

Voormoderne voorstellingen van het Nieuwe Jeruzalem en laatmoderne avonturen in *cyberspace*

Inleiding

In Venetië, tijdens de preek op de dag van Pasen van het jaar 1670, sprak de Jezuitenpater Francesco Zuccarone de volgende woorden:

‘Mijne heren. De snelheid der gelukzaligen spreekt als volgt: “Hoevele malen raakte gij buiten uzelf als ge hoorde dat de zon in één uur een afstand aflegt van een miljoen en honderdveertigduizend mijl. En gij merkt al, dat -- vergeleken bij de planeten -- de bliksems aan de hemel een toonbeeld van traagheid zijn, en dat adelaars de schildpadden zijn van de lucht. En toch... ik laat zó’n quintessens neerdalen over de lichamen van de gelukzaligen en met zülke onzichtbare veren tooi ik de schouders van die glorieuze lichamen dat ze komen en gaan, ronddraaien, meermalen van de aarde naar de hemel vliegen, en van het zenit, hoog boven ons, naar het Nadir, daar lijnrecht tegenover flitsen, in minder tijd dan nodig is voor een knipoog.” Zoveel zegt, mijn heren, de *snelheid der gelukzaligen*, en ze zegt nog maar weinig!’¹

Tot hier een fragment uit de Paaspreek van Zuccarone. In dit citaat beschrijft hij de lichamelijke gesteldheid van de gelukzaligen na de opstanding der doden... wanneer ze, na het laatste gericht, zijn ingegaan in het Nieuwe Jeruzalem.

Mocht u ooit gedacht hebben -- voor zover u zich daar ooit een voorstelling van hebt gemaakt -- dat het eeuwige leven enkel bestaat uit de zoete rust van de zalige aanschouwing van God, dan moet ik u bij aanvang van deze bijdrage al meteen ernstig waarschuwen. Wanneer we Zuccarone mogen geloven, dan heerst er in het Nieuwe Jeruzalem een permanente onrust, die zich nog het meest laat vergelijken met een eindeloze *Roller Coaster ride*, en waarin niet alleen de geluidsbarrière doorbroken, maar zelfs de lichtsnelheid benaderd wordt.

Mocht u bovendien van mening zijn dat fysieke mobiliteit, dynamiek en snelheid, typisch *moderne* verschijnselen zijn, omdat ze mogelijk werden gemaakt door telecommunicatie en vervoerstechnologie, dan heeft u maar *half* gelijk. Als *verlangen* naar snelheid, vindt men haar terug in een lange theologisch eschatologische traditie die terug gaat tot Augustinus en waarin heel wat gewichtiger namen voorkomen als die van ene pater Zuccarone. Zoals daar zijn: Petrus Lombardus, Thomas van Aquino, Bernardus van Clairvaux, Jan van Ruusbroec en Dante Alighieri.

Hiermee is het thema van deze bijdrage aangekondigd: de parallellie tussen voormoderne verbeeldingen van het Nieuwe Jeruzalem en de hedendaagse technocultuur. Ik beperk me daarbij, gezien het thema van deze bundel, uiteraard tot *cyberspace*. Maar laat ik bij het begin beginnen. Het begrip *Cyberspace* ‘hoort’ bij de hedendaagse, ‘laatmoderne’ samenleving. Het veronderstelt de huidige computertechnologie en de maatschappelijke inbedding van die technologie in wat inmiddels de ‘informatiemaatschappij’ is gaan heten. Als communicatiemiddel of medium maakt ze een buitengewone multipresentie of quasi-alomtegenwoordigheid mogelijk. Ik hoef maar op een paar knoppen op mijn PC te drukken, en ik heb onmiddellijk contact met een collega aan de andere kant van de wereld... en als we een *webcam* hebben geïnstalleerd, kunnen we elkaar in *real time* zien zitten. Zo hoef ik ook maar een paar keer met de muis te klikken, en op mijn beeldscherm verschijnen theologische en filosofische grondteksten... ik bezoek een virtuele bibliotheek zonder dat ik van mijn stoel hoef op te staan. Die zelfde technologie staat ook aan de basis van *virtual reality*; een volledig door de computer gegenereerde *zintuiglijke* werkelijkheid, waarin je belevenissen kunt genieten die zich tegelijk nergens en overal afspelen en waarin je je een willekeurige identiteit kunt aanmeten.

Deze technologie ‘doet’ iets met de lichamelijkeheid: ze maakt die buitengewoon plastisch. Ze ‘doet’ ook iets met ruimte en tijd: ze lijkt die te overwinnen. Ze is in staat om de afstanden te vernietigen en belevenissen op aanvraag ter beschikking te stellen. Daarmee doet ze de geste dat ze de menselijke lichamelijke beperkingen -- de lokaliteit, de traagheid, de voorgegeven identiteit -- overwint, en wel op een merkwaardig zintuiglijke en lichamelijke manier. Op dit punt stel ik meteen en tamelijk abrupt de vraag die in dat artikel centraal zal staan. Indien deze technologie op een aantal punten onze lichamelijke beperkingen overwint, doet ze dan ook de geste dat ze de ultieme menselijke grens weet te overschrijden, die van de dood? Bevat ze, met andere woorden, ook de geste dat we daarmee een zekere onsterfelijkheid bereiken?

