

Wanneer het gesprek tussen geloof en wetenschap de vorm van een debat aanneemt, blijkt in de praktijk vaak de ene gesprekspartner zich niet begrepen te voelen en de ander zich niet serieus genomen. Alle mogelijke vormen van misverstand en discommunicatie zijn dan het gevolg. Simpelweg respect opbrengen voor het standpunt van de ander is niet genoeg om zo'n afloop van het gesprek te voorkomen. Geïnspireerd door een van de basisteksten van het joodse en christelijke geloof geeft Willem B. Drees tien vuistregels om het gesprek tussen geloof en wetenschap met vrucht te kunnen aangaan.

A Course in Miracles is een van de grotere loten aan de New Age-stam. Het lijvige boek wordt al dan niet in vertaling over de hele wereld gelezen. Geen wonder, zou je zeggen: hier wordt verkondigd dat in deze wereld een volmaakt leven bereikbaar is, en het boek, de 'cursus', bevat de handleiding daartoe. Anton van Harskamp stelt u van deze laatste, snel aan populariteit winnende, religieuze stroming op de hoogte en laat in zijn analyse zien hoe zwaar de druk is die zo'n extreem optimisme, hoe menslievend het ook lijkt, op het individu legt.

Bij het Bezienningscentrum heeft Zhang Zengyi gedurende een jaar onderdak gevonden als gast-onderzoeker uit China. Hij is docent Geschiedenis en Filosofie van de Wetenschap aan de Yantai Teachers' University. Hij laat in zijn artikel zien hoe het christendom in China ontvangen is, waar de oorzaken liggen van de aversie in het recente verleden en hoe dat tegenwoordig aan het veranderen is. Een blik van binnenuit.

Tijd is een zowel ongrijpbaar als onontkoombaar met het menselijk bestaan verweven. Religie wil een verbinding tot stand brengen tussen de tijd en de eeuwigheid, en dan niet alleen een negatieve verbinding zoals in de algemeen bekende uitspraak 'Eeuwig gaat voor ogenblik'. In een beschouwing over de tijd gaat Desiree Berendsen aan de hand van een roman van A.F.Th van der Heiden en van de gedachten van Sören Kierkegaard in op de momenten dat eeuwigheid en ogenblik elkaar raken, even in elkaar opgaan, en op de religieuze betekenis daarvan.

Tot slot treft u de aankondigingen aan van de Studium Generale-cursussen 'Hartstocht en rede' en 'Tijd en vrije tijd', een symposium over 'mensenrechten en het Internationaal Strafhof', een debat over 'Stress: een kwestie van tempo' en het symposium 'Niet bij winst alleen' over spiritualiteit en het bedrijfsleven.

TIEN GEBODEN VOOR GELOOF-EN-WETENSCHAP

Willem B. Drees

Een studente leverde een werkstuk in. Bij de wederopstanding, toen Jezus van Nazareth Jezus Christus werd, veranderde er iets wezenlijks in de werkelijkheid. Deze studente meende dat pas toen de meest beroemde formule, $E = m \cdot c^2$, op onze werkelijkheid van toepassing werd. In de tijd voor Christus was er een C minder, en was de juiste formule dus $E = m \cdot c$. Toen ik het werkstuk afwees, voelde de studente haar persoonlijke overtuigingen afgewezen. Ik was onvoldoende open geweest voor religieuze en culturele verschillen. Mijn oordeel toonde mijn vooroordelen.

Docenten, redacteurs, recensenten, kopers en lezers van boeken: wij allemaal oordelen over kwaliteit. Wat de een spiritueel acht, ziet de ander als bijgeloof. Het aantal beschouwingen over geloof en wetenschap is enorm toegenomen de laatste jaren, maar wat heeft kwaliteit? Een openstapeling van onzin schaadt de geloofwaardigheid van serieuze literatuur over geloof en wetenschap. Dubieuze vrienden maken immers vijanden overbodig.

Pseudo-wetenschap en pseudo-religie wekken verwachtingen die niet kunnen worden waargemaakt. Ik heb dan ook veel waardering voor actieve sceptici, want hun kritiek staat vaak ten dienste van redelijkheid en integriteit. Als we oprecht willen zijn, dan dienen we daarbij de criteria die we toepassen op de *X-files* ook toe te passen op onze eigen overtuigingen. De volgende 'Tien Geboden' zijn een poging om aan te geven wat ik zelf nastreef en hoop te zien in werk van anderen.

De ergste zonde in geloof-en-wetenschap is, naar mijn mening, het werken met een zelfbedachte 'wetenschap'. Met een variant op het Eerste Gebod:

1. Gij zult geen andere wetenschappen voor mijn aangezicht hebben.

Wij dienen in te gaan op de wetenschap zoals die is. Een eigen wetenschap in elkaar knutselen, zoals het vervangen van $E = m \cdot c^2$ door $E = m \cdot c$ (voor Christus) is geen serieus denken over de implicaties van wetenschap voor geloof. Het is niet eerlijk tegenover de lezers en niet fair ten aanzien van het werk van velen. Als een spirituele denker een helder idee heeft dat de wetenschap zou veranderen, dan dient dat voor het juiste wetenschappelijke forum gepresenteerd te worden. De studente zou haar argumenten voor $E = m \cdot c$ aan natuurkundigen, kosmologen en geologen hebben moeten voorleggen, want al die disciplines zijn bij een dergelijke wijziging betrokken. Indien wetenschappers, bijvoorbeeld de redacteurs van de serieuze tijdschriften, de wijziging een reële optie achten, dan pas wordt de gewenste wetenschap een idee dat de aandacht van de religieuze gemeenschap verdient.

Beschouwingen over geloof in het licht van de wetenschap kunnen ook ontsporen doordat aangenomen wordt dat de gehanteerde begrippen helder en eenduidig zijn terwijl er in feite verschillende betekenissen door elkaar lopen. Woorden als

‘kracht’, ‘energie’, ‘veld’, en ‘heelal’ lijden daar vaak aan. Niet alleen is het wenselijk dubbelzinnigheid te vermijden; onduidelijkheid overwinnen door nuances weg te definiëren leidt evenmin tot groter begrip van de behandelde zaak. Wanneer nuances in betekenis terzijde worden gelaten, vervangt een meer hanteerbaar maar minder adequaat beeld de werkelijkheid.

II. Gij zult u niet buigen voor een gesneden of geschreven beeld alsof dat restloos alles uitdrukt wat boven in de hemel, beneden op aarde of in de wateren onder de aarde is.

Spreeken van een kosmische orde of een moreel heelal, van goddelijke planmatigheid of van harmonie tussen religieuze overtuigingen en wetenschappelijke inzichten kan eenzijdig en zelfs misleidend zijn. Religies geven ook stem aan ervaringen met onrecht en wanorde. Wetenschap beschrijft en verklaart, terwijl geloof uitziet naar mogelijkheden voor bekering, verlossing, verandering in de richting van grotere rechtvaardigheid en volmaaktheid. De spanning tussen deze twee houdingen bracht Marcion tot de eerste grote ketterij in de geschiedenis van het christendom (144 A.D.). Marcion begreep niet hoe de Schepper van deze ambivalente wereld dezelfde kon zijn als de liefdevolle, genadige Vader van Jezus Christus. Deze uitdaging is nog steeds met ons, in het onderscheid van feit en waarde, van de werkelijkheid zoals die is en zoals die zou moeten zijn. De kwestie betreft niet alleen de oorsprong en verklaring van kwaad en van de tragische aspecten van het leven, maar ook de aanvaardbaarheid daarvan. In *De Gebroeders Karamazov* van Dostojevski maakt een van de broers, Ivan, zich hierover boos. Het lijden van de kinderen is niet gerechtvaardigd door de waarheid of een hemelse gelukzaligheid.

Geen enkel theologisch voorstel kan zich beperken tot het zoeken naar een ultiem begrip, dat voltooid zou zijn als we *The Mind of God* (een boektitel van Paul Davies) eindelijk zouden vatten. Het gaat ook altijd om verandering of verlossing. Dat leidt tot een groot probleem bij het beoordelen van kwaliteit. Intellectueel zou je kwaliteit kunnen associëren met het streven naar zoveel mogelijk harmonie met de wetenschappelijke beschrijving van onze wereld, terwijl moreel en spiritueel, naar mijn mening, het besef van disharmonie een duidelijke plaats dient te krijgen.

Niet te gemakkelijk spreken van harmonie tussen geloof en wetenschap lijkt mij goed te sporen met het Derde Gebod, want het lijkt mij ijdel gebruik indien God alleen wordt aangeroepen als een ultieme verklaring, zonder aandacht voor het morele perspectief en voor de spanning tussen deze twee manieren om over God te spreken.

III. Gij zult de naam van de HERE, uw God, niet ijdel gebruiken, aangezien de tragische aspecten van de werkelijkheid een simpele harmonie van geloof en wetenschap beletten.

In het gesprek over geloof en wetenschap worden deze bezigheden vaak benaderd als pogingen de wereld te begrijpen. Religieuze overtuigingen en praktijken zijn echter verschijnselen in de wereld, en dus ook voorwerp van wetenschappelijke studie, bijvoorbeeld door antropologen en sociobiologen. Metafysische speculaties zijn leegtiem, maar worden slechts religieus relevant indien ze worden geïntegreerd in een netwerk van overtuigingen en praktijken die levens van mensen vorm geven. Bij de bestudering van religie en bij het gesprek over geloof en wetenschap dienen we ons daarom te houden aan het volgende gebod:

IV. Denk aan de sabbatdag en andere religieuze praktijken, want die zijn even wezenlijk als de meer metafysische aspecten van religies.

Aandacht voor de geschiedenis wordt gevraagd door het Vijfde Gebod:

V. Eer uw vader en uw moeder, maar zie hen in hun context.

Hedendaagse historici hebben tegenbeelden bij ieder stereotype. Zij hebben laten zien dat onze begrippen ‘geloof’ en ‘wetenschap’ niet goed bruikbaar zijn wanneer we proberen auteurs als Isaac Newton te begrijpen, aangezien die nog niet leefden met dergelijke moderne onderscheidingen. Grenzen tussen dat wat werd beschouwd als religie en dat wat als wetenschap telde, zijn in de loop der tijd verschoven. Niet alleen veranderen de betekenissen van ‘wetenschap’ en ‘geloof’, maar ook laten historici zien dat deze termen telkens weer anders gebruikt worden, mede afhankelijk van het aangesproken publiek. Hoewel een historische tour fascinerend kan zijn, kan de kennis van bepaalde historische situaties daarom niet direct worden benut in onze tijd. Iedere episode is ingebed in de eigen context. Dat geldt zeker ook voor studies die gericht zijn op het geloof van Newton, Einstein, Darwin, Faraday of andere grote wetenschappers.

Vanuit het perspectief van de aspirant-auteur lijken redacteuren en docenten soms rovers die de gepresenteerde overtuigingen neersabelen en vervolgens de auteur dood laten bloeden langs de kant van de weg. Dat brengt me bij het meest bekende gebod:

VI. Gij zult niet doodslaan de mensen maar de ideeën.

In deze tijd van internet en goedkope druktechnieken is het een koud kunstje om teksten te verspreiden. Lezers verdrinken in die stroom van woorden; ‘infostress’ schijnt dat tegenwoordig te heten. De waarde van een goede krant of een goed tijdschrift is dan ook vooral dat de redactie selecteert door heel veel teksten en beweringen niet door te geven. Selectie en kritiek zijn harder nodig dan ooit. Ideeën kunnen we echter afschieten zonder personen neer te schieten. Een barmhartige redacteur kan bij een afwijzing ook enige zorg voor een werkstuk en een persoon tonen door suggesties te doen voor een meer vruchtbare verwoording, verantwoording en presentatie van de achterliggende interesse.

Selectief gebruik van wetenschap is minder erg dan het uitvinden van een eigen wetenschap (zie het eerste gebod). Ook eclectisch gebruik van wetenschap gaat echter ten koste van de geloofwaardigheid. Wetenschap bestaat niet uit losse feitjes en afzonderlijke theorieën. Bij de reflectie op de spirituele betekenis van wetenschap dienen we dan ook niet hier en daar wat te gebruiken. Het is net als in een persoonlijke relatie zoals een huwelijk: je hebt om te gaan met de hele persoon, wat misschien meer vraagt dan wanneer je alleen te maken hebt met de gezellige en gemakkelijke momenten, maar wat op den duur ook meer diepgang oplevert. In dit verband is het Zevende Gebod erg toepasselijk:

VII. *Gij zult geen overspel plegen.*

Want het is te vergelijken met overspel als je je slechts richt op die aspecten van de wetenschap die prettig in je eigen kraam te pas komen in plaats van de uitdaging van een diepgravende relatie met de hele zaak aan te gaan.

Wanneer het gaat om een betoog, dan verwacht ik van mijn studenten helderheid ten aanzien van de gebruikte bronnen. Aangeven waar informatie vandaan komt, heeft te maken met de overtuigingskracht; het resultaat is alleen overtuigend als de bronnen dat ook zijn. Correcte bronvermelding en correct gebruik van citaten is bovendien een intellectuele, morele en spirituele plicht. Dit wordt van ons gevraagd in het Achtste Gebod:

VIII. *Gij zult niet stelen.*

In colleges over ‘geloof-en-wetenschap’ in de V.S. wordt Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* het meest gebruikt als wetenschapsfilosofisch boek. Het is een geweldig boek, maar de populariteit in deze context acht ik zorgelijk. De boodschap die er in de context van ‘geloof en wetenschap’ vaak uit wordt gehaald is dat wetenschap meer subjectief en sociaal is dan eerder werd gedacht, en dat daarom de sociale en subjectieve aspecten van religie ook geen reden tot zorg zijn. Soortgelijk gebruik wordt ook gemaakt van postmodernisme. De suggestie is dan dat de problemen die de christelijke theologie zag in het moderne denken van de Verlichting, voorbij zijn nu gebleken zou zijn dat zelfs wetenschap geen universele waarheid kan opleveren.

Dergelijke *tu quoque* argumenten suggereren dat het verlies van geloofwaardigheid van wetenschap winst voor de theologie betekent. De polemiek die daarbij ont-

staat, rust op een aantal leuzen, terwijl de rijkdom en kracht van studies zoals die van Kuhn gelegen is in de details. Sommige mythen over wetenschap zijn terecht te kijk gezet als illusies. Een meer genuanceerde visie op wetenschap als een sociale bezigheid die op een cumulatieve wijze onze kennis van de werkelijkheid verdiept en uitbreidt, is daarmee echter niet van de baan. Zoals Philip Kitcher het formuleert in zijn boek *The Advancement of Science* (naar mijn mening een uitstekende presentatie van zo’n meer genuanceerde visie): “Flawed people, working in complex environments, moved by all kinds of interests, have collectively achieved a vision of parts of nature that is broadly progressive and that rests on arguments meeting standards that have been refined and improved over centuries. Legend does not require burial but metamorphosis” (Oxford University Press, 1993. 390). De cognitieve kracht van wetenschap ontkennen maakt het leven voor de gelovige te gemakkelijk. Het suggereert dat er geen aandacht aan wetenschappelijke inzichten over de werkelijkheid en over de menselijke natuur gegeven hoeft te worden. Om het nog eens met een van de Tien Geboden te zeggen:

IX. *Gij zult geen vals getuigenis afleggen tegen uw naaste.*

Want een vals getuigenis van de geloofwaardigheid van wetenschappelijke inzichten houdt ten onrechte de verworven inzichten op afstand.

