

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/95032>

Please be advised that this information was generated on 2019-02-18 and may be subject to change.

'Alle dinghe syn mi te inghe'

Theo-logie in de New Age-beweging.

Toine van den Hoogen

De auteur verstaat New Age als een wijsheidsethos dat wil aangeven hoe mensen weer aangesproken kunnen worden in een technische cultuur. Hij spitst zijn bijdrage toe op een vraag die ligt op het terrein van de theologische antropologie: volwassenwording. Hij komt tot een systematisch-theologische vergelijking tussen een in de hedendaagse theologie inmiddels klassiek geworden opvatting hierover, zoals verwoord door de theoloog W. Pannenberg, en de denkbeelden van New Age-auteurs. Van den Hoogen analyseert in hoeverre zij nieuwe wegen gaan binnen een oude traditie.

*Alle dinghe syn mi te inghe
Ic ben soe wijt
(Hadewijch van Antwerpen)*

Ter inleiding

In een recent boek, uitgegeven onder redactie van Jurjen Beumer, komen een aantal christelijk gelovige mensen aan het woord die als woordvoerders gelden van een 'steeds grotere onderstroom van mensen die druk doende zijn met hun eigen religieuze ervaringen' (Beumer, 7). Het zijn christenen die herkend worden als (Nederlandse) woordvoerders van de New Age-beweging: Karel Douven, Aleid Schilder, Hans Stolp en Dom Tholens. Niet de minsten dus.

Het boek is getooid met de titel: *Nieuwe wegen binnen een oude traditie*. De woordvoerders hebben haar/hun weg binnen de 'oude traditie' reeds verkend en meer dan dat: ze hebben daarbinnen ook een weg bewandeld die in het licht van nieuwe ervaringen en inzichten nu niet alleen anders wordt uitgelegd maar - deels - ook anders wordt afgelegd.

Nu laat zo'n titel nog uiteenlopende betekenissen toe. Gaat het erom dat er nieuwe wegen (weer?) binnen een oude traditie worden ingebracht? Of gaat het juist om de oude traditie langs nieuwe wegen terug te vinden? Duidelijk is wel dat het de

auteurs bepaald niet gaat om een 'veroveringsstrategie'. Maar wellicht gaat het ook te ver om hen de bedoeling toe te dichten dat de oude traditie weer teruggevonden dient te worden. Bovendien: om welke traditie gaat het? Het christendom? De theosofie? De gnosis? Beumer legt in het nawoord het accent op het centrale thema van de christelijke geloofstraditie: de godsleer. 'Duidelijk is', zegt hij, 'dat deze vier auteurs méér over God en het goddelijke naar voren brengen dan wij in kerk en theologie gewend zijn te doen'. Nieuwe wegen dus in het zoeken naar God en het goddelijke.

Onder dat voorteken durf ik ook een bijdrage te leveren aan een theologische reflectie op een beweging die naar mijn indruk bepaald niet zit te wachten op een nieuwe blik van belangstelling van de kant van theologen; ze kan zich overigens wel 'beroemen' op heel wat belangstelling van deze zijde, iets waarin de theoloog Sudbrack voorop is gegaan. Mijn bijdrage zal ik toespitsen op een vraag die (sprekend in het klassieke dogmatisch-theologische jargon) ligt op het terrein van de theologische antropologie. 'Volwassen-wording' - de invalshoek van dit hele themanummer - is immers ook een begrip dat benaderd kan worden vanuit de theologische antropologie. Het impliceert denkbeelden over 'ontwikkeling', 'subject-woorden', 'doelgerichtheid' en 'geschiedenis'. Ik wil komen tot een systematisch-theologische vergelijking tussen een in de hedendaagse theologie inmiddels 'klassiek' geworden opvatting hierover, zoals verwoord bij de auteur W. Pannenberg, en de denkbeelden hierover die, onder meer in andere artikelen van dit nummer, leven bij auteurs die zichzelf aangesloten hebben bij de New Age-beweging. Ik beperk mijn benadering van de New Age-beweging hier derhalve ook tot enkele Nederlandse auteurs van christelijke huize. Waarin bestaat het *nieuwe* van de wegen die zij begaan? En kun je spreken van wegen binnen een *oude* traditie?

Plaatsbepaling van het probleem

In een artikel van de Utrechtse godsdienstsocioloog Henri Hilhorst komt deze tot de conclusie dat de New Age-beweging de 'religie van het autonome subject' vertegenwoordigt. Dit subject, zegt Hilhorst, 'wordt zich bewust van en weet zich verantwoordelijk voor de overleving van zichzelf en zijn planeet. In die zin drukt deze religie uit dat de toekomst in handen ligt

van de mens zelf. En zo construeert en reconstrueert de moderne mens zijn eigen godsdienstige zingeving, ook die van de toekomst, zij het dat actuele veranderingen in de samenleving deze 'religieconstructie' telkens meebepalen' (Hilhorst, 49). Zoals elders in dit nummer ook gedaan wordt in het artikel van Strijards, benadert Hilhorst de New Age-beweging dus als een zingevingssysteem dat 'individuen gebruiken om zichzelf een zinvolle plaats toe te kennen in wereld en/of universum' (43). Het is naar zijn opvatting een 'godsdienstige vernieuwingsbeweging waarin een nieuwe vorm van religiositeit of spiritualiteit tot uitdrukking komt' (34). In welke mate hier terecht van 'nieuw' gesproken kan worden, laat ik nog even in het midden. Belangrijk voor het moment is de karakterisering van de New Age-beweging als een religieus zingevingssysteem.

Nu ligt in de beschrijving van de New Age-beweging vaak de nadruk erop dat er elementen in dit religieus zingevingssysteem aanwezig zijn uit allerlei, veelal oudere religieuze stromingen en tradities (sjamanisme, astrologie, reïncarnatie en vele andere aspecten). Wat evenwel veel boeiender lijkt dan dit al of niet vermeende eclecticisme, is de vraag hoe het te begrijpen is dat een hoog-technologische cultuur en hoog-technologisch ingestelde mensen deze nieuwe vorm van religiositeit hebben voortgebracht. Is immers de New Age-beweging niet de eerste vorm van religiositeit die is voortgekomen uit door technologie gekenmerkte samenlevingen en mensen?

