
Taal, toegangspoort tot het leven

Leren van zen-boeddhistisch denken over Leegte

Annewieke Vroom onderzocht 'God of leegte' vanuit de interreligieuze dialoog van Masao Abe met christelijke theologen. Wij vroegen haar een vertaalslag te maken naar de praktijk van geestelijk begeleiders. In dit artikel gaat zij in op het zendiscours als belangrijk repertoire in het wijsgerig instrumentarium van de geestelijk begeleider.

Annewieke Vroom

1. Inleiding: Prolegomena

De wijsgerige taak van de geestelijk begeleider¹ Het discours waarin zenboeddhisme spreekt over het leven en de dood verschilt van dat van de christelijke tradities. De zentraditie spreekt over de werkelijkheid als Leeg(te) en de christelijke traditie acht de werkelijkheid gedragen door God (als Ander). Toch kan het zendiscours voor het repertoire van christelijke geestelijk begeleiders van groot belang zijn. Het biedt namelijk openingen bij een van hun kerntaken, namelijk het teweegbrengen van een duiding van de werkelijkheid en het eigen bestaan als betekenisvol en zinvol.

Het teweegbrengen van een dergelijk perspectief is binnen de geestelijke begeleiding van groot be-

lang wegens de aard van de mens als niet alleen handelend en voelend maar ook denkend wezen. Hoewel een platte vertolker van het zenboeddhisme elk 'in je hoofd zitten' mogelijk minacht, is het voor het menselijk heil van groot belang om ook de ratio tot welbevinden te brengen. De geestelijk begeleider biedt hiervoor taal aan.

In zekere zin doet de geestelijk begeleider hiermee aan poëzie. De poësis is vanouds de kunst van het bieden van openingen, ofwel het open baren van de werkelijkheid door de taal. Daarmee maakt (Grieks: *poieo*, maken) men de werkelijkheid ook nieuw, althans, voor zover onze werkelijkheid bepaald wordt door ons perspectief erop. Maar deze activiteit van het teweegbrengen van een perspectief dat de werkelijkheid als beteke-

nisvol en zinvol beziet is beter te duiden als een wijsgerige. De wijsbegeerte gaat immers verder dan de poëzie: zij verschaft niet enkel openingen, maar ook een perspectief op het geheel. Zo helpt de wijsbegeerte de mens om een plaats te vinden in de werkelijkheid waarin hij of zij zich aantreft.

Dat wil niet zeggen dat bijvoorbeeld de ervaring van zinloosheid, isolatie of fragmentatie niet mag bestaan. Indien het een goede filosofie betreft, rijst zij direct op uit de ervaring en plaats deze in het bredere verband van de dingen. Het gaat er om, al deze ervaringen te benoemen, verhelderen en duiden. Zo ontstaat een perspectief waarbinnen de contradicties van het bestaan een plaats hebben. Indien men het nalaat al deze ervaringen te integreren door er *overheen* te filosoferen, is dit eerder *philosophical bypassing* dan filosoferen.² Tijdens het proces van duiding kunnen ervaringen wel versterken, verzwakken of veranderen. Hiermee is filosoferen geen vrijblijvende bezigheid, en kan het een functie hebben in de geestelijke begeleiding.

De geestelijke begeleider zoekt actief naar een heilzaam perspectief, dat ik omschrijf als een *in enige mate samenhangend geheel* waar de mens deel van uitmaakt. Indien een samenhangend geheel ontstaat dat de levenservaringen recht doet, draagt het vinden hiervan bij aan de overkoepelende taak van de geestelijke begeleider, namelijk het bijdragen aan heelwording. De geestelijk begeleider brengt hiertoe naast de discipline van denken, die het piekeren dat in cirkels denkt doorkruist, ook een repertoire aan discoursen in.

Een andere taak van de geestelijk begeleider is de theologische. Hieronder valt de inwijding in een bepaald perspectief dat als reeds gevonden beschouwd wordt. Het theologische en het wijsgerige zoekproces naar zin en betekenis zijn niet te scheiden, omdat het in beide gevallen gaat om dezelfde eigen relatie tot en plaats in de werkelijkheid. Maar mijns inziens is een onderscheiden van de taken wel verhelderend. Een geestelijk begeleider kan zowel vanuit de wijsbegeerte werken, die de ervaring als gegeven en als beginpunt behandelt en daar redelijk over denkt, als vanuit de theologie, die werkt vanuit een reeds geschonken perspectief. Beide hebben hun verbonden plaats en tijd en belichten elkaar. Het zal overigens ook

blijken dat een zenddiscours een toegangspoort kan zijn naar een christelijk spreken over de werkelijkheid, al is de voornaamste reden om het te bezigen de betekenisgevende waarde die het zenddiscours in zichzelf heeft.

De leegte is geen brakke grond maar toegangspoort tot volheid

Waarom zou een christelijk begeleider andere perspectieven inzetten dan het christelijke? Het christelijke perspectief laat de werkelijkheid mijns inziens warmer achter dan de zenvisie op de werkelijkheid als Leegte. Het biedt ook troost, hoop en richting voor wie erin gelooft. Maar ik vraag me af of het wel aangaat om te spreken over God als Ander tegen diegene die God niet als zodanig al heeft ontmoet. Het christelijke discours is op dat punt ontoegankelijk; het kan een jarenlange tocht vragen om het leven met juist die woorden te duiden. De christelijke taal, bedoeld als portaal tot een omvattend betekenisgevend perspectief, kan juist vreemdend werken. Dat effect is tegengesteld aan wat men met de geestelijke begeleiding wil, namelijk bijdragen aan de heelheid van de gesprekspartner door betekenis te helpen geven.

Een nadruk op de geestelijk begeleider als wijsgeer is dan aan de orde. Men mag er vanuit christelijk oogpunt op vertrouwen dat wanneer je anderen dichter naar het leven brengt, hen ook dichter naar God brengt, wiens grootste geschenk immers het leven zelf is. Een wijsgerige vorming kan bijdragen aan de opstanding uit de doodsheid van crisis en betekenisloosheid die zich in dat leven kan voordoen. Het wonder van de taal bergt meer mogelijkheden in zich dan het verlangen te 'stoppen met piekeren' te bieden heeft, maar het vergt wel discipline en leren denken – geestelijke begeleiding kan hierbij helpen. Onder andere door taalvelden aan te snijden die aan de orde lijken.

Het zenddiscours als instrument van de geestelijk begeleider

In dit artikel wil ik ingaan op het zenddiscours als belangrijk repertoire in het wijsgerig instrumen-

tarium van de geestelijk begeleider. Dit wegens twee sterke punten ervan. Ten eerste wordt in het zendiscours tegelijk het immanente en het transcendente besproken, zonder het een van het ander te isoleren. Zo is een denken over overstijgende zin mogelijk zonder direct het voor velen zo vast ingevulde woord 'God' – een grote conversatiestopper – te gebruiken. Ten tweede, en dit geldt specifiek voor de moderne twintigste-eeuwse zenfilosofie, is ze van belang omdat ze vertrekt uit ervaringen die de moderniteit typeren: ervaringen van leegte, vervreemding, isolatie, fragmentatie en eenzaamheid.

Het zendiscours schets ik vanuit het werk van de twintigste-eeuwse Japanse Kyotoschool en meer specifiek dat van zendenker Masao Abe (1915-2006). Uniek aan Abe is, dat hij in de context van zijn beoefening van de interreligieuze dialoog zijn perspectief ook vertaalt naar een christelijk discours. Het gevolg is dat allerlei theologen kritisch nadachten over de waarde en beperkingen van zijn perspectief vanuit christelijk oogpunt. Hier zal ik ook enige aandacht aan besteden, omdat zoals gezegd het mogelijk toch tot een spanning tussen de wijsgerige en theologische taak zal leiden.

2. Het zendiscours van Masao Abe

De Kyotoschool begint rond 1911 aan de Keizerlijke Universiteit van Kyoto wanneer Kitaro Nishida (1870-1945) een boek uitbrengt. Het denken van Nishida wordt uitgewerkt door verschillende filosofen, die wijsbegeerte willen bedrijven vanuit het vertrekpunt dat voorafgaat aan het onderscheid tussen subject en object. Zij worden later de 'Kyotoschool' genoemd.³ De Kyotoschool heeft als expliciet doel het overstijgen van de grenzen van 'oost en west' in een synthetiserende filosofie die antwoorden geeft op vragen die oprijzen uit de context van moderniteit. Die context was in Japan (zeer) voelbaar omdat de moderniteit in zeer korte tijd ontstond na twee eeuwen van isolatie.

Kitaro Nishida en ook zijn leerling de filosoof Nishitani Keiji (1900-1990) en de filosoof en zenleeraar Hisamatsu Shin'ichi (1889-1980) maakten zelf een ingrijpend proces van betekenis-crisis en betekenisvinding mee, van het soort die hun filosofie ook zou moeten tweebrengen. Zij ontdekten via

de zenbeoefening een diepere werkelijkheid dan die van het dualisme van subject en object: een ruimte van 'leegte'. Wie *daar* begint met denken, claimen de Kyotoschool denkers, komt tot andere inzichten dan wie blijft binnen de tradities van subject-objectdenken die onder andere Aristoteles met zijn predicatlogica vestigde. En hoe het denken dan verandert, willen ze onderzoeken en tonen.⁴

Het licht is immanent aan de fenomenen in wederzijdse verbondenheid

Masao Abe speelde een zeer belangrijke rol bij de introductie van de Kyotoschool in Amerika en ook in Europa. Abe was onverkort enthousiast over de potentie van religie, zowel van zenboeddhisme als van christendom. In die tradities schuilde namelijk de mogelijkheid om de tweespalt van de moderniteit te overwinnen door de dieptedimensie van het bestaan aan te boren van waaruit de typisch moderne ervaringen getransformeerd konden worden. Die tweespalt bestaat uit enerzijds een mechanistisch, rationalistisch en nihilistisch wereldbeeld waarin subjectiviteit geen rol speelt, en anderzijds plagende ervaringen van zinloosheid, vervreemding, isolement en falen vanuit een sterk besef van individualiteit. Dialoog tussen de twee religies zou de werkelijke bron van leven opnieuw in beeld brengen.

Het zenperspectief van Abe ontstaat in de context van die dialoog tussen christendom en boeddhisme en ook van de voornoemde dialoog tussen Japans denken en westerse filosofie. Het gaat hier niet om traditioneel Japans zenboeddhisme, maar juist om een filosofische vernieuwingsbeweging.

Kosmologie van Dynamische Śūnyatā
Masao Abe spreekt over de kosmos als Dynamische Leegte. 'Leegte' is een oud boeddhistisch concept, Śūnyatā (Sanskriet). *Śūnya* betekent 'vacuüm' of 'leeg' en *Śūnyatā* betekent 'leegte'. Etymologisch ligt de oorsprong van het woord in de wortel *svi*, 'zwellen', *sunya* betekent letterlijk 'met betrekking tot het gezwollene'. Iets dat gezwollen is lijkt heel wat, maar is in feite open ruimte. Met de

term Śūnyatā geeft de Kyotoschool aan dat de verschijnselen die duurzaam en zelfstandig lijken, in werkelijkheid verstoken zijn van een eigen-wezen. De fenomenen verschijnen als zelfstandig, maar zijn dit niet werkelijk (1993, 114-5).

Met het Engelse begrip *dynamic* geeft Abe de dynamiek aan die bestaat in de Leegte. Hij benadrukt ermee dat het *statische* leegte betreft. Deze Leegte is openheid waarbinnen het vele zich manifesteert. Nishitani werkte dit uitgebreid uit in gesprek met het denken van Nietzsche, in een studie die vertaald is onder de veelzeggende titel *The Self-Overcoming of Nothingness*. De leegte zelf, wanneer men haar diep bekijkt, is geen brakke grond maar is juist de toegangspoort tot volheid, waarin ze zich omkeert voor wie de leegte volledig aangaat. Zo is er ook in de context van moderniteit hoop op betekenis. Het moet dan wel een geleefde leegte betreffen; een denkbeweging helpt niet. Abe probeert er dan ook aan te ontsnappen dat Leegte een 'opvatting' wordt in plaats van een levende werkelijkheid:

We are Śūnyatā at each and every moment of our lives. For true Śūnyatā is not Śūnyatā thought by us, but Śūnyatā lived by us. In this living realization of true Śūnyatā, self and Śūnyatā are dynamically identical (1990, 28).

De dynamiek van Leegte

In het oudste Indiase boeddhisme is de werkelijkheid omschreven als *pratitya samutpada* (Sanskriet); het 'tezamen opkomen(-en-vergaan) van alle dingen'. Alle fenomenen, mentaal en fysiek, ontstaan als gevolg van de aanwezigheid van bepaalde voorwaarden, en vergaan ook weer als die voorwaarden ophouden te bestaan (Harvey 1990, 54).⁵ Het tezamen opkomen en vergaan is mogelijk wegens de leegte van alles. Indien een verschijning een vaste duurzame kern had, zou deze niet wezenlijk kunnen veranderen noch intrinsiek verbonden kunnen zijn met andere fenomenen. In de Chinese Bloemenkransschool verdwijnt de nadruk op oorzakelijkheid ten gunste van een nadruk op 'wederzijdse doordringing': dwars door tijd en ruimte doordringt alles al het andere. Om dit inzichtelijk te maken, gebruikt de school een beroemde metafoor uit een oude klassieke tekst uit India, de *Avatamsaka* ('bloemenkrans') soetra. Deze metafoor is ook typerend voor hoe Abe de

werkelijkheid ziet. In die soetra staat het beeld van een veelheid van juwelen die de god Indra op de knooppunten van een groot web plaatste. Het web is doorstraald door een schitterend licht, omdat elke juweel de andere juwelen weerkaatst tot in het oneindige (Harvey 1990, 119). Er is geen dragende lichtbron aan te treffen *buiten* dat web van de tienduizend dingen. Het licht is dus immanent aan de fenomenen in hun wederzijdse verbondenheid. In hun oorspronkelijke, verbonden natuur zijn de dingen een bron van verwondering, schoon in hun 'zoiheid' (Anbeek 1994, 130-133).

Wat niet het zelf was, dat blijkt onze ware aard

Een belangrijk element van die wederzijdse doordringing is de gelijk(waardig)heid tussen alles wat is. Nishitani noemt de relatie die in de leegte tussen de fenomenen bestaat wel een *circumstantial relation*. Alles draagt al het andere, zonder dat er ongelijkwaardigheid tussen de fenomenen bestaat (Anbeek 1994, 111, 129). Het belang van deze gelijkwaardigheid is dat ze juist dat wederzijdse doordringen naar alle kanten mogelijk maakt. Een visie op de werkelijkheid waarbij het ene belangrijker is dan het andere wordt dan ook afgevoelen. Dit zou de dynamiek in de kosmos verstoren. Tot de visies die Abe afwijst hoort naast egocentrisme en antropocentrisme evident ook theocentrisme. Alleen de Leegte is volgens hem geschikt als centrum (van de werkelijkheid in het denken alsook van de religieuze praktijk), omdat het 'leeg' is en dus niets anders de kans ontnemt om ook centrum te zijn: als in de juwelen van Indra's web.

De individuele weg

In groot contrast met deze nadruk op de vanzelf-bewegende dynamiek in de werkelijkheid is er ook het zoekend subject dat, hoewel reeds deel van deze dynamiek, een 'Grote Dood' moet sterven om er volledig aan deel te nemen. Die Grote Dood is in de zentraditie als ingrijpender voorgesteld dan de kleine, biologische dood. Dit omdat de Grote Dood het sterven van het ego-zelf betreft, wat tijdens de biologische dood niet hoeft te gebeuren, men sterft dan immers alles-ineen. De

Grote Dood heeft te maken met het erkennen van de leegte van alles wat is, die pas werkelijk erkend is wanneer men ook de eigen leegte bekent.

Toegang tot die aanvaarding is precies de erkenning van het lijden van de moderne tijd, dat zich manifesteert als zinloosheid, en die volgt uit diepere ervaringen van *vervreemding*, *angst* en *afgescheidenheid* van anderen, van het zelf, en van de uiteindelijke werkelijkheid. Dit lijden is diep geworteld in het ik-besef van de mens. Abe schrijft erover:

'Self-estrangement and anxiety are not something accidental to the ego-self, but are inherent to its structure. To be human is to be a problem to oneself, regardless of one's culture, class, sex, nationality, or the era in which one lives. (...) The ego-self, split at the root into subject and object, is forever dangling over a bottomless abyss, unable to gain any footing' (1985, 6-7).

In het alledaagse bestaan zoekt de mens een uitweg door een ego-zelf te stabiliseren, wat niet lukt, doordat het leven diepgaand veranderlijk is en de stabiele situatie van tevredenheid, mocht deze al bereikt zijn, direct door de handen glipt omdat er iets in het systeem zal veranderen. De mens kan in de kramp komen van het willen bevrozen van de realiteit, maar dat verergert het probleem. Door het gevecht tegen de reële onbestendigheid van het ego-zelf wordt angst de levensconditie van de mens (1996, 154-6).

De transformatie ligt in de berusting in het besef dat het zelf niet te bevestigen is, maar zich in alle richtingen uitstrekt en ontsnapt aan elke afgrenzing (op.cit. 1996, 154-6). Dat uitstrekken van het zelf is gedacht als in de bovenbeschreven dynamische leegte van wederzijdse verbondenheid en doordringing. Wat *niet* het zelf was, namelijk al het andere, dat blijkt onze *ware* aard. Abe: 'Niet-zelf' blijkt het ware zelf (1996, 68). Abe citeert de Japanse zendenker Dogen die dit verwoordt in de sleutelpassage uit zijn korte tekst over verlichting:

'To learn the Buddha Way is to learn one's self. To learn one's self is to forget one's self. To forget one's self is to be confirmed by all myriad things' (2002, 41).⁶

Dat bevestigd worden door de dingen is de nieuwe grond: het neemt de plaats in van die onmogelijke grond die de mens probeert te vinden door een ego te bouwen. Vanuit zenperspectief is 'verlich-

ting' echter niet meer of minder dan daarmee ophouden, en aldus zo-heid manifesteren.

Over het tonen van de zo-heid bestaat een mooi gedicht, dat tot de dagelijkse liturgie van de zenkloosters behoort. Het is van de hand van Shih-t'ou Hsi-ch'ien (700-790).

'Alle zintuiglijke objecten werken op elkaar in en toch ook niet. De onderlinge wisselwerking verhoogt de solidariteit, zonder welk ieder op zijn plaats blijft. (...)

De vier elementen keren terug naar hun natuur, zoals een kind terugkeert naar zijn moeder. Vuur verwarmt, de wind waait, water bevochtigt en aarde is solide. Oog en zicht, oor en geluid, neus en geur, tong en smaak, zo ontwikkelen de bladeren zich voor elke bestaansvorm volgens hun wortel.

(...) Alle dingen hebben hun waarde, uitgedrukt volgens hun functie en plaats. Ze bestaan als verschijnselen en passen op elkaar, als een doos en een deksel. Ze stemmen overeen met het principe, als twee pijlpunten die elkaar raken (Lathouwers 2000, 212).

De waarde van het particuliere is bepaald door het uitdrukken van de eigen functie en plaats. Wat precies die natuurlijke functie en plaats voor de mens is, blijft hier onbenoemd. Maar wel is het vertrouwen uitgedrukt: dat bestaat voor alles, en alles past op het andere. De functie en plaats is dus te vinden in het midden van de dingen, in een resonans met het andere maar wel naar de eigen natuur.

De paradox

Om die plaats en functie te zien is het nodig om voorbij het objectiverende denken te komen. Abe gebruikt vaak een bekend verhaal uit de zencanoniek *Vijf Lampen die in de Bron Samenkomen*. Deze collectie bevat een verhaal waarin zenleraar Wei-Hsin vertelt:

'Before I practiced Zen I thought that mountains are mountains and rivers are rivers. After practicing Zen for several years I came to realize that mountains are not mountains; rivers are not rivers. When, however, I acquired the final rest, I clearly realized that mountains are really mountains; rivers are really rivers.' (1985, 4)

De bergen en rivieren verliezen op enig moment hun vanzelfsprekendheid, de gewoontewaarne-

ming van bergen en rivieren verval. Daarna komt echter het onderscheid terug: de berg stroomt niet, en de rivier biedt geen vaste grond. Nu worden ze juist werkelijk gezien 'zoals ze zijn'. Dat komt omdat de identificatie nu de basis vindt in de daadwerkelijke berg en rivier, in plaats van een denkbeeldig concept ervan waarbij niet goed is gekeken naar de ware natuur.

In ontleding van het eigen zelf is ontleding van God ervaarbaar

Dit transformatieproces is niet alleen een epistemisch project maar het hangt samen met een transformatie in de affecten en dus ook gedrag. Deze mens weet: 'Really nothing exists on its own to be worthy of being an object of desire' (1993, 80). Deze mens ontwaakt uit de banden van het bestaan, vrijelijk werkend in de fenomenale wereld zonder gehechtheid, waanbeeld of gevangenschap (1990, 56). Daarbij is alles enerzijds precies wat het is, zoals in de zen-uitspraak die Abe citeert: 'Willows are green, flowers are red.' En tegelijk doordringt nu elk wezen al het andere, zoals in de paradox die hij toevoegt: 'When Lee drinks wine, Chang gets drunk' (1985, 21).

De kracht van het zendiscours ligt onder andere in de denkvorm ervan: dat van de paradox. Door de paradox te verkiezen als denkvorm wordt een dynamisch wereldbeeld mogelijk, waarbij er een voortdurende wisseling van perspectieven ontstaat. Door de paradox te verkiezen, harmoniseert men de verschillende aspecten van het bestaan niet, wat een sterk punt is. Enkel in de beoefening (het leven) kunnen de twee op hun plaats vallen.

God als Zelf-Ontleding

Abe vertaalt dit zenperspectief naar een christelijk discours, zodat ook die traditie 'dieper' kan kijken dan een dualisme en zo ook tot volledige bevrijding aanleiding kan geven. Abe maakt daarbij gebruik van de begrippen *agape* en *kenosis*, die hij beide op eigen wijze interpreteert. Zeer kort geef ik dit weer. Een God wiens liefde onbegrensd is, stelt Abe, schenkt zichzelf volledig weg: er is immers niets beter wat God kon doen dan op de

ze manier de (zondige) mens herstellen. De volledige zelfschenking is volgens Abe waar de christelijke traditie aan raakt met het begrip *kenosis*. Een volledige zelfschenking van de kant van God zou al het andere in zich opnemen, wat geen liefde maar verzwelgen zou zijn. Een God van liefde doet niet aan zelf-schenking maar zelf-ontleding: de liefde bestaat daaruit, dat God zich grenzeloos opent voor alles wat leeft en zo 'each and every thing' wordt. Daarmee geeft God de eigen afgescheidenheid op, wat aan de afgescheidenheid van elk levend wezen een eind maakt. Omdat God zich totaal ontledigt is God tegelijkertijd *wel* en *niet*. Abe geeft deze visie weer in een dialectische formulering