Religies hebben hun oorsprong in de menselijke prehistorie. Wetenschap, wiskunde, ethiek en precisie-technologie, om maar wat menselijke activiteiten te noemen, ook, en die achten we toch op eigen terrein adequaat. Kunnen we op basis van een dergelijke analogie de geloofwaardigheid van

religie verdedigen? Waar het hiervoor over zwakke kanten van wetenschap ging, wat leidde tot een *ook gij*-argument, wordt dit een *ik ook*-argument. Bij iedere analogie zijn er echter ook aspecten die anders zijn. Omdat iedere menselijke activiteit zich op eigen wijze ontwikkelde, in relatie tot eigen functies en criteria, dient naar mijn mening ook voor ieder op eigen gronden de geloofwaardigheid verdedigd te worden. Dit was reeds expliciet in het Tiende Gebod, dat voor wetenschap en spiritualiteit als volgt verwoord kan worden:

X. Gij zult niet begeren de geloofwaardigheid van uw naaste, noch die van zijn laboratoria, noch die van zijn veldwerk, noch die van zijn berekeningen, noch die van zijn instrumenten, noch die van iets wat van uw naaste is.

Een permanent conflict tussen spirituele overtuigingen en hedendaagse kennis schaadt de geloofwaardigheid en integriteit van levensbeschouwelijke visies, en dient

thus vermeden te worden. Maar dergelijke visies kunnen ook niet verdedigd worden met een eenvoudige analogie-redenering. Het religieuze leven dient op eigen benen te staan, want het is anders dan het wetenschappelijke of het technische denken. Het gesprek over geloof in verband met de wetenschappen is complex en fascinerend. In onze culturele context is het daarbij niet onbelangrijk welke visies we zullen verdedigen, noch hoe we die verdedigen. Kwaliteit is van belang.

Aantekening:

Deze tien geboden, met toelichting, zijn een verkorte vorm van een van de twee Idreos-lezingen die W.B. Drees in mei 1998 in Harris Manchester College in Oxford, U.K., heeft gehouden. De volledige tekst wordt uitgegeven door het college; een korte versie verschijnt ook in *Science and Spirit*.

EEN MIRAKEL VAN ONZE TIJD

Of: de meedogenloze logica van *A Course in Miracles*

Anton van Harskamp

...en zoudt gij voor u grote dingen zoeken?
Zoek ze niet! (Jeremia 45,5)

Er is een nieuwe hype op het gebied waar spiritualiteit en geestelijke gezondheid elkaar raken: *A Course in Miracles*. Steeds meer mensen zijn gefascineerd door dat boek met die wonderlijke titel. En het zijn niet alleen degenen die kind aan huis zijn in New Age-centra, maar ook spirituele doe-het-zelvers, zij die alleen of met een paar vrienden en vriendinnen de 'Cursus' bestuderen.

Het gaat om een monster van een boek, 1249 bladzijden dundruk, een handboek voor spirituele zelfstudie. Doel daarvan is dat we onze gewone gedachten en denkschema's over onszelf, de wereld en God loslaten. We moeten totaal anders leren waarnemen en denken, opdat ons leven, dat beheerst zou worden door strijd, diepliggende angsten en schuldgevoelens, plaats maakt voor een leven van liefde en harmonie.

De groeiende interesse voor dit geschrift - voor ACIM zoals kenners zeggen - kunnen we een modern mirakel noemen. Dat betreft ontstaan en de aard van de 'Cursus', maar ook de centrale boodschap van de 'Cursus': de ongemeen optimistische overtuiging dat in deze wereld een volmaakt leven bereikbaar is. De vragen waar we in dit opstel een antwoord op zoeken zijn: waarop baseert de 'Cursus' die overtuiging en werkt ze ook een optimistische levensinstelling in de hand?

ONTSTAAN EN AARD VAN DE 'CURSUS'

Het boek was al langer bekend bij ingewijden in de wereld van New Age. Vanaf 1972 circuleerden er in de V.S. duizenden kopieën van het manuscript, totdat het in 1976 werd gepubliceerd. Aanvankelijk werd er niets gemeld over de herkomst van de tekst, noch in de 'Cursus' zelf, noch binnen de beweging die om het boek ontstaan was. Maar de 'incrowd' wist dat de bron van het boek bij een zekere Helen Schucman lag, een feit dat in 1984 door een van de stuwende krachten achter de beweging rond de 'Cursus', Judith Skutch, bekend werd gemaakt.

Helen Schucman (1923-1981) was 'Associate Professor' in de medische psychologie aan het Columbia Presbyterian Medical Center in New York City. Wonderlijk is - althans voor buitenstaanders -, dat hoewel ze de tekst letterlijk met de hand geschreven heeft, ze ontkende dat de inhoud van de tekst van haar afkomstig was. Het boek wordt geacht een product van 'channeling' te zijn.

'Channeling' is een tamelijk bekende praktijk in New Age-kringen. Het wordt beschouwd als de doorkomst van informatie van de kant van een geestelijke bron die aan gene zijde ligt van de gewone wereld en het menselijke bewustzijn. De bood-

schappen worden dus geduid als verbale openbaringen. De vormen waarin het 'channelen' plaatsvindt, kunnen sterk verschillen. Het medium kan in extase zijn en tekenen van geestvervoering vertonen. Meestal gebeurt dat in een kleine kring van mensen die elkaar goed kennen. Het komt echter ook voor dat een medium, zittend in een gemakkelijke stoel, voor honderden mensen de boodschappen van een geestelijke entiteit doorgeeft. Beroemd waren bijvoorbeeld in de jaren '70 en '80 de Californische sessies van Jach Pursel. Namens het geestelijk wezen Lazaris gaf deze voormalige werknemer van een verzekeringsmaatschappij praktische wijsheden door ten behoeve van de omgang met woede, schuld, neerslachtigheid en andere emoties; soms toegelicht met inzichten uit de quantumfysica, wat het optreden nog opvallender maakte. En dat speelde zich af in de congreszaal van een vijfsterrenhotel, doorgaans in een opgewekte sfeer, voor een publiek van voornamelijk blanke dertigers en veertigers. De samenstelling van dat publiek liep overigens uiteen van chique 'upper-middle class' tot traditioneel 'hip', en kan dus redelijk gevarieerd genoemd worden.

Bij Helen Schucman ging het minder opvallend. Hoewel? De literatuur schetst een beeld van een getourmenteerd persoon. D. Patrick Miller, journalist en toegewijd 'Cursus'-student, auteur van een informatief boek over het verhaal achter de 'Cursus', geeft aan dat ze een persoonlijkheidsdissociatie vertoonde. Waarmee hij kennelijk bedoelt dat mysticistische en rationalistische neigingen bij haar onverbonden naast elkaar leefden. Opgegroeid in een joods-religieus milieu, met een vader met belangstelling voor esoterie, ontwikkelde ze zich tot een wetenschappelijke psycholoog met een rationeel-empirische kijk op

de werkelijkheid, niet alleen in haar vak, maar ook daarbuiten. Niettemin had ze vaak mystieke ervaringen, ofschoon ze zichzelf in religieuze zaken als een agnost beschouwde, ook tijdens het optekenen van de overduidelijk religieuze teksten van de 'Cursus', waartegen ze, zo vermeldt ze zelf, vaak weerstand voelde.

Kenmerkend voor haar was verder dat ze volop meedraaide in het academische bedrijf, maar ook sterk daaronder leed. Hetzelfde gold voor de man die op de achtergrond een grote rol in de totstandkoming van de 'Cursus' speelde, en met wie Schucman haar volwassen leven lang een gespannen, 'neoplatoonse' relatie had, haar formele 'baas', de hoogleraar psychologie William Thetford (1923-1984). Wie de 'Cursus' leest, kan de afkeer voelen van een praktijk van verzwegen maar harde concurrentie, van de in academische kringen niet ongebruikelijke gewoonte om kritiek als de hoogste waarde te beschouwen, met als gevolg dat mensen 'zich profileren' door het werk van anderen af te breken. Thetford en Schucman leden aan die sfeer en vonden dat er een nieuwe tijd van samenwerking met elkaar en met de collega's nodig was.

Het was in die stemming van 'zo mogen wij niet meer met elkaar omgaan', dat de van jongs af mediamiek begaafde Schucman 'een geluidloze stem' begon te horen. 'De stem' drong erop aan notities te maken. Thetford moedigde haar aan om er maar gewoon gehoor aan te geven, wat ze met tegenzin begon te doen. Dat was in 1965, het begin van een periode van ruim zeven jaar, waarin ze, geholpen door Thetford die haar notities uittikte, achtereenvolgens een tekstboek tot stand bracht, de theoretische fundering van het geheel, 669 bladzijden in druk; verder een werkboek met 365 lessen, één voor elke dag van

het jaar, 488 bladzijden lang; en een 92 pagina's tellend handboek voor leraren. 'De stem', door Schucman ook wel 'De baas' genoemd, was dwingend en verontrustend, maar van extase was geen sprake. Ze kon 'het geluidloze spreken' onderbreken, telefoontjes beantwoorden en andere alledaagse karweitjes doen. Bij lezing van teksten van enthousiaste 'cursisten' ontcom je niet aan de indruk dat juist de weerbaarheid van de persoon van Schucman, het feit dat ze zelfs 'De Stem' wel eens tegensprak, als ondersteuning worden gezien voor de authenticiteit van de boodschap.

De essentie van de inhoud van die boodschap is tegelijkertijd letterlijk kinderlijk eenvoudig en complex. Eenvoudig, omdat de 'Cursus' een beroep doet op een oeroud gevoel, een gevoel dat vooral kinderen goed kennen: deze wereld is niet echt, eigenlijk is alles een droom! Complex, omdat de boodschap zegt dat deze krankzinnige wereld van dood en smart niet werkelijk is, maar een illusie, tot stand gekomen doordat wij met onze geest de wereld scheppen waaraan wij lijden. De reden dat wij voortdurend de zogenaamde realiteit als illusie scheppen, is dat wij menen dat we van anderen en van God gescheiden wezens zijn, aparte ego's. Wanneer we echter gaan inzien dat alleen liefde werkelijk bestaat en dat alles wat niet liefde is een illusie is, dan zullen we volgens de 'Cursus' langs de weg van spirituele oefening de ware vrede kunnen bereiken. Dan zijn we bovenal in staat om vergeving te schenken en een onvoorwaardelijke liefde te hebben voor letterlijk ieder mens die we ontmoeten, ook voor degenen die ons kwaad (lijken te) doen. Dan kunnen we in de eerste plaats onszelf, maar daarin ook de anderen vergeven. Maar ... en dit is een heel bijzonder aspect van de 'leer' van de 'Cursus': het gaat om vergeving van de

kwaad dingen die wij en zij nooit gedaan hebben! Al het kwaad is immers een illusie! Overigens, de 'wonderen' waarvan de titel spreekt, geschieden wanneer we daadwerkelijk ons waarnemen en denken omkeren, wat tot gevolg heeft dat we onszelf niet meer als van anderen, het universum, God gescheiden wezens zien. Dat zal volgens het boek betekenen dat we niet meer geregeerd zullen worden door angst- en schuldgevoelens, en we waarlijk liefde kunnen uitstralen.

Op deze inhoud van het boek gaan we zo direct nog wat verder in. Nog even verder met de plaatsbepaling van de 'Cursus'.

WONDERLIJK, IRRITANT, LACHWEKKEND, OF ...?

De vraag die op de lippen brandt is natuurlijk: van wie is 'De stem'? Wie geldt als de geluidloze spreker? Daarmee komen we bij een aspect van het boek dat vermoedelijk veel mensen niet slechts wonderlijk zullen vinden, maar irritant of zelfs lachwekkend. Ofschoon Schucman zelf op dit punt altijd terughoudend is geweest, is het duidelijk dat 'De stem' volgens de tekst die van Jezus Christus is! Onder de kenners is er weliswaar verschil van mening over de vraag of het om de 'historische' figuur gaat of om de zogenaamde universele Christusgeest, zeg maar om ieders diepste geestelijke identiteit, maar dat het om Jezus Christus gaat is wel duidelijk (M. 59).¹ Zeker wanneer 'De stem' over kerstmis en over de dood aan het kruis in de ik-vorm spreekt – een kruisdood die overigens een door mensen geprojecteerde illusie zou zijn (T. 36, 91v., 95, 284, 308, 329).

Bijna net zo irritant, of, al naar gelang de persoonlijke instelling, lachwekkend, kan het mannelijke taalgebruik overkomen,

over God als bron van liefde, over de Heilige Geest wordt bijvoorbeeld consequent in de hij-vorm gesproken. Maar vooral zijn er de vele christelijk lijkende begrippen, want naast de centrale term ‘vergeving’ wemelt het in de tekst van termen als verzoening, verlossing, Heilige Geest, het Rijk Gods, hemel, zonde.

Oppervlakkig gezien wekt dat de indruk dat het om een christelijk boek gaat. Dat stootte in de praktijk niet alleen atheïsten af, maar ook nieuw-religieuze zoekers die afscheid genomen hadden van een volgens hen dogmatisch en verkerelijkt christendom. En deze groep is vrij sterk vertegenwoordigd binnen New Age. Het taalgebruik is echter ook schokkend voor christenen, omdat het bij een slechts iets minder oppervlakkige blik duidelijk is dat de boodschap van de ‘Cursus’ diep en diep onchristelijk is. Overigens, zowel critici als vrijwel alle gelovige ‘cursisten’ zijn het op dit punt met elkaar eens. Om maar enkele verschillen te noemen: de wereld van tijd, van materie, van afzonderlijke menselijke lichamen, is niet door God geschapen. Gezien de illusionaire realiteit van het kwaad geeft de ‘Cursus’ zelfs aan dat de essentie van de wereld die door ons mensen gemaakt is – ‘geconstrueerd’ om het modieus te zeggen - angst en schuld is. Als zodanig is onze wereld ten diepste een aanval op de God die liefde is (W. 413, M. 36v.). In die wereld bestaat de zonde overvloedig, maar au fond bestaat ze niet, want Gods liefde kan nooit werkelijk aangetast of verwond worden. Verlossing is dan ook zuiver en alleen een ontwaken, een tot zichzelf komen van onze geest.

Dat voor wat betreft enkele verschillen in de ‘leer’. Wat het religieuze ‘gedrag’ betreft zijn de verschillen met het christelijk geloof ook immens. Bidden bijvoorbeeld is in de ‘Cursus’ alleen een meditatieve con-

centratie, voor de beoefening van het ver-geven van anderen en zichzelf, geen uitdrukking van een relatie tot een persoonlijke God. En liturgie heeft volgens het boek geen enkele betekenis voor het leven in de waarheid. Hetzelfde geldt voor instituties (kerken). Kortom, we komen in de ‘Cursus’ een flink aantal niet-christelijke opvattingen tegen die in een christelijk aandoende terminologie verwoord worden. Het is voorstelbaar dat dit bij eerste kennisgeving met het boek een bron van irritatie wordt. Volgens het zojuist genoemde boek van D. Patrick Miller, hadden heel wat overtuigde ‘cursisten’ aanvankelijk ook de grootste moeite met de ‘christelijke’ taal.

Er zijn nog andere kenmerken die, eufemistisch uitgedrukt, verwondering kunnen wekken. Een deel van het boek, met name het tweede deel van het werkboek, is bijvoorbeeld geschreven in een Shakespeariaans metrum, in een zogeheten jambische pentameter, telkens een versregel van vijf jamber, een onbeklemtoonde lettergreep gevolgd door een beklemtoonde: gevolg van Schucmans grote liefde voor Shakespeare en haar verlangen naar indringende, poëtisch getinte taal. Vermoedelijk is die taal mede debet aan het ook door de Nederlandse godsdienstwetenschapper Wouter Hanegraaff geconstateerde feit dat als er één tekst is die in de wereld van New Age als een ‘heilig geschrift’ zou kunnen gelden, dat wel de ‘Cursus’ is. Over geen geschrift spreken de ‘gelovigen’ met zoveel ontzag en eerbied.