Hilhorst haalt het veel geciteerde woord aan van Fritjof Capra die in zijn boek: *The turning point. Science, society en the rising culture* (New York 1983), spreekt van een 'paradigma-wisseling'. Hij bedoelt met deze, van de wetenschapshistoricus Thomas Kuhn geleende, term dat er sprake is van het ontstaan van een totaal nieuw, fundamenteel beeld van de werkelijkheid. Een mooi voorbeeld van dit nieuwe beeld vormt de wijsgerige toepassing van aan de natuurwetenschappen ontleende metaforen als 'self-organizing system' en 'dissipative structures' (vgl. Von Nordheim, 79v). Levende systemen (mensen, moleculaire structuren, zonnestelsel e. d.) kennen organisatiepatronen die bepaald worden door enkelvoudige dynamische principes. Een daarvan is het principe van zelforganisatie. Dat wil zeggen dat de ordening in een levend systeem die de structuur en het functioneren ervan bepaalt, niet door de omgeving wordt opgelegd

maar door het systeem zelf tot stand gebracht. Dergelijke systemen staan anderzijds niet los van hun omgeving, maar in een dynamische interactie daarmee. Ordening en verandering zijn daarom twee aspecten van hetzelfde beginsel: zelforganisatie. Dit beginsel kent zowel stabilisering als zelftranscendentie.

Dit kenmerk van levende systemen werpt volgens Capra ook een nieuw licht op het eeuwenoude probleem van de relatie tussen vrijheid en bepaaldheid. Heeft de mens een vrije wil, en in welke zin van dat woord? Elke theologisch geschoolde lezer zal zich realiseren welke importantie deze vragen omtrent de vrije wil ook voor de christelijke geloofstraditie in het Westen hebben gekregen. Capra beperkt zich evenwel tot de wijsgerige dimensies van deze vragen. Hij wil de vermeende tegenstellingen tussen vrijheid en bepaaldheid overstijgen. En dat doet hij door te redeneren vanuit de aard van het beginsel van zelforganisatie. Bepaaldheid en vrijheid zijn dan relatieve begrippen. Een systeem is vrij voorzover het autonoom is ten opzichte van zijn omgeving. De relatieve autonomie van levende systemen wordt groter naarmate de complexiteit van het systeem toeneemt. De hoogste mate van complexiteit treffen we aan bij de mens, en zo ook de hoogste mate van autonomie. Toch raken levende systemen nooit los van hun omgeving. Het zijn immers geen uurwerken die 'eeuwigdurend' werken, maar open systemen die in een levende wisselwerking met hun omgeving informatie, energie, materie moeten kunnen uitwisselen om levend te kunnen blijven. Dat vergt tegelijk met voortdurende verandering ook een hoge graad van stabiliteit die evenwel dynamisch van aard is en volgens Capra niet verward mag worden met 'stilstaand evenwicht'. Elk levend systeem heeft zogenoemde 'dissipatieve structuren' nodig waardoor het al veranderend zichzelf kan handhaven in zijn omgeving. Dat geldt ook voor de levende systemen met de hoogste graad van complexiteit: de mens. Daarom ziet Capra ook geen tegenstelling bestaat tussen vrijheid en bepaaldheid. Deze twee concepten vormen geen grens ten opzichte van elkaar. Eerder is het zo dat ze elkaar impliceren in een eindeloos proces van zelftranscendentie dat steeds reikt over een reeds tot stand gekomen toedracht, zoals dat in leer-, ontwikkelings- en groei-processen gebeurt.

Iemand als Capra is kennelijk op zijn minst 'gevoelig' voor de wijsgerige aspecten van natuurwetenschappelijke metaforen; misschien kan men zelfs zeggen dat hij de oorspronkelijk wijsge-

rige aspecten van natuurwetenschappelijk definiëren en construeren van onze werkelijkheid 'aanvoelt' en vertolken kan op een voor een breed publiek herkenbare manier (waarbij ik in het midden laat wat de lezers van zijn boeken dan eigenlijk herkennen). In zoverre wordt het steeds weer aangevoerde argument dat de New Age-beweging afrekenet met het dualisme in ons beeld van de werkelijkheid, terecht aangevoerd. Capra, en ook iemand als M. Ferguson, hebben kennelijk de wetenschappelijke paradigma-wisseling tussen het beeld van de werkelijkheid zoals het iemand als Newton voor ogen stond en het beeld dat sinds Einstein in de natuurwetenschappen tot ontwikkeling is gekomen, dusdanig weten te populariseren, dat vele lezers daarin iets herkennen van de transformaties in hun eigen levensgevoel.

Nu kan het best zijn, zoals de godsdienstsocioloog Belly zegt, dat in dat levensgevoel constant draden gewoven worden die teruggaan op zeer uiteenlopende godsdienstige en/of levensbeschouwelijke tradities, zonder dat er nog een 'hemels baldakijn' (Berger) gevonden wordt. Maar het bovenstaande werpt opnieuw de vraag op wat er - inhoudelijk gezien - nu eigenlijk aan de orde is in het beeld van de werkelijkheid dat in de New Age-beweging gethematiseerd wordt. Waarom kon deze vorm van religiositeit voortkomen uit hoog-technologische samenlevingen en mensen? Heeft dat niet te maken met dat opnieuw tot het probleembewustzijn doorgedrongen verband tussen een bepaalde metafysische optiek en een bepaalde grondhouding van de techniek? Dan gaat het niet om een metafysische optiek die ten koste van een technologische grondhouding wordt gezocht, onder het ook in theologie en pastoraal vaak te beluisteren argument dat de technische grondhouding een fundamenteel tekort aankleeft. Het gaat dan om een bepaalde metafysische optiek die intrinsiek met een bepaalde technische grondhouding verbonden kan worden.