¹ Padre F. Zuccarone S.J., *Prediche quaresimali* (Venetië 1671), geciteerd uit: P. Camporesi, *Het onvergankelijke vlees. Heil en heling in middeleeuwen en vroeg-moderne tijd*, Nijmegen, SUN, 1994, p. 41.

Telefoneren vanuit de Hades

Die laatste vraag -- dat deze technologie een geste doet in de richting van de onsterfelijkheid -- lijkt tamelijk vergezocht. Laten we daar dus even bij stilstaan, en wel aan de hand van een oudere en veel eenvoudiger communicatietechnologie die we allemaal allang kennen: het *telefoontoestel*.

Wanneer twee mensen elkaar opbellen, dan kunnen ze elkaar van nabij ontmoeten, ook al bevinden ze zich een dag reizen van elkaar. Een telefoonverbinding realiseert een eigen -- auditieve, telefonische -- ruimte, een *ontmoetingsplek* waar twee mensen zich binnen spreek- maar buiten tastafstand van elkaar bevinden. Die ontmoetingsplek is vluchtig omdat ze onmiddellijk oplost wanneer de verbinding verbroken wordt. Die plek is *nergens* in de fysische ruimte en toch is ze reëel, omdat tijdens het telefoongesprek de ontmoeting een reële, lijfelijke ontmoeting is. De telefoonverbinding voegt dus aan de fysische ruimte een andere ruimte toe, die geheel overeenkomt met *virtual reality*. Degene die telefoneert bevindt zich zowel in de fysische ruimte waarin hij de hoorn in de hand heeft, en waarin zijn gesprekspartner kilometers verwijderd is, maar *tegelijkertijd* bevindt hij zich op die reële ontmoetingsplek, waar de hoorn hem toegang toe biedt, en waarbinnen hij zich vlak bij de ander bevindt. Is dat niet mysterieus eigenlijk?

Marcel Proust heeft in zijn boek *Le côté de Guermantes* ooit een aantal buitengewoon interessante observaties gedaan met betrekking tot die telefonische virtuele ruimte.² In zijn roman beschrijft hij een telefoongesprek van Marcel en zijn grootmoeder. Daarin is telefonie enerzijds gewoon een verbinding van toestellen die (toen nog) door telefonistes met stekkers in een prikbord tot stand werd gebracht, maar *anderzijds* is het een mysterieuze toegang via toverkastjes tot een werkelijke tegenwoordigheid van afwezigen, gesitueerd in een schimmenrijk waarin enkel stemmen wonen. Proust is verbijsterd door de verwarring van fysische afstand en virtuele nabijheid die de telefoon mogelijk maakt, en die verbijstering legt hem allerlei mythische beelden in de mond. '(...) Dat toverspel, dat maar een paar ogenblikken nodig heeft om vlakbij, onzichtbaar en toch aanwezig, degenen met wie je wilt spreken te laten verschijnen, en die (...) plotseling honderd mijlen wordt verplaatst naar je oor, op het moment dat je willekeur het gebiedt. ... En je bent als de figuur in het sprookje voor wie de fee, op de wens die hij te kennen geeft, in een bovenaards licht zijn grootmoeder of verloofde laat verschijnen, bezig in een boek te bladeren, tranen te vergieten, bloemen te plukken, vlakbij de toeschouwer en toch ver weg, op de plek waar zij zich eigenlijk bevindt.'

Het telefoonapparaat is in dit verhaal een *toverkast*, een toegang tot een raadselachtige ruimte... en Proust situeert de *werkelijke* ontmoeting -- die zich nochtans *nergens* afspeelt in de fysische ruimte -- in een al even reëel schimmenrijk... 'En niet zodra heeft je oproep weerklonken, in de nacht vol geestverschijningen die alleen voor jouw oren openstaat een ijl geluid -- een abstract geluid -- dat van de opgeheven afstand -- of de stem van de geliefde persoon spreekt je toe.'

In deze situatie zijn de telefonistes -- zij die met hun stekkers en hun prikbord het contact met de geestverschijning leggen -- geen gewone mensen meer. Ze zijn nu 'Wakkere Maagden'; 'Alvermogenenden door wier toedoen aan onze zijde de afwezigen verschijnen, zonder dat we hen te zien mogen krijgen'; 'Danaïden van het onzichtbare' '... de ironische Furiën die op het moment dat je een vriendin iets vertrouwelijks in het oor fluistert in de hoop dat niemand het hoort, luid en onverbiddelijk krijsen: "Spreekt u maar!"; de altijd geprikkelde dienaressen van het Mysterie, de argwanende priesteressen van het Onzichtbare, de joffers van de telefoon!'