Voor niet-gelovigen is die verering echter onbegrijpelijk, zeker wanneer we het boek met de ‘echte’ bijbel vergelijken. In deze nieuw-religieuze bijbel treffen we geen verhalen over mensen van vlees en bloed, over profeten die groots én kleinmoedig, koningen die geloofshelden én

boosdoeners zijn, geen beeld van een God die soms al te menselijk lijkt - en juist daarom een onuitputtelijk mysterie blijft. Hier geen Psalmen die klagen, smeken, schreeuwen, geen huiveringwekkende apocalyptische visioenen. Nee, de hoofdtekst is een aaneenschakeling van schijnbaar tijdloos aandoende inzichten en wijsheden. Uiteraard altijd uitgesproken door een verheven 'ik' of een 'wij', een pluralis divinitatis die op een onveranderlijke milde, vaderlijke toon een 'jij' aanspreekt: 'You believed that ...', 'Your perceptions are distorted because ...', 'Whatever lies you may believe ...' etc. etc., direct gevolgd door correcties, vaak in de vorm van diepzinnig overkomende 'one-liners' als 'Darkness is lack of light as sin is lack of love' (T. 11); 'You can accept insanity because you made it, but you cannot accept love because you did not' (T. 243).

Het is vooral de bijna eindeloze variatie op enkele, universeel bedoelde inzichten over de diepste aard van het leven, die, zo zou men vermoeden, lezers - in ieder geval *deze* lezer - in een stemming brengt waarin verbijstering en verveling om de voorrang strijden. Op den duur overwint de verveling. Maar daarvoor heeft de 'Cursus' een bestraffende duiding. Want goede 'cursisten' zouden alles anders gaan zien. Verveling zal niet meer bestaan, gevolg van het inzicht dat zelfs een '... slight twinge of annoyance ...' niets anders is dan '... a veil drawn over intense fury' (W. 32).

Deze argumentatie is typerend. Emotioneel geladen stemmingen als verveling, twijfel, boosheid, *kunnen* volgens de 'Cursus' eenvoudigweg niet een oorzaak hebben in de werkelijkheid buiten het individu. Ze zijn enkel en alleen een effect van het eigen denken, en dus nooit van een boek als de 'Cursus'. Want dat eigen denken is, aldus de ideologie, niets anders dan een aan-

val van het ego op de werkelijkheid (T. 31v., W. 32vv.). Het punt dat irritatie kán wekken, is niet de observatie dat achter verveling woede kan schuilen. Ieder met gezond verstand kan daarover meepraten. Nee, het punt is dat deze argumentatie geuit wordt door een wezen dat volgens het boek van goddelijke aard is. Het is ook een uitspraak over de kern van de werkelijkheid, op het niveau van de religieuze ontologie. Dat sluit weerlegging apriori uit. Zelfs een nuancering is niet mogelijk. Het is deze afscherming voor zogenaamd negatieve gevoelens en kritiek, die het boek, zo zou men denken, voor veel mensen onverteerbaar moet maken.

NEGEREN?

Eén vraag dringt zich ondertussen met kracht op: waarom moeten we eigenlijk aandacht besteden aan een boek dat bij velen wonderlijk, zo niet irritant of lachwekkend overkomt? Waarom zouden we energie verspillen aan een beweging van 'cursisten' die het zogenaamde gezond verstand een beweging van wereldvreemde mensen zal vinden? Kennelijk vindt 'de' wetenschap dat die aandacht en energie ook niet nodig zijn. Want afgezien van een enkele godsdienstsocioloog en een godsdienstwetenschapper, houdt de gevestigde wetenschap zich niet met de 'Cursus' bezig, noch met de beweging eromheen. Hetzelfde geldt nog sterker voor de wereld van kerk en theologie. Er zijn wat aanvallen vanuit Amerikaanse, fundamentalistische kring - bijvoorbeeld van de op Internet actieve sectebestrijders van het 'Christian Ministry Report' - en er is één apologetische behandeling van de 'Cursus' door de evangelicale, Amerikaanse godsdienstfilosoof John P. Newport. Maar verder la-

ten kerk en theologie het boek in kenmerkende onverschilligheid links liggen. Toch lijkt dat niet verstandig. Een verschijnsel dat men wonderlijk, of irriterend of lachwekkend vindt, is niet a priori sociaal en cultureel betekenisloos. En er zijn nogal wat tekenen die erop wijzen dat de 'Cursus' in de nabije toekomst niet zijn tienduizenden, maar zijn miljoenen zal verslaan! Om er maar een paar te noemen. Van de oorspronkelijke, Engelstalige tekst zijn er op het moment al meer dan een miljoen exemplaren verspreid en verkocht. De uitgave ervan, aanvankelijk verzorgd door een stichting van enkele vrienden van Helen Schucman, de 'Foundation for Inner Peace', is nu overgenomen door de gerenommeerde uitgever Viking Penguin, onderdeel van Penguin Books! Daarnaast zijn er al vertalingen in het Spaans, Duits, Portugees en Hebreeuws. Er zijn meer vertalingen in voorbereiding, onder andere in het Nederlands, te verschijnen bij uitgeverij Ankh-Hermes in november 1999. En wie wel eens een 'esoterische' boekhandel bezoekt of de kast 'Esoterie' of 'Spiritualiteit' in de 'gewone' boekhandel bekijkt, zal niet alleen vaak de 'Cursus' prominent aantreffen, maar ook een aantal commentaren en boeken die op de 'Cursus' voortbouwen, waaronder o.a. een zeer gedetailleerde concordantie van de hand van de meest eminente kenner van het boek, de psycholoog Ken Wapnick. Alleen in het Nederlands al zijn er op het moment minstens vier (vertaalde) boeken over of naar aanleiding van de 'Cursus' beschikbaar. In de V.S. bestaat er rond de 'Cursus' al een echte beweging, met studiecentra, uitgeverijen, tijdschriften; ook met de verdeling van de beweging in 'rekkelijken', die meer aandacht leggen op de relatief gemakkelijk te bereiken psychologische effecten van de 'Cursus', en 'preciezen' die vooral aan de

onderliggende 'leer' willen vasthouden. Tekend voor een sociaal gezien volgroeide beweging is, dat er zelfs formele 'kerken' zijn ontstaan waar de inzichten van de 'Cursus' gepredikt worden, niettegenstaande het anti-kerkelijke sentiment van het boek. Er zijn zelfs enkele gemeenschappen rond de 'Cursus' die onder de meerderheid van de 'cursisten' als sectarisch gelden.

Verder zijn er in en buiten de V.S. duizenden studiegroepen, en, niet te vergeten, een zeer ruime keuze aan forums en sites op Internet. Wie via een 'search engine' op zoek gaat naar 'A Course in Miracles' zal verbaasd staan. Nee, het boek zal wellicht niet zo'n hausse beleven als 'De Celestijnse Belofte', daarvoor is het vermoedelijk te moeilijk, maar het is waarschijnlijk dat de populariteit voorlopig zal toenemen en langduriger zal zijn dan de bestseller van James Redfield.

GNOSTICISME

Maar er is nog iets anders dan deze kwantitatieve feitelijkheden, wat maakt dat de 'Cursus' misschien wel wonderlijk, maar zeker niet betekenisloos is. Dat is, dat we in dit boek een variant aantreffen van de klassieke rivaal van het christendom in de eerste drie eeuwen van onze jaartelling, het gnosticisme. Er lijkt vooral verwantschap te bestaan met het zogenaamde valentinianisme, de sterk wijsgerig-speculatieve variant van het gnosticisme, genoemd naar de wijsgeer Valentinus, die, zelf van Egyptische oorsprong, rond het midden van de tweede eeuw n. Chr. in Rome werkte.

Afgaande op het klassieke werk van Hans Jonas over het gnosticisme mogen we deze variant van het gnosticisme zien als een intellectuele school waarin het probeem van goed en kwaad strikt monistisch

wordt aangepakt. Kenmerkend voor dit gnosticisme is onder meer dat goed en kwaad in termen van kennis en onwetendheid verwoord worden, in beeldende taal ook wel in termen van licht en duisternis. Dat is door ons 'moderneren' alleen maar enigszins te begrijpen, wanneer we aanvoelen dat gnostische 'kennis' geen informatie is die een subject heeft over de werkelijkheid buiten hem of haar. Nee, kennis in gnostische zin is bij uitstek participerende kennis. Deze kennis duidt een situatie aan waarin het subject met al zijn of haar vermogens verenigd is met het gekende object. Dat is een situatie die in onze taal niet goed te verwoorden valt, getekend als die is door de schematische voorstelling van los van elkaar staande sprekende, denkende en voelende subjecten aan de ene kant en objecten, dingen en andere mensen aan de andere kant (zodat we eerder geneigd zijn om de gnostische kennis als zoiets als mystieke extase te betitelen). Maar hoe dat ook zij, kennis is in het valentiniaanse gnosticisme niet alleen een zaak van het kenende subject, maar ook van het gekende object. Gezien op het diepste religieus-metafysische niveau, vanuit het perspectief van het goddelijke waaruit alles voortkomt, houdt dit in, dat kennis en onwetendheid dus ontologische posities van de allerhoogste orde zijn. Ze geven, anders gezegd de aard van de werkelijkheid als zodanig aan.

Nu kán het valentiniaans monisme zich in meer vormen uiten. Eén ervan is gebaseerd op de huiveringwekkende gedachte, dat vanuit goddelijk perspectief bezien, vanuit de bron van al het bestaande, kwaad en duisternis de noodzakelijke weg vormen waarlangs het goddelijke in een kosmisch verlossingsproces tot zichzelf komt. Hoewel deze gedachte - die dus inhoudt dat het kwaad zijn grond in het goddelijke zelf vindt - niet voorkomt wanneer de 'Cursus'

uitspraken doet over 'de' werkelijkheid als zodanig, is ze wel duidelijk aanwezig op psychologisch niveau. Want ieder moet door de onwetendheid heen naar de verlossing. Psychologisch gezien is volgens de 'Cursus' de doortocht door de reële illusies van angst, woede en schuld noodzakelijk voor ware menselijkheid. Daarop komen we later nog even terug.

Een andere vorm van valentiniaans monisme op het vlak van de beschrijving van 'de' werkelijkheid als zodanig, komen we in de 'Cursus' wel tegen, en dat is de verrassend simpele en verstrekkende gedachte, dat kwaad, inclusief schuld, zonde, lijden, eigenlijk niet meer dan een sluier vormen, door kennis weg te rukken illusies.² Al direct in het 'Woord Vooraf' kunnen we lezen, dat de werkelijkheid van zowel subjecten als objecten in essentie slechts één echt gebied kent, dat van de kennis (X). Waarbij kennis anders dan in ons gewone denken en waarnemen in de 'Cursus' de situatie aangeeft waar er een directe en totale vereniging is met de kern van het gekende, zonder tussenkomst van zintuigen, verstand of interpretatie (T. 40vv., 74). Precies als in het gnosticisme.³

Ook datgene wat in het valentianisme het absoluut uitgeslotene van kennis is, onwetendheid, duikt in de 'Cursus' talloze malen op onder de naam van 'waarneming' of 'ons denksysteem'. En ook dan duiden deze woorden niet alleen een subjectieve, intellectuele activiteit aan, maar juist ook de werkelijkheid buiten het enkele individu, de werkelijkheid zoals we die in het gewone leven ondergaan. Het door buitenstaanders vrijwel niet te vatten punt is telkens: we ondergaan het gewone leven wel als werkelijk, maar we moeten leren zien, dat 'Everything you see is the result of your thoughts' (W. 26). Essentieel is hier het begrip 'projectie'. Onze projectie, dat

wil zeggen onze neiging om dat wat in ons binnenste is, buiten ons te plaatsen, te veronderstellen is het betere woord, is het scheppende principe van al wat we waarnemen: 'Projection makes perception' zegt het 'Woord Vooraf': 'We look inside first, decide the kind of world we want to see and then project the world outside, making it truth as we see it' (XI). En omdat die hele, door ons zelf gemaakte wereld buiten ons zo kwetsbaar is, moet ze voortdurend door ons verdedigd worden, zijn we zelf voortdurend in aanval en verdediging, en voelen we ons onvermijdelijk schuldig over het telkens weer mislukken van dat illusoire project. De centrale boodschap van de 'Cursus' is dan ook in talloze varianten, dat we dit mechanisme moeten doorzien, ons moeten herinneren wie we onder die agressieve, en schuld beladen mentale toestand zijn: kinderen van de liefde. Zo treffen we in de 'Cursus' een variant van het oude gnosticisme.

OPRAH EN MARIANNE

Maar maakt die nieuwe verschijningsvorm van dat oude stelsel de 'Cursus' eigenlijk wel betekenisvol? Dit is wel een aspect dat het boek zo mogelijk nog wonderlijker maakt dan het al is, ook al omdat het vrijwel zeker is dat Helen Schucman niets van het gnosticisme afwist. Maar betekenisvol? Hebben we hier niet alleen maar te maken met een hoog-abstract, speculatief kenmerk van het boek, dat hooguit interessant is voor een klein groepje wetenschappers?

Het antwoord is nee. We moeten vermoedelijk die theologen gelijk geven, die menen dat hét alternatief voor niet alleen het christendom als levens- en wereldbeschouwing, maar ook voor het zogenaamde seculiere humanisme, niet het atheïsme is

of een of andere vorm van materialisme, maar het telkens in de geschiedenis opduikend gnosticisme! Dat is volgens deze overtuiging de echte, serieus te nemen rival - van, nogmaals, het christendom én het zogenaamde seculiere humanisme. Dat zou zeker gelden in deze tijd, waarin, aldus bijvoorbeeld de theoloog J.B. Metz, de christelijke 'Gotteskrise' en de onzekerheden die daardoor ontstaan zijn, door het ongeneeslijk religieuze dier 'mens' worden opgevangen in een nieuwe 'Gottesförmigkeit'; met andere woorden: door geloof in krachten en werkelijkheden in deze wereld, die een godgelijk, want totaal verlossend karakter hebben!

Een dergelijke visie wordt ondersteund door een opmerkelijk gebeuren. Nog niet zo lang geleden konden we zien - letterlijk 'zien', want het was op de t.v. - dat de ideologie van de 'Cursus', omgezet in psychologische adviezen, allerminst een zaak is voor een kleine, wetenschappelijke of intellectuele elite. Integendeel, de centrale ideeën van de 'Cursus' blijken het bijzonder goed te doen bij massa's mensen die psychisch en existentieel met de onbevredigende en verontrustende kanten van 'het moderne leven' te kampen hebben - en wie van ons heeft dat niet? Het gaat om Marianne Williamson, schrijfster van *A Return to Love*, inmiddels megaster op het gebied van spiritualiteit en het nieuwe denken. *A Return to Love* is een praktisch-psychologische gids en geheel en al gebaseerd op de principes van de 'Cursus'. In 1992 stond het in de V.S. zeventien weken lang aan de top van de non-fictie bestsellers. Williamson zelf was in dat jaar twee keer gast bij 'The Oprah Winfrey Show', de eerste keer zelfs een heel uur. En Oprah was er verrukt van! Ze vertelde de kijkers dat ze zelf 1000 exemplaren had aangeschaft om aan vrienden en medewerkers te geven

(en na de ‘hamburgeraffaire’ weet ieder wat voor een effect haar meningen hebben). Ondertussen is het boek in vele vertalen vertaald, ook in het Nederlands bij uitgeverij ‘De Zaak’ (eind 1997 al de vierde druk).