De filosoof Munnik heeft een pleidooi gehouden voor, zoals hij het noemt, 'een hermeneutiek van de technologische ervaring'. Hij staat daarmee deels in het spoor van Heidegger, van wie het woord is dat 'het wezen van de techniek niets technisch is'. Heidegger wil daarmee zeggen dat de techniek een wijze van 'ontbergen' is, een manier om het zijn van alle werkelijkheid te laten verschijnen. De techniek scheidt, aldus Heidegger, in haar

omgang met en verstaan van de dingen een 'Wirkungsgeschichte'. Ze verlegt niet alleen niet alleen de grenzen van het domein van de beheersing. Ze schept, zo commentarieert Munnik, ook nieuwe betekenisverbanden en weeft aldus mee aan de textuur van de geschiedenis. Munnik wijst erop dat juist deze - hermeneutische - optiek ten aanzien van de techniek deze ook doet verstaan in haar principiële onbeheersbaarheid: haar betekenis als schepster van werkelijkheid kan, evenmin als bijvoorbeeld bij een kunstwerk het geval is, nooit veiliggesteld worden. 'Daarmee verkeert de techniek in een staat van, soms manifeste, soms latente, maar in ieder geval permanente crisis; van permanente mogelijkheden en van permanente onveiligheid' (Munnik, 26). Een hermeneutiek van de technologische ervaring is een hermeneutiek van de crisis-ervaring in precies deze zin van het woord. Overigens verlaat men dan, zo zegt Munnik, ook definitief het standpunt van Heidegger. Want dit standpunt houdt in dat door de moderne techniek voor de mens de mogelijkheid om aangesproken te worden door het absolute verloren gaat. Munnik zoekt evenwel juist naar een weg waarlangs de mens in de crisis-ervaring die intrinsiek eigen is aan de technologische ervaring, wel kan worden aangesproken.

Zou het niet zo kunnen zijn dat de New Age-beweging oorspronkelijk en in haar kern een weg is die zoekt naar een hermeneutiek van de technologische ervaring? Zowel de 'holistische kosmologie', waarover Strijards elders in dit nummer schrijft, als de weg naar de 'zelfverwerkelijking', hier beschreven door Kampschuur, zijn te verstaan als twee, complementaire, kanten van een dergelijke weg. Ik gebruik hier met opzet het woord 'weg'. Het herinnert aan andere spirituele wegen in tal van godsdienstige bewegingen. De New Age-beweging beschouw ik als een beweging waarvan de kern gevormd wordt door een typisch wijsheidsethos dat (inclusief de 'onfatsoenlijke zekerheid' die sommige aanhangers volgens de theoloog T. van den Berk ten toon spreiden) aan wil geven hoe mensen weer aangesproken kunnen worden. De mogelijkheid daartoe is immers zowel gegeven met de stadia in de ontwikkeling die het Zelf kan doorlopen om tot eenheid tussen Zelf en Wereld te komen. Maar die mogelijkheid is ook gegeven omdat de werkelijkheid op een dergelijke vereniging 'uit is'. Zoals Strijards het stelt in haar bijdrage: 'de mens heeft zijn rol in het licht van de ontvouwing

van de kosmos en dient deelachtig te zijn aan de vervolmaking door te streven naar spirituele groei, naar geestelijke rijping (volwassenheid)'. Dat men dit wijsheidsethos dan 'religieus' noemt, is niet het geval vanwege de talrijke ontleningen van themata aan grote godsdienstige tradities. Deze themata kan men opvatten als uitdrukkingmogelijkheden van de hermeneutiek van de technologische ervaring. En hoe divers ze ook zijn: ze hebben alle één trek gemeen: een sterke nadruk op de eenheid van alle werkelijkheid, de reële mogelijkheid tot vereniging van mens en wereld en een denkbeeld over de concrete weg die men daarheen bewandelen kan. Het religieuze karakter is evenwel veeleer aan de New Age-beweging toe te schrijven omdat de New Age-beweging niet alleen een beschrijving van de werkelijkheid tracht te geven maar ook een verklaring wil geven voor de zin van de dood, het kwaad en het lijden. Het woord religieus is in dit opzicht nog geen inhoudelijke kwalificatie maar een functionele term: het drukt uit welke rollen een levensvisie en de denkbeelden omtrent de werkelijkheid vervullen voor hen die erin delen.

Een christelijke receptie

De New Age-beweging heeft ook 'conspirerenden' (Ferguson) gevonden onder allerlei uiteenlopende mensen in de christelijke kerken. De receptie die bij hen de New Age-beweging ondergaat, is nog in volle gang en het is nog lang geen tijd voor een bestandsopname van dat receptie-proces die op voldoende afstand kan bogen. Dus ik leg een lees-ervaring voor, voorzien van enkele reflecties. Ik kies daarvoor enkele christelijke Nederlandse auteurs, die ook reeds aan het begin van dit artikel genoemd werden.

Om te beginnen - het is ook door anderen geconstateerd - kan men nog niet echt spreken van een gesprek tussen vertegenwoordigers van christelijke kerken en deelnemers aan de New Age-beweging. Dat zou op de eerste plaats al vreemd zijn omdat de New Age-beweging eerder een soort netwerk is dan een organisatie die bedacht is op het handhaven van haar eigen 'grensdefinities' (Etzioni). Men kan dus beter zeggen dat men mensen die zich tot het netwerk rekenen ook aantreft in de christelijke kerken. Ook getuigenissen die in dit themanummer aan bod komen en de artikelen van Kampschuur en van Schilder verdui-

delijken dat. Bovendien leven er - in den brede gezien - onder hen die zich tot de netwerken van de New Age-beweging rekenen, heel wat afwijzende denkbeelden omtrent de christelijke boodschap en over de wijzen waarop deze verkondigd en in praktijk gebracht is. Het artikel van Strijards geeft een hele opsomming hiervan. Ik oordeel niet over de geldigheid van de redenen die men hiervoor kan hebben. Ik kan me bij vele kritische punten ook het nodige voorstellen en ik constateer dat dezelfde kritiek ook vaak aan te treffen is bij hen die zich tot een christelijke geloofsgemeenschap rekenen. Daarover hoeft het gesprek niet op de eerste plaats te gaan. Veel boeiender is het om met elkaar in gesprek te gaan over de kernpunten van de spiritualiteit van de New Age-beweging, zoals bijvoorbeeld in het genoemde boek van Jurjen Beumer gebeurt. Hierop richt ik mijn aandacht nu, en beperk me daarbij zoals gezegd tot enkelen die 'model' kunnen staan voor een christelijke receptie van deze spiritualiteit.