En alsof dat nog niet genoeg is heten ze, wanneer de verbinding verbroken wordt: 'Dochters van het Donker', 'Boodschapsters van het woord', 'Godinnen zonder gezicht en wispelturige Waaksters die de wondere Poorten niet meer openen'. Natuurlijk, Proust speelt hier een ironisch spel. Maar in dat spel doet hij een aantal fundamentele observaties. Eén daarvan wil ik er uitlichten: hij situeert de virtuele telefonische ontmoetingsruimte op een plek waar mensen per definitie onsterfelijk zijn, omdat ze al gestorven zijn, namelijk in het schimachtige 'Nergensland' van de *Hades*. Hij schrijft: 'Dikwijls als ik zo stond te luisteren zonder degene die van ver weg tot me sprak te zien, was het me te moede of haar stem krijtend opsteeg uit de diepten vanwaar men niet weerkeert, en kende ik de benauwenis die mij nog eens

² M. Proust, *Le côté de Guermantes I*, vertaald als *De kant van Guermantes I*, De Bezige Bij, Amsterdam, 1992, p. 136-140. Alle citaten van Proust in deze paragraaf zijn daaruit genomen.

naar de keel zou grijpen toen een stem aldus (alleen, zonder nog bij een lichaam te horen dat ik ooit terug zou zien) woorden in mijn oor kwam prevelen die ik in hun vlucht had willen kussen op voorgoed tot stof vergane lippen.’ En even verder, wanneer het telefoongesprek plotseling afbreekt, heet het: ‘Ik riep: “Grootmoeder, grootmoeder”, en ik had haar wel willen omhelzen; maar ik had alleen die stem bij me, een geest zo ontastbaar als die mij misschien zou komen bezoeken wanneer mijn grootmoeder dood zou zijn. “Spreek tegen me”; maar opeens, nog meer alleen gelaten, kon ik die stem niet langer vernemen. Mijn grootmoeder hoorde me niet meer, ze was niet meer met mij verbonden, wij bevonden ons niet langer tegenover elkaar, waren niet meer hoorbaar voor elkaar, ik bleef haar aanroepen, tastend in het duister, beseffend dat er ook van haar geroep moest klinken, op een dood spoor. (...) Het was of het al een dierbare schim was die ik aan zichzelf had overgelaten in dat rijk der schimmen, en vruchteloos, alleen met het toestel, bleef ik “grootmoeder, grootmoeder” zeggen, zoals Orpheus, alleen gebleven, steeds weer de naam van de gestorvene herhaalt.’

Proust schildert de telefonische tussenruimte als *Hades*. Maar is dit louter een kwestie van literaire vrijheid en artistieke verbeeldingskracht? Is zijn fantasie hier op hol geslagen? Of geeft de telefonie daadwerkelijk aanleiding tot dergelijke beschrijvingen, zodat ze inderdaad enigszins terzake zijn? Ook hedendaagse computergamers noemen de *shared virtual environment* of ‘multi user domain’ meestal een ‘multi user dungeon’ -- een *kerker* dus, waarbinnen men samen *fantasy*-spelen speelt, die letterlijk bol staan van de verbeeldingen die vaak zo uit Dantes *Divina Commedia* zouden kunnen komen.

Et exspecto resurrectionem mortuorum...

Ik verlaat nu Proust en de telefonische Hades, en ik wil u meenemen op een kleine hemelreis waarbij vooral Thomas van Aquino onze leidsman zal zijn. De hemel is, in tegenstelling tot wat velen denken, geen louter spirituele aangelegenheid. Het Nieuwe Jeruzalem is een *stoffelijke* werkelijkheid. Sinds jaar en dag eindigt het Credo met de zinsnede ‘Ik verwacht de opstanding van de doden en het leven van de komende eeuwigheid’. In de allereerste christelijke geloofsbelijdenissen werd het krachtiger geformuleerd; daar werd gesproken over de opstanding van het *vlees* (*resurrectio carnis*). En daarmee werd uitdrukkelijk bedoeld: géén platoonse verlossing van de ziel uit het lichaam, maar een opstanding van heel de mens, terwijl de lichamelijke een onlosmakelijk onderdeel uitmaakt van mens-zijn.

Deze hele gedachte van de opstanding van het vlees hangt theologisch samen met de mens- zeg vleeswording van God (incarnatie) en het Paasmysterie (het lege graf), maar tot een uitgewerkte kerkelijk gefiatteerde beschrijving omtrent het ‘hoe’ en het ‘wat’ van de opstanding van het vlees is het bij mijn weten nooit gekomen. Het bleef bij een fundamentele stellingname, die -- later onder de formule *resurrectio mortuorum* -- als zodanig in de symbola werd opgenomen. Dat geldt ook voor de daarmee verbonden notie van de ‘verheerlijking van het lichaam’. Ook daarvan is mij geen min of meer gedetailleerde ‘leerstelligheid’ bekend. Maar dat wil natuurlijk niet zeggen dat er in de loop der tijd niet ijverig door theologen over gespeculeerd is. Aanknopingspunten daartoe werden allereerst gevonden in de Schrift.