Het boek schetst situaties en levensproblemen die voor veel mensen herkenbaar zijn. En het leven van Williamson zelf is in zekere zin voorbeeldig voor een specifiek soort westerse problematiek. Jong, aantrekkelijk, academisch gevormd, maakt ze in een paar jaren een bijna klassiek te noemen ontwikkeling door. Van links studentenactivisme, een reeks van relaties, banen, huizen, dat alles ingebed in materiële omstandigheden die het niet nodig maakten om zelfs maar aan tekorten of ziekte te denken, laat staan aan armoede, raakte ze meer en meer onzeker en veront-rust over zichzelf, ook over de existentiële verveling die ze onder haar hyperactieve leven begon te vermoeden. Pogingen om die onrust te stillen met eten, drugs, nog meer relaties, waren natuurlijk tevergeefs. En alles zou o.k. moeten zijn! Maar dat was het niet. Ze schrijft dat ze van zichzelf begon te walgen, waarna de walging als het ware naar de wereld oversloeg: er was volgens haar iets fundamenteels mis met de wereld waarin mensen lijden, ziek worden en doodgaan. En dan komt de gedachtenwereld van de ‘Cursus’ in beeld, want ze begon te ontdekken dat het probleem bij haarzelf, en bij de innerlijke wereld van haar eigen generatie lag.⁴ Het probleem van onze generatie, schrijft ze treffend, is dat we doodsbang zijn. Waarna de argumentatie is: en we waren ooit perfect, we leefden in een wereld vol betovering, maar dat zijn we vergeten. We zijn onszelf innerlijk gaan onderdrukken, met ons zogenaamd gezond verstand dat echter wezenlijk agressief is, omdat het in laatste instantie een wereld

vooronderstelt waarin ieder met ieder vecht om te overleven. Voor al onze angsten, voor onszelf, voor de anderen, ja voor de dood en de zinloosheid is er daarom in wezen slechts één oplossing is: we moeten leren erkennen dat er slechts één echte, reële, universele kracht ten goede is. En tot die erkenning, die tegelijkertijd een vertrouwen is dat alleen goedheid en liefde bestaan, kunnen we slechts komen door terug te keren naar ons potentieel van liefde, het enig echt bestaande potentieel. Wat inhoudt dat we onszelf, ons denken en waarnemen, moeten en kunnen veranderen. Daar ligt de enige grond voor verandering van onszelf en de wereld. Vanuit deze grondgedachten laat ze dan zien hoe in praktische situaties, vooral op het ‘relationele’ vlak, de angstdroom, de hallucinatie die we zelf van onze wereld maken, vervliegt, en een waarlijk zinvol leven mogelijk is.

Het zijn deze voor de talkshow-cultuur kenmerkende opvattingen – ‘we zijn vergeten wie we zijn’ herhaalde Oprah Winfrey meerdere keren - die een gnostische, of zo men wil, nieuw-religieuze achtergrond hebben. Het is met name de op het eerste gezicht massieve veroordeling van ‘de’ wereld, en de boodschap dat alles, werkelijk alles, beter kan worden door je eigen mentale instelling te veranderen. Nee, het gnosticisme van de ‘Cursus’ ligt niet ver weg, in de abstracte beschouwingen van wetenschappers. We kunnen het letterlijk elke dag zien en horen. Precies dat maakt de ‘Cursus’ betekenisvol. Reden om tot slot nog eens even naar het mogelijk effect van de kernleer van de ‘Cursus’ te kijken.

‘UNHEIMISCH’

De paradox die het lezen van de ‘Cursus’

kan opleveren, is dat deze uitbarsting van optimisme, van de verzekering dat we door de verandering van ons eigen denken en waarnemen een ‘quantumsprong’ naar een volmaakt bestaan kunnen maken, een ‘unheimisch’ gevoel kan achterlaten. Dat heeft vermoedelijk te maken met wat we de ‘scheppingsleer’ van het boek kunnen noemen.

Een hoeksteen van het hele systeem is het begrip ‘afscheiding’. God schiep volgens de ‘Cursus’ alles in overeenstemming met zijn eigen natuur. Alles had – volgens de ‘leer’ zouden we eigenlijk moeten zeggen: ‘alles heeft’ - een goddelijke natuur. De mensen waren – zijn – extensies van de goddelijke innerlijke uitstraling (T. 17). Maar dan komt de zonde. Dat is in essentie de (valse) overtuiging dat we ons van God afgescheiden hebben. Het is de overtuiging, schrijft Wapnick, dat we een zelf zijn dat is afgescheiden van ons ware Zelf, dat is de Christusgeest. En dit is volgens dezelfde Wapnick het begin van alle ellende in de wereld. Het scheidt de illusies van een zelfstandige materiële wereld, van lichamen die geheel los van elkaar en de kosmos staan, ook de illusies van de alsmaar verstrijkende tijd (vgl. T. 79. 245v.), en, last but not least de centrale illusie van de dood (T. 4, 416-419, W. 445). Maar bovenal maakt de afscheiding die ons ego is - ons kleine zelf – ieder tot een ‘ik’ dat verscheurd wordt door schuld (T. 83v.). Schuld, beter is het om van schuldgevoel te spreken, is volgens de ‘Cursus’ het samenvattend begrip voor onze gewone aardse bestaan, de basis van al onze gevoelens waarin we feitelijk lijden aan de eenzaamheid en het afgesneden-zijn van medemensen, van de wereld en van God. Maar dat soort gevoelens zijn zo sterk en zo eigen aan het gewone ‘ego’, dat dit in het geheim zelfs verlangt naar schuld, er onvermijde-

lijk door aangetrokken wordt (T. 319, M. 77). Dat maakt ons volgens de ‘Cursus’ zo diep angstig (T. 84). En omdat we niet inzien dat die existentiële angst door onszelf geschapen is, projecteren we haar naar buiten, en zijn we geneigd anderen als ons bedreigende wezens te zien. Wat leidt tot een alsmaar omhoog spiralend, gruwelijk spel van aanval, verdediging en steeds meer schuldgevoel (T. 357v.v.).

Op deze gedachtengang kan men in het spoor van de ‘Cursus’ bijna eindeloos variëren. Wapnick, de meester-exegeet van de ‘Cursus’, doet dat ook, en tot in een hoge graad van sophistication. Het verontrustende punt in deze redenering is echter de eenduidig negatieve benadering van de ‘gewone’ wereld. Om de sfeer van de ‘Cursus’ te proeven hier een flink citaat:

... this world is the symbol of punishment, and all the laws that seem to govern it are the laws of death. Children are born into it through pain and in pain. Their growth is attended by suffering, and they learn of sorrow and separation and death. Their minds seem to be trapped in their brain, and its powers to decline if their bodies are hurt, They seem to love, yet they desert and are deserted ... And their bodies wither and gasp and are laid in the ground, and are no more. Not one of them but has thought that God is cruel.

If this were the real world, God *would* be cruel. For no Father could subject His children to this as the price of salvation and *be* loving ... Only the world of guilt could demand this, for only the guilty could conceive of it (T. 236).

Twee dingen moeten we hierbij bedenken. Het eerste is, dat de therapeutische ‘healing’ waarvoor de ‘Cursus’ een hulpmiddel wil zijn, feitelijk van de ‘cursisten’ verlangt dat zij doordrongen zijn van, ja voortdurend mediteren op de ellende die ‘de’ wereld *is*. Want het gaat niet slechts om de constatering van het alledaagse verstand dat er veel armen, hongerigen, zie-

ken, slachtoffers van oorlogen en andere rampen, en andere ongelukkigen zijn; de 'Cursus' wil laten zien dat lijden het wezen van het bestaan is. Het begin van het pad naar de wijsheid, schrijft de al genoemde D. Patrick Miller dan ook, is het inzicht in het troosteloze beeld dat de niet-verlichte wereld biedt, net als in het boeddhisme, zo voegt hij toe. Maar de 'Cursus' hamert zo onophoudelijk op dat aambeeld, dat de lezer – nogmaals: *deze* lezer – niet onder het vermoeden uitkomt, dat er niet alleen maar sprake is van een lijden aan, maar daaronder ook van een obsessie van de auteur van de 'Cursus' met de ellende en het lijden dat deze wereld zou zijn. De zekerheid dat 'deze' wereld door zonde en kwaad getekend is, is zo groot, dat er geen ruimte lijkt te bestaan voor vertrouwen in de zin van het 'gewone' leven. Er is alleen de totalitair-spirituele wil om eerst van die wereld los te komen om haar daarna in een volstrekt omgekeerd denken en waarnemen weer op te bouwen.

Aan het citaat van daarnet kunnen we ook zien – dit ten tweede – hoe groot het verschil tussen de 'Cursus' en het christelijk scheppingsgeloof is. De 'Cursus' lijkt op dit punt strikter te redeneren dan het christelijk geloof. Voortgedreven en tot het uiterste bewogen door het lijden in de wereld, zegt de 'Cursus' dat deze wereld dus niet door de God die liefde is geschapen kán zijn. En voor de kennelijk werkzame aanwezigheid van het lijden heeft de 'Cursus' zowel een duiding als een verklaring: het lijden als gevolg van het kwaad bestaat niet echt, en als illusie is het een product van onze geest.

Het christelijk geloof heeft in de grond van de zaak een minder strikt logische zienswijze. Het zegt aan de ene kant dat er een goede reden is voor ons aardse bestaan, een bestaan dat juist niet van goddelijke,

maar van natuurlijke en eindige aard is, een bestaan waarvan we kunnen genieten in vertrouwen op de zinvolheid van juist de 'gewone' activiteiten in het leven. Aan de andere kant, zegt bijvoorbeeld de theoloog H.M. Kuitert, weet het geloof ook van kwaad, bitterheid, gruwelijkheid zonder weerga in de door God geschapen wereld. De schepping is dus goed, zegt de christen, en toch is het onmogelijk om te zeggen dat alles wat is, ook goed is. Theologen noemen dat wel 'het bittere raadsel van de goede schepping'. Is dat logisch? Bepaald niet. Maar het correspondeert wel meer met de menselijke ervaring van het mysterie en de ambivalenties die eigen zijn aan 'het' leven.

Dat laatste kan verduidelijkt worden aan de hand van de visie op 'de' mens. Voor de 'Cursus' is 'de' mens een ego, onvermijdelijk getekend door schuld en angst en zonde, en dat alles als gevolg van ons eigen mentale beeld, namelijk dat we letterlijk unieke, op onszelf staande wezens zijn. Kenmerkend voor het christelijk geloof is echter, dat elk mens én van oneindige waarde is, een heilig wezen, én tegelijk moreel gevallen; in de taal van de Reformatie: én gerechtvaardigd én zondaar: *simul iustus et peccator*. Dat is onmogelijk binnen het denkkader van de 'Cursus'. Het is ook niet logisch, het zegt dat 'de' mens, elke mens, een mysterie is en dat we het menselijk gezien onoplosbare uiteindelijk onopgelost kunnen laten. Toch drukt het iets uit van de reële ambivalenties die we soms ervaren. Bijvoorbeeld wanneer we ons verdiepen in het leven van een afschuwelijke misdadiger en, schokkend genoeg, ook zijn menselijke kanten opmerken, of wanneer we omgekeerd geconfronteerd worden met duistere onderkanten van onszelf en alle andere evident aardige en fatsoenlijke mensen. Dit soort ambivalenties

erkent de ‘Cursus’ niet. En juist dat maakt het zo ‘unheimisch’, omdat het boek toch voortdurend bezig met bewijzen is dat lijden en kwaad slechts illusies van ons zijn. Het bestrijdt zo indringend iets dat er ‘eigenlijk’ niet zou zijn, dat je alleen maar kunt concluderen dat onder al het optimisme een obsessie met dat niets schuilt.

MEEDOGENLOOS

De logica van de ‘Cursus’ maakt het boek echter niet alleen ‘unheimisch’, maar ook meedogenloos. Hoe kan dat? Is de boodschap van de ‘Cursus’, vergeleken met het christelijk geloof, niet ongewoon optimistisch en menslievend? Iedereen zou immers in dit leven een quantum-sprong kunnen maken naar een leven van vrede, harmonie en liefde (T. 75 en passim). De mogelijkheid tot geluk ligt, anders gezegd, toch in jezelf? En dat is op het eerste gezicht heel wat anders dan het christelijk geloof, dat zegt dat hier en nu geen volmaaktheid mogelijk is, dat zegt dat de ware realisering van wat een individu is, niet in de tijd en niet door onszelf plaats kan vinden, maar ons van buitenaf, letterlijk ook buiten de tijd, door genade geschonken moet worden. Dat is een geloof dat, het moet gezegd, een onderdrukkende ideologie kan opleveren – de historie van het christendom laat dat overvloedig zien. Maar, dat moet ook gezegd, het is ook een geloof dat kan leiden tot de zeldzaam vertroostende gedachte, dat ik zelf niet alle zin aan mijn leven hoeft te geven, die zin niet hoeft te maken, zelfs niet precies hoeft te doorgronden.

De boodschap van de ‘Cursus’ lijkt inderdaad optimistisch en menslievend. Wie er echter wat langer bij stil staat, zal merken dat de weg naar dat geluk bovenmenselijk zwaar is. Want we zijn volgens de

‘Cursus’ ego’s die allereerst de eigen schuld en angst moeten aanpakken, wat alleen maar meer schuld en angst zal oproepen (T. 53). We moeten, schrijft Wapnick door een – uiteraard ogenschijnlijke – gruwelijke beklemming heen (vgl. T. 394, W. 375v.). Niemand ontkomt volgens Wapnick dan ook aan een toename van schuld- en angstgevoelens, wanneer hij of zij serieus met de ‘Cursus’ in zee gaat.

Maar, zo zou men denken, de beloning is er dan ook naar! Maar het valt te betwijfelen of die beloning menselijkerwijs ooit werkelijk gehaald kan worden. Dezelfde Wapnick beklemtoont ook, dat hij weinig geloof hecht aan die studenten die zeggen zonder veel problemen de ‘Cursus’ al geheel en al verwerkt te hebben. De ‘Cursus’ is volgens hem - sommigen noemen hem de ‘paus’ van de beweging – niets minder dan een zelden voltooide, want levenslange opgave. Het boek is uitzonderlijk veeleisend. En dat is in de grond van de zaak ook logisch. Want laten we nog eens bedenken dat de ‘Cursus’ in wezen twee dingen bijna tegelijkertijd zegt. Aan de ene kant geeft het boek telkens en telkens weer aan, dat alle ervaringen van lijden en ellende, het lijden en de ellende buiten en binnen ons, uitsluitend en alleen een gevolg zijn van het lijden dat we onszelf aandoen. Dat is de facto een uitzonderlijk zware beschuldiging aan ieder van ons. Aan de andere kant echter houdt de ‘Cursus’ ons voor dat ieder van ons de potentie en het vermogen bezit om het lijden te doorzien en daarmee te verwijderen. Maar het is juist die combinatie die ieder van ons een werkelijk afschrikwekkende verantwoordelijkheid oplegt. Want stelt u zich voor: telkens als we falen op de ingeslagen weg naar het geluk – en dat ligt menselijkerwijs, ego’s-gewijs moeten we zeggen - zonder meer voor de hand, moeten we onszelf, en alleen ons-

zelf, daar letterlijk de schuld van geven. En dat mag je meedogenloos noemen.

HET TOTAALBEELD

We ontmoeten in de ‘Cursus’ en de beweging eromheen een oude religieuze ideologie die tegelijkertijd nieuw is. De impetus van die ideologie, zeg maar de drift erachter, is oprecht en authentiek. De aanhangers zijn diep getroffen door het kwaad en het lijden in de wereld.