Nu is een gesprek over de 'spiritualiteit' volgens iemand als Douven niet zomaar een onderwerp. Want 'spiritualiteit' vat hij op als de kern van de New Age-beweging. 'Spiritualiteit is het besef van ingebed te zijn in wat de mens als mens te boven gaat en de vertrouwvolle overgave daaraan' omschrijft hij het begrip (Beumer, 14). En om het begrip te onderscheiden van verwante woorden zoals religiositeit en spiritualisme, verduidelijkt hij dat die 'verbondenheid met het onzichtbare en bovenpersoonlijke in en om ons heen' (15) de twee polen van ons mens-zijn insluit: keuze en zelfbepaling enerzijds, overstijging van het persoonlijke ik, van mijn zelfbepaling en ego-streven (16). En dan volgt een zeer karakteristiek citaat dat woorden bevat die *mutatis mutandis* ook in vele teksten bij Schilder te vinden zijn: 'Ik ervaar mijzelf als een deel van en groter geheel. Dat Grotere is dan ook weer mijn eigen diepste zijn. Het is Oerbron van alles. Het handelt in mij en stuwt of leidt mij naar vervulling. Dat Grotere in mij en mij te boven gaande is tegelijk persoonlijk én onpersoonlijk. Enerzijds is het de onpersoonlijke grond van mijn bestaan, de werkelijkheid als de oermoederschoot waarin ik geborgen ben. Zonder dat ben ik niet. En tegelijk is het mij persoonlijk toegenegen in liefde. Ik ben Het zelf én Het spreekt mij aan, heel persoonlijk' (16).

De bijdrage van Douven aan het boek van Beumer kan men

lezen als een typering hoe zo'n proces van receptie verloopt. 'Eerst' is er natuurlijk nog wat af te rekenen, vooral met traditionele christelijke Godsvoorstellingen én met 'de' theologie! 'De verre en bazige God moge dan dood zijn', zegt hij, evenals 'de strenge bewaker van ons moreel gedrag onttroond' is, en 'de theologie mag dan over God zwijgen', 'misschien is nu de weg weer vrijgekomen voor een woordeloze Oneindigheidsmystiek midden in onze profane leefwereld' (20). Maar onmiddellijk voegt hij eraan toe dat vele mensen wellicht weer verlangen verliefd te kunnen worden op die meest onbekende, meest nabije Geliefde; en ernaar verlangen de 'verborgen Aanwezige' niet meer met een enkele Naam, hoe hoogheilig ook, aan te spreken maar met evenzovele namen als we in de weerglans van die onnoembare werkelijkheid kunnen ontdekken in onze werkelijkheid (20).

Wanneer er afgerekend is met de 'verre, bazige God' en het bewustzijn weer groeit ('een intiem ervaren') van die God die Liefde is, dan volgt er in deze christelijke receptie van de New Age-beweging een boeiende 'omkering'. Om deze toe te lichten, herinner ik aan hetgeen de filosoof Munnik als een karakteristiek van de technologische ervaring naar voren bracht: van grens-verleggen naar ruimte-scheppen. De metafoor voor de in de technologische ervaring besloten metafysische optiek, die Munnik als de metafoor van het 'ruimte-scheppen' omschrijft, lijkt in de tekst van Douven te worden 'omgekeerd' - iets waarin een christelijk gelovig mens de aandrang van het Evangelie kan herkennen. Douven schrijft namelijk: 'Die God die Liefde is, vervult niet alleen ruimtelijk alles met Zijn/Haar aanwezigheid, maar is ook de stuwende voortgang door heel de christelijke geschiedenis. In dat Licht wordt geleidelijk aan een Plan zichtbaar achter alles in de mensheid' (21)

In de rest van de bijdrage van Douven, welke ik als een systematisch-theoloog lezen wil, komen de dimensies van dat 'Plan' naar voren: wereldverbondenheid, aardebewustzijn, verbinding met de onzichtbare wereld, en het komen van Christus.

Wereldverbondenheid is een met schokken en vaak met geweld gepaard gaande, maar niet tegen te houden proces waarin we in ecologisch, politiek, economisch, spiritueel, en ieder ander opzicht als mensen mondiaal naar elkaar toe groeien, naar een 'zorgzame en wederkerige broederschap en zusterlijke eenheid tussen mensen' (23).

Aardebewustzijn is de wereldwijde bewustwording van de aarde als Moeder Aarde, een zichzelf regulerend en regenererend wezen, dat deel uitmaakt van een bezielde kosmos 'waarin alles spiegelbeeld van elkaar is' (25).

Verbinding met de onzichtbare wereld is de verwijding van ons bewustzijn, nu 'het materialisme over zijn dieptepunt heen' is en 'het starre rationale denken' verlaten wordt en allerlei mensen 'begiftigd' blijken met een waarnemingsvermogen voor het 'paranormale', een vermogen dat lange tijd afgestompt was (26).

In dit veel-dimensioneel proces naar een nieuwe spiritualiteit spreekt Douven het als zijn overtuiging uit dat de christenheid 'meetrilt in die energie golf' (27) en in heilige, mythische woorden Paulus na kan spreken. Deze spreekt over Christus als het Oerwoord van de Scheppende God. 'De Onbekende, Alles doordringende nadert de mensheid. Hij wordt menselijk in vele menselijke uitingsvormen. Hij wordt ten volle mens in een onvergetelijke gave en liefderijke Mens bijna tweeduizend jaar geleden' (28). Met woorden die herinneren aan Teilhard de Chardin spreekt Douven van 'het Christusworden van de mensheid' (28).