Bijvoorbeeld in het verhaal over de *gedaanteverandering*,³ waar het heet: ‘Hij werd voor hun ogen van gedaante veranderd: zijn gelaat begon te stralen als de zon en zijn kleed werd glanzend als het licht[afb. transfiguratie van Rafael].’ Eveneens voedden de verschijningen van Jezus aan zijn leerlingen tussen Pasen en Hemelvaart de verbeelding van het opgestane en verheerlijkte lichaam.⁴ Voorts waren er de brieven van Paulus, met name de eerste brief aan de Korinthiërs die de verbeelding omtrent het verheerlijkte lichaam van de gestorven gelukzaligen heeft gevoed. Daar schrijft Paulus: ‘Zo is het ook met de opstanding van de doden; wat gezaaid wordt in vergankelijkheid, verrijst in onvergankelijkheid; wat gezaaid wordt in geringheid en zwakte, verrijst in heerlijkheid en kracht. Een natuurlijk [*psychikon*] lichaam wordt gezaaid, een geestelijk [*pneumatikon*] lichaam verrijst. Zoals er een natuurlijk lichaam bestaat, bestaat er ook een geestelijk lichaam.’⁵

³ Mt. 17,1-8; Mc. 9,2-13; Lc. 9,28-36.

⁴ Mc. 16,9 vv.; Mt. 28,9 vv.; Lc. 24,13 vv.; Joh. 20,11 vv.; Hand. 1,4-11.

⁵ 1 Kor. 15,35 vv.

Maar eveneens van veel gewicht is het platoonse denkkader geweest waarmee deze teksten aanvankelijk werden geïnterpreteerd. Daarin werden die ‘verheerlijking’, en het ‘*pneumatikon*’ van Paulus nagenoeg geïdentificeerd met ‘vergeestelijking’, waardoor men weliswaar over de verheerlijking van het *lichaam* bleef spreken, maar tegelijkertijd de essentie van die verheerlijking begreep als een soort *dematerialisering* ervan, terwijl het toch een werkelijk lichaam moest blijven. Dat is nog niet zo eenvoudig. Hoe dan ook, het leidde tot een voorstelling waarin het verheerlijkte lichaam werd gekenmerkt door een ijlheid en subtielheid die het nauwelijks nog deed verschillen van een fantoom. Het soort fantoomvoorstelling dat we in Prousts telefoonscène al tegenkwamen.

De fysiologie van het verheerlijkte lichaam

Laten we nu gaan kijken hoe hoogmiddeleeuwse auteurs over het Nieuwe Jeruzalem en het verheerlijkte lichaam dachten. Inmiddels heeft ook Aristoteles een belangrijke plaats verworven binnen de theologie van, met name, Thomas van Aquino.⁶ Dat laatste is van invloed op diens conceptie en waardering van de lichamelijkeheid. In zijn beide *Summa*'s argumenteert Thomas vanuit twee uitgangspunten. *Ten eerste* zal het verheerlijkte lichaam niet een ànder lichaam (dus een soort vervanging) zijn, maar *precies hetzelfde* dat we nu al bezitten. *Ten tweede*, zal de stof waaruit dat lichaam bestaat *vervolmaakt* worden, d.w.z. het zal in zekere zin vergeestelijkt worden... *niet* omdat de stof daar simpelweg ‘geest’ wordt, maar omdat de stof daar volledig aan de geest *onderworpen* zal zijn. Dat laatste is een interessante zinsnede, want de ‘onderwerping van de stof aan de geest’ zoals Thomas dat noemt, is ook een, weliswaar wat ouderwetse maar toch redelijk adequate omschrijving van de *techniek*.⁷ Maar Thomas denkt uiteraard helemaal niet aan techniek, want techniek is een menselijke onderneming, terwijl déze onderwerping van de stof aan de geest voor Thomas een goddelijke genadegave is aan de gelukzaligen.

Waaruit bestaat die genadegave nu precies? Geheel in overeenstemming met de traditie van zijn tijd, stelt Thomas deze ene genade voor als verbijzonderd in vier lichaamsgaven of *dotes*: de *impassibilitas*, de *subtilitas*, de *agilitas* en de *claritas*. Laten we even wat nauwkeuriger toezien.

De eerste, de *impassibilitas*, is in het algemeen het onvermogen om ‘lijdend voorwerp’ te zijn, d.w.z. om aan iets vreemds of onnatuurlijks onderworpen te worden. Maar ze geldt vooral het lichamelijke lijden en de pijn. *Impassibilitas* is niet hetzelfde als onvergankelijkheid of *incorruptibilitas*. Alle mensen zullen bij het laatste oordeel onvergankelijk zijn, de verdoemden evengoed als de gelukzaligen, maar voor de verdoemden is dat allerminst een reden tot blijdschap, want daardoor kunnen ze zelfs door een laatste dood hun hellestraf niet meer ontlopen.

De tweede is de *subtilitas*. Dat is het vermogen tot doordringing of penetratie. Het subtiële lichaam wordt door geen enkele stoffelijke barrière in zijn bewegingsvrijheid beperkt, want alles zal voor dat lichaam permeabel zijn. In het Nieuwe Jeruzalem kan men, zagezegd, dwars door muren en gesloten deuren wandelen.

De derde is de *agilitas* of de beweeglijkheid, snelheid, vlugheid... rapheid. Omdat het lichaam in het Nieuwe Jeruzalem iedere zwaarte en traagheid verloren heeft, en omdat het volledig aan de geest onderworpen is, zal het zich meteen dáár bevinden waar de geest wil zijn. Augustinus had in zijn *Stad Gods* al geschreven: ‘En zodra de geest iets wil, zal het lichaam daar onverwijld zijn’.⁸ Dat was een zinsnede die in de middeleeuwen keer op keer herhaald werd: *ubi volet spiritus ibi protinus erit et corpus*.

