroepen. Dit zal het gevolg zijn als we, in het licht van deze ontdekking van buitenaards leven, stoppen met ons druk te verdedigen en onszelf ervan te verzekeren dat onze goden intact zijn en ons geloof ongeschokt is (...) Wellicht wil God dat wij voorbij het christendom gaan, en zelfs voorbij Hem'<sup>35</sup>.

5. *Geen 'darwinisme': God garandeert overeenkomst met andere intellectuele wezens.* – Stanley L. Jaki, een benedictijn en wetenschapshistoricus, winnaar van de Templeton prijs (zie Trouw, 5 maart 1987) wegens zijn werk rond de relatie tussen wetenschap en geloof, heeft grote bezwaren tegen de darwinistische filosofie achter het denken over buitenaards leven. Jaki heeft niets tegen evolutie als beschrijving van de instrumentaliteit van soorten bij het ontstaan van andere soorten. Als toeval echter de bepalende factor is, is het heelal zinloos. Volgens Jaki gaat dat darwinisme samen met nominalisme, de afwezigheid van een algemeen kader dat meer is dan de som van de individuele gestalten. Het principe van 'plenitude' – de schepping moet Gods volheid weerspiegelen, alle mogelijkheden zijn ook werkelijk – is ook onchristelijk, want een voorbeeld van noodzakelijkheidsdenken, terwijl het christendom de schepping ziet als contingent, afhankelijk van Gods keuze. 'Plenitude' werd gebruikt door woordvoerders van 'animistisch pantheïsme of van rationalisme', zoals Giordano Bruno en Leibniz. Verder wordt in de literatuur over buitenaards leven de geest behandeld als een

<sup>33</sup> A. DE WILDE, *Over vrijzinnigheid en rechtzinnigheid*, III, in: *Woord en Dienst* 6 (1957) 328-329, hier 329.

<sup>34</sup> A. DE WILDE, *Over vrijzinnigheid en rechtzinnigheid*, IV, ib. 6 (1957) 340-343, en de vele artikelen in *Vrijzinnig vizier*.

<sup>35</sup> W. HAMILTON, *The Discovery of Extraterrestrial Intelligence: A Religious Response*, in: *The Humanist* 36 (1976) 24-26; uitgebreider in: *Extraterrestrial Intelligence: The First Encounter*, ed. J.L. Christian, Buffalo 1976, 99-113.

bijverschijnsel van de hersenen, wat voor de christen onacceptabel is, terwijl het ook niet aansluit bij modern hersenonderzoek.

Een darwinist moet ook verwachten, dat de verschillen tussen intelligente culturen heel groot zullen zijn. Wij, die net de steentijd hebben verlaten, zullen zeer ver achter zijn bij nabije culturen, want een voorsprong van een paar duizend jaar is bijna niets op een evolutie van miljoenen jaren. Communicatie is dan ook niet te verwachten. Bij contact zullen wij onder de voet worden gelopen. In dit perspectief moet buitenaards leven bedreigend zijn. Jaki's alternatief is niet het afwijzen van het bestaan van buitenaards leven, maar het veronderstellen van een grote verwantschap in intelligentie en in morele normen, wat alleen kan in een theïstisch kader. 'Alleen zulk een theïsme, met voor eindige intellecten het hoogste beeld van God, het oneindige intellect, bevat logisch de verzekering dat alle eindige intellecten in het heelal langs wezenlijk dezelfde lijnen zullen denken en voelen. Een theïst, en alleen een theïst, kan daarom met vertrouwen uitzien naar een eventuele ontmoeting met intellecten van andere zonnestelsels, omdat het een ontmoeting zal zijn tussen twee partijen die, hoewel misschien in verschillende mate, iets zullen weten van een universele broederschap gebaseerd op gemeenschappelijke afhankelijkheid van de Schepper<sup>36</sup>. Maar het eventuele bestaan is een open kwestie, want niemand kan God voorschrijven of en hoeveel andere intellecten Hij moet maken.

#### B. De aarde is theologisch wel uniek

Voor theologische uniciteit zijn verscheidene argumentaties mogelijk. Of er zijn geen andere personen in het heelal (1) of ze zijn er wel, maar voor hun heil afhankelijk van datgene wat op aarde gebeurd is. Dat kan zowel theologisch (2) als fysisch (3) uitgewerkt worden. Het vasthouden aan uniciteit kan ook als een deugd gepresenteerd worden (4), maar evenzeer tot een weerlegging van het christendom leiden (5).