De gevoeligheid die daaruit spreekt, is echter zo sterk geworden, dat ze hen brengt tot de overtuiging dat alles lijden is. Daarmee lopen ze het gevaar te gaan lijken op degenen die de Duitse theoloog Dietrich Bonhoeffer in zijn gevangenisbrieven typeerde als hen die de mens eerst tot wanhoop willen brengen, zo ver dat hij zijn geluk beschouwt als ongeluk, zijn gezondheid als ziekte en zijn levensmoed als wanhoop. Het meest bijzondere van de ideologie van de ‘Cursus’ is vervolgens de paradoxale inzet om ons te leren het kennelijk alom aanwezige kwaad en het lijden te zien als juist niet aanwezig! Dat laat de totalitair te noemen wil zien – totalitair op een spiritueel vlak – om niet de ambivalenties van het leven te erkennen, om geen rekening te houden met de mogelijkheid dat het, zeker in grenssituaties, mensen niet gegeven is om absoluut, dus scherp en eens en voor altijd, te onderscheiden tussen goed en kwaad. De ‘Cursus’ leeft echter daarmee vanuit de zekerheid dat ‘De Waarheid’ bestaat en in beginsel door menselijke inspanning hier en nu te bereiken is. En ‘De Waarheid’ is ‘unalterable, eternal and unambiguous’, om uit het ‘Woord Vooraf’ van de ‘Cursus’ te citeren (X). Daarmee is de religieuze ideologie van de ‘Cursus’ er één die ver verwijderd is van

het christelijk geloof, waarin, wanneer het om de ‘laatste dingen’ en het kwaad gaat, de aanvaarding van het onoplosbare, van het mysterie van het leven voorop staat, in een uiteindelijk niet volstrekt rationeel te funderen vertrouwen.

De ‘cursisten’ voelen zich ook vaak als mensen die afscheid genomen hebben van, of niets meer te maken hebben met de last en de druk van een verkerkelijkt christendom. Maar wat is er voor in de plaats gekomen? Een religieuze ideologie die in de vorm van een extreem optimistische visie op de mens, het individu een onvergelijklijk veel grotere last en druk oplegt. Het is de last om zelf het leven te scheppen - via het loslaten van het eigen ego, dat wel, maar wel uit eigen kracht en potentie. En het is de druk die voortkomt uit het besef dat elk moment dat ik nog niet volmaak ben, het gevolg is van mijn eigen schuld. Dat alles maakt de ‘Cursus’ unheimisch en meedogenloos. Wat dus, tot slot, te denken van een dergelijke ontwikkeling naar deze ‘nieuw-oude ideologie? Daar passen misschien deze woorden voor: verbijsterend en triest!

Aantekeningen

1. Verwijzingen naar teksten van de ‘Cursus’ worden gegeven door een letter, gevolgd door paginanummer(s). T. staat voor ‘Text’, W. voor ‘Workbook for students’ en M. voor ‘Manual for Teachers’.
2. Dit kan tot de vraag leiden wat nu eigenlijk de diepste oorzaak is van het feit dat wij mensen een wereld hebben geschapen die dan wel een illusie is, maar een illusie die, dat geeft de ‘Cursus’ strijk en zet aan, zo veel pijn doet, die puur negatief is. Waarom zijn we ooit van Gods liefde afgescheiden? De ‘Cursus’ geeft geen antwoord op deze vraag. Slechts in één, vaak aangehaalde passage vermeldt het boek dat in de eeuwigheid, toen alles een was, er een nietig, gek idee opkwam dat maakte dat de Zoon van God vergat te lachen (T. 586). Door dat moment van vergeten

ontstond de illusie van onze wereld, die in essentie een wereld van het kwaad is! Dit beeld zou strikt genomen kunnen betekenen dat deze wereld toch haar diepste grond in God heeft. Maar dit is niet in overeenstemming met de ideologie van de 'Cursus'. Bij nader inzien is de feitelijke weigering van de 'Cursus' om de vraag naar de laatste grond van de 'wereld' te beantwoorden, logisch en consequent, ijzingswekkend consequent zelfs. Een antwoord op de vraag zou immers betekenen dat mensen in de gewone zin afstandelijke kennis zouden hebben over de grond van de wereld en alle kwaad. Maar dat zou in de ideologie van de 'Cursus' alleen maar dat kwaad verlengen. Zodat we deze passage over het lachen van de Zoon van God moeten zien als een didactische aanmoediging. Op meer plaatsen wordt aangegeven dat onze oorspronkelijke situatie er een is van liefde, vreugde en lachen, en dat we zouden moeten leren lachen om onze wereld, om ons ego en om alle illusies waaraan we lijden. Ieder die wel eens met New Age te maken heeft gehad, zal wel eens iets gevoeld hebben van de bijzondere rol die het 'lachen' in deze kringen speelt. Het doet denken aan de gnostieke zekerheid van de 'verlichten', de 'pneumatici' die vanuit de hoogte van hun kennis minzaam glimlachend neerkijken op de vergeefse pogingen van de 'onwetenden'.

3. Overigens is dit een situatie waarnaar de 'Cursus' de 'student' zegt te willen leiden. Uiteraard biedt het boek die kennis niet zelf, gebonden als het is aan gewone taal en aan een materiële verschijningsvorm (T. 396).

4. Overigens, op de echt 'zware' opvattingen van de 'Cursus' gaat Williamson niet in; over Jezus Christus als 'De stem' bijvoorbeeld schrijft ze niet, te controversieel wellicht.

5. De Amerikaanse godsdienstwetenschapper Catharine L. Albanese heeft eenzelfde soort vermoeden ten aanzien van New Age in het algemeen. Maar zij benadert het van de andere kant. Ze spreekt van een soort 'conspiracy of optimism', een optimisme dat in de 'Cursus' tot uitdrukking komt in de visie dat al die ellende au fond een illusie is. Dat wordt echter zo onophoudelijk, met zo'n inzet benadrukt, dat men een verborgen betrokkenheid op schuld, dat symbool van alle negatieve gevoelens, overtuigingen en waarnemingen mag vermoeden: 'Original sin lurks at the borders of the new fields and lands. Guilt, obligation ... peek through the new spiritual wool and flax in the fields'.

Literatuur

- C.L. Albanese, Fisher Kings and Public Spaces, in: *The Annals of The American Academy of Political and Social Science*, May 1993, 131-143.
- E. Babbie, Channels to Elsewhere, in: Th. Robbins/D. Anthony ed., *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America* (Second Edition), New Brunswick (U.S.A.) / London: Transaction Publishers 1991, 255-268.
- A Course in Miracles: Combined Volume*, New York/London etc.: Viking Penguin/Foundation for Inner Peace 1996².
- W.J. Hanegraaff, Chanelling-literatuur: Een vergelijking tussen de boodschappen van Seth, Armerus, Ramala, en 'A Course in Miracles', in: *Religieuze bewegingen in Nederland* 22 (1991) 9-44.
- Id., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Utrecht: Diss. Utrecht University 1995.
- H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press 1963
- H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof: Een herziening*, Baarn: Ten Have 1992.
- J.P. Newport, *The New Age Movement and the Biblical Worldview: Conflict and Dialogue*, Grand Rapids (U.S.A.)/Cambridge (U.K.): Eerdmans 1998.
- D.P. Miller, *The Complete Story of the Course*, Berkeley: Fearless Books 1997.
- R. Perry, A Course Glossary: 158 Definitions from A Course in Miracles, Internet: <http://nen.sedona.net/circleofa/NewCourseGlossary/acim>
- K. Wapnick, *Inleiding tot Een cursus in wonderen*, Deventer: Ankh-Hermes 1998.
- Id., *Absence from Felicity: The Story of Helen Schucman and Her Scribing of A Course in Miracles*, Roscoe: Foundation for A Course in Miracles 1991.
- Id., ed., *Concordance of A Course in Miracles: A Complete Index*, New York etc.: Viking Penguin/Foundation for Inner Peace 1997.
- A.S. Weiss, A New Religious Movement and Spiritual Healing Psychology Bases on A Course in Miracles, in: A. Greil/Th. Robbins ed., *Religion and The Social Order* (Volume 4: Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion), Greenwich (U.S.A.)/London (U.K.): Jai Press 1994, 197-215.
- M. Williamson, *Terugkeer naar liefde: Leven met de principes van A Course in Miracles*, Groningen 1997.

Zhang Zengyi

Christelijke zending en missie hebben een opvallende rol gespeeld in de geschiedenis van China. Weliswaar boekten ze aanzienlijke resultaten bij de introductie van westerse wetenschap, technologie en rationaliteit, waardoor het moderniseringsproces in China bevorderd werd, maar tegelijkertijd lokten ze enorm verzet uit en was het christendom als godsdienst betrekkelijk onsuccesvol in China.

In dit artikel wil ik proberen de belangrijkste factoren aan te geven die in diverse perioden aan deze situatie hebben bijgedragen. Ook geef ik een korte weergave van diverse Chinese reacties op het christendom.

DE JEZUÏETEN

Er wordt wel gezegd dat het christendom in China al in de Tang-dynastie werd verbreid (rond de negende eeuw), maar in feite had het niet veel invloed tot aan het einde van de zestiende eeuw. Vanaf die tijd tot aan het begin van de achttiende eeuw (vanaf de late Ming-dynastie tot de vroege Ch'ing-dynastie) waren er geen grote conflicten tussen de Chinese elite en de missionarissen van de orde der Jezuïeten. Sommige Jezuïeten, in het bijzonder de zogenaamde 'paters van Peking', hadden een goede reputatie bij de Chinese adel. In 1603 was de Jezuïet Matteo Ricci gearriveerd in Peking, de eerste die op het vasteland van China werd toegelaten. Hij was de

wegbereider voor vele opvolgers die de missie in China uitbreidden. Vanwege zijn kennis van China, de vertalingen van wetenschappelijk werk die hij maakte en zijn tolerante houding ten aanzien van Chinese traditionele waarden, rituelen en ethiek, was hij in staat om een goede verstandhouding op te bouwen met ruimdenkende Chinese autoriteiten. Hij verwierf een zeer goede reputatie aan het hof van de late Ming-dynastie. Hij had grote achting voor het confucianisme, maar verwierp taoïsme en boeddhisme. Zijn Chinese katholieke volgelingen stond hij toe de traditionele offers aan hun voorouders voort te zetten. Na zijn dood zetten andere missionarissen dit beleid voort en ze hadden opvallend veel succes in de zeventiende eeuw. Echter, tijdens de zogenaamde 'ritenstrijd', begin achttiende eeuw, keerden enkele Jezuïeten zich tegen dit beleid van Ricci, dat door de keizer werd gesteund; onder hen de machtige pauselijke gezant, kardinaal De Tournon, die in 1705 in Peking aangekomen was. De keizer stond er echter op dat de Chinese katholieken de traditionele offers aan hun voorvaderen konden brengen en ondersteunde daarmee de mening van de 'paters van Peking'. Op dat moment was het christendom voor de keizer nog een respectabel geloof. Diegenen die de leer van Matteo Ricci volgden waren welkom, alleen hun tegenstanders werden uit China verdreven. De 'paters van Peking' mochten blijven als ze uitdrukkelijk Ricci's positie onderschreven. Op de lange duur werd hen

dat toch onmogelijk gemaakt, maar de reden hiervoor was hun gelofte van gehoorzaamheid aan de paus, niet dat de Chinezen onverschillig of vijandig waren.

Natuurlijk waren vele Chinezen tegen de christelijke missie in die tijd. We kunnen hen in drie groepen verdelen. De eerste groep verdedigde zijn eigen belang. Vanwege de introductie van de westerse astronomie door 'de paters van Peking', werd de oude kalender vervangen door een nieuwe, waardoor de Chinese sterrenkundigen hun hoge sociale positie verloren, terwijl 'de paters van Peking' door de keizer werden bevoordeeld! De Chinese astronomen probeerden hun positie terug te krijgen door antichristelijke agitatie. Daarbij kwam dat, omdat de missionarissen taoïsme en boeddhisme beschouwden als obstakels voor de invoering van het christendom in China en beide religies bestreden, ook taoïsten en boeddhisten zich tegen de christelijke missie verzetten.

De tweede groep betrof de 'sino-centristen'. Het is bekend dat de Chinese cultuur een onafhankelijk cultureel systeem is, met een lange geschiedenis. Het woord 'China' heeft niet alleen een geografische, maar ook een culturele betekenis. Omdat de Chinese cultuur naburige landen in hoge mate had beïnvloed en zij nooit eerder was uitgedaagd, waren de Chinezen trots op hun culturele traditie. Dit leidde tot 'sino-centrisme' en zorgde ervoor dat vooral de bovenlaag van de Chinese bevolking zelfvoldaan was. Deze arrogantie deed mensen menen dat alles in China beter was dan overal elders. China hoefde niets van anderen te leren. Buitenlanders werden niet geloofd, enkel omdat ze buitenlander waren. Daarom ook waren vele edelen zowel tegen het Westen als tegen de missionarissen.

De derde groep was tegen christelijke missie omdat ze meenden dat er een con-

flict bestond tussen het christendom en traditionele Chinese waarden, rituelen en moraal. Ze meenden dat het christendom een bedreiging vormde voor de Chinese manier van leven. Vooral na 'de ritensrijd' zagen ze de groeiende invloed van het katholicisme met lede ogen aan.

Hoewel deze groepen om verschillende redenen verzet boden tegen de invoering van het christendom, waren ze het er allen over eens dat christelijke missie in China verboden moest worden. Rond die tijd werd de Yung-cheng-keizer gevraagd om alle buitenlandse missionarissen uit China te verdrijven. In deze fase was de culturele factor dus het belangrijkste in het verzet tegen het christendom.

KANONNEERBOOT EN MISSIE

In de tweede helft van de negentiende eeuw werden de Chinese reacties op het christendom steeds gecompliceerder. China werd in de jaren '40 door de Engelsen verslagen en gedwongen zich voor het Westen open te stellen. Diverse buitenlanders bevonden zich nadien met heel verschillende doeleinden in China. Militairen en diplomaten waren erop uit om de verworven macht te beschermen en uit te breiden, kooplieden waren op zoek naar gewin, en missionarissen zetten zich in voor de verbreiding van het christelijk geloof. China's soevereiniteit werd aangetast, waardoor ook het zelfrespect en het zelfvertrouwen van de Chinese natie werden ondermijnd. De Chinese bestuurders verloren hun superioriteitsgevoel. Rond die periode in de negentiende eeuw, toen de christelijke missie niet alleen invloed uitoefende op de ideologie van de Taiping-opstand (1860-70), maar zich ook gedeeltelijk identificeerde met het gebruik van buitenlands geweld en

'kanonneerboot-diplomatie', en enkele missionarissen zich bovendien mengden in Chinese bestuurlijke zaken, ontstond er een intense afkeer van het christendom. Het christendom werd door de Chinese elite niet meer alleen een bedreiging voor de traditie gezien, maar ook voor de veiligheid van China.

Aan het begin van deze eeuw ontstond een vorm van Chinees nationalisme. Men richtte zich meer en meer op de eigen exclusiviteit. Dit bereikte zijn hoogtepunt in 1920. Zelfs ruimdenkende intellectuelen, die wel bereid waren westerse wetenschappelijke en technologische verworvenheden over te nemen, en die zelfs buitenlandse missionarissen als onderwijzers en leraren aantrokken, hielden grote afstand tot het christendom. Wang Tao, een beroemde hervormer uit die tijd, lid van een christelijke kerk in Hongkong, verborg zijn geloof voor het Chinese publiek. In deze periode kwam het Chinese verzet tegen het christendom dus eerder uit politieke en psychologische motieven voort dan uit culturele.