De vierde gave was de *claritas*; of lichtendheid, schittering, klaarheid, die vooral in het verhaal over Jezus’ gedaanteverandering op de berg centraal staan.

⁶ Ik zal me hier verder beroepen op het supplement van Thomas’ *Summa Theologiae*, *Quaestio* 80-85. Deze tekst is uiteraard niet direct van Thomas; hij werd na zijn dood samengesteld uit andere geschriften van zijn hand (zoals bijvoorbeeld de *Summa contra Gentiles* IV, 81-88, waar dezelfde thema’s aan de orde zijn). Noch de thematiek, noch de globale behandeling daarvan zijn echter exclusief voor Thomas. Daarom beschouw ik dit supplement binnen het bestek van deze bijdrage als representatief voor de opvatting van zijn tijdgenoten. Alle verdere verwijzingen zijn uit dit supplement genomen.

⁷ De neothomist J. Peters vatte de techniek op als: ‘heerschappij van de mens over de stoffelijke “natuur”’. Zie: J. Peters, *Metaphysica. Een systematisch overzicht*, Het Spectrum, Utrecht, 1967, p. 375.

⁸ *Civitas Dei*, XXII, 30.

In zijn traktaatje -- *Vanden kerstenen ghelove* -- dat Jan van Ruusbroec omstreeks 1340 schreef, vatte hij deze vier gaven van het glorieuze lichaam als volgt samen: 'In ons verheerlijkte lichaam zullen wij een levende ziel hebben versierd met alle deugden. Onze lichamen zullen zevenmaal klaarder zijn dan de zon en doorschijnend als kristal, en zo onlijdelijk, dat al het helse vuur en alle zwaarden, die ooit mochten gesmeed worden, ons helemaal niet zouden kunnen kwetsen of deren. En onze lichamen zullen zo snel zijn en zo licht: waar de ziel het wil, daar zal zij het lichaam meevoeren in één ogenblik; en ook zo subtiel, dat, was daar een bronzen muur honderd mijlen dik, het lichaam erdoor zou varen als de stralen der zon door het glas.'⁹

Zoals gezegd, het is niet zo moeilijk om de bijbelplaatsen op te zoeken waarop zich deze lichaamsgevaven betrekken. Veel eerder had trouwens Augustinus al de meeste thema's ervan beschreven in het tweeëntwintigste boek van zijn *Civitas Dei*. Maar tevens vertonen tenminste de eerste drie van die gaven - de *impassibilitas*, de *agilitas* en de *subtilitas* -- een buitengewone gelijkenis met bepaalde doelen van de huidige technische ontwikkelingen; namelijk het onderwerpen van de stoffelijke werkelijkheid aan de menselijke geest door de weerstand en de weerbarstigheid van die stoffelijke werkelijkheid te breken. Een ontwikkeling die nu juist in de informatietechnologie een culminatiepunt lijkt te bereiken. Een reiziger door *cyberspace* kan zich in zijn virtuele panesthetische omgeving inderdaad impassibel, agiel en subtiel weten. Maar eerst nog wat opmerkingen daarover.

Ten eerste kun je vaststellen, dat, alhoewel de idee van een lichamelijke opstanding uit de dood geheel tot de christelijke *eschatologie* behoort, de voorstelling van het opstandingslichaam door Thomas volledig vanuit de *natuurfilosofie* beargumenteerd wordt. Vanzelfsprekend genieten de gelukzaligen voortdurend de *visio beatifica* en zijn ze zedelijk volmaakt, maar wanneer het erom gaat hun *lichamelijke constitutie* te beschrijven, dan biedt de aristotelische natuurfilosofie het eigenlijke denkkader. De beschrijving van het stoffelijke Nieuwe Jeruzalem is de beschrijving van een *geïdealiseerde natuur*, zoals men die vanuit de natuurfilosofie kan denken. Dat wil zeggen, een stoffelijke werkelijkheid waarin de stof iedere 'privatie', ieder tekort, iedere weerstand en weerbarstigheid, iedere smerigheid, zwaarte en traagheid verloren heeft. Daar zijn de dingen ieder moment splinternieuw, fonkelen ze als kristal en zijn ze lichter dan de lucht. Dienovereenkomstig kan Thomas uit de aristotelische bewegingsleer concluderen dat de minste kracht voldoende is om een lichaam duizelingwekkende snelheid te geven. Deze hele fysische context maakt ook begrijpelijk waarom Thomas zich afvraagt of subtiele lichamen elkaar nog wel kunnen aanraken, betasten of omhelzen,¹⁰ of dat hun *impassibilitas* misschien inhoudt dat daarmee hun zintuiglijke waarnemingsvermogen of sensibiliteit verloren gaat,¹¹ en uiteindelijk of hun *agilitas* betekent dat ze zich zonder enige duur, dus instantaan, van de ene plek naar de andere kunnen verplaatsen.¹² Die laatste vraag wordt door Thomas ook weer volledig natuurfilosofisch -- je zou kunnen zeggen: 'ontotopologisch' -- behandeld, en daaruit concludeert hij dat het het waarschijnlijkste is, dat verheerlijkte lichamen zich weliswaar *in* de tijd bewegen, maar met een onwaarneembaar korte duur. Als u mij deze wat oneerbiedige vergelijking wilt vergeven: de hemelse lichaamsbeweging lijkt niet zozeer op die van *Star Trek* ('Beam me up, Scotty'), maar je moet die meer opvatten als die van *Speedy Gonzales*. Hoe dan ook, deze geïdealiseerde natuur uit middeleeuwse voorstellingen heeft een aantal frappante parallellen met de gemathematiseerde -- en in die zin ideële -- werkelijkheid van *Virtual reality*.