I. *Fysische uniciteit*. – D.B. DeYoung en J.C. Whitcomb, representanten van de – in Amerika sterke – fundamentalistische beweging het 'creationisme' die claimt dat Gen. 1 de wordingsgeschiedenis van heelal, natuur en mens astronomisch, geologisch en biologisch juist weergeeft, noemen met grote nadruk als 'final missing link in big bang cosmogony' de afwezigheid van leven in het heelal<sup>37</sup>. Daarbij verwijzen ze naar een symposium dat in 1978 in Maryland zou hebben plaatsgevonden over de implicaties van het mislukken van pogingen om buitenaardse wezens waar te nemen. De conclusie van het symposium was, volgens DeYoung en Whitcomb die daarvoor een artikel van Oberg citeren, dat er geen buitenaardse wezens zijn. De verwijzing voert wel naar een artikel van J. Oberg, maar dat gaat ergens anders over<sup>38</sup>. Ook het symposium in Maryland bestaat wel (najaar 1979), maar ging over het 'great silence'-argument (zie appendix) voor een lage waarschijnlijkheid, waarbij diverse sprekers expliciet argumenten tegen uniciteit aanvoerden<sup>39</sup>. Afgezien van de aldus door

<sup>36</sup> S.L. JAKI, *Cosmos and Creator*, Edinburgh 1980, 124.

<sup>37</sup> D.B. DEYOUNG/J.C. WHITCOMB, *The Origin of the Universe*, in: *Grace Theol. Journal* 1 (1980) 149-161, hier 157.

<sup>38</sup> J. OBERG, *Repeaters: UFO Update*, in: *Omni* 2 (1980) 32. DeYoung/Whitcomb geven als titel: *Alone Again: UFO Update*.

<sup>39</sup> Verslagboek: *Extraterrestrials - Where Are They?*, ed. M.H. Hart/B. Zuckerman, New York 1982.

DeYoung en Whitcomb misbruikte bron is hun redenering zeer zwak. (1) Er is nog niet zoveel gezocht dat het uitblijven van resultaat een argument is. (2) Uitblijven van resultaat kan ook een gevolg zijn van een lage dichtheid in ruimte en tijd, een korte levensduur van technologische beschavingen, een terughoudendheid ten aanzien van het zich bekend maken, of een andere reden. (3) Zelfs als we alleen zouden zijn binnen ons melkwegstelsel of binnen het heelal, kan dat nog passen binnen een toevalsvisie op het ontstaan van leven, waarbij er kennelijk één of meer zeer beperkende factoren in het spel zijn. DeYoung en Whitcomb vullen hun argumenten aan met enige bijbelcitataten. Volgens hen noemt de bijbel drie redenen voor het bestaan van een zo groot aantal sterren (de Plutarchus-lijn, ze moeten ergens toe dienen): als tekenen, om een kalendersysteem aan te geven en als verlichting bij dag en nacht. 'Een vierde reden schittert door afwezigheid, namelijk als platforms voor buitenaardse wezens'<sup>40</sup>. Weliswaar achten DeYoung en Whitcomb geen enkel bijbels argument op zich voldoende, maar zij vinden het zeer betekenisvol dat in een boek dat zegt alles te geven wat nodig is voor het begrip het leven en heelal, niets staat dat het idee van buitenaards leven steunt. Kenmerkend voor deze benadering lijkt mij, dat de bijbel niet alleen religieuze of morele aanwijzingen geeft, maar alles wat nodig is voor het *begrijpen* van leven en heelal.

De fysische uniciteit kan echter ook met fysische argumenten worden verdedigd. Op die lijn zit Udo Köhler, die concludeert dat we zeker in ons planetenstelsel alleen zijn, waarschijnlijk ook in ons melkwegstelsel, en vermoedelijk zelfs in de totale kosmos. Zijn redenering spoort geheel met de standaard-kansberekening, waarbij hij echter de barrières in de biologische evolutie zo hoog acht, dat men daarvoor de kans praktisch op nul kan stellen. Het gaat hem om het totaalbeeld, en daar geldt een 'door de wetenschappen erkende centrale plaats van de mens in de kosmos', zulks in verband met de biologie, de relativistische metriek en het antropisch principe. Op dit laatste hoop ik nog eens terug te komen. Voor Köhler staat de moderne wetenschap niet tegenover de bijbelse visie, maar biedt juist hetzelfde perspectief. Van ons uit moet de expansie van leven en geest in het heelal beginnen, want in de menswording Gods is het 'middelpunt van zin en zijn van de hele kosmos aangegeven'<sup>41</sup>.

De fysische uniciteit is door L.J. van Holk juist ervaren als een kosmische eenzaamheid en verlatenheid: 'Moderne kosmologie kent dan mateloos grote ruimten, onvoorstelbaar lange tijden, waarin – in 'n wonderlijke tegenstrijdigheid – onvervulbare leegten miljoenen gesternten omvatten in 'n uitdijend heelal. (...) En wij zitten niet meer in het middelpunt, maar eerder aan de rand van "een" groep van sterrenstelsels. Hoe zwijgender die ruimten, hoe levenlozer het spel van lichten en krachten, hoe toevalliger ook leven en mensdom, des te nadrukkelijker moet de mens zich schrap zetten om zich in deze ontvormde wereld te handhaven: hij staat alléén in deze wereld, wier mateloosheid elk beeld vervluchtigt'<sup>42</sup>. De meeste auteurs proberen een kosmisch kader vast te houden, hetzij door de mens een unieke plaats in Gods orde toe te schrijven, eventueel met een taak van kosmische dimensies (Köhler), of door de mens deel te laten hebben aan een groter kosmisch gebeuren, dat ook niet zo ongezellig is. Van Holk echter gaat een andere weg: er is een kosmische structuurloosheid, waarin wij ons schrap moeten zetten.