DE HOUDING VAN DE INTELLECTUELEN AAN HET BEGIN VAN DE TWINTIGSTE EEUW

In tegenstelling tot de eind negentiende-eeuwse elite lieten sommige intellectuelen aan het begin van de twintigste eeuw zich toch in positieve zin uit over religie en in het bijzonder over het christendom. Liang Ch'i-ch'ao, een invloedrijke boeddhistische intellectueel in die tijd, geloofde dat het voor een volk of een natie van levensbelang was om een religieus geloof te hebben. Liang hechtte groot belang aan het christelijk geloof als een van de krachten die ertoe hadden bijgedragen dat het Westen een rijke en machtige beschaving was

geworden. Hij bewonderde en preees het werk van de missionarissen in China op het gebied van vertalingen en onderwijs, en onderschreef vele ideeën van hen over hervorming en modernisering. Zelfs ten tijde van het grootste verzet tegen het christendom, rond 1920, verdedigde hij de opvatting dat religie een belangrijke en stuwende kracht in elke menselijke samenleving was. In plaats van het christendom aan te vallen, riep hij het volk op bijgeloof en kwade praktijken in boeddhisme en taoïsme te bestrijden. De liberale Hushih, een van de beroemdste geleerden van zijn tijd en pleitbezorger van een nieuw cultureel elan in China, was van mening dat het christendom van dienst kon zijn bij de morele opvoeding. Hij adviseerde zijn collega's zich niet fanatiek tegen het christendom te verzetten, maar te proberen het te tolereren en te begrijpen. Hij meende dat er drie belangrijke obstakels waren voor de verbreding van het christendom in China. Het eerste was de nationalistische reactie op het westerse imperialisme, dat onder meer tot uitdrukking kwam in het Chinese verzoek om oneerlijke verdragen op te heffen. Het tweede obstakel was de opkomst van het rationalisme, dat met de introductie van het westerse wetenschappelijke denken was meegekomen. Het derde obstakel was corruptie binnen de christelijke kerk in China.

Chen Tu-hsiu, een communist en ook een beroemd pleitbezorger van de Nieuwe Culturele Beweging, zei in 1917: 'Als wij een godsdienst voor onze maatschappij nodig zouden hebben zou ik, hoewel ik geen christen ben, menen dat het christendom veel nuttiger is dan het confucianisme, omdat het aanzienlijk meer kan bijdragen aan onze sociale welvaart.' Chen meende dat het christendom op liefde was gebaseerd, en dat het een van de belangrijkste bronnen



was van de Europese beschaving. Hij zocht de oorzaken voor de Chinese verwerping van het christendom in de volgende problemen: het bestaan van de zogenaamde 'rijst-christenen' (mensen die alleen maar christelijk werden omdat ze hoopten op voedsel); het Chinese culturele chauvinisme; de

rigide culturele orthodoxie van de ambtenaren van de Qing dynastie; de missionaire bemoeienis met interne Chinese conflicten; het conflict tussen de christelijke leer en de Chinese voorouderverering; de matige literaire kwaliteit van de Chinese bijbelvertaling; de Chinese geruchten over bepaalde

kerkelijke praktijken; en vooral het gebruik van de missieposten bij Europese pogingen om China te veroveren. We kunnen dit ook zo uitdrukken: 'Er zijn vele redenen aan te geven waarom religie en in het bijzonder christendom hebben gefaald Chinese intellectuelen in het begin van de twintigste eeuw te overtuigen. Een ervan is de opkomst van het sciëntisme en de introductie van westers antireligieus gedachtegoed na de Eerste Wereldoorlog. Die hadden het onmogelijk gemaakt voor religie om tot ontwikkeling te komen. Voor het christendom kwam daar nog bij dat zijn klaarblijkelijke verbondenheid met het gehate westerse imperialisme en zijn 'onwetenschappelijke' theologie het onverteerbaar maakten voor gevoelige patriottische Chinezen'.

DE HUIDIGE SITUATIE

Vanaf 1950 hebben politieke en ideologische factoren een grote invloed gehad op de christelijke missie in China. In 1950 werden alle buitenlandse missionarissen uit China verdreven omdat het christendom verboden werd geacht met imperialisme. Tijdens de Culturele Revolutie werd religie als bijgeloof beschouwd, en alle religieuze activiteiten, ook die van christenen, werden verboden. Vele christelijke, boeddhistische en taoïstische tempels werden vernietigd. Het religieuze leven werd ernstig verstoord en religieuze ideeën, of eigenlijk alle niet-marxistische ideeën, werden voor feodaal en bijgelovig gehouden. Religieus geloof en religieuze praktijken werden gedwongen ondergronds te gaan. In deze situatie kwam echter verandering aan het eind van de jaren zeventig. De 'Open Politiek' van China met betrekking tot de economie had ook veel invloed op het religieuze leven. Vele christelijke, boeddhistische en taoïstische

tempels en scholen werden herbouwd en heropend. Het confuciaanse erfgoed dat het meest was bekritiseerd, werd gerehabiliteerd. Geloof werd weer in de maatschappij gerespecteerd. Vanaf het midden van de jaren tachtig werden vele religieuze 'klas-siekers', in het bijzonder uit de hedendaagse christelijke theologie, in het Chinees vertaald en uitgegeven. Vele jonge Chinese intellectuelen zijn zeer in religie geïnteresseerd en willen er graag meer van weten. Zij verwachten dat het Chinese volk er veel aan kan hebben het christendom en Westerse culturele waarden te begrijpen.

Bovenstaande korte beschouwing over het christendom in China heeft denk ik duidelijk gemaakt dat de belangrijkste factor voor het feit dat christelijke missie en zending in China relatief weinig succes hebben gehad, niet ligt in een tegenstrijdigheid van traditionele Chinese waarden en het christendom, maar in de misverstanden tussen de Chinese elite en de christelijke missie en zending. Allen hielden vast aan hun eigen standpunten en wensten niets van de anderen te leren. De banden tussen de christelijke missie en het imperialisme in de negentiende eeuw waren een belangrijke factor in de afwijzing door de Chinezen van het christendom in de twintigste eeuw. De sporen van het wantrouwen dat door die banden is gekweekt lopen tot in onze tijd. De westerse kritiek op de ideologie en het politieke systeem van het hedendaagse China veroorzaken tot op zekere hoogte ook officieel verzet tegen het christendom in China. Dankzij de verbetering van de officiële relaties tussen China en het Westen, zal het Chinese volk denk ik meer godsdienstvrijheid genieten, en ook meer gelegenheid krijgen het christendom in de toekomst goed te begrijpen.

EUWIG GELOOF IN DE TIJD

Denken over tijd met S. Kierkegaard en A.F.Th. van der Heiden

Desiree Berendsen

‘Nee, ik heb geen tijd’ is misschien wel de meest gebruikte uitdrukking tegenwoordig. Iedereen heeft het druk, druk, druk en geen tijd hebben is langzamerhand tot een statussymbool geworden.

Hoe kun je nu geen tijd hebben, tijd is er toch altijd?

Mijn stelling is dat juist omdat tijd er altijd is, omdat de tijd doorgaat zonder dat je het in de gaten hebt, de tijd vergaat en je ‘geen tijd’ hebt.

TIJD ALS LIJN EN PUNT

De alledaagse beleving van de tijd is die van de doorgaande lijn. De tijd is in onze cultuur een reeks jaren die loopt van verleden naar toekomst. In je persoonlijke leven is dat de lijn van je geboorte tot aan je dood. Wie heeft er nooit zijn eigen levenslijn getekend? Met aan het begin je geboorte, vrij snel daarna de geboorte van je broertje of zusje, een tijdje daarna de stap naar de middelbare school. Halverwege de schooltijd een stip waarop oma overleed, iets later een stip bij je eerste grote verliefdheid en het begin van een relatie. Tijdens de studietijd een stip ter markering van het einde van die relatie. Na de studie de voorlopig ononderbroken lijn van werkend mens. Je tekent zo je eigen verleden tot aan het heden met zicht op de toekomst, als je de lijn doortrekt. Dit is de chronologische tijd, de structurele tijd die er altijd is, ook al houdt hij voor een concreet mens

op als hij sterft.

De stippen op de lijn geven al aan dat ook een andere indeling van de tijd mogelijk is. Je kunt hem ook zien als een stippe lijn, als een reeks stippen die staan voor grote gebeurtenissen. Zo bezien is de tijd geen lijn die loopt van het verleden, via het heden naar de toekomst, maar een rij momenten. Een aantal keer ‘nu’ achter elkaar. Je zou die nu’s zelfs niet achter elkaar hoeven zetten, maar naast elkaar of in een soort piramide-vorm, als je aan zou willen geven welk moment het meest indruk heeft gemaakt. Daarmee deel je de tijd in naar intensiteit en niet meer chronologisch. Dit aspect van de tijd zouden we momentaan kunnen noemen, omdat het uit losse momenten bestaat.

Bij een indeling naar intensiteit geef je de nu-momenten, de stippen, geen plaats op de doorgaande lijn, maar laat je ze onafhankelijk van elkaar en van de doorgaande lijn staan. De tijd is een verzameling ‘nu’s’ geworden. Dat betekent enerzijds dat elk moment een nieuw moment is, dat er elk ogenblik een nieuw ogenblik ontstaat. Anderzijds is er steeds weer een ander nu, er bestaat geen continuïteit, elk moment is direct weer voorbij en herinnering of verwachting is niet mogelijk.

In iemands persoonlijke leven bestaan die twee manieren van indelen - de chronologische en de momentane - meestal naast elkaar. De tijd als dat wat structuur aanbrengt, de lijn waarop verschillende gebeurtenissen een plaats krijgen, bestaat

naast de tijd van momenten. Je ziet de lijn van je leven van je jeugd via je puberteit en schooltijd naar het werkend bestaan, van het ouderlijk gezin via allerlei relaties naar een eigen gezin. Daarnaast is er een rij momenten, die op een of andere manier verbonden zijn met die lijn. Bepaalde momenten staan echter los van die lijn omdat ze zo intensief zijn dat ze als het ware geen plaats in de tijd gekregen hebben. Dat zijn momenten van intens geluk of intens verdriet. Het moment dat je hoorde dat je vader overleed, of het moment waarop je eerste kind geboren werd. Het moment waarop je hoorde dat je voor je eindexamen gezakt was of het moment waarop je voor het eerst op de fiets stapte op weg naar je werk. Om die momenten een plaats in je leven te geven, moet je ze verbinden met de doorgaande tijd.

In dit artikel wil ik twee soorten tijd naast elkaar zetten. De eerste zou ik, in navolging van Kierkegaard, een esthetische levenshouding willen noemen. Volgens Kierkegaard hoort het bij de esthetische levenshouding dat momenten van grote intensiteit niet verbonden worden met de doorgaande tijd, maar op zichzelf blijven staan. 'Esthetisch' heeft in dit verband de oude betekenis van 'zintuiglijk'. Een estheet is iemand die leeft voor zintuiglijke prikkels. Een estheet verbindt het moment niet met de doorlopende tijd; zijn levensdoel is bovendien zo veel mogelijk en zo intens mogelijke ogenblikken te beleven. Voor een estheet bestaat het leven uit een eindeloze stroom voorbijgaande momenten. Die momenten zijn de kicks, daarvan leeft de estheet.

De tweede soort tijd zou ik 'gereflecteerd genieten van het moment' willen noemen. Dit lijkt op de religieuze levenshouding van Kierkegaard. Iemand die gereflec-

teerd geniet, gaat evenals de estheet helemaal op in het moment. Hij beleeft de intensiteit in de breedte en de diepte. Het verschil is dat hij, na zo'n ervaring, probeert die een plaats te geven op de doorgaande lijn van z'n leven. Het moment wordt gereflecteerd en krijgt een plaats in de doorgaande tijd. De stroom momenten houdt als het ware even op en wordt verbonden met de tijdlijn. Het leven krijgt kleur door de intense momenten. De reflecteur leeft in het moment, terwijl hij zich bewust is van de doorgaande tijd. Het moment maakt het leven de moeite waard. De chronologische en de momentane tijd worden verbonden.

Ik wil met behulp van Van der Heiden en Kierkegaard aantonen dat dit 'gereflecteerd genieten' gezien kan worden als een religieuze levenshouding.

STEEDS NIEUW EN EEUWIG HERHAALD

De Nederlandse schrijver Adriaan van der Heiden heeft in zijn roman *Het leven uit een dag* twee manieren van het beleven van de tijd naast elkaar gezet. Hij beschrijft hoe het leven zou zijn als het maar een dag zou duren. Als het hele leven maximaal een etmaal zou beslaan. Als je alles, maar dan ook alles, maar één keer zou kunnen doen. In contrast daarmee beschrijft hij het voor ons normale leven. Het leven dat in elk geval meer dan een dag duurt, waarin alles behalve sterven eindeloos herhaald kan worden. De herhaalbaarheid van de gebeurtenissen geeft structuur aan dat bestaan. Heel duidelijk wordt het contrast tussen die twee werelden door de beschrijving van de hemel en de hel vanuit die verschillende werelden.

Benny Wult, de hoofdpersoon in *Het leven uit een dag* is een gelukkig mens. Hij

is 's ochtends geboren, dat betekent dat hij het grootste deel van z'n leven bij daglicht zal leiden. 's Ochtends brengt zijn moeder hem naar school. Het wordt hem al snel duidelijk dat er niets twee keer uitgelegd wordt. Er wordt nooit iets herhaald in het leven van Benny, alles is eenmalig, alles is nieuw. Ook de les van de priester is eenmalig.

De priester is aan de beurt na de biologie-leraar, die de leerlingen al verteld had over de eenmaligheid van alles, ook van de liefdesdaad. De priester zegt dan: 'Julie ongetwijfeld voortreffelijke leraar heeft vanzelfsprekend niets gezegd over de hogere *zin* van die eenmaligheid, want dat valt buiten zijn terrein. (...) aan die eenmaligheid ontlene ons leven, en de liefde daarin, hun hoogste intensiteit. Het hoogste goed is niet herhaalbaar. De hemel is daarvan het beste bewijs...' Hij vervolgt zijn les met een beschrijving van de hemel, waar 'het bestaan zich in een nagenoeg ondeelbaar moment afspeelt. (...) Niets van een "vroeger" of een "later" laat zich daar meer onderscheiden. De hemel is zo iets als een *vlam* die - oneindig kort nogmaals - door de ziel van een gestorvene heen lekt.'

Nadat de priester een paar keer door een leerling gestoord is, schildert hij tegenover de hemel de hel. De hel is in tegenstelling tot de hemel de plaats van de 'nimmer aflatende herhaling - honderden, duizenden malen - van wat hier op aarde zich in een enkele dag afspeelt. In de wereld van de hel zal de ene dag nauwelijks verschillen van de andere. Er zal net voldoende verschil zijn om afwisseling te suggereren, een afwisseling die de dodelijke gelijkvormigheid van alle dagen alleen maar benadrukt. (...) Een leven daar wordt zo eindeloos gerekt, dat men gerust van eeuwigdurend mag spreken.' Zo schildert de priester de wereld van de lezer alsof het

de hel is. De hemel is het intense moment, de flits, terwijl de hel de eeuwige verveling is. In de hemel is de tijd samengebond tot een ogenblik, terwijl in de hel alles eeuwig duurt.

Eén jongen in de klas, de sceptische jongen, vraagt de priester aan het einde van de les wat hij moet doen om de hel te verdienen. Later komt het antwoord op die vraag Benny van pas. Benny wil naar de hel, hij wil naar de wereld van de herhaling. Hij wil dat nadat hij voor het eerst de liefde bedreven heeft, om samen met zijn vriendin naar de wereld van de herhaling te gaan en elkaar daar lief te hebben. Eenmaal in die andere wereld vindt hij zijn geliefde echter niet terug. Wel komt hij op een gegeven moment in een kerk, waar hij weer een priester spreekt. Hij wil weten hoe het met de hemel en de hel zit, nu hij het leven leidt dat volgens de priester van zijn school de hel is. Benny vraagt hoe lang zijn hel duurt. De priester antwoordt dat zowel de hemel als de hel een eeuwigheid duren. De hel duurt eeuwig omdat iemands grootste angsten, ergste zonden en vreselijkste belevenissen er eindeloos herhaald worden. 'Ik wil maar zeggen', zegt de priester tegen Benny, 'de hel behelst de absolute herhaling van alle kwellingen, anderen of uzelf aangedaan.' Benny vraagt natuurlijk ook naar de hemel. Die is volgens de priester het tegenovergestelde van de hel 'de absolute afwezigheid van aardse kwellingen.' De priester beschrijft de hemel in metafysische termen: 'Het paradijs, mijn beste jongen, is de absolute afwezigheid van alles en alles en alles. Want het minste of geringste *aanwezige*, wat dan ook, zou nog pijn en last betekenen, door de pure aanwezigheid ervan. Het Niets is het hoogste. Niet het Niets dat aan ons voorafging (...). Nee, het Niets dat op ons bestaan volgt. Het relatieve Niets. Het

Niets als afwezigheid van alle pijn die eraan voorafging. Dát Niets vormt de ware verlossing...dát is het paradijs!