Een tweede vaststelling is die van een paradox. De voorstelling van het Nieuwe Jeruzalem behoort tot de *eschatologie*. Ze beschrijft de wereld na het einde van de geschiedenis, wanneer de hele schepping tot rust is gekomen, omdat ze uiteindelijk is teruggekeerd tot haar metafysische attractor: de aristotelische Eerste Onbewogen Beweger, die haar als een magneet naar zich toe trok. Waarom zou daar eigenlijk *überhaupt* nog zoiets als beweging zijn, wanneer er niets meer na te streven valt, zij het als *causa finalis* in de natuur of als *desiderium naturale* van het menselijk verlangen? Inderdaad zijn de middeleeuwse beschrijvingen van het Nieuwe Jeruzalem bijna zonder uitzondering scènes van stilstand en rust. Op die 'dag zonder avond' wordt de kringloop van de hemelsferen -- dat wil zeggen: de tijd zelf -- voorgoed stopgezet: de zon zal voor eeuwig in het oosten en de maan in het westen aan de hemel staan, en niet de minste bries zal het kristalheldere water in de bron doen rimpelen.

⁹ Jan van Ruusbroec *Drie kleinere tractaten*, Lannoo, Tielt, 1979, p. 83.

¹⁰ *Quaestio* 83, art. 6.

¹¹ *Quaestio* 82, art. 3 en 4.

¹² *Quaestio* 84, art. 3.

Maar *juist* in die volkomen stilgezette wereld worden de lichamen der gelukzaligen ‘gesierd’ met een bijna *onvoorstelbare snelheid*, die -- laten we wèl wezen -- eigenlijk volkomen nutteloos is. Daar komt nog bij dat de theologische beschrijving van de *agilitas* helemaal niet zo gemakkelijk in overeenstemming te brengen is met belangrijke uitgangspunten in de middeleeuwse spiritualiteit en mystiek. Die laatste werden gekenmerkt door een verlangen naar aandachtige zielenrust en verzinking in God en een afkeer van de verstrooiing, die ook tot uitdrukking kwam in de poging om lichamelijk op een plek te verwijlen. Zo schreef bijvoorbeeld Bernardus van Clairvaux in zijn *Tractatus de vita solitaria*: ‘Het is onmogelijk dat een man zijn geest veilig op één plaats kan houden, als hij niet eerst zijn lichaam blijvend op een bepaalde plek zal hebben vastgekleuisterd.’¹³ Dergelijke opvattingen gingen terug op oude monastieke tradities van de *stabilitas loci*.

Maar daartegenover wordt nu juist in het Nieuwe Jeruzalem een buitengewone ‘*instabilitas loci*’ geplaatst, want dáár schijnen de gelukzaligen -- zoals de cultuurhistoricus Piero Camporesi ooit opmerkte -- met supersonische snelheden door de hemelsferen te razen als door een glazen sporthal. ‘Ze wervelen als vonken boven een stoppelveld’, schreef Thomas van Aquino daarover.¹⁴ En iedereen die ooit bij een kampvuur heeft gezeten kan zich hier wel iets bij voorstellen. Daarmee ben ik weer terug bij Paaspreek van pater Zuccarone, waarmee mijn bijdrage begon. Die was misschien lichtelijk hysterisch, maar niet helemaal uit de lucht gegrepen.

In dit licht wordt ook begrijpelijk dat Thomas zich afvraagt waarom eigenlijk de gelukzaligen überhaupt gebruik maken van hun vermogen van de *agilitas*. En zijn antwoord luidt: opdat ze zodoende getuigen van Gods wijsheid, èn opdat ze -- alhoewel ze lichamelijke, dus lokale, wezens zijn -- telkens opnieuw hun genieting van de schoonheid van de vele schepselen kunnen vernieuwen.¹⁵ Met moderne woorden: door de *agilitas* bezitten lokale wezens een soort multipresentie ten behoeve van hun levensgenot.

Uiteindelijk kun je vaststellen dat met de lichamelijke beweging in het Nieuwe Jeruzalem een axiologie of waardenleer verbonden is. In een ideaal geordende wereld is de graad van volmaaktheid de maat van de beweeglijkheid. In Dantes *Divina Commedia* vind je dat uitgedrukt, wanneer hij Dis, de aartsverrader en heerser van het kwaad beschrijft als vastgevroren in de rivier de Cocytus,¹⁶ in de diepte van de hel, terwijl hij het Paradijs voorstelt als een verticaal naar de hemel gerichte draaikolk. [afb. Doré, Empyreum] Dante schrijft over de hemel: ‘En die blijde geesten maakten zich tot lichtende wielen, die om een vaste as heen draaiden en als kometen opvlamden. En zoals de radertjes van een uurwerk zo rondraaien dat de opletende toeschouwer de indruk heeft dat het eerste stilstaat en het laatste vliegt, zo ging het ook met die kringen: ze gaven mij door hun snel of langzaam uitgevoerde bewegingen een duidelijk idee van de mate van hun gelukzaligheid.’¹⁷ Hier eindig ik mijn korte hemeltocht. Het wordt nu tijd om aandacht te besteden aan het verband met *cyberspace*.