<sup>40</sup> DEYOUNG/WHITCOMB, *o.c.*, 158.

<sup>41</sup> U. KÖHLER, *Allein im All - doch seine Mitte*, Stuttgart 1982, 35; eerdere citaten: 53, 55.

<sup>42</sup> L.J. VAN HOLK, *De rebellerende mens*, Den Haag 1960, 101.

2. *Theologisch uniek.* – Davis trekt niet zozeer de wetenschappelijke argumenten voor het bestaan van buitenaardse personen in twijfel, maar wil theologisch ingaan tegen de twijfel aan de universele betekenis van wat op aarde gebeurde. Allereerst worden grootte-argumenten als onbelangrijk afgewezen, want grootte is geen norm voor de plaats die wordt ingenomen in een redelijke orde. Het bestaan van materiële wezens elders is op grond van de grote aantallen wel te verwachten. Het geeft geen probleem met de scheppingsleer, wel met de eenmaligheid van de incarnatie. Verscheidene incarnaties zou betekenen, dat de wederkomst van Christus niet het einde van de hele wereld en de transformatie van de kosmos zou zijn. 'Als we zeggen dat het christelijk geloof de veronderstelling van andere incarnaties in andere rationele naturen elders in het heelal toelaat, zeggen we daarmee dat de christelijke visie op het heelal niet christocentrisch is. (...) Het christendom kent slechts één schema der dingen en dat is het schema met Christus als middelpunt'<sup>43</sup>. We weten niets van Gods relatie met andere redelijke wezens, maar we kunnen ons die denken als de relatie van God met de engelen. Ook een soortgelijke situatie als de onze, dus met zonde, zou geen tweede incarnatie vereisen. God kan het anders doen. We moeten zeggen dat de incarnatie uniek is als we vast willen houden aan het universele primaat van Christus.

In de genoemde discussie met A. de Wilde verdedigt J.J. Buskes de uniciteit door de taak van de theologie nadrukkelijk af te grenzen: 'Ik dacht dat de theologie voor ons een door het bijbels getuigenis begrensde bezigheid was: bezinning op het ons in de bijbel betuigde heil. (...) Dogmatiek is geen bezinning op *mogelijkheden*. Ze is bezinning op een ons in de bijbel betuigde *werkelijkheid*. Met jouw speculaties tast je de openbaring van God in Jezus Christus in haar volstrektheid en "eens voor altijd"-karakter aan. (...) Elke gedachte, dat het gebeuren van Betlehem en Golgotha niet eenmalig zou zijn – existentieel en lokaal – dat de geboorte, het leven, het sterven en opstaan van Onze Heer, Jezus Christus, niet een exclusief karakter zou dragen, dat er talloze vleeswordingen des Woords zouden zijn, wijs ik als onhoudbaar af. Hier vinden wij elkaar nooit, omdat je in plaats van aan het theologiseren aan het speculeren bent'<sup>44</sup>.

In nabeschouwingen valt P.J. Roscam Abbing Buskes bij door te stellen dat iedereen die zich bezig houdt met de resultaten van de astrologie (!sic, zo De Wilde aanduidend, die een boekje tegen de astrologie schreef), 'de verzoeking voelt opkomen alles te *relativeren*, en ook het Christusgebeuren te relativeren in zijn waarde'. 'Want natuurlijk is het veel ernstiger om te kort te doen aan de Openbaring Gods in Jezus Christus dan aan resultaten van bepaalde exacte wetenschappen'<sup>45</sup>.

3. *Een taak voor de mensen.* – E.A. Milne verafschuwde het idee, dat Christus telkens weer zou moeten lijden op talloos vele planeten. Een christen moet wel aannemen, dat onze planeet uniek is. De bewoners van andere planeten kunnen echter via radio-communicatie bereikt worden. 'Het is op het eerste gezicht niet onmogelijk dat eerst ons hele zonnestelsel, en later onze groep van melkwegstelsels door inter-communicatie één systeem zouden worden. In dat geval zou de eenmaligheid van het historisch gebeuren van de incarnatie geen moeilijkheid zijn. Want kennis van dat gebeuren zou overgezonden kunnen worden naar andere planeten en het heropvoeren op andere

<sup>43</sup> C. DAVIS, *The Place of Christ*, in: *Clergy Rev.* 45 (1960) 706-718, 715.

<sup>44</sup> J.J. BUSKES, *Over vrijzinnigheid en rechtzinnigheid*, V, in: *Woord en Dienst* 6 (1957) 338-340.