Men zou het allemaal in klassiek theologisch jargon kunnen ordenen: schepping en verlossing, schepping als oorsprong en als behoud, verlossing en verzoening. Maar dat doet niets af aan het feit dat hier gezocht wordt naar een christelijke receptie van de hermeneutiek van de technologische ervaring. Het is overigens niet de eerste keer dat dit zich voordoet in onze westerse christelijke cultuur en samenleving. De receptie die in de jaren zestig de visioenen en denkbeelden van iemand als Teilhard de Chardin heeft gekregen, is ook een voorbeeld. Iemand als Douven plaatst zichzelf welbewust in diens spoor. 'Het gelovig denken kan eigenlijk niet meer terug tot vóór hem, tot vóór zijn tegelijk mystieke en wetenschappelijke visie', zegt Douven (Beumer, 79). Hij drukt daarmee een thema uit dat telkens weer lijkt terug te keren bij denkers van de New Age-beweging: de wetenschap bevestigt de mystieke ervaring. Ik denk dat daarin een van de typerende aspecten schuilt van het wijsheidsethos dat in de New Age-beweging naar voren komt. De wetenschap staat niet alleen niet langer op gespannen voet met deze vorm van religiositeit: ze bevestigt met haar beginselen en inzichten zelfs de nieuwe ervaring.

Naar mijn mening is dit te verstaan in het licht van wat ik eerder stelde: het gaat bij de New Age-beweging om een hermeneutiek van de technologische ervaring, ook bij hen die een christelijke receptie van deze hermeneutiek bieden. Met thema's en woorden, ontleend aan vele lijnen in de christelijke geloofstradities zegt men opnieuw dat ieder mens aangesproken wordt. 'In onze tijd', zegt Douven, 'verwijdt zich opnieuw onze horizon, overigens met behoud van rationele verworvenheden, ja met gebruikmaking ervan. Overal worden grenzen overschreden. Zo komt het 'onzichtbare' binnen onze gezichtskring. In de fysica bijvoorbeeld met de relativiteitstheorie of met de quantummechanica, in de astronomie met de oerknal, in de psychologie met bijna-dood-ervaringen of de effecten van meditatie of droomonderzoek, in de geneeskunde met psychosomatische verschijnselen of de homeopathie of de veelsoortige alternatieve geneesmethoden, in de literatuur de science-fiction' (Beumer 69).

In een dergelijke visie *kan* een mens derhalve aangesproken worden omdat zich onze waarneming verwijdt. Maar eigenlijk is het heel klassiek wanneer Douven daarop laat volgen dat er ook een intrinsieke correlatie bestaat tussen deze verwijding van onze waarneming (beter nog: de herontdekking van de mogelijkheid tot verwijding en de realiteit daarvan) en de aard van de werkelijkheid zelf die we waar kunnen nemen. 'Ook de aarde heeft een diepe wezenheid, waarom sommige geleerden haar een "levend wezen" noemen (de Gaja-theorie). En de mensheid is fijnstoffelijk een eenheid door haar "morfogenetisch veld" (Sheldrake), waardoor wij onzichtbaar met elkaar in verbinding staan' (71). Uit deze tekst komt naar voren dat niet alleen vele thema's in de christelijke receptie van het denken van de New Age-beweging klassiek zijn maar ook de denkvorm zelf. De 'adequatio rei et intellectus' is immers een klassieke definitie van waarheid. Met behulp van klassieke thema's en de klassieke denkvorm drukt iemand als Douven dan opnieuw uit wie God is. 'Het is de weidsheid en tegelijk de intimiteit van God, zich openbarend in ieder en in de mensheid door de hoge Liefde van de universele Christus. Van die werking, van die toenadering van God tot mensen in Christus, die zijn weerspiegeling in ons is, daarvan is de mens en Meester Jezus het voorbeeld en de vervulling geweest. En ook nu is hij daarvan de middelaar en leider' (72). Aangesproken kan men worden omdat God op een dergelijke wijze in en bij de werkelijkheid aanwezig is. En in het wijsheidse-

thos dat dan wordt ontwikkeld - en waarin wijsheidstradities en moderne psychologische theorieën opnieuw samengaan - gaat het er juist om dat mensen een weg gewezen wordt die men zelf begaan kan, zonder noodzakelijke tussenkomst van een kerkelijke leer, de Heilige Schrift, kerkelijk gezag, om van die potentie tot aangesproken worden ook daadwerkelijk tot de ervaring te komen dat men wordt aangesproken. Een zeer illustratief en mooi voorbeeld daarvan trof ik aan in een recent boek van Aleid Schilder.

'Vorig jaar viel mij op een zomerochtend iets in - het viel mij toe ... Als ik 's morgens een van mijn gordijnen opentrek, vanuit mijn bed, schijnt de zon me pal in het gezicht ... Op een keer gebeurde dat vlak nadat ik in Num. 6 de priesterlijke zegen had gelezen die me altijd al dierbaar is geweest ... Dat leek toen even een explosie - zon en zegen schoten samen mijn lijf in.

Vanaf die ochtend trok ik eerst het gordijn open en liet dan, badend in lichtstralen en bewust van mijn levensadem die regels door me heengaan (soms met "jou", soms met "mij", maar misschien toch het vaakst met "u").

De HERE zegene u en behoede u;

De HERE doe Zijn aangezicht over u lichten en zij u genadig;

de HERE verheffe zijn aangezicht over u en geve u vrede'
(Schilder, 142)

Nu heb ik hierboven al enige keren - als het ware 'en passant' - geschreven dat iemand als Douven op een *nieuwe* manier over God spreekt. Toch heb ik tot dusverre vooral benadrukt dat zowel de thema's als de denkvorm klassiek zijn. Deze tegenstrijdigheid in mijn beweringen wil ik in hetgeen volgt ophelderen.