Nu duren de hemel en de hel allebei eeuwig. Alleen de beleving van die eeuwigheid is nogal verschillend. De hel duurt eeuwig omdat het er zo vervelend is, het is als een saai feestje waar je niet weg kunt. De hemel is eeuwig omdat er géén tijd is, omdat er niets is, omdat alles ineens is. De hemel is eeuwig omdat de tijd als structuur ontbreekt. Van der Heiden schildert de hemel als de eeuwigheid, als absolute afwezigheid van tijd. Ondanks de transcendentie van de hemel is er echter een verbinding met de gewone doordraaiende wereld mogelijk. Dat blijkt uit de manier waarop Benny zijn geliefde terugvindt in de wereld van de herhaling.

Tijdens een onweer komt zijn geliefde in een flits bij Benny langs. Die flits kan geïnterpreteerd worden als een mystieke ervaring: Benny vrijt met zijn vriendin terwijl zij niet van deze wereld is. Zij is in de hemel, waar de tijd samengebald is tot een ogenblik, en komt gedurende één bliksem-schicht in de aardse tijd. Die flits is zo intens, zo allesomvattend dat alleen de herinnering daaraan genoeg is om het leven verder te leven. Benny is zich ervan bewust dat hij geraakt is door de eeuwigheid en hij probeert dat moment een plaats te geven in zijn verdere bestaan.

EEUWIGHEID EN OGENBLIK

In de godsdienstgeschiedenis is het gewoon om ervan uit te gaan dat de tijd voor God, de eeuwige, anders is dan voor sterfelijke mensen. In de christelijke theologie is bijvoorbeeld een beroemde uitspraak over God: 'voor Hem zijn duizend jaren als een dag en een dag als duizend jaar.'

De Deense filosoof Sören Kierkegaard heeft op een meer systematische manier dan de schrijver Van der Heiden nagedacht over de tijd en de intensiteit van het ogenblik. Voor hem hingen zijn gedachten over de tijd samen met wat hij van het christelijk geloof in zijn tijd vond. Kierkegaard denkt na over de verhouding tussen tijd en eeuwigheid. Wat is tijd?; Wat is eeuwigheid?; Hoe kan iets eeuwigs te maken hebben met iets tijdelijks? En: hoe kan iets tijdelijks eeuwigheidswaarde hebben?. Dat zijn de centrale vragen van Kierkegaards wijsgerige werk. Deze vragen zijn voor hem verbonden met de existentiële vraag: hoe word ik een christen? Zijn overwegingen bij 'het ogenblik' passen niet in zijn denken over esthetisch of ethisch leven, het is een deel van zijn denken over het religieuze en dan met name het christelijke.

Kierkegaard probeert in zijn wijsgerige werk het eeuwige te verbinden met de structurele tijd. De mens leeft altijd in de tijd, hij is gebonden aan de tijd, terwijl hij zich toch kan verbinden met het eeuwige, dat volkomen los staat van de tijd. Het moment waarop dat gebeurt noemt Kierkegaard 'het ogenblik'. Voor hem is dit ogenblik geen eeuwig nu dat los staat van de doorgaande tijd. Het is geen losse stip, maar ook geen willekeurig moment op de levenslijn. Het ogenblik is het moment waarin tijd en eeuwigheid samenkomen. Het eeuwige komt in de tijd en de mens die tijdelijk is, wordt door het eeuwige aange- raakt. Het alledaagse verandert in dat ogenblik, doordat het aangeraakt wordt door het eeuwige. Er vindt een kwalitatieve verandering plaats, dat ogenblik is beslissend.

Je zou dit kunnen vergelijken met een belangrijke beslissing die je moet nemen. De hele dag loop je al rond met het dilemma: moet ik het nu doen of moet ik het

niet doen? Ja of nee, nee of ja, ja of toch maar weer nee. Tot het je plotseling invalt, je moet het doen. In een klap is het duidelijk, je ziet de consequenties voor je. In een flits overzie je de gevolgen van zowel de positieve als negatieve keuze, je ziet in een ogenblik de wereld aan je voorbij trekken. En dan weet je het. Je hebt een kwalitatieve verandering doorgemaakt, in dat ogenblik, op het moment van het besluit staat het vast en is je twijfel als sneeuw voor de zon verdwenen. Het dilemma is overwonnen doordat je je aangeraakt weet door iets buiten jezelf.

Als je een belangrijke beslissing genomen hebt, kan het lijken alsof de keuze je toevalt. Alsof je inderdaad bent aangeraakt door iets van buiten. Voor Kierkegaards opvatting over religie is dat essentieel. Hij is ervan overtuigd dat een mens niet zelfstandig het beslissende kan bereiken. Dat wat essentieel is, kan een mens niet zonder hulp bereiken. Want essentieel is het eeuwige en de mens als tijdelijk wezen, als wezen dat in de tijd leeft, kan daar niet uit zichzelf bij komen. Wil het eeuwige voor de mens bereikbaar zijn, dan moet het volgens Kierkegaard in de tijd komen. Dat klinkt paradoxaal. Kierkegaard zelf heeft dit ook de paradox genoemd: het eeuwige dat in de tijd komt.

Vervolgens kan er een moment komen waarop de mens zich verbindt met het eeuwige dat in de tijd gekomen is. Dat ogenblik noemt Kierkegaard de absolute paradox. Het is al paradoxaal omdat het eeuwige in de tijd komt. Het is bovendien absoluut paradoxaal omdat een tijdelijk wezen zich verbindt met het eeuwige dat in de tijd gekomen is. Het eeuwige biedt zich aan de tijdelijke mens aan, die zich er dan mee kan verbinden. Dat is het moment waarop een mens tot geloof komt.

Een mens die gelovig geworden is,

heeft zijn eigen tijdelijkheid met het eeuwige in de tijd verbonden. Daarmee heeft hij een kwalitatieve verandering doorgemaakt. Op dat moment is zijn leven veranderd. Zoals na elke belangrijke beslissing een leven verandert. En zoals Benny's leven nooit meer hetzelfde is na de 'mystieke ontmoeting' met zijn vriendin.

TWEE SOORTEN TIJD

Het is duidelijk dat je zowel bij Kierkegaard als bij Van der Heiden twee soorten tijd ziet. Enerzijds de alledaagse, doorgaande tijd: de chronologie en het structurele aspect van de tijd die er altijd is. Anderzijds is er een bijzondere tijd die intens beleefd wordt en in een moment kan plaatsvinden. Die bijzondere tijd heeft zowel bij Kierkegaard als bij Van der Heiden een transcendent element. Bij Kierkegaard is dat de tijd die verbonden is met de eeuwigheid. Bij Van der Heiden de tijd als het leven maar een dag of zelfs een vonk duurt: in de 'hemel' is de tijd samengebald tot één moment zodat er geen sprake meer is van doorgaande tijd. Ik zie in die bijzondere tijd iets religieus.

Het religieuze element zit niet zozeer in het transcendente van de bijzondere tijd, maar in de verbinding van die bijzondere tijd met de gewone doorgaande structurele tijd waarin een mens zijn leven leeft. Het moment waarop de bijzondere tijd en de doorgaande tijd elkaar raken is intens, dat kan een mystieke ervaring genoemd worden. Kierkegaard en Van der Heiden benadrukken beiden dat dat bijzondere moment niets is als het geen plaats krijgt in de doorgaande tijd. Zo'n intens moment heeft geen betekenis zonder verbinding met de doorgaande tijd. Zoals we naar aanleiding van Van der Heiden kunnen zeggen: als al-

les maar één keer gebeurt, verlangt een mens naar herhaling, zoals Benny Wult en zijn vriendin de herhaling zochten. Niet om het moment te herhalen, maar omdat herhaling structuur geeft.

Om te verduidelijken hoe het eeuwige een plaats kan hebben in de alledaagsheid geef ik twee voorbeelden - die Kierkegaard overigens nooit in religieus verband zou gebruiken -. In de gewone alledaagse tijd kan er opeens iets van het eeuwige oplichten. Als je een goede maaltijd nuttigt in prettig gezelschap, is de kans groot dat je de tijd vergeet, dat je alleen daar, in die situatie en op dat moment aanwezig bent. In het gesprek of door het genot van de maaltijd kan iets gebeuren dat de concrete aanwezigheid overstijgt. Wil dat gebeuren, dan moet je er volledig bij aanwezig zijn, niet alleen fysiek, ook geestelijk. Hetzelfde geldt voor sex. Zonder volledige aanwezigheid met lichaam en ziel kun je nooit een hoogtepunt bereiken. Niet de persoon met wie je samen bent maakt het bijzonder, maar de intensiteit van het moment. Op zo'n moment staat de tijd even stil, wordt de tijd even aangeraakt door iets van daarbuiten. Die intensiteit is echter niet af te dwingen. Je moet het geschikte ogenblik afwachten, wachten tot je hongerig bent, zin hebt om te vrijen. Als het moment daar is kan het opeens gebeuren, maar zeker niet elke dag want de tijd moet de kans hebben de intense momenten een plaats te geven.

Een ander voorbeeld is studeren of mediteren. Ook studeren kan een voorbeeld zijn van opgaan in het moment. Als iemand zich tijdens de studie volledig concentreert, kan het gebeuren dat hij opgaat in de stof. Hetzelfde geldt bij meditatie, als je je daar volledig bij concentreert kun je er in opgaan en boven de omgeving en de

doorgaande tijd uitstijgen.

Zo'n houding krijg je niet zomaar. Noch bij studie, noch bij meditatie. Om zo'n grote concentratie op te brengen dat je opgaat in het moment, is veel oefening nodig. Ook hier is tijd nodig om intensiteit te bereiken en om het moment een plaats te geven in de doorgaande tijd.

E EUWIGHEID EN ALLEDAAGSHEID

Uit de voorbeelden blijkt dat intense 'nu-momenten' niet los staan van de alledaagse doorgaande tijd. Ze gaan tegelijk op in de doorgaande tijd en overstijgen het door de intensiteit die het moment eeuwigheids-waarde geeft.

'Het leek wel of de tijd stilstond', 'Het duurde een minuut, maar het leek wel een eeuwigheid.' Pas nadat gebleken is dat die eeuwigheid maar een minuut geduurd heeft, krijgt die minuut bijzondere betekenis. Doordat het bijzondere teruggebracht wordt naar het gewone, zie je pas hoe bijzonder het was. Het bijzondere bestaat bij de gratie van het alledaagse. De eeuwigheid kan niet bestaan zonder de tijd en het leven in de tijd verandert door de aanraking met het eeuwige.

Volgens mij is dit de kern van religie. Religie is de verbinding van het gewone met het ongewone, van het aardse met het bovenaardse. Van het immanente met het transcendente. Die verbinding is niet mogelijk zonder beide elementen, zonder het aardse en het bovenaardse. Zonder het eeuwige en het tijdelijke.

In de cultus is dit zichtbaar. Een belangrijk element van de cultus is de herhaling van een centrale symbolische gebeurtenis. Elke viering van het avondmaal in de christelijke kerk is een herhaling van het laatste avondmaal dat Jezus met zijn leer-

lingen had. Enerzijds was die maaltijd een gewoon avondmaal van een leraar met zijn leerlingen. Anderzijds is dat een symbolisch moment geworden doordat het in de traditie gezien wordt als de instelling van het avondmaal. Iedere keer als de maaltijd gevierd wordt, wordt dat moment herhaald. In zekere zin is het iedere keer weer dat moment. De doorgaande tijd stopt even, wordt geraakt door iets van buiten, een on aardse intensiteit. Maar dat gebeurt alleen als mensen het geloven, als mensen

het zien. Als ze zich oefenen in de herhaling, zoals je kunt leren genieten van een maaltijd of je kunt leren concentreren. Tijd is er altijd. Juist omdat tijd er altijd is, moet je tijd maken. Tijd om te eten, tijd om te genieten van anderen, tijd voor concentratie. En tijd om het eeuwige een plaats te geven in de alledaagsheid.

Religieus leven is leven van het nu. Op dit moment het eeuwige een plaats in de tijd geven en zo het leven in de tijd anders beleven.

Het is een goede gewoonte om het Studium Generale programma van de Vrije Universiteit aan te kondigen in In de Marge. Dit najaar worden vier programma's georganiseerd: twee lezingencycli, een debat en een symposium. Deelname aan de Studium Generale activiteiten is gratis. Het is wel wenselijk (met het oog op de capaciteit van de zaal) om u in te schrijven. Het secretariaat van het Studium Generale is ondergebracht bij het Bezinningscentrum (voor adresgegevens zie Colofonpagina).

HARTSTOCHT EN REDE

“In een of andere uithoek van het in talloze zonnestelsels flonkerend uitgegoten heelal was eens een planeet waar schrandere dieren het kennen uitvonden”. Dit is de openingszin van een van Nietzsche's opstellen, waarin hij vervolgens weinig heel laat van het zogenaamde denkvermogen van de mens: “Alleen de bezitter en voortbrenger ervan vat het intellect zo pathetisch op, alsof het de spil is waar de wereld om draait”. Op het eerste gezicht krijgt men de indruk dat Nietzsche meer geporteerd is voor de intuïtief levende mens die zoals hij zegt: “alleen al vanuit zijn intuïties, behalve de afweer van het kwaad, een voortdurend binnenstromende verheldering, opvrolijking, verlossing oogst”. Toch weet ook deze mens geen leering te trekken uit zijn ervaringen en daarom “valt hij steeds weer in dezelfde kuil waar hij één keer in is gevallen. Hij is dan in het verdriet even onverstandig als in het geluk, hij schreeuwt luid en vindt geen troost. Zo moeten tenslotte zowel de verstandsmens als de gevoelsmens het volgens Nietzsche afleggen tegen de stoïsche mens die wel door ervaring wijzer wordt en door begrippen zich beheerst. Maar ook hij

heeft een schaduwkant want als hem ongeluk overkomt, “geeft hij een staaltje van veinzerij”.

De citaten van Nietzsche laten zien hoe ingewikkeld het duo gevoel-verstand, hartstocht en rede zich in de menselijke existentie verhouden. En al heeft de westerse filosofie zich vanaf haar ontstaan laten leiden door de rede, met deze keuze weet ze zich tegelijk blijvend geconfronteerd met de menselijke natuur, dat gebied waar begeerten, gevoelens en hartstochten de dienst uitmaken. De mysterieuze ‘tocht’ van het hart wil zich in de mens op een of andere wijze verzoenen met het redelijk denkvermogen. De mens schijnt van nature zowel naar weten (kennis) als naar geluk te verlangen. In deze reeks lezingen zullen wij in chronologische volgorde negen filosofen over deze markante probleemstelling aan het woord laten.

De razende Socrates

8 oktober, van 16.00-17.30 uur, door mevr. dr. M.F. Willemsen, universitair docent moderne filosofie en taalvaardigheid aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de VU.

Opmerkelijk genoeg blijkt Socrates, in tegenstelling tot wat bijvoorbeeld Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* beweert, niet alle kaarten op het denkvermogen te zetten. Bezieling, vervoering, hartstocht, inspiratie, enthousiasme, extase - of wat er maar ook het mooiste woord voor is - hoort volgens het gesprek tussen Socrates en Phaedrus wezenlijk bij elk filosoferen. Wat deze hartstocht inhoudt en welke plaats hij inneemt of zou moeten innemen ten opzichte van de rede, daarover gaat *De razende Socrates*.

Seneca, een apatische filosoof?