<sup>45</sup> P.J. ROSCAM ABBING, in: *Woord en Dienst* 6 (1957) 371; en ib. 7 (1958) 37.

planeten van de tragedie van de kruisiging zou onnodig zijn<sup>46</sup>. Een ongekende toekomst voor de 'elektronische kerk' met haar televisiedominees. Toch zijn er wel enige vraagtekens bij te plaatsen. Milne beperkt zich hier tot 'onze groep', wat echter een zeer klein deel van het totale heelal is. Hij geeft dus geen werkelijk kosmisch alternatief voor een herhaling van de incarnatie. Ook kan men zich afvragen, of hier niet een erg intellectualistische visie op het geloof achter steekt. Is 'woorden zonder daden' wel zo'n gelukkige voorstelling van de christelijke zending? Is de incarnatie alleen informatieoverdracht, of gaat het om een presentie van het goddelijke in onze natuur c.q. onze samenleving?

Toch is deze oplossing vaker verdedigd. Zo lijkt J.A. O'Keefe op deze lijn te zitten als hij ter vergelijking stelt, dat de overeenkomstige vraag ten aanzien van de tegenvoetters op aarde werd opgelost door zendingswerk<sup>47</sup>. R.J. Pendergast vindt het esthetisch lelijk om te veronderstellen dat geestelijk het heelal is opgesplitst in verschillende heilsgeschiedenissen. Entiteiten in een hogere orde dan het materiële hebben mogelijkheden die niet ruimtelijk beperkt zijn. Er is 'de mogelijkheid van een onmiddellijk en specifiek menselijk contact tussen een mens op aarde en een mens op een satelliet van Arcturus. (...) Deze stelling lijkt te worden ondersteund door empirische bewijzen voor buitenzintuiglijke waarneming'<sup>48</sup>.

4. *De nederigheid van Bettehem als deugd.* – Hoewel het hoogmoedig lijkt te veronderstellen dat de schepper van het heelal gewoond heeft op ons stukje interstellair puin, is dat volgens A.J. Burgess geen hoogmoed<sup>49</sup>. De bijbelse verhalen spelen zich ook niet af in Griekenland of Rome, maar in het afgelegen Palestina, terwijl ook de eerste christenen zich niet op afkomst of rijkdom konden beroemen. De hoogmoed is een kwaal van latere tradities. Burgess schetst het bezoek van drie majestueuze figuren aan een belangrijke planeet bij een grote ster. Zij zijn op zoek naar de plaats waar de leider van het universum geboren is. Na veel zoeken komt een computer met een citaat uit een oude heilige tekst: 'En gij, Aarde, hoewel gij zijt onder de minste van de planeten van Zon, uit u ...'. Psychologisch brengt Burgess een aardig punt naar voren, maar hij gaat voorbij aan de vragen die niet zozeer onze hoogmoed als wel de relatie van God met alle schepsels betreffen.

5. *Buitenaards leven als weerlegging van het christendom.* – R. Puccetti heeft geprobeerd aan te tonen 'dat een correcte analyse van het persoonsbegrip in combinatie met het niet onredelijke geloof in buitenaardse natuurlijke personen het geloof in God ondermijnt'<sup>50</sup>. Allereerst wordt er in de bijbel niet over deze wezens gesproken; eenzelfde argument dus als van DeYoung en Whitcomb, maar nu andersom gebruikt. Verder noemt Puccetti het schandalige particularisme van de verschillende religies, en vooral van het christendom. De oplossing van Milne wordt verworpen, omdat daar de afstanden te groot voor zijn. Verder voert hij aan, dat als er op iedere bewoonde planeet een incarnatie nodig zou zijn, zo de suggestie van Mascal extrapolierend, er zo'n  $10^{18}$  (een miljard maal een miljard) verschillende incarnaties zouden zijn. Aangezien de levensduur per geïncarneerde enige jaren bedraagt moeten er wel vele incarnaties

<sup>46</sup> E.A. MILNE, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, Oxford 1952, 153v.

<sup>47</sup> J.A. O'KEEFE, *Afterword: The Theological Impact of the New Cosmology*, in: R. JASTROW, *God and the Astronomers*, New York 1980, 149-164, hier 162.

<sup>48</sup> R.J. PENDERGAST, *Terrestrial and Cosmic Polygenism*, in: *Downside Rev.* 82 (1964) 189-198, hier 196v.

<sup>49</sup> A.J. BURGESS, *Earth Chauvinism*, in: *Christ. Cent.* 93 (1976) 1098-1102.

<sup>50</sup> R. PUCCETTI, *Persons: A Study of Possible Moral Agents in the Universe*, Londen 1968, 143.

tegelijktijd plaatsvinden. Puccetti komt, bij zijn optimistische schatting van het aantal bewoonde planeten, tot 680 miljoen à 3,4 miljard gelijktijdige incarnaties. Dit tast de eenheid van de Zoon van God aan. Verder ontstaat er ook een keuzeprobleem in het hiernamaals, want daar lopen dan ook zoveel verschillende soorten Christussen rond.