Het gaat mij niet om een oordeel over allerlei wetenschappelijke theorieën en het gebruik daarvan bij denkers van de New Age-beweging. Als systematisch-theoloog heb ik belangstelling voor en stel ik belang in de manier waarop 'woordvoerders' van de New Age-beweging die zichzelf plaatsen in de christelijke traditie, over God spreken: dus over de God van Abraham, Isaac en Jacob, over de God die door Jezus van Nazareth als 'Abba' aangesproken werd en door wie Jezus en zijn volgelingen zich aangesproken wisten. Theologen onder de critici van de

christelijke receptie van de New Age-beweging hebben nogal eens bezwaar tegen het feit dat er op een pantheïstische en onpersoonlijke wijze over God gesproken wordt. Dan spreekt men, zo zeggen ze, niet meer over de God van Abraham, Isaac en Jacob, de God die door Jezus als 'Abba' aangesproken wordt. Ik realiseer me dat mijn theologische interesse er niet toe mag leiden de wetenschappelijke theorieën of de wijsgerige tradities waarop denkers in de New Age-beweging zich beroepen, van geen enkel belang te achten voor de wijze waarop over God gesproken wordt. Ik heb immers als mijn mening geformuleerd dat dit spreken omtrent God een christelijke receptie is van de hermeneutiek van de technologische ervaring. Maar waarin bestaat dan het *nieuwe* in dat spreken over God? En: is het bezwaar terecht dat het een pantheïstisch en onpersoonlijk Godsbeeld is?

Om het zicht op de christelijke receptie van het denken van de New Age-beweging scherper te stellen, maak ik een (kleine) omweg. Ik ga te rade bij een hedendaags theoloog die algemeen geaccepteerd wordt als een 'klassiek' denker (hoewel er gehar-naste barthianen zijn die hem maar 'modieus' vinden), namelijk de Duitse protestantse theoloog Wolfhart Pannenberg. Hij heeft in een inmiddels zeer omvangrijk oeuvre en op een zeer intensieve wijze getracht om een synthese tot stand te brengen tussen het klassieke theologische spreken omtrent God en de werkelijkheid, God en de mens, en het denken van de 'moderne tijd' van onze samenleving en cultuur. Ik vermoed dat in het licht van een beknopte presentatie van enkele van zijn denkbeelden duidelijker wordt waarin het nieuwe steekt van de christelijke receptie van het denken van de New Age-beweging. En dan kan ik tevens beter ingaan op de kritiek op een pantheïstisch en onpersoonlijk Godsbeeld.

Intermezzo

Wolfhart Pannenberg (geb. 1928) is een Duitse, lutherse theoloog. Zijn theologische opleiding heeft hij genoten bij Karl Barth. Sinds het begin van de jaren zestig ontwikkelt hij een eigen theologische benadering, waarvan het begin gemarkeerd wordt door een samen met een groep andere theologen, die bekendheid kreeg als de 'Pannenberg-Kreis', in 1961 gepubliceerd boek 'Offenbarung als Geschichte'. Hierin wordt het theologische begrip 'openbaring' als geschiedenis gedacht. Voor

Pannenberg liggen de redenen hiervoor in hernieuwde inzicht in de intrinsieke samenhang die er in de Schrift bestaat tussen het spreken van God en de vertellingen over de 'Wirkungsgeschichte' van het Woord van God in de geschiedenis van het joodse volk. Aan deze inzichten hecht hij te meer belang omdat hij tot de overtuiging komt dat het de taak van de theologie is om in een niet-christelijke wereld mensen te overtuigen van de waarheid van de boodschap van de Schrift. Dat vergt van de theologie een volgehouden rationeel-kritische wijze van redeneren. Het brengt Pannenberg gaandeweg uit het vaarwater van Barth's theologiseren en theologie. Hij acht deze niet in staat tot een kritisch-rationele dialoog met mensen in een door wetenschap en techniek gekenmerkte wereld. Alles in deze werkelijkheid is naar het inzicht van Pannenberg 'historisch' geworden. Wij nemen de werkelijkheid waar als een geschiedenis waarin menselijke subjecten hun eigen wereld ontwerpen en door hun eigen project zin geven aan de geschiedenis. Wil de theologie in deze situatie het Woord van God verstaanbaar vertolken, dan dient ze de geloofwaardigheid van haar waarheidsaanspraak te funderen door de innerlijke samenhang te laten zien tussen openbaring en geschiedenis.

Kan deze innerlijke samenhang evenwel worden verantwoord? Was het niet het 'fort' van Barth's theologische inzicht dat elke poging daartoe ten dode is opgeschreven, of althans de ware theologie vernietigt!? Pannenberg is van oordeel dat deze samenhang niet alleen de kern uitmaakt van de boodschap van de Schrift. Daarvoor steunt hij op het inzicht van exegeten. Als systematisch-theoloog vraagt hij opnieuw naar hetgeen mensen bedoelen als ze spreken over 'historische feiten' en over 'God'.

Historische kennis is geen kennis van 'brute feiten'. Wanneer wij toedrachten als feiten waarnemen, staat de vaststelling van die feiten in een onlosmakelijk verband met het ontwerp van een 'zinhorizon' waarbinnen die feiten als betekenisvolle toedrachten verschijnen kunnen. Er bestaat in onze waarneming en dialectisch verband tussen 'ontwerpen' (als uiting van menselijke vrijheid) en 'verschijnen' (het op ons afkomen van niet tot ons herleidbare werkelijkheid). Het ene kan niet zonder het andere gebeuren. Dat houdt niet in dat een groter verband waarbinnen toedrachten ons als realiteiten kunnen verschijnen, altijd reeds thematisch in ons bewustzijn aanwezig is. We lopen erop vooruit. We zijn onophoudelijk doende te anticiperen op een groter geheel, bij alles wat we waarnemen en ondernemen. Correleren van werkelijkheid en waarneming impliceert anticiperen op een groter geheel. In een dergelijk proces verschijnt er waarheid. En het verantwoorden van inzichten die aanspraak maken op waarheid, is dan ook een proces van analyseren van dat proces van anticipatie, het proces waarin de correlatie tussen zinvolle werkelijkheid en betekenisvolle waarneming zich openbaart.