Het Nieuwe Jeruzalem en de technologische utopie

Hier en daar heb ik al gewezen op een merkwaardige parallellie tussen de eigenschappen van het lichaam in *cyberspace* en de manier waarop voormoderne auteurs het verheerlijkte lichaam beschreven. In beide gevallen gaat het om een fysiologie die gekenmerkt wordt door lichtheid, weerstandsloosheid, onkwetsbaarheid en snelheid. Middeleeuwse theologen werden op die gedachte gebracht door het leerstuk van de ‘opstanding van het vlees’, hun interpretatie van een aantal bijbelpassages en hun uitgangspunt dat het Nieuwe Jeruzalem een volmaakte werkelijkheid moet zijn. Hedendaagse ontwerpers van computergames en architecten van virtuele ruimtes komen langs een heel andere weg tot iets vergelijkbaars; zij beschikken over een technologie waarmee fantasieën kunnen worden omgezet in zintuiglijke belevenissen. Het ligt voor de hand dat ze die belevenissen het

¹³ *Opera*, V, S. 90. Geciteerd uit: Camporesi, *Het onvergankelijke vlees*, p. 154.

¹⁴ Wijsh. 3,7.

¹⁵ *Quaestio* 84, art. 2.

¹⁶ *Inferno* XXXIV, 20-31.

¹⁷ *Paradiso* XXIV, 10-18. Geciteerd uit: Dante Alighieri *De goddelijke komedie* (vertaald, ingeleid en toegelicht door Frans van Dooren), Ambo, Amsterdam, 1987.

karakter zullen geven van een *wensvervulling*. Vermoedelijk is dat laatste dan ook de reden van die parallelle. Want middeleeuwse auteurs gingen er eveneens van uit dat het Nieuwe Jeruzalem een stoffelijke werkelijkheid zou zijn die volmaakt zou beantwoorden aan het menselijke verlangen. Het schijnbaar ‘religieuze’ karakter dat *virtual reality* voor sommigen heeft, berust dan ook niet op een innerlijk verband tussen deze technologie en de religie, maar op de uiterlijke overeenkomst van de verbeeldingen die in beide gevallen het karakter bezitten van een ‘wensdroom’. Erg opmerkelijk is dit allemaal niet. Hooguit blijkt eruit dat, ondanks alle historiciteit van menselijke overtuigingen en verwachtingen, bepaalde verlangens merkwaardig constant zijn gebleven. Het verlangen naar snelheid is niet alleen een dispositie van de moderne, ‘mobiele’, ‘flexibele’ mens, maar het orkestreerde ook middeleeuwse wensdromen.

Toch is hiermee nog niet voldoende gezegd. De technologie van virtuele realiteiten geeft ook een nieuwe betekenis aan het begrip ‘utopie’. In 1627 verscheen het boekje *New Atlantis* van Francis Bacon. Dat was een technologische toekomstdroom... een utopie. Bacon voegde daaraan een lijst toe met toekomstig te realiseren uitvindingen: geneesmiddelen, middelen om het verouderingsproces tegen te gaan, vervoers- en communicatiemiddelen, en dergelijke.¹⁸ Veel daarvan is inmiddels gerealiseerd of staat nog steeds centraal in technologisch voorhoedeonderzoek. De hedendaagse informatietechnologie heeft die ontwikkeling versneld. Nog meer is ze in staat om de weerbarstigheid van de stoffelijkheid te breken, door middel van *cyberspace* als communicatiemedium of door de ontwikkeling van virtuele ‘omgevingen’. En wat op grond van het voorgaande al te verwachten was: Bacon vulde zijn technologische utopie in met het beeldmateriaal dat hij al kende uit de christelijke eschatologie. Hij transformeerde zagezegd de verbeeldingen van het Nieuwe Jeruzalem tot de blauwdruk van het Nieuwe Atlantis. Het is dan ook niet verwonderlijk dat we die verbeeldingen tevens terugvinden in de *special effects* van *cyberspace*. Dit hoort allemaal thuis in de gangbare betekenis van het begrip ‘(technologische) utopie’: een denkstijl of een literair genre waarin een te realiseren ‘heerlijke nieuwe wereld’ wordt beschreven.