Dat het geloof in buitenaardse personen het geloof in God ondermijnt, lijkt mij feitelijk onwaar. Zoals blijkt uit dit artikel, zijn er verschillende theologen die het als een bevestiging van hun geloof zouden beschouwen. Dat twee niet één is, zal Mascall ook bevestigen, maar zijn rekensom gaat uit van de gelijkheid van 'oneindig' + 1 en 'oneindig' + 2, wat wiskundig geen onzin is. De oneindigheid Gods is essentieel in de redenering van Mascall. Wel lijkt buitenaards leven problemen te geven voor benaderingen van het christelijk geloof zoals die door Davis, Köhler, DeYoung en Whitcomb gerepresenteerd zijn.

Hoewel naar ik meen Puccetti dus ten onrechte claimt, dat het geloof in buitenaardse wezens het geloof in God moet ondermijnen, is er wel een ander verband. Voor hem compenseert het geloof in een 'gevuuld' universum het geloof in God als fundering van waarden die de mens te boven gaan: 'Op zijn minst kan het 't provincialistische humanistische dogma ten grave dragen dat als wij het geloof in het goddelijke vaarwel zeggen, we niets hebben om op terug te vallen dan de waarden van de mens. Waar we op terug kunnen vallen is een potentieel universele gemeenschap van personen waar we door de feitelijke versnippering van materie in de kosmos van zijn losgeraakt. Het is een schrale troost, maar toch een soort troost'<sup>51</sup>.

#### IV. Afsluiting

##### A. Samenvattende opmerkingen

(1) Het fysieke bestaan van buitenaards leven wordt door recente theologen – uitzonderd de creationisten – niet meer op theologische gronden bestreden. Dat de creationisten het wel bestrijden, hangt samen met hun wens de bijbel een letterlijke en alles omvattende interpretatie te geven. Hun verzet is sterk gericht tegen de (atomistische) kansredenering voor het ontstaan van leven, zulks in samenhang met hun strijd tegen de darwinistische evolutie-theorie. De plaats van de mens als 'kroon van de schepping' lijkt daarbij zwaarder te wegen dan de uniciteit van Christus.

(2) Jaki deelt in essentie de bezwaren van de creationisten, maar op een meer filosofisch niveau. Het gaat hem niet om de letterlijke lezing van de bijbel, maar om de filosofische vertaling daarvan: de wereld als contingent zien, dat wil zeggen als een zaak die ook anders had kunnen zijn, maar tegelijk als schepping van een persoonlijke en liefhebbende God. In dat perspectief acht hij het mogelijk dat God ook elders wezens naar Gods beeld en gelijkenis heeft geschapen. Indien dat het geval is, delen wij essentiële kenmerken met hen, met name ten aanzien van de moraal.

(3) Köhler beroept zich op wetenschappers die het bestaan van hoog ontwikkeld leven elders niet zo waarschijnlijk achten. Op grond daarvan kan hij de aarde met de mensen als theologisch centrum vasthouden. Ik acht het filosofisch onbevredigend een redenering op te zetten die uitgaat van werkelijke eenmaligheid op grond van een lage waarschijnlijkheid. Zodra men in termen van kansberekening denkt, valt de mogelijkheid niet meer uit te sluiten en dient men er dus rekening mee te houden dat het bestaat, al is die mogelijkheid misschien nu niet gerealiseerd in ons heelal. De

<sup>51</sup> Ib. 118.

creationistische argumentatie is vollediger (ook tegen de kansredenering als zodanig) en daardoor consistenter.

(4) Veel theologen laten de kosmische pretentie los. Het geloof wordt vooral gezien als een existentiële zaak (in ruime zin). Dat geeft een grote ruimte, mede doordat buitenaards leven theologisch irrelevant wordt, behalve in discussie met hen die hun geloof vermengen met een verouderde geocentrische kosmologie.

(5) Enkele theologen (III, A/2) houden de kosmische pretentie vast, maar leggen daarbij alle nadruk op God. Vanuit de overtuiging van zijn grootheid, volheid, alwerkzaamheid, overvloed aan liefde en dergelijke is het niet verrassend, dat er elders ook wezens naar zijn 'beeld en gelijkenis' zouden zijn. Hier kan ook een teleologisch motief meespelen (zoals bij Plutarchus): het zou een extra zin geven aan die enorme kosmische ruimte die wij om ons heen vaststellen. Bij alle nadruk op God is er geen reden zich echt zorgen te maken over de universele betekenis van Christus. God zal dat wel op zijn manier regelen voor die anderen. De mens wordt niet meer gezien als uniek schepsel, als de 'kroon van de schepping'.

(6) Sommigen (zie III, B/2) willen de universele betekenis van Jezus Christus wel vasthouden, maar zonder de wetenschap zelf tegen te spreken (zoals de creationisten doen). De nadere uitwerking is echter niet duidelijk.

(7) Enkelen, bij voorbeeld Mascall, Pittenger en Pendergast, proberen het geloof opnieuw te formuleren in een hedendaags kosmologisch kader. Dat zijn pogingen die mij formeel consistent lijken, al vind ik de telepathie minder overtuigend dan de procestheologie.