15 oktober van 16.00-17.30 uur, door prof.dr. C.W.M. Verhoeven, emeritus hoogleraar in de metafysica en haar geschiedenis aan de UVA.

In de lezing wordt de stelling verdedigd dat de 'apatheia' die door Seneca en andere Stoïcijnse filosofen wordt verkondigd, niet de uitdrukking was van een gemoedstoestand die zij zelf hadden bereikt, maar van een ideaal dat zij zich hadden gesteld. Niet voor niets komt dit ideaal op in een streek en een klimaat waarin mensen zich eerder door emoties laten meeslepen dan koel op situaties reageren.

De vermenselijking van het gevoelsleven.

Thomas van Aquino over deugd en passie
22 oktober van 16.00-17.30 uur, door prof. dr. R.A. te Velde, bijzonder hoogleraar namens de Radboudstichting aan de UVA en universitair docent middeleeuwse filosofie aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de VU en aan de Theologische Faculteit van de KUB.

Rede en passie zijn in de klassieke filosofie vaak als een tegenstelling gezien. Voorzover de passies geen maat en orde opgelegd krijgen van de rede, dreigen ze een eigen leven te leiden en de mens in hun

willekeur mee te sleuren. Alleen die mens is vrij die zich boven de ordeloosheid van de passies weet te verheffen en zich laat leiden door de zelfbezonnen rede. Het gezichtspunt van waaruit Thomas van Aquino het gevoelsleven analyseert is dat van de vermenselijking van de passies door de deugd. De deugd moet het de mens mogelijk maken zijn spontane emotionele reacties op situaties en gebeurtenissen ook werkelijk tot de zijne te maken, hun zin te herkennen en te ervaren als een passende uitdrukking van zijn gerichtheid op het goede.

Spinoza: De rede is een sterkere emotie,
29 oktober van 16.00-17.30 uur door mevr. dr. A.C.M. Roothaan, verbonden als postdoc. onderzoeker in de wijsgerige ethiek aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de VU.

De rede kan de hartstochten niet bedwingen, schrijft Spinoza in deel IV van zijn *Ethica*, want deze kunnen alleen bedwongen worden door sterkere hartstochten. Toch beveelt hij zijn lezers een leven volgens de rede aan, en beschrijft hij zo'n leven als het niet in de war gebracht worden door hartstochten. In deze lezing zal het klassieke beeld van Spinoza als rationalist gaan wankelen. Wat hij redelijkheid noemt, duidt namelijk op een toestand van emotioneel overwicht, die helder inzicht mogelijk maakt.

David Hume; is de rede de slaaf van de passies?

5 november van 16.00-17.30 uur door dr. R. van Woudenberg, universitair hoofd-docent systematische wijsbegeerte aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de VU.

David Hume is een van de eerste filosofen die de traditionele kijk op de rede heeft bekritiseerd. Volgens hem is de rede geen koele en onafhankelijke instantie maar een

slaaf van de menselijke passies en geeft ze ons geen objectieve kijk op de wereld maar een door en door subjectieve.

Schopenhauer op de divan

12 november van 16.00-17.30 uur door mevr.dr. H.J. Pott, universitair docent filosofie van kunst en cultuur aan de UVA en universitair docent filosofie in de Faculteit Cultuurwetenschappen aan de Universiteit van Maastricht.

Schopenhauer staat bekend als een romantisch-pessimistisch filosoof, die in menig opzicht vooruitliep op inzichten van onze (post)moderne tijd - bijvoorbeeld op de psychoanalyse van Freud. Zo noemde hij de rede het hulpje van een blinde, rede-loze oerdrang: de Wil; seks en agressie zijn de meest karakteristieke verschijningsvormen van die Wil. Toch was hij in het dagelijks verkeer eerder een solitaire stoïcijn dan een bewonderaar van passies en emoties. In deze lezing wordt onderzocht of er een relatie bestaat tussen zijn persoonlijke biografie enerzijds, en zijn radicale wending naar een 'emotioneel a priori' in de filosofie anderzijds.

Heidegger: de menselijke gestemdheid

19 november van 16.00-17.30 uur door mevr.dr. L.D. Derksen, universitair docent wijsgerige antropologie aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de VU.

Deze lezing zal met name gaan over Martin Heideggers analyses van humeur en stemming in zijn hoofdwerk, *Zijn en Tijd*. Volgens Heidegger bevindt de mens zich altijd in een bepaalde stemming. Een stemming kan een vaag besef zijn van bijvoorbeeld zich rustig voelen, maar kan ook een sterke emotionele reactie zijn, zoals liefde of haat.

Sisyphus, Caligula en Don Juan: Camus' ideeën over de rede in een wereld van hartstocht

26 november van 16.00-17.30 uur door mevr. drs. M. de Haas, freelance schrijver en redacteur.

Veel personages in het literaire werk van Camus zijn hartstochtelijke lieden. Levend in een wereld waarin zij zelf hun keuzes moeten maken, kunnen zij zich overleveren aan hun primaire emoties. Dit is een vrijheid die ook de mens in de jaren negentig maar al te goed kent. Het is echter de vraag of bijvoorbeeld de Caligula van Camus zich blind overgeeft aan zijn passies of dat er sprake is van een innerlijk mechanisme dat hem daarvan weerhoudt.

Derrida. Het spoor bijster

3 december van 16.00-17.30 uur door prof.dr. Th. de Boer, emeritus hoogleraar systematische wijsbegeerte aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de VU.

Wie op zijn computer met een spellingsprogramma zijn tekst controleert, vindt overal waar 'Derrida' is geschreven de suggestie dat te vervangen door 'doorhaalde'. Derrida haalt een streep door geliefkoosde noties als: logos, waarheid, bewustzijn, subject. Is hij een allesondermijner, een gevaarlijke 'sofist in de academie'? Wat beweegt Derrida? Vanwaar deze hartstocht van het doorhalen?

Tijd beïnvloedt alle aspecten van onze samenleving. Juist op dit moment is Tijd in de vorm van de discussie over de 24-uurseconomie veel besproken. Maar wat is eigenlijk Tijd? Hoe wordt Tijd beleefd door de mens? En wat is hun houding ten opzichte van Tijd en van vrije Tijd? In deze Studium Generale lezingencyclus zal expliciet stil gestaan worden bij de betekenisgeving van het begrip Tijd vanuit verschillende wetenschappen, waarbij vanuit elk van die wetenschappen extra nadruk komt te liggen op het actuele onderwerp de 24-uurseconomie.

Tijd in de filosofie (4-11-1998)

Dit zal een inleidende lezing zijn waarin de nadruk ligt op een filosofische benadering van het begrip Tijd in verschillende geschiedkundige periodes. In deze lezing zal kort worden ingegaan op de Tijdsopvattingen van Aristoteles en Augustinus, en zal wat langer worden stil gestaan bij Heideggers Tijdsbegrip en zijn kritiek op de berekende Tijd.

Mevr. Dr. K.G. de Boer, zij is gepromoveerd op het proefschrift getiteld “Denken in het licht van de tijd” over Heideggers visie op Tijd. Zij is nu docent aan de Faculteit Wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam.

Tijd en de economie (11-11-1998)

In deze lezing staat het belang van Tijd in de economie centraal. Hierbij komt het onderwerp 24-uurseconomie zelf uitgebreid aan bod. Is die 24-uurseconomie een vergroting van de keuzevrijheid van het individu of wordt het welzijn van de mens door

de 24-uurseconomie bedreigd? Kortom, wat zijn de voor- en nadelen van de 24-uurseconomie op lange termijn?

Tijd in de psychologie (18-11-1998)

Wat is de houding van de mens tegenover Tijd en hoe wordt Tijd vanuit de psyche beleefd? In deze lezing wordt ook aandacht geschonken aan een intercultureel perspectief op het begrip Tijd; verschilt de houding van de “westerse” mens tegenover Tijd wezenlijk van de houding van mensen in andere culturen?

Prof. dr. J.A.M. Winnubst, medisch psycholoog aan de Rijksuniversiteit Utrecht. Hij is gepromoveerd op het onderwerp van de lezing.

Tijd en vrije Tijd (25-11-1998)

Een onderdeel van Tijd is vrije Tijd, maar wat wordt verstaan onder vrije Tijd? Deze vraag zal aan bod komen tijdens de vierde lezing van deze cyclus. Ook zal aandacht worden besteed aan de invloed van de 24-uurseconomie op de besteding van vrije Tijd en aan de vergelijking van besteding van vrije Tijd nu en van vrije Tijd vroeger.

Drs. K. Breedveld, hij promoveert op het onderwerp van de lezing bij de vakgroep Vrije Tijdswetenschappen aan de Katholieke Universiteit Tilburg. Hij is op dit moment werkzaam bij het Sociaal Cultureel Planbureau. (Deze spreker is onder voorbehoud.)

Voor informatie over deze lezingencyclus kunt u zich wenden tot het Opleidingscentrum van de VU: De Boelelaan 1105, kamer OA 39, 1081 HV Amsterdam, tel.: 020 – 4445070.

MENSENRECHTEN EN EEN INTERNATIONAAL STRAFHOF

Op 10 december 1998 is het vijftig jaar geleden dat de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens werd uitgeroepen. Om die reden organiseert Studium Generale in samenwerking met de Faculteit der Rechtsgeleerdheid en het Cultureel Centrum VU (ACC) een speciaal programma in december. Een uitgebreide folder voor het hele programma met diverse activiteiten zal rond november beschikbaar zijn. In het onderstaande is het programma van een van de onderdelen opgenomen: een symposium op de VU over mensenrechten en een Internationaal Strafhof.

De VN-conferentie in Rome over de oprichting van een Internationaal Strafhof is inmiddels afgelopen. Het is nog niet duidelijk hoe veel macht het Hof krijgt, hoe zelfstandig het wordt tegenover de Veiligheidsraad en hoe veel bureaucratische lagen zich tussen het Hof en de slachtoffers en plegers van misdaden tegen de menselijkheid, zullen bevinden.

Na vijftig jaar is de aantrekkingskracht van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens nog even groot, maar het gebrek aan slagvaardigheid van de VN lijkt de geloofwaardigheid van die verklaring soms aan te tasten. Tijdens dit symposium stellen we de vraag aan de orde wat de voorwaarden zijn voor een effectieve bescherming van de rechten van de mens door een Internationaal Strafhof als nieuw onderdeel van de Verenigde Naties.

Programma

13.00 - 13.30

Inleiding: Mensenrechten en een Internationaal Strafhof

H. Verrijn Stuart (journaliste)

13.40 - 14.00

Overpeinzingen bij een Internationaal Strafhof

L. van Troost (Amnesty International)

14.10 - 14.30

Vraagtekens bij de opzet van het Internationale Strafhof

W.J.M. van Genugten (Hoogleraar mensenrechten KUN en internationaal recht KUB)

14.40 - 15.00

Actuele discussiepunten bij de oprichting van het Internationale Strafhof

H. von Hebel (Ministerie van Buitenlandse Zaken)

15.00 - 15.15

Vragen

15.45 - 16.40

Studenten in paneldiscussie met bovenstaande sprekers

16.40 - 17.00

Samenvattende reactie en toevoegingen

N. Schrijver (Hoogleraar Volkenrecht VU)

17.00 - 17.30

Herneming discussie o.l.v. Nico Schrijver

Datum en plaats: Auditorium van de VU, woensdag 2 december, 13.00 tot 18.00 uur

In het kader van de Wetenschap en Techniek Week:

DEBAT OP WOENSDAG 7 OKTOBER, 16.00 TOT 17.30 UUR

STRESS: EEN KWESTIE VAN TEMPO?

‘Onthaasting’ - als pendant voor de 24-uurs economie - is een begrip dat opgang maakt in Nederland, en ‘stress’ lijkt het tegendeel ervan. Een verband tussen de hoeveelheid stress-gerelateerde klachten die mensen in de Ziektewet of WAO doet belanden en het tempo van het maatschappelijk leven is snel gelegd. Maar is tempo inderdaad de belangrijkste factor die stress veroorzaakt?

Die vraag staat centraal in dit debat, dat wordt georganiseerd in het kader van de landelijke Wetenschap en Techniek Week. Prof.dr. J.A.M. Winnubst gaat in debat met de zaal. Hij is hoogleraar medische psychologie aan de Universiteit Utrecht, en onder meer auteur van ‘Stressbestendigheid vereist’, Kluwer Bedrijfswetenschappen 1997.

De discussie zal worden geleid door prof.ir. E.J. Tuininga, hoogleraar natuurwetenschap en samenleving aan de VU.

'NIET BIJ WINST ALLEEN'

Op 12 december 1998 wordt in het Auditorium van de Vrije Universiteit een symposium gehouden onder de titel 'Niet bij winst alleen. Spiritualiteit en het bedrijfsleven'.

Deze bijeenkomst wordt georganiseerd in het kader van het dialoogprogramma van de Vereniging voor christelijk wetenschappelijk onderwijs in samenwerking met de cursus Wijsbegeerte en Spiritualiteit.

Het lijkt alsof spiritualiteit en bedrijfsleven elkaar hebben gevonden. Op zichzelf is dat al verwonderlijk omdat het hier gaat om twee heel verschillende gebieden. Bedrijfsleven staat voor efficiëntie en doelgerichtheid, veel spiritualiteit is niet-doelgericht. Het bedrijfsleven is op uiterlijkheid en succes gericht en op kwantiteit; spiritualiteit vooral op innerlijke motivering en wat niet in getallen is te vatten.

Toch heeft zich de afgelopen twintig jaar een toenadering tussen beide voorgedaan. Die toenadering betekent een soort revolutie ten opzichte van de jaren '60. In die tijd was voor velen het bedrijfsleven de kern van een systeem dat onder sterke kritiek stond. Sindsdien echter is het bedrijfsleven sterk vermaatschappelijkt. Veel ondernemingen achten zich verantwoordelijk voor de omringende maatschappij, maar ook voor de natuurlijke omgeving. Daarnaast zien bedrijven zich als unieke mogelijkheid om menselijke capaciteiten zoals creativiteit en durf tot hun recht te laten komen. Binnen het bedrijfsleven is, kan men zeggen, meer aandacht ontstaan voor wat boven het pure winststreven uitgaat. In dit proces speelt spiritualiteit een belangrijke rol, zowel in de werkmotivatie als in de bedrijfscultuur en het imago van de onderneming.

Maar ook zijn opvattingen over spiritualiteit veranderd (met name de spiritualiteit die het in het bedrijfsleven goed doet). Hoewel oorspronkelijk onderdeel van de

tegencultuur, heeft spiritualiteit veel van haar kritische karakter verloren en is de afkeer van commercie en materialisme sterk verminderd. Tegelijkertijd vond een zekere instrumentalisering van spirituele uitgangspunten plaats. Het accent verschoof van zelfkennis en zelfontplooiing als eigenlijk doel, naar verbetering van de persoonlijke omstandigheden, in geestelijke maar ook materiële zin. Mede daardoor is een markt voor spiritualiteit ontstaan waarop verschillende vormen met elkaar concurreren. Niettemin beschouwen velen haar nog steeds als kritisch alternatief voor onze maatschappij.

Bij deze ontwikkelingen zijn de volgende vragen te stellen, die op het symposium centraal staan:

- Hoe kan de overweldigende belangstelling die in het bedrijfsleven voor spiritualiteit bestaat, worden verklaard?
- Welke soort spiritualiteit is binnen de context van het bedrijfsleven te verwachten?
- Hoe kritisch kan spiritualiteit zijn en hoe instrumenteel mag ze zijn (bij voorbeeld voor de identiteit van de onderneming)?

De toegangsprijs is fl. 50 (leden van de Vcwó betalen fl. 40). Informatie/opgave: Bureau Vereniging, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, tel. 020 - 4445298. Vanaf eind oktober is een folder beschikbaar met meer specifieke informatie over onderwerpen en sprekers.