Nu belijden mensen in de christelijke geloofstraditie dat God zich openbaart als een vernieuwende, heiligende, verzoenende, reddende en zegenende macht. Je kunt volgens Pannenberg het spreken van de Schrift over God niet anders dan met behulp van deze metafoor 'macht' vasthouden. Denk aan de macht van God waarover Exodus spreekt,

waarover de psalmen spreken, waarvan ook de Wijsheid gewag maakt, en die in het Nieuwe Testament als de drijvende kracht in Jezus en zijn beweging wordt herkend en beleden. Kun je nu een verband leggen tussen deze 'macht van God' en het historische karakter van de waarheid waarover hierboven gesproken werd? Pannenberg denkt dat dit in de theologie gedaan dient te worden en dat die verantwoording ook uitvoerbaar is. Met alle grote theologen ontkent hij dat de 'macht van God' via een godsbewijs aantoonbaar is. Maar de gelovige, existentiële herkenning van Gods macht, die een leven vernieuwen kan en onze werkelijkheid in een nieuw licht plaatst, maakt in deze zin wel degelijk aanspraak op waarheid en zinvolheid. En die aanspraak vergt volgens Pannenberg een in onze tijd herkenbare verantwoording.

Pannenberg grijpt dan terug op de structuur van het waarnemen. In de dialectiek tussen ontwerpen en verschijnen zien we de werkelijkheid altijd al in een grotere samenhang. Dat is een proces dat nooit tot stilstand komt. Het anticiperen van een groter geheel dijt als het ware aldoor uit, zoals de golven die een kring vormen rondom iets dat in het water valt. En hoewel dat zelden of nooit thematisch is in ons bewustzijn, impliceert ons zinvol handelen in en verstaan van de werkelijkheid om ons heen eigenlijk altijd al een besef van de universaliteit en eenheid van alle werkelijkheid. Wij kunnen geen 'standpunt' innemen buiten ons historisch bestaan. Maar in al ons, onherroepelijk historisch, handelen en waarnemen, denken, bidden, geloven, grijpen we vooruit op de universaliteit en eenheid van alle werkelijkheid. Het ontwerpen (van ons uit) en het verschijnen (van de werkelijkheid aan ons) zijn zonder die horizon niet denkbaar.

Valt God nu samen met die horizon? Pannenberg ontkent dat. Wel benadrukt hij dat de geloofstradities (en dat geldt niet alleen voor het christendom) allemaal spreken in beelden en metaforen die uiteindelijk iets zeggen willen over de reden van deze universaliteit en eenheid van al het werkelijke. Dat houdt niet in dat alle tradities dat op dezelfde wijze doen. Er zijn aanmerkelijke verschillen in denkbeelden hierover. Maar telkens wanneer het christendom God als 'schepper van hemel en aarde' belijdt, en de mens als 'beeld van God', en als 'zondaar en gerechtvaardigd', noemt het op een bijzondere manier ook een dergelijke reden voor de universaliteit en eenheid van alle werkelijkheid, en een reden voor het bestaan van de mens: Gods Liefde en Verbond. Gods macht tot verzoening en verlossing. Pannenberg is dan ook van mening dat zonder deze joodse en christelijke voorstellingen het ondenkbaar was geweest dat het denkbeeld van de 'geschiedenis' zo allesbepalend was geworden in ons levensgevoel. En ook al stellen de meeste mensen zich tegenwoordig de 'geschiedenis' op een gesecculariseerde wijze voor, betekent dat niet dat het allesbepalende karakter daarvan verdwenen zou zijn. Pannenberg verdedigt dan ook de bewering dat een herbronning aan de oorspronkelijke godsdienstige herkomst van ons historisch levensgevoel van doorslaggevende betekenis is voor het zoeken van antwoorden op de crisisverschijnselen in onze samenleving en cultuur.

Wie is dan de mens? Om de vraag in te perken: waarin bestaat eigenlijk

de kern van het menselijke persoon-zijn? Pannenberg is zich ervan bewust dat elk hedendaags antwoord op deze vraag zich rekenschap dient te geven van het onderscheid tussen 'ik' en 'zelf'. Er is het subject dat zichzelf poneert. Maar er is ook altijd het 'zelf' dat als knooppunt van vele relaties met betekenisvolle anderen tot stand komt. Maar, zegt Pannenberg, noch het 'ik' noch het 'zelf' zijn uiteindelijk het fundament van de persoon. De persoon is de plaats waar het zelf aan het ik verschijnen kan. Maar dat is alleen maar mogelijk omdat er een eenheid aan de persoon ten grondslag ligt, die als een mysterie in een nog onvoltooid geschiedenis de horizon is waarbinnen steeds opnieuw in de geschiedenis de mens aan zichzelf verschijnen kan: waardoor ieder mens de waarheid omtrent de werkelijkheid en zichzelf kan zien verschijnen.

De relatie met God komt in dit proces van zelftranscendentie naar voren. De totaliteit die een menselijke persoon is, wordt steeds opnieuw getranscendeerd en dat is slechts denkbaar vanuit de bestemming die de mens in God vinden kan. Deze openheid van de menselijke persoon is uiteindelijk ook de grondslag voor de menselijke vrijheid en de menselijke waardigheid. Pannenberg leest onder meer in Gn.9,6 ('als zijn beeld heeft God de mens gemaakt') hoe in de Schrift de term 'beeld van God' gebezigd wordt om de uiteindelijke bestemming van de mens uit te drukken, en wel als een toebehoren aan God.

Enkele reflecties

Met opzet heb ik als referentiepunt voor een christelijke receptie van het denken van de New Age-beweging een theoloog als Pannenberg gekozen. Men had, gezien de thema's die bij mensen als Douven en Schilder naar voren komen, natuurlijk ook kunnen kijken bij mystici, mensen als Hildegard van Bingen of Meister Eckhart, Hadewych of zelfs wellicht iemand als Jan van het Kruis. Maar Pannenberg is een theoloog die heel bewust een connectie wil leggen met het wijsgerig denken over mens en werkelijkheid zoals dat na de Verlichting ontstaan is. Daarom hecht hij zoveel waarde aan een wijsgerige reflectie over 'geschiedenis' en aan moderne stromingen op het gebied van de sociale wetenschappen. Bovendien is Pannenberg ook een academische theoloog in die zin dat hij eerst en vooral het gesprek omtrent God op een academisch niveau wil voeren.

Tegen de achtergrond van de denkbeelden van Pannenberg wil ik nu verduidelijken waarin het 'nieuwe' van het christelijk New Age-denken gezien kan worden. Op de eerste plaats gaat het dan over de voorstelling van totaliteit. Pannenberg denkt dit consequent *als* geschiedenis. Naar zijn overtuiging komt in het begrip geschiedenis al het weten over de mens en diens handelen

in de werkelijkheid bijeen. Hierin ligt al een belangrijk verschil met christelijke New Age-denkers. Totaliteit is het geheel van interacterende 'open systemen', is eerder een 'ruimte'-categorie dan een 'tijds'-categorie. Overigens heb ik erop gewezen dat iemand als Douven op een - theologisch gezien - beslissend moment hier een halt maakt.

Op de tweede plaats denkt Pannenberg ook de menselijke persoon als een historische werkelijkheid. Het mysterie van de menselijke persoon onthult zijn waarheid als de geschiedenis van de persoon. En de toegang hiertoe vormt het menselijk kennen. Ook hierin ligt een belangrijk verschil met christelijke denkers in de New Age-beweging. Zij denken de persoon veeleer als een knooppunt van sferen die elkaar in toenemende mate opnemen op een hoger en wijder plan. De mens kan zijn bewustzijn verruimen en daardoor een steeds wijder en tegelijk intiemer weten van zichzelf ontwikkelen.

Op de derde plaats denkt Pannenberg de werkelijkheid als een wereld in ontwerp, als een plaats waar de menselijke geschiedenis zich kan ontvouwen en de mens zijn bestemming kan vinden. De werkelijkheid is de werkelijkheid-voor-de mens. Bij christelijke denkers in de New Age-beweging is de wereld veeleer een als levend organisme te benaderen geheel. De wereld is de werkelijkheid-waarin-de mens leven kan.

Uit de voorafgaande drie punten blijkt al een van redenen waarom de theologische denkbeelden in de New Age-beweging nieuw zijn. Ze zien de grote taak van de theologie niet meer in het formuleren van een theologie die in gesprek kan gaan over uit de Verlichting voortkomende ideeën van de mens over zichzelf en de wereld. New Age-denkers, ook theologen onder hen, gaan weliswaar uit van een autonoom subject. Maar - om in termen van Paul Tillich te blijven spreken - ze leggen tegelijk veel nadruk op heteronomie. Het gaat hen immers niet om de autonomie van het subject. Het gaat hen veeleer om een weg waarlangs de mens weer opgenomen kan worden in het geheel van alle werkelijkheid en daarmee tevens zijn diepste Zelf vinden kan.

Toch zijn de drie voorafgaande punten in theologisch opzicht niet het interessantste, hoewel ze aan de theologische denkbeelden die in de New Age-beweging tot ontwikkeling komen, wel mede vorm geven. Interessant is vooral hoe men het aange-

sproken worden door God wil denken. En dat komt vooral tot uitdrukking in de manier waarop ze 'verlossing' denken. Want daarin staat niet zozeer de metafoor van de 'verzoening' centraal als wel die van de 'vergoddelijking'. Dat is nieuw, voorzover men in hedendaagse theologie het theologische verzoeningsbegrip in connectie heeft gebracht met een of andere geschiedenis-filosofie van de 'moderne' tijd (waarin het veelal ook gaat om verzoening). Dat is ook nieuw omdat en voor zover in de westerse theologie-geschiedenis de metafoor van de 'vergoddelijking' altijd minder dominant is geweest dan die van de 'verzoening'. Maar bij vele kerkvaders zijn voorstellingen te vinden (bijvoorbeeld over de vonk van het goddelijke in ieder mens; over de mens als beelddrager van Gods werkelijkheid, over de vele namen van het goddelijke, over de metafoor van het Licht en andere) die ook bij christelijke denkers in de New Age-beweging te vinden zijn. Verlossing als vergoddelijking is een denkbeeld dat in de geschiedenis van het christendom heel oude en goede papieren heeft. En, zoals gezegd, bij iemand als Teilhard de Chardin is het ook in onze eeuw opnieuw tot leven gekomen.

Ten slotte wil ik erop wijzen dat het verwijt van pantheïsme vaak te snel wordt uitgesproken. Niet zelden wordt het fundamentele onderscheid tussen pantheïsme (alles *is* God) en panentheïsme (in alles *verschijnt* God) over het hoofd gezien. Ook al zijn formuleringen niet altijd gelukkig - maar het is steeds in de theologische traditie moeilijk geweest om gelukkige formuleringen te vinden als zich nieuwe ervaringen opdringen - bij christelijke denkers in de New Age-beweging treft men vele verwoordingen van panentheïsme en weinig pantheïsme.

Literatuur

- J. Beumer (red.), *Nieuwe wegen binnen een oude traditie*. Baarn 1991
- H. Hilhorst, De New Age-beweging als levensbeschouwelijk zingevingssysteem in de gesecculariseerde samenleving, in: *Praktische Theologie* 19 (1992) nr. 1, 31-51
- R. Munnik, *Van grens-verleggen naar ruimte-scheppen. Over het raakvlak van metafysiek en techniek* (= oratie Univ. Twente), 1992
- M. von Nordheim, *Het nieuwe denken. Uitdaging of misleiding?* (doctoraalscriptie. Heerlen 1992)
- W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Gottingen 1983
- A. Schilder, *Omgaan met donker in het licht van eeuwig leven*, Baarn 1993