Vergeleken met de middeleeuwen is het duidelijk, dat de theologen zich terug hebben getrokken uit het debat over de feitelijke existentie (1). Het loslaten van de kosmische pretentie (4) is eveneens een nieuw verschijnsel. De meeste middeleeuwers passen denk ik in de vijfde positie. Dat geldt zeker voor Ockham, Oresme en Bruno, maar – hoewel die tot een andere conclusie kwamen – globaal gesproken ook voor Albertus en Thomas. Melanchthon is een duidelijk voorbeeld van het tegendeel: eerder positie zes, maar dan wel tegen de toen nieuwe (copernicaanse) wetenschap in.

Naast de vraag hoe men denkt over de implicaties van het eventuele bestaan van buitenaardse personen voor de godsleer, de christologie en de antropologie, is er nog een ander punt. Of men nu positief overtuigd is van een volle, gezellige kosmos in verband met Gods volheid of in verband met een compensatie voor het ontbreken van een God (Puccetti), dan wel de kosmische betekenis van de mens in zijn unieke oorsprong als aparte schepping Gods ziet (DeYoung, Whitcomb), of met Köhler en Milne een kosmische taak voor de mens ziet weggelegd, dit alles maakt niet uit voor één kerninzicht: men beleeft de kosmos als een orde waarin de mens past, waarin wij thuis zijn. Jaki stelt dat duidelijk voorop, maar meent dat de wetenschappers die voor buitenaards leven zijn, de wereld als zinloos zien. Van de besproken auteurs vertegenwoordigt alleen Van Holk een minder bemoedigende visie, de lijn van Pascal ('De eeuwige stilte van die eindeloze ruimten jaagt me angst aan'<sup>52</sup>). Hij ervaart de kosmos niet als een huis voor de mens. De waardering van de kosmos is voor de religieuze beleving en voor de theologische reflectie van veel groter gewicht, maar ze is niet beperkt tot gedachten over andere personen en ook niet afhankelijk van een overtuiging van de kosmische uniciteit van de mens. Deze vraag hoe men de plaats van de

<sup>52</sup> B. PASCAL, *Pensées*, fr. 206 (ed. Brunschvicg); fr. 72 toont dat Pascal niet speciaal uniciteit verdedigt.

mens in de kosmos moet waarderen – daar thuis of een vreemdeling – moet hier verder blijven rusten.

Hoewel de discussie over buitenaardse personen theologisch slechts een zeer marginaal verschijnsel is, maakt ze toch veel zichtbaar over visies op de verhouding van geloof en kosmos, of abstracter op die van theologie en natuurwetenschap. Ook blijkt ze onthullend ten aanzien van de visies op bijbel en traditie<sup>53</sup>.

### B. Eigen standpunt

Ik zou de copernicaanse wending (de aarde staat niet in het centrum) en haar latere uitbreidingen ten aanzien van de zon (niet het centrum van het melkwegstelsel) en ons melkwegstelsel (niet het enige) ten volle serieus willen nemen. Ook biologisch is de speciale positie van de mens gerelativeerd, doordat de samenhang in ontstaansgeschiedenis met de overige zoogdieren en de verdere dierenwereld zichtbaar is geworden. *Fysisch* lijkt mij daarom de uniciteit van aarde en mens niet vol te houden<sup>54</sup>. *Theologisch* lijkt het mij dan ook redelijk om de uniciteit van deze planeet op te geven. Net zo als wij het onprettig vinden om van racisme of sexismen beschuldigd te worden, zou het wel eens vervelend kunnen zijn om in de toekomst van 'planeticisme' beschuldigd te worden. Deze stap van fysisch naar theologisch is niet noodzakelijk, maar hij lijkt me drie voordelen te hebben boven zijn tegendeel: de visie dat we theologisch wel uniek zijn. Allereerst betekent deze stap, dat in de ontmoeting met andere levende en intelligente wezens er primair uitgegaan wordt van gelijkwaardigheid in moreel en religieus opzicht. Wij treden ze niet tegemoet met de pretentie de waarheid in pacht te hebben of dichter bij God te staan. Zelf zou ik ook graag aldus benaderd willen worden. Naast deze kantiaanse universaliseerbaarheid lijkt mij een tweede voordeel van deze positie, dat ze ons niet belast met een taak van werkelijk kosmische dimensies zoals Milne die voor ons schetst. Verder geldt, dat bij een eventuele ontdekking van dergelijke wezens deze benadering theologisch goed aansluit bij het opgeven van onze fysische uitzonderingspositie. Het niet ontdekken betekent echter geen weerlegging, aangezien intelligent leven wel eens heel zeldzaam zou kunnen zijn, zodat de kans op ontdekking en communicatie heel gering is.