Maar er is ook een niet-gangbare betekenis die door deze technologie in het leven wordt geroepen. Het woord ‘utopie’ komt van Griekse *ou-topos*, wat zoveel betekent als: een ‘niet-plaats’ of ‘Nergensland’. De technologie van *cyberspace* realiseert een dergelijk Nergensland in een volkomen letterlijke betekenis; wie zich in een virtueel landschap begeeft, bevindt zich in een omgeving die in de fysische werkelijkheid nergens te vinden is. En toch is het een ervaarbare plaats, net als de telefonische ontmoetingsruimte van Marcel Proust. In deze nieuwe betekenis van ‘utopie’ is een virtuele realiteit een vrijplaats of *asylum* waarin je, voor zo lang als het duurt, aan den lijve kunt ondervinden hoe het is om in een technologisch volledig beheerste werkelijkheid te verkeren, waarin de dingen hun eigen gewicht en weerbarstigheid hebben verloren en enkel geprogrammeerd zijn om naar believen ervaren en ‘esthetisch geconsumeerd’ te worden. *Cyberspace* krijgt nu het karakter van een beperkte en veilige laboratoriumsituatie, waarin men kan experimenteren met het omzetten van wensdromen in geregisseerde belevenissen en opwindende avonturen. En van dergelijke experimenten kan men iets leren, bijvoorbeeld of er na het consumeren van alle voorstelbare wensvervullingen en uitdagende situaties, misschien toch nog iets ontbreekt.¹⁹

In populaire films als *the Matrix* en een sciencefiction genre als *cyberpunk* worden dergelijke experimenten gesuggereerd. In zulke films komt een dubbele problematiek aan het licht. Enerzijds de metafysische bekommernis om ‘werkelijkheid’ en een verlegenheid om te kunnen onderscheiden tussen ‘virtueel’ en ‘echt’, anderzijds het besef dat een denkbeeldige ‘vervanging’ van de manifeste werkelijkheid door een virtuele *dream factory* zou neerkomen op een totale dystopie; een realiteit die volledig beantwoordt aan onze verlangens en waarin men zelfs niet kan sterven, is een ultieme nachtmerrie. Bijna zonder uitzondering zijn *virtuele realiteiten* niet alleen scènes van esthetische genietingen, maar ook van een verpletterende futiliteit en een wurgende ontologische verveling, die, binnen de eigen logica van die realiteiten alleen maar beantwoord kan worden met nog intenser genietingen, zonder daarmee op enige wijze tegemoet te komen aan de bekommernis om de ernst van het bestaan. In een virtuele realiteit hebben de dingen geen gewicht -- het is allemaal *Spielerei*. En

¹⁸ Francis Bacon, “Magnalia naturæ, præcipue quoad usus humano” in: *The Works of Francis Bacon*, Fr. Frommann Verl., Stuttgart, 1963, Bd. 3, p. 167-168.

¹⁹ In de literatuur -- bijvoorbeeld in Aldous Huxley’s *Brave New World* uit 1932 -- ging het om gedachte-experimenten en literaire verbeeldingen, maar in *cyberspace* kan men lichamelijk/zintuiglijk experimenteren.

wanneer het géén consequenteloos spel is, dan komt dat door de band die het heeft met de echte werkelijkheid; bijvoorbeeld het gesprek dat Marcel Proust in de telefonische ‘Nergensland’ voerde met zijn grootmoeder die zou gaan sterven.

Op dit punt komt het grote verschil aan het licht tussen de voormoderne voorstellingen van het Nieuwe Jeruzalem en de laatmoderne avonturen in *cyberspace*. Voor middeleeuwse theologen waren de esthetische en fysiologische genietingen in het Nieuwe Jeruzalem -- de *dots* -- weliswaar een onderdeel van een geloofsartikel -- de opstanding van het vlees -- maar ze waren geen hoofdzaak. Ze golden slechts als een ‘toegift’ aan het adres van de gelukzaligen die hun eigenlijke geluk putten uit de *visio beatifica*; dat wil zeggen, uit de thuiskomst bij de Waarheid zelf, en de zalige aanschouwing van de Werkelijkste Werkelijkheid: God. Maar daarvan is in *cyberspace* niets terug te vinden; ze is niets anders dan een te genieten werkelijkheid, waarin woorden als ‘waarheid’ en ‘werkelijkheid’ nu juist tot verlegenheid leiden. De avonturen in *cyberspace* mogen misschien lijken op de verbeeldingen van het Nieuwe Jeruzalem, maar dat Nieuwe Jeruzalem is dan wel een hemel in afwezigheid van God.

Waarschijnlijk worden de beweeglijkheid en lichtheid in deze informatietechnologische ‘hemel-zonder-God’ nog het best getypeerd door een welbekende passage van Friedrich Nietzsche: ‘Waarheen bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Rennen wij niet zonder ophouden? En terug, zijwaarts, voorwaarts, naar alle kanten? Is er nog een boven en een onder? Dwalen wij niet als door een oneindig niets? Gaapt de lege ruimte ons niet aan?’²⁰ Maar in deze passage wordt juist de dood van God geproclameerd, en de beweging ontbeert daarom iedere oriëntatie; ze is letterlijk zinloos geworden. In de middeleeuwse eschatologie golden de lichamelijke beweeglijkheid en lichtheid als een toegift bij een leven dat zijn bestemming gevonden heeft, maar in de ‘hemel’ van *cyberspace* zijn ze het kenmerk van de bestemmingsloosheid... van een vrolijk en smakelijk opgediend nihilisme.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (Colli, G.; Montinari, M.(red.), Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. V2, Berlin 1973) §125.