

boek 1

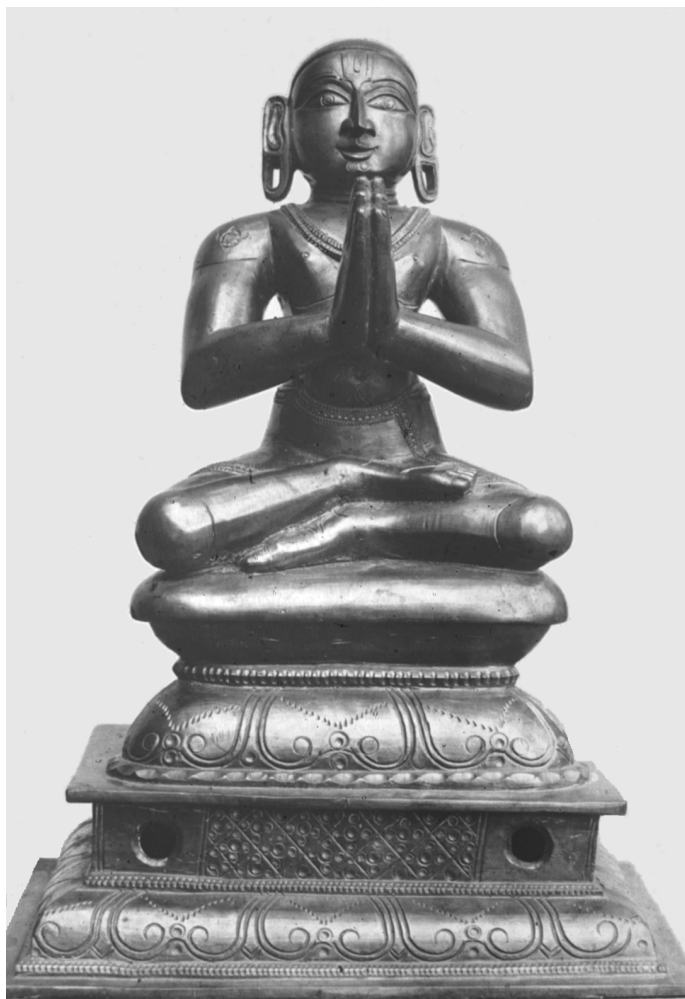
DE GENADERELIGIE VAN INDIA EN HET CHRISTENDOM

&

boek 2

RELIGIEUZE OVEREENSTEMMING

*A*



RĀMĀNUJA

Rudolf Otto

DE GENADERELIGIE VAN INDIA  
EN HET CHRISTENDOM

*overeenkomsten en verschillen*

*e*

RELIGIEUZE OVEREENSTEMMING

*parallelle in de godsdienstgeschiedenis*

UITGEVERIJ ABRAXAS AMSTERDAM

2005

Daniël Mok: *Een wijze uit het westen; beschouwingen over Rudolf Otto en het heilige*

ISBN 90-74509-36-1

Rudolf Otto: *Het heilige; over het buitenredelijke van religie*

ISBN 90-807300-1-7

William James: *Vormen van de religieuze ervaring;*

*een onderzoek naar het wezen van de mens*

ISBN 90-807300-2-5

Rufus Jones en Daniël Mok: *De Quakers, triomf en tragiek van het geweten;*

*beeld van een humanitaire religie*

ISBN 90-807300-4-1

© 2005 Uitgeverij Abraxas, Amsterdam

*De genadereligie van India en het christendom is oorspronkelijk verschenen als:*

*Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum; Vergleich und Unterscheidung*

bij C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.

© 1930 by Leopold Klotz Verlag, Gotha

Vertaling: dr. Alfred Scheepers

*Religieuze overeenstemming is oorspronkelijk verschenen als:*

*Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte*

uit: *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis).*

© 1931 by C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.

Vertaling: Joh. Vogel et al.

[www.home.zonnet.nl/uitgeverij-abraxas](http://www.home.zonnet.nl/uitgeverij-abraxas)

Bij het portret van Rudolf Otto op het achterplat:

*Ieder die hem ontmoette raakte onder de indruk van – ja, meer dan van zijn persoonlijkheid nog, van een eigenaardige macht en mysterie achter hem, alsof hij een andere wereld toebehoorde. Dat wekte ontzag. Men vóelde het, als hij zweeg. Het is nog te bespeuren bij de beeltenis die de schilder K. Doerbecker van hem maakte en waarin iets van diezelfde verheffing ligt, die boven hem uitwees.*

ISBN 90-807300-3-3

## INHOUDSOPGAVE

BOEK I	<i>De genadereligie van India en het christendom</i>	
Voorwoord:	Rudolf Otto's wezenlijke ervaringen van het heilige in India	VII
Rudolf Otto:	Inleiding	15
Hoofdstuk I:	Een rivaal van het christendom?	17
Hoofdstuk II:	Een strijd om God	28
Hoofdstuk III:	De markt van welzijn en geluk	44
Hoofdstuk IV:	De verhouding tussen christendom en bhakti-religie	57
	Tot besluit	101
BIJLAGEN:		
1	De verborgen God en de God van de bhakta's	103
2	Verzoening en zuivering van schuld	112
3	Het denkbeeld van de zondeval	117
4	De eenheidsbeleving van de identiteitsmystiek tegenover de genade-ervaring van de bhakti-religie	119
5	God is geen persoonlijk wezen	124
6	Paul Neff, <i>Religie als genade</i>	126
7	Geheel en al uit genade	128
8	De afbeeldingen	130
▶	Bibliografie	132
▶	Nawoord van de Nederlandse uitgever	133

## INHOUDSOPGAVE

BOEK II	Religieuze overeenstemming	135
	Inhoud	137
	Voorwoord bij de Nederlandse uitgave	137
	Inleiding	136
1	Gelijke prereligieuze grondslag	138
2	Chronologische overeenkomsten in het oude Griekenland, China, Israël, Perzië en India	140
3	Objectieve overeenkomsten: <i>vita religiosa</i>	145
4	Brahman, Tao en Logos	147
5	Ātman, pneuma	150
6	Dualistische verlossingsgedachte	151
7	Het mystieke gevoel	154
8	Eredienst voor de verlosser	156
9	Theologische bedrijvigheid	158
10	Eenheid en verschil van de religieuze drijfveren	159
11	Vergelijking en onderscheiding	161
12	Het verschil tussen de westerse en oosterse geloofsontwikkeling	162
13	Als voorbeeld: Origenes en de Indiase theologie	163
‣	Verklarende woordenlijst	172
‣	Biografische notitie	174
‣	Index	175
‣	Die Marburger Religionskundliche Sammlung	176

Godsdienst is de beleving van het mysterie en het komt tot uiting als het gevoel zich openstelt voor de indrukken van het eeuwige dat verschijnt door de sluier van het tijdelijke.

Rudolf Otto

## VOORWOORD VAN DE NEDERLANDSE UITGEVER

Rudolf Otto benadrukt het heilige als een autonoom en volstrekt ander wezen. De term *das Ganz andere* werd door hem ontleend aan de Sanskrietuitdrukking *anyad eva*, in overeenstemming met Augustinus': *sed aliud aliud valde!*, God is anders, volstrekt anders! In de mystieke wereld van het volstrekt andere liggen de voorwaarden voor het bestaan van deze wereld. Al uit zelfbehoud wordt de aandacht van de mens voortdurend naar die geheimzinnige wereld getrokken, waarvan hij de werking en invloed overal om zich heen bespeurt, maar die hij niet kan doorgronden of naar zijn hand kan zetten. Ook de universaliteit van de numineuze ervaring, de ontmoeting met het heilige, staat op zichzelf. Ze heeft, net zoals de oorspronkelijkheid van schoonheid of logische juistheid, een volkomen eigen aard. Door er een rationeel ethisch gevoel of een intellectueel theologisch begrip voor in de plaats te stellen, beroof je de religieuze ervaring van zijn wezen en gevoelsbron.

Hoewel het om een universele ervaring gaat, wil dit nog niet zeggen dat elke religieuze ervaring hetzelfde is. Integendeel, de onbegrijpelijkheid van het heilige toont zijn verschillende vormen juist in zijn mysterieuze beleving, in zijn gevoelde aanwezigheid en in het opwindende van de ervaring. Met andere woorden: de religies zijn spiegelingen van de inwerking van het heilige, maar kunnen niet zonder meer onderling verwisseld worden.

De veronderstelling dat het heilige ook in de niet-christelijke religies verschijnt, zijn voor Rudolf Otto niet alleen maar woorden. Zij steunt op de grondslag van wat door hem als doorslaggevend wordt erkend: de eigen ervaring – in en met andere religies.

Rudolf Otto heeft drie langdurige reizen door een groot aantal landen gemaakt en in zijn brieven en rapporten bespeuren we steeds iets van de ontmoeting met het heilige, hoe hij geraakt of bewogen wordt door die hoge majesteit.

Dit gebeurde in 1911 in een kleine Marokkaanse synagoge, waar het heilig, heilig, heilig is de heer van de hemelse machten weerklonk in dezelfde taal waarin Jesaja ze ooit als eerste ontving, en gesproken door de lippen van de mensen die deze woorden rechtstreeks hadden beërfd.

In Egypte ontmoette hij islamitische mystici en christelijke nakomelingen van de oude Egyptenaren, maar de grootste indruk op Rudolf Otto maakte India. Zijn ontmoeting met de driehoofdige Shiva in de grot van Elephanta voor Bombay (nu Mumbai) betekende voor hem, zoals hijzelf zegt, meer dan alle boekenwijsheid.

In een brief uit 1928 beschrijft Otto een ervaring van het heilige, zijn ontroering toen hij oog in oog stond met de indrukwekkende uit een rots gehouwen beeld van de mild glimlachende Shiva.

*‘Het middelste hoofd kijkt recht vooruit, verstild en krachtig; de andere twee hoofden zijn zichtbaar in profiel. De verstildheid en het majesteteitlijke van het beeld is compleet. Het laat Shiva zien als schepper, beschermer en vernietiger van de wereld en tegelijkertijd als redder en geveer van goedkeuring. Nergens heb ik met meer grandeur en volheid het mysterieuze onkenbare uitgedrukt gezien dan in deze drie hoofden.’*

Deze persoonlijke ervaring van de Indiase voorstelling van het heilige heeft hem vergezeld tijdens zijn verdere reizen.

Zijn eerste ontmoeting met Vishnu beleefde Rudolf Otto in de persoon van een volgeling van Krishna in Varānasi (Benares). Het eerste hoofdstuk van het voorwoord bij zijn knappe vertaling uit het Sanskriet *Vishnu-Nārāyana*, teksten bij de Indiase godsmystiek noemde hij dan ook: *Eerste ontmoeting met Vishnu*. Het is een religieuze belevenis met een Vaishnava-gosvāmi die hem de Indiase toewijding, de bhakti, als in een flits doet ervaren en zelfs tot een ontmoeting met Vishnu zelf wordt.

Rudolf Otto ervaart, dat goede werken alleen geen spiritueel inzicht of bevrijding brengen, maar alleen het liefdevol dienen van de HEER.



‘Deze man verkondigde zuiver de leer die sinds eeuwen de leer van zijn gemeenschap is geweest [...] en die volledig zelfstandig uit Indiase bodem is voortgesproten en in uitgangspunten wortelt die ruim enige eeuwen voor onze jaartelling liggen.’

Rudolf Otto is niet op zoek naar historische verbanden en prioriteiten om deze als feiten op te merken. Integendeel, het gaat hem erom dat de Indiase ervaring van het heilige, onafhankelijk van de christelijke overeenstemmingen uit dezelfde verwante wortel is ontsproten:

‘Wat we hier vonden, was niet het christendom, maar wel een in zijn directheid en uitdrukkingskracht haast opwindend voorbeeld van de merkwaardige wet van de parallellen op de verschillende schouwtonelen en gebieden van de religieuze ontwikkeling. Voor de innerlijke verwantschap van de religieuze neigingen en haar uitingen in de mens geldt dat al helemaal.’

In het essay *Religieuze overeenstemming*, dat als boek II aan deze uitgave is toegevoegd, gaat Otto verder in op deze parallellen. De ervaring in het huis van de Vishnu-goswāmi in Benares leidde ertoe dat Rudolf Otto zijn eigenlijke Indiathema vond: de gloeiende liefde voor god Vishnu als hoogste gelukswaarde bij uitstek. Deze bhakti, deze liefdevolle toewijding beleefde hij als een adellijke bloem in de tuin van de religie en, zoals hij verder schrijft:

‘Als theoloog ben ik geïnteresseerd in deze vorm van religie. Maar in het vervolg daarop mag een theoloog zich door niemand laten verhinderen of overvleugelen om een dergelijk hoogstaand gewas in een zo zuiver mogelijke vorm op te nemen en er ruimte aan te geven om ten volle zijn diepste wezen naar voren te brengen.’

Het gaat Rudolf Otto er om de religieuze ervaring van de bhakti als religieuze waarde in haar kenmerkende eigenschap door te geven en in haar bestaansvorm te onderzoeken.

Dit edele gewas was zo waardevol voor hem dat hij haar gedichten en verhalen zelf uit het Sanskriet vertaalde, omdat hij deze bezigheid vanwege hun religieuze betekenis niet durfde over te laten aan indologen die aan de godservaring zelf geen boodschap hadden.

Het enthousiasme van Rudolf Otto voor de Vishnu-devotie die hij had ontdekt was zo groot dat hij haar niet alleen liefdevol een edelgewas noemde, maar haar het 'voorrecht' gaf van de wezenlijke vergelijkbaarheid en de verwantschap met de oud-testamentisch-christelijke Jahwereligie.

*'De eerbiedwaardige Vishnureligie, die in de wirwar van de oud-Indiase offerreligie al een vreemde eend in de bijt is, kan, wat betreft haar eenvoudige zuiverheid en schoonheid, het beste vergeleken worden met de oud-israëlitische Jahwedienst.'*

In de meesterlijke samenspraak tussen de Indiase genadereligie en het christendom, dat u nu in handen hebt, gaat hij – meer als godsdienstwetenschapper dan als protestants theoloog – op een vergelijkende wijze en op een buitengewoon subtiele manier om met de bhakti-religie van India. Otto ontwikkelt het denkbeeld dat bhakti het dichtst bij de christelijke genadereligie staat, maar dat het echter om een ander *darshana* gaat – een andere manier van zien, een ander kenvermogen.

Rudolf Otto toont hier zijn vermogen tot een waarachtig schouwen van het wezenlijke van religie. Hij laat zien, hoe het voor-Indiase geloof in genade naar de terminologie met het christelijke sterke overeenkomst vertoont, maar naar de godsdienstige houding diep verschilt. Deze raakvlakken en contrasten worden fenomenologisch genuanceerd ontleed.

De meeste wereldgodsdiensten zijn in zekere zin bevrijdingsgodsdiensten. Naast deze overeenkomst blijken er op drie punten principiële verschillen te bestaan:

- 1- over de onvolkomenheden waarvan de betreffende godsdienst de mens wil bevrijden;
- 2- over de vraag of de bevrijding van dit euvel collectief dan wel individueel is gedacht;
- 3- wat betreft de wijze waarop de bevrijding moet plaats vinden.

De twee donkere machten die de mens kwellen en zijn geluk bederven zijn het leed en zijn gebrek aan wijsheid. Het is opmerkelijk hoe het accent verschillend gelegd wordt, namelijk aan de ene kant op het leed en daarnaast op de fouten. Het duidelijkste voorbeeld van dit contrast leveren het christendom en de genadereligijs van India. Zij lossen het genoemde probleem verschillend op. In de christelijke geloofsleer worden de gemaakte fouten gezien als het grootste struikelblok om tot God te komen. Alleen door bekering en door Gods vergeving kan de mens zijn vrede vinden. Daarnaast moet de christen leren zijn leed, zijn kruis te dragen naar het voorbeeld van de Christus.

Alle voor-Indiase godsdiensten echter stoelen op de overtuiging dat de vergankelijkheid en het lijden de grote onvolkomenheden zijn waarvan men zich moet en ook kan bevrijden, en wel door het ware inzicht. Aan het boze in de mens schenkt men minder aandacht, omdat dit geldt als een gebrek aan dit ware inzicht.

Als *bhakti mārga*, de weg van geloof en liefde betitelt men in India de gelukzaligheidsleer van de aanhangers van enkele goden die hun mededogen uitstrekken over dolende schepselen. De voornaamste van deze goden is Vishnu, die de titel *Īshvara*, HEER draagt. De beroemde en bekwame verdediger van deze heilsweg is Rāmānuja. Zijn theologie vertoont trekken van verwantschap met de ideeën van Jezus van Nazareth, met name in de vertolking van de hervormingsgezinden.

De protestants-christelijke leer meent dat de dwaze, foutenmakende mens zich nooit voor God kan rechtvaardigen, zelfs niet met zijn meest verdienstelijke daden. God zelf moet hem vergeving schenken, zijn hart vernieuwen door de heilige Geest, zodat hij aangespoord door dankbaarheid een zuiver leven gaat leiden. ‘Want het is God die zowel het willen als het handelen bij u teweegbrengt, omdat het hem behaagt’ schrijft Paulus in De brief aan de Filippenzen 2:13. (Zie hierover ook pagina 27.)

In 1604 raakten Franciscus Gomarus en Jacob Arminius ver-  
wikkeld in een theologisch geschil over de voorbeschikking.  
Tegenover Arminius' opvatting van de uitverkiezing op grond  
van het door God van tevoren geziene, stelde Gomarus die van  
Gods eeuwig besluit om sommigen het geloof en het eeuwige  
leven te schenken en anderen in hun verdoemenis te laten.

Rudolf Otto heeft in deze indringende studie de Indiase gena-  
deleer vergeleken met de christelijke. Hij komt tot de conclu-  
sie dat er merkwaardige trekken van overeenkomst, maar ook  
duidelijke punten van verschil bestaan.

Als overeenkomst vertonen zich in de bhakti-religie dezelfde  
twee stromingen als in het christendom. In India worden ze  
aangeduid als de kat- en de aapschool. De jonge aap klemt zich  
aan zijn moeder vast als ze van boom tot boom springt. De  
moederkat pakt haar geheel passief blijvend jong in de nek en  
brengt het waar ze het hebben wil. De aapschool neemt dus  
een bepaalde samenwerking aan tussen God en mens in het  
bereiken van een zekere verlichting. De katschool ziet het als  
de uitsluitende werking van de genadige heer.

De verschillen zijn de volgende: de godheid heet in de bhakti-  
leer niet *Onze Vader*, maar de hoogste Geest. Het wereldverloop  
heeft volgens deze opvattingen geen doel, is niet een proces  
dat tendert naar de verwerkelijking van Gods koninkrijk. *Īsh-  
vara* troont boven de kringloop van het bestaan en buigt zich  
in genade neer om dwalende zielen te redden. Hij spoort ech-  
ter niet aan tot heiliging van de wereld. Fouten zijn geen on-  
gehoorzaamheid tegenover God, maar een verzwaring van en  
een rem op de geestelijke groei. Het voor-Indiase ideaal is niet  
*sanctitas*, heiliging, maar *serenitas*, zielenrust.

Ondanks deze verschillen bestaat er een opmerkelijke over-  
eenkomst in de ontplooiing van de gelukzaligheden bij de  
bhakti-leer en in het christendom. De theologische discussie  
cirkelt in beide gevallen rond de vraag of de mens zijn geluk-  
zaligheid uitsluitend van Gods genade moet verwachten, dan  
wel of hijzelf nog iets kan bijdragen tot zijn eigen redding.

Godsdienst en psychologie zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Sigmund Freud zette vraagtekens achters het realiteitsgehalte van religie. Voor hem was religie iets waaruit je moest emanciperen naar een filosofie of ethiek.

Albert Einstein beklemtoonde dat het zoeken naar waarheid en begrip zijn bron heeft op het terrein van de religie. En hij vroeg aandacht voor die bescheiden houding tegenover de grootsheid van de in het bestaan geïncarneerde rede die gaat functioneren nadat de mens zich geëmancipeerd heeft uit de kluisters van persoonlijke verwachtingen en verlangens. Einstein beschouwde deze geëmancipeerde houding dan ook als religieus in de diepste zin van het woord. Het gaat hier niet om een emancipatie uit de religie, maar binnen de religie.

Het verschil tussen genade hebben of ontvangen, of genade te moeten veroveren is misschien psychologisch te duiden met de ideeën van William James over de eenmaal geboren en tweemaal geboren. De eersten hebben, zoals de verlossingsgedachten binnen christendom en hindoeïsme aanbieden, de behoefte en – daarmee blijkbaar ook de mogelijkheid – tot wedergeboorte. Zij gaan op zoek naar verlossing en kunnen dit bijvoorbeeld vinden via de weg van psychotherapie of religieuze devotie. De optimistische naturen hebben een meegekregen gevoel van eenheid en daarmee van genade. Het is hun klaarblijkelijk gegeven. Het thema van de hergeboorte is volgens James een cruciaal psychologisch fenomeen in de menselijke levensloop.

Standvastige vernieuwingen komen voort uit de traditie: emancipatie is een kwalitatieve verandering, geen overstappen van het ene soort handelen op het andere.

Een klassieke tekst als *De Indiase genadereligie en het christendom* blijft daarom alleen al zijn waarde behouden.

---

Hier en daar zijn tussen [vierkante haakjes] wat aanvullingen en opmerkingen van de vertaler en redactie geplaatst.

Telkens wanneer wij vaststellen, dat het een of het ander voor dit of dat dient, dat men het met de een of andere bedoeling verricht, moeten wij ons realiseren, dat dergelijke uitspraken rationalisering en schematiseringen zijn van een veel rijkere, maar in woorden onvatbare realiteit.

Theo van Baaren

'Jñāna (inzicht) is eeuwig, is algemeen, is noodzakelijk en is geen persoonlijke kennis van wie dan ook. Ze bestaat als kennis in de Ātman zelf, en ligt daar verborgen onder alle avidyā (onwetendheid) – onontvreemdbaar, hoewel ze verduisterd kan zijn, onbewijsbaar, omdat ze vanzelfsprekend is en geen bewijs nodig hebbend, omdat ze zelf aan alle bewijs ten grondslag ligt.'

Dit heeft veel overeenkomst met Eckhart's kennis en met de lezingen van Augustinus over de *eeuwige* waarheid in de ziel, die door haar eigen rechtstreeks verkregen zekerheid de basis vormt voor alle zekerheid en een bezit is, niet van het een of ander, maar van *de* ziel.

Rudolf Otto

## INLEIDING DOOR RUDOLF OTTO

De inhoud van dit boek is gebaseerd op een lezing die ik in 1924 heb gehouden in Kassel en die ik in 1926 opnieuw, maar in een meer uitgewerkte vorm, heb gegeven aan de universiteiten van Upsala (Olaus Petri lectures) en Oslo. De lezing te Upsala werd uitgegeven onder de titel: *Indiens Nâdesreligion och Kristendomen*. Het werd in het Deens vertaald en in 1927 verscheen het in Madras in het Engels onder de titel *Christianity and the Indian religion of grace*.

Een studiereis naar India stelde me vervolgens, met name in Maisur, in de gelegenheid, om, in de omgang met vertegenwoordigers van de 'bhakti(devotie)beweging' mijn kennis van deze religie te verdiepen. Daarom verschijnen mijn eerdere lezingen hier opnieuw in uitgebreide vorm.

Ik dank eerbiedig Zijne Hoogheid de Maharaja van Maisur, aanhanger van Rāmānuja en bovendien de onpartijdige beschermer en steun van alle religieuze gemeenschappen – ook van die waartoe ikzelf behoor – die in zijn land rechten genieten alsof zij inheems zijn en zich in een ongestoorde vrijheid mogen verheugen. Hij bevordert in zijn land onvermoeibaar wetenschap en cultuur, wetenschappelijke en geestelijke vooruitgang. Door zijn gunst kon ik in zijn mooie hoofdstad langere tijd ongestoord en onder de beste condities mijn studie voortzetten, de tempels, bibliotheken en scholen bezoeken, de geleerden en geestelijke leiders leren kennen en met hen van gedachten wisselen en contact onderhouden.

Aan enige van hen wil ik een bijzondere groet brengen:

Subramanya Iyer, de voormalige rector van de Universiteit van Maisur, die mij, meer dan boeken dat kunnen, bekend heeft gemaakt met de geest en de leer van Meester Shankara, dr. Shama Shāstrin, de onvermoeibare, behulpzame directeur van het archeologisch museum te Maisur, Parakālasvāmin, het huidige hoofd van de Rāmānuja-gemeente en erfelijk abt van de Parakāla-math (Parakāla-klooster) te Maisur en de geleerde

Alcondavilli Govinda-ācārya, die gedurende vele jaren in steeds nieuwe werken de teksten en leringen van zijn school heeft uiteengezet. In het bijzonder dank ik de beide guru's, de Parakālasvāmin van Maisur en de Jagad-guru van Shringeri voor het ter beschikking stellen van de zilveren replica's van de godenbeelden uit hun heiligdommen en van hun eigen foto's voor onze 'Marburger godsdienstwetenschappelijke verzameling'. Ze zullen daar voortaan pronkstukken zijn.

Ik memoreer Het Fonds voor de Duitse wetenschap voor de hulp die het mij mogelijk maakte het levend contact met een geestelijke traditie te vinden, die boeken, teksten en schrijftafel niet kunnen overbrengen.

Met innige dank en persoonlijke respect gaan mijn gedachten terug naar de eerbiedwaardige man wiens zegeningen mij vergezelden tijdens mijn reis door India en wiens vriendelijke aanbevelingen mij geholpen hebben bij mijn werk, de aartsbisschop van Canterbury dr. Randall Th. Davidson, die inmiddels zijn laatste rustplaats heeft gevonden.

*Requiescat in pace et lux aeterna luceat ei!*

Rudolf Otto,

Marburg, januari 1930

OPGEDRAGEN AAN

SRI KRISHNARAJA WADIYAR IV

MARAHAJA VAN MYSORE

(1884-1940)

BESCHERMER VAN RECHTEN

LEIDER VAN ZIJN VOLK

BESCHERMHEER VAN RELIGIEUZE VRIJHEID

*De regeerder die rechtvaardig regeert, wordt door het recht dat hijzelf uitoefent beschermd.*

**राजानं धर्मगोप्तारं धर्मो रक्षति रक्षितः**



## EEN RIVAAL VAN HET CHRISTENDOM?

Heeft het christelijk geloof rivalen? Als we onder ‘rivaal’ alles verstaan wat naast en buiten het christendom wil wedijveren naar een plaats in ons hart of zelfs naar de heerschappij over ons leven, dan is dat zeker het geval. ‘De wereld’ en profane interesse kan tot een rivaal worden en de strijd om onze ziel voeren, de ruimte voor het geloof beperken, de interesse in het geloof de adem en de kracht benemen en zich aan ons opdringen om in ons gemoed zo niet alle plaats dan toch de eerste plaats en de opperheerschappij op te eisen. We bedoelen dan wereld niet alleen in de betekenis van het zinnelijke, het animale en niet-spirituele in ons, maar zelfs in de zin van het gebied van waardevolle en grote geestelijke interessevelden, zoals op het uiteenlopende gebied van esthetische, culturele en zelfs specifiek ethische waarden. In deze meest algemene zin, echter, is de vraag hier niet bedoeld, enkel in een meer beperkte en specifieke.

We noemen het christendom ‘een’ religie. Daarmee geven we aan dat we het kunnen vergelijken met en onderscheiden van bepaalde andere grote geestelijke stromingen die we, hoe verschillend ze onderling ook zijn, ook als religies beschouwen. Met het oog op deze religies stellen we onze vraag: zijn er onder de religies op aarde rivalen van het christendom, en wel zodanige dat ze niet alleen de pretentie hebben er gelijkwaardig of er zelfs superieur aan te zijn, maar die er een in hun wezen gegronde aanspraak op kunnen maken als zodanig te gelden?

Wil ze met recht een dergelijke rivaal zijn, dan moet je om te beginnen, en in de diepste kern, niet naar de waarden kijken die ze te bieden hebben, of naar één of andere uiterlijke waarde en betekenisgebied. Ook niet naar diepzinnige denkbelden, zinvolle duiding van de samenhang van de wereld, maar naar het eigenlijke religieuze gebied zelf. Met name met het oog gevestigd op dat wat het christendom als het meest centrale,

het meest eigenlijke beschouwt, zijn eigenlijke kerngedachte. Of beter gezegd, het eigenlijke laatste en hoogste goed dat het de mensheid, naar het meent, kan bieden, namelijk dat zeldzame goed dat alleen de religieuze mens kent, begrijpt en zoekt, te weten: *sōteria*, *salus*, of in het Nederlands: *verlossing* en *heil* [in de zin van ‘redding’, ‘bevrijding’ en ‘genezing’]. En dat is voor de westerling aanvankelijk zo verrassend, dat de vraag naar déze hoogste en laatste dingen niet alleen op de bodem van Palestina gesteld en beantwoord zijn, maar dat, naar het lijkt, precies die zelfde begrippen een gelijke rol lijken te spelen in de religie en theologische gedachtes van India.

1 *Moksha*, *mukti*, *rakshanā*, *shreyas*, *nishshreyasa*, *mukta*: men kan deze hoogste en meest gevierde namen en begrippen van de Indiase heilsleer nauwelijks anders weergeven dan door ‘verlossing’, ‘redding’, ‘heil en hoogste heil’ en ‘verloste’. Ook het Indiase gedachtegoed wil geen metafysische speculatie om wille van de speculatie en de verklaring van de wereld zijn, maar, inderdaad, een ‘heilsleer’. En zo wil ze de ‘weg’, de *ordo salutis* wijzen die leidt naar een bovenwereldse en overvloedige goedheid, een die niet staat voor een ‘geluk’ maar die zich van alle louter geluk wezenlijk moet onderscheiden. Een dergelijke goedheid wordt niet gemeten naar wereldse waarden, niet naar cultuurwaarden, zelfs niet naar ethische waarden, maar is een zuiver religieuze waarde. Ook daar worden door het woord en de zin van de *shruti*, de heilige Schrift die onder meer wordt gevormd door de Oepanishaden, een aantal stuwende interesses gewekt, zoals die van de verstrikking in een grenzeloze rampspoed, dat hoort bij het natuurlijke, wereldse bestaan en die van een verlangen naar de ‘verlossing’ van de ‘boeien’ van een dergelijk onheil, en die van de weg tot zo’n verlossing. Die verlossing is een eeuwige, beklijvende, volstrekt andere goedheid dan de wereldse of aardse en is niet vergelijkbaar met iets dat in de eigen rede en vermogens aangetroffen of aangenomen kan worden. Daarom zijn de Indiase leersystemen ei-

genlijk geen filosofie maar een geloofsleer, zijn ze geen interessante metafysica maar zijn ze theologie.

Als je weten wil wat religie is, dan is het niet voldoende om te kijken naar gedachtegangen, hoe geestrijk of diepzinnig deze ook mogen zijn. Of naar de kenmerken van het 'Absolute' in welke betekenis dan ook, maar naar dit voor de religie kenmerkende verlangen dat de 'gewone' mens noodzakelijkerwijs als fantastisch voorkomt, naar deze geheel buitenverstandelijke en overvloedige goedheid die 'het heil' is. Ook de zuivere godsdienstgeschiedenis moet toegeven dat het nou eenmaal zo is, wil ze niet geheel en al aan haar object voorbijlopen. Ze mag het verklaren als een fantasiegoed en de achterliggende gedachte uitleggen als een langs wegen van geleidelijkheid tot stand gebracht ontwikkelingsproduct van de volkspsyche, of er andere verklaringen voor zoeken. Maar het feit dat juist dit zoeken en vermeend vinden van een heil, schetsmatig gekarakteriseerd, toch wel het innerlijk wezen van de grote religies in oost en west uitmaakt, zal ze toch moeten toegeven.

(En als ze de grenzen van de pure godsdienstgeschiedenis niet op grove wijze wil overschrijden, zou ze er aan toe moeten voegen dat ze niet over de middelen beschikt om over het mogelijke of werkelijke van 'het bereiken van een heil' iets te zeggen, niet in bevestigende maar evenmin in ontkennende zin.)

Er zijn tussen de grote ideeën van de theologen en scholastici in oost en west de wonderlijkste overeenstemmingen in vraagstelling, antwoorden en methoden op te merken. Maar ook dit feit zou op zichzelf niet volstaan om ze als vergelijkbare grootheden te beschouwen. Ze worden pas daardoor in alle ernst vergelijkbaar omdat ze ten diepste beide 'heilsleren' willen zijn, omdat ze om wille van het heil de vraag naar het Absolute, naar de wereld en naar God stellen en daarom dikwijls methoden en middelen gebruiken die opvallende overeenkomst vertonen en leerstellingen formuleren die verrassend veel op elkaar lijken.

Zo lijkt er dus een rivaliteit te bestaan en wel in het hart zelf. Om zich om zulke rivalen te bekommeren en met hen in gesprek te gaan is voor ons in het westen niet meer alleen een wetenschappelijke aangelegenheid. Deze kwestie is ook niet slechts interessant en belangrijk voor hen die erop uit willen trekken om daarbuiten het 'heidendom' te bestrijden. Integendeel, het is al geruime tijd een actuele aangelegenheid, ook voor de christelijke wereld. Want de grote heilsreligies uit het oosten kloppen al in de meest uiteenlopende vormen aan onze deur. Al langere tijd dringen hun deels als zonderling, deels als verheven beschouwde ideeën en leren en heilmethoden ook tot ons door. En ze vinden al reeds geruime tijd ook bij ons gehoor. Religieuze kringen van het oosten gaan op missie in andere landen om diegenen te zoeken en te vinden, te 'redden' en te leiden die, naar ze menen tot hun 'heil' het licht uit het oosten nodig hebben.

Ze beginnen inderdaad rivalen van het christendom te worden in de meest kloeke zin des woords. Het is verstandig hiermee vertrouwd te raken en te toetsen wat ze echt kunnen bieden, niet wat eigentijdsheid, helderheid van verstand, metafysische diepte, stoutmoedige bespiegelingen en dergelijke betreft, maar of ze daarin de weg naar het... heil kunnen tonen. Dat betekent, dat je niet de vraag moet stellen of ze feitelijke rivalen maar of ze terecht rivalen van het christendom zijn. Deze vraag kun je niet beantwoorden door een algemene constructie a-priori van de 'absoluutheid van het christendom'.

De stand van zaken – in het bijzonder de situatie op het vlak van de christelijke boodschap zelf – eist dat we hier concreet en met kennis van de ander aantonen dat Christus een ander is dan de Boeddha of Krishna of wat voor meester uit het oosten dan ook.

Met het oog hierop zijn voor ons niet die religieuze vormen van het oosten het belangrijkste of interessantst die op het grootste aantal aanhangers kunnen bogen of die door de scherpte en diepzinnigheid van hun gedachtegoed de aan-

dacht van beschouwende geesten trekken of die door de rijkdom van hun theologische begrippen en mythische voorstellingen, door de grootte en schoonheid van hun symbolische zeggingskracht de nieuwsgierigheid en het esthetisch genot wekken. Het meest boeiend zijn juist die welke overeenkomstig hun innerlijke idee het christendom lijken te zijn genaderd. Dus die, welke door de specifieke eigen inhoud van hun heilsvoorstelling ermee schijnen te concurreren. Zijn er zulke religieuze vormen, en zo ja, welke?

Er is een antwoord dat je met een bepaalde stelligheid kunt verwachten en wel dit:

De godsdienst van India is in haar laatste en hoogste betekenis de religie van de akosmistische mystiek, dat wil zeggen, een mystiek die de werkelijkheid van wereld, wereldse zaken en persoonlijkheid ontkent. Het heilsgoed van het Brahmanirvāna dat men hier nastreeft, mag nog zo ‘bovenwerelds’ zijn en nog zo verlokkend als het *summum bonum*, het hoogste goed worden geprezen – het is zo tegengesteld aan dat van het christendom en daarvan zo volstrekt verschillend, dat, ondanks de formele overeenkomst van een streven naar een ‘bovenwerelds goed’, je hier geen eigenlijke overeenkomst en daarom geen eigenlijke rivaliteit in een streven naar een overeenkomstig laatste doel en goed aantreft.

Ik zal hier niet proberen al te eenvoudige en oppervlakkige duidingen van een zekere vorm van de grote Vedānta-mystiek van India te weerleggen. Daarmee heb ik me in mijn boek *West-Östliche Mystik; Vergleich und Unterscheidung zur Wesendeutung* al beziggehouden.

Ik wil er wel op wijzen dat de meest verhitte strijd tegen deze ‘monistische’ mystiek, is uitgevochten juist op Indiase bodem. En dat op Indiase bodem en vanuit binnenlandse beweegredenen en bronnen datgene is ontloken wat ik de ‘genaderelgie’ van India noem. En die zie ik als de veel geduchtere hendaagse rivaal van het christendom.

Wat heeft het christendom te bieden? Gemeenschap met de persoonlijke levende God. Wat is haar heilsmethode? De ‘genade’, *gratia en gratia sola*, die de verlorenen reddend en verlossend aangrijpt. Maar dit zijn ook de leuzen en de geloofsmotto’s van die vormen van de *bhakti-religie* die we zullen bespreken. Naar het zich laat aanzien is op Indiase bodem een rivaal ontwikkeld van een bijna bevreemdende gelijkenis – een rivaal, omdat ze het christendom het exclusieve bezit lijkt te betwisten van dat wat haar eigenlijke kern zelf is:

- Ten eerste het heil, dat niet voortkomt uit verheven gedachtespinsels en er alleen is voor de ‘wijze’, maar dat er is voor iedereen en met name voor de eenvoudigen van geest.
- Ten tweede, het heil dat niet voortkomt uit mystieke hoogvliegerij, door het opgaan van de persoon in de onpersoonlijke oergrond van al het zijnde, maar dat zijn oorsprong vindt in *bhakti*, dat wil zeggen, de toewijding in een simpele en vertrouwende aanvaarding van de ‘genade’ van de ‘Heer’ en in de liefde voor Hem.
- En ten derde, het heil dat niet komt door de inspanning van ‘werken’, maar dat een vrije genadegift is van de reddende kracht van ‘de ene Heer’.

Zijn vertrekpunt nemend in de diepzinnige verzen van de *Bhagavad Gītā*, het meest dierbare en vereerde boek van miljoenen Hindoes, wint deze genadeleer, net als bij ons, aan kracht, door tijden van verduistering en hervorming heen, en bedient zich uiteindelijk van termen die zelfs de protestants-christelijken zullen verbluffen door hun overeenkomst met hun eigen basisbegrippen: *gratia sola, per fidem solam, sine omnibus propiis viribus, meritis aut operibus* (alleen door genade, door het geloof alleen; zonder al de eigen krachten, verdiensten en werken).

In India hebben ze tot dezelfde wrange gevoelens en ergernissen geleid als in onze westerse maatschappij.

2 De bhakti-religie, en de zonderlinge problematiek van haar genadeleer heeft in het oosten niet alleen het hindoeïsme aangegrepen maar heeft ook zekere leervormen en gemeenschappen van het boeddhisme doordrongen en gestalte gegeven. De eerste berichten hierover bereikten het avondland [de westelijk gelegen landen; W.-Europa] toen de bekende katholieke missionaris Xaverius met zijn getrouwen in Japan kwam en hij naar huis schreef dat ze onder de Japanse boeddhisten de *lutherana haeresis*, lutherse ketterij, hadden aangetroffen. Ook zij stuitten namelijk al op de daar meest verbreide vorm van het volksboeddhisme, de leer van de Boeddha Amithābha-Amitāyus, de eeuwige transcendente Boeddha van oneindige lichtglans en leven met zijn 'reddende gelofte'. Na een lange voorbereiding in India en China had de leer, door toedoen van de beide leraren Hōnen-shonin en Shinran-shonin, zich in Japan zeer sterk verbreid en vandaag de dag is ze getalsmatig de grootste school van het Japanse boeddhisme. Eén van haar aanhangers, een Japanse priester, die bij mij onderricht in de christelijke geloofsleer volgde, bracht me op een zekere dag een oud Chinees boek met daarin fraaie afbeeldingen. Ze toonden ons deze wereld als plek van ellende en verlorenheid en de dreigende afbeeldingen van de kwellingen van de verlorenen in de diepten van de hellen. Eén van de afbeeldingen toonde een eigenaardige scène die ik niet begreep: een machtige rivier, dik en massief dichtgevroren in de bijtende winterkou. Op de ijslaag mensen die enorme vuurpotten met gloeiende kolen aansleepten. Ze wierpen de hete kolen op het ijs om het te laten smelten, maar hoeveel ze er ook opwierpen, steeds bevroor de ijslaag weer opnieuw. Ze konden niet bij het stromende water eronder komen. De boeddhistische priester gaf me de uitleg van de beeltenis.

'Dit zijn de mensen die zich inspinnen om door hun eigen werken, uit zogenaamde eigen kracht, zich een toegang te verschaffen tot het water van het heil. Maar eigen kracht en werk is daartoe niet in staat. Alleen de reddende genade van de

Boeddha van het oneindige leven doet het ijs smelten. En alleen wie zijn naam in gelovig vertrouwen aanroept kan erbij komen.’ Dit was hetzelfde boek dat de jonge Shinran-shonin had gelezen, en dat hem de eerste stoot had gegeven om de weg van de redding te zoeken, niet door ‘eigen kracht’ maar door de ‘vreemde kracht’ van de Boeddha.

Toen ik eens met een jonge man van dezelfde sekte door Japan trok en er verwonderd naar informeerde hoe het kwam dat hij zo goed Duits sprak en wat hem ertoe bewogen had Duits als studievak te kiezen, vertelde hij me: ‘Onze leraar heeft me verteld dat er in Duitsland ook een Shinran geweest is die redding alleen uit genade, zonder eigen werken heeft verkondigd. Hij heette Maarten Luther. Toen heb ik me voorgenomen om Duits te leren om de Shinran van het westen in zijn eigen taal te kunnen leren kennen.’

Een dergelijke leer van de ‘bhakti’-heilsweg is afkomstig uit het boeddhisme, en niet, zoals men wel gemeend heeft, uit het christelijke westen.<sup>1</sup>

Er kan geen twijfel over bestaan dat ze eerder in samenhang moet worden gezien met de bhakti-beweging van India die haar eerste belangrijke uitdrukking vindt in de al eerder genoemde Bhagavad Gita. En bovendien kun je zonder moeite inzien dat haar Indiase gedaante nog aanmerkelijk dichter bij het christelijke gedachtegoed staat als haar boeddhistische vorm. Want zeker benadert ook de leer van de ‘Shin-[Jōdo]shu’ zonneklaar de theïstische voorstelling en duiding. En toch kan en mag ze deze nooit helemaal bereiken en moet ze haar laatste consequenties altijd op één of andere manier ontwijken omdat ze anders uit de voegen van het boeddhisme zou baren. Want dit kan en mag niet ‘theïstisch’ in de eigenlijke zin van het woord worden, mag geen *Īshvara*, dat wil zeggen een persoonlijke, boven de wereld verheven, wereldscheppende God aannemen.<sup>2</sup> Ja, ook het heilsdoel van de toevlucht tot Amida en zijn ‘paradijs’ mag je niet in volle ernst bevestigen als het laatste en eigenlijke heilsdoel maar altijd slechts alleen



als een voorlaatste station op weg naar het *nirvāna*, het doven van alle verlangen en daarmee van alle ego-gecentreerde betrekkingen in geloof en liefde die alleen tussen personen mogelijk zijn.

3 Geheel anders gesteld is het in de bhakti-godsdienst van bepaalde gemeenschappen in India. Hier leeft niet de tegen de boeddhistische achtergrond toch altijd schaduwachtige gestalte van Amida, schommelend tussen symbool en werkelijkheid. Hier leeft en geldt vast en stellig *Īshvara*, de 'Heer', de enige en eeuwige God, die voor zijn gelovigen de God van het persoonlijke heilsbezit is, en die hen niet naar een onpersoonlijk *nirvāna*, dat nog boven Hem en zijn gemeenschap reikt, leidt, maar die met deze gemeenschap als 'wonder onder alle wonderen', *mahā-adbhūta* waarachtig is en eeuwig blijft.

In deze bhakti-religie is zonder twijfel een werkelijke heilsgod uitgedacht, waarin men gelooft, waarnaar men streeft en – zouden we eraan mogen twijfelen? – die wordt ervaren. En daarom komt het me voor dat juist zij de meest opmerkelijke en serieus te nemen rivaal van het christendom was en nog altijd is.

De bhakti-beweging heeft in India in toenemende mate op één of andere manier bijna alle grotere ideeënstelsels beroerd, gekleurd en doordrongen. Ook Shankara, de leraar van de strenge Advaita en van de *ekatā-darshana*, de mystieke eenheidschouw, erkent haar als de voorbereidende weg van de *kramamukti*: de stapsgewijze verlossing. De Bhakti-sūtra's van Shāṅdilya zijn een voorbeeld van deze doordringing. En een leerling van Shankara zei tegen me: 'Jullie christenen zijn hetzelfde wat onze bhakta's zijn. Jullie verhouding tot God is de *pitri-putra-bhāva*, de verhouding van vader en kind (zoon). Ook wij billijken die. Maar daarboven ligt als de ware definitieve voleinding, de *ekatā-bhāva*, de verhouding van de volledige eenheid en versmelting met God.' En in het heilige Nāsik schonk een orthodoxe brahmaan mij het veelgelezen *Adhyātma-*

Rāmāyana dat in een populaire vorm dezelfde mengvorm uitdraagt. Hij zelf was, hoewel een leerling van Shankara, met zijn familie een trouwe bezoeker van de tempels van Rāma, de menselijke verschijning van Īshvara en was in zijn gewone godsdienstoefening een bhakta, een man die de weg van de bhakti heeft gekozen.

4 Maar belangrijker is dat grote groepen en brede kringen van Indiase gelovigen met brandende ijver de weg van de bhakti erkennen als de enige en de weg van Shankara als ketterij en zielsvermoordende dwaalleer verwerpen. Zo zei mij een eerbiedwaardige leraar uit de school van Rāmānuja: ‘Eerder zullen we christenen worden dan de leer van Shankara onderschrijven. En met u heb ik meer gemeen dan met diens leerlingen.’

De grote theoloog van deze gelouterde bhakti-richting was Rāmānuja uit wiens hoofdwerk ik in mijn boek *Siddhānta des Rāmānuja; Ein text zur indischen Gottesmystik* uit 1923 het hoofdstuk dat de basis van zijn systeem vormt heb vertaald. Het stelt zich ten doel de Vedānta van het onpersoonlijke theomonisme door een Vedānta, die uitgaat van de goddelijke persoon te vervangen. Hij leefde rond 1100. Hij is niet de stichter van deze religie en hij heeft het nog minder willen zijn. Hij staat in een heel oude traditie. Het leersysteem van zijn school werd al vóór zijn tijd gevormd door de scherpzinnige Yāmuna-muni tot wie Rāmānuja in een relatie staat, zoals ongeveer Thomas tot Albertus Magnus. Sinds Yāmuna en Rāmānuja is de breuk tussen de onpersoonlijke en de persoonlijke Vedānta definitief geworden. De beide richtingen stellen zich steeds scherper tegenover elkaar op. En duidelijk afgebakend, streng gesloten door de ‘apostolische opvolging’ van de leiders van de school en vast omgrensd als afzonderlijke belijdenis, zo al niet een afzonderlijke godsdienst, krijgt de school van Rāmānuja gestalte. Ze heeft parallellen in andere kringen in India en ze is bijzonder geschikt voor het bestuderen van de bhakti-religie.

Ze onderscheidt zich van andere gemeenschappen door een bewuste exclusiviteit en bestempelt de andere Vedāntins als ketters die buiten de Veda staan, als ‘verkapte boeddhisten’ en verachters van Īshvara. Ze zondert zich af en sluit zich aanen door haar eigen lijn van meesters, door eigen liturgieën en rituelen, door eigen scholen en gebedsplaatsen, door een eigen theologie en gezangenboek en ook door strenge omgangs- en zuiverheidsregels tegenover de niet rechtgelovigen. Ze noemt zich, naar haar hervormer Rāmānuja, de gemeente van de Rāmānuja’s, zoals de lutheranen zich naar Luther noemen. En spoedig begint onderling de steeds scherper wordende problematiek van de genadeleer te spelen. Dit is vergelijkbaar met tweespalt tussen de philippisten<sup>3</sup> en de gnesioluthersen<sup>4</sup> over de betekenis van het avondmaal. Het is een scheiding tussen de synergisten, ‘medewerkers’, dat wil zeggen zij die menen zelf te kunnen bijdragen aan hun redding, en de strenge verdedigers van de genadeleer die elke eigen verdienste uitsluit. Wij willen eerst deze merkwaardige religie nog iets beter leren kennen door meer te weten te komen over haar strijd om God, haar heilsleer en heilsweg. Daarna zullen we de vraag stellen naar haar verhouding tot het christendom.<sup>5</sup>

[1 Terzijde kan worden opgemerkt dat, ten tijde van Hōnen en Shinran, er in Oost-Azië niet onbeduidende christelijke invloeden waren, ook in Japan, met name Nestoriaanse. In Zuid-India, waar de typische genade-idee van de latere bhakti zich ontwikkelde zijn er al vanaf de eerste eeuwen van de christelijke jaartelling joodse en christelijke gemeenten. Marco Polo's *Il Milione* vermeldt reeds het graf van St. Thomas in het huidige Madras.

2 Uit Shozan Suzuki's *Strijdschrift tegen de christenen*, dat begint met: *De christenen vereren een grote Boeddha, genaamd Deus, kun je afleiden dat in Japan niet altijd een verschil werd gevoeld tussen de idee van God en die van Boeddha.*

3 Philipp Melanchthon († 1560) verreed als luthers hervormer in de theologische strijd alle scherpte. Hij verwierf de ere naam *Præceptor Germaniæ*.

4 Verdedigers van het oorspronkelijk lutherse standpunt.]

5 Een aantal van de onderwijzende teksten van deze genadereligie en een overzicht van haar ontwikkeling verscheen in mijn boek *Viṣṇu-Nārāyaṇa*.

## EEN STRIJD OM GOD

1 Ook in India heeft men, al in oude tijden, reeds lang vóór de bhakti-religie een vaste dogmatische vorm had aangenomen, gezocht en gevraagd naar, geworsteld met en geweten van God, en dan niet enkel een God van metafysische gedachte-spinsels, maar een echte en levende God. In mijn boek *Vischnu-Nārāyana* heb ik gewag gemaakt van zo'n oude geloofsstrijd die de vrome koning Yudishthira, een prins uit het geslacht van Bhārata, en zijn vrouw Draupadī eens hebben ondergaan en uitgevochten. Hier worden dezelfde vragen en twijfels van het godsgeloof herhaald zoals die worden verteld in het boek *Job*. Yudishthira die door de booswicht Duryodhana van de hem rechtens toekomende troon is verdreven, moet ronddolen in ellende en wordt door tegenspoed achtervolgd. Zijn edele vrouw wordt daarop door twijfel, ja, door vertwijfeling over God aangegrepen. Ze twijfelt niet aan zijn bestaan, niet aan zijn uniekheid, niet aan zijn macht, maar aan zijn gerechtigheid en waarachtigheid tegenover de vrome en evenals *Jobs* vrouw wil ze Hem vervloeken:

*‘Hij voegt samen en ontbindt naar het gebod der blinde willekeur.*

*En als een klein kind drijft hij de spot met de schepselen.*

*Jij ligt daar in het stof terwijl die bruid van een Duryodhana victorie kraait.*

*Ik laak de God die rustig aanziet dat de onbeschaamdheid de kop opsteekt.’*

Maar Yudishthira blijft standvastig in zijn geloof en betispst zijn vrouw voor haar laster:

*‘Hou op zo te spreken, torn niet aan het heilig geloof en aan de wet. Laster voortaan de hoogste schepper der wezens niet meer. Heb weet van Zijn trouw en neig voor Hem, de eeuwige toevlucht, het hoofd.’*

Hij kent de ‘Heer’ – en dan niet slechts als geduchte *deus absconditus\**, de almacht die, als geheimzinnige en alles bestierende almacht, *omnipotentia*, zich door geen regel van ‘gerechtigheid’ of ‘trouw’ laat binden – als de God die wil wat recht is

en van de mens de gehoorzaamheid eist dit goede werk te volvoeren en die de toevlucht is van de zijnen door het geloof in het woord van de Veda's. Yudishthira's menselijke wijsheid is niet toereikend om het raadsel van de *theodíceé*, de rechtvaardigheid van God, te doorgronden. Maar hij weet wat de plicht en de wil Gods voor hem betekenen en hij is van zins die trouw te gehoorzamen. (zie bijlage 1)

(\* Draupadī kent deze *deus absconditus*, verborgen, ondoorgrondelijke God en haalt deze aan, al 2000 jaar vóór Luthers geschrift *De servo arbitrio*, 'Over de onvrije wil'. Ze gebruikt daarbij de term *chadma kritvā*: God maakt de wezens tot een masker. Luther zegt: *Deus latitans in creaturis; creatura larva dei*, God is verborgen in het schepsel, de schepselen zijn maskers van God. 'In de wezens (het speeltuig van zijn absolute almacht en alwerkzaamheid) ingegaan (en zich verbergend achter hen), toeft hij – En niemand kan zeggen: Kijk daar is God.'

'God', als het rechtvaardige, trouwe, barmhartige wezen, is onvindbaar, onaantoonbaar. Hij heeft zich 'verstopt' en is voor alle zoekende blikken verdwenen achter het duistere algeweld van de onbetugelde wil. En slechts deze vindt de mens in zijn oerreligie van totale afhankelijkheid. Dezelfde termen die hier opduiken, zonder binding aan tijd of plaats met een kloof van duizenden jaren en een afstand er tussen van Hastinapura tot Wittenberg, tonen de gelijkvormigheid van dat oorspronkelijke numineuze oergevoel, dat ook bij Luther, in zijn strijd tegen de verstandelijke God van Erasmus weer doorbreekt. Vergelijk R. Otto, *Het heilige* p. 161 over de *deus absconditus*, de geheimzinnige God, bij Luther. Een andere zonderlinge parallel: Luther houdt vast aan deze *deus absconditus* maar overwint zijn schrikwekkendheid door 'het woord van de belofte' en het 'geloof'.

Ook Yudishthira loochent die mysterieuze diepte niet.  
Hij zegt tegen zijn vrouw:

‘...want koningskind, godheden hebben een raadselachtige macht.’

Maar hij verwijst haar naar het menselijke verstand dat met God rekening wil houden, zelfs wanneer het hem aanklaagt. En hij wijst haar op het ‘woord’ dat aan de verkondigers van de openbaring werd gegeven:

‘...eens toevertrouwd aan de zieners, de alwetenden, alzienden (door de zich openbarende God),’

en op het geloof aan een dergelijk woord. Niet menselijke redeneringen over eeuwige geheimen, maar het ‘geloof’ ‘alleen, Draupadī, draagt hem die smacht naar de wijde hemel, zoals een schip dat over de zee stroomt de andere oever probeert te bereiken.’)

2 De God waarover dit prachtige verhaal uit het oude Indiase epos, de Mahābhārata spreekt heet Vishnoe (de allesdoordringende), een naam vereerd door de gemeente van zijn bhakta’s, de Vaisnava’s of Vishnoeïten. Een andere grote gemeenschap van Hindoes, eveneens ‘bhakta’s’, vereert ‘Shiva’ (de goedgunstige) en heeft leervormen ontwikkeld die lijken op die van de Vishnoe-Bhakta’s. Toch zijn de bijzondere problemen van de genadeleer bij de Vishnoe-bhakta’s nog pregnanter tot in de details ontwikkeld dan bij de Shaiva’s. Daarom volgen we hier hún leer om die daarna met die van het christendom te vergelijken.

Wat de oorspronkelijke herkomst van het geloof in Vishnoe ook geweest mag zijn: een God, die van oorsprong een stamgod is, eist, evenals is Israël, steeds meer de plaats en waardigheid van één enkele boven de wereld uitrijzende godheid voor zich op. (En dit is hier duidelijk niet alleen het gevolg van volkpsychologie en -ontwikkeling, maar zonder twijfel ook hier het resultaat van de persoonlijke ervaring van uitgelezen en bijzondere naturen geweest, die ook hier terecht ‘profeten’ genoemd mogen worden.) ‘In de volle zin God’, op Indiase wijze uitgedrukt heet dat: Hij is het eeuwige, unieke Brahman

zelf; de enige, hoogste, boven alles verhevene. Maar dit in de vorm van een persoonlijk en tegelijk unieke God-ik, dat van Īshvara, d.w.z. de HEER, niet in de vorm van een onpersoonlijk ondefinieerbaar *absolutum* hoe dan ook. Overeenkomstige godsideeën smelten met de idee van deze God samen en de namen van andere hoge afzonderlijke godheden betrekken zich erop: Vishnoe, Hari, Keshava, Nārāyana. In het bijzonder blijft de naam Nārāyana naast die van Vishnoe klinken en wordt soms de belangrijkste aanduiding. Naar hem is de Nārāyana-upanishad vernoemd dat belijdt:

‘Nārāyana is de eeuwige, smetloze, onuitsprekelijke, onveranderbare, waarachtige, zuivere, enige God. Buiten hem is er geen tweede.’<sup>1</sup>

Onder de kringen van zijn gelovigen ontstaat zo ongeveer in de derde eeuw vc de Bhagavad Gītā, die aan Krishna, de menselijke belichaming van Vishnoe wordt toegeschreven. En in de oervorm van de Gītā die Richard Garbe gereconstrueerd heeft toont zich deze religie krachtig en indringend in haar schoonheid en verhevenheid.

Vanaf die tijd laat ze periodes van verdere ontwikkeling, verval, vernieuwing en hervorming zien. Ze vermengt zich met andere vormen van hindoeïsme en maakt zich weer uit hen los. De reformatie begint met populaire figuren en zangers, de Ālvars, in het gebied en in de taal van de Tamils. Zij worden gevolgd door de theologen en doctoren van de theologie, de ācārya's. Yāmuna is hun bevlogen zanger en bovendien hun geleerde doctor, inderdaad een doctor subtilis van het oosten.

3 Op zijn elementair theologisch werk, *Het drievoudig bewijs van ziel, God en bewustzijn* bouwt vervolgens Rāmānuja tussen ongeveer 1055 en 1137 zijn leer, en wordt en blijft zelf de belangrijkste figuur in deze religieuze kringen.<sup>2</sup>

Rāmānuja stamde uit een vrome familie. Hij was ook zelf een diepgelovig mens en klaarblijkelijk tegelijk toegerust met de hele filosofische en theologische kennis van zijn tijd. Zijn

grote theologische hoofdwerk, het *Shrī Bhāshya*, het 'Luisterrijke Commentaar' op de *Vedānta Sūtra*'s, dat hij schreef om te wedijveren met Shankara's grote werk over dezelfde stof, heeft grote invloed uitgeoefend, ook op de schoolvorming onder andere kringen en gemeenschappen dan die van hemzelf. Hij behoort hoe dan ook tot de meest indrukwekkende figuren uit de geschiedenis van de religie wegens de grote betekenis van zijn leven. Want die was enorm. Inderdaad vond men daar een strijd om God zelf.

Een strijd om God, om een werkelijke God, niet zoals de filosofie die verlangt maar zoals het gemoed en hart nodig hebben: een God van persoonlijke trouw, liefde, verering en overgave.

4 De school van Shankara was bereid ruimte voor een dergelijke God in te ruimen, als een soort concessie. Dat er voor de naïeve mens, voor de vrome massa een dergelijke God mag wezen, en dat men die wel zou kunnen vereren, dat wilden ook zij niet bestrijden. Maar dat was dan wel een God voor het lagere niveau, niet van het 'hoogste weten'. 'We philosophers are above it', zei iemand uit deze kringen tegen mij en zo sprak en dacht men ook toentertijd. Vishnoe, Hari, Vāsudeva, Shiva, Hara, Durgā, Ganesha, of welke andere naam men in kringen van bhakta's ook voor de eigen God moge kiezen, kunnen wel goed zijn in de visie van de 'lagere kennis', maar al die goden zijn wel door het niet-weten voortgebracht en gelden alleen in de wereld van *māyā* (illusie) en *avidyā* (onwetendheid). Wie uit het lagere weten tot het hogere weten is opgestegen, voor hem verdwijnen de 'goden' en ook de ene persoonlijke God. God is niet zelf het 'ware', het laatste en het hoogste, het eigenlijke reële en werkelijke en niet het doel van een ziel die verlangt naar het uiteindelijke heil. Dat bereikt men pas in het 'hogere weten' en door dit weten bereikt men het oeroude, wereldopheffende ik en persoonlijkheid oplossende Brahman dat als *ekam eva advitīyam* (één slechts en zonder tweede) wordt aange-



duid, dat zonder kenmerken of eigenschappen is en dat tegelijk identiek is met de ziel zelf. Wie niet zo hoog kon stijgen, aan hem stond men het geloof in God toe, maar op deze keek men tezelfdertijd vanuit het hogere observatorium neer.

Daar wond Rāmānuja zich over op. Als jongeling vlucht hij al verontwaardigd weg van de lessen van zijn Vedānta-leraar Yādava-prakāsha omdat deze door zijn monistische uitleg van de oude heilige teksten de eeuwige goddelijke eer van zijn HEER aantastte. En wat hem toen al bewoog, dat wordt zijn levenstaak waaraan hij zich met volle overgave, ondanks vijandigheden, vervolgingen en zelfs levensgevaar zou wijden. Hij werkt als een strenge scholasticus met de middelen van de wetenschappelijke exegese, kennistheorie, psychologische en theologische denkbeelden. Men rekent hem onder India's 'filosofen'. Maar het gaat hem niet om filosofie maar om de verdediging van een religieus bezit dat hij zich niet wil laten ontnemen. Hij is niet zozeer geïnteresseerd in een kosmologie vanuit een theïstisch oogpunt, als wel in religie. De strijd gaat om de God die een 'heil' vormt voor wie in Hem gelooft. Rāmānuja is voor ons niet interessant als filosoof maar als theoloog.

Rāmānuja moest, in overeenstemming met de situatie van die tijd, zijn strijd op verschillende fronten voeren, tegen materialisten en boeddhisten, tegen de in hoog aanzien staande school van het Sāṅkhya en tegen andere scholen uit zijn land en van zijn tijd. Maar bovenal toch tegen die welke met hem op de bodem van een gemeenschappelijke traditie staat, op de bodem van de 'Vedānta', namelijk tegen die welke de oude oepanishadische traditie interpreteert als māyāleer, wat tevens wil zeggen dat zij die interpreteert in de zin van het theomonisme van de kevala-advaita. Dit is de school die zonder enige twijfel tot op vandaag op de voorgrond staat van het Indiase denken en voelen. Het is de leer die we gewoonlijk bedoelen als we spreken over de Indiase mystiek en die we bovendien nog altijd, en zeer ten onrechte, als 'de' religie van India beschouwen.

Shankara, haar belangrijkste vertegenwoordiger, trad drie eeuwen eerder op dan Rāmānuja. Zijn school was in Rāmānuja's tijd, onder verdringing van andere, de invloedrijkste en meest bekende. Ze noemde zich trots de school van de 'kevala-advaita', de leer van de zuivere of absolute *advaita*.

5 'Advaita' vertaalt men wel als 'monisme', maar preciezer betekent het 'het zonder tweede zijn', en de kevala-advaita omvat het volgende als haar belangrijkste leerstellingen:

A Er is in waarheid maar één werkelijk iets en zijnde, het *satya-satyam*, de eeuwige enige realiteit of het zijnde zelf. Dit eeuwige zijnde heet *Brahman*.

B Het is zonder tweede. Dat wil zeggen: ernaast en erbuiten is er geen reëel, werkelijk en waarlijk iets.

c Dat betekent bovendien dat deze hele wereld van vormen en veelheid, die we menen waar te nemen, in werkelijkheid slechts bestaat door toedoen van een kosmische illusie. Ze is niet werkelijk, is als een *fata morgana* of een toverstad. Ze bestaat alleen voor een denken dat in onwetendheid verkeert.

D Het bevangen zijn in deze onwetendheid van de eeuwige eenheid is waan en drogbeeld en tezelfdertijd het onheil waarin wij allen verstrikt zijn.

E Dit onheil kan niet worden opgeheven door onze werken. Alle werken, of die nu het rituele of het morele handelen betreffen, zijn niet in staat om het onheil van degene die in dwalende wanen verstrikt is op te heffen. Ja, ze binden hem juist steeds sterker aan deze heilloze waan. En ze zijn de oorzaak waarom de mens voortdurend en zonder ophouden van geboorte naar dood en wederom van dood naar geboorte in de *samsāra*, oftewel de eindeloze kringloop van wedergeboorten in de wereld, moet ronddwalen.

F Er is maar één ding dat hem de verlossing kan brengen:  
 › aan de ene kant de kennis, dat de als een veelheid bestaande

wereld niet anders is dan een waan die in werkelijkheid slechts het eeuwige zijnde zelf, dat wil zeggen Brahman, het reële, eeuwige en blijvende is en –

▸ aan de andere kant de kennis *tat tvam asi*, ofwel dat je dit eeuwige Brahman zelf bent. Dit zelf wordt *ātman* genoemd. *Ātman*, of mijn zelf, is de geest die aan alle psychische activiteit ten grondslag ligt.

G Waar men tot deze kennis komt, verbreekt de sluier van de onwetendheid en daarmee dooft de waan van de veelheid, de waan van een als veelheid bestaande wereld. Het ik, de waan die *ahankāra* wordt genoemd, is uitgedoofd en daarmee ook de waan van het ronddolen in de *samsāra*, de ketting van wedergeboorten. Lijden en pijn houden op. Nu is er slechts het ene eeuwige Brahman waarin geen verdriet of pijn is. Zijn eigen aard is die van *ānanda*, verrukking, gelukzaligheid. [Shankara's typering van Brahman is niet *sat*, *cit* en *ānanda*, maar *satyajñānānanta*, 'een oneindigheid van waarachtige kennis'.]

H Dit Brahman echter, dat mijn zelf uitmaakt, dat ik in wezen zelf ben, kent ook in zichzelf geen enkele dualiteit, dat wil zeggen geen verschillende vormen. Het kan alleen gekarakteriseerd worden als zijnde. Er is geen enkel etiket op toepasbaar. En met name zijn alle onderscheidingen van subject, object en ken-act er in verdwenen. Het is hoog verheven boven alle begrippen die verwijzen naar een persoon of naar persoonlijke kenmerken.

I En zoals het in zichzelf beschouwd de drieheid van kenner, gekende en kenproces overstijgt en dus in zichzelf geen relaties kent, zo kan men ook tot hem op geen enkele wijze in een persoonlijke relatie treden, zoals die van trouw of liefde of van verering (d.w.z. *bhakti*). Je kan er maar één relatie mee aangaan, namelijk die van het volledige identiek zijn en dat is géén relatie. Want waar er maar één iets is daar is geen relatie meer mogelijk.

Zulke leringen put men naar eigen zeggen uit de Veda en wel uit zijn afsluitende deel, de Vedānta, maar ze worden ondersteund door logisch inzicht. Want als we de zaak zorgvuldig nagaan kunnen we inzien,

- 1 dat wat we als onze zintuiglijke waarneming beschouwen, niet in staat is een werkelijke verscheidenheid aan te tonen. Het is logisch zelfs niet mogelijk het begrip 'onderscheid' eenduidig te definiëren;
- 2 dat niet alleen door de heilige Schrift maar ook door logisch bewijs kan worden vastgesteld dat het zijn en de kennis van het zijn niet verschillend maar identiek zijn;
- 3 dat evenzo logisch kan worden ingezien, dat een onderscheid tussen de ken-act en het ken-subject, zoals doorgaans naïef wordt aangenomen, in het geheel niet bestaat.

(zie bijlage IV)

En zo kan men deze leer samenvatten in de volgende formule: Het waarachtige zijnde, dat we 'Brahman' noemen, is reëel, vrij van alle onderscheidingen van veelheid, ongedifferentieerd, is zuivere geest, homogeen, absoluut, eeuwig bewustzijn. Door een bedrieglijke waan valt dit uiteen in de veelsoortige onderscheiding van kennen, gekende en kennis en in een illusoire veelheid van veronderstelde afzonderlijke objecten. De wortel van deze illusie is de raadselachtige macht van avidyā, de onwetendheid. Deze is tegelijkertijd de oorzaak van het leed in de wereld. Je heft haar niet op door daden maar alleen door de hogere kennis en wel door de kennis van de eenheid van het zelf met Brahman dat van nature eeuwig verlost is: één slechts en zonder tweede, sat cit ānanda. [Zijnde, geest en verrukking – een uitdrukking van de latere Advaita Vedānta.]

6 Nadat Rāmānuja de leer van zijn opponent eerst zelf heeft uiteengezet, en nadat hij in de pūrvapakṣa [de aan de eigen visie voorafgaande weergave van de visie van een opponent] zich had opgeworpen als verdediger van de door hem gewraakte leer, begint hij in de siddhānta [conclusie] aan zijn

eigen betoog, dat voelbaar brandt van innerlijke verontwaardiging en waarin hij zijn gram spuit tegen wat hem lasterlijke ketterij toeschijnt en verwoesting van het hoogste. Hij zegt:

‘Deze hele door de opponent naar voren gebrachte leer van de zogenaamde kevala-advaita is niets anders dan een spinsel van drogredeneringen dat daarnaast spot met alle logische onderscheidingen.

Alleen een mens die niet is uitverkoren door het hoogste Wezen dat werkelijk door de Schrift wordt geleerd kan op dergelijke fantasieën komen. Zijn verstand moet gestoord zijn door waanvoorstellingen die vanaf het eerste begin voortvloeien uit zijn zonden. Daarom weet hij niet meer wat woorden en zinnen eigenlijk betekenen en dwaalt hij voortdurend af van de weg van het juiste denken zoals dat voortspuit uit de waarneming, de rede en de heilige Schrift.

Maar wie de juiste samenhang der dingen kent zoals men die kan afleiden uit een logische interpretatie van de heilige Schrift, de waarneming en alle andere grondslagen van kennis, die moet zo'n dwaze leer wel verwerpen.’

En vervolgens voert hij zijn strijd: die in de eerste plaats een strijd is van het realisme tegen het idealisme en illusionisme.

- A Wereld en veelsoortigheid en veelheid zijn werkelijk.
- B De getuigenis van de zintuigen is betrouwbaar en bewijst de werkelijkheid en de veelheid der dingen en ook van ons zelf. [Verg. William James: Al het werkelijke moet ergens waarneembaar zijn, en alles wat ervaren wordt moet ergens werkelijkheid zijn.]
- C Alle bewustzijn vooronderstelt een subject en een object die van de bewustzijnshandeling moeten worden onderscheiden. Alle waarneming en alle denken veronderstellen het zelfstandige ik-subject en kunnen niet zonder dit subject tot stand komen.
- D Mijn ik is, als een werkelijk en individueel ik, niet illusoir. Ook het zich voordoen van de slaap is geen onderbreking van de staat van het ik, aangezien het ik zich zijn slaap en zijn dromen kan herinneren en zijn identiteit met het ik van vóór de slaap inziet door middel van de herinnering.

E Het brengt onheil te menen dat het ik-bewustzijn en het zelfbewustzijn zouden uitdoven in de toestand van de hoogste ervaring zoals de opponenten dat van hun *brahma-nirvāna* leren. Want, zegt Rāmānuja  
 ‘als een mens, die naar het heil verlangt, zou moeten erkennen, dat hij als verlost zelf met zijn ik er niet meer zou zijn, dan zou hij voor een dergelijke verlossing bedanken en er niets mee te maken willen hebben. En de hele leer over het heil – waarnaar ook de opponenten streven – zou daardoor zinloos worden.’

En dan komt hij met zijn eigen tegenleer.

A Weliswaar is Brahman, als Brahman, het hoogste, het ware en het enige zonder tweede. Maar dat betekent niet dat het geen reële wereld naast zich heeft, het betekent alleen maar dat niets anders eraan gelijk is en dat het geen medegrondvester van de wereld naast zich heeft.

B Dit Brahman is echter de eeuwige persoonlijke Īshvara, oftewel de Heer of God, die behept is met een goddelijk zelfbewustzijn en met zelfkennis, en met een bewuste intentie om de wereld te scheppen en de gelukzaligheid te bewerkstelligen. Met wijze raad en volgens een bewust plan schiept Hij een wereld die tegenover Hem staat. En deze schepping is geen schijn en bedrog maar is echt en werkelijk, evenals wijzelf die erin leven.

C Hij bestaat inderdaad helemaal uit ‘kennis’. Maar dat betekent dat Hij geheel en al geest is.

D En hij is niet zonder eigenschappen maar bezit een opeenhoping van edele kwaliteiten. Hij is het subject van alle predikaten die volkomenheden uitdrukken. Hij is eeuwig en oneindig, gaat aan de wereld vooraf en stijgt er boven uit.

E Hij is *advitīya*: dat wil zeggen hij is zonder enige rivaal en staat hoog boven alles wat verder in de wereld nog ‘deva’ of ‘god’ genoemd wordt. En wat de Veda aan goden optelt, dat zijn allen slechts zijn dienaren, door Hem geschapen en op

hun plaats gezet, opdat ze het vormgeven en ordenen van de wereld in opdracht van Hem uitvoeren.

(Zoals in jodendom, christendom en islam de engelen der sferen, de hogere en lagere koren van de aartsengelen en de lagere engelen.)

F Maar de heilige Schriften stellen toch: ‘Ekam eva, advitīyam, ofwel: alles wat is, is slechts één. De wereld is dus niet verschillend van het goddelijke.’ Ook Rāmānuja bevestigt dit. Ook hij wil aan de oude leer van de Advaita vasthouden. Maar, zegt hij: wereld en God zijn één zoals lichaam en ziel één zijn, een geheel vormen terwijl toch tezelfdertijd het strenge onderscheid tussen beide niet ophefbaar is. Vóór de schepping van de wereld sluit God de wereld in een ‘subtiële vorm’ in zich, dat wil zeggen in potentiële vorm, [nog] niet ontplooid in verscheidenheid. Door de scheppingsact ontvouwt hij deze potentie echter tot ‘naam en vorm’, legt haar uit in de tijd en de ruimte en maakt haar tot de zintuiglijk waarneembare wereld. Tegen het einde van een wereldperiode lost hij deze naam en vorm weer op, reduceert ze tot hun ‘subtiële’ staat om ze daarna weer in een voortdurend hernieuwd scheppen telkenmale opnieuw gestalte te geven en te vernieuwen.

H Dat de wereld hier het ‘lichaam’ van de Heer genoemd wordt, wil zeggen dat Hij het niet uit iets Hem vreemds schept, dat als iets met Hem wedijverends tegenover Hem zou staan, zoals één of andere op zichzelf staande materie naast hem (of als het Niets als een zelfstandig beginsel apart van de godheid).

(Ook Paulus zegt: *ex autoῦ*, uit hem zijn alle dingen. De bhaktameesters zeggen – evenals Paulus – dat God niet alleen een werktuig en middel is, de *causa instrumentalis* (di’ *autoῦ*) maar ook de diepste oorzaak, *causa materialis* (*ex autoῦ*) van de wereld is. Juist daarom willen ze alle zelfstandigheid, al het zelfzijn van het schepsel opheffen. Zoals Paulus in de passage uit Romeinen 11:36, die dezelfde intentie heeft: *Alles is uit hem ontstaan, alles is door hem geschapen, alles heeft in hem zijn doel*. Bij de eigenaardig positieve betekenis die, zoals B. Heymann heeft aangetoond, de nul in de Indiase getaltheorie heeft, zou het spreken van een schepping uit het niets in India voor de absoluutheid van God een gevaar kunnen schijnen.)

Bovendien moet de verhouding van ziel tot lichaam juist dat aanduiden wat F. Schleiermacher *schlechthinnige Abhängigkeit*, 's werelds volstrekte afhankelijkheid van God zou noemen. Want, zo stelt Rāmānuja, juist dat is voor de relatie tussen ziel en lichaam kenmerkend dat het lichaam geheel en al van de ziel afhankelijk is. Daarom is er in de leer van Rāmānuja geenszins een vergoddelijking van de wereld, maar probeert deze met behulp van oude geschikte voorstellingen juist aan de volledige afhankelijkheid van de wereld van God vast te houden en tegelijk iedere rivaal van God met betrekking tot de schepping uit te sluiten.

H Voorts: de Schrift verkondigt nu eenmaal toch wel het 'grote woord': *Tat tvam asi* 'Dat ben jij'. En ze verkondigt op talloze plaatsen: Brahman – en dat moeten we nu lezen als 'God' – is de *ātman*, is je eigen zelf. Deze plaatsen in de heilige Schriften moet Rāmānuja respecteren, omdat hij zichzelf nu eenmaal als een gelovige in de Schriften wil beschouwen. Maar, zegt hij, God is mijn zelf, zoals mijn ziel het 'zelf' van mijn lichaam is. Zoals de ziel het dragende, bestendigende en bepalende subject is, en het lichaam iets dat voor de ziel 'bijkomstig', aan haar toegewezen en afhankelijk van haar is, op die zelfde wijze is het God die mijn ziel draagt, beheerst en tevens doordringt. Evenals Augustinus kan Rāmānuja zeggen: God is de ziel van mijn ziel. En zoals hij dat van mijn ziel is, van alle zielen. Zij in de eerste plaats vormen alle tezamen het 'lichaam' waarvan *Īshvara* de ziel is. Er is tussen God aan de ene en de zielen aan de andere kant, geen relatie van identiek zijn. Ze 'zijn' God *per synekdochē*.<sup>\*</sup> Net zoals Luther de woorden: 'dit is mijn lichaam', niet in de zin van identiek zijn maar in de zin van *synekdochē* uitlegt, in zoverre 'in, met en ressorterend onder hem' het lichaam geïmpliceerd is, evenzo springt Rāmānuja om met de oude leer: *Jij bent Brahman*. En hij kan zich terecht beroepen op de vele plaatsen waar de Indiërs in hun heilige Schriften zich de eenheid tussen God en ziel inderdaad niet in de zin van een identiek-



zijn voorstellen, maar in de zin van een bezielende aanwezigheid en doordringing. God is hier de *antaryāmin*, de innerlijke gids [eigenlijk: de spanner, die het leven opspant] die op een raadselachtige manier met haar verbonden diep verborgen in de ziel woont en als zodanig haar levensbeginsel is en in die zin haar ‘ware zelf’, maar precies om die reden is Hij niet gelijk aan haar, maar juist streng van haar gescheiden, omdat hun wezen tweërlei is.

Hier treedt de voorstelling van het inwonen (*Immanenz*) van de ene werkelijkheid in de andere in de plaats van het identiek zijn. Deze voorstelling verleent de leer van Rāmānuja ook de warme kleur van een gevoelsvolle mystiek die geheel en al persoonlijk is. Terwijl hij tot haar in een verborgen relatie staat, verblijft God zelf in de zielsgrond: maar zolang de ziel geen kennis en inzicht heeft, heeft ze er geen weet van en kent hem niet. Deze verbinding is een levensverbinding vol geheimen. Maar ze is nooit een identiek-zijn tussen schepper en schepsel. En ook in de toestand van volledige verlossing aan gene zijde wordt deze grens nooit opgeheven. In tijd en eeuwigheid blijven mens en dier gescheiden tegenover de Schepper en Verlosser staan:

Hij die verwijlend in het (individuele) ātman van dit ātman verschilt, en die door dit (nog niet verlichte) ātman niet wordt gekend, die dit (individuele) ātman als lichaam heeft, en die het ātman van binnenuit bestuurt; die is jouw Ātman, de innerlijke leidsman, de onsterfelijke.

Met dit citaat uit het Brihadāranyaka neutraliseert Rāmānuja, om het zo te zeggen, de uitspraak van de Chāndogya: *Tat tvam asi*, ‘Dat ben jij.’ (Chāndogya-upanishad 6, 8-16)

[Chāndogya is een werk van de Chāndoga’s, de priesterzangers. De Chāndogya-upanishad maakt deel uit van de Sāma-veda, de Veda van de zangers.

\* Door (logische) implicatie, d.w.z. de ziel kan niet bestaan zonder God. Maar de ziel is als zodanig niet zelf God.

Dus logisch uitgedrukt:  $ziel \supset God, \neg (ziel \equiv God).$ ]

7 Rāmānuja kent niet het christelijke dogma van een schepping uit het niets: het vergankelijk wezen is voor hem niet slechts dóór God maar ook úit God. Maar dit is, zoals gezegd, voor hem nooit een reden de wereld te verzelfstandigen of te vergoddelijken. Niet het feit dat ze úit Hem voortkomt, maar dat ze een beeltenis is van de oneindige en uitbundige heerlijkheid van haar schepper, is voor Rāmānuja en Yāmuna een reden haar te waarderen. En deze gedachte wordt zo beklemtoond dat de gedachte van de oorsprong van de wereld uit God daarnaast bijna helemaal verbleekt. De klemtoon valt op de ‘nietigheid’ van de wereld niet op haar goddelijkheid. Zo stelt Yāmuna:

“De uitspraak ‘Brahman is zonder tweede’ wil zeggen, dat er niemand was, of iemand zal zijn die – als een gelijke of zelfs meerdere – naast Hem zou kunnen bestaan. Want deze hele wereld is alleen maar een nietig druppeltje van zijn machtsvertoon en machtsontplooiing, ja zelfs een druppeltje van een druppeltje uit de oceaan van de majesteit van de heerlijkheid van Vishnoe. Wie zou met een vingerkootje (als maateenheid) de oceanen van deze wereld kunnen meten? En toch zijn ze alle zeven enkel een druppeltje van een enkel schuimbelletje in de immense deining van de myriaden van werelden. (Het aantal door Vishnoe geschapen werelden is oneindig.) En die zijn zelf weer niets anders dan een druppeltje van een druppeltje van Vishnoe’s heerlijkheid.”

Wie denkt hier niet aan Jesaja’s beeld als een druppel in een emmer (dat hier tegelijk tot in het oneindige wordt doorgedreven). Dit beeld geeft de christelijke leer van de schepping uit het niets eigenlijk veel preciezer en aanschouwelijker weer als de leer zelf: waar het namelijk het volledige wegzinken van de creatuur, voor zover het zijn zelfstandigheid of eigen bestaan betreft, ten overstaan van de scheppende godheid doet aanvoelen. Dat dit ook de tendens van de Indiase leer is, wordt verder duidelijk doordat naast de benaming ‘Īshvara’s lichaam’ als aanduiding voor de wereld, die andere uitdrukking Īshvara-

sya shesha staat. Shesha betekent ‘rest, overblijfsel’ en wordt gebruikt waar men de volstrekte onbeduidendheid, afhankelijkheid en geconditioneerdheid van een x ten opzichte van een y, een seshā ten opzichte van een sheshin (dat waarvan de shesha een rest is) wil aanduiden. De ‘rest’ van iets is eigenlijk wat overblijft als men dit iets van zichzelf aftrekt, dat wil zeggen niets. [Of deze voorstelling stand houdt in het licht van het eerder geciteerde pūnasya pūnāt ādāya, pūnam evāvashishyate, als men van de volheid de volheid aftrekt blijft de volheid over, valt te bezien.]

Hiermee komt de kosmologie van de bhakta’s, de leer van de schepping uit het niets, inderdaad zo nabij als tegen de achtergrond van het Indiase uitgangspunt maar mogelijk is, en juist hier vinden we tastbaar het geval van die convergentie van typen waarover ik in het slotwoord van mijn boek *Viṣṇu-Nārāyaṇa* gesproken heb onder de titel *Parallelen und Konvergenzen*.<sup>3</sup> – We besluiten dit hoofdstuk met een ander citaat uit de *Siddhitrāya* van Yāmuna:<sup>4</sup>

‘Van deze gehele drievuldige wereld (dat wil zeggen door verleden, heden en toekomst gekenmerkt) moet men aannemen dat zij in haar geheel, op de manier van een rest, toebehoort aan de Ene. Dit vanwege haar voor het denken onnavolgbare veelvuldige ordeningen, door het feit dat zij in haar bestaan volstrekt steunt op de oneindig wijze Ene, en omdat zij als Zijn heerlijke beeltenis geschapen is en daarom als de zetel van het betoon van Zijn heerlijkheid kan doorgaan.’

[1 Cf. Surā CXII, DE TOEWIJDING: Zeg: Hij Allah is één. – Allah, de Eeuwige. – Niet heeft hij verwekt, of is Hij verwekt. – En niet is één aan Hem gelijkwaardig. –

2 Cf. Al Gazali’s soortgelijke werk binnen de islam.

3 De wederzijdse toenadering van soorten; integraal opgenomen in boek II.]

4 Cf. Ein Stück Indischer Theologie in het Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1929.

[‡ ‘In vervolg’ op W. James’ uitspraak Al het werkelijke moet ergens ervaarbaar zijn, en alles wat ervaren wordt moet ergens werkelijkheid zijn, schrijft zijn latere collega dr. H. Schucman: Niets werkelijks kan bedreigd worden; niets onwerkelijks bestaat.]

## DE MARKT VAN WELZIJN EN GELUK

Er is voor ons iets dat nog belangrijker is dan de heldere en duidelijk omlinjnde gedachte over een persoonlijke God, namelijk dat we hier te maken hebben met een echte, ware, doorleefde religie. En wel zo dat ook hier de religie niet een bijkomend gevoelsrandje van de rest van het leven is, maar als de eigenlijke zin van het leven zelf wordt opgevat. Daarmee hangt nog een kenmerk samen, dat voor de theologie van deze religieuze gemeenschap veelbetekenend is: de eigenlijke beschouwelijke vragen verdwijnen naar de achtergrond, terwijl de meer praktisch-religieuze vragen op de voorgrond treden, dat wil zeggen de vragen naar de verlossing zelf, naar wat daarmee samenhangt en hoe men het kan bereiken. We zullen de belangrijkste punten eruit lichten.

## A - HET HEIL

1 Noodzakelijkerwijs, en als vanzelf, treft men ook bij de bhakti-religie het verschil aan tussen een werelds en een geestelijk leven en de strengste eis het wereldse leven op te geven om in dienst (*kainkarya*) van Īshvara het geestelijke leven te zoeken. Een oud geschrift van de Vaishnava's stelt, wat we de types van de 'aardse' en van de 'geestelijke' mens kunnen noemen, tegenover elkaar staan. De eerste bedrijft zelfs zijn godsdienstoefeningen met het oog op werelds geluk en streeft ernaar. Of zij streeft naar 'pijnloosheid' en de 'overwinning op het lijden' in het Brahmanirvāna of het nirvāna van de Boeddha. Een dergelijke godsdienst echter 'verwerft wat niet waard is te verwerven' en 'doet afstand van het oneindige en onvergankelijke'. Deze godsdienst is enkel duisternis, maar de andere godsdienst is licht en aan Bhagavān dierbaar. Ik citeer in deze paragraaf uit *Brihad-Brahma-Samhitā* 3, 7, 11; *Viṣṇu-Nārāyana*, ed. 1923:

'Haar doel is Nārāyana en ze heet de Bhāgavata-religie, want alleen Vishnoe is zowel haar middel als doel. Men moet zuivere

werken volbrengen die op Hem zijn gericht, zodat daaruit de liefde ontspruit. Is die tot hem ontloken, dan is het door liefde tot stand gebrachte werk op Eén alleen gericht. Dit heet waarheids-, Vaishnavawerk. Het komt in de hoogste mate tot wasdom in liefde.<sup>1</sup>

Ook hier vertelt en verzamelt men de verhalen van bekeringen. Bekeringsen van alledaagse mensen, wellustelingen, rovers, hoeren en kettters, mensen die eerder valse wegen bewandelden om ze daarna te verwerpen ten gunste van de kankarya, de dienst van Vishnoe. Ook hier beoefent men de opwekkingspreek en dringt men aan op een beslissing, en wel hier en nu, voordat het te laat is. (Zie v.n. p. 56 e.v.)

- 2 Een dergelijk dringend appèl concentreert zich op een aansporing tot 'het gericht zijn op Eén alleen' (*ekāgratā*; lett. één-puntigheid). Dat betekent allereerst dat je Vishnoe als de enig ware God moet erkennen. Want vanzelfsprekend is alleen Vishnoe God en Heer. En ook Hij is een naijverige en jaloeze God die zijn eer als God, die zijn gelijke niet kent, niet met anderen wil delen. Dat betekent dus in eerste instantie de praktische en strenge aanvaarding van het monotheïsme. [*Ekāgratā* kan feitelijk niet als 'monotheïsme', of 'éénpuntigheid' worden vertaald. Deze term duidt hier een overgave aan de ene Heer aan. Een toestand waarin de ervaring vervuld, vol is van Gods alomanezigheid. Het gaat er daarbij om dat de ervaring zijn culminatie in de ene heeft bereikt. Op zijn Engels gezegd: *to be steeped in the Lord*. De term duidt dus juist op een overstijgen van iedere doelbewuste gerichtheid in een mystieke overgave.]

Maar met deze overgave is het gesteld als met het monotheïsme van de oude israëlitische profeten: veel belangrijker dan dat Jahweh de enige God is, is dat Israël deze God moet dienen met geheel haar hart en met haar volle gezindheid. Dat betekent dat Hij de hele ziel met al haar krachten voor Zichzelf en Zijn (ere)dienst opeist en zij mag door niets dan Hem alleen worden beheerst. Zo legde ook Luther het eerste gebod

van de mozaïsche tafelen uit.<sup>2</sup> In diens uitleg is geen sprake van een oproep tot een abstract monotheïsme maar van een aansporing God boven alle dingen te vrezen, lief te hebben en te vertrouwen. En dat is ook in deze Indiase godsdienst de zin van de aansporing tot ‘eenpuntigheid’.

Deze verinnerlijking die eigen is aan de *ekāgratā* komt bijzonder nadrukkelijk tot uiting in Rudra’s onderwijzing van een koning die wilde weten wat deze eigenaardige eenpuntigheid eigenlijk is waarover de Vaishnava’s zoveel spreken. Allereerst antwoord Rudra met een leer die het strengste Vishnoeïtische monotheïsme behelst, maar dan vervolgt hij:

‘Luister koning, ‘eenpuntig’ is wie in staat is zich geen zorgen te maken, zoals kinderen dat kunnen: ze maken zich niet druk om hun lijf en welzijn. Hun moeder zorgt voor hen.

Dus vertrouwt u op Vāsudeva, zoek uw toevlucht bij Vāsudeva, Wees standvastig in de dienst van Bhāgavān en werp al uw zorgen op hem,

Hij die de zwanen wit gekleurd,  
de papegaaien groen versierd heeft,  
de pauwen hun bonte pracht gaf,  
zal mijn zaak goed behartigen.’

(Vishnu-Nārāyaṇa, ed. 1917 p. 31)

Vishnoe alleen is God met uitsluiting van alle andere goden. Maar dat is als het ware slechts de achtergrond van de ‘eenpuntigheid’. De zaak waar het om gaat is dat ik Hem met alle krachten van mijn ziel in me sluit, dat ik, zoals bij Luther, me op Hem verlaat en met een volledig vertrouwen in Hem verzink.

‘Een God hebben,’ zegt Luther, ‘betekent dat ik hem met heel mijn hart vertrouw’. De definitie van een ‘God’ zou daarom niet zoiets als ‘een hoogste geest’, een ‘transcendent wezen’, niet iets verstandelijks, ontologisch, maar ‘het absoluut betrouwbare wezen’ zijn. En geen God valt beter onder

deze definitie dan Nārāyana in relatie tot zijn bhakta's. Dat is de zin van de aansporing tot *ekāgratā* en ook dat dit betrouwbare wezen nu de duurzame ononderbroken inhoud van alle gevoelsleven hoe dan ook wordt, zodat Hij 'met alle krachten en met de gehele ziel' altijd als degene die zonder meer kan worden vertrouwd wordt opgevat:

*'Of ik nu ga of sta, slaap of aanbid, of ik psalmen zing, eet, drink of wat ik ook doe, altijd ligt dit woord op de punt van mijn tong, deze ene, dierbare naam: Nārāyana'*

(Viṣṇu-Nārāyana, 1<sup>e</sup> druk p. 31)

[In het geciteerde boek merkt Rudolf Otto nog op: Namelijk door de heilige achtlettergrepige mantra uit te spreken of alleen van binnen aan te roepen:

Om, namo Nārāyanāya.

Ook de christelijke mystici beoefenen zo'n eeuwigdurend innerlijk gebed of overpeinzing. De 'mantra' is hier de naam Jezus. Volgens de 'voorschriften' moet deze naam op elk uur van de dag, wat voor werk je ook doet, bij elke gelegenheid - of je nou zit, loopt of staat, eet of drinkt - worden gebeden.]

- 3 Ook in India weet men, dat dit voor de gewone mens niet altijd is weggelegd. Hoezeer je ook door eigen beslissing tot Nārāyana en een leven in Zijn dienst gedrongen wordt, die beslissing - en de ommekeer in de innerlijke gerichtheid, van een wereldse interesse tot dienstbaarheid aan Hem - berust niet op eigen kracht en kan niet worden verdiend door eigen handelen. Er moet veeleer iets aan voorafgaan dat buiten de menselijke wil ligt als de laatste en eigenlijke grond van redding en heil, namelijk, de eeuwige uitverkiezing en Gods genadige blik:

‘En hoe verwerft men het? Het wordt niet door een daad, niet door een menselijk instrument bewerkstelligd. Het is [door] de ‘werking zonder oorzaak’, die haar oorsprong niet vindt in mensenwerk. Geen ascese, of meditatieve concentratie kunnen het hart bevrijden. Alleen door Hari’s genade wordt die vrijheid je geschonken, zonder reden. De mens, op wie op de dag van zijn geboorte Zijn genadige blik viel, komt zonder moeite tot deze eenheid van doel.  
God kiest zelf...’

En daarom kent en zoekt men ook hier de verlichting van boven die de nieuwe darshana, het nieuwe zien, het hemelse oog verleent:

‘En wie Hij verkiest, aan hem schenkt hij meteen onbaatzuchtigheid en kracht van inzicht. Hierdoor één kant op gestuurd, hart en zinnen geheel en al gericht op Hem die het zelf van alle wezens is, bereikt deze het hoogste oord, Vishnoe’s eeuwige heilige thuis.’

(Einspitzigheid, geciteerd in Vischnu-Nārāyana, 1<sup>e</sup> druk p. 33)

Of:

Vraag van Hiranyakashipu:

Zeg, wie heeft je dat geleerd?

Antwoord van Prahlāda:

Hij zelf, de leraar van de hele wereld. Hij, Vishnoe, die in het hart woont.

Wie, vader, leerde of onderwees ooit alleen, zonder Hem, de hoogste geest?

(Der Glaubenszeuge, geciteerd in Vischnu-Nārāyana, 1<sup>e</sup> druk p. 39)

4 Aan de andere kant weet men dat de oorzaak van de eigen rampspoed, het verloren zijn, ligt in een eigen oermisstap, in een val die aan alle afzonderlijke misstappen voorafgaat en die het geheim vormt van heel ons van God vervreemde en van God gescheiden bestaan. God vraagt bij de hemelse toetsing aan Zijn troon aan de thuis gekomen ziel:



‘Waarom, mijn beste, ben je hier al niet langer?  
 Waarom toefde je op aarde (in den vreemde)?  
 Welke oorzaak bond je in de natuur aan vele lichamen? (in je eindelozede omzwingingen en dwalen in de samsāra)?’

En dan moet de ziel Hem bekennen:

‘Omdat ik niet langer bij u wilde horen,  
 omdat ik, dwaas als ik was, het lichaam tot ‘ik’ verhief,  
 omdat ik niet wist dat u in mij woonde,  
 daarom daalde ik neer in en steeg weer op uit de ziedende hellen (en alle andere geboorten).

Uw dienaar te zijn, dat is mijn eigenlijke wezen (dat ik veronachtzaamde),

omdat ik dit wezen prijs gaf, ben ik in boeien geslaakt  
 maar nu ik door Uw genade mijn aangeboren wezen afleg,  
 heb ik mijn ware bovennatuurlijke wezen teruggekregen,  
 dat U nu weer kan dienen,

Toen Bhagavān dit besluit van de ziel had vernomen,  
 van deze zich helemaal aan de dienst overgevend, het heil begerende,  
 die tot Hem zijn toevlucht zocht,

straalde er vreugde op Zijn aangezicht,  
 oneindige reddende vreugde, het doel van alle doelen, het hoogste goed,

want, zeker, er is geen hoger goed,

dan deze vreugde op Vishnoe's aanschijn (over de thuiskomst van een verlorene die besluit Hem te dienen).’

(zie bijlage III)

‘Ik zeg u: zo zal er in de hemel meer vreugde zijn over één zondaar die tot inkeer komt dan over negenennegentig rechtvaardigen die geen inkeer nodig hebben.’ Lucas 15:7)

5 Ook hier wordt dan, mogen we wel zeggen, geëist om de voorgeschreven ‘genademiddelen’, upāya, te gebruiken: je moet nauwgezet de tempel van de Heer bezoeken, deel-

nemen aan zijn viering, de sacramenten en de ritueel geheiligde gebruiken in acht nemen, je verre houden van de kinderen van deze wereld, de omgang met gelovigen zoeken, opbouwende gesprekken met hen voeren en zelfingenomen spreken vermijden, vlijtig de woorden van Bhagavān in de heilige geschriften lezen, godvruchtige liederen zingen en instuderen en de dagelijkse devotie in huiselijke kring, en de bespiegeling en de ingetogenheid gewetensvol beoefenen.

6 En wie zo in Īshvara's trouwe dienst treedt, dieervaart nu al, zelfs nog vóór de eeuwige verlossing in de hemel, de gelukzaligheid in de Heer, in Zijn dienst en in Zijn gemeenschap. De hoge stemming en jubel van de door de Heer begenadigde en door Hem verlost kan zich op aangrijpende wijze uitdrukken:

‘Ik zeg u, hoe u ook mag zoeken in het op en neer van deze dwaalwereld, de rust vindt u nergens, zonen van Daitya, en toch is die rust alom gevestigd. Ze ligt voor het grijpen: hem te dienen is die rust. Wat kan iemand ontbreken die Hij genadig is?’

(‘De vrede’ wordt in de Sanskriet-vertaling van het Nieuwe Testament weergegeven met het woord dat we hier voorzichtiger met ‘rust’ vertalen.)

‘Weg met geluk, verdiensten en lust. Dat is niet genoeg voor hem die hoog begeert. Slechts één vrucht verzadigt het hart. Dat is de vrucht die hem toekomt, die zich onvervuld uit de woestijn van de wereld wendt tot de eeuwige wonderboom.’

(Viṣṇu-Nārāyaṇa, 1<sup>e</sup> druk p. 47)

Of:

‘Ik prijs Hem, het woord en de zin, het hoogste object.

Ik prijs Hem, het woord en de zin, het enige object,

Ik prijs Hem die zonder maat en hoog verheven is.

Ik prijs Hem die zonder maat een zee van goedheid is.’

(Yāmuna-Muni's ‘Köstlicher Lobpreis’, geciteerd in Viṣṇu-Nārāyaṇa)

## B - GENADEPROBLEMATIEK

Het meest interessante in deze religie is echter, dat zich in haar een problematiek van de heilsleer ontwikkelt die merkwaardige overeenkomsten vertoont met die van het christendom, ja die er op het oog precies zo uitziet als een kopie van de bijzondere protestantse genadeproblematiek.

Op het heil komt alles aan. Dit heil ligt in Īshvara en Zijn gemeenschap zelf. Maar hoe verwerft men het? Ook hier doet zich het probleem voor van de verhouding tussen de samenwerking tussen God en mens (*synergisme*), en de soevereiniteit van het heilige (*monergisme*), van werk en genade.

- 1 De vraag naar [de betekenis van] 'werk' is een oud probleem van de Indiase theologie en bespiegelingen. Daarbij moeten we allereerst opmerken dat de uitgangspunten in het oosten heel anders zijn dan in het westen en dat we hier nogmaals te maken hebben met een *convergeren*, een toenadering tussen gedachtes, van types van verschillende richtingen. De Gītā brengt het probleem al ter sprake – het is eigenlijk haar fundamentele vraag – of de mens werken moet volbrengen of niet. Maar hier doelt de vraag vooralsnog niet op de kwestie van *monergisme* en *synergisme*, dat wil zeggen de nevenschikking of ondergeschiktheid van het werk in relatie tot de goddelijke genade. De steeds herhaalde portée van Krishna's rede is, integendeel, allereerst Arjuna aan te sporen zijn 'werk' te doen: het 'noodzakelijke' werk dat hem als krijgsman en ridder geboden is. De 'Heer' stelt hem zichzelf daartoe ten voorbeeld, als Degene die onvermoeibaar werkt en bezig is. En het appèl tot dit volbrengen van het noodzakelijke, ofwel plichtmatige werk, wordt in eerste instantie door de *bhakti-mārga* zwaar beklemtoond. De strijd richt zich hier niet tegen het front van de 'synergisten', maar tegen de quiëtistische mystiek van de oudere Advaita-scholen. Deze leren: wie tot de kennis van de eenheid met Brahman is gekomen, geeft alle werken op. Hij oefent de *tyāga*, het opge-

ven en afzien van alle werk hoe dan ook. Hij oefent *samnyāsa*, de vlucht uit de wereld door de zwervende asceet, de *samnyasin*, die geen enkel soort ritueel, verplichtingen of andere taken meer nodig heeft of hoeft te volbrengen. Voor hem is de wereld wezenloos geworden en daarom is alle werk, het goede zowel als het slechte, voor hem tot een eind gekomen. Deze leer wordt ook door Shankara onderschreven. Deze tobt zich in zijn commentaar op de Gītā ingespannen af om haar boodschap op de kop te zetten. De verlost, dus degene die tot inzicht gekomen is, zo stelt hij, staat boven alle werk. Voor hem zijn er geen verplichtingen meer en hij is niet langer bezielde door een streven om te werken voor een positief doel. Evenals het Brahman zelf leeft hij zijn leven arbeidsloos ten einde, tot zijn karma is uitgeput.

Tegenover een dergelijk quiëtisme neemt de Gītā het, met de ridderlijke religie van Krishna zelf, op voor de daad en voor het werken in de door God ingestelde maatschappelijke orde waarin ieder zich bevindt. Bij tijd en wijle kan de Gītā dan zeggen, dat juist een dergelijk werken door de Heer gewild en bevolen is en dat de edele mannen uit de voortijd, zoals Janaka, door het uitvoeren van werk overeenkomstig hun stand (hun *svadharma*) de weg tot het heil zijn gegaan. In die zin bestrijdt daarom ook Rāmānuja Shankara breedvoerig en nadrukkelijk en bestrijdt hij ook het ideaal van de inactiviteit. Voor hem is werk vooralsnog een belangrijk vereiste - *desideratum* - naast de genade.

2 Maar die situatie verandert meteen wanneer het front zich verlegt. En dat vindt zijn oorzaak al in de Gītā zelf. Juist de Gītā verkondigt in pakkende bewoordingen de leer die de kiem bevat waaruit zich dat wat wij de genadeproblematiek noemen moest ontwikkelen. Ze zegt tegen het slot:

‘Omdat je mijn dierbaarste vriend bent, onthul ik je dit vertrouwelijkste deel van de kennis. Neem het van mij aan, want ik zeg het je voor je bestwil.’

(Gītā 18:64)

‘Denk onafgebroken aan mij en wees me toegewijd. Aanbid me en bewijs me eer. Zo zal je zeker tot mij komen. Dat beloof ik je.\*

Omdat je mijn zeer dierbare vriend bent.’ (Gītā 18:65)

‘Laat alle vormen van geloof voor wat ze zijn en zoek je toevlucht alleen tot mij. Ik zal je verlossen van al je noden.

Maak je geen zorgen.’ (Gītā 18:66)

Het werk geldt reeds hier niet als de *mārga*, het pad tot de verlossing; want dat is alleen de overgave van het hart aan de reddende genadige God en zijn *prasāda*, genade. Zodra dit probleem, namelijk de vraag: ‘wat leidt tot het heil, genade of werk?’ tot bewustzijn kwam, moest het in de loop van de tijd tot een geheel ander antwoord komen. Steeds meer treedt nu het exclusieve genadekarakter van het verlossings- en reddingswerk van *Īshvara* op de voorgrond. Het contrast wordt steeds scherper. De grondmotieven van de *Gītā* komen tot rijping. En dan komt het tot de belijdenis uit de boven reeds aangehaalde verzen:

“En hoe verwerft men het? Het wordt niet door een daad, niet door een menselijk instrument bewerkstelligd. Het is [door] de ‘werking zonder oorzaak’, die haar oorsprong niet vindt in mensenwerk.”

(*Bṛihad-Brahma-Samhitā*, geciteerd in *Viṣṇu-Nṛāyaṇa*, 1<sup>e</sup> druk p. 32)

De genade is ‘zonder grond’, ze wacht niet op een mensenwerk dat een voorwaarde voor haar zou moeten vormen. Zij die, als zuivere *gratia precedens et libera* (vrije en voorafgaande genade) aan alle werk en presteren vooraf gaat, wacht, hoe dan ook, nergens op. Er is hier geen *meritum de congruo* of de *condigno* (verdienste op grond van geschiktheid of waarde).

Ook hier stoelt het geloof dan ook niet op eigen waardigheid of eigen prestatie, maar het beroept zich op de belofte die de Heer in de *carama-shloka* van de *Gītā* heeft gegeven.

\*De bhakta beroept zich op deze ‘belofte’, zoals Luther op de *promissio dei*.

- 3 En zo krijgt de leer van de bhakti in de school van Rāmānuja een specifieke nadruk. Bhakti is van liefde doordrongen geloof, dat zich uit in verering. Ze geldt in de eerste plaats als het ware middel tot het geluk. Maar in de verdere ontwikkeling komt zelfs zij onder verdenking te staan. Zelfs zij is geen middel, noch oorzaak of voorwaarde. De genade is ook niet geschonken om ons geloof, onze liefde en onze verering. Bhakti is zelf nog ‘werk’. In plaats van de bhakti komt dan wat men in India de loutere *prapatti* [eig. ‘toeval’, *katalepsis*], de pure ‘toenadering’, noemt. Ook tot geloof en liefde is de mens niet uit eigen kracht in staat. Er blijft hem maar één ding over, zich eenvoudigweg zoals hij is aan de Heer te laten, zich over te geven met al zijn hebben en houden en Hem alleen in alles te laten werken, opdat Deze met hem mag doen overeenkomstig Zijn genadige wil. Dan kan men hier in het geheel niet meer van een ‘middel’ tot het heil spreken. Ook de *upāya*, het ‘middel’ is nu enkel en alleen de Heer zelf met Zijn *prasāda* of genade.
- 4 De school van Rāmānuja splitste zich door de problemen met de genadeleer in tweeën, de noordelijke en de zuidelijke school. Er ontbrandde rond de exclusiviteit van de genade een bittere strijd die eeuwen voortduurde en zich niet beperkte tot een theologengevecht maar tot daadwerkelijke bittere gewapende strijd tussen beide sekten onderling leidde – *comme chez nous*. Het verschil tussen beide scholen werd aangeduid met een pakkend beeld. Men onderscheidde ze als de ‘apen’- en de ‘katten’-weg. Want, zo zei men, als een apenmoeder met haar jongen in gevaar komt dan klampt het jong zich meteen aan haar vast, en terwijl de moeder wegspringt wordt het jong weliswaar gered door de moeder, maar met een zekere medewerking van het jong doordat het zich aan de moeder vastklampt. Het is dus een synergist. Maar als er voor een kat met jongen gevaar dreigt, pakt de poes het jong met de bek op. Het jong draagt niets bij tot de eigen redding. Alle medewerking is uitgesloten, het blijft louter passief. Het wordt gedragen.

Er worden achttien belangrijke verschillen tussen de beide scholen genoemd (*Viṣṇu-Nārāyaṇa*, 1<sup>e</sup> druk p. 122 e.v.) Daaronder bevinden zich de volgende strijdpunten:

De noordelijke school zegt:

'De goddelijke genade wordt 'verworven' (nl. door eigenschappen die de mens van zichzelf moet bezitten, bijvoorbeeld door bhakti).

Daarentegen stelt de zuidelijke school:

'De genade heeft geen prijs.' Ze is gratis en men kan zich er ook niet tegen verzetten.

De noordelijke school:

'Werken en kennis zijn weliswaar niet de belangrijkste middelen tot het heil, maar ze helpen mee de reddende bhakti te verwerven.'

De zuidelijke school:

'Alleen de passieve overgave aan de Heer (door prapatti) komt erop aan.'

De noordelijke school:

'Prapatti is [slechts] één weg tot het heil', (namelijk voor wie die van de bhakti te moeilijk is.)

De zuidelijke school:

'Prapatti is de weg zonder meer, de enige weg, ja eigenlijk is God zelf de weg en wordt ook de prapatti alleen in een oneigenlijke zin een 'weg' genoemd.'

De noordelijke school:

'Wie niet anders kan, die mag prapatti kiezen.'

De zuidelijke school:

'Probeer maar wat je kunt, dan zie je dat je niets kunt.'

De noordelijke school:

'Werken, kennis en dergelijke moeten de prapatti kwalificeren' (vergelijk de *fides formata caritate*, het geloof krijgt vorm door de liefde).

De zuidelijke school:

‘Werken en al het andere ‘diskwalificeren’ haar alleen maar. De enige hulp is dat men zelf helemaal hulpeloos, de Heer daarentegen rijk aan hulp is.’

De noordelijke school:

‘De werken van hem die tot God genaderd is (de werken na de bekering), werken Gods welgevallen op en moeten met dit doel voor ogen worden gedaan.’

De zuidelijke school:

‘Ook hij die tot God genaderd is moet niet in de waan verkeren dat hij Gode welgevallig zou kunnen zijn. Ook hij kan de genade van God niet ‘kopen’.’  
(mereri, verdienen)

De noordelijke school:

‘Nu dan: Gods genade wacht dan toch in ieder geval op het zich op God verlaten (de prapatti) zelf.’

De zuidelijke school:

‘Dat zou dan in het geheel geen prapatti zijn maar handelswaar. Eerder neemt God [de zijnen] aan uit eigen vrije wil, zonder dat dit hem gevraagd wordt en zonder daartoe te worden gedwongen.’

Het hele onderscheid komt dus op het volgende neer:

De noordelijke school:

‘De ziel verwerft God.’

De zuidelijke school:

‘God verwerft de ziel.’

(zie bijlage VI)

---

1 Zie hoofdstuk 16 *Zwei Religionen: Die religion des natürlichen Menschen und die Religion des Heilbegehrenden* uit Buch 1 van Vischnu-Nārayāna, 2e druk 1923.

[2 Mozaïsche tafelen: de tien grondregels (geboden)  
Exodus 20; Deuteronomium 5]



## DE VERHOUDING TUSSEN CHRISTENDOM EN BHAKTI-RELIGIE

Bij een onderlinge vergelijking tussen twee religies of geloofsbelijdenissen moet je allereerst de fout vermijden, waarover mijn oudere collega Adolf von Harnack rept, wanneer hij waarschuwt om niet de eigen goede theorie, het eigen ideaal met de slechte praktijk, de loutere feitelijkheid van de ander te vergelijken. Je moet hier zo eerlijk zijn als je maar zijn kunt en theorie met theorie en ideaal met ideaal vergelijken. Als je helemaal eerlijk wilt zijn, kun je er niet mee tevreden stellen alleen maar op te merken hoe een religie zich laat zien wanneer haar beste vertegenwoordigers zich haar eigen maken en ernaar leven. De aandacht moet gericht zijn op hoe ze zich zou tonen als ze naar haar laatste en diepste ideaal ooit werkelijk zou worden geleefd. Ook heeft elke religie het recht te eisen dat men haar niet toetst aan de hand van randverschijnselen en relatief onbelangrijke karaktertrekken en omstandigheden, waarmee ze wellicht feitelijk nog altijd is behept, maar die ook zouden kunnen ontbreken zonder dat zij daardoor in de kern zou veranderen. Met het oog op het laatstgenoemde aspect kun je zowel in de huidige als in de vroegere vorm van de bhakti-religie veel vinden dat laakbaar is: de innige band met oude mythes en legendes, de grove beeldendienst, gebrekkige emancipatie en handhaving van sociale misstanden binnen de Indiase maatschappij, de angstvallige band met rituelen en rituele reinheidsregels, die, zoals in het joodse ethos, als morele geboden op de voorgrond treden. Ook het christendom heeft lang genoeg met mythologie en legende, met populair bijgeloof, geloof in toverij en heksen, met het oproepen van stoffelijke verschijningsvormen te doen gehad. Nog steeds is zij niet geheel vrij van dergelijke verbintenissen. India heeft tot nu toe geen periodes van zuiverende Verlichting en kritische schifting meegemaakt, zoals het westen. Zou het daardoor heen gaan dan zouden ongetwijfeld vele van haar religieuze vormen

aan kritiek bloot komen te staan en in onbruik raken. De bhakti-religie zou echter in haar diepste ideeën van een dergelijke kritiek niet meer te vrezen hebben als het joden- en christendom, die zich [goeddeels], onder invloed van de Verlichting, van haar middeleeuwse vormen en lasten hebben bevrijdt. ‘De vlam wordt van rook gereinigd’, zegt Goethe – dit proces kan men in enkele gevallen ook al in India bespeuren. De kern en de waardevolle inhoud van de Gītā zal daardoor net zo min schade lijden als het evangelie ondervindt door noodzakelijke herbezinningen op de inhoud van het Nieuwe Testament door nieuwe inzichten en ontdekkingen.

Laten we daarom op een eerlijke manier te werk gaan en niet letten op uiterlijkheden en toevalligheden, ook niet op gebreken die alleen aan een ongunstige situatie te wijten zijn.

Bij zo’n vergelijking kun je uitgaan van een ‘godsdiensthistorisch’ of een ‘theologisch’ standpunt.

1 Theologie is wat anders dan godsdienstgeschiedenis, ze is – in alle godsdiensten die een theologie ontwikkeld hebben – een functie van de godsdienst zelf. Ze staat er niet buiten; ze komt voort uit de aard van de godsdienst zelf. Het is ~~blijkbaar~~ noodzakelijk dat ze niet alleen wetenschappelijke maar ook geloofsuitspraken doet, zelfs wanneer ze over de eigen of een vreemde religie oordeelt. Haar ~~grondcategor~~ie is die van de ‘openbaring’, dat geldt in India net zo goed als in het westen. De godsdienstgeschiedenis hanteert dit ~~grondbe-~~grip echter niet, kent het zelfs niet. Ze probeert de godsdienst net zo te begrijpen en te duiden als verschijnselen op het terrein van wetenschap of kunst. Dus als specifieke voortbrengselen van de menselijke geest in de loop van de cultuurgeschiedenis. Vanuit beide standpunten vindt er echter een vergelijken en een verwijzen plaats en op beide standpunten is het mogelijk, en is het ook altijd zo geweest, dat men grotere of kleinere overeenkomsten en verwantschappen constateert en ook de grootste spanningen en tegenstellingen.

Juist van theologische zijde is dikwijls een verregaande gelijkennis tussen het christendom en de bhakti-religies erkend. De Japanse bhakti-verering van de genadevolle en reddende Boeddha Amida [Amithābha] heeft bijvoorbeeld veel overeenkomsten met het christendom.

Een ijverige Japanse zendeling, die tegelijk bijzonder trouw zijn roeping volgde, vertelde me over zijn oude moeder, een trouwe vereerder van Amida. 'Ook zij vertrouwt op de reddende genade van boven en vindt stilte en vrede in haar geloof. 'Maar', zo zei hij mij, 'ze spreekt niet van Christus maar van Amida. Maar zou ik daarom de rust van haar oude dag verstoren en een geloof door twijfel in gevaar brengen, dat toch ook doelt op waar het op aankomt?'

In India trof ik een andere zendeling aan die met ware christelijke ijver optrok met de verlorenen en uitgestoten. Behalve zijn stukgelezen Nieuwe Testament trok hij nog een ander boek uit zijn tas, dat niet minder stukgelezen was en waarvan hij ieder woord van buiten kende. Het was de Bhagavad Gītā. Hij vertelde me dat hij graag regelmatig bij dit geschrift en zijn leer aanknoopte, dat bij zijn gehoor bekend was. Daarna begon hij pas over de gelijkenissen en woorden van Christus te spreken of deze voor te zingen. Ja, er is zelfs wel voorgesteld, om de Bhagavad Gītā en enige andere heilige boeken voor christelijke Indiërs de plaats van het uit Israël afkomstige Oude Testament te laten innemen, zodat het Nieuwe Testament voor hen geldt als vervulling van de 'prophetie' van de Gītā.

Ik zou het niet wagen om met zeer ervaren mannen, die mij in hun praktische oordeel verre de baas zijn, over hun aanpak te twisten. En juist als theoloog voel ik heel sterk wat een aanmatiging het zou zijn van mannen als Yāmunamuni, Rāmānuja, of van de diep vrome, eerbiedwaardige vertegenwoordigers van de Indiase religie van tegenwoordig, die ik zou kunnen tegenkomen, te beweren dat hun geloof een voortbrengsel van de menselijke fantasie is.

Ik zie het eerder zo, dat het de christelijke theologie veeleer ontbreekt aan geschikte grondbegrippen om andere religies met zichzelf te kunnen vergelijken en hun waarde in relatie tot het christendom te kunnen inschatten.

Toch komt het me voor, dat zelfs de loutere godsdiensthistoricus, voor zover hij tenminste in staat is het kenmerkende van een religieus verschijnsel te onderscheiden, protest zou moeten aantekenen tegen de gedachte dat – om maar iets te noemen – de Gītā en het Nieuwe Testament zich in ernst tot elkaar zouden kunnen verhouden als het profetisme van Israël en zijn psalmen tot het Nieuwe Testament. Hij zou, om in zijn taal te blijven, van een, in principieel opzicht, intrinsiek ‘structureel verschil’ moeten spreken, die zijn grond vindt in specifiek Indiase vooronderstellingen die voortdurend van zich doen spreken, zelfs tot in de bhakti-religie. Datzelfde wordt religieus ten diepste ervaren door de Indiërs zelf. Ik verwijs naar het voorbeeld van Rāmabhai, de christelijke ‘heilige’ vrouw van Pūna, die ook door de Indiërs als een ‘sādhvī’ werd vereerd. (Haar leven is beschreven door dr. Nicol Macnicol. Ik heb de vertaling van Pandita Rāmabhai verzorgd voor de Baseler Missionsgesellschaft.)

Na lang zoeken was ze tot het christelijke geloof gekomen. Ze had als ontwikkelde brahmanendochter alle diepten en hoogten van de Indiase vroomheid leren kennen. In haar eigen geboortestreek bloeit de bhakti-religie op een bijzonder roerende wijze in de wonderlijk tedere en innige zangen van de heiligen van Mahārāshtra. Als christin bleef zij haar land trouw door vreugdevolle opofferingsgezindheid in de zorg voor zijn weduwen en wezen. Ze zag in haar vroegere geloof echter niet zoiets als een voorstadium. Ze probeerde zelfs een eigen bijbelvertaling te leveren waarin ze opzettelijk de algemeen voorkomende gewoonte van vertalers, het gebruikelijke jargon van Indiase religieuze termen in de vertaling van de Bijbel toe te passen, afwees, en vreemdsoortige uitdrukkingen zocht en bedacht om alle associaties met het Indiase te vermijden.

Hetzelfde kwam ik omgedraaid tegen aan hindoeïstische zijde. Zeker, het komt bij Indiërs wel voor, dat men, zoals de eerder genoemde leerling van Shankara, het christendom en de bhakti-religie vrijwel gelijk opvat, en bereid is Christus als een *avatāra* te beschouwen, en ook bij tijd en wijle bijbelse uitspraken of gebedsvormen te gebruiken. Rond 1930 is er op een interreligieus congres een godsdienst samengesteld die culmineerde in een door allen gereciteerd onzevader (Matth. 6:9), waarin oost en west elkaar ontmoetten, want – zo meende men – beide erkenden *the common fatherhood of God and the brotherhood of men*. Dit werd echter niet alleen door christenen als ongepast ervaren, maar ook – en dat vanuit het standpunt van hun eigen religie – door het christendom geenszins vijandig gezinde Indiërs. Zij hadden het gevoel dat het onzevader nu eenmaal een christelijk gebed is; zeker geen gebed voor de hele wereld, dat ook een overtuigde Indiër zonder meer tot het zijne kan maken. Zij protesteerden vanuit het standpunt van hun eigen religie tegen een dergelijke vsmelting (of *syncretisme*).

2 Ik zeg: voor de godsdienstwetenschapper zou het al als een ‘stilistische’ of ‘structurele’ onmogelijkheid voorkomen zoiets als het onzevader binnen de *Gītā* in te voeren, of de bhakti-mārga (*mārga* = ‘pad’) als idee gelijk te schakelen met de christelijke heilsorde (*ordo salutis*).

Hij zou moeten toegeven dat, ondanks alle overeenkomsten, de Indiase religie zich rond een andere spil beweegt dan de bijbelse. Dat beide daarom niet tot elkaar in een verhouding staan van ‘voorbereiding’ en ‘vervulling’, of van voor- en voltooiingsstadium, zoals met de profeten- en psalmenvroomheid het geval is in relatie tot het evangelie. Het gaat bij de overgang van de ene religie naar de andere daadwerkelijk om een volledige verlegging van zwaartepunt, om een sprong, niet om de ontwikkeling van het ene stadium naar het andere. Ik heb hierop al in het hoofdstuk *Das Gesetz der Parallelen* uit mijn boek *Viṣṇu-Nārāyaṇa* gewezen (zie boek II van deze uitgave) en

bovendien op Schleiermachers opvatting over het 'individuele' in de godsdienst. Zijn opvatting is voor een theologische beschouwing zeker niet afdoende maar is in de loutere godsdienstvergelijking meestal op zijn plaats, zo al niet in het algemeen dan toch met het oog op de godsdiensten die hier worden vergeleken. Hij zegt dat niet de grotere of geringere hoeveelheid afzonderlijke religieuze ideeën het verschil bepaalt tussen de verschillende soorten religies. Die ideeën kunnen gelijk zijn bij geheel verschillende typen. Waar het om gaat is welke van al dergelijke ideeën telkens het eigenlijke, bepalende centrum ervan is. Over de afzonderlijke religieuze ideeën, bestaat er inderdaad tussen de genaderelgies een verregaande overeenstemming, dat gaat zelfs op voor die ideeën die we in de christelijke dogmatiek voor wezenlijk plegen aan te zien: de hypostasering over de verzelfstandigde status van de 'goddelijke persoon', de leer van de incarnatie, de waardering van het 'woord' (*shabda*) als de eigenlijke bron van religieuze kennis, strenge exclusiviteit tegenover andere soorten, genade, uitverkiezing, enzovoort. Dat alles vindt je ook in India terug. En toch is de 'geest' van beide religies een andere. Dat is zo, omdat bij beide telkens een ander idee de eigenlijke kern uitmaakt. Waardoor dan die asverlegging ontstaat, waarover we spraken, en waardoor het tegelijk komt dat bepaalde ideeën die zich voordoen in de ene godsdienst bij de andere fragmentarisch aanwezig zijn of ook voor een deel ontbreken. Maar tegelijk zullen we ook zien dat zelfs het beeld van 'de andere as' alleen niet toereikend is.

'Van een ander soort geest,' – zo zeiden we. Verschillen van geest worden in de eerste plaats gevoelsmatig ervaren, niet meteen begripsmatig gevat. En zo vergaat het iemand inderdaad wanneer hij bijvoorbeeld komend van de Gītā, haar geest aanvoelend, terugkeert tot onze psalmen en profeten, het evangelie, Paulus. Je voelt dat dáár een Indiase geest waait en hier een andere – laten we het maar meteen zeggen – de onvergelijkbaar snijdender en krachtiger geest van Palestina.

Wat allereerst gevoelsmatig ervaren wordt, daarvan kan men zich in dit geval ook in verregaande mate begripsmatig reken-schap geven. Dat willen we hier in hoofdlijnen proberen, door de verschillen traps- en paragraafsgewijs te ordenen.

## § 1

We keerden ons bovenal tegen de aanname dat het *onzevader* als een soort universeel gebed zou kunnen fungeren, waardoor tenminste alle theïstisch georiënteerde godsdiensten onder een gemeenschappelijke noemer zouden kunnen worden gebracht. Men moet dit gebed *inderdaad* van al zijn historische betekenis ontdoen en ook van alle bijzondere associaties die er mee samenhangen, men moet de *israëlitisch-profetische* oorsprong, zijn bijzondere *Palestijnse* en *laatjoodse* vooronderstellingen en tenslotte zijn *context* binnen de geest en zin van Jezus' verkondiging van Gods rijk onderdrukken, als men op die manier te werk wil gaan. Dat wil zeggen, je moet er alle geestelijke individualiteit uitdrijven en dan op nivellerende wijze, als algemene noemer, een in alle opzichten *a-typisch* theïsme construeren. Dit zou dan vervolgens ook een einde maken aan de eigen *esprit* van de andere religies die men *eronder* zou willen verenigen.

De aanhef *Onze Vader in de hemel* alleen al, zou bevreemden als men haar als *hoogste* en *plechtigste aanspreektitel* van de *godheid* van India zou tegenkomen. Men zou *raar* opkijken en de in dit milieu *eigenaardig* *vreemde* klank zou *opvallen*, hoe *vaak daar ook* *vader-* en *moedernamen* voor God gebruikt worden. Zo welomlijnd zijn de begeleidende associaties voor het gevoel bepaald. Men zou een *interpolatie* (invoeging) vermoeden. Voor de *bhakta's* is de *hoogste aanspreektitel* van God, die ze telkens weer herhalen, *purushottama* (hoogste geest). Zoals we nog zullen zien drukt zich daarin de geest van deze godsdienst ten diepste uit. De uitdrukking vindt haar oorsprong in de *purusha-sūkta* van de *Rig-veda*. Deze oude hymne is, naast de *sāvitrī*, ook voor de *bhakta* het meest plechtige van alle gebeden.

Nu is ook in het christendom voorwaar God ‘hoogste geest’. Maar hoe vreemd zou het overkomen als men christenen in India zou verplichten mee te bidden in een liturgie waarin wellicht ook het onzevader zou voorkomen, maar dat zou culminereren in het *purusha-sūktam* als afsluitende samenvatting, zoals in het voorbeeld op blz. 61 van christelijke zijde werd geprobeerd met het onzevader; of als men, in plaats daarvan, de *sāvitrī* (het gebed aan Savitar) zou gebruiken, wat als volgt luidt:

Tat savitur varenyam	Savitars lieflijk licht
Bhargo devasya dhīmahi	willen wij gedenken – het licht
Dhiyo yo nas pracodayāt	van de god dat onze devotie oproept

Viṣṇu-Nārāyaṇa 2<sup>e</sup> dr. p. 37

Savitar, de drijvende kracht, wordt hier door de bhakta’s opgevat als *Īshvara* zelf. Voor hen is hij zeker de enige eeuwige God zelf. Zeker zou een dergelijk gebed ook met een christelijke inhoud kunnen worden gevuld. Maar daarmee zou het worden overgebracht naar een volstrekt ander milieu en met een dergelijke overbrenging zou een echte bhakta evenveel moeite hebben als een christen met het overbrengen van het onzevader naar de Indiase sfeer.

Maar volstrekt onmogelijk zou in dit milieu dan de tweede bede zijn: laat uw koninkrijk komen, waaraan het gehele onzevader hangt. Dit is overigens alleen het geval wanneer men de uitspraak koninkrijk van de hemel in zijn oorspronkelijke bijbelse zin opvat en het niet modernistisch vervlakt. De idee van de heerschappij van God heeft zich veel moeten laten welgevalen. En in het bijzonder tegenwoordig loopt zij weer het gevaar, dat haar ware karakter verborgen wordt, wanneer men bijvoorbeeld beweert dat het Gods rijk niet ‘chronologisch’ kan worden gekwalificeerd. Het zou de ‘eis’ aan de enkeling zijn, ‘om een beslissende keus te maken’. Een dergelijke gedachte staat



zeker niet ver van het Indiase denken. Want ook daar wordt aan het leven van de enkeling de 'eis' gesteld om een 'beslissende keuze' voor de Heer te maken die in contrast staat met een leven in de wereld. Ook hier word je geconfronteerd met de dreiging van het oordeel voor de troon. Ook hier wordt met strenge preken aangedrongen op een keuze en wel een tijdige keuze die de enkeling in zijn leven maken moet. Gods rijk in de zin van de profeten en het evangelie betekent echter veel meer en iets veel groters dan een keuze met het oog op een oordeel over de enkeling. Het 'komende' koninkrijk van de hemel is hoofdzakelijk en allereerst dat wat de naam zegt: het mysterieuze grote slot, het doel van Gods wil, namelijk de uiteindelijke en definitieve vestiging van het koningschap (*mal'kūt*) van Jahweh over allen en alles en over de wereld zelf: de door God, op een tijd die [slechts] Hij kent, te vestigen verwerkelijking van zijn heerschappij, als de wereld waarachtig van 'God zal zijn en van zijn gezalfde'. Deze voorstelling waarzonder het christendom geen christendom is, is volstrekt geen algemeen religieus en ook geen Indiaas religieus goed, maar iets dat geheel specifiek is en wel zo zeer dat we hier niet met een asverschuiving te maken hebben maar met een kernidee die in India ontbreekt, en zelfs strijdig is met de Indiase vroomheid. Ze komt voort uit de heel specifieke erfenis van de joodse profetie over de Dag van Jahweh, wanneer Hij zal komen om zijn heerschappij te vestigen onder Zijn volk en onder de volkeren, wanneer rechtvaardigheid het land zal bedekken als water en dan eindelijk echt zal gebeuren waarop de vaders hoopten.<sup>1</sup>

## § 3

Dit impliceert een wezenlijk andere God als die van India. Īshvara troont in de eeuwigheid. Diep onder hem ruist de stroom van de wereld en van de mensheid in de *samsāra*, in altijd weerkerende cirkels van ontstaan en vergaan. Daarin dwaalt de zwervende ziel die zich door ontrouw van Īshvara heeft verwijderd en verloren is in het werelds bestaan. Dan neigt de God

zich tot haar in een genade die ze niet heeft verdiend. En uit het eindeloze aantal verloren zielen, neemt Hij de zijnen tot zich. Maar deze wereld van omzwervingen stroomt en haast zich verder van eeuwigheid tot eeuwigheid. Nooit wordt zijzelf een plek van de heerlijkheid of de eer van God. Ze blijft altijd wat ze is, een aaneenschakeling zonder doel of einde, weliswaar niet zonder een essentie, maar eeuwig zonder waarde, nooit volwaardig, vervuld, nooit ‘verheerlijkt’, zodat zij de locatie zou zijn van het rijk en van de uiteindelijke heerschappij van God zelf.

Israël's profeten zijn, integendeel, veel minder geïnteresseerd in ‘redding’, de redding van de enkeling. Vóór alles staat in het middelpunt van hun prediking de heerschappij van Jahweh, die er zou moeten zijn, er helaas echter niet is, maar die er in de uitverkoren tijd zal zijn, ondanks de tegenwerking en de ongehoorzaamheid van zijn volk, door het gericht en Zijn ziedende toorn heen. Op die wijze ziet ook de jonge christelijke gemeenschap het. Ook zij weet, dat Gods rijk zal komen en zij staat in vurige adventsverwachting en hoopt en wacht. Adventsgevoel en deemoedige schroom in een verlangend verwachten van de uiteindelijk doorbrekende *gans andere* vormt de ‘ziel’ van deze religie\* al sinds de dagen van de eerste gemeenschap – een volstrekt on-Indiase geesteshouding.

Hoe zeer ook de oude vroomheid van Israël sinds de psalmen aan verandering onderhevig is en zich vanuit het collectieve, op het volk gerichte, wendt naar het individuele en subjectieve, blijft toch deze idee nadrukkelijk behouden. Hier vindt men werkelijk profetie en vervulling, knop en bloei, voorstadium en voleinding. Ook in het christendom heeft deze grote bijbelse gedachte van een objectief uiteindelijk heil, namelijk dat Jahweh's heerschappij zeker zal komen en zich zal verwerkelijken en dat het ‘einde van alle dingen’ in tijd en eeuwigheid bestaat in de verwerkelijking van die goddelijke heerschappij zelf, de voorrang boven een louter individuele gelukzaligmaking en redding.

(\* Emanuel Linderholm heeft dit goed begrepen wanneer hij in zijn nieuwe samenstelling\*\* van bijbelfragmenten, passages uit het Scheppingsverhaal kiest als teksten voor eerste advent. De hele leer van de schepping zou de christenen niet veel interesseren als ze niet een daad van voorbereiding op Gods 'toekomst' op zijn laatste en definitieve advent zou zijn. Zie in in dit verband het volgende. De verwachting van de *kairos*, het moment van de 'doorbraak' van bovenaf als kritiek en vorming en het willen duiden van de tekenen der tijden in het perspectief van de 'kairos' geeft aan de theologie van Paul Tillich haar bijzondere accent en daardoor toont hij, ondanks het gebruik van merkwaardige uitspraken over het 'boven het zijn uitstijgende', waarvan God en Christus de woordsymbolen zijn, een beslist christelijker houding dan de meeste van zijn critici.)

[\*\* *Das Jahr der Kirche in Lesungen und Gebeten*, vert. en red. door Rudolf Otto, 1927]

§ 4

Hiermee verbonden zijn twee opmerkelijke verschillen tussen oost en west die eigenlijk al besloten lagen in wat ik net heb gezegd. Ik zal ze eerst aanduiden met twee gangbare namen, om ze vervolgens te verbeteren omdat ze ontoereikend zijn.

A

Vergelijkende godsdienstwetenschappers noemen vaak als een opmerkelijk verschil tussen oost en west, dat de Indiase vroomheid wereldontkennend is en de christelijke juist wereldbevestigend. Hiermee bedoelen ze, dat in de Indiase opvatting de wereld eigenlijk onwerkelijk is, een louter product van *māyā* en van de kosmische 'illusie', *avidyā*, maar dat ze in de christelijke opvatting 'werkelijk' zou zijn. Ten eerste is deze onderscheiding niet nauwkeurig en ten tweede raakt ze niet de kern. In de eerste plaats pleegt men over het hoofd te zien dat alle stichtelijke christelijke taal behept is met een drang in dezelfde richting. Men heeft in het westen, net als in het oosten, de wereld beschouwd als een hand vol zand, kommer van

het gemoed, als vluchtig, vergankelijk, onbestendig, vergeefs, ja zelfs als een ‘droom’ en een ‘bedrieglijke zinsbegoocheling’. Ook in het christendom wordt men aangespoord om radicaal de wereld de rug toe te keren, tot een ‘vlucht uit de wereld’. Dat is een primair basaal gegeven. En verder: de theorie die de wereld beschouwt als pure schijn is ook in India als de ergste vorm van ketterij veroordeeld, en wel door de leraren waarover we hebben gesproken. Het is de leer van Shankara maar allerm minst die van Rāmānuja. Voor zover het haar realiteit betreft, bevestigt Rāmānuja het bestaan van de wereld nadrukkelijk. Hij erkent de kracht van māyā, maar voor hem is ze geen bedrog maar de scheppende wonderkracht van Īshvara, die – zelf werkelijk – daardoor werkelijke dingen tot stand brengt. Hij ontkent niet de realiteit van de wereld, wel ontbreekt bij hem over het algemeen een positieve waardering van de wereld, die, ondanks de eerder genoemde aanduidingen, onverbreekelijk tot de kern van het christendom behoort. India kent de wereld geen echte waarde toe omdat ze geen telos (doel) van de wereld kent. De wereld heeft haar beloop, maar haar wordt geen vol-eindingsdoel, geen ‘verheerlijking’ voorgehouden in de zin dat men in haar een ontwikkeling naar een doel ziet, noch in de zin dat ze daartoe van boven af bestemd zou zijn. Ze is wel een werkelijke creatie van een scheppende, bestendige en weer alles in zijn oorsprong oplossende God. Maar dit scheppen, behouden, oplossen en weer opnieuw scheppen is het līlā van Īshvara, zijn eeuwig ‘spel’\*, dat, op grond van zijn almacht, zonder weerstand van enige kant, door zijn louteren saṅkalpa, dat wil zeggen door zijn willen en voorstellen [intentionaliteit] en zonder hulp van werktuigen of andere hulpmiddelen, voltrokken wordt. Weliswaar is het doordringen van wijsheid en schoonheid, maar als zodanig dient het geen andere doel dan voortdurend te vergaan en opnieuw te ontstaan in een eindeloze gelijkvormige herhaling van zichzelf. Tenslotte wordt de wereld (als product van dit spel) telkens verbrand. Nooit wordt ze ‘verheerlijkt’.

Maar de God van Palestina schiep de dingen, keek er naar, en zag dat ze heel goed waren. Sterker nog, de God van Israël, en nog meer de God van het Nieuwe Testament, vestigt en schept deze wereld inderdaad met een enorme intrinsieke waarde, waarvan zelfs afvalligheid en de duivel haar niet kunnen beroven. Namelijk de waarde van een bestemming die haars gelijke niet kent, te weten: doel, toneel en object te zijn, niet van Gods eigen zelfverwerkelijking, maar van zijn eigen eer, en wel van zijn goddelijke heerschappij in de eindtijd, in de definitieve voleinding die Hij zal brengen.

Het is duidelijk dat pas hier de idee van een schepper een noodzakelijk element van de godsdienst zelf moet worden en op een andere manier dan in India aan de dag treedt.

In India doet ze zich weliswaar ook voor en ook op een zuiver religieuze manier. Ze vloeit, treffend genoeg, precies voort uit wat Schleiermacher het gevoel van volstrekte afhankelijkheid noemt. Maar ze komt hier eigenlijk niet voort uit de heilsgedachte zelf. Want voor het eeuwige heil bij Īshvara is het eigenlijk genoeg dat hij de macht heeft om uit de stromen van onheil, als de eeuwige visser, de afzonderlijke zielen op te vissen en in zijn genadenet tot zich omhoog te trekken. Daarvoor zou een wereldregent voldoende zijn (waar enige theïstische scholen buiten de Vaishnava dan ook tevreden mee zijn). De christelijke God is echter noodzakelijkerwijze de schepper van de wereld. Dat vloeit voort uit de christelijke heilsgedachte zelf. Omdat alle dingen TOT HEM zijn, en omdat alle dingen, en niet alleen de afzonderlijke zielen, tot hem zijn, daarom moeten alle dingen ook DOOR HEM en UIT HEM zijn.

Het schepper-zijn van God volgt hier niet alleen uit het gegeven van de volstrekte afhankelijkheid, maar uit het doel (telos) van de schepping, plaats en toneel van Gods eer te worden, in 'Zijn rijk'.

\* Bij de Shivaïeten is ze de eeuwige kosmische 'dans' van de goddelijke Natarāja.

## B

Voorts: Augustinus vraagt een keer aan zichzelf wat hij eigenlijk wil weten en zijn ziel antwoordt hem: *Deum et animam*, God en de ziel. Weer vraagt hij zichzelf: *Nihil aliud?* – Niets anders? En ze antwoordt: *Nihil omnino*, volstrekt niets!

De quintessens van dit gesprek is dat de religie hier uitsluitend wordt opgevat als een verhouding tussen God en de ziel zelf, met voorbijgaan aan al het andere, van wereld, omgeving en tijdgenoten. Deze opvatting is akosmistisch in die zin dat hier in religieus opzicht wordt afgezien van alles behalve van de relatie van de individuele ziel tot haar God.

Als een bewust eenzijdige formulering van een belangrijke factor is een dergelijke uitspraak ook voor christenen mogelijk. En het is soms wel eens goed dat deze factor af en toe in zijn grove eenzijdigheid wordt benadrukt en naar voren treedt, maar als het bij die eenzijdigheid zou blijven, zou ze inderdaad Indiaas zijn en niet christelijk.

Ook de bhakti-religie erkent weliswaar, dat hij die Krishna gevonden heeft, en zijn heil heeft verworven, daarna een nieuwe en andere verhouding tot de wereld heeft. In het bijzonder in de relatie met zijn medemensen. We vinden hierover pakkende uitspraken. Nañjiyar, één van de ālvārs, zei:

*‘Er is een teken waaraan men kan herkennen of een mens vroom is of niet. Wanneer namelijk een ander kwaad overkomt, zie er dan op toe of je hart door mededogen wordt bewogen of niet, of het met hem pijn lijdt of het tegendeel. In het eerste geval kunnen we er zeker van zijn dat we met God zijn verbonden, in het laatste geval dat we door hem verworpen zijn.’*

Dat zou aan 1 Johannes 4:20 kunnen herinneren:

Als iemand zegt: ‘Ik heb God lief,’ maar hij haat zijn broeder of zuster, is hij een leugenaar.

En toch is er een belangrijk verschil, want de bedoeling van de Indiase uitspraak is alleen maar deze: Als we ons tussen medemensen bevinden dan verhoudt het zich zoals hier beschreven. Maar dát we in een wereld van mogelijke betrekkingen tot an-

deren bestaan en daarin moeten bestaan, om God überhaupt te kunnen dienen, dat is in India geenszins een vereiste. Weliswaar is ook volgens de bhakti-leer de zin van het verlorene leven om God te dienen, en onophoudelijk wordt dit als het hoogste, laatste en enige doel geprezen en in het vooruitzicht gesteld. Maar deze dienst zou zich inderdaad alleen maar tussen de ziel en God kunnen voltrekken, zonder dat er een ander aan te pas zou komen. Ze heeft geen voorwerp of ruimte buiten die twee nodig waarin die hulp verschaft zou kunnen worden. Maar het christelijke dienen van God impliceert die noodzakelijkerwijs en dus van een wereld van medeschepselen. Dit treedt bijna schrill op de voorgrond als Johannes op de genoemde plaats vervolgt:

*Want iemand kan onmogelijk God, die hij nooit gezien heeft, liefhebben als hij de ander, die hij wel ziet, niet liefheeft.*

Alsof hij zeggen wil: 'Pas de liefde die beproefd en bewezen is voor het zichtbare kan daar bovenuit stijgen tot liefde voor het onzichtbare'.

In ieder geval zou voor christenen ieder dienen van God onvolmaakt zijn als die niet ook op objecten zou zijn gericht, die, omdat ze net als ik zelf objecten zijn van een goddelijk doel, mij tegelijkertijd de ruimte en de mogelijkheid bieden mijn dienstbereidheid tegenover hen te betonen. De christen heeft een dergelijke ruimte van medemensen en omgeving naast en buiten zich noodzakelijkerwijs nodig. Voor de bhakta bestaat uiteindelijk toch het ideaal in een volledig uit de wereld gelicht zijn, maar voor een christen zou dit betekenen dat hij zijn dienst maar half kan vervullen. Zelfs de christelijke vol-einding in de hemel kunnen we ons alleen denken als een *communio sanctorum*, een gemeenschap der heiligen waarin de volmaakte liefde voor God bovendien liefde is voor hen waarmee we zijn verbonden en voor de medeverlosten. Maar wat opgaat voor de medemens en zijn omgeving, dat geldt in meer brede zin voor de wereld als geheel, in zoverre ze ruimte en object is van godgewild dienstbetoon.

Albrecht Ritschl heeft in zijn beroemde beeld van de ‘ellips’ hierop gewezen. De religieuze verhouding van ziel en God zou niet met ‘een cirkel’ met maar één brandpunt vergeleken moeten worden, maar met een ellips met de twee brandpunten God en wereld. Maar zijn idee behoeft een aanvulling. Hij bedoelt ermee dat mijn relatie tot God de kracht geeft de wereld te ‘overwinnen’. In deze zin zou zijn formule treffend door de Indiase dogmatiek kunnen worden geciteerd, zowel door de mystiek monistische als door die van de bhakta’s. Want in de opvatting van de eerste is ‘God’, namelijk het eeuwige Brahman, en het erin besloten heil juist precies dát waardoor de ‘wereld’ wordt overwonnen. En de druk van een ‘wereld die overwonnen moet worden’ en de bevrijding ervan zijn juist de scharnieren waaromheen deze en ook andere mystiek geheel en al draait (een aspect dat Ritschl in zijn strijd tegen de mystiek over het hoofd gezien heeft). In deze zin is de heilstheorie van de Advaitins geheel en al ‘elliptisch’: het kwaad van de wereld in de *samsāra* en de bevrijding daarvan door de *ekatā*, de eenwording met het volstrekt bovenwereldse is het grote thema van deze religie. Op dezelfde wijze is ook de bhakti-religie elliptisch. Hoezeer ze ook van het onpersoonlijke Brahman afstand neemt. Hoezeer ze ook de realiteit van de wereld bevestigt, toch is de wereld ook voor haar net zo goed een boei die losgemaakt moet worden. We treffen bij haar nooit die waardering van de wereld aan die we onder § 4A hebben aangeduid. Men vindt er evenmin die zingeving aan de wereld die we onder § 4B voor ogen hadden. Maar die is nog dieper en sterker dan die onder 4A. Ze stelt dat de wereld allereerst als wereld van medemensen voor ons die onmetelijke waarde heeft dat zij de ruimte kan bieden voor dienstbetoon overeenkomstig Gods wil.

Ongetwijfeld zou het weer eenzijdig zijn te beweren dat het christendom maar één manier kent om God te dienen, namelijk door de mens en de medemens bij te staan. Er is zeker ook een dienen van God in een volledige ‘eenzaamheid’ van de ziel



met haar God alleen, waarin alles om haar heen, ook mens en medemens verdwijnt, en dit nog het meest waar ze helemaal in het centrum staat, waar ze met haar zonde, haar schuld voor God staat om Zijn gericht en Zijn genade geheel voor zichzelf te ondergaan en te ervaren. En waar alle collectieve betrokkenheid die zo wezenlijk is voor het christendom terugtreedt ten gunste van haar individuele pool. Ze kan en moet hem dienen in lofprijzing en gebed, gewijde stilte en meditatie. Daar mogen de relaties tot anderen op de achtergrond treden. Maar als het alleen maar zó zou zijn dan zou dat voor een christelijke ziel een ziekte betekenen, een ziekte die zich niet tot een 'mystieke houding' zou beperken maar die zich net zo goed kan voordoen in de simpele verhouding van geloof, liefde en eerbied tot hem.

Een dergelijke 'waardering' van de wereld zoals dat voor de gelovige noodzakelijk is, in die zin dat ze de noodzakelijke ruimte vormt voor het echte en volledige dienen, heeft dan verder niet alleen betrekking op de wereld als milieu van de mens, maar dan ook in bredere zin op de wereldse werkelijkheid en het totale wereldgebeuren. De christen heeft de wederwaardigheden van de wereld als ruimte om zichzelf waar te maken in kruis, oefening, discipline, en als leerschool voor getrouwheid in de dienst, hoe dan ook nodig. Hij heeft die dan verder nodig als mogelijk materiaal om daarmee en daarin godgewilde taken te volbrengen. Die worden vervolgens, geheel onafhankelijk van het wel en wee van, en de hulp aan de naaste, door de rijpende waardeoordelen van de christen als taken onderkend en onder de noemer van Gods wil gebracht: bijvoorbeeld als materiaal voor wat we in de alledaagse ethiek 'culturele en beschavingstaken' – zowel tegenover de enkeling als de gemeenschap – noemen. Zo toont het zich in de ontwikkeling, en in de steeds vollere ontplooiing, van het christelijke gevoel voor waarde.

Paulus reikt al, in zijn waardenopsomming in Filippenzen 4:8 beduidend verder dan de loutere waarde van de liefde en die

van de persoonlijke zuiverheid van het hart, die op de voorgrond staan van de prediking van de profeten en van Jezus: Ten slotte, broeders en zusters, schenk aandacht aan alles wat waar is, alles wat edel is, alles wat rechtvaardig is, alles wat zuiver is, alles wat lieflijk is, alles wat eervol is, kortom, aan alles wat deugdzaam is en lof verdient.

Het erkennen van alledaagse arbeid als een door God gewilde vorm van menselijke activiteit komt daar nog bij: 'Wie niet wil werken, zal niet eten' (II Thessalonicenzen 3:10). Ze wordt bij Benedictus in zijn motto: 'Ora et labora', bid en werk, naast de dienst van het gemoed door gebed, cultus en bezinning gesteld. Dat dit motto een waardering van de arbeid zelf, niet slechts als ascetisch middel, maar als een waardevolle 'ruimte' voor het betrachten van gehoorzaamheid aanmerkt, ziet men juist door het contrast met India, dat ascetische middelen genoeg kent, maar niet de adel van de arbeid. Hetzelfde geldt voor het burgerlijke ambt als eigenlijk en aangewezen gebied voor de *nova oboedientia*, de nieuwe gehoorzaamheid. Deze tendens zet zich verder door wanneer in een meer gerijpt waardebegrip de individuele en collectieve arbeid aan een zinvolle ordening van de menselijke verhoudingen in het algemeen, en de vorming van sociale, educatieve, wetenschappelijke en overige culturele goederen in het bijzonder, als taak wordt opgevat en door christen en christenheid als een gewetenskwestie wordt ervaren en onderkend. Sociale en culturele ethiek is binnen de context van het ontwikkelde christendom noodzakelijk en Thomas van Aquino heeft deze al op indrukwekkende manier gestalte gegeven. Maar de theologen van de bhakti-religie hebben er nooit aan gedacht en konden vanuit de dynamiek van hun religie ook nooit zover komen.

### § 5

Het zijn niet alleen christenen die de verschillen hebben opgemerkt die hier, door een innerlijke noodzakelijkheid, tussen oost en west bestaan, maar juist ook scherpzinnige Hindoes. Hun opstelling in deze kwestie is hier drievoudig: Ofwel – ik

heb het vaak meegemaakt – zijn ze zich bewust van het verschil, betreuren hun gebrek en keren zich op een kritische manier tegen hun eigen traditie. Ofwel, ze proberen een zin aan hun traditie toe te schrijven die er zeer zeker niet in zit. Ten derde stuit men ook op de situatie waarin het onderscheid wordt erkend maar men de Indiase houding bewust verdedigt, terwijl men dat, wat vanuit christelijk standpunt als een gebrek voorkomt, juist als de beslissende superioriteit van het oosten ten opzichte van het westen beklemtoont. Het antwoord luidt dan als volgt:

‘Dat is nu juist wat jullie ten diepste van ons scheidt. Jullie willen moraal, ethiek, cultuur en meer van dat soort dingen. Maar daar staan wij boven. Wij willen meer en bovendien iets volstrekt anders. We willen het heil en niets dan het heil. Wij willen God zelf dienen en Hem alleen en niet één of ander werelds doel, dat men ook zonder Hem zou kunnen nastreven.’

Voor zo’n soort dienst van Īshvara zet de bhakti-religie zich op onverbiddelijke manier in. En wel tweevoudig: namelijk:

› Óf deze is zoals de dienstbaarheid van Bharata voor Rāma, de heer. – Toen Rāma uit Ayodhya moest vertrekken, volgde zijn broer Lakshmana hem om in zijn ellende te delen. Zijn andere broer Bharata bleef op Rāma’s verzoek thuis. – Dus Bharata volbracht de wil van Rāma door zuivere volgzzaamheid in een volmaakte dienstbaarheid. Zonder vorm van eigen wil, zonder naar een reden of de zin van het bevolene te vragen.

› Óf het dienstbetoon is als van Lakshmana, die niet zoals Bharata thuisbleef, maar in een intieme omgang Rāma gedurende zijn omzwervingen begeleidde. Zijn dienst onderscheidt zich van die van Bharata in die zin, dat ze niet uit louter gehoorzaamheid bestond, maar vervuld was door een ononderbroken gemeenschap met de Heer. Maar de dienst van beide is in dezelfde mate gekarakteriseerd door het feit dat ze zonder meer een onderwerping is aan de goddelijke claim, zonder een eigen autonome kennis en de erkenning van een zelfstandige zin- en waardesfeer, zoals die van de naastenliefde, de roeping, de ar-

beid of welke andere ook. Ze kan zelfs dan volbracht worden wanneer er een volstrekt zinloos of waardeloos iets zou worden bevolen: zoals bijvoorbeeld duizend jaar op één been staan of, losgemaakt van iedere relatie tot anderen hoe dan ook, een eeuwigheid in de contemplatie van God door te brengen. Ze 'heeft' in het algemeen geen wereld 'nodig' en hecht daar ook geen waarde aan. Maar dat betekent: ze kent alleen de louter numineuze waarde van de goddelijke wil als de vorm voor een toevallig gegeven. Ze kent niet de waarde van het *sanctum*, die altijd pas ontstaat door de vervulling van de numineus-buitenredelijke vorm met de weldoordachte inhoud van ons waardebewustzijn; zie hierover ook *Het heilige*.

## § 6

Ik geef graag toe, wil dit zelfs beklemtonen, dat ik een beetje karikaturiseer. Het eruit lichten en benadrukken van enkele karaktertrekken en die op zichzelf te stellen geeft altijd een wat vertekend beeld. Daaraan wil ik meteen toevoegen dat ik beslist gekant ben tegen de stelling, die vaak door indologen naar voren wordt gebracht, dat de Indiase religie, zo niet immoreel, dan toch amoreel is. Dat geldt zelfs niet voor de extreme vorm van Indiase mystiek. Waar deze door haar vertegenwoordigers wordt verkondigd, geldt het voor hen altijd als vanzelfsprekend, dat de *mukta*, dat wil zeggen degene die de verlossing bereikt heeft, door het feit dat hij is uitgestegen boven het vlak van de 'tegen de ziel strijdende lusten', harts-tochten, onreinheden en dergelijke, op alle manieren zal vermijden anderen te schaden. Meer nog, dat hij welwillend, mensvriendelijk, *anyasya hite rata is*, ofwel dat hij verheugd is over de voorspoed van anderen, ja zelfs dat hij dat zijn moet op grond van zijn mystieke beleving als zodanig. In mijn boek *West-Östliche Mystik* heb ik op blz. 162 de bewonderenswaardige mystiek van de Bagavad Gitā uiteengezet die hier in naam van de persoonlijke Īshvara wordt verkondigd en wordt voorgeschreven. Er kan ook geen twijfel over bestaan dat de op zich-

zelf staande noblesse van de trouw, de welgezindheid tegenover de mens en alle levende schepselen, de eerbaarheid, de echtelijke trouw en al die dingen 'die', volgens Paulus 'een deugd en een lofprijzing zijn' in India op een intense wijze gevoeld en in lichtende voorbeelden voor ogen gehouden zijn. In de Rāma-tempel in Nāsik luisterden we naar een preek die de plicht van de waarachtigheid tot op de bereidheid het eigen leven te offeren, met een oud voorbeeld uit een Indiase *purāna* (legende), op een diep aangrijpende manier en met zichtbare indruk op de toehoorders overdroeg. Maar het onderscheid waarop we hebben gewezen geldt ook hier en blijft ook in de Gītā bestaan: Zolang je in een wereld met medeschepselen bent geldt daarin Īshvara's wet en wet als een gebod dat hij aan je oplegt. Maar men onderschrijft niet de mening, dát er een wereld en wereldse betrekkingen nodig zijn om Īshvara te dienen. En waar de *kainkarya*, de dienst die de gelovige aan God verschuldigd is, inhoudelijk wordt beschreven, dan staan daar als het eigenlijke wezen van de dienst dankbaarheid, lof door gezang en woord, meditatie, cultus, verheffing van het gemoed in liefde en in vertrouwen op God, toewijding en dergelijke op de voorgrond. Dat wil zeggen al die dingen die blijven bestaan, zelfs wanneer de ziel zich geheel op zichzelf tot God wendt, alleen voor de ene (*mónos pròs tòn mónon*) en zonder, zoals in het Oude en Nieuwe Testament, betrekkingen tot de naaste en tot de wereld.

Ook India kent de gulden regel van de eerlijke omgang met de medemens:

Na tat *parasya samdadhyāt, praktikūlam yad ātmana.*

'Men moet een ander niet dat aandoen, wat men zelf onaangenaam vindt.'

Maar het is veelbetekenend, dat men hier de positieve vorm van de gulden regel, zoals Jezus die, de eerdere formulering overtroevend, formuleert, niet aantreft:

Behandel anderen zoals je wilt dat ze jullie behandelen. Lucas 6:31

Van nog meer betekenis is, dat alle aansporingen tot *ahimsā* en *maitrī*, geweldloosheid en vriendschap (*caritas*) die in India veelvuldig voorkomen, doorgaans achterblijven bij de energie en de bijna naïeve vanzelfsprekendheid waarmee in het grote liefdesgebod van het evangelie de liefde voor God onverbrekelijk met die voor de naaste is verbonden.

Godsdienst is hier niet voorstelbaar zonder deze 'sfeer' van de beoefening van de naastenliefde, terwijl de uitspraak 'Het andere gebod (dat van de naastenliefde) is daaraan (aan het gebod van de godsliefde) gelijk' de bhakti-theoloog wel als een godslastering moet voorkomen. Het zou hem toeschijnen als een geringschatting van God.

### § 7

Misschien hangt met wat hier gesteld is een eigenaardig verschil tussen de geestelijke houdingen van oost en west samen, dat we hier in ieder geval even willen aanstippen. Men heeft de Oriënt een gebrek aan interesse in de geschiedenis verweten. In het westen is dat veel sterker en methodischer aanwezig. Bij dit verwijt past grote terughoudendheid, maar iets is er wel van waar. Nu zou het onjuist zijn te stellen dat het christendom als zodanig in de 'geschiedenis' is geïnteresseerd, want dat is eerder een alledaags begrip. Wel is het zo dat het christendom er altijd een belang in heeft gesteld het geschieden op één of andere manier als een *gesta dei*, een daad van God te interpreteren.

Al de oudtestamentische weergave van de geschiedenis is vervuld van een dergelijk centraal idee en wordt in haar essentie beheerst door zo'n theologisch grondmotief. Het geschieden te verstaan als Gods discipline opgelegd aan zijn volk, als gericht en begenadiging in antwoord op afvalligheid en gehoorzaamheid, en de duiding van grote historische gebeurtenissen zoals het optreden van Cyrus, koning der Perzen tussen 558 en 530 vC, als zou dit in dienst staan van de goddelijke eind- en heilsdoelen, liggen in deze lijn.

Op grootse wijze toont deze trek zich in Augustinus' grote geschiedfilosofie *De civitate Dei* (Over de stad Gods), waarin hij de hem bekende geschiedenis, met name die van het Romeinse Rijk, probeert te interpreteren vanuit een goddelijke doelgerichtheid. Dat is weliswaar geen interesse voor de geschiedenis, maar wel een interesse in het voorbije als een op zinvolle wijze geleide en coherente samenhang van het geschieden. Krijgt deze interesse vervolgens een alledaags karakter dan levert ze 'geschiedenis' op. In plaats van het concept van een transcendente leiding treedt dan die van een in het gebeuren zelf aanwezige doelgerichtheid (*immanente teleologie*) en uiteindelijk levert dit het 'tot zichzelf komen' van de geest op of de ideologie van de utopie of de 'overwinning van de beschaving'. Maar het avondland zou deze en soortgelijke ideeën misschien inderdaad niet ontwikkeld hebben als ze niet vanaf het begin de impuls had ondergaan van een theologische duiding waarin de wereld als Gods wereld inderdaad de waardigheid van een uiteindelijk bestemming heeft. En het onverwoestbare vertrouwen in de mogelijkheid van een 'redelijke uitleg' van het wereldgebeuren en de uiteindelijke overwinning van een sociaal of algemeen cultureel ideaal, zoals bij het socialisme, zou zich moeilijk kunnen voordoen zonder het daaraan voorafgaande geloof dat de wereld, de mensheid en de intermenselijke verhoudingen een mogelijk, ja zelfs noodzakelijk toepassingsgebied is van de godsdienst.

## § 8

Stapje voor stapje komen we dieper bij de kern, want alles wat we tot nu toe hebben gezegd raakt nog niet aan dat meest wezenlijke waarop het nu aankomt. In de *genadeleer* zijn we de meest frappante overeenkomsten tegengekomen. Maar juist hier treedt ook het ingrijpendste verschil aan het licht.

De redding van de volstrekt verloren mens, die nergens aanspraak op kan maken en geen waarde uit zichzelf kan putten, en dat niet door enige verdienste, maar uitsluitend door een

vrije, onveroorzaakte, uitverkiezende genade alleen – dat heeft men zowel in het oosten als in het westen onderwezen. En wat voor tederheid en diepte, welke kracht van dankbaarheid en gelukzaligheid deze ervaring ook in India bereikt, blijkt uit de innige Indiase hymnen en ook op een verbazingwekkende manier uit de diepzinnige uitspraken van Yāmuna die ik – overgenomen uit het *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1929 – in bijlage 7 Geheel uit genade uit zijn Drievoudig bewijs heb geciteerd. Maar ook hier wordt bevestigd wat ik eerder zei: het is onjuist om zulke uitspraken uit hun verband te halen en ze te ont-  
doen van hun associaties en ze tegelijk los te maken van hun oorspronkelijke grondslag om ze als vanzelfsprekend op onze eigen manier te interpreteren.

‘Redding van de verlorenen’ – waaraan denkt de christen voornamelijk en op de eerste plaats, wanneer hij die frase gebruikt? Hij denkt, en moet denken, aan de redding uit het verloren zijn in zonde en schuld, uit de *terrores conscientia*, de verschrikking van het door God en zijn heiligheid getroffen geweten. Waaraan denkt de Indiër voornamelijk als hij het hier over heeft? Hij denkt, geheel in lijn met de traditie waarvan hij deel uitmaakt aan de verlossing uit de gebondenheid, namelijk uit de gebondenheid in de *samsāra* en haar valstrikken, uit de ellende van de wereld der dolenden, uit de kwellingen van het rad van geboorte en wedergeboorte, de zielsverhuizing van bestaan tot bestaan. Zo staat het ervoor in de klassieke theologie van de extreme Vedānta-mystiek. Maar dit wordt niet anders in de bhakti-religie.

Dit is een wezenlijk verschil, in zoverre het hier gaat om het gegeven dat beide religies draaien rond een andere spil. Je moet je wel zo uitdrukken want anders zou je tot een verkeerde interpretatie kunnen komen waartegen de Indiërs gemakkelijk met een beroep op hun eigen teksten zouden kunnen protesteren. Want natuurlijk is het niet zo, dat in India de idee van de zondige mistap en de druk van het geweten zouden ontbreken. Er bestaat hoe dan ook geen hogere religie



waarin de zonde, de vergeving van zonde, gewetenswroeging (en wel van het religieus bepaalde geweten) geen rol zouden spelen. Zelfs het boeddhisme kent in zijn Mahāyāna-vorm roerende gebeden om vergeving van fouten en opbiechten van misstappen tegenover de eeuwige Boeddha's of ten overstaan van de enige Ādiboeddha (oerboeddha). De bkakti-religie is rijk aan zulke biechten. Een gebed van Yāmuna gaat als volgt:

‘Mijn zondige wandel is eindeloos, beginloos, onophefbaar en oppermachtig. Ik ben een dier in mensenvorm, een plaats van onrecht. O, stroom van genade, o, Vader, o meer van onuitputtelijke goedheid, heeft u niet als Krishna eens uw erbarmen over de man van de Cedi's\* getoond, o goedgunstige, en hem vereerd door met hem om te gaan, en hem vergeven dat hij u beledigd had? Zeg mij, er was bij u toch ruimte hem genade te bewijzen? Wanneer ik nu meteen smekend tot u nader, en zeg ‘Ik ben van u’ en u dan herinner aan uw eed (in de carama-shloka van de Gītā), onthoudt u dan mij alleen uw trouw? Wees mij genadig en reken mij de schuld niet aan.

\* Koning Shishupāla die Krishna ernstig had beledigd.

En tegelijkertijd geldt dat moksha, de ‘verlossing’, ongetwijfeld ook in India niet alleen de verlossing van de binding aan het vergankelijke en smartelijke bestaan betekent. Maar als de ‘knopen van het hart’ waarmee de mens in de samsāra verstrikt zit door de raadselachtige in het innerlijke werkende ‘genade’ (prasāda), ontward worden, dan wordt de mens daardoor tegelijk tevens vrij van bindingen aan wat waardeloos is of tegen warden indruist. Want zoals we hebben betoogd, kent men ook hier een soort bekering (die ook hier een *conversio passiva*, een passieve bekering is) van het pad der zonde naar een vrij zijn van lusten, egoïsme en van de klesha's, de smetten, aandoeeningen die de mens vastklinken aan het ongoddelijke, het asurische oftewel het demonische bestaan van zijn vroegere wandel, naar de Bhāgavata-manier van leven in de bhakti. Een prediker zegt van deze ‘edele vrouw Bhakti’, wanneer hij haar tooi wil beschrijven:

Geloof is haar balsem, en het luisteren naar de verhalen van de Heer haar make-up. Hem te koesteren in het hart is het bad dat al haar ledematen reinigt van het vuil van de hoogmoed. Deernis is haar handdoek, deemoed haar kleed en volharding haar parfum. De naam van de Heer is haar parel-snoer, dienstbaarheid aan de Heer en zijn vromen zijn haar oorhangers en het gebed van haar geest haar ring. Omgang met de vromen is haar maskara en de liefde (voor de Heer) haar lippenstift.

Krishna zegt in de Gītā:

De mens is gemaakt uit geloof. Zoals iemand gelooft, zo is hij – en, zet hij verder uiteen: als men in het kwade ‘geloof’, wordt men door zijn geloof zelf kwaadaardig, maar wie in de Heer gelooft wordt door Hem aan Hem gelijk.

Rāmānuja citeert zelfs een uitspraak van de Gītā:

Wie geheel en al Mij (door bhakti) vereert die moet men als een sādhu beschouwen zelfs wanneer hij verkeerd handelt –

en geeft een verklaring die heel dicht komt bij de *justificatio per fidem*, de rechtvaardiging door het geloof. Hij zegt namelijk:

Hoe is dat mogelijk? Omdat zijn vaste vertrouwen in het geloof ligt dat niet door iedereen kan worden bereikt (omdat het een geschenk van de genade is): dat de Heer alleen oorzaak en bestuurder van de wereld is, mijn hoogste Heer en Meester, mijn Vriend en mijn hoogste heil.

Een dergelijk (gelovig) mens is voortaan inderdaad een goed en rechtvaardig mens.

Met ziet het: men zou een groot onrecht begaan tegen de quintessens van de geest van de bhakti-religie wanneer men haar zou willen opvatten als een louter eudemonische, naar geluk dringende drijfveer om aan een ‘pessimistisch’ opgevatte wereld en haar onaangenaamheden te ontsnappen. Men mag zich hier ook niet tot een dergelijke verkeerde interpretatie laten verleiden door de schildering van hemelse vreugden, evenmin als men in het christendom tot een vergelijkbare misvatting mag komen door bijvoorbeeld de reusachtige drui-

ven die Papias\* de christenen in het paradijs in het vooruitzicht stelt. De bhakti en Nārāyana zelf vormen het eigenlijke heilsgoed. Te worden opgenomen in een onbegrijpelijke uitbundige liefde, gelukzalig te worden in en door ‘de vreugde van Vishnoe’s aanschijn’, dat is wat men onder ‘heil’ verstaat.

[\* Een van de apostolische vaders, bisschop van Hiërapolis en leerling van de apostel Johannes.]

En dit is bovendien slechts de emotionele vervulling van een diepere waarde die in het piëtisme, de doorleving van het geloof in het gemoed, van de bhakti verborgen ligt. Daarover wil ik nog iets uitvoeriger zijn. Onder het piëtisme van de bhakti ligt altijd tegelijkertijd de enorme erfenis van het oudste en diepste Indiase heilstreven zelf, en zou je de bhakta vragen naar wat voor hem het meest wezenlijke is, dan zou hij antwoorden: ‘verlossing en verwerkelijking van de ātman door, en in gemeenschap met het paramātman zelf’ (ātma-siddhi). De leer van de ātman en van de Ātman, en de redding van de eerste door de laatste – dat is de uiteindelijke betekenis van de leer van Rāmānuja. Het merkwaardig koele begrip van de Indiase ātman is hier vol gevoelsintensiteit en bezielt door de bhakti met haar gemoedsbewegingen van vertrouwen en liefhebben: een belangrijke nieuwe inhoud [van het begrip ātman], die echter tevens het gevaar in zich heeft de grote en oorspronkelijke ātman-idee van India uit haar hoge geestelijke sfeer en – om het maar direct te zeggen – wonderbaarlijkheid, naar beneden te trekken naar het vlak van het deinende en bij tijd en wijle sentimenteel wordende gevoelsleven. Wat is de ātman? Hij is geest, licht, is het volstrekte tegendeel van de onbezielde prakriti. Hij is het eeuwige in ons. Ja, hij is meer dan dat alles, hij is het onbegrijpelijke wonder:

āshcaryavat pashyati kashcid enam,  
 āshcaryavad vadati tathaiva cānya,  
 āshcaryavac cainam anya shrinoti.  
 shrutvā’ py enam veda na caiva kashcit.

De één ziet hem als een wonder,  
 de ander spreekt over hem als 'een wonder' (zonder te zien).  
 Een derde hoort over hem als van 'een wonder' (en zegt het voort).  
 Maar ook al heeft men ervan gehoord, (daarom) kent men het nog niet  
 (want omdat het niet door woorden kan worden overge-  
 bracht, wordt het alleen gekend door wie ziet en ervaart).

Ātman is het plechtigste woord van de Indiase taal naast brah-  
 man en purushottama.

Maar deze ātman is verloren in de samsāra doordat hij zich  
 heeft afgekeerd van de omgang met het 'hoogste Ātman'.  
 'Samengedrukt', onherkenbaar geworden, vervreemd van  
 zichzelf en van zijn wonderbaarlijke waarde, doolt hij in een  
 beginloze gebondenheid. Dat hij zal worden 'verlost', dat hij  
 vrij zal worden door zijn ware wezen te vinden, dat hij – om  
 het zo te zeggen – weer wordt teruggebracht in zijn oertoe-  
 stand, dat is hier de laatste en diepste zin van de reddende ge-  
 nade en ook van de bhakti: ātma-siddhi, de verwerkelijking van  
 het 'zelf' in de gemeenschap met het hoogste zelf als de eeu-  
 wige zin van het bestaan. Dat geldt hier dan ook als de zin van  
 de uitdrukking: het ware, Sat, bereiken; opstijgen uit de 'dood'  
 tot het amitam; leiden uit het 'duister' in het 'licht', zoals het  
 in een oeroud gebed is uitgedrukt. En dat is, zoals steeds weer  
 wordt uitgelegd niet louter 'geluk', udaya, maar shreyas, het heil  
 zelf. Deze machtige oerconcepties van India werden in de  
 bhakti-religie nooit vergeten. En ze breken telkens weer door  
 de soms al te antropomorfe (mensvormige) voorstellingen van  
 zijn piëtistische bovenbouw heen. Als je het zou mogen wagen  
 te profeteren, dan zou ik zeggen, dat, wanneer deze religie, als  
 er in de geestelijke situatie van India nieuwe verhoudingen  
 ontstaan, opnieuw zou kunnen uitbotten, juist dit eigenlijke  
 oermassief van zo'n ātma-siddhi weer in het volle licht zal tre-  
 den en dat dit dan wellicht aan een nieuwe generatie een nog  
 hogere vervulling van deze manier van geloven zal bieden. De  
 aanzetten daartoe zijn al voorhanden. En juist de bhakti-reli-

gie, met haar persoonlijke opvatting van *ātman* en *parama-ātman*, zal in deze tijd, waarin ook in India de persoon en de persoonlijkheid een veel vollere waardering krijgen dan vroeger, in het voordeel zijn ten opzichte van de scholen van de onpersoonlijke Vedānta.

Maar laten we een blik werpen op de andere kant: ook het genadebegrip van het christendom put zich geenszins uit in de *justificatio impii*, de rechtvaardiging van ongelovigen. Ook het christendom kent en wil een thuiskomst, weg van de ellende van de wereld waarin men van God verwijderd is, naar een bovenwerelds heil, niet enkel als het bereiken van de objectieve waarden van rechtvaardiging en heiliging, maar ook van subjectieve waarden zoals 'gelukzaligheid' en 'leven en volkomen voldoening'. Geest en persoonlijkheid, behoren ook hier als gebonden en te bevrijden entiteiten tot het *imago Dei*, de godsvoorstelling van de christen. En de redding uit de *pthorá*, uit de vergankelijkheid, tot leven, tot het 'onvergankelijke zijn', zijn wezenlijke kanten van het christelijke heilsgoed.

Er zijn perioden in de kerkgeschiedenis geweest waar het zwaartepunt van het christendom leek te verschuiven en waar, in de oude oostelijke Kerk, de verlossing uit de *pthorá* (de vergankelijkheid), het streven naar het '*pharmakon tēs athanasiās*' (medicijn tegen de dood) het kernbegrip leek te worden. Maar dat waren wel tijden van vertroebeling, niet van verheldering.

(Men zit zeker geheel en al op de verkeerde weg als men meent zich van ons 'gedoemd ten dode', met als uitgangspunt de zorg om de dood, die een zuiver profaan niet-christelijk gevoel is, een weg naar het christendom te kunnen banen. Niet het oude streven in India naar het *amritam*, naar iets voorbij de dood, of het verlangen van de antieken zich van de vergankelijkheid te ontdoen staan voor een redding van de pure doodsangst. Beide staan niet voor een pure levenszekerheid in de vorm van verlenging van het leven, maar voor een zoeken naar iets geheel transcendent en buitenredelijks, naar iets dat aan gene zijde van de dood ligt, maar ook aan gene zijde van een leven in enkel empirische zin. Zie *West-Östliche Mystik*, p. 50 e.v.)

Maar altijd zijn toch 'leven', 'het ware zijn' en 'leven in volheid' ook noodzakelijke kanten van het christelijke levensgeluk. Hun ware proporties in christelijke zin heeft Luther beknopt en helder omschreven in zijn Kleine Catechismus: 'Waar vergeving van zonden is, daar is ook leven en gelukzaligheid.' Daarom zeggen we: Er is hier geen sprake van een ontbreken van het zondebegrip in India of van het ontbreken van het idee van de zelfverwerkelijking (*ātma-siddhi*) in het christendom. Wel is er principieel sprake van een verschuiving van zwaartepunt. Het zwaartepunt van het zoeken naar het heil lag in het oude India zoals dat in een oud gebed is aangeduid:

*Asato mā sad gamaya  
Tamaso mā jyotir gamaya  
Mṛtyor mā 'mritam gamaya.*

Bṛihadāranyaka-upanishad 1:3,28

Dat betekent:

*Leidt mij van wat niet-is naar wat is.*

*Leidt mij uit het duister in het licht.*

*Leidt mij van de dood naar de onsterfelijkheid.*

Het grondmotief van de religie van Palestina is aangeduid in het oerwoord van de heilige Schrift, dat wel aan Mozes wordt toegeschreven (*Leviticus 19:2*):

*Wees heilig, want ik, de Eeuwige, jullie God, ben heilig.*

De as waar het om draait is hier geen zelfrealisatie maar het begrip van het heilige. Daarmee is een kenmerkend verschil tussen beide religies neergezet. Dit wordt niet opgeheven of zelfs maar tot een gradueel verschil teruggebracht, doordat bij beide religies tegenwoordig de motieven van de andere als begeleidende momenten meespelen: immers in de latere bhaktireligie diepzinnige ideeën over vergeving en innerlijke vernieuwing en in de latere nieuwtestamentische en kerkelijke godsdienst diepzinnige ideeën over zijn en niet-zijn, vergankelijkheid en over 'dat wat eeuwig blijft'.

## § 9

Omdat dit met het voorafgaande samenhangt, kunnen we pas hier ter sprake brengen, dat de idee van de 'zonde', hoewel die zeker ook in India niet ontbreekt, toch nooit die diepte bereikt of het gewicht krijgt die ze in het westen heeft. Anselmus van Canterbury zei: 'Quanti ponderis sit peccatum', hoe zwaar weegt de zonde? – Dat in volle omvang te beseffen is door de andere innerlijke structuur zelfs bij de bhakti-religie niet mogelijk geweest.

A- In dit verband is het leerzaam te zien hoe moeilijk het is om in het Sanskriet een gelijkwaardige vervangende term te vinden voor 'zonde', 'berouw', 'boete' en dat het woord 'wedergeboorte' hier op iets volstrekt anders slaat dan op de 'nieuwe geboorte uit de geest'. (Punarjanma verwijst hier juist op het kwaad van het altijd opnieuw geboren worden in de aaneenschakeling van de samsāra.) Het woord klesha wordt wel als 'zonde' vertaald. Klesha komt echter van klish en dat betekent eigenlijk 'lijden veroorzaken'. Klesha is het lijden dat de gebonden ātman door de binding in samsāra moet ondergaan, is alle pijn en ellende van het werelds bestaan, die in de Indiase godsdiensten onophoudelijk en met onvermoeibaarheid wordt afgeschilderd.\* Klesha is vervolgens in de officiële omschrijving van het theologisch jargon specifiek de verwarring van de geest door gevoelens van lust en leed. Deze zijn het die de geest binden en het zijn deze gevoelens waarboven de mukta is uitgestegen. Ook Ishvara heet in de eerste plaats daarom aklisha (onbezoedeld, onaangedaan door klesha's), omdat hij in absolute zin ongebonden is, en dus niet is onderworpen aan proefondervindelijke gevoelens van lust en leed. De 'verwarring' door de klesha's is in eigenlijke zin niet het tegendeel van de sanctitas, heiligheid, maar van de serenitas, de, niet door enige deining van empirische gevoelsmomenten geagiteerde of bewogen, 'rust' van de van zijn gebondenheid bevrijde ātman. Het ātman-brahman is hier eerder het serenissimum dan het sanctis-

*simum*, het meest vredige, meest heilige. Ook deze *serenitas*, deze *shānti*, is weliswaar een geheel en al transcendente, buitenredelijke, numineuze waarde, maar het is geen *sanctum* in onze zin van het woord. – Zo ook met de term *sat*, ‘zijnde’ waarmee het boven geciteerde Oudindische gebed begint. *Sad eva*, ‘slechts zijnde’ is de hoogste lof die men het Brahman kan toekennen. Overigens heb ik zelf in mijn werk *Mystiek Oost-West* erop gewezen dat dit niet alleen een ontologisch predikaat is, maar dat ‘*sat*’ ook een waardeoordeel insluit. Het is bovendien een ideaal. Maar de belijdenis *Tu solus sanctus*, gij alleen zijt heilig zou men hier zonder meer als zonderling en als een ‘stijlbreuk’ moeten ervaren. Het zou zelfs onvertaalbaar zijn. Zo’n onderscheid zou zowel door een *Sāmkhya*-aanhanger als door een *kevala-advaitin* (volgeling van de strikte non-dualiteit) niet in zijn nadeel maar juist als in zijn voordeel worden uitgelegd. Hij zou zeggen: Jullie hechten zoveel waarde aan ‘berouw over mistappen’ en ‘schuldgevoel’, maar dat zijn menselijke dingen en betekenen een binnenhalen van gevoels- en stemmings-elementen. Ze kunnen wel thuis horen op het vlak van het intermenselijk verkeer of van het recht, maar ze zijn zelf vormen van ‘verwarring’ waar je los van moet komen. *Terrores conscientiae* voor de *sanctitas*, gewetenskwellingen ten overstaan van het heilige, knagend ‘berouw’, het ‘gebroken hart’: dat alles zijn zelf *klesha*’s die een psychisch, maar niet een geestelijk karakter hebben; ze behoren tot de *manas*, het denk- en voorstellingsvermogen, de intentionaliteit, maar kunnen niet aan de *puruṣa*, het zuiver passief waarnemend bewustzijn zelf worden toegeschreven. Ze leiden de mens opnieuw tot een zeer sterke ‘gebondenheid’ en hinderen hem. Ze liggen allemaal op het vlak van de *guna* ‘*rajas*’\*\*, de strik waarin men gevangen wordt en die verbroken moet worden wil de *ātman* zijn vrijheid realiseren. Nu lijdt het weliswaar geen twijfel dat hier in de *bhakti*-religie opnieuw die ‘wederzijdse toenadering van verschillende modellen’ heeft plaatsgevonden: *klesha* en *akliṣṭa* worden hier gevuld met een diepere inhoud. *Īshvara* is hier



een opeenhoping van *kalyāna-guna*'s. Maar ook dat kan men nauwkeurig vertalen als 'edele, ideale eigenschappen hoe dan ook. Een specifieke benaming en een volstrekt eigensoortige term zoals 'heilig' treft men ook hier niet aan.

[\* Juister zou misschien zijn daarvoor het woord *duhkha* te gebruiken, *klesha* is wat de oorzaak van dit lijden vormt. In de yoga-leer worden de volgende *klesha*'s opgesomd: *avidyā* (onwetendheid), *rāga* (verlangen), *dvesha* (afkeer), *asmitā* (egoïsme of egocentrisme) en *abhinivesha* (de drang om in het eigen bestaan te volharden, de *conatus essendi* van Spinoza.

\*\* De Sāṅkhya-leer, die aan de basis ligt van alle Hindoe-metafysica, stelt dat de psychische natuur of 'oermaterie' bestaat uit drie zogenaamde *guna*'s of krachten, namelijk die van *satva*, *rajas* en *tamas*. *Satva* is de kracht van geestelijke helderheid, moraal en rationaliteit, *rajas* die van ambitie, verlangen en heftige emotie, *tamas* die van luiheid, sloomheid, duisternis en lust.]

B- Hetzelfde geldt voor de uitdrukking *pāpa*. De *caramashloka*, het belangrijkste vers van de *Gītā*\* waarin dit begrip in haar volledige omvang is samengevat:

...mām ekam sharanam vraja  
aha tvā sarvapāpebhyo moksaisyāmi. mā shucah

wordt door Richard Garbe vertaald als:

...Zoek je toevlucht bij mij.  
Ik zal je van alle zonden verlossen. Maak je geen zorgen.

Maar hij gebruikt hier het woord uit de christelijke vocabulaire 'zonde' omdat het hem ontbreekt aan een beter, en omdat het 't dichtst komt bij wat er in India mee bedoeld wordt. Maar hier treedt juist het gebrek aan het licht dat aan alle vertalingen kleeft: de vreemde termen worden tegelijkertijd geladen met de zeer specifieke associaties en kleuringen die deze woorden in de eigen taal en denkwijze bezitten. Daardoor worden ze onnauwkeurig.

[\* Otto verwijst hier naar hoofdstuk 13:66 in de versie van Garbe. In andere *Gītā*-versies gaat het om hoofdstuk 18:66.]

## § 10

Het woord ‘verlossen’ alleen al voor *muc* is in deze zin niet treffend. Weliswaar betekent de wortel *muc* zonder twijfel ‘losmaken’, ‘bevrijden’. En we moeten toegeven dat de loutere vertaling ‘bevrijden’ in plaats van ‘verlossen’ hier ook wringt. Want zoals ons ‘verlossen’ niet kan worden toegepast op een louter losmaken in het algemeen, maar losmaken in een heel specifiek, namelijk religieuze zin betekent, zo is het ook gesteld met *muc* wanneer dit sacraal wordt gebruikt. Ook hier wordt een ‘losmaken’ in een zeer bijzondere zin bedoeld, maar die komt toch niet bij de christelijke betekenis in de buurt. Want christenen denken bij ‘verlossen’ aan bevrijden in de zin van *absolvere*, van een ‘absolutie’, dat wil zeggen in de zin van een kwijtschelden van de zondeschuld en in de zin van een bevrijding van de tegen het heilige zelf indruisende waarden. [Luther gebruikte deze vorm: *Geloof jij ook, dat mijn vergeving Gods vergeving is?*] Van een dergelijke bevrijding is echter in de *Gītā* geen sprake. En daarom zijn ook de *pāpāni* waarvan hier beloofd wordt dat men ervan verlost zal worden geen ‘zonde’ in de strenge zin van gewetenswroeging opwekkende schuldenlast. En de ‘zorg’ die Arjuna moet laten varen is wat anders dan de *terror conscientiae*, de schrik van het geweten van Luther. Shankara maakt zich in zijn commentaar op deze passage over de betekenis van deze stellig prachtige uitspraak in het geheel niet druk, maar probeert hier de volslagen vreemde theorie van de identiteit van de ziel met Brahman binnen te smokkelen. Maar ook Rāmanuja houdt zich er beslist verre van deze passage een betekenis toe te kennen die wij met ons ‘verlossen’ en ‘zonde’ zouden verbinden. Hij zegt – en daarmee treft hij de betekenis van de passage zonder twijfel in de kern:

*Ik wil je bevrijden van al het ‘kwaad’ dat je door het eindeloos begeren van wat je niet moet doen en door het achterwege laten van wat je wel moet doen, in de beginloze tijd (van al je geboorten tot nu toe) hebt opgehoopt en wat je in de weg staat om tot Mij te komen.*

## § 11

Hij heeft het hier over de donkere remmende kracht van het *karman*\*, en van de *vighna*, dat wil zeggen de hindernissen van de kennis, die tevens de doorbraak van geloof, vertrouwen en liefde in en tot *Īshvara* in de weg staan. Dit *karman* met zijn bindende macht, die op een oorspronkelijke afkeer van *Īshvara* teruggaat, toont een overeenkomst met de ideeën die de christelijke geloofsleer in de mythologische symbolen van de 'erfzonde' en 'de val van Adam' probeert uit te drukken. Want het houdt ook een verdorvenheid in van de aard van de innerlijke mens, een zich principieel keren tegen het ideaal. Dit betekent tegelijk een verdraaiing en een zelfvervorming. Maar het accent ligt hier niet op de 'oerschuld' maar op de 'bindende macht', de *bandha*.

(Vergelijk: R. Otto, *Sünde und Urschuld*; vanaf de 4<sup>e</sup> druk 1929.)

Het *karman* van kwade handelingen en doelen is in het oosten de macht die alle wezens in zijn greep houdt. Geen mens kan door eigen macht of kracht deze macht van het *adrishta*, de onzichtbare kracht ontbinden. Dat kan alleen de eeuwige *mu-kunda*, de bringer van verlossing. En hij belooft in zijn genade om dit te doen. Natuurlijk bewijst hij daarmee ook zijn vergevende goedheid, zijn *karunā* [mededogen].

Hij ziet vol medelijden misstappen en fouten door de vingers. De nadruk ligt hier op de overwinning van een volstrekte machteloosheid en niet op een verzoenende vergeving van de schuld, 'het grootste van alle kwaden' en al het 'boze' zelf.

Zeker, in de christelijke leer is de erfzonde ook een macht die ketent. Ze is onvermogen, onvrijheid en machteloosheid. Ook hier is de verlossing een verbreken van een band (*pāsha*) die ons te machtig is.

[\* *Karman* betekent meer in het algemeen 'werk', maar hier heeft het de meer populaire en specifieke zin van *samskāra*, de dispositie (gemoedstoestand) die men door zijn eerdere daden heeft verworven en die de wedergeboorte bepaalt. De verklaring van Otto duidt uitsluitend op *vighna*.]

Maar veel erger dan de machteloosheid is hier de last van de schuld zelf. De *absolutio ab peccatis*, de vergeving van schulden is hier zeer zeker de alpha, maar de bevrijding is pas de omega bij deze alpha. En volgens het diepe inzicht van Maarten Luther is een dergelijke bevrijding van machteloosheid zelf een product en een werking van een in de grond van het hart ervaren en begrepen vergeving, *absolutio*.

## § 12

A- Het is hier zo als we het gesteld hebben. Zoals Friedrich Schleiermacher het in zijn *Vijfde redevoering* uit *Over de religie* heeft aangeduid: de geest van een religie is beslissend bepaald door het zwaartepunt waarom hij beweegt, door het hem eigene centrum waaromheen alle andere religieuze ideeën zich eerst groeperen, in wiens richting ze wijzen, en waaraan hij zijn bijzondere toon en het geheel zijn bijzondere 'structuur' ontleent.

Twee kristallen kunnen uit een in chemisch opzicht identieke base zijn ontstaan, niettemin kunnen ze door hun gewijzigde assensysteem, door de verschillen in de hun structurende vormbeginselen, wezenlijk verschillende bouwsels zijn met volstrekt verschillende kenmerken en karakteristieke gedragingen. Men kan ze stukbreken, hun substanties mengen, maar men kan ze niet tot elkaar reduceren, noch kan men door menging van hun delen een nieuw kristal vormen. Net zomin kan men door een wegslijpen van de bijzonderheden van de karakteristieken van een religie en door syncretisme (versmelting) weer een echte nieuwe religie bouwen. Daarom ook heeft Schleiermacher gelijk als hij beweert dat er geen 'graduele' overgang bestaat van een religie van het ene type naar een van een ander type, maar een overgang alleen sprongsgewijs kan plaatsvinden. Dat geldt ook voor de verhouding tussen de bhakti-religie en het christendom. Daarvoor is een verplaatsing van het draaipunt onontbeerlijk, zoals je dat heel duidelijk kunt zien in het geval van Rāmabhai. Ze voltrekt zich

daarom noodzakelijkerwijs als een innerlijke revolutie, ook wanneer de fasen ervan in het bewuste leven niet duidelijk na te trekken zijn.

Goethe zegt, als hij het mysterie van de individuele gestalte wil beschrijven:

[Urworte, Dämon]

...en geen macht verbrokkelt  
de gepreegde vorm die zich levend ontwikkelt.

‘Zich levend ontwikkelt’, namelijk ‘overeenkomstig de wet waaronder ze gesteld zijn’. Hij brengt dit allereerst in verband met de vorming van de individuele gestalte van het levende organisme en vervolgens met het geestelijke individu. Misschien is zijn bewering al te eenzijdig wanneer toegepast op het tot stand komen van de vorm van het levende organisme, dat onder invloed van nieuwe prikkels van een nieuwe omgeving daadwerkelijk in staat is tot diepgrijpende omschakelingen en dat niet alleen als een ontwikkeling van een onbuigzaam onveranderlijk innerlijk vermogen kan worden beschreven. Ze is beslist te eenzijdig voor toepassing op de menselijke persoonlijkheid, die door opvoeding, invloeden, psychische ingrepen van buiten, en in religieus opzicht door ‘genade’ en ‘wedergeboorte’, tot een reorganisatie in staat is die in de ‘wetten der planeten’ niet is voorzien maar er niet door wordt verhinderd. Maar hij heeft terecht gewezen op iets dat men ‘meekrijgt’ en dat vertegenwoordigt zeker een vormvast beginsel. En in de grote geestelijke patroonvormingen die we religies noemen vinden we iets overeenkomstigs.

B- De wet waaronder de hogere geestelijke religie in India is ‘ingesteld’, en die, ondanks talloze verschillen tussen de scholen, richtingen en sekten van India en het van India uitstromende boeddhisme, in alles als vormend beginsel blijft optreden, is de op haar eigen manier indrukwekkende en diep religieuze intuïtie van het *karman*, in het licht van de samenhang met het onophoudelijke wedergeboren worden in de kring-

loop van de *samsāra*, en met de ‘*moksha-dharma*’, dat is de leer van een mogelijke bevrijding uit een dergelijke ‘gebondenheid’. Deze *moksha-dharma* vervult de bhakti-religie met het ideaal van een redding die een persoonlijk heil inhoudt in de eeuwige en gelukzalige dienst van de liefhebbende *Īshvara* door zijn reddende *prasāda*, genade. Het motto ervan kun je dan als volgt samenvatten:

*Jullie gaan onder in de wereld en zijn in boeien,  
maar Ik wil jullie naar buiten leiden.*

Volstrekt anders is het motto van de joodse profetenreligie dat, zoals aan het einde van § 8 al werd geciteerd, luidt:

*Wees heilig, want ik, de Eeuwige, jullie God, ben heilig.\**

Dat is de wet waaronder de religie van Israël is gesteld. Dit beginsel wordt in het evangelie gevuld met de gedachte van de ‘zondaars zoekende God’. Zij is de grondintuïtie van Jezus, die het strakke volgen van de wet door de Farizeeën doorbrak en revolutionair was voor het zich in farizeïsche zin ontwikkelende jodendom maar de ‘vervulling’ was van de profetische kiemen in de profeten en psalmen. Zij ontwikkelt zich – en dit opmerkelijk genoeg altijd onder invloed van stimuli van farizeïsch karakter – dan verder in Paulus’ strijd tegen ‘de wet’ vóór ‘de genade’, in Augustinus’ strijd tegen Pelagius, en in Luthers strijd tegen de verduistering van de middeleeuwse theologie, praktijk en wet in zijn leer van de *justificatio*, (die tegelijk *regeneratio* en *sanctificatio*, kwijtschelding van schulden, rechtvaardiging, herschepping en heiliging is) en *gratiā solā*, *per fidem solam*, alleen door genade, door het geloof alleen. En zij blijft daarbij altijd, ook in haar uiteindelijke vorm, ‘in overeenstemming met de wet waaronder ze is gesteld’.

---

[\* Het Exodusthema zou wellicht ook kunnen worden uitgedrukt met Ot-to’s motto van de ‘reddende *Īshvara*’. Dan kan het onderscheid niet meer zo eenvoudig worden samengevat.]

Uit *samsāra* (kringloop van wedergeboortes) en *brahma-nirvāna* (uitdoving in brahman) ontwikkelde zich de Indiase problematiek van *bandha* (gebondenheid) en *moksha* (verlossing).

Uit de boeteprediking van de israëlitische profeten ontwikkelde zich hier de totaal andere 'wetsproblematiek'. Hier maakt de ziel zich druk om de ware 'gerechtigheid' en hoe men die kan vinden. Op hun manier deden de Farizeeën dit ook. Het evangelie komt, en ontdoet zich van de 'zuurdesem van de Farizeeën' maar zó dat het hun eigen vraag beter en juister wil beantwoorden door de 'gerechtigheid te tonen die beter is dan die van de Farizeeën'. De God van het evangelie is niet degene die redt uit de *trochos tēs genethliās*, het rad der geboorte, hoewel ook deze uitdrukking als een zonderlinge en voelbaar vreemd klinkende hiëroglief een keer in het Nieuwe Testament wordt gevonden, maar de gelijkenissen van Jezus laten een God zien die zondaars zoekt, ze met blijdschap vindt en tot zich roept. Deze zijn typerend voor Jezus' leer en veroorzaken zijn conflict met het typisch Farizeïsche jodendom. Dit was het beginsel van het 'nieuwe verbond' dat vervolgens als zijn grondbetekenis in het Paulinisme en Lutheranisme terugkeert.

c- Laten we in het kort de contrasten zien (hoewel met de onvermijdelijke eenzijdigheid):

*Īshvara* is een redder van de onder de kwellingen van de *samsāra* lijdenden en van hen zonder vaderland. De Vader van Jezus, echter, is de heiland van het door schuld gebroken hart en het ten overstaan van God getroffen geweten.

§ 13

Deze verhoudingen spiegelen zich wederom op een eigen manier in een verschillende terminologie. Ook India kent de prikkel van het geweten. De uitspraak van de apostel, dat de wet ook in het hart van de 'volken' geschreven is, en dat ze daarom ook zonder dat ze de geschreven thora van Israël be-

zitten 'zichzelf tot wet' zijn, zou niet juist zijn, als dit niet zo was. Wat wij het geweten noemen ligt mede vervat in wat in India de *sākshi* de 'getuige' wordt genoemd. *Sa-akshin* komt van *aksha*. *Aksha* betekent 'oog' of gezichtsvermogen, *sa* betekent 'met', 'con' en 'syn'. *Sākshin* is het zelf als het ik-bewustzijn in het verloop van psychische processen die een 'mee-weten', *syneidēsis*, *conscientia* ervan behelst. Een *sākshin* is in het algemeen de getuige, die door directe waarneming een 'medeweten' heeft van iemands daad en daarom voor het gerecht in staat is een getuigenverklaring af te leggen. Het ik weet als 'innerlijke *sākshin*', als 'innerlijke waarnemer' van zijn eigen toestanden, gevoelens, beslissingen, en ook van zijn goede en kwade daden. En deze innerlijke getuige is ook hier in het gericht over de ziel de gevreesde aanklager, en wel van zichzelf.

Nu is weliswaar ook ons 'geweten' afgeleid van *syneidēsis* en dit woord staat overeenkomstig zijn etymologie, woordverklaring allereerst voor een mee-weten over zichzelf in het algemeen. Maar wie van ons weet dat nog? Het begrip heeft zich helemaal verzelfstandigd. Het zou niet bij ons opkomen om bij *syneidēsis* in de zin van het Nieuwe Testament en bij geweten in zijn tegenwoordige betekenis nog te denken aan dat algemene fenomeen van de innerlijke zelfkennis überhaupt. Maar zo denkt men wel in India. Het geweten wordt hier niet als een bijzonder en uniek fenomeen verduidelijkt en daarom wordt het niet door één enkele term geduid die uitsluitend aan dit begrip toekomt.

Zelfs *Yāmu*na noemt, wanneer hij zijn scherpzinnige onderzoekingen over de *sākshin* doorvoert in contrast met die van het *Sāmkhya*, het gewetensfenomeen als zodanig in het geheel niet; zie hierover ook mijn artikel in *Logos*, 1929.

In dit onopvallende feit spiegelt zich het onderscheid dat we in het kort als volgt willen omschrijven: Het christendom is gewetensgodsdienst *per substantium*: vanuit zijn wezen.

De bhakti-religie is dat [slechts] *per accidens*: als een bijkomstigheid.



## § 14

En daarmee hebben we de zaak zelf nog maar gebrekkig aangeduid. — Christus, en God in hem —

is verschenen om ons te verzoenen. Verheugt u, verheugt u, o christenheid — zo zingt de christelijke gemeente in haar kerstlied. Het christendom is meer dan een gewetensreligie, het is de religie ‘van het van zonde gereinigde en verzoende geweten’.

Niet het gegeven dat Christus een middelaar is maakt het wezenlijke verschil tussen hem en Krishna of Rāma, want ook zij waren middelaars. Ook is de leer van de ‘incarnatie’ niet het bijzondere dogma van het christendom – incarnatiedoctrines kende India allang vóór het christendom. Maar de diepste zin van zijn verschijning is dat Christus een verzoener is en alle speculaties over zijn persoon krijgen pas van hieruit hun bijzondere betekenis. Dit is bovendien de theologische maatstaf voor hun geldigheid.

In *Het heilige* heb ik over zonde in de bijbelse zin gesproken. Dit boek over het buitenredelijke van de religieuze ervaring is indertijd ontstaan uit een poging in mijn colleges voor mijzelf en voor mijn toehoorders een toegang te verschaffen tot deze diepste van alle christelijke intuïties. In de orthodoxe constructies van de verzoeningsleer vond ik haar weliswaar aangeduid maar verminkt. Ook in de studies van Ritschl over ‘rechtvaardiging en verzoening’ vond ik haar niet terug. Ik kwam tot de slotsom dat ‘verzoening’ ten diepste niet toegankelijk is voor een in begrippen geconstrueerde theorie. De ‘valbijl’ – zoals één van mijn critici het juist uitdrukt – viel: een voor alle rationalisten oncomfortabel gegeven. Maar wat ik ‘begreep’, dat was dat we dikwijls ten diepste dat verstaan wat we niet begrijpen en waarvoor geen theorie is. Zoals Luther zegt: *God kun je niet begrijpen maar je voelt hem wel*. En het scheen mij toe dat de bijbelse vertelling van de passio en de passio magna, de tastende termen van het evangelie, van Paulus en Johannes en van de Hebreeënbrief, in het bijzonder Hebreeën 2:17 en 5:9 toereikend zijn om tot ‘gevoel’ te brengen niet tot ‘begrip’ kan worden gebracht.

Ik zou zelfs van een loutere godsdienstwetenschapper verwachten, dat hij wel zou toegeven dat hij weliswaar niet ‘begrijpen’ of ‘voelend verstaan’ kan wat voor belang in deze ‘fantastische’ waarde van een ‘verzoening’ gelegd is, maar dat tenminste de christenen zouden menen die te kennen, ja zelfs te ervaren, en dat aan hen dit van al hun ‘fantastische heilsgoederen’ het belangrijkste zou toeschijnen. Ja, dat klaarblijkelijk karakteristiek christendom niet meer, of alleen nog maar in een afgezwakte vorm aanwezig is als deze ‘imaginaire’ spil van hun geloofs- en ervaringsleven er niet meer zou zijn. Dat de Indiase-arische religie van dergelijke ‘judaïstische bijgelovigheden’ totaal verstoken is, dat heeft ook dr. Paul Deußen al bevestigd. En die these van hem is volledig correct en voor de vergelijkende godsdienstwetenschap heel belangrijk, hoe aanvechtbaar zijn interpretatie van de Vedānta vanuit Schopenhauer overigens ook mag zijn.

Ik verwijs graag naar *Het heilige*. Het zou buiten het bestek van dit werk vallen er uitvoeriger over te spreken. Ik hoop dit op een ander tijdstip uiteen te kunnen zetten. Wat ik hier, in samenhang met het voorafgaande, over de zaak kan zeggen, is minstens het volgende.

We stelden, ook Īshvara ‘vergeeft’ en men bidt tot hem om vergeving. Maar zijn vergeven betekent dat hij de overtreding niet aanrekenst uit medelijden door het lijden dat de overtreder over zich heeft afgeroepen. Het is *indulgentia*, medelijdende *toegeeflijkheid*, kwijtschelding en aflat, maar niet het christelijke ‘vergeven’ met zijn veel diepere en zelfs wel bijna mysterieuze klank. Zoals in individuele relaties de één de ander met mededogen zijn misstap kan vergeven, zo gebeurt dat ook hier door de meedogende goedaardige Īshvara. Maar de ‘vloek’ van de zonde kent men hier niet. Bij de christelijke zonde hoort inderdaad de vloek en de last van die vloek op het geweten van wie erdoor wordt getroffen.

(zie bijlage II)

## § 15

Dat heeft men vaak genoeg voor ziekelijk uitgemaakt. Het is echter in werkelijkheid de noodzakelijke gemoedsreactie tegenover een wezen dat niet alleen begaan is met verdriet en verzoenend is tegenover fouten en gebreken, maar dat als heilig wezen boos moet zijn tegen de schending van heilige geboden. Hij moet niet alleen tegen fouten, dwaasheden en dwaalingen optreden die een privé-relatie aantasten, maar moet en behoort – menselijkerwijs gesproken – te reageren tegen een zijn en handelen dat diep ingrijpt in de sfeer van de heiligheid, in het eigenlijke gebied van de heilige waarden. Inderdaad, wat men zo vaak bekritiseerd heeft als een zwakte van deze traditionele godsopvatting, dat Gods vergeving gebonden is aan ‘objectieve voorwaarden’, dat is in de ogen van de christen juist. Wie dit over het hoofd ziet, gaat voorbij aan het feit dat volgens de christelijke opvatting de verhouding tussen de mensheid en de eeuwig heilige godheid niet een privé-verhouding is. God is gebonden door de conditie van de ‘objectieve heiligheid’ van zijn geboden. Dat wil provisorisch geformuleerd zeggen: hij is de hoeder van de heilige orde.<sup>2</sup> Die is er, hoewel ze er is door zijn toedoen, toch nooit op de manier van een privé-regel, die een individu al dan niet naar believen kan laten gelden. God kan niet kwijschelden wanneer dit kwijschelden niet tegelijkertijd een ‘verzoenen’ is, oftewel een ternietdoen en opheffen van een objectieve verkeerdheid. Zijn vergeven moet zó zijn, dat ze, in plaats van de ‘rechtspraak’ af te wenden dit zelf als een beleven van de ‘vloek der zonde’, als een voltooiing van de *terrores conscientiae*, voltrekt, en zó dat ze de zondaar tevens, in een zelfgericht, tot een nu pas volledig gewekte en tot haar diepste diepte gebrachte berouw en boete voert, terwijl ze hem dan tegelijkertijd door deze act van vergeving aan de vertwijfeling ontrukkt. Zo wordt de zondaar in een terneer werpend gericht tegelijkertijd troostend opgericht. En iets dergelijks berust niet op onze ‘beslissing’. We beslissen niet, er wordt een beslissing genomen. (zie bijlage v)

## § 16

De verzoenende genade is in de eerste plaats juist de in de diepste zielsdiepte ervaren ‘vloek’ zelf. Die verzoenende genade ervoer Simon Petrus toen hij bad: ‘Heer, ga weg van mij, want ik ben een zondig mens,’ een bede, die, omdat ze die ervaring uitdrukt, er borg voor staat dat ze ... niet verhoord wordt. – Waarom en hoe een dergelijke ervaring met zijn *tremendum* en zijn *fascinans* (huiveringwekkendheid en aantrekkingskracht) door de gestalte, het woord en het werk van de Christus, in het bijzonder, door zijn gehoorzaamheid tot in de dood, bewerkstelligd en opgewekt wordt, waarom – om met Paul Neff te spreken? – ze deze ‘tovermacht’ over het gemoed en het geweten bezit, is voor alle begripsmatige theorie ontoegankelijk.<sup>4</sup> Telkens groter wordt de piramide van de dogmatische constructies die we boven dit onuitsprekelijke oprichten. Misschien is ze van stro. En toch behoort het tot het meest eigene van de christelijke geloofsleer dat ze zich telkens weer waagt aan een *locus de reconciliatione*. Een poging tot een oplossing en gelegenheid zoekend om tot eensgezindheid te komen.

Door deze problemen verschilt de christelijke theologie echter ten diepste van de theologie van de bhakti-religie of van de Indiase theologie in het algemeen. Want India heeft geen ‘verzoener’, geen Golgotha en geen kruis. En ze kan in dit alles niets anders zien dan ‘judaïstische resten’, niets anders dan *rajas* en *tamas*.

---

[1 Cf. Rudolf Otto: *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934.

2 Zie hierover ook de opmerkingen van de vertaler op blz. 133.

3 Zie bijlage VI over het boek van Paul Neff, *Religie als genade*.

4 Niettemin heeft de Frans-Amerikaanse letterkundige en cultuurfilosoof René Girard in zijn verschillende werken, w.o. *Le bouc émissaire* (1982), een verdienstelijke poging gedaan dit onmogelijke te klaren. Rudolf Otto, die eerder leefde, kon hier echter nog geen weet van hebben.]

## TOT BESLUIT

Toen we in Vrindavana, het Bethlehem van de Krishnacultus, de grote tempel van Vishnoe-Nārāyana binnengingen, bood een handelaar, staande achter zijn bescheiden stalletje, ons zijn waren aan. Je vond er de heilige aanduidingen en merktekenen van Vishnoe, je vond er de Gītā en andere Indiase heilige geschriften. Er bevond zich ook een bandje met een bevreemdende titel midden tussen de Indiase boeken. Het was het Lucasevangelie. ‘Over wie gaat dat boek?’ ‘Over Jezus. Hij is de laatste avatār van Vishnoe.’ Zo denken velen in India erover. Maar een andere Indiër zei iets heel anders tegen me: ‘Bent u geen Ariër\* net als wij? Waarom hebt u de oude god van de Ariërs verlaten en bent u de joden achterna gelopen? Wanneer zult u terugkeren tot uw eigen god?’ Ik zie de dag naderen dat deze gezindheid in India de overhand zal krijgen, wanneer India het contrast zal erkennen en beklemtonen dat er is tussen haar en de christelijke religie, de dag waarnaar ik al in mijn Vishnoe-boek verwezen heb. Ik zal die dag verwelkomen. Want pas dan zal de situatie en de stand van zaken helder zijn geworden.

De beslissing in de strijd over de absolute van de ene of de andere religie, die dan ontstaat, zal niet door theoretische bespiegelingen vallen. Geen principe a-priori kan logisch afdwingen, geen door beide partijen erkende algemene en opperste verstandsregel kan de ander er logisch toe brengen te erkennen, dat de verzoening van zonden niet een stuk Judeesche mythologie is, maar dat zij waarheidsgetrouwer is dan de redding van de ātman uit de boeien van de samsāra met het oog op de verwerkelijking van de vrijheid in omgang met het ‘hoogste purusha’. We hebben hier te maken met een ander darshana’ met een andere kijk, met een ander ‘oog’. En zo er zich een verandering zal voordoen, dan zal men eerst met een ander oog moeten hebben leren zien.

[\* Zie voor de specifieke betekenis van dit woord de verklarende woordenlijst achter in dit boek.]

## BIJLAGEN

1	De verborgen God en de God van de bhakta's bij hoofdstuk 2 § 1 OUDERE VORM VAN DE BHAKTI-RELIGIE	103
2	Verzoening en zuivering van schuld bij hoofdstuk 4 § 14 DE CHRISTELIJKE VERZOENING	112
3	Het denkbeeld van de zondeval bij hoofdstuk 3 § 4 DE ZONDEVAL	117
4	De eenheidsbeleving van de identiteitsmystiek tegenover de genade-ervaring van de bhakti-religie bij hoofdstuk 2 § 5 DE KOSMISCHE ILLUSIE	119
5	God is geen persoonlijk wezen bij hoofdstuk 4 § 15 VERZOENENDE GENADE	124
6	Religie als genade bij hoofdstuk 4 § 16 MYSTERIUM TREMENDUM & FASCINANS	126
7	Geheel en al uit genade bij hoofdstuk 3 § 4 SYNERGISTEN EN MONERGISTEN	128
8	De afbeeldingen	130
▶	Bibliografie	132
▶	Nawoord van de Nederlandse uitgever	133

## DE VERBORGEN GOD EN DE GOD VAN DE BHAKTA'S

(bij hoofdstuk 2, blz. 29)

Tegenover de duistere, regel- en wetteloze God, de doelloze, buitenredelijke almacht (*omnipotentia*), die door de oude sage van Draupadī wordt verkondigd, verdedigt Yudishthira de God van de bhakta's, terwijl hij zich tegenover het ook voor hem onpeilbare wezen van de 'geheime macht' beroept op geloof, woord en openbaring. Daarbij gebruikt hij reeds alle termen van de latere bhakti-religie. In mijn boek *Vischnu-Nārāyana* heb ik al selecties van het gedeelte uit het vanaparvan, 30 en 31 van het Mahābhārata vertaald, waarbij ik de versvorm heb proberen te behouden. Omdat daarbij altijd iets van de precisie van de vertaling verloren gaat, zal ik proberen om hier een letterlijke vertaling van de belangrijkste passages te geven. Daarin zal dan, toegegeven, weer de profetische kracht van de gestileerde taal verloren gaan. –

Nadat Draupadī in opgewonden bewoordingen haar onbegrip over gods wegen tegenover de rechtvaardige koning heeft uitgesproken, vervolgt ze met een verwijzing naar een oude opvatting over het wezen van de godheid die haar ter ore gekomen is. Ze heeft sinds lang geprobeerd dit van zich af te houden, maar het dringt zich nu opnieuw met geweld aan haar op. Dat dit geloof niet alleen haar persoonlijke, in haar individuele situatie doorbrekende bewijs van een plotselinge vertwijfeling is, maar dat het een algemeen verbreide donkere achtergrond en misschien de oergrond van de Indiase religie is geweest, wordt bevestigd door het gegeven dat de schrijver van het epos haar niet als Draupadī's eigen mening maar als een oeroude sage presenteert. De jongere bhakti-religie moet met dit duistere oergeloof de strijd aanbinden.

Tegen dit oergeloof strijdt ook – wellicht gelijktijdig – de religie van de Boeddha. Ze wordt daarbij gedreven door gelijksoortige motieven als van Yudishthira: door een interesse in de vrije verantwoordelijkheid, de geldigheid van morele gebo-

den, het van kracht zijn van een morele wereldorde door gerechtigheid en de mogelijkheid van een 'heil'. Maar ze geeft een totaal ander antwoord dan de bhakti-religie. Ze accepteert namelijk de stelling van de 'oeroude sage' dat Īshvara en doel- en regellose almacht en alomtegenwoordige werkzaamheid noodzakelijk bij elkaar horen en omdat deze godsvoorstelling met vrijheid, verantwoordelijkheid en het bereiken van het heil strijdig is, daarom verwerpt ze deze Īshvara zonder meer. Dat is de zin van het 'atheïsme' in de leer van de Boeddha. Aan deze zin houdt ze onverminderd vast, tot in haar laatste polemiek tegen het theïsme in zowel het Hīnayāna als het Mahāyāna. Zo er een god is, dan is dat een wezen van onbeperkte macht, almacht en alleenheerschappij. Dan zijn verantwoordelijkheid en vergelding zinloos en dan is iedere heilsleer tevergeefs. De zonderlinge vanzelfsprekendheid waarmee voor Luther de alomtegenwoordige en bij uitsluiting werkzame *omnipotentia*, de *deus absconditus*, de verborgen en onpeilbare God, en de *praedestinatio*\* bij elkaar horen, vindt men ook onder de boeddhisten en om die reden verwerpen ze de godsgedachte zonder meer.

(\* Voor het verschil tussen de *praedestinatio*, de voorbestemdheid en de *electio*, de uitverkiezing zie *Het heilige*, p. 142 e.v.)

Maar keren we terug naar de ontluikende bhakti-religie. Draupadī houdt Yudhishthira voor:

- 21 Hierover verhaalt een oeroude sage (*itihāsam purāṇanam*):  
 “De wereld is in de macht van de Heer en niet in die van haarzelf.
- 22 Waarlijk, alleen de schepper verleent het wezen alles, lief en leed, wel en wee,  
 hij, de heerser (*īshāna*), terwijl hij het zaad dat hij eertijds op het veld geworpen heeft laat opschieten (namelijk de slechte of goede daad die hij heeft laten uitvoeren).
- 23 Zoals een bekwame poppenspeler een houten pop maakt



en die nu met één lid dan met alle leden laat bewegen, zo handelt Hij met deze schepselen.

- 24 Zoals de ruimte doordringt hij (met zijn werkzaamheid) alle wezens en bestemt zo het lot van zowel het edele als het kwade (werk).
- 25 Zoals een aan een draad gebonden vogel, zo wordt ook deze (mens) in onvrijheid weggevoerd.  
Hij is in Gods macht en is noch meester over een ander noch over zichzelf.
- 26 Zoals een parel die passief aan een draad wordt geregen, zoals een stier die een lus door de neus getrokken is, moet hij de aanwijzing van zijn schepper volgen en volbrengen, geheel en al erdoor bepaald.
- 27 Geen ogenblik is er dat hij zelf zijn lot bepalen kan, net als een boom die van de oever gescheurd midden in de stroom is beland.
- 28 Een blinde machteloze slaaf met betrekking tot het eigen wel en wee gaat hij naar de hemel of de hel, naar gelang de Heer hem drijft.
- 29 Zoals de grassprietten zich keren onder het geweld van de machtige wind zo keren alle wezens zich onder het geweld van de schepper.
- 30 Nu tuigt hij ze voor een edel werk, dan weer voor een kwaad, terwijl hij (in het verborgene) de schepselen is binnengegaan (terwijl hij zich in hen schuilkhoudt), zodat niemand naar hem kan wijzen en zeggen: 'Kijk daar is hij.'

(Tot zover lijkt de sage zich uit te strekken.

Draupadī vervolgt:)

- 31 Dit lichaam van de schepper (namelijk de wereld), dat men ook zijn 'veld' noemt, is slechts causaal bepaald (*hetumātram*, zonder de finaliteit van zinvolle doelen). Daardoor laat hij – allesdoordringend (en -machtig) – zijn werk volvoeren met goede en boze vrucht.

- 32 Ziet toe, hoe hij als heer deze toverkracht van hem uitoeft, hij die de wezens met de wezens slaat nadat hij ze door zijn toverij verblind heeft.
- 33 De wijzen (te weten de verkondigers van de oude sage) hebben de waarheid heel anders geschouwd\* (dan jij het voorstelt). Anders (dan jij beweert) worden de wezens voortgedreven, namelijk als door stuurloze windstoten.

\* N.B. Draupadi beroept zich ook voor het oude geloof op zieners en meesters. Voor hen was deze God van regellose alwerkzaamheid, anders dan voor Draupadi, zeker geen kwellend probleem maar de vanzelfsprekendheid van een oorspronkelijk creatuurgevoel (zie *Het heilige*, p. 18 e.v.: ‘...het gevoel een schepsel te zijn dat in zijn eigen niets verzinkt en vergaat tegenover datgene, wat boven alle creatuur is’) en de tremenda majestas, de huiveringwekkende overmacht (*Het heilige*, p. 34).

De termen waarmee hij wordt aangeduid, ishāna, prabhu, bhagavat, deva, dhātar, pitāmaha zijn voor hen tevens waardetoekeningen, die getuigen van de eerbied die spreekt uit de numineuze huid. Pas in de nieuwe situatie van een andere generatie wordt deze God tot een geloofsprobleem. Zie daarover wat volgt.

34 Geheel anders (dan jij beweert) staat het met de purusha's, nu zijn ze de één dan de ander, (zodat hun identiteit met zichzelf en daarmee de mogelijkheid van een billijke schikking wegvalt).

35 De Heer gaat heel anders met de schepselen om (dan jij zegt). Hij vormt ze en vormt ze opnieuw (niet volgens wetten maar naar willekeur),

36 Ja, veeleer zoals men hout tegen hout en steen tegen steen stukslaat, zoals men ijzer met ijzer snijdt, waarbij (beide, instrument en object) passief zijn en zonder plan,

36 Zo gaat Hij te werk, de verhevene, de god, de uit zichzelf bestaande, de oeroorsprong:  
Hij slaat wezens tegen wezens, nadat hij ze tot zijn masker (chadma) heeft gemaakt.

- 37 Samenvoegend, weer vernietigend, te werk gaand naar willekeur, speelt de Heer, de verhevene, zijn spel met de wezens zoals een kind met zijn speelgoed.
- 38 De schepper verhoudt zich niet tot de wezens zoals een vader of een moeder,  
Hij gaat te werk alsof hij zich door gramschap laat leiden.  
En wat Hij doet dat doet de grote menigte Hem na (de geweldenaars zoals Duryodhana).
- 39 Ik zie hoe edele, de tucht in acht nemende mensen te schande worden gemaakt, beroofd van hun laatste noodzakelijkheden! Ik zie hoe onedele mensen geluk hebben!  
Dit verwacht me!
- 40 Jou moet ik in deze ellende zien en Duryodhana in welstand!  
Ik laak de schepper die de mensen zo onrechtvaardig behandelt.
- 41 Als hij deze Duryodhana, de overtreder van edele instellingen, deze schurk, deze rover, deze schender van het geloof geluk schenkt, zal de schepper dan niet zelf (– zo vraag ik je –) de ‘vrucht’ van zijn eigen (kwade) werk ondergaan?
- 42 Als het gedane werk aan de overtreder zelf hecht, maar niet aan een ander, dan zou door een zo kwade daad (zoals de begunstiging van de misdadiger Duryodhana) God zelf bezoedeld raken.
- 43 (En omdat je dat niet zult toegeven,) gaat de regel dat het boze werk de dader wordt toegerekend in het geheel niet op.  
Dan heerst alleen het geweld! Beklagenswaardig dan de mensen die het geweld niet kunnen of willen hanteren!’

Yudishthira antwoordt haar met een lange rede. Hij besluit zijn rede als volgt (§ 31 vers 40):

- 40 Moge je twijfel verdwijnen als de nevel (voor de zon),  
Vertrouw op de volgende overweging (op grond van de

voorafgaande onderwijzingen): Alles (wat God en het geloof aangaat) is (in waarheid), en laat de voorstelling van de nāstika's (dat zijn diegenen die het heil aan gene zijde loochenen) varen.

- 41 Verwerp God, de schepper van de wezens, niet. Leer hem liever kennen, vereer hem en laat geen gedachten van twijfel meer bij je opkomen.
- 42 Hij door wiens genade de sterfelijke, als zijn bhakta, ingaat tot de vrijheid van de dood,  
die is de hoogste (absolute) godheid (*uttama devatā*)!<sup>1</sup>  
Laster hem niet meer, o Draupadī.'

Genade, woord van vergeving, *bhakti*, een beroep op een hogere openbaring – met deze middelen dekt de jonge bhakti-religie zich hier in tegen de huiver van de oude godsbeleving, zoals de oude sage die verkondigt. De Sāṃkhya's, de boeddhisten, de Jaina's verweerden zich er tegen door de gedachte van Īshvara geheel en al af te wijzen en alle drie vanuit vergelijkbare motieven en gelijkaardige redenen. Maar de Krishna-kringen, waartoe Yudishthira behoort vinden een andere weg.

Terwijl ze de weg van de bhakti bewandelen, verdwijnt geleidelijk de oude duistere God (die Draupadī toch nog de 'verhevene' noemt) bijna helemaal achter de lichte godsgestalte (de 'facies revelata', het onthulde gelaat, zoals Luther zegt). Maar dat toch pas als een late ontwikkeling. Want in de Gītā zelf is hij – evenals bij Luther – nog volledig aanwezig als de donkere achtergrond en ondergrond, die midden in de bhakti-religie van de Gītā, in hoofdstuk 11 plotseling in zijn oude schrikwekkende majesteit en macht achter de genadegod opduikt<sup>2</sup> om zich dan ten slotte in de 'carama-shloka' weer te hullen in zijn woord van genadige belofte evenals bij Luther.<sup>3</sup> En ook die overeenkomst is er tussen oost en west, dat ook in de protestantse verkondiging later deze diepe ondergrond van de lutherse godsbeleving verloren gaat, gerationaliseerd en mensvormig (geantropomorfiseerd) wordt.

Ik heb, o.a. in *Het heilige*, ook gewezen op de overeenkomst tussen deze numineuze godsbeleving en het boek Job. De parallel tussen Luther en Job is dat, anders dan in de Indiase vertelling, bij Job juist in de alle begrip en alle maatstaven van rationele berekenbaarheid overstijgende majesteit van de scheppende wondermacht zelf, de kwellende twijfel tot 'bedaren' komt.<sup>4</sup> De *oude sage* van Draupadī leert ons ook nog over een andere kwestie. De vertegenwoordigers van het 'oermonotheïsme' beweren dat aan het begin van de religieuze ideeënontwikkeling het geloof aan een wereldschepper, ook een God van moraal en gerechtigheid, heeft gestaan. Dit geloof zou daarna obscuur geworden zijn. Deze schijnbaar bovennatuurlijke leer van de 'oeropenbaring' blijkt bij nader onderzoek vaak een massief rationalistische theorie. De oermens zou met de kracht van het gezonde verstand zijn aangetreden. Daardoor zou hij, de leidraad van de oorzakelijkheid volgend, tot de ene almachtige oorzaak van de wereld hebben geconcludeerd. De waarheid van het oermonotheïsme is dat de duistere godsbeleving zich daadwerkelijk waarschijnlijk in een veel vroeger stadium van de mensheid heeft voorgedaan dan de evolutietheoretici plegen aan te nemen.<sup>5</sup> Ook Draupadī's *sage* wijst terug naar een geheime 'oeroude' overlevering. Maar het godsgeloof dat eruit spreekt ziet er heel anders uit dan dat van de oermonotheïsten. Het is zeker niet voortgekomen uit een rationele conclusie. Het bestaat niet uit gevolgtrekkingen maar uit een oerbeleving van de Eeuwige aan gene zijde, en wel als een geheel en al numineuze overmacht die al het menselijke begrip en redeneren te boven gaat. Het opkomen van deze godsbeleving onttrekt zich echter aan alle genetische verklaring.<sup>6</sup> En daarom spoort het veel beter met het religieuze begrip van een echte openbaring dan de hypothese van een verstandelijke redenering van Adam die een 'openbaring' juist zou uitsluiten. Het roept juist door zijn onverklaarbaarheid de religieuze gedachte op van een binnendringen van het zich actief openbarende transcendent-numineuze in de belevingswereld van de prehistorische mens.

Dat een dergelijke beleving zich alleen maar bij enige uitverkoren enkelingen heeft voorgedaan die daarvoor een bijzondere aanleg hadden en ervoor open stonden, is ook de vooronderstelling van het oude bericht dat zich voor [de kennis van] zijn *īshāna* (heer) op 'waarheidsschouwende zieners' beroept (zie blz. 106, vers 33).

Maar voor dezen was de verhevenheid en almacht, het kismet van god waar het schepsel slechts in deemoedige overgave en afhankelijkheid, als *islām*, tegenover staat, nog niet zoals voor Draupadī een kwellend probleem. Een kwellend probleem kon het pas worden, toen, anders dan in de vroegste tijden, de enkeling, met zijn individuele lot en betekenis, zichzelf begon op te merken, toen het collectieve subject van de groep begon op te breken in individuele subjecten met individuele fouten, individuele slechte en goede daden. In een dergelijke situatie kon en moest een dergelijke god een probleem worden, een kwellend jobsprobleem dat ook India niet onbekend was.

Dat in deze situatie dan, in plaats van het verbrokkelen en geleidelijk verdwijnen van de godsidee, een nieuw stadium van stellingname voor godsgeloof volgt, is dan voor de zuivere godsdienstgeschiedenis een simpel onreducerbaar feit met alle onverklaarbaarheid van het enkel feitelijke. Maar voor de kring van diegenen aan wie zulke nieuwe oplossingen zich voordeden is het weer zuiver 'openbaring', openbaring, niet door de vernuftigheid van de rede, maar door nieuwe<sup>7</sup> hogere 'zieners', door hun *ārsha pramāna*, hun kennis vanuit hun zienerschap, en door het nieuwe *darshana*, de wereldbeschouwing van een nieuw 'geloof'.

Wat zich in India, zij het dan niet als 'oertheïsme', maar dan toch als een oeroud theïsme van numineuze majesteit en absolute alwerkzaamheid heeft voorgedaan, dat heeft zich in de vroegste tijden van de religie wellicht ook voorgedaan in andere streken. Het zou een taak op zich zijn de algemene sporen van deze oude *Īshvara*, die nog niet de god van de bhakti, maar al wel de donkere almachtige god van de religie van het dee-

moedige creatuurgevoel is, na te trekken. Zo komt het me voor dat bijvoorbeeld het kismetgeloof, het geloof aan een onvermijdelijk noodlot, zoals ook de idee van de islām (overgave, oriëntatie op God), van het nabije oosten niet de late vrucht van de verspreiding van de islamitische geloofsgedachte is, en ook geen louter 'fatalisme' is. Want louter fatalisme is doorgaans 'anīshvara' (zonder God). Kismet is echter, evenals het geloof van de 'oude sage' 'sa-īshvara' (met God). Fatalisme is berusting, maar echt kismet met islām is deemoed.\*

---

[\* Nederigheid in de zin van bescheidenheid als schepsel tegenover het numineuze, dat is het geheimnisvolle, goddelijke gebeuren, dat zich voordoet in twee polaire momenten: het *tremendum*, het element van de overweldigende majesteit, en het *fascinatum*, de onweerstaanbare aantrekkingskracht van het goddelijk mysterie.]

- 1 Juist pas eerst als genadegod en niet als *terribilis absconditus* is hij de *deitas absoluta*.
- 2 *Het heilige*; Een beschouwing over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele, Amsterdam 2002, hoofdstuk 5 Numineuze hymnen, p. 59
- 3 *Het heilige*, hoofdstuk 14 Het numineuze bij Luther, p. 161
- 4 *Het heilige*, hoofdstuk 12 Het numineuze in het Oude Testament, p. 131 e.v.
- 5 *Het heilige*, hoofdstuk 16 Het heilige als categorie a-priori, deel I, p. 175 e.v.
- 6 Zoals overigens ook zijn 'ruwe' eerdere vorm, namelijk het beleven van het *unheimliche* als kenmerkend verschil tussen loutere basale angst.
- 7 Yudishthira stelt tegenover de oude muni's, waarop Draupadī zich beriep, de rishi's die ze [de goden] 'toch zelf met eigen ogen hebben gezien', en die, voor een deel nog tot hun eigen kring van verwanten behoren, zoals Mārkaṇḍeya, Vyāsa, Maitreya. Vers 11 en 13.

## VERZOENING EN ZUIVERING VAN SCHULD

(bij hoofdstuk 4, § 14)

Wanneer Jesaja voor God in de tempel staat en de Heilige aanschouwt, roept hij wanhopig uit: 'Wee mij! Ik moet zwijgen, want ik ben een mens met onreine lippen'. Toen nam één van de serafs met een tang een gloeiende kool van het (heilige) altaar en raakte zijn mond ermee aan en zei: 'Nu zijn je lippen gereinigd. Je schuld is geweken, je zonden zijn tenietgedaan'. (Jesaja 6:5-7)

Jesaja kan en mag nu voor God staan. Een onvolkomenheid, die hem van de omgang met de Heilige buitensloot is van hem weggenomen. Hij is 'gereinigd' en deze reiniging is meer en nog iets anders dan een loutere verklaring van een niet aanrekenen van overtredingen. De hoogste menselijke parallel in dit verband is vergevingsgezindheid. Maar zelfs dit is slechts een ontoereikende analogie voor een gebeurtenis die zich voltrekt op een geheel ander vlak dan het rationele waar een natuurlijk-menselijke vergeving van een belediging of een kwijtschelding van een schuld zich afspeelt. Ze speelt zich af in de volstrekt buitenredelijke sfeer van numineuze waarden en contrawaarden die niet tot zakelijke ethische waarden kunnen worden teruggebracht en die alleen kunnen worden begrepen (en tegelijk echter opnieuw niet 'begrepen' worden) door hem die 'het heilige' in zijn bijzondere aard verstaat. Deze bevrijding van zonden gaat uit van 'de Heilige' zelf, niet van een ander tegenover hem. Hij zelf 'bedekt', verzoent, heiligt, verleent de kapporet, de bedekking zonder welk geen schepsel Hem kan 'zien' zonder te vergaan<sup>1</sup>. Hij doet dit met behulp van een 'zoenmiddel', een *hilastērion*\*, in het onderhavige geval door aanraking met een object dat hem toebehoort, dat bij hem hoort en dat zelf binnen de sfeer van de 'heiligheid' ligt – met de brandende gloed van de heilige altaarsteen schroeit en brandt hij het onheilige van Jesaja's lippen. Wat hier plaatsvindt is een 'contact', een aanraking met Hemzelf, die de heilige door een heiligend middel bewerkstelligt.



Een gebeurtenis die voor een puur zakelijke kwijtschelding niet eens als beeld bruikbaar is, die voor een rationele overweging vaag blijft, maar die toch door ‘zondaars’ tegenwoordig nog net zo goed begrepen wordt als ze door Jesaja werd begrepen.

[\*Eig.: deksel van de Ark des Verbonds, zoendeksel; vandaar: zoenmiddel.]

Voor de gemeente van het nieuwe verbond neemt ze de plaats in van de ‘middelen’ van de ‘middelaar’. Ze weet tegelijkertijd dat alle *hilastēria*, alle zoenmiddelen van de voortijd, slechts schaduwen en onvolmaakte symbolen waren van de ware verzoening, die zich niet meer door materiële middelen voltrekt, maar door het ‘contact’ met de door God uitverkorene, die in een persoonlijke gelovige gehoorzaamheid, als voleindigde en geheiligde zich tot aan het kruis aan God geeft. De oude primitieve verzoeningsgedachte wordt hier ‘vergeestelijkt’. Alle overdracht op dingen, alle materiële middelen zijn verdwenen ten overstaan van de idee van de overgave in persoonlijke gehoorzaamheid tot in de diepste beproeving van die gehoorzaamheid. Het ‘bloed’ van dit lam verzoent niet door een ritueel-magische macht, zoals het offerbloed van ‘bokken en kalveren’ maar omdat het vergieten van dit bloed zelf een daad van trouwe gelovige gehoorzaamheid is, die deze middelaar zelf zich heeft moeten aanleren – zoals *De brief aan de Hebreëen* zegt – en waarin hij eerst tot ‘voleinding’ is gekomen. Het ‘contact’ met dit verzoeningsobject is hier een persoonlijk **geestelijk contact** van gelovig vertrouwen, gelovig zoeken naar gemeenschap en gelovige navolging.

Echter, bij al die vergeestelijking blijft de oude verzoeningsgedachte toch volledig behouden. Ze wordt daarbij voor het verstandelijke begrip allerm minst duidelijker. Ze blijft voor ons begrip het volstrekt niet in theoretische termen te vatten geheimenis, dat enerzijds inhoudelijk toch ten diepste kan worden ervaren en dat anderzijds steeds onbegrijpelijker wordt naarmate het dieper wordt ervaren.

Het gebrek in onze orthodoxe verzoeningsleren was niet dat ze aan mythologisch rudiment vasthielden. De fout was dat ze de taal van de oude sacrale mystiek van de offercultus niet meer begrepen. Dat ze, wat geheel en al op het vlak van *hilasthai* (vergeven, verzoenen en genadig zijn), *hilastērion*, van zuiver en onzuiver in sacraal numineuze zin gelegen was, overbrachten naar het vlak van de rechtsgeleerdheid. Ja, hun fout was dat ze überhaupt een theorie aanboden voor iets dat noodzakelijk – omdat het geheel en al buitenredelijk is – volledig a-theoretisch is en in de sfeer van de theorie zich eigenlijk geheel niet zou mogen voordoen. Omdat het helemaal in het bereik van het zuivere gevoel ligt, zou het zich alleen in gebed, hymne en sacrament mogen uitdrukken. Voor het overige zou het onbesproken en onopgemerkt moeten blijven. Genoemde fout maken eigenlijk ook diegenen die zich afvragen waarom Jezus in zijn eigen verkondiging over zichzelf niet als een verzoener sprak, maar dat pas de theologie van de eerste gemeente, pas Paulus en de lateren, ‘verzoeningstheorieën’ hebben, zodat je tot de onnatuurlijke aanname moet komen, dat Jezus’ hele levenswerk eigenlijk het werk van zijn eigen voorloper moet zijn en het eigenlijke evangelie pas begint met de verkondiging van de apostelen. Maar zijn de fragmentarische aanduidingen en termen uit de oude taal van het offer in ernst als een theorie op te vatten? Zijn ze wat meer of anders dan iets wat zich bij iedere sterveling, die zich geconfronteerd ziet met dit leven en sterven, noodzakelijk en als vanzelf als een gevoel moet voelen – en dat niet alleen bij mensen die in de oude (en wel degelijk mythologische) voorstellingswereld van de joodse zonde- en verzoeningsopvatting leefden? Verwacht men verder, dat de eerste ‘zondaars en tollenaars’, die zich om Gods heilige verzamelden, een verstandelijk begrip moeten hebben gehad van de werking die zijn nabijheid en het contact met hem op hun geweten uitoefenden? Of dat deze zelf zouden hebben ‘geweten’ van, of hebben nagedacht of getheoretiseerd over de van schuld verlossende kracht die zijn optreden

zou uitoefenen op zijn volgelingen? Tenslotte is ook de werking van zijn sterven aan het kruis kwalitatief niet anders dan die van zijn leven. Wie in gelovig verstaan tot hem kwam en van hem ging, die ervoer hetzelfde als Jesaja bij de aanraking van Jahweh's steen. Het *consummatum est*, (het is volbracht, voleindigd) aan het kruis, was ook al de betekenis van zijn leven. Petrus ervoer wat Jesaja ervaren had niet pas met Jezus' sterven, maar toen hij voor hem neerknielde met de bede: 'Ga weg van mij, Heer, want ik ben een zondig mens,' en die bede niet verhoord werd. (Lucas 5:8)

Men zegt: in het onzevader bidden we om vergeving zonder een beroep op één of andere verzoening. Maar men vergeet dat dit gebed geen doodgewoon gebed is maar het gebed van de tot het nieuwe verbond geroepen Messiaanse eindgemeente. Maar het verbond en de stichting van de gemeente zijn heiligende daden van goddelijke uitverkiezing, waardoor een kring van mensen wordt onttrokken aan het profane en wordt gewijd, gereinigd en [met God] verzoend. De Messiaanse bemiddelaar van deze daden en het zich bij hem aansluiten vervullen *eo ipso* (juist daardoor) dezelfde rol als bij de sluiting van het oude verbond, en voor het behoud van de verbondsgemeenschap met God, de *hilastēria*.

*Divina institutione formati audemus dicere*: 'we durven te zeggen dat we door goddelijk onderricht gevormd zijn' – zo leidt de mis het gebed des Heren in. Ze duidt daarmee aan wat voor iedere christen gevoelsmatig de gewoonste zaak van de wereld is, namelijk dat het onzevader allesbehalve vanzelfsprekend is. Men beroept zich op een tollenaar in de tempel die tot zijn God 'wees mij zondaar genadig' bidt zonder van een verzoening weet te hebben. Maar men ziet over het hoofd dat ook deze tollenaar is 'opgegaan naar de tempel', oftewel dat hij, net als de eerste gemeente en Paulus, naïef en instinctief in het sacrale gevoel van zijn tijd leeft en de *locus*, een (bevoorrechte) plek van de van zonde reinigende aanwezigheidheid zoekt onder de

druk van zijn schuld. ‘Van zonde reinigende aanwezigheid’ is echter de zin van Christus, in zijn leven en aan zijn kruis. Met dien verstande, dat hier ‘meer’ is dan tempel, bokken en kalveren.

---

[1 Rudolf Otto merkt elders op, dat in de religieuze beeldspraak veel aanwijzingen te vinden zijn dat mensen een soort veiligheidsschild nodig hebben wanneer zij tot het heilige naderen. De mens probeert dus het *tremendum* te bedekken. Erwin Goodenough is diepgaand beïnvloed door zowel Otto als Freud en vraagt zich af, of het *tremendum* zich exclusief buiten de mens bevindt. Hij wijst erop dat er een *tremendum* is in de mens zelf, waarop die mens reageert met dezelfde gevoelens van huiver en fascinatie die hij heeft voor de goden buiten hem. Zie hierover verder: E. R. Goodenough: *The Psychology of Religious Experiences*, New York 1965; Paul W. Pruyser: *Between Belief and Unbelief*, New York 1974.

De cruciale thema's zonde, schuld en vergeving worden door Rudolf Otto verder besproken in de aanvullingen die hij op zijn beroemde werk *Das Heilige* (1917) heeft gepubliceerd. In 1923 verscheen *Aufsätze das Numinose betreffend* met daarin o.m. de hoofdstukken *Was ist Sünde?* en *Die religiöse Idee der Urschuld*. In 1932 verschenen van deze essays herziene versies in de bundel *Sünde und Urschuld*. In 1931 zijn *What is sin?* en *The Religious Idea of Original Guilt* opgenomen in de bloemlezing *Religious Essays; a supplement to 'The Idea of the Holy'*.

De Amerikaanse psychologe Helen Schucman zegt hierover het volgende: ‘De Verzoening aanvaarden leert wat onsterfelijkheid is, want door schuldenloosheid te aanvaarden wordt geleerd dat er nooit een verleden is geweest, zodat de toekomst onnodig is en er niet zal zijn. De toekomst wordt in de tijd altijd in verband gebracht met boetedoening (zuivering), en alleen schuld kan een gevoel opwekken dat boetedoening nodig is. De schuldenloosheid van Gods Zoon aanvaarden als die van jou, is dan ook Gods manier om te herinneren aan Zijn Zoon, en wat hij in waarheid is. Want God heeft Zijn Zoon nooit veroordeeld, en omdat hij schuldenloos is, is hij eeuwig.’ (red.)

## HET DENKBEELD VAN DE ZONDEVAL

(bij hoofdstuk 3, § 4.4)

Zoals de op bladzijde 48 en 49 aangehaalde verzen laten zien, treft men ook in India de idee aan van een primordiale val van de ziel uit haar ideale door god gewilde toestand door een oermisschap. Deze ‘val’ wordt in het erop volgende ‘omdat ik je verlaten heb’ beschreven als een eenmalige tijdelijke gebeurtenis in het verleden, evenals ook wij de zondeval in het beeld van de paradijsmythe als een eenmalige val, als een gebeurtenis in de tijdelijke ordening van de geschiedenis beschrijven. In beide leringen gaat men te werk zoals ik heb aangeduid op blz. 9 van ‘Mystiek Oost-West’: een op zichzelf genomen ‘principiële’ relatie wordt door een tijdelijke relatie figuurlijk aangeduid. Als Eckehardt zegt: ‘in principio creavit deus mundum’, in den beginne (of: in beginsel) schiep God de wereld, dan betekent dit voor hem dat de scheppingsdaad niet een daad uit het verleden is, want God is en werkt niet in de tijd. Zijn scheppen is een ‘principiële’ relatie tussen schepper en schepsel, waarbij ieder moment in de tijdelijke opeenvolging even onmiddellijk op God betrokken is als haar beginpunt. (Evenzo Luther in zijn uitleg van het eerste artikel.) De ‘val’ is een val in principio, in beginsel. Principium (begin, oorsprong) is letterlijk een naar het tijdelijke verwijzende term, maar in scholastische taal wordt het wat anders: ‘In principe’, of in zijn principiële wezen, is de mens een gevallen. Dit gegeven schemert in India nog duidelijker door de omkleeding heen dan in het westen, want hier weet en beweert men bovendien dat, zo waar als de schepping geen begin in de tijd heeft, maar tot in het oneindige in het verleden terugreikt<sup>1</sup>, zo ook de omzwervingen van de van God afgefallen ziel in de samsāra zonder een begin in de tijd is. Om met Immanuel Kant te spreken: de ‘val’ is niet een eenmalige gebeurtenis in de tijd maar ligt op een ‘intelligibele (begrijpelijke) manier’ principieel aan de hele tijdelijke verschijningswereld – of die nu wel of geen begin heeft – ten

grondslag. Ze is een zich principieel afwenden van het door God gewilde en ‘principieel’ vastgestelde ideaal van de ‘oertoestand’ van de ziel als een dienaar van God in zijn gemeenschap. Dit zich afwenden is een principiële oeromdraaiing door een principiële eigen oermissie van de ziel. In de tijdelijke opeenvolging is ze tevens een ‘erfmissie’, in zoverre ze van bestaan tot bestaan, in de kringloop van geboorten, wordt doorgegeven. Ze wordt opgeheven door een ‘reddende’, de oorspronkelijke misstap van het wezen omkerende handeling van ingrijpende genade.

---

1 Wat hun creatuurlijk karakter, zoals ook Thomas erkent, niet in het minst verandert.

[Helen Schucman zegt, in christelijke terminologie maar eerder overeenkomend met het oosterse gedachtegoed, over het corrigeren van misstappen: ‘Tot aan de ‘afscheiding’ – wat de betekenis is van de ‘zondeval’ – ontbrak het aan niets. Er waren helemaal geen behoeftes. Behoeftes ontstaan alleen wanneer er iets ontzegd wordt. Je stemt je handelingen af op de specifieke rangorde van behoeftes zoals jij die opstelt. En die hangt op zijn beurt af van het beeld dat je van jezelf hebt.

Het gevoel van God afgescheiden te zijn is het enige gebrek dat echt gecorrigeerd dient te worden. Dit gevoel van afscheiding zou nooit zijn ontstaan als de waarneming van de waarheid niet was vervormd en daardoor als behoeftig werd ervaren. De gedachte van een rangorde van behoeftes is ontstaan doordat de mens, toen die eenmaal die fundamentele dwaling had begaan, zichzelf al had opgedeeld in niveaus met verschillende behoeftes. Wanneer je integreert, word je één, en worden bijgevolg jouw behoeftes één. Eenduidige behoeftes leiden tot eenduidige handeling, omdat dit een afwezigheid van conflict bewerkstelligt.

De betekenis van de zondeval of de afscheiding moet goed worden begrepen. De afscheiding is een denksysteem dat maar al te werkelijk is in de tijd, maar niet in de eeuwigheid. Alle overtuigingen zijn werkelijk voor wie erin gelooft. De vruchten van één enkele boom waren ‘verboden’ in de symbolische tuin. Maar God kon die niet verboden hebben, anders hadden ze niet gegeten kunnen worden. Als God Zijn kinderen kent, en ik verzeker je dat Hij ze kent, zou Hij ze dan in een situatie hebben gebracht waarin hun eigen vernietiging mogelijk was? De ‘verboden boom’ werd de ‘boom der kennis’ genoemd. Maar God heeft kennis geschapen en gaf die vrijelijk aan Zijn scheppingen. Aan deze symboliek zijn veel interpretaties gegeven, maar je mag er zeker van zijn dat elke interpretatie die of God, of Zijn scheppingen in staat acht Hun eigen doel te vernietigen, het mis heeft.’

Eten van de vrucht van de boom der kennis is een symbolische manier om te zeggen dat de mens zich het vermogen tot zelschepping heeft toegeëigend. (red.)]

DE EENHEIDSBELEVING VAN DE IDENTITEITS-  
MYSTIEK IN CONTRAST MET DE GENADE-  
ERVARING VAN DE BHAKTI-RELIGIE

(bij hoofdstuk 2, § 5)

Hymnen plegen de inhoud van eigenlijke religieuze ervaringen beter weer te geven dan leerstellingen. Ik heb op bladzijde 36 enige voorbeelden gegeven. Laat ik daarom als contrast hier een hymne aanhalen die de belevingsinhoud van de strikte Advaita probeert weer te geven.

‘De waarneming van het zelf als BRAHMAN, dat zijn, geest en gelukzaligheid is’ (uit Tejobindu-upanishad, hoofdstuk 3).

- 1 Mijn wezen is dat ik het hoogste BRAHMAN ben, ik ben de hoogste gelukzaligheid. Mijn wezen is zuivere kennis. Ik ben zuiver, de hoogste.
  - 2 Mijn wezen is zuivere rust, mijn aard is zuivere geest. Mijn wezen is zuivere bestendigheid. Ik ben zuiver en eeuwig.
  - 3 Mijn wezen is zuiver zijn. Ik ben slechts ik dat het ik heeft opgegeven.  
Ik ben het vrije wezen van alles. Mijn aard is oneindigheid van geest.
  - 4 Mijn wezen is de ‘vierde toestand’.  
Als het absolute transcendeer ik zelfs die ‘vierde toestand’.  
Mijn wezen is altijd durend bewustzijn, geest en gelukzaligheid.<sup>1</sup>
  - 5 Mijn wezen is absolute vorm, zuiver<sup>2</sup>, altijd aanwezig.  
Mijn wezen is enkel kennis, alleen plezier.
  - 6 Mijn wezen is zonder tegenstellingen (in eigenschappen), zonder verlangens en zonder gebreken. Ik hecht mij aan niets, ben onveranderlijk en onvergankelijk.
- 1 De ‘vierde’, dat is de ‘vierde toestand’, namelijk die van brahmabhāva of ekatā-bhāva, de toestand van identiek-zijn met het Brahman zelf.
  - 2 Vrij van alle klesha’s, van alle verwarring door begeerte, wel en wee.

- 7 Mijn wezen is altijd eenvormig en homogeen, altijd geest, zuivere vorm.  
Mijn wezen is onbeperkt, oneindige gelukzaligheid behoort tot mijn wezen.
- 8 Mijn wezen is gelukzaligheid hoger dan het zijn, hoger dan de geest.  
Mijn wezen is het binnenste van het binnenste, buiten het bereik van woord en verstand.
- 9 Mijn wezen is de gelukzaligheid van het Ātman. Ik ben de altijd durende gelukzaligheid van de werkelijkheid. Ik ben de lusthof van het zelf, want ik ben het Zelf zelf. Ik ben Sadāshiva.<sup>1</sup>
- 10 Ik ben de helderheid van het zelf, want het licht van het Ātman is de essentie van mijn wezen.  
Ik ben zonder begin midden en einde, want ik ben gelijk de hoogste fijnstoffelijke vorm.
- 11 Ik ben eeuwig zuiver, zuiver geest, gelukzaligheid en zijn en [ik ben] onvergankelijk.  
Eeuwig ontwaakt, onbevlekt, slechts zijn, geest en gelukzaligheid ben ik.
- 12 Mijn wezen stijgt boven het eeuwige uit. Ik transcendeer alles.  
Ik transcendeer alle vormen van de wezens en heb de vorm van de hoogste ijle, ongrijpbare stof die de hele wereldruimte doordringt.
- 13 Ik ben de gelukzaligheid in de volheid van zijn wezen, niet in taal te vatten.  
Ik ben de standplaats van alle wezens. Ik ben altijd één enkele massa geest.
- 14 Ik ben vrij van lichamelijk bestaan, altijd vrij van denken (of zorgen).<sup>2</sup>

1 Een naam van de godheid: de altijd heilvolle.

2 Het logisch redeneren is overwonnen en het denkorgaan van het redenerend verstand is, daar waar de geest 'zuiver kennen' is geworden, beteugeld.



- Ik ben vrij van de functies van het denkorgaan. Ik ben het denken zelf als een homogene eenheid.
- 15 Ik ben leeg van al het aanschouwde, mijn wezen is het aanschouwen zelf.  
Mijn wezen is altijd vol, is altijd eeuwig verzadigd.
- 16 Ik ben Brahman en (daardoor) alles, want ik ben geheel en al bewustzijn.  
'Slechts ik' ben ik, ik alleen. De gestalte van de wereld is mijn wezen.
- 17 Slechts ik ben de grote Ātman, ik ben zelfs hoger dan het hoogste.  
Ik verschijn (illusoir) als het andere, als het lichaam.
- 18 Ik verschijn als de leerling (en de meester), want ik ben zelf de drager van de drie werelden.  
Ik sta boven de drie tijden (verleden, heden en toekomst).  
Ik wordt in de drie Veda's vereerd.
- 19 Ik wordt door de heilige Schriften onderwezen. Ik woon in het denkvermogen.  
Zonder mij is er niets, zelfs niet de aarde.
- 20 'Al wat van mij verschilt, dat is er niet', zegge men.  
Ik ben Brahman, de volmaakte. Ik ben er, altijd eeuwig zuiver.
- 21 Ik ben zonder *guna's*, zuiver zelf, voor altijd zonder gestalte.  
[guna: zie de noot op blz. 89]  
Want alleen Brahman ben ik, ik verander niet en ben zonder dood.
- 22 Ik schijn zelf door mijzelf, ben door mijzelf het zijnde zelf.  
Ik besta alleen door mijzelf in mijzelf, ik ben door mijzelf het hoogste doel.
- 23 Ik geniet door mijzelf, door mijzelf ben ikzelf verrukt.  
Door mijzelf ben ik mijn eigen licht, door mijzelf ben ik zelf stralend.
- 24 In het eigen ātman zal ik door mijzelf gelukzaligheid hebben. Ik blik alleen op mijn eigen zelf (alleen), en ik toef slechts gelukkig in het eigen zelf en blijf met mijn eigen zelf alleen over.

- 25 In mijn eigen zelf zal ik door mijzelf mijn positie kiezen, ik vergenoeg mij in het koninkrijk van het eigen zelf en zijn geluk. Op de troon van het eigen zelf rustend, denk ik aan niets dat verschilt van het zelf.
- 26 Terwijl ik geest ben, zijnde, geest, gelukzaligheid en zonder tweede, ben ik enkel een hoop plezier, ben ik Brahman alleen.
- 27 Ik ben altijd vrij van objecten, bezit altijd ātman-zaligheid. Mijn wezen is eeuwige gelukzaligheid, ik ben altijd een oneindigheid van ātman.
- 28 Alleen ik ben het hemelse in het hart, de zon van de geest is mijn wezen.  
Ik ben door het zelf in het zelf gelaafd; ik ben zonder gestalte en onvergankelijk.
- 29 Ik ben zonder het getal één (de geïsoleerde individualiteit); mijn wezen is eeuwig verlost.  
Ik ben fijner dan de hoogste stof; ik ben zonder begin en einde.
- 30 Ik ben volledige helderheid; ik bezit het hogere en lagere geluk (alle stadia van geluk).  
Mijn wezen is slechts het zijn; mijn wezen is zuiver verlossing.
- 31 Mijn wezen is de gelukzaligheid van de werkelijkheid; het is één massa van kennis. Mijn wezen kent alleen maar het zijnde, de kennis en de gelukzaligheid.
- 32 Dit alles (wat als wereld verschijnt) is alleen Brahman; iets anders dan Brahman is er niet.  
Maar dat ben ik zelf; ik ben het zijnde, gelukzalige Brahman, de oeroude.
- 33 Wat men 'gij' of 'het' noemt dat is niet iets anders dan Ik. Ik ben geest en bewustzijn. Ik ben zelf de hoogste Shiva.
- 34 Ik ben qua wezen voorbij het zijn; ik ben zelf het geluk zelf.
- 35 Omdat ik louter Brahman ben, ben ik de oeroude Ātman zelf. Alleen ik ben Ādishsha [de oerslang die de wereld

- draagt]; ik ben de rest [*shesha*, wat over blijft als het al van de veelheid verdwijnt]; die ik ben.<sup>1</sup>
- 36 Ik ben vrij van naam en vorm; mijn vorm bestaat alleen maar uit gelukzaligheid.  
Ik ben vrij van zintuigen; ik ben het wezen van al dat is.
- 37 Voor mij is de ‘gebondenheid’ en ‘verlossing’ voorbij. Mijn gestalte is duurzame gelukzaligheid.  
Ik ben het oerbewustzijn; mijn wezen is dat ik homogeen ben en zonder delen.
- 38 Ik ben buiten het bereik van woord en verstand, ik ben geheel en al geluk.  
Ik ben geheel vervuld; ik ben volheid, vol gelukzaligheid.
- 39 Ik ben helemaal verzadigd. Mijn essentie wordt geheel en al gevormd door het hoogste ambrozijn.<sup>2</sup>  
Ik ben één slechts en zonder tweede; ik ben alleen het Brahman dat is. Dat lijdt geen twijfel.
- 40 Mijn wezen is aller dingen ledig; ik ben het onderwerp van alle heilige Schriften.  
Ik ben verlost; verlossing is mijn wezen; mijn wezen is het geluk van het *nirvāna*.
- 41 Ik ben de loutere kennis van de werkelijkheid, vervuld van de gelukzaligheid van het zuivere zijn.  
Ik sta ook buiten en boven de ‘vierde’ toestand; ik ben zonder tegenstellingen (verschillen).
- 42 Mijn wezen is dat ik altijd ongeworden ben, eeuwig ben, Heer ben.  
Ik ben de betekenis van de lettergreep ‘om’. Ik ben vrij van alle smetten.<sup>3</sup>

---

[1] Woordenspel met *Shesha* en *Ādishesha*

2 *Amritam*, drank der onsterfelijkheid]

3 Letterlijk, vrij van opsmuk, vrij van alle valse aanbrengring van veelheid en verscheidenheid.

## GOD IS GEEN PERSOONLIJK WEZEN

(bij hoofdstuk 4, blz. 99)

Ook God zou een afzonderlijke wezen blijven, als hij alleen maar een onzichtbare, almachtige, absolute persoonlijke geest zou zijn. Ja, dat zou hij zelfs dan blijven als hij zo'n heilige persoon, dus een persoon met het predikaat 'heilig' zou zijn en niet in persoon 'de heiligheid' zelf. Pas door deze karakterisering wordt de relatie tussen mens en godheid aan iedere overeenstemming met loutere individuele relaties onttrokken, en pas op die manier is iedere zonde werkelijk een zonde tegen God zelf.

'De heiligheid zelf', de oude scholastiek zou zeggen: 'De *idea* van de heiligheid'<sup>1</sup>. Van *idea* komt idealisme. Omdat het christendom onder 'zonde' meer verstaat dan een schending van een loutere relatie tussen individuen, is ze noodzakelijkerwijs een 'idealisme'. Een dergelijk idealisme wordt reeds door de heilige Schrift zelf onderschreven, namelijk in het Johannes-evangelie, wanneer de *logos* (letterlijk: het woord), die bovendien het 'leven zelf', de 'waarheid zelf', dat wil zeggen de *idea* van het leven, de *idea* van de waarheid is, als in het wezen van de godheid van het oerbegin besloten liggend, wordt voorgesteld. Hij heeft geen leven, maar 'Ik ben het leven'. Hij heeft geen waarheid, maar 'Ik ben de waarheid'.

Hierbij aansluitend, in de uitleg van het eerste hoofdstuk van het Johannes-evangelie, ontwikkelt Augustinus vervolgens – niet als eerste, maar wel als de belangrijkste – dit voor het christendom onontbeerlijke 'idealisme'. In zijn gods-idee verbindt hij de *idea* en de concrete oergeest tot een eenheid en geeft deze gedachte aan alle christelijke theologie op haar weg mee. Want God moet beide in één zijn, anders is hij niet de christelijke God, maar slechts de God van de bhakti-religie. God, de oereeuwige concrete geest, heeft geen heiligheid, zoals

men predikaten heeft, maar is ‘de heiligheid zelf, evenals de eeuwige logos niet een ‘bezit van God is’, maar theos en ho logos, de logos is God.

(Vergelijk dit met de scholastieke leer dat God zijn eigenschappen niet ‘bezit’ maar dat hij ze ‘is’. God heeft de ‘goedheid’ niet als eigenschap, maar hij is zijn goedheid zelf.)

Tot deze leer is het in de bhakti-religie nooit gekomen. Voor haar heeft Ishvara ‘edele eigenschappen’. Maar dat betekent, dat hij, weliswaar in een eindeloze trapsgewijze vorming van lofelijke toevoegingen, altijd een ‘individuele persoon’ blijft.

Tegelijkertijd geeft Augustinus daarmee aan de theologie haar moeilijkste probleem mee. We noemen haar: ‘de theologische antinomie’ (tegenstrijdigheid). Ze bevat een wezenlijk in elkaar schuiven van twee zaken die door elke pieuze christelijke godsbeleving daadwerkelijk in het zondebewustzijn wordt voltrokken, maar dat voor het begripsmatig bezig zijn in de dogmatiek altijd opnieuw voor moeilijkheden zorgt en dat misschien [langs die weg] alleen door een oneindige benadering tot een oplossing kan komen.

1 In zoverre ze daarmee niet tegelijk een ‘loutere notie van onze voorstellingskracht’, maar het objectiefst en meest werkelijke bedoelde. Dus niet in de moderne zin van ‘gedachte’, maar in de zin van Plato. Vergelijk αὐταπαθόν = het goede zelf.

[2 In sommige opzichten zijn er overeenkomsten tussen de begrippen logos en tao. Het is het principe ‘achter het heelaal’, en de stoïcijnse idee dat wij volgens de logos moeten leven (soms misleidend weergegeven als ‘volgens de rede’) staat dichtbij de filosofie van tau. Chinese christenen geven de openingspassage van *Het evangelie volgens Johannes* weer als: ‘In den beginne was de tao’.

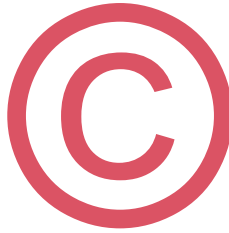
Zie hierover ook boek II *Religieuze overeenstemming*, hoofdstuk 4 *Brahman, tao en logos* op bladzijde 147.]

## PAUL NEFF, RELIGIE ALS GENADE

(bij hoofdstuk 4, blz. 100)

Ik zou hier willen verwijzen naar het werkje van Paul Neff, *Religion als Gnade*.<sup>1</sup> Het meest opmerkelijke ervan vind ik, dat het klaarblijkelijk buiten enig verband met vaktheologische arbeid uit volstrekt oorspronkelijke ervaring ontsproten schijnt te zijn. De titel is aanvechtbaar, voor zover ze schijnt te veronderstellen, dat wat het boekje wil uiteenzetten ‘religie überhaupt’ is. Dat is niet juist, want dan zouden boeddhisme en hindoeïsme geen religie zijn. De spil waarom ook dit boekje draait is eerder de *as* van de christelijke religie, niet van religie hoe dan ook. Hij probeert iets algemeen te maken van wat iets heel bijzonders is. Het geschrift is – vooral als getuigenis van een rechtstreekse ervaring – nog in een ander opzicht leerzaam omdat in de hier aangegeven momenten een overgang naar de ‘mystiek’ wordt aangetroffen. Wat is mystiek? Ik heb ondermeer in *Het heilige* proberen aan te tonen dat ze een zo rijk geschakeerd fenomeen is dat het hier zo goed als onmogelijk lijkt voor haar een definieerbaar algemeen wezensbegrip op te stellen<sup>2</sup>. Inderdaad onttrekt de definitie van de mystiek zich aan begripsmatige precisie; haar wezen is zelf alleen gevoelsmatig te begrijpen. Maar ze heeft wel een uiterlijk formeel criterium dat ik al heb aangeduid. Daardoor wordt weliswaar niet haar wezen gedefinieerd, maar wordt wel een uiterlijk kenmerk gegeven aan de hand waarvan we kunnen constateren of we met haar van doen hebben. Dit kenmerk is de nu minder dan weer sterker en soms zelfs hartstochtelijk optredende afwijzing van een begripsmatige bepaalbaarheid van het religieuze object zelf. Het toont zich hierin dat ook de religieuze voorstellingsmiddelen als ontoereikend gevoeld worden om haar ten volle uit te drukken. Ze vatten het moeilijk bevattelijke bij de rand en dringen door in het gebied van het zonderlinge en voor onze rede wonderbaarlijke. Ze benaderen het ‘irrationele’, het *mirum*<sup>3</sup> of gaan daarin geheel op en worden

dan loutere ideogrammen, beeldtekens van het irrationele.<sup>4</sup> Zo is het ook in dit geschrift dat zich inderdaad met een zekere ingehouden hartstocht weert tegen alle rationele begripelijkheid hoe dan ook. Voor de auteur moet juist dat wat wij de ‘verzoenende genade’ noemen, ja, de religie zelf, geheel en uitsluitend ‘mystiek’ zijn. Mijn eigen, daarvan afwijkende mening daarover heb ik [mede aan de hand van voorbeelden uit William James’ *Vormen van religieuze ervaring*] in mijn boek *Het heilige uiteengezet*.<sup>5</sup>




---

[1 Alfred Töpelmann, Gießen 1927; Rudolf Otto schreef het *Woord vooraf* bij deze uitgave.

2 Het heilige, hoofdstuk 4 *Mysterium tremendum*, § III Het moment van het overmachtige (majestas)

3 Mirum: wonderbaarlijk, buitengewoon; cf. ib. § v Het moment van mysterium (het ‘volstrekt andere’): ‘Het mysterium minus het moment van het *tremendum*’

4 Het heilige, hoofdstuk 10 Wat betekent irrationeel?

5 Voor Otto is mystiek een niet weg te denken moment van het menselijk wezen zelf en laat het zich niet scheiden van gelovige vroomheid. Hij schrijft elders: ‘Het zijn in Christus, het zijn van Christus óf van de Geest of van God-in-ons of in-de-Geest of in-de-Heer zijn, die de Geest is; het leven in de Opstanding; de gemeenschap met God; het zijn allemaal mystieke symbolen, die één en hetzelfde betekenen: het binnengetrokken zijn in de sfeer van het transcendente zelf en daaraan deelhebben.’]

## GEHEEL UIT GENADE

(hoofdstuk 3, blz, 56, slot )

Reeds Yāmuna geeft de genadeleer haar scherpte in een wonderlijke passage van zijn ‘kostelijke lofprijzing’:

‘Of ik lichaam, of zintuig, of manas, of bewustzijn, of ātman – wat van dat alles ik ook mag zijn, of wat ik hoe dan ook (ontologisch) wezen mag, dat is voor mij niet de hoofdzaak. Ik kan nu het één dan weer het ander zijn.

(Slechts één ding weet ik heel zeker van mijzelf:) dit ‘ik’ is tot mij gekomen alleen van de lotus van uw voeten, en dat in dit moment.’

De oude commentator merkt in dit verband op:

‘Al het onderzoek van de scholen over hoe groot het ik is of wat voor andere eigenschappen het heeft, dat alles doet er niet zoveel toe. Gij, die alles weet, weet het. Dat ik uw ‘rest’ ben, dat vormt de kern van mijn wezen.’

Yāmuna doet hier in bovenstaande verzen een beroep op de leer van de kortstondigheid van de boeddhisten, wanneer hij belijdt:

‘Ik ben wat ik ben door een gift van U, en dat ben ik hier op dit moment.’

Dit is het meest tere in de hele passage: het bestaan is niet ‘te zijn’, maar ‘uit genade te zijn’ en het is niet een zijn hoe dan ook, maar het is een ‘van moment tot moment nieuw zijn uit genade’.

(Dat wil zeggen: de definitie van ‘mens’ in religieuze zin is: ‘het bestaan dat zich altijd uit genade vernieuwt.’ De uitspraak herinnert aan het woord van Paulus: Ik ben uit genade wat ik ben. Door de gedachte van de momentswaarde van een dergelijk bestaan drukt Yāmuna wat de volledige afhankelijkheid van de genade betreft nog scherper uit dan Paulus.)



Daarmee is de weg bereid voor wat zich later dan in deze school steeds sterker ontwikkelt. De metafysische interesse wijkt voor de problemen van de genadeleer, die daar, evenals in het christendom de centrale plaats gaan innemen, en daar, net zoals hier, tot ernstige rampen binnen de gemeente leiden en ook daar problemen oproepen die ons steeds weer versteld doet staan wegens de overeenkomsten met die van onszelf.

Wegzinkend in de stroom van het bestaan,  
mocht ik eindelijk in U de oever weer bereiken.  
Met mij heeft U ook heel wat bereikt:  
een vat vol genade tot aan de rand toe afgevuuld.

Yāmuna is tegenwoordig vrijwel niet meer bekend. Op mijn laatste reis door India, leerde ik in Maisur bij de leerlingen van Rāmānuja zijn ‘drievoudig bewijs’ kennen. ’s Morgens hadden we de eerwaarde en door en door spirituele Parakāla-svāmin, Rāmānuja’s opvolger op diens zetel van patriarch, bezocht. ’s Middags werden we met de wagen van de gastvrije Mahārāja van Maisur naar de kleine tempel van Nārāyana op de top van de Cāmundī-berg gereden. Op de terugweg neeg de zon. De machtige roodbruine hoogvlakten van Zuid India strekten zich beneden voor ons uit, in het noorden tot aan de zilveren moeder [rivier de] Kaverī, in het zuiden tot aan de gescheurde porfierstenen wanden van de Nilgiri’s. De nacht viel snel in en de verte vervliette in het onbestemde. Op een uitloper zaten we stil met Alcondavilli Govinda, de oude brahmaan en de onvermoeibare vertolker van de geschriften van de vishishta-advaita. En toen de eerste sterren door de pas ingevallen duisternis braken, zong hij zacht de bovenaangehaalde verzen van Yāmuna:

Vapurādishu yo ’pi ko ’pi vā gunato ’sāni yathātathāvidhah;  
Tad ayam tava pādapadmāyora aham adya eva mayā samarpitah.

eindigend:

Adya eva – Op dit moment.

SHANKARA



Deze afbeelding stelt de grote Indiase denker Shankara voor, de meester van de *kevala-advaita*, dat is de strikt theomonistische mystiek van India. Hij wordt als leider erkend door alle *smārtabrahmanen* tot nu toe.<sup>1</sup>

Zijn opvolger, de *jagad-guru* (wereldleraar) bezet [althans volgens de traditie] de leertrouwen te Shringeri in de staat Maisur. Shankara stierf op jonge leeftijd.

De traditie houdt vast aan het type van de onderwijzende, zittende jongeman. Onze afbeelding van hem is naar een houtsculptuur die de kundige Sthāpati Siddha-Lingappa in Maisur in mijn opdracht maakte. Hij bezwoer dat hij het beeld niet zou maken voordat hij zijn origineel met de ogen van de geest zou hebben aanschouwd.

Shankara geldt als een vereerder van Shiva. Daarom draagt hij op voorhoofd, borst en armen het *tripundram*, de drie parallelle horizontale lijnen, de sektekenen van de Shivavereerders. Tegen zijn rechterarm rust een vaantje, het onderscheidingssteken van de geestelijke guru. De vingers van de rechterhand vormen het onderwijzingsgebaar. Met zijn linkerhand houdt hij zijn grote werk, het commentaar op de Vedānta-sūtra's vast.

[1 *Smārta* is afgeleid van *smṛiti*, herinnering, en duidt op die brahmanen die zijn geschoold in de orthodoxe leer van de wetboeken. *Smārta-brahmaan* duidt in de praktijk in het algemeen een volgeling van Shankara aan.]

## RĀMĀNUJA

De afbeelding aan het begin van dit boek toont zijn grote tegenstander Rāmānuja, de theoloog van de bhakti-religie van Vishnoe. Hij stierf hoogbejaard. Zijn handen raken elkaar in *añjali* voor gebed, in een *namaskar*-betuiging<sup>1</sup> jegens zijn God. Op zijn voorhoofd draagt hij het teken van de Vishnoe-verereerders, de voet van de 'Heer', op de rechterschouder heeft hij de *cakra*, discus en op de linker de kinkhoorn, *shanka*, van Vishnoe. Ook hij zit op de leertrouwen van de guru, die nu wordt bezet door zijn opvolger in het leerambt, de *parakālasvāmin* in Maisur. De afbeelding is van een oud bronzen beeld dat ik in India heb gekocht. Beide beelden zijn tegenwoordig in het bezit van de Marburger godsdienstwetenschappelijke collectie.

[1 *namaskar*: groet, lett. buiging]

## BIBLIOGRAFIE

Rudolf Otto:

Dipikā des Nivāsa; Eine indische Heilslehre, 1916

Viṣṇu-Nārāyaṇa; Texte zur indischen Gottesmystik I, 1917

Siddhānta des Rāmānuja; Texte zur indischen Gottesmystik II, 1917

Het heilige; over de buitenredelijke kant van het goddelijke, (1917) 2002

West-Östliche Mystik; Vergleich und Unterscheidung zur wesensdeutung, 1926

Yamuna Muni: Der dreifache Erweis von Bewußtsein, Ich und Gott, 1929

Das Gefühl des Überweltlichen; Sensus Numinus, 1931

Rabindrath Tagore's Bekenntnis (mit Īshā-upanishad), 1931

Gottheit und Gottheiten der Arier, 1932

Die Urgestalt der Bhagavad-Gītā, 1934

Die Lehrtraktate der Bhagavad-Gītā, 1935

Der Sang des Hehr-Erhabenen; Die Bhagavad-Gītā, übertragen und erläutert, 1935

Die Katha Upanishad; Übertragen und erläutert, 1936

Friedrich Schleiermacher: Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, neu herausgegeben von Rud. Otto, (1799) 1899

William James:

Vormen van religieuze ervaring, (1902) 2003

H. Th. Obbink:

De godsdienst in zijn verschijningsvormen, 1933

Th. P. van Baaren:

Van maansikkel tot rijzende zon; de grote godsdiensten van Azië, 1960

Doolhof der goden, 1960

Swami Prabhavananda:

The Sermon on the Mount; according to Vedānta, 1964

Claas Bleeker:

Het Wezen en de Functie van de Godsdienst, 1982

Paul W. Pruyser:

Between Belief and Unbelief; een psychologische studie van de twijfel, 1974

Philip C. Almond:

Rudolf Otto; An introductin to His Philisophical Theology, 1984

Gregory D. Allis (ed.):

Rudolf Otto, Autobiographical and Social Essays, 1996

Alfred Schepers: An Orientation in Indian Philosophy, 1997

Edmund Weber: Die Wiederkehr des Heiligen; Rudolf Ottos hagiozentrische Grundlegung einer autonomen Religionswissenschaft und Religionskultur, 2000

Voor de vertaling van *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum* is gebruik gemaakt van Rudolf Otto's eigen correctie-exemplaar dat aanwezig is in het Rudolf Otto-archief van de *Bibliothek Religionswissenschaft der Philipps-Universität Marburg*. Naast de gebruikelijke correcties heeft Rudolf Otto nog een aantal wijzigingen en aanvullingen aangebracht. Ook de indeling is veranderd en de paragrafen zijn voorzien van kopregels. Hierdoor is onze uitgave de meest complete versie die beschikbaar is.

Onze dank gaat uit naar de behulpzame medewerksters van de Faculteit Godsdienstwetenschappen van deze universiteit.

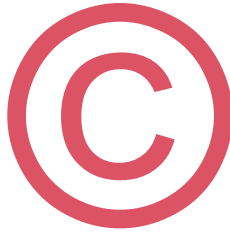
In de vertaling van Frank H. Foster verscheen in 1930 een enigszins verkorte Engelse versie bij Macmillan te New York onder de titel *India's religion of grace and Christianity compared and contrasted*.

Wij zijn dankbaar dat wij de eerste Nederlandse uitgave van dit zo inhoudsrijke en gevoelsvolle boekje mogen uitbrengen. Naast de godsdienstwetenschappelijke kwaliteit staat Otto's noëtische gave: hij kan de intuïtieve en boven het redenerende denken uitgaande kennis helder onder woorden brengen. Dit boek geeft op fijnzinnige wijze uiting aan waarden waarvan de geest van alle tijden zich spottend, verbitterd of onverschillig lijkt af te keren, maar die zich tevens door de eeuwen heen onverwoestbaar hebben getoond.

De uitgever

Amsterdam-Marburg, zomer 2004

Over de hoeder van de heilige orde (p. 100) merkt vertaler A. Scheepers nog op: Merkwaardig genoeg kent de oudste vorm van het brahmanisme deze 'heilige orde' ook, *rita* genaamd. Haar 'hoeder' heette Varuna. Bekend is het Rig-vedische gedicht over de man die zijn vrouw verdubbeld heeft, waar inderdaad de *terror conscientiae* geduid wordt van de zondaar die wordt getroffen door de blik van zijn weggevoerde vrouw. Achter dergelijke 'heilige orden' kon nog al wat geweld schuilgaan. De straffen in de *Manu-smṛiti* (een van de belangrijkste oude Indiase wetboeken) voor degene die de 'heilige' Veda aanhoort zonder daar op grond van zijn kaste voor in aanmerking te komen zijn, net als bijvoorbeeld de strafexercities van koning David in de Thora, bepaald niet zachtzinnig. Bij Meinema verschijnt mijn artikel *Criteria voor een integere religie* in een bundel waarin deze kwestie ook ter sprake komt.



Oorspronkelijk verschenen als:

Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte uit:

Viṣṇu-Nārāyaṇa, Texte zur indischen Gottesmystik, verlegt bei Eugen Diederichs, Jena  
1917 & 1923 (Religiöse Stimmen der Völker, herausgegeben v. Walter Otto;  
Die Religion des alten Indien, Band III)

en

Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte uit:

Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis), vanaf de 5<sup>e</sup> druk uit 1931.

Een enigszins verkorte versie van dit essay verscheen in 1931 bij Oxford  
University Press te Londen in een Engelse vertaling van Brian Lunn onder de  
titel *Parallels and Convergences in the History of Religion* uit de bundel *Religious  
Essays; a supplement to 'The Idea of the Holy'*.

© 2005 Nederlandse vertaling: Uitgeverij Abraxas, Amsterdam

Rudolf Otto

RELIGIEUZE OVEREENSTEMMING

Overeenkomsten en verwante gedachtes in de godsdienst-  
geschiedenis; een vergelijkende studie naar  
de oorsprong en ontwikkelingen  
van de godsdienst

2005



## INHOUD

Voorwoord door de Nederlandse uitgever	136
Inleiding	137
1 Gelijke prereligieuze grondslag	138
2 Chronologische overeenkomsten in het oude Griekenland, China, Israël, Perzië en India	140
3 Objectieve overeenkomsten: <i>vita religiosa</i>	145
4 Brahman, Tao en Logos	147
5 Ātman, pneuma	150
6 Dualistische verlossingsgedachte	151
7 Het mystieke gevoel	154
8 Eredienst voor de verlosser	156
9 Theologische bedrijvigheid	158
10 Eenheid en verschil van de religieuze drijfveren	159
11 Vergelijking en onderscheiding	161
12 Het verschil tussen de westerse en oosterse geloofsontwikkeling	162
13 Als voorbeeld: Origenes en de Indiase theologie	163

RUDOLF OTTO heeft in zijn studie over *Parallellen en convergenties in de godsdienstgeschiedenis* het zoeklicht gericht op de godsdienstige gebeurtenissen die zich in de acht eeuwen vC in Israël, Griekenland, voor-Indië en China hebben voltrokken.

In Israël traden in de 8<sup>e</sup> en 7<sup>e</sup> eeuw de eerste profeten op. In Griekenland ontwaakte een hoger type van godsdienst. In het oude India ontstond het Brahmanisme en in China brak de historische tijd aan, waarin het godsdienstige denken wakker werd. Bij de Perzen is er de werkzaamheid van Zarathoestra als profeet van Ahoeramazda.

Daarna, tussen de 6<sup>e</sup> en de 4<sup>e</sup> eeuw, predikten Ezechiël en deuterio-Jesaja een universeel monotheïsme, doceerden Plato en Aristoteles, leerden Lao-tzi en Confucius hun wijsheid en verkondigde Boeddha zijn heilsleer die een machtige levensbeschouwing in het leven riep. Overal vindt je volgens Rudolf Otto overeenkomsten in de behoefte aan verlossing, in ideeën en idealen en religieuze levenswijze.



## INLEIDING

In mijn boek *Vischnu-Nārāyana*, en daarna in dit boek, *De genadereligie van India en het christendom*, heb ik verslag gedaan van de bhakti-religie uit India. Toen ik in 1911 in Benares voor de eerste keer met deze religie en haar waardige vertegenwoordigers\* in aanraking kwam, kreeg ik een indruk die zich bij u als lezer van deze boeken waarschijnlijk – misschien in een wat afgezwaktere vorm – zal herhalen. De indruk namelijk, dat de hier beschreven religie en haar ontwikkeling een, in één woord, verbluffende overeenkomst vertoont met de religieuze ontwikkeling zoals we die in het westen kennen. Deze indruk blijft iedereen bij die hiermee in aanraking is gekomen. Het is daarom geen wonder dat steeds opnieuw geprobeerd is om allerlei onderlinge uitwisselingen tussen het westen en het oosten uit te denken.

Maar zo'n houding is zonder twijfel een vergissing. We hebben hier niet met overnames te maken, maar met overeenkomstige en samenlopende vormen. En de indruk verliest ook wat aan kracht en raadselachtigheid als we door nauwkeuriger studie van de godsdienstgeschiedenis zien dat we hier niet te maken hebben met een afzonderlijk geval, want dan zou het inderdaad een zeer curieus toeval zijn, maar met een klassiek voorbeeld van een algemene wet, namelijk die van het feit van de overeenstemmingen in de godsdienstgeschiedenis.

Laten we proberen een kort beeld van deze algemene wet te schetsen.

---

[\* Een van deze waardige vertegenwoordigers was een Vishnoe-goswāmi in Benares. In het eerste hoofdstuk van *Vischnu-Nārāyana* beschrijft Rudolf Otto de ontmoeting met deze man die een onuitwisbare indruk op hem maakte. Hij vertegenwoordigde een eeuwenoude Indiase traditie die verwarrende overeenstemmingen vertoonde met het christendom.

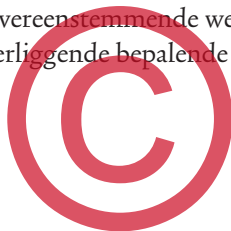
In het voorwoord bij *De genadereligie van India en het christendom* wordt op bladzijde 8 stilgestaan bij deze voor Otto zeer bepalende gebeurtenis.]

## GELIJKE PRERELIGIEUZE GRONDSLAG

Dit feit van de overeenstemmingen in de godsdienstgeschiedenis manifesteert zich in het inzicht dat, in het begin van de beschaving, religie overal op vrijwel dezelfde wijze ontstaat, zich ontwikkelend vanuit een grondslag van vreemde en verwarde gemoedstoestanden en ideeën zoals deze zich herhalen met verbluffende overeenkomsten en regelmaat onder de verschillende soorten bevolkingsgroepen aan het begin van hun gehele culturele ontwikkeling en vaak zo volhardend, dat haar invloed duidelijk waarneembaar is in de meer ontwikkelde religies en culturen. Nog steeds is deze basis een levende kracht binnen de cultuur van de schriftloze volken.

Ik bedoel dat de genoemde donkere ondergrond, welke bestaat uit emoties van demonisch ontzag en huiver<sup>1</sup>, doorgalmt in de sjamaanse bezetenheid, in de ruwe oermystiek van demonische rituelen en in de extatische dans en andere magische rituelen. Zij schemert door in deze wispelturige en wemelende denkbeelden en fantasievoorstellingen van geloof in geesten. En ze klinkt ook door in de cultus van de dood, in spirituele bijeenkomsten en totemisme, hekserij en magie, waarzeggerij en ontdekkingen van het verborgene door speciale gaven, in ideeën over het zuivere en het vervuilde, primitieve ascese, of fermystiek en afgodische vereringen. Vanuit daar gaat ze door naar demonische bezieling van de natuur en objecten en krachten uit de natuur. Dan zien we het gedachtegoed langzaam opklimmen, zich ontdoen van eerdere voorstellingen en zich oprichten naar verheven godheden met hun begeleidende priestersdommen, hun tempels en kerkelijke feesten, hun heilige genootschappen en gewoontes. Hierin hebben we de rijkdom van een omvangrijke verbeelding met elkaar verenigd, die zich laat zien in demonische vertellingen, in verhalen en mythen, in fabels, in de groei van sagen en legendes, in de kosmologieën en aartsvaderverhalen en oerspeculaties. Zij vormen een gigantisch spectrum van individuele momenten,

bijna onmogelijk om als geheel te overzien, merkwaardig en moeilijk te interpreteren. Van heel verschillende inhoud en vaak in tegenspraak, zijn zij niet alleen maar een hoeveelheid afzonderlijke aangelegenheden die toevallig naast elkaar liggen, maar een hardnekkig netwerk waarin het één altijd verweven is met het ander, onontvlechtsbaar gekoppeld aan een derde, en alsof het voortgesleept wordt door een vierde. Het is inderdaad een zeer eigenaardig gewas, dat tot voorspoedige bloei schijnt te kunnen komen onder alle omstandigheden en op elke plek met een verbluffende gelijkvormigheid, wijzend op een uniforme en overeenstemmende werking van de menselijke ziel als de onderliggende bepalende factor<sup>2</sup>.



# 2005

---

[1 Zie hierover ook: *Het heilige*, hoofdstuk 4 *Mysterium tremendum*, § 2 *Het huiveringwekkende*.

2 Zie over deze ontwikkeling ook: *Het heilige*, hoofdstuk 17 *Het historische optreden van religie*.]

CHRONOLOGISCHE OVEREENKOMSTEN  
 IN HET OUDE GRIEKENLAND, CHINA,  
 ISRAËL, PERZIË EN INDIA

Deze grondslag kan inderdaad nauwelijks 'religie' genoemd worden, het is eerder iets waaruit religie ontstaat, en waarvan het zichzelf later bevrijdt, omdat reeds hier op krioelende wijze een elementair numineus voelen zich vanuit de duisternis omhoog werkt. Deze omzetting naar het hogere voltrekt zich in allerlei verschillende gebieden van cultuur. De manifestaties zijn niet aan elkaar verwant, onafhankelijk en van verschillend karakter. Maar in hun grote verscheidenheid, verbazen zij door de overeenkomstige bewegingen die aan het licht komen en door de innerlijke harmonie die zich openbaart en een bijna mystieke indruk wekt, als we zien hoe de verschillende toonaangevende beschavingen deze significante vooruitgang gelijktijdig en met overeenkomstige fases bewerkstelligden. Laten we eerst kijken naar de gelijktijdigheid, de parallel in tijd.

### 1 GRIEKENLAND

In het Griekse denken, de bepalende factor in de westerse cultuur, is deze vooruitgang gemaakt in de cruciale eeuwen van 800 to 500 v.c. De *logos* kwam voort uit de *mythos* en de *theologia* uit de *mythologia*. 'Theologia' is hier de 'kennis over de goden' en het wordt geleidelijk aan een kennis over de God en daarmee een hoogtepunt van de metafysica. Het zijn aanvankelijk wonderbaarlijke bespiegelingen over de natuur en de betekenis van de goddelijke krachten, hun relatie met elkaar en met de wereld. In deze overpeinzingen trekt de god uit de kring van de enkel demonische angst en huiver zich geleidelijk terug uit de sfeer en stemming van verhalende godheden en helden. Tegelijkertijd ontwikkelt deze theologie zich naar een kosmologie die zich uitdrukt in termen waarin fysica en religieuze metafysica zich vermengen. (Zo bij Hesiod. Maar zo tot en met

Plato's *Timaeus*.) De heldhaftige goden van Homerus worden omgezet in wereldse en innerlijke krachten en omgekeerd, waardoor ze een geheimzinig en mystiek karakter krijgen.<sup>1</sup>

Het is een theologie die er meer en meer toe neigt het mythische te elimineren, de godendiensten te vergeestelijken of te onderdrukken, terwijl het met altijd groeiende nauwkeurigheid de wereld van de goden verenigt met de algemene idee van de Θελον, het goddelijke in alle opzichten, die dan het karakter aanneemt van het absolute en van de godheid. – Het is op deze wijze verbonden aan dat, wat meer in algemene zin, opkwam binnen de meer verheven vormen van populaire Griekse religie.

Voor de grote tragedies zijn 'de goden' inderdaad de vereende kracht die de wereld en de morele orde regeert. De veelvoudige vormen waarmee zij bekleed zijn, worden daardoor minder van belang.<sup>2</sup>

Overigens zien we de zinsnede 'de God' haar weg vinden in het gewone gebruik van de Griekse spraak – wat wil zeggen god in het algemeen, ongeacht welke god in het bijzonder. Dat wat individueel en afzonderlijk is in de Θελον verliest haar belang, en tot zover past de uitdrukking 'de god', die inderdaad betekenisloos is behalve voor een polytheïstische manier van denken, zich aan aan de uitdrukking van de groeiende idee van absolute godheid.<sup>3</sup>

---

1 De 'fysica' van Pythagoras, Heraclitus, Xenophanes, en Parmenides, en van Empedocles en Anaxagoras, zijn ook allemaal 'theologieën'.

2 Het is maar één stap verder in de parallele ontwikkeling in de Semitische taal, waar het feit dat Elohim (goden) meervoud was niet meer erkend werd, zelfs niet grammaticaal, het werkwoord bleef in het enkelvoud. Letterlijk vertaald zou de eerste zin uit de Bijbel zijn: 'In den beginne schiep goden hemel en aarde.'

3 De laatste passage van Plato's *Republiek*, Boek II, geeft een heel verhelderend voorbeeld van het parallele gebruik van de zinsnede 'de goden' en 'de god', beiden in het licht van de idee van de godheid.

## 2 CHINA

Nu is de ontwikkeling die we zojuist beschreven hebben vergelijkbaar met bijna precies dezelfde periode in het verre oosten. Het was ongeveer het jaar 530 vc, dat Pythagoras zijn 'orde' oprichtte en het was ongeveer het jaar 470 vc dat Confucius stierf in China. Lao-tszı was zijn oudere tijdgenoot. Zij werden voorafgegaan door de periode van 300 jaar vroege Chinese geschiedenis die, net als de overeenkomstige periode in Griekenland, de weg vrijmaakte voor de eigen, aan motieven en inhoud zo rijke geestelijke situatie van de twee grote Chinese wijze mannen. Het is zeker hoogst bekoorlijk, het originele en individuele verschil tussen de oosterse en westerse ontwikkeling na te voelen, maar deze verschillen zijn echter zeker verschillen binnen dezelfde *genus*, afkomst. Zowel in het verre oosten als in Griekenland vinden we dezelfde werkzame processen. De mythologische grondslag raakt op de achtergrond, terwijl religie definitief gemoraliseerd en vergeestelijkt wordt en zich naar voren dringt richting het Absolute. En er zijn binnen dit proces de twee belangrijkste nauw met elkaar verbonden stromingen zichtbaar die we ook in het westen vinden. Hier heeft dit proces zich aan de ene kant ontwikkeld langs een lijn die leidde tot een rationalistisch theïsme (via Anaxagoras naar Plato's *Timaeus* en Aristoteles) en aan de andere kant langs een meer mystieke lijn, zoals geïllustreerd wordt in de begrippen van de Eleaten over de eenheid en onveranderlijkheid van het Zijn, de *logos* van Heraclitus, het latere pantheïsme van de stoa maar ook Plato's ideeënleer.<sup>1</sup> In het oosten laat Confucius ons een ontwikkelingsproces zien die enkel en alleen langs de eerste van deze twee lijnen loopt, terwijl Lao-tszı in zijn *Te-Tao Ching* een samenhang bereikt tussen de *Logos* van Heraclitus en de Platonische Idee met een gloed van in-tieme mystiek wat ook niet helemaal afwezig is in de werken van Heraclitus en Plato.

---

1 In Plato's *Timaeus* snijden beide lijnen elkaar.

### 3 ISRAËL

Ook in Israël vertegenwoordigen deze eeuwen de overgangperiode van de primitieve fase naar de klassieke hoogtepunten van de profeten. De periode loopt daar van Elia (ca. 9<sup>e</sup> eeuw vC) tot Ezechiël (ca. 6<sup>e</sup> eeuw vC) en deutero-Jesaja. Het latente theïsme in het primitievere Jahwegeloof van het oude Israël komt nu triomfantelijk naar de oppervlakte. De natuurmythe van de vroegere Jahweh is bijna helemaal afgedankt en een goddelijk geloof van zeldzame en sublieme vitaliteit wordt bereikt. Tegelijkertijd, aan het einde van deze periode, bereiden Jeremia en Ezechiël de weg voor van een overgang van de volksreligie naar een persoonlijke, subjectieve en innerlijke geloofsbeleving.

### 4 PERZIË

Tenslotte, hedendaags onderzoek plaatst in dezelfde eeuwen van ongeveer 800 vC tot de tijd van Cyrus, de Zoroastrische hervorming van de Perzische religie met haar inleidende en opvolgende fases. Dit is een ander voorbeeld van een doorbraak van de werkelijke dieptes van religie, opdoemend door de sluier van demonisme en polytheïsme. Inderdaad, een religie van zeldzame zuiverheid en kracht, van verheven gevoel van goddelijkheid en persoonlijke morele gemeenschap met het allerhoogste.

### 5 INDIA

Echter, deze parallel in tijd wordt het meest duidelijk als we het bekijken vanuit de Indiase ontwikkeling. We slaan de nobele oude Varuna religie over, die een zeldzame oase in de chaos van de oude Vedische offerreligie vormt en in eenvoudige zuiverheid en schoonheid best vergeleken mag worden met de oude israëlitische dienst van Jahweh. De periode waarin de fundamenteën werden gelegd van wat genoemd mag worden de brahmaanse leer, beschouwingen en religie, is die van de verzameling van de oudere literatuur van de Upanishads,

en loopt van ongeveer 900 tot 800 vC tot de tijd van Boeddha aan het einde van de zesde eeuw vC. Ook deze literatuur bestaat eerst uit ruwe *theologia* zoals in Griekenland. Het vindt zijn oorsprong in primitieve offermystiek, in bespiegelingen over de goden en is een deel, het laatste deel, van zo'n gedachtegang. De *Ene zonder een tweede-notie*, die tegen het eind van deze periode definitief volwassen wordt, heeft haar westerse overeenkomsten in de Eleatische filosofie. Dat alle meervoudigheid slechts een misleiding van de zintuigen is, een soort van negeren van dat ware kennis het tegengestelde is van de 'mening' van de onverlichte geest, en is gericht op *de ene waar geen tweede van is*, buiten tijd een plaats, zonder beweging, zonder verandering en zonder kwaliteiten. Het is een leerstuk in overeenstemming met de leer van Xenophanes, van Parmenides en van Zeno. Het is waar, dat bij de Indiërs al deze ideeën volledig op religieuze intuïtie rusten en zonder twijfel in essentie niets anders zijn dan uitwerkingen van bijzondere ervaringen van mystieke zelfovergave. Maar ook bij Parmenides is de fundamentele beweegreden religieus en mystiek, en bij Xenophanes overheersen religieus gevoel en theologie nog steeds de filosofie. Bij hem kunnen we nog steeds duidelijk waarnemen dat, wat naderhand filosofie werd in eerste instantie een religieus-mystiek concept was.

---

[XENOPHANES (ca. 576-480 vC) erkende slechts één god, die niet in gestalte, of in denkvermogen aan de mensen gelijk is, maar eeuwig, gelijkvormig, onbeweeglijk en een en al waarneming en gedachte. Hij was de wegbereider van de School van de Eleaten.]

PARMENIDES VAN ELEA (ca. 500 vC) beschreef het ware Zijnde, dat niet van deze wereld is: - het is ongeworden, onvergankelijk, een eenheid, ondeelbaar, begrensd, homogeen, onbeweeglijk en heeft de gestalte van een volmaakte bol. In de wereld van de directe menselijke ervaring is alles ongewis. Een zeker richtsnoer kan echter gevonden worden door terug te gaan naar de gewoonlijk aan de mensen verborgen oorsprong van hun eigen toestand.]



## OBJECTIEVE OVEREENKOMSTEN: VITA RELIGIOSA

## 1 DE BRAHMAANSE WERELD

Tegelijkertijd met de beschouwelijke kant ontwikkelt de feitelijke *vita religiosa*, de religieuze levenswandel, zich in de Brahmaanse wereld in de richting van een positieve religie die van een veel grotere betekenis is dan de hogere begrippenwereld. Religie en religieus gevoel, de ervaring van redding, bevrijding, het gevoel van het ultieme loslaten, het verdergaan in een staat van intensieve religieuze ervaring, en dan het ervaren van de verminderde waarde van de wereld en de natuurlijke vormen van bestaan zoals tot uiting komt in een ascetische manier van leven, zien het licht.

## 2 HET WESTEN

In het westen is dit lang niet zo sterk ontwikkeld, maar er zijn wel duidelijke overeenkomsten. Wat we de filosofische scholen van de oude wereld noemen waren ook een soort van halve of hele religieuze kloosterorden of geheime genootschappen. Dit was zeker zo in het geval van de Pythagoreërs en ook de stoa laat duidelijke kenmerken van deze lijn zien. De *vita religiosa*, het religieuze leven, het cultiveren van religie terwille van de religie, de religieuze 'heils'gedachte van redding en bevrijding uit het leven van alledag, de toenemende invloed van het ethische element laten zich zien in de opmerkelijke verspreiding van het orfisme<sup>1</sup>, het eerste Griekse geloof dat zijn leer in een literatuur belichaamde, en in stijgende mate ook in wat oorspronkelijk de primitieve boerenmysterieën van Demeter<sup>2</sup> en Dionysius waren.

Net als in India vinden we ook in het westen gelijksoortige ideeën over de verzoening van mistappen en het verdriet van de zielsverhuizing bij Hades, de Griekse god van het dodenrijk, en de Elyzeese velden, een lieflijke vlakte aan de rand van de aarde, waar de uitverkorenen van de goden zonder te sterven, werden opgenomen.

## 3 HET VERRE OOSTEN

Maar ook in het verre oosten, in China, ontspint zich ongeveer tegelijkertijd een overeenkomstig 'religieus leven'. Zonder twijfel volgde Lao-tszï de voetsporen van anderen, toen hij, om te leven voor de *Tao* zich uit de wereld terugtrok en afstand van zijn bezittingen deed en alleen ging leven. Het ideaal van de heilige mens die zich afwendt van de wereld is bij hem volgroeid, nadat het een lange ontwikkelingsgang heeft doormaakt. Om hem heen groeide dat *Taoïsme* wiens aanhangers op zichzelf leven, toegewijd aan contemplatie, om daarna een karakteristiek taoïstisch kloosterleven te ontwikkelen.




---

[1 Orfisme of orfiek, de moderne benaming voor een godsdienstige leer die zich verbreid heeft in het oude Griekenland en waarvan Orpheus als de stichter gold. Men neemt doorgaans aan dat de leer zich heeft verbreid in de 7<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> eeuw vC, het meest in Zuid-Italië (Groot-Griekenland) en Attica. In tegenstelling tot de normale Griekse religie kende deze stroming heilige boeken en een orthodoxie.

De leer kent een voor die tijd heel origineel element: er treedt een wereldschepper op. Phanes, ook Eros genoemd; Zeus verslindt deze en daarmee het heelal, waarna hij het opnieuw schept en er het bestuur over aanvaardt.

Volgens de orfische antropologie heeft de mens een zondig karakter, in het bijzonder zijn lichaam, waarin de ziel (het hemelse element) zit opgesloten. Om bevrijd te worden moet hij een kringloop van wedergeboortes doormaken. Dan wordt hij, gelouterd, tot het Elysium toegelaten.

2 In de Demetermythe en -cultus komt de oercyclus dood-groei-leven tot uitdrukking. De daarmee verband houdende relatie van Demeter met onderwereld-aarde-hemel geeft aan het wezen van de godin een kosmisch aspect.]

## BRAHMAN, TAO EN LOGOS

## 1 BRAHMAN

Merkwaardig genoeg zien we zowel het doorbreken van de idee van het absolute in de beschouwingen van de brahmanen als de *vita religiosa* in India tot vervulling komen uit wortels die ogenschijnlijk op het eerste gezicht nergens anders voorkomen. Brahman was aanvankelijk niets anders dan het heilige woord zelf in de magische lofzang, in het gebed en in de sacrale mythe. Het was het magische machtswoord of de openbaring, door de priesters (en ‘onbevoegd’ ook door magiërs) in gang gezet en die zij toeschreven aan de goden zelf. Het was verheven boven de goden die zij associeerden met de krachten en processen uit de natuur, tot het – nog steeds in een mystieke zin – geïdentificeerd werd met het ultieme principe van de wereld en de natuur zelf. Gedeeltelijk gepersonifieerd in theïsme en de religie van de levende God en voor een ander deel onpersoonlijk toegedacht in de richting van de mystiek.

## 2 TAO

Toch, hoe kenmerkend en uniek deze vroege Indiase ontwikkelingen ook mogen lijken, we vinden hier opnieuw verwante processen in het verdere oosten en in het westen. Ook de Tao van Lao-tszï vindt zijn oorsprong in het magisch-mystieke gedachtegoed. Zijn leer is ervan doordrongen en het was dezelfde school die direct na hem de exponent van magische mystiek werd. Waarschijnlijk is het ook hier de numineuze ‘macht’, namelijk die van de hemel en aarde, van het universum, die gezocht werd om zich toe te eigenen. Dit bleek het primitieve vertrekpunt te zijn voor de wonderbaarlijke diepgaande beschouwingen over de Tao die nu, zwevend tussen idee en godgeleerdheid, het principe van alles wat leeft en beeft werd. En dit gebeurde vooral op dezelfde manier waarop Brahman voor de brahmanen, waar het diepgevoelde en doorleefde object van de religieuze relatie werd gezocht en gevonden, als redding, verlossing en gelukzaligheid werd ervaren.

## 3 LOGOS

In het westen wordt de meest dichtbij zijnde parallel gevormd door de Logos van Heraclitus.\* De huidige weergave van deze term door het woord 'rede' is zeker te rationalistisch. Net als Tao is het eigenlijk onvertaalbaar, vermoedelijk omdat het woord ontstond op een ander niveau en vervolgens door een ontwikkelingsfase ging en met een meer volgroeide en veelsoortiger betekenis verbonden werd aan haar oorspronkelijke karakter. Vandaar de van klankkleur wisselende, ongrijpbare kwaliteit in de beide woorden tao en logos.

(Ook in het Oude Testament is er een parallel van het 'krachtig gemaakte woord'. Het 'woord' dat is gegeven aan de profeten heeft de potentie van een mystieke werkings- en wervingskracht. Zo keert ook hier, in een hogere trap en in verheerlijkte vorm de met nummeuze macht doordrenkte krachtterm terug als het woord Gods.)

Ook de Logos van Heraclitus is beziel met een onmiskenbaar mystiek gevoel. Ook hier zal achter de term logos vermoedelijk een ontwikkelingsgeschiedenis ten grondslag liggen net zoals met die van de Tao van Lao-Tszi en de Brahman van de brahmanen: een ontwikkelingsgang van magische schriftloze mystiek naar de mystieke wetmatigheid van het universum. Bij Heraclitus is het waar, dat het verband tussen heilige toverkunst en bespiegelingen niet langer duidelijk waarneembaar is. – Misschien is dit het geval omdat we maar een kleine en gefilterde selectie van fragmenten van hem hebben. Bij Empedocles echter heeft het verband zich in het volle licht van de geschiedenis geopenbaard. Zelfs geeft hij aan het einde van zijn fysica zijn leerlingen de stellige belofte van verder leren, wat zal leiden tot het verkrijgen van 'machten' die puur magisch zijn en die een merkwaardige gelijkenis vertonen met die welke de taoïsten proberen te verkrijgen: de verbanning van ouderdom en ziekte, heerschappij over de krachten van de natuur, en zelfs het vermogen 'uit Hades (Haidès = Onzichtbare) de machten van een overleden persoon terug te leiden'.

Het mystiek-religieus epos, de *Katharmoi* (= Reinigingen) van Empedocles is echter zelf niets anders dan een bespiegelende hymne van 'boetedoening' met magische macht. En hijzelf verenigde in zijn eigen persoon de kwaliteiten van profet, filosoof, boetepriester en tovenaer.

(Overigens heeft Empedocles een zonderlinge overeenkomst met de *Vrātya* uit het oude India, tot in de details van zijn gedrag, omzwervingen, optreden, en voorkomen. Zie hierover het hoofdstuk over de *Vrātya* in *Die Anfänge der Yogapraxis*, door I. W. Hauer uit 1922, die de Empedocles parallel niet opmerkt.)

[\*HERACLITUS VAN EFEZE (GR.: HERAKLEITOS, CA. 625 – 575 VC)

Deze Griekse filosoof, is misschien de meest boeiende, zeker de raadselachtigste van de Griekse filosofen.

Heraclitus zag de kosmos als uit elkaar bestrijdende tegenstellingen. Niet alleen de macrokosmos, maar ook de menselijke wereld. Deze bewegende tegenstellingen of -delen zijn, omdat zij uit elkaar voortkomen en op elkaar volgen (dag en nacht, leven en dood, honger en verzadiging, enzovoort), in de grond per paar een eenheid. Omdat deze eenheid overal terugkeert, is zij een universele 'noemer', waartoe alle verschijnselen te herleiden zijn en die zelf als actief, stuwend en rationeel beginsel het gebeuren in stand houdt.

Behalve eenheid (*alles is één*) noemt Heraclitus dit beginsel ook 'oorlog' (Gr.: *pólemos*, die der tegendelen), en het *Ene Wijze* (de intelligente éénheid die alles bestuurt). Een andere naam ervoor is *Vuur*: deels opvlammend, deels uitdovend, maar zó, dat altijd ergens evenveel opvlamt als ergens anders uitdooft. Hoewel de goddelijke wetmatigheid duidelijk is, is zij voor de mens verborgen: Heraclitus maakt zich geen illusies. Toch kan de mens begrijpen en haar bewust volgen (dat is wijsheid). Onbewust doet hij dit reeds, omdat hij fysiek al opgenomen is in de cyclus van de tegendelen.

Heraclitus is een van de ontdekkers van de persoonlijkheid. Beroemd is zijn uitspraak: *ik ben bij mijzelf te rade gegaan*. Dit kan omdat de kosmische processen zich op dezelfde wijze in de mens zelf voltrekken.

Bewust en kritisch brak hij met de traditie. Niet alleen Plato, die Heraclitus' leer te exclusief als leer van de eeuwige verandering interpreteerde, wat later samengevat werd in de spreuk *panta rhei* (= alles stroomt), maar ook Friedrich Hegel ('er is geen zin van Heraclitus die ik niet in mijn *Logik* heb opgenomen') heeft zich op hem beroepen.]

## ĀTMAN, PNEUMA

## 1 ĀTMAN

Naast de gedachtegang van Brahman als goddelijke bron van waaruit alles is ontstaan, loopt er in India nog een andere gedachtelijk over het absolute die de aandacht trekt, namelijk de bespiegelingen over de Ātman of ziel. Ātman is oorspronkelijk misschien de ademtocht, de adem waarin het grondbeginsel van het leven is vervat. Tegelijkertijd, in geestelijk opzicht, is het de 'ziel'. En, omdat de ziel het grondbeginsel is van elk afzonderlijk leven, komen we tot de alles omvattende Ātman, die voorgesteld wordt als de bezielende, wereldomvattende, scheppende wetmatigheid van het universum. De afzonderlijke ziel komt er uit voort en keert er weer in terug. De individuele ziel is er onderdeel van, of zij is met hem een en hetzelfde. – Deze Ātman-gedachtelijk nadert en smelt vervolgens samen met de uit een volstrekt andere wortel afstammende rituele krachtterm van het Brahmaanse gedachtegoed.

## 2 pneu̅ma – PNEUMA

Wat echter in het oosten Ātman genoemd wordt, is in het westen de levensadem (πνεύμα: adem, geest) van zowel het individuele als van het allesomvattende, die tot het goddelijke wordt en de tot nu toe geldende godsvoorstellingen deels overneemt en deels eerdere opvattingen verdringt. Zo zien we dat ook weer bij Heraclitus. En tegelijk smelten merkwaardigerwijs juist bij hem ook de gedachten over de 'geest' (πνεύμα) en die over het 'woord' (λογος) samen tot een innerlijke eenheid op dezelfde manier zoals bij de beschouwingen over Ātman en Brahman in het oosten. Bij Heraclitus is het woord geest en is de geest is het woord. En net zoals de Ātman-Brahman in India, wordt deze logos-geest voor hem de grondslag van het universum dat, op precies dezelfde manier als in India, de wereld scheidt, bestuurt en vernietigt in een eeuwige ritmische drieslag die weldra in hogere mate zijn eigen bezigheid en eigen levensbeweging heeft.

## DUALISTISCHE VERLOSSINGSGEDACHTE

1- In de lijn van de Ātmanidee begint in India zich later nog een ander religieuze opvatting te ontwikkelen die zich onderscheidt van de eerder genoemde.

De Ātman in de mens wordt eerst dualistisch en tegenover het menselijke lichaam gesteld. Later is een tweeslachtigheid in de ziel zelf herkend. Dat deel van de ziel, dat we 'geest' zouden kunnen noemen, werd tegenover het enkel psychische en het dierlijke het driftleven, het influisterende spel van begeerte, de wisselwerking tussen alledaagse wensen, interesses, passies en kwaliteiten geplaatst. Dit 'hogere' in de mens wordt nu opgevat als onderworpen en gefascineerd door het lijf en het zinderende leven met behoefte aan bevrijding en verlossing, wat twee dingen aanduidt: bevrijding uit de kerker van het materiële en wellustige bestaan, en daarmee tegelijk ook van de van de eindeloze pijn van 'wedergeboortes'.

2- We vinden hetzelfde bevrijdings- en reddingsmotief ook weer bij Lao-tzi terug, maar in het westen hebben we een nog nauwkeuriger gelijkenis tot in de afzonderlijke denkbeelden aan toe van de orfische mystiek en als een van haar gelouterde naderingen in Plato's *Phaedo*. – In het orfisme is daarmee gelijktijdig de gedachte verbonden, dat een dergelijke bevrijding alleen bereikt kan worden door mystieke krachten van boven. In de *Phaedo* raakt dit idee op de achtergrond. Bij Plato is het eerder juiste 'kennis', het 'filosofische leven', de onthechting van het denken en theoriseren,  $\theta\epsilon\omega\rho\tau\alpha$ , om uiteindelijk de weg te plaveien voor het bereiken van de overwinning op de dood waardoor de geest bevrijd wordt en zo de verlossing wordt bereikt.

3- Ook dat had weer zijn overeenkomst met het Indiase denken, doordat het s̄ankhya, het wijsgerig systeem dat een consequent dualisme leert, losgemaakt werd uit de Upanishad-

sfeer. Het overwinnen van het dualisme ontrukkt de ziel hier aan de begoocheling van het kosmische spel dat ontstaat door de wisselwerking van de grote natuurprincipes. Door het juiste inzicht kan de ziel weer terugkeren tot de staat van ongestoorde rust, sereniteit en inactiviteit.

4- De ideeën en idealen van het s̄ankhya uit India komen weer overeen met de latere grote Griekse scholen, in het bijzonder de scholen die *ataraxy*, onbewogenheid, zielsrust en *apathie*, het vermogen nergens onder te lijden, onderwezen. Deze volgden soortgelijke gedachtegangen en gevoelens in het westen. En de praktische methode van de yoga die zich al snel met het s̄ankhyasysteem verbond, heeft ook zijn overeenkomsten in deze scholen. De yoga is een techniek van spirituele concentratie en abstractie van de gevoelswereld, en als zodanig vinden we een parallel in de verfijnde technieken en oefeningen die in de latere stoa ontwikkeld werden.

(Het boeddhisme, dat zich eerder dan het s̄ankhya als een zijtak uit de vedische gevoelswereld losmaakte, moet, hoewel het zich atheïstischer voordoet dan het s̄ankhya, toch niet links hiervan, maar qua temperament tussen de Vedānta en het s̄ankhya gesteld worden. Het zoekt, evenals deze stromingen, het geluk in een bevrijding van het zintuiglijke, in een tot rust brengen van de 'werken', in een uitdoven van de dierlijke dorst naar het bestaan, maar zijn onbepaalbare *nirvāna* is een volkomen magisch, of beter, numineus heilsgoed, dat meer lijkt op de gelukzaligheid van het verzinken in Brahman dan op de isolering van de ziel in het s̄ankhya en de yoga.)

Vervolgens blijven s̄ankhya en yoga in de loop van hun ontwikkeling de volle erkenning genieten. Er wordt echter iets aan toegevoegd, omdat de bij deze stromingen op de achtergrond staande godsidee krachtig leven wordt ingeblazen. Juister gesteld: belangrijke, reeds lang bestaande stromingen van theïstische religie voegen zich naar het s̄ankhya en de yoga en



worden er onder gerangschikt. De praktijk van het sāṅkhya en van de yoga wordt nu een noodzakelijk doorgangsstadium, maar wel enkel een doorgangsstadium. Want na haar, (via deze praktijk) allereerst louter negatieve, verlossing van de zintuiglijke wereld, vindt de zo bevrijde ziel het eigenlijke geluk in de vereniging met Īshhvara. Het Hoge lied van dit ontwikkelingsstadium is de Bhagavad-Gitā (letterlijk: verheven lied). In het westen vinden we weer iets overeenkomstigs<sup>1</sup>.

---

[1 Het boek Hooglied ontleent zijn naam aan de titel die Luther het in zijn bijbelvertaling gaf, *Das Hohelied*. De Hebreeuwse titel is Sjjer hasjieriem, *Het lied der liederen*, wat zoiets betekend als *het mooiste lied*.

SĀNKHYA betekent getal, opsomming en is dan ook een stelsel dat begrippen en het bestaande vastlegt door opsomming van wat zij bevatten. Als grondlegger van het systeem geldt Kapila (misschien eerste helft 6<sup>e</sup> eeuw vC). Het onderscheidt een onbewuste, werkzame oermaterie (*prakṛti*), het stoffelijk beginsel (actief, in voortdurende beweging zonder geest of bewustzijn) en daarnaast *puruṣa* het geestelijk beginsel (niet actief maar bezielend en met bewustzijn).

Door deugd en onthechting kan men tot inzicht komen en zo tot verlossing.

STOA: wijsgerige school en richting in de klassieke oudheid, genoemd naar de stoā poikilē, (= bonte, d.i. met muurschilderingen gesierde zuilengalerij) aan de noordzijde van de *agora* te Athene, waar de wijsgeer Zeno van Citium zijn leerlingen om zich heen placht te verzamelen. Zij heeft eeuwenlang (van de 4<sup>e</sup> eeuw vC tot de 2<sup>e</sup> eeuw nC) het denken en de cultuur van de Grieks-Romeinse wereld diepgaand beïnvloed.

Volgens de stoïcijnse filosofie vormt het universum een rationeel geordend geheel met als middelpunt de goddelijke universele Logos. Het ideaal van leven bestaat dan ook in het zoveel mogelijk overeenstemmen met deze rationeel geordende natuur, dat wil zeggen: men schikke zich in het onvermijdelijke, hechte zich niet aan het tijdgebundene en houde de gevoelens en hartstochten in.]

## HET MYSTIEKE GEVOEL

De meest interessante parallellen beginnen echter eigenlijk pas, als ook in het westen de religies, eerst in de vorm van het christendom en later in de gedaante van de islam, opstaan als machtige samenhangende wereldmachten. Door haar bijzondere historische omstandigheden heeft de Oriënt hier een geweldige voorsprong in de tijd gekregen. Maar we zien, dat het brahmanisme als grote mogendheid pas eigenlijk tot bloei komt als reactie tegenover het boeddhisme. Dit brengt het begin van de vitale ontwikkeling van haar karakteristieke kenmerken dicht bij het begin van de christelijke jaartelling. Ook het boeddhisme onderging in deze periode haar grote innerlijke ommekeer tot *Mahayana*, waardoor het toen een wereldreligie werd zoals de grote religies van het westen. Ja, de Vedānta-mystiek wordt ook nu voor het eerst duchtig en systematisch georganiseerd.

Om met Vedānta te beginnen: hoe verwant zij is met de westerse mystiek in het christendom en de islam mag als bekend worden verondersteld. De eraan ten grondslag liggende psychische conditie en gevoelservaringen, de daaruit opdoemende abstracte voorstellingen, de methodes, de fases en gradaties van de 'heilsweg', haar verhouding tot de vroomheidsgevoelens van de burgers, tot gebed en eredienst, tot het handelen en de ethiek, haar relatie met filosofische ontwikkelingen en gedachtegangen: het heeft allemaal overeenkomsten met de westerse mystiek.

En net zoals deze in haar algemeen overheersende stemming aan de ene kant een antiklerikaal, kerkcultuur-ondermijnd moment heeft en twijfel zaait binnen de geloofsgemeenschap, kan ze, aan de andere kant, toch ook diep-kerkelijk zijn. Theologie, eredienst, preek, hymnes en poëzie kunnen met een diepgevoelde innerlijke rijkheid doordrongen worden: en zo is het ook weer gesteld met de oosterse mystiek.

Het voorbeeld van een verkerkelijkte mysticus is Shankara zelf. Weliswaar is brahman voor hem een en alles. De wereld en met haar Īshvara en de wereldgoden, priesterschap en wetenschap, zijn voor hem slechts *Avidyā*, enkel onwetendheid die verdwijnt als je door inzicht verlost bent. Maar deze *māyā*-wereld, deze wereld van illusies, is voor hem nu toch die waarin we leven. Voor de beschouwing van alledaagse standpunten is zij betrekkelijk waar. En als zodanig werd zij ook voor de mysticus Shankara tot onderwerp in een zeer serieus bedoelde godgeleerdheid en geloofsverdediging, apologetiek. Op deze wereld heerst inderdaad alleen Īshvara, en voor hem voert Shankara het kosmologische en natuurkundig/theologische gods-bewijs, net zoals zijn collega's uit het westen. Hier gelden eredienst en priesterschap, morele geboden en rituele richtlijnen, hemel- en schimmenrijk, de wet van de zielsverhuizing – aangestuurd door de resultaten in het leven – en Gods toezicht en bestuur over alle gebeurtenissen. Zo gaat het al bij Shankara en het geldt nog meer voor de kern van de Indiase godsmystiek die we hebben leren kennen. Hoe precies de overeenkomstige ontwikkeling was heb ik beschreven in *West-Östliche Mystik*.

[In *West-Östliche Mystik* vergelijkt Rudolf Otto de grootste Indiase vertegenwoordiger van de kosmisch-onpersoonlijke vedānta-mystiek, Shankara met de grootste speculatieve mysticus in de christelijke Middeleeuwen, meester Eckhart. In *Die Gnadensreligionen Indiens und das Christentum* worden twee richtingen, die de nadruk leggen op vroomheid van gemoed en op een leven dat daarmee overeenstemt, vergeleken. Beide werken hebben dezelfde ondertitel: *Overeenkomst en verschil*. De overeenkomst, die Otto aantoonde tussen Shankara en Eckhart, is groot. De metafysische achtergrond, de exclusieve realiteit van God, het zuivere absolute zijn (*esse*) en de identiteit van God en ziel (*Brahman, Ātman*) zijn bij beiden praktisch dezelfde. Zij maken hetzelfde onderscheid tussen een lagere en een hogere vorm van godskennis: de eerste is een verhouding tot een als persoon opgevat God, de tweede het één-zijn met het onpersoonlijk-bovenpersoonlijke goddelijke. Shankara heeft in zijn stelsel een theïstische onderbouw opgenomen, dat volop ruimte laat voor een houding van geloof en persoonlijke vroomheid. Zijn stelsel cumuleert in de alles verterende visie van een eenheid van wezen tussen God en de ziel, die alle rationele en ethische onderscheidingen verre achter zich laat.]

## EREDIENST VOOR DE VERLOSSER

De laatstgenoemde twee parallellen worden uiteindelijk het meest treffend in de vormen van de ‘verlossingsmystiek’, waartoe de meer omvattende godsmystiek zich zowel in het oosten als in het westen beperkt. In het christendom sluit dit vooral aan bij Bernard van Clairvaux en herleeft later in het piëtistische protestantisme en in het katholicisme in de bruidsmystiek met de Here Jezus.<sup>1</sup> Het is een verandering van de religieuze gevoelens geassocieerd met de mystieke liefde voor God met haar zoete, smeltende gevoelsaandoeningen en gelukzaligheid (die ook in het westen een lichtelijk erotisch tintje kunnen aannemen), doordat deze tegelijkertijd van de abstractere wereld van de godsmystiek overgebracht worden naar de Heiland, de Godmens, het object van de mens.

In de Indiase Vishnoereligie hechten zich zulke gevoelens wel aan Bhagavat's heilsleven. Maar de werkelijke verlosserverering hecht zich met zijn zoetsappigheid en tederheid in het bijzonder aan de gedaantes van Krishna en Rama. Sri-Krishna, de goddelijke incarnatie, wordt het onderwerp van dweperige, gelukzalig-vertrouwelijke meditatie, die, terwijl het de erotische prikkelingen weerstaat en zuivert, er vaak genoeg ook aan bezwijkt. Krishna's relatie met Radha en Gopis in het oosten komt overeen met de rol gespeeld door Salomo en Sulamith in het Hooglied in de joods-christelijke reddingsmystiek. [Deze verzameling liefdesliederen werd in sommige joodse kringen min of meer vergeestelijkt; het lied bracht de liefde van God voor zijn volk Israël tot uiting.<sup>2</sup> In de vroegchristelijke kerk werd de zinnebeeldige opvatting uit de joodse traditie vrij algemeen overgenomen en toegepast op de liefde tussen de Christus en zijn gemeente.] Inderdaad, de Krishnaverering kent ook het liefhebbende geminnekoos met het kindeke, de verafgoding van de bambino. Op bijzonder zuivere en aandoenlijke wijze tekent zo'n piëteit zich af in Tulsida's hindoe-weergave van het Rāmāyana. De aanbidding van de Verlosser is

hier gericht op de beminnelijke gestalte van Rama. Tulsida's gevoelens vinden uitdrukking in woorden en gebeden waarvan de zuiverheid en diepgevoeldheid vergelijkbaar zijn met veel van christelijke lofzangen over Jezus als de Verlosser. De Krishnaliederen, bevatten zowel een opmerkelijke vleug erotiek als een prachtige intimiteit, vol met lof en dank voor de liefde die de verdwaalde zoekt, hem redt en gelukkig maakt, worden overal, maar vooral in Bengalen<sup>3</sup> gezongen.

Caitanya (1485–1533), de Bengaalse hervormer, een tijdgenoot van Luther, en zijn opvolgers zijn vertegenwoordigers van een hele periode van poëzie die in het teken van deze vrome eerbiedigheid staat en opmerkelijke overeenkomsten vertoont met de golf van protestantse en katholieke pieuze verering in het westen. De theologische basis van deze verering is ook hier de godheid die mens wordt. We vinden ook hier weer overeenkomsten met de vorming van de christelijke geloofsleer: de problemen en controversen waar het om draait in zaken als de massieve, bepaalde totale verandering, de incarnatie van de hele godheid, of van een 'persoon' of slechts een deel daarvan, de persoonlijke verbintenis tussen God en de mens zonder verlies van menselijkheid, of gaat het alleen om 'inwoning', of is het toch alleen een geheel gevuld symbolensysteem?

---

[1 De Brabantse mystica Hadewijch beschrijft in *Visioenen* haar ontwikkeling van hartstochtelijke, maar onervaren minnares tot Gods volmaakte bruid.

2 Isaak Lurja heeft rond 1570 vanuit de joodse mystiek de voorstelling van de sabbat als de bruid van het volk Israël in de synagogale ritus gebracht. Het komt bijvoorbeeld tot uiting in het lied van de sabbatbegroeting dat tot refrein heeft: *Kom vriend, de bruid tegemoet, laat ons de sabbat begroeten!* Het is gepopulariseerd door Heinrich Heine in zijn *Prinzessin Sabbath*.

3 Bengalen, gebied in het noordoosten van het Indiase subcontinent, globaal samenvallend met het gebied waar de bewoners Bengali spreken. Het gebied valt uiteen in Bangladesh en de Indiase deelstaat West-Bengalen.]

## THEOLOGISCHE BEDRIJVGHEID

Dat bij zoveel overeenkomsten tussen oost en west de vormen van het theologische bedrijf ook op soortgelijke wijze gestalte krijgen is dan begrijpelijk. Zowel hier als daar vinden we voorgeschreven literatuur, het zich beroepen op de heilige geschriften en het in overeenstemming brengen hiervan met overlevering en oude gebruiken. Het uitleggen van de verbanden tussen openbaring en verstand en hoe deze twee zich met elkaar verhouden; we vinden steeds dezelfde handelingen in de kunst van uitleg en exegese, van rechtvaardiging en verdediging van het geloof, de formele filosofische formuleringen van leerstellingen en schoolse tradities, de schoolse ruzies, enzovoort. Dezelfde problemen doen zich voor met de positiebepaling tegenover de wetenschappen en de aanvaringen met de ontwikkelingen binnen de natuurkunde, biologie en literaire kritiek. Je ziet dezelfde geloofsverdedigingen hiertegen, dezelfde compromissen, bemiddelende theologieën, veranderingsgezinde modernisten en behoudende fundamentalisten. We zien het hier, en we zien het daar.

Dat dit ook geldt voor de islam en het jodendom, is algemeen bekend. Onderzoek zou dezelfde tendensen in het boeddhisme aan het licht brengen.\*

[\* De geschiedenis van de eerste eeuwen van het boeddhisme is gehuld in de nevelen der legende. Volgens de overlevering zouden er drie concilies zijn geweest. De eerste vlak na de dood van Boeddha, waarin teksten en regels zijn vastgesteld; een tweede, volgens de overlevering ongeveer een eeuw na Boeddha's dood, zou zijn gegaan over de kloosterregels. Een derde synode werd volgens de kronieken gehouden in Pataliputra waar, merkwaardig genoeg, koning Ashoka de leiding had genomen bij het zuiveren van de boeddhistische monnikengemeente. Ashoka wordt wel de Constantijn van het boeddhisme genoemd.]

## EENHEID EN VERSCHIL VAN DE RELIGIEUZE DRIJFVEREN

Eens zullen deze overeenkomsten zich met dwingende kracht openbaren: door de onderliggende en in alle opzichten één geheel vormende gemeenschappelijke aanleg van de mensheid in oost en west, noord en zuid. Door hun elementaire gelijkheid en instinctmatige vormgeving, werkt het zichzelf uit in deze parallellen. Het zet overal de religieuze voorstellingskracht en gemoedsgesteldheid in beweging. Het legt gelijkvormige fenomenen aan de dag, en brengt op verschillende gebieden dezelfde resultaten voort. Hoewel dit geldt voor de menselijke ontwikkeling in het algemeen, moeten we, bij zulke extreme overeenkomsten zoals we hebben gezien tussen de verlossingsbewegingen van bhakti en christendom, rekening houden met een ander element dat we soms ook tegenkomen in biochemische evolutionaire processen, die wel bekend staan als 'convergentie van types'. We vinden deze kracht aan het werk in de evolutionaire geschiedenis van levensvormen.

Verschillende soorten en categorieën van planten en dieren ondergaan dezelfde veranderingen, afgezien van de algemene overeenkomsten en gelijkenissen die het resultaat zijn van de oorspronkelijke eenheid van het vitale principe zelf en die zij dus als uitingen van het één geheel vormende levensprincipe reeds in zich dragen. Zij laten een groeiende neiging zien om elkaar te naderen in vorm en functie, totdat zij eindigen in definitieve vormen die verrassen door hun gelijkvormigheid.<sup>1</sup> Misleid door die gelijkvormigheid, is er vaak te gemakkelijk en te voorbarig aangenomen dat de ene soort werkelijk van de andere afstamt.

Tegenwoordig is men voorzichtiger en dikwijls wordt genoeg genomen met de constatering van convergentie, de (wederzijdse) toenadering, overeenstemming. Terwijl we vroeger de overeenkomende fenomenen zagen als de een afgeleid van

de ander. Ook in historische ontwikkelingen zijn er zulke vergissingen gemaakt en is er 'gecontinueerd', terwijl men in werkelijkheid met overeenstemmende- en toenaderingsvormen te maken had.



2005

---

[1 De biologische term voor deze nabootsende kleur- en vormaanpassing is *mimicy*. In filosofische zin heet het *mimese*; zie hierover ook de uiteenzettingen van de Franse letterkundige en cultuurfilosoof René Girard over zijn thema nabootsing.

Traditioneel wordt *mimese* opgevat als het nabootsen van een bepaalde vorm. Het oorspronkelijke Griekse woord betekent 'opvoeren', 'naspelen' en komt voort uit de traditie van het drama.]



## VERGELIJKING EN ONDERSCHIEDING

We zien nog een fout die te maken heeft met deze manier van denken, een fout waarin de leek bijna altijd vervalt onder de invloed van zulke analogieën. Ik bedoel de neiging om onder de invloed van de globale indruk van gelijkvormigheid de diepgaande individuele verschillen over het hoofd te zien. Het kan waar zijn, dat de levenskracht in zijn veelsoortige manifestaties een is en dat zijn eenheid gezien wordt in het consistente schema van zijn werkzaamheid. Maar in de volheid van individuele werkzaamheid, valt het tegelijk uiteen in een scala van kenmerken en karakteristieke verschillen van vormen die ze van elkaar gescheiden houdt. Op het gebied van het geestelijk leven is het echter niet anders. Historisch gezien manifesteert 'religie' zich als religies en deze hebben net zo goed hun karakteristieke verschillen. Haar eigensoortige gelijkvormigheid sluit, zoals met alle andere functies van de menselijke geest, de specifieke variaties in hun ontwikkeling niet uit maar in. En net zoals de kunstgeschiedenis in het bijzonder geïnteresseerd is in het vaststellen van karakteristieke en individuele bijdragen van de verschillende afzonderlijke beschavingen aan wat algemeen esthetisch bereikt is, moeten we dus bij het vergelijken van religies een nog nauwkeuriger onderscheid maken om vast te stellen op welke wijze de gemeenschappelijke fundamentele kracht, ondanks alle ogenschijnlijke parallellen, duidelijk verschillende vormen aanneemt in zijn individuele manifestaties. En de fijnzinnigste taak is het dan zulke speciale vormgevingen naar gehalte en waarde van hun specifieke aard tegen elkaar af te wegen en vervolgens te onderzoeken, of – en zo ja – waar meerwaarde en doorslaggevende meerwaarde van de een tegenover de ander naar voren komen.

## HET VERSCHIL TUSSEN DE WESTERSE EN OOSTERSE GELOOFSONTWIKKELING

Deze taak is nog niet volbracht maar keert in hogere gradaties en in verfijndere vorm terug bij de overeenkomsten en parallellen die we probeerden terug te voeren tot de *convergentie* van typen, de wederzijdse toenadering van soorten. Want zoals op het gebied van de organische evolutie convergentie van typen nooit geleid heeft tot een werkelijk identiek zijn in de zin van echte systematische eenheid, zo leiden zij ook niet tot een dergelijke eenheid in het domein van de geloofsontwikkeling. Zonder twijfel benaderen de religies van het oosten en het westen elkaar bijna tot het punt van contact in de leer van Īshvara, van bhakti en prapatti, overgave. Maar bij al hun overeenkomsten zijn deze meest overeenkomende verschijnselen subtiel, maar beslist verschillend in de geest die hen voedt. De geest van India is niet, ook hier niet, de geest van Palestina. De 'vijf belangrijkste gedeeltes' van de *Loka-ācārya* zijn een Indiaas filosofisch-religieus geschrift; het is geen christelijke getuigenis. Er zijn fundamentele gevoelsfactoren en gevoelswaarden die deze gevoelswerelden scheiden, ondanks de verbluffende overeenkomsten en wederzijdse toenaderingen die met al hun verschillen waarneembaar zijn en zich op eventuele superioriteit kunnen laten toetsen. —

Ik heb gepoogd een antwoord te formuleren op de vraag van hun onderscheid en vergelijkbare waarde in *De genadereligie van India en het christendom* en in *West-Östliche Mystik*. Hier zou ik van zulke convergenties nog een enkel voorbeeld willen aanvoeren: de ideeën van de christelijke theoloog Origenes in zijn werk Περὶ ἀρχῶν<sup>1</sup>, die zo treffend aan de Indiase theologische denkfiguren herinnert – en in het bijzonder aan de theologie van de grote Vaishnava-theologen – dat men er op het eerste gezicht zeker van lijkt te zijn, dat het hier kopieerwerk en ontleningen betreft. Toch gaat het hier slechts om 'parallellen en convergenties', zij het, dat het hier een extreem geval betreft.

## ORIGENES EN DE INDIASE THEOLOGIE

Origenes Adamantius (†254) ontving zijn klassieke vorming in Alexandrië. Alexandrië was het belangrijkste knooppunt voor het handelsverkeer met het oosten, met name India. Dat zich daar Indiase kooplieden en handelsagenten hebben bevonden, en dat men van daaruit in contact stond met India, is zeker. In intellectuele kringen in Alexandrië had men van de wijsheid van India in ieder geval een vermoeden. De leraar van Origenes, Clemens, kent en noemt de naam van de Boeddha. Origenes zelf noemt onder ‘de wijsheden van de voornaamsten van de wereld’ naast de ‘zogenaamde geheime leer van de Egyptenaren, de astrologie van de Chaldeeën en de rijkgeschakeerde godenleer van de Grieken’ ook de zogenaamde wetenschap van het oneindige van de Indiërs.

Zo vertaalt K. F. Schnitzer de uitdrukking *Indorum scientia excelsi* in de Latijnse tekst. Deze vertaling treft de betekenis niet precies, want *excelsum* betekent niet het ‘oneindige’ maar het ‘hoge’. Het woord *scientia* kan alleen de representatie zijn van het woord *vidyā* en ‘hoog’ zou een prima weergave zijn van *para*, het ‘hoge’, of, zoals wij het plachten te vertalen, het ‘hoogste’. Dat is de aanduiding die men bij voorkeur voor het *brahman* gebruikt. Misschien heeft Origenes – of een van zijn informanten – ook iets opgevangen over de *para vidyā*, het ‘hoogste weten’ en bleef in de echo de *scientia excelsi* hangen. Verder beroept hij zich er nergens op, en weet zeker helemaal niets over de afhankelijkheid van zijn eigen denken ten opzichte van het oosten en weet over dit oosten niets met enige duidelijkheid, misschien wel helemaal niets.

Daarom zijn de overeenkomsten, die zich bij hem voordoen des te merkwaardiger: het voorbestaan van de zielen – en dit niet als een geïsoleerd gegeven, maar in samenhang met de volgende momenten: de aanname van vroegere werelden, van een soort karmaleer, met de pogingen de veelheid en verscheidenheid van de in beginsel gelijkgeaarde zielswezens te ver-

klaren, en in het bijzonder met de poging om de rangorde van de laagste tot de hoogste zielswezens uit te leggen. Ook wil hij de aanleg en psychische eigenschappen van de afzonderlijke zielen tot in details te verklaren, om vervolgens een reden te geven voor het feit dat sommige daarvan engelen, andere duivels worden. Verder vinden we de schijnbaar geheel Indiase veronderstelling van de mogelijkheid van een voortdurend omhoog stijgen en weer afdalen langs de afzonderlijke stadia, de veronderstelling dat het stadium van het menszijn voor het heil de eigenlijk beslissende factor is en vinden we de nauwe samenhang van al deze leringen met het probleem van de *theodicee*, de rechtvaardiging oftewel verstandelijke argumenten van Gods voorzienigheid.

Uiteindelijk komt hij met de veronderstelling dat er een onoverzienbare reeks werelden is na deze, noemt hij de schepping, besturing en oplossing van de wereld, het interval tussen de werelden met daarop aansluitende herschepping, enzovoort, en dit met inachtneming van verdienste of zonde in de voorafgaande wereld.

De ene wereld volgt op de andere in opeenvolgende *aeonen*, (onafzienbare tijdruimtes). De zielen worden gevoegd in de materie en met name in het lichaam, dat, zoals in India, als streng dualistisch gescheiden van en als tegengesteld aan de ziel wordt gedacht, alsof het iets zou zijn dat haar bindt en hindert. Hoe zuiverder zij wordt, des te zuiverder wordt ook haar lichaam, tot aan de vrijwel geheel zuivere hemellichamen toe. Maar in de verlossing zelf wordt het getransformeerd, zodat het – evenals het lichaam van de mukta dat uit *shuddhasattva* [gezuiverde gewaarwording] bestaat – helemaal hemels wordt. Over het getal van de zielen herhaalt Origenes met een bijna komische gelijkenis de strijd tussen de Indiase theologen, over de kwestie of dit getal eindig is of oneindig, en dat met gebruikmaking van precies dezelfde argumenten. Hij kiest voor het eindige aantal:

Het is waarschijnlijk dat God een precies toereikend aantal redelijke wezens heeft vastgesteld. Want ook de macht van God is beperkt en men moet niet vanuit een schijn van eerbied die beperking loochenen. Want als de macht van God oneindig zou zijn, dan zou God zichzelf niet kunnen begrijpen. Want wat van nature oneindig is, dat kan ook niet worden begrepen.

Stellen we de vraag, of men moet geloven dat God alles kan begrijpen of niet. Te zeggen dat hij dat niet kan zou (gods)lastering zijn. Maar stelt men daarom dat God alles begrijpt, dan moet om precies die reden, namelijk omdat het begrepen wordt, alles een begin en een einde hebben. Want wat zonder begin is, is onbegrijpelijk. Hoe groot het verstand ook mag zijn, iets wat zonder begin is kan het niet begrijpen.

(Deze bewering glipt hem in het directe vervolg dan weer door de handen.)

Om dezelfde redenen kan voor hem ook het aantal mogelijke werelden niet onbegrensd zijn, hoewel veel passages toch in deze richting wijzen. Want daartegen zouden dezelfde bezwaren kunnen worden ingebracht als tegen een oneindig aantal zielen. Als hij het vervolgens heeft over een ‘oerbegin’, hangt dit met het voorafgaande samen. Daar verkeerden de volstrekt aan elkaar gelijke zielen in een onverdeeld bovenwereldlijk rijk, in het van geest doordrongen paradijs, waaruit ze pas omhoogstorten door schuldige wilsomdraaiing. Maar dit ‘oerbegin’ gaat bij hem weldra over in de betekenis van ‘beginsel’. Dit maakt als zodanig geen deel uit van de *sequentie*, beeldenreeks van de tijd, maar ligt ten grondslag aan de gehele opeenvolging van de tijd – op intelligibele wijze, alleen voor het verstand begrijpelijk zoals Kant zou zeggen. Op dezelfde wijze spreken ook de Indiase theologen van een zondeval in beginsel, die geen begin heeft in de tijd, omdat ze het gehele door het karman beheerste bestaan in de *samsāra*, hoe dan ook vanuit een oorspronkelijk zich afwenden van *Īshvara* interpreteren, die als zodanig niet een enkele schakel in de ketting van de

samsāra is, maar kennelijk de oorzaak van de samsāra – die geen begin in de tijd heeft – überhaupt.

Men vergelijkte Vischnu-Narayana, ed. 1923, p. 65, Īshvara vraagt hier aan de ziel:

*Waarom was je gebonden aan de vele lichamen van de natuur?*

En de ziel bekent een zondeval in beginsel, die geen deel uitmaakt van de samsāra, maar die tot de eveneens beginloze samsāra leidt:

*Omdat ik niet langer bij U wilde horen.*

Tegelijkertijd ligt over deze val – die als zodanig slechts de val van een op grond van de vrije wil handelende ziel is – ook bij Origenes een waas (niet meer dan dat) van Indiaas monisme, in zoverre, bij tijd en wijle, de vallende ‘het al’ zelf is, in zoverre hij namelijk uit de oorspronkelijke eenheid van de ‘oorzaak’ valt en overgaat in veelheid en bijzonderheid:

*In zoverre dit ‘al’ niet volmaakt van het wezen is, verwijderd het zich van zijn oorsprong en verliest zich in talloze veranderingen en splitsingen. De enkeling doorloopt in overeenstemming met zijn innerlijke waarde, de verschillende stadia.*

Dat is, zoals bij de oudere bhakta’s, weliswaar alleen een gevoelsmatige achtergrond. Maar in concreto is de afval van de ziel bedoeld. En de uiteindelijk herstelde eenheid, waar ‘God alles is allen zal zijn’, is ook bij hem, evenals bij Rāmānuja, de morele eenheid van de veelheid van zielen met het hoogste goed:

*God zal in de enkele ziel in zoverre alles zijn, als alles, wat de voortaan van iedere smet van zonde gereinigde geest voelt en denkt, God is en als zij niets anders meer buiten God ziet en omvat. Op deze manier zal God alles in allen zijn.*

*(Zo zegt ook Rāmānuja van de verlostte:*

*‘Hij, voor wie het hoogste Brahman het begrijpen van het gehele eigen wezen betekent’.)*

Voor Origenes is – evenals voor de Indiërs – de menselijke conditie de toestand die men noodzakelijkerwijs op de weg naar het heil moet doorlopen:

*‘Al die (buiten- en bovenmenselijke) geesten (namelijk demonen) zijn zo gedisponeerd (ter beschikking gesteld) en geïnstrueerd, dat, zo ze zich tot het goede willen bekeren, ze in de eerste, tweede of ook in de laatste wereld, het leerhuis van het mensdom doorlopen en zo tot hun oerbegin terugkeren.’*

Zoals rang en stand van Indra, Brahma en van alle wezens op wat voor manier dan ook afhankelijk zijn van hun karman, dat is gevormd in een eerder bestaan, zo ook bij Origenes:

*‘De rang van eenieder in het geestenrijk is uitsluitend afhankelijk van zijn verdienste. Het dienaarschap van de engelen, de machten, de tronen en de krachten zijn louter het gevolg van verdienste...*

*Dat geldt ook voor de vorsten en de machten van de duisternis of voor de boze geesten of de onzuivere demonen.’*

*En: ‘De verscheidenheid van de terugval zal weer de verschillen en veelsoortigheid in de stoffelijke wereld veroorzaken.’*

In afwijking van de mening van de Indiërs, die iedere volgende wereld een preciese herhaling van de vorige laat zijn, vindt Origenes een dergelijke veronderstelling, die, naar het schijnt toentertijd door anderen werd verdedigd, belachelijk. Dat zou de keuzevrijheid die oneindige mogelijkheden heeft en daarom een oneindige verscheidenheid aan gevolgen kan hebben, uitsluiten:

*‘Want de geesten bewegen zich niet in een eeuwige kringloop met hun wensen en daden, maar daarheen waar de daadkracht van hun eigen geest hen drijft.’*

Deze hele gedachtegang rangschikt zich echter onder de idee van de goddelijke gerechtigheid, ze spruit er zelfs geheel en al uit voort, zoals ook in de Indiase theologie:

‘In de schepping kan geen ongerechtigheid of iets toevalligs worden aangenomen; alles volgt de regel van gelijkheid en rechtvaardigheid. We zullen proberen de ongelijkheden in de wereld met de idee van de gerechtigheid in overeenstemming te brengen.’ – ‘Hij schiep allen gelijk en op elkaar gelijkend. Maar omdat de redelijke schepsels met een vrije wil begiftigd zijn, heeft de eigen vrijheid de één tot navolging van God, de ander tot afvalligheid bestemd. De grond van de ongelijkheid ligt hier niet in de wil en het raadsbesluit van de Schepper. De Schepper betoont zich niet onrechtvaardig wanneer hij in overeenstemming met voorafgaande oorzaken ieder zijn loon doet toekomen.’

In het bijzonder de laatste zin ziet er welhaast uit als een letterlijke vertaling van het sūtra van Bādārāyana 2:1.34:

‘God is niet onrechtvaardig of onbarmhartig, omdat hij rekening houdt [met ieders verdienste].’

Zeer dicht bij de Indiase leer van de samskāra’s en van het adristha zijn passages als:

‘Ook dit moet nog worden onderzocht, waarom de menselijke ziel nu eens door deze, dan weer door gene machten aangespoord wordt. Ook hier ga ik uit van oorzaken die aan het wedergeboren worden voorafgaan, zoals wordt bewezen door het opspringen van Johannes in het lichaam van zijn moeder.’

Laat men ten slotte hiermee de mythe van Vāmadeva vergelijken en de gelijkkluidende verklaring die Rāmānuja hiervan geeft.

Ondanks alles is het bij Origenes volkomen duidelijk, dat hij niets aan India heeft ontleend en zijn geval is één van de beste waarschuwingen tegen de zo gemakkelijke verklaring uit overnames, vermengingen en verbrokkelingen, *eclecticis*men. Ten eerste is Origenes allesbehalve een *eclectic*us, een niet-oespronkelijk denker. Zijn hele denkwereld en de opbouw van



zijn denken wordt beheerst door een strenge en coherente grondgedachte. En verder is zijn instelling niet alleen verklaarbaar uit de loutere feiten van zijn eigen omgeving – als zodanig zou het ook nog een puur eclecticisch mensgsel kunnen zijn – maar vanuit de motieven van zijn eigen geloof en vanuit de noodzaak dit vanuit zijn eigen wezen te verdedigen en het zo staande te houden tegenover een welgedefinieerde geestelijke positie, namelijk ten overstaan van de aanvallen van de ketterij van de gnosis, in het bijzonder die van Marcion. Tegenover de natuurwetenschappelijke theorieën van het kwaad moest aan de moraliteit als vrije en verantwoordelijke daad worden vastgehouden; tegenover de onderscheiding tussen de goede God van het Nieuwe Testament en de rechtvaardige God van het Oude Testament (en diens verwerping door Marcion) moest aan de identiteit van de goede én de rechtvaardige God worden vastgehouden; tegenover de verwerping van het Oude Testament moest aan de eenheid van de bijbelse grondslag van de kerk worden vastgehouden; tegenover het fatalisme en het noodlot (*heimarmene*) van het Chaldecëendom, moest aan de zelfverwerkelijking [*autexousion*] van het geschapene worden vastgehouden.

Hieruit en niet uit ondergane invloeden en uit een samenspel van vreemd materiaal, moeten we Origenes' denkstructuur verklaren. Bedenke men tevens dat het vooraf bestaan van de ziel, de val in de materie en een veelheid van werelden, zaken waren die in het 'wetenschappelijk' bewustzijn van zijn tijd, namelijk in de gedachtegangen van de filosofen, allang bekend waren. God ten overstaan van zijn aanklagers te verontschuldigen vormt weliswaar ook een moment in het denken van Bādārāyana, maar bij hem is het een bijkomstig moment. Bij Origenes echter is de gedachte van de goddelijke gerechtigheid en van de theodicee klaarblijkelijk de leidende idee en het centrale motief binnen zijn hele denken.

In het algemeen is het niet de taak van de vergelijkende godsdienstgeschiedenis om jacht op ontleningen te maken, maar om te begrijpen hoe zich en of zich bepaalde overtuigingen uit de centrale motieven van de verschillende religies zelf ontwikkelen en daaruit voortkomen, en hoe ze vanuit hun bijzondere karakter een bijzonder stempel opgedrukt krijgen. Men moet ook bij grote overeenkomsten eerder op de innerlijke drijfveren van de religieuze ziel letten. Die kunnen onafhankelijk van elkaar op verschillende plaatsen werken en langs parallelle lijnen verlopen.

Over de verhouding tussen het westen en de Indiase ontwikkelingen kondigen zich aan het onderzoek drie merkwaardig met elkaar samenhangende verschijnselen als problemen aan: het opkomen en de snelle verbreiding van de bhakti-vroomheid, die zijn parallellen heeft in de islam en in de middeleeuwse christelijke vroomheid. Vervolgens, het opkomen van het tantrisme, dat India als een epidemie overweldigt en een eigenaardige explosie van hernieuwde en versterkte demonenvrees met excorcisme, magie, toverij en hekserij meevoert.\* Dit vindt een parallel in het ook in het westen steeds meer op de voorgrond tredende heksen-, toverij- en duivelgeloof, dat ook hier gedurende meerdere eeuwen woedt als een epidemie. En ten derde is er de opkomende shakti-cultus [de verering van de vrouwelijke zijde (of partner) van Shiva; dankzij de godin Shakti regeert Shiva over de *māyā*, de stoffelijke wereld] die zijn – veel subtielere – parallel heeft in de sterker wordende madonnacultus van het westen. Deze overeenkomsten kunnen niet toevallig zijn. Des te minder, aangezien in oost en west al deze drie momenten zich zo wonderlijk met elkaar verbonden aandienen. Maar met ontleningen kunnen we hier niets verklaren. Dat men wel eens een detail overneemt, dat bijvoorbeeld samenhangend met het meer op de voorgrond treden van het magisch-demonische en het excorcisme, bezwerende symbolen en ornamenten hun weg vinden van oost naar west, is begrijpelijk, omdat we te maken hebben met grote vergelijkbare

tendensen. Maar op zich is dit een onbelangrijk detail. We hebben hier veeleer van doen met een wetmatigheid die duidt op een algemene werking van het psychische en op een intrinsieke eenheid van de menselijke cultuur. Daarbij gaat het meer om functionele overeenkomsten dan om uitwisseling. Het is net als met bomen; ze bloeien in het voorjaar en geven vrucht in de herfst, niet omdat ze elkaar naäpen, maar omdat ze in een vergelijkbaar klimaat overeenkomstig hun vergelijkbare aard reageren.

Met welke categorieën de theologie dergelijke parallellen en convergenties moet interpreteren, is op zich een moeilijk probleem. Op de ontoereikendheid in dit opzicht van haar categorieën tot nu toe, heb ik in *De genaderelĳie van India en het christendom* al gewezen.

---

[\* Tantrisme is een beweging die in India rond 600 zowel in het hindoeïsme als het boeddhisme aan de oppervlakte kwam. Kenmerkend is de overtuiging dat er parallellisme en analogie bestaat tussen macrokosmos en microkosmos en dat alles potentieel *brahman* is. De ritën en aanbidding proberen de overeenstemming en aanwezige tendenties bewust te maken en worden gekenschetst als de ‘vijf m’s’: *madya* (wĳndrinken), *mamsā* (vlees eten), *matsya* (vis eten), *mudrā* (rituele gebaren; geroosterd graan eten) en *maithuna* (rituele seksuele vereniging). Deze handelingen zĳjn sacramenten waarmee de ziel zich losmaakt van de *pāsa*, de strik van de *samsāra*, oftewel de kringloop van wedergeboortes in de wereld. Het hindoeïsme is geneigd gematigd te zĳjn; in de tantrische variant zĳjn vreugde, visioen en extase de grondslagen van de religieuze ervaring. Dit ‘verbodene’ geschiedt met een zuiver hart en zonder begeerte. De seksuele vereniging wordt als een natuurlijke en totale vereniging van twee personen opgevat in een samensmelting met het ‘Uiteindelijke’. Het tantrisme is een mysterierelĳie met een complexe symboliek van *yantra’s* (mystieke diagrammen) en *mantra’s* (heilige formules).]

1 We hebben bij onze vergelijking gebruik gemaakt van de reconstructie en vertaling die K.F. Schnitzer op voorbeeldige wijze van dit diepzinnige werk gegeven heeft: *Origenes, Über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft* [De beginselen van de dogmatiek], Stuttgart 1835.

VERKLARENDE WOORDENLIJST

ADRISTHA	De onzichtbare mysterieuze macht van karman.
ADVAITA	Non-dualisme; ātman = brahman.
AHIMSA	Het niet doden of pijn doen van levende wezens.
ANTROPO- MORFISME	(Gr.: <i>anthropos</i> = mens en <i>morphè</i> = vorm); het toeschrijven van een menselijke gestalte of van menselijke eigenschappen aan God.
ARIËR	Skr.: <i>arya</i> = rechtmatig, edel. Daarvan is ook Iran afgeleid. Naam voor de indogermaanse bewoners van voor-Indië.
ĀTMAN	De ziel van een mens, die volgens het hindoeïsme voortkomt uit het brahman.
AVIDYĀ	Onwetendheid.
BHAKTA	Toegewijde dienaar van de Heer.
BHAKTI	Liefdevolle toewijding, toegewijde dienst.
BOEDDHA	Naam die Siddharta Gautama kreeg, het betekent de ontwaakte.
BRAHMA	De verpersoonlijking van het brahman, hij is de allerhoogste godheid in het hindoeïsme.
BRAHMAN	De goddelijke bron waaruit alles ontstaan is.
BRAHMANEN	De priesters. Zij maken deel uit van de hoogste kaste.
CARAMA-ŚLOKA	Laatste en belangrijkste vers uit de Bhagavad-gītā.
DHARMA	In het hindoeïsme: de wet van het natuurlijke evenwicht. Een mens moet handelen in overeenstemming met deze natuurwet.
DHARMA	In het boeddhisme: de leer van Boeddha. De kern van deze leer zijn de vier edele waarheden.
EGO	Fijnstoffelijke energie die de ziel tot identificatie met haar grofstoffelijk omhulsel verleidt.
GUNA'S	Samenstellende delen van de materie die onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn als de drie oerkrachten: het <i>satva</i> , <i>rajas</i> en <i>tamas</i> .
HINAYANA	Betekent letterlijk het kleine voertuig. Een stroming in het boeddhisme, die het meest lijkt op de oorspronkelijke leer van Siddharta. Vooral monniken behoren hiertoe.
KARMA	De optelsom van al je daden. Alle goede en slechte daden samen bepalen of je karma positief of negatief is.
KEVALA	'Het enige', het absolute.
MAHAYANA	Betekent letterlijk het grote voertuig. Een stroming in het boeddhisme, waar vooral de 'gewone' mensen toe behoren. Zij vereren de boeddha als een godheid.
MANAS	Denk- en voorstellingsvermogen.
MOKSHA	De verlossing uit de kringloop van wedergeboorten, zodat de ziel weer terugkeert naar het brahman.
MONISME	Leer van de eenheid; het kenmerkt de voor-Indische levensbeschouwing: de verlossing van de mens wordt gevonden daar, waar de grenzen van het eigen zijn opgeheven zijn:

	Tat tvam asi... (dat is het werkelijke, het zelf, dat zijt gij).
NĀRAYĀNA	De Opperheer van de geestelijke wereld, expansie van Krishna.
NIRVĀNA	De volledige innerlijke rust, die elke boeddhist probeert te bereiken door te leren alles los te laten.
PARAMĀTMAN	Het hoogste zelf; benaming van het absolute in de Vedānta.
PIĒTISME	Lat.: <i>pietas</i> = vroomheid; piëtisten keren zich tegen dorre leerstellingen en vragen positief om een beleven met het hart, woord en daad.
PNEUMA	In filosofische zin: (levens)adem en in de theologie is het de heilige Geest; het verschil ligt enkel in het taalgebruik en voorstellingsvermogen.
PRAKRTI	De stoffelijke natuur
QUIĒTISME:	(Lat.: <i>quies</i> = rust) is een meestal met mystieke trekken verbonden religiositeit; rust opdat God bezit van de ziel kan nemen: zo zal het persoonlijk leven zich kunnen oplossen in God.
RAJAS	De grondkracht van het aangedaan-zijn en tot uiting komt in werklust en hartstocht, energie en expansiteit, in liefde en haat en het in het streven naar wereldse voorspoed.
SAMSĀRA	Kringloop van wedergeboortes.
SAMSKĀRA	De onbewuste indruk die is achtergebleven van eerder handelen.
SĀNKHYA	Het analytisch en categoriserend denken.
SATTVA	De kracht van het goede of ware die tot uiting komt in in zuiverheid en geluk, in deugd, zelfbeheersing en vriendelijkheid, in licht en lichtheid.
SHIVA	De god van de wedergeboortes. Hij is de schepper en vernietiger van alles wat leeft en beeft.
SHU	School
SYNCRETISME:	Vermenging van gedachtecomplexen uit verschillende godsdiensten.
TAMAS	De grondkracht van de duisternis, verwerkelijk in pijn, stijfheid en duisternis, in traagheid, dwaasheid en vrees, zwaarte en onwetendheid.
TELEOLOGIE	Telos = doel en <i>logos</i> = leer; volgens de teleologische wereldbeschouwing is dat wat geschiedt gericht op een doel. Ook de mens handelt om te...
THEONOMIE	Theos = God en <i>nomos</i> = wet; wetgeving Gods, het onderworpen zijn aan de goddelijke wetten.
VASUDEVA	'Stralende', vader van Krishna; VĀSUDEVA = Krishna.
VEDĀ'S	De oudste heilige boeken van de hindoes.
VEDĀNTA	Veda-anta, ongeveer: de essentiële leer van de Veda.
VISHNOE	De scheppergod en verlosser die in verschillende vormen (incarnaties) op aarde neerdaalt.

## LOUIS KARL RUDOLF OTTO

(Peine 25 september 1869 – Marburg a.d. Lahn 6 maart 1937), Duits luthers theoloog en godsdienstfilosoof, was privaatdocent te Göttingen vanaf 1897 en hoogleraar te Marburg van 1917 tot 1929. Hij bezat bovendien een rijke kennis op het gebied van de natuurkunde, filosofie en godsdienstgeschiedenis. Als wijsgeer was hij kantiaan en aanhanger van F. Schleiermacher, naar de interpretatie van J. Fries en W. de Wette. Hij legde sterk de nadruk op het buitenredelijke en numineuze karakter van het godsdienstige besef, waarin hij een bijzonder vermogen tot gods-kennis (*Divination, Ahnung, Gefühl*) onderkende.

Otto werd wereldberoemd door zijn in vele talen vertaalde boek *Das Heilige; Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* uit 1917. Daarin beschrijft hij het heilige als een *mysterium tremendum ac fascinans* (= een mysterie dat diepe schroom verwekt en tevens bekoort). Zijn godsdienst-historische belangstelling ging vooral uit naar de voor-Indische godsdiensten. In *Vischnu-Nārāyana. Texte zur indischen Gottesmystik* gaf hij een prachtige karakteristiek van de oosterse mystiek. Hij schreef vele boeken over theologie, godsdienstfilosofie, godsdienstgeschiedenis, filosofie en ethiek, nooit afstandelijk maar altijd met een fijnzinnige zelfreflectie. Van zijn hand verscheen verder een aantal liturgische voorstellen waarin hij o.m. ruimte schiep voor rust, meditatie en aanbidding zonder dogmatische beperkingen. Vandaar ook, als voorbeeld, zijn warme belangstelling voor de zwijgende eredienst van de Quakers, waarin alle ruimte wordt gegeven aan stilte die ruimte maakt voor een beleving die het alledaagse overstijgt.

*Ich glaube, daß sich ein ungeheures geistiges Ringen vorbereitet. Das wird der höchste, feierlichste Moment der Geschichte der Menschheit werden, wenn nicht mehr politische Systeme, nicht wirtschaftliche Gruppen, nicht soziale Interessen, sondern die Religionen der Menschheit gegen einander aufstehen und ihr tiefstes Ideal, ihren innersten Geist miteinander messen werden.*

Rudolf Otto, 1937

## INDEX

### BOEK I De genadereligie van India en het christendom

Voorwoord bij de Nederlandse uitgave 7 – Rudolf Otto's wezenlijke ervaringen van het heilige in India 8 – Het heilige in Noord Afrika en India 9 – Het ware inzicht 11 – Genade als een geschenk 13 — Inleiding door Rudolf Otto 15 — 1 Een rivaal van het christendom? 17 – Bhakti als heilsleer 18 – Bhakti in het boeddhisme 23 – Bhakti in India 25 – De genadeleer van Rāmānuja 26 — 2 Een strijd om God 28 – Oudere vorm van de bhakti-religie 28 – Vishnoe-Nārāyana 30 – Rāmānuja 31 – Het monisme van de 'dubbele orde' 32 – De kosmische illusie 34 – Rāmānuja's godsleer 36 – Schepper en schepsel 42 — 3 De markt van welzijn en geluk 44 – Geluk en heil 44 – A Het heil 44 – Volledige toewijding 45 – Uitverkiezing 47 – Zondeval 48 – Genademiddelen 49 – Verlossing 50 – De karmaleer 51 – B Genadeproblematiek – Redding door genade 52 – Niet uit verdienste maar door genade 54 – Synergisten en monergisten 55 – De noordelijke en zuidelijke school 55 — 4 De verhouding tussen christendom en bhakti-religie 57 – Theologische en godsdiensthistorische vergelijkingen 58 – Een andere geest 61 – Onze Vader en hoogste geest 63 – De gedachte van het Rijk Gods 64 – De andere God 65 – Waardering van het aardse 67 – A Ontkenning van de wereld 67 – De verhouding tussen christendom en bhakti-religie 69 – B God en ziel 70 – Autonomie en theonomie 74 – Overeenkomsten en verschillen 76 – Geschiedenis 78 – Tweeërlei genade 79 – Zonde in relatie tot kleśa en pāpa 86 – Muc en absolvere 90 – De macht van het karman en de zondeschuld 91 – A Eigen structuur 92 – B Verlossing en heil 93 – Verschillen in godsbeeld 94 – De 'innerlijke getuige' en het geweten 95 – Het unieke van de christelijke verzoening 97 – Verzoenende genade 99 – *Mysterium, tremendum & fascinans* 100 — Tot besluit 101

### BIJLAGEN:

1 De verborgen God en de God van de bhakta's 103 – Draupadi's verschrikkelijke en ondoorgrondelijke God 104 – De God van de bhakti 108 – Draupadi en Job 109 — 2 Verzoening en zuivering van schuld 112  
3 Het denkbeeld van de zondeval 117 — 4 De eenheidsbeleving van de identiteitsmystiek tegenover de genade-ervaring van de bhakti-religie 119 – De mystieke eenheidsbeleving versus de genade-ervaring 121 — 5 God is geen wezen 124 — 6 Paul Neff, religie als genade 126 — 7 Geheel en al uit genade 128 — 8 De afbeeldingen 130 – Shankara 130 – Rāmānuja 131  
Bibliografie 132 — Dankwoord van de Nederlandse uitgever en een noot van de vertaler 133

### BOEK II Religieuze overeenstemming

Inhoud en voorwoord door de Nederlandse uitgever 136 — Inleiding van Rudolf Otto 137  
1 Gelijke prereligieuze grondslag 138 — 2 Chronologische overeenkomsten in het oude Griekenland, China, Israël, Perzië en India 140 — 3 Objectieve overeenkomsten: *vita religiosa* 145  
4 Brahman, Tao en Logos 147 — 5 Atman, pneuma 150 — 6 Dualistische verlossingsgedachte 151  
7 Het mystieke gevoel 154 — 8 Eredienst voor de verlosser 156 — 9 Theologische bedrijvigheid 158 — 10 Eenheid en verschil van de religieuze drijfveren 159 — 11 Vergelijking en onderscheiding 161 — 12 Het verschil tussen de westerse en oosterse geloofsontwikkeling 162  
13 Als voorbeeld: Origenes en de Indiase theologie 163

Verklarende woordenlijst 172 — Korte biografie van prof dr. L. K. R. Otto 174 — Die 'Marburger Religionskundliche Sammlung' 176

## DIE 'MARBURGER RELIGIONSKUNDLICHE SAMMLUNG'

soll zu Anschauungs-, Studien- und Lehrzwecken die religiösen Symbole, Ritualien und Sakralien der Religionen der Erde, sowohl der Kultur-religionen wie der Primitiv-religionen sammeln. Sie hat eine besondere Abteilung für christliche Konfessionen-kunde und für Missionskunde. Sie beruht auf freien Spenden und freier Mitarbeit von solchen, die an vergleichender Religionsgeschichte interessiert sind. Mithilfe am Sammeln und Überlassung oder Vermittlung von religionskundlichem Material aus privatem Besitz wird dankbar entgegengenommen.

Marburg am Lahn

Prof. Rudolf Otto

De illustraties in dit boekje zijn afkomstig van de Religionskundliche Sammlung van de Philipps-Universität.



'Daniël Mok heeft met deze selectie teksten een goede inleiding tot het werk en gedachtegoed van Rudolf Otto samengesteld. En meer dan dat: de bundel laat tevens de invloed van Otto op tijdgenoten en de generaties die na hem komen zien.'



NUR 718 (oosterse religies waaronder boeddhisme en hindoeïsme)

706 (godsdienswetenschappen)

708 (godsdiensmystiek)

736 (cultuurfilosofie)

ISBN 90-807300-3-3

Uitgeverij Abraxas  
Kinderdijkstraat 77  
1079 GE Amsterdam

Druk: De Boekentuin, Zwolle