De vraag is of het loslaten van de uniciteit mogelijk is binnen een levende religie. Puccetti meent dat het niet kan, aangezien iedere religieuze traditie noodzakelijkerwijs particularistisch is. Het lijkt mij, dat particularisme niet essentieel is voor de systematische formulering van het geloof, al gaat onze benadering natuurlijk altijd uit van de eigen positie. De geboorte van een tweede kind doet ook niet af aan de waarde van het eerste. Waarde is niet afhankelijk van uniciteit. In het religieuze taalgebruik zullen we psychologisch en liturgisch altijd dicht bij onszelf blijven en belijden, dat er iets bijzonders is gebeurd tussen God en de mensen. Maar dat kan zonder de pretentie van een kosmische uniciteit van Jezus Christus in objectieve zin. Net zoals in de taal van twee geliefden 'jij bent de liefste' wel iets wezenlijks uitdrukt zonder direkt een kosmische claim te doen.

Theologisch zou het loslaten van de uniciteit ingepast kunnen worden op de manier van Mascal, door de geïncarneerde Jezus Christus niet te laten samenvallen met de

<sup>53</sup> E. MCMULLIN, *How Should Cosmology Relate to Theology*, in: *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, ed. A.R. Peacocke, Notre Dame/Ind. 1981, 17-57.

<sup>54</sup> Uniek is niet bedoeld in alle details, zoals de vorm van de continenten, maar naar capaciteiten in ruimere zin.

tweede persoon van de Triniteit. Op die manier is veel van de traditionele theologie te handhaven, al raakt het zeker fundamentele items, zoals bij voorbeeld de eschatologie in relatie tot de wederkomst van Christus. Toch aarzel ik ten aanzien van een dergelijk 'rechtgelovig knoeien'. Een iets andere weg zou zijn Jezus Christus te beschouwen als de openbaring van Gods liefde aan ons. Ik zou mij dan aansluiten bij de procestheologen (zoals Pittenger) en de meer kosmisch georiënteerde denkers, zoals De Wilde, Hesburgh, Ford en Macquarrie. De verdenking ontstaat dan, dat aan de betekenis van Christus wordt afgedaan. Voor een rechtlijnige geest zal dat ook wel zo zijn, maar de betekenis van Christus als volstrekt centrum van ons geloof is daarmee niet verzwakt. Een bepaald type exclusieve absoluutheid is afgewezen, maar niet een erkenning, dat in hem Gods hart zichtbaar is geworden. Daarom zijn we er niet van ontslagen te denken over de betekenis van die merkwaardige figuur Jezus, die de Christus genoemd is, en het beslag dat in hem op ons hart gelegd is. En misschien is op zijn weg de bereidheid te leren – ook van buitenaardse wezens – liefdevoller en verantwoordelijker te worden (Hamilton) wel belangrijker dan een sluitende inpassing in onze religieuze kaders.

#### *Appendix: De wetenschappelijke stand van zaken<sup>55</sup>*

Sinds 1959 is de vraag naar het bestaan van en communiceren met buitenaardse intelligente wezens onderwerp van serieus wetenschappelijk onderzoek. In 1982 heeft de Internationale Astronomische Unie voor dit terrein een commissie ingesteld, waarmee de erkenning in de vakwereld werd uitgedrukt. Er zijn twee lijnen van onderzoek: discussies over bestaan en bestaansvoorwaarden, en het opsporen van signalen.

Als het gaat om *het bestaan van levensvormen* die een beetje op de aardse lijken, dan zijn noodzakelijk: (1) een ster met een redelijke levensduur, gedurende welke de energieproductie niet teveel verandert; (2) een planeet binnen de bewoonbare zone rond die ster (niet te heet, niet te koud); en (3) de juiste chemicaliën op het oppervlak van de planeet. Dit zijn zaken voor normaal astronomisch onderzoek. Het aantal sterren van een geschikt type is enorm. Planetenstelsels zijn niet onomstotelijk vastgesteld. Ooit veronderstelde men, dat een planetenstelsel een gevolg was van een bijna-botsing tussen twee sterren, wat een zeer zeldzaam verschijnsel zou zijn. De huidige theorieën veronderstellen, dat het ontstaan van planeten een vaak voorkomend verschijnsel is bij het ontstaan van een ster. Misschien zal de 'Hubble Space Telescope', waarvan de lancering door het ongeluk met de Challenger vertraagd is, in staat zijn de aanwezigheid van planeten bij enkele nabij gelegen sterren vast te stellen. Begin januari 1987 werd bericht dat waarschijnlijk een planetenstelsel in wording is ontdekt bij de ster Beta Pictoris. De basiselementen voor leven op aarde (koolstof, waterstof, zuurstof en dergelijke) zijn elders ook aanwezig, zodat het waarschijnlijk is, dat er elders 'aard-achtige' planeten zijn, gemeten aan deze criteria.

Vervolgens komen de meer evolutionaire vragen. Zullen er complexe chemische stoffen worden gevormd? Zullen zich simpele levensvormen, dat wil zeggen zich reproducerende chemicaliën vormen? Zullen deze levensvormen complexer worden dankzij een proces van mutatie en selectie? Zullen zo hogere organismen ontstaan? Ontstaat zo ook intelligentie, taal en technologie? Er is veel laboratoriumwerk gedaan aan de eerste vragen rond de chemische evolutie en het antwoord lijkt wat dat betreft positief. De gangbare biologische theorie beantwoordt ook de verdere vragen positief, al wordt er wel gewezen op de vele verschillende paden die de evolutie had kunnen gaan.

Misschien zijn er nog andere factoren naast de reeds genoemde. Als recente speculaties over een begeleidende ster bij onze zon, alvast Nemesis genoemd, waar zouden zijn, zou dat de kans op het ontstaan van hogere levensvormen kunnen beïnvloeden. Nemesis wordt verondersteld verantwoordelijk te zijn voor het uitsterven van dinosaurussen en (met tussenperiodes van 26

<sup>55</sup> Toegang tot recente vakliteratuur: *The Search for Extraterrestrial Life: Recent Developments*, ed. M.D. Papagiannis, Dordrecht 1985.

miljoen jaar) vele andere soorten. Misschien zijn die catastrofes wel nodig voor de biologische evolutie. Misschien zijn er nog andere aspecten, zoals een enkele maan of totaal andere zaken, die van groot belang zijn.

Gegeven de onzekerheden in de verschillende factoren en in de samenstelling van de lijst van factoren is er geen totale waarschijnlijkheid te geven over het voorkomen van leven in ons melkwegstelsel (de circa honderd miljard meest nabije sterren) of in een van de miljarden andere melkwegstelsels.

Sommigen beweren, dat een intelligente technologische beschaving binnen een miljoen jaar een melkwegstelsel als het onze zou kunnen koloniseren. Aangezien wij daar geen sporen van waarnemen ('the great silence') waren er dus vóór ons geen andere beschavingen binnen ons melkwegstelsel. Deze redenering vertoont echter zoveel haken en ogen, dat mijns inziens hier nog minder op te funderen valt dan op de bovengenoemde kansberekening.

In 1959 is het onderwerp van de communicatie met buitenaards leven weer in de wetenschappelijke aandacht gekomen ten gevolge van een artikel waarin betoogd werd, dat er een meest natuurlijke frequentie bestond om te luisteren naar signalen<sup>56</sup>. Nog steeds gebeurt het meeste onderzoek van deze aard in het radio-deel van het spectrum. Daar is de kosmische achtergrondstraling het laagste. Het kost relatief weinig energie om een krachtig signaal te produceren. De aarde overstemt in de hoeveelheid uitgezonden radiostraling nu al de zon. In juni 1984 waren er 45 projecten afgesloten of aan de gang, voor het merendeel in de V.S. en in de Sovjet-Unie, gericht op het ontdekken van eventuele signalen van nabijgelegen sterren<sup>57</sup>. Er zijn nog geen positieve resultaten geclaimd. Gegeven het grote aantal sterren, de enorme afstanden en de geringe kans te luisteren op het moment dat er precies een bericht onze kant op komt, is dat niet in tegenspraak met de meeste schattingen betreffende het aantal communicatieve beschavingen.

## SUMMARY

### *Theology on Extra-terrestrials*

After an historical introduction on Greek thought regarding 'many worlds' and theological reactions to that idea, more recent theological literature on extra-terrestrial life is discussed. Many theologians consider it irrelevant. Some theologians accept the possibility of extra-terrestrial intelligent life having its own relationship to God, this being inserted in the system. A few fundamentalists believe, partly for theological reasons, that it is physically impossible. Still others accept the physical existence, but refuse to relinquish the theological uniqueness of Christ. This can lead to an enormous task: we humans must spread the good news throughout the universe. Puccetti, a philosopher, claims that extra-terrestrial life implies a refutation of Christianity.

All by all, the modern literature scarcely raises the question of God's omnipotence and creatorship. What is at stake is the uniqueness of Christ and man as the crowning work of creation, as well as the question of the extent to which faith either relates to the cosmos or is limited to something existential: i.e. one's personal relationship with God. One or two authors believe we must stand firm in a cold and immeasurable cosmos which is not our home.

The author defends the position that the physical uniqueness of the earth and man cannot be maintained. Although there are good reasons to abandon also the theological uniqueness, this is not a logically necessary consequence. The main reason is ethical: if we should ever meet extra-terrestrial beings it is preferable to proceed from a supposition of equality. Finally, the view is defended that abandoning uniqueness does not diminish the value of man and our relationship with God, nor does it diminish the recognition that in Jesus God's heart became visible.

(tr. Cath. Romanik)

W.B. Drees: personalia zie p. 258.

<sup>56</sup> G. COCCONI/P. MORRISON, *Searching for Interstellar Communications*, in: *Nature* 184 (1959) 844.

<sup>57</sup> J. TARTER, *SETI Observations Worldwide*, in: *The Search for Extraterrestrial Life*, i.c., 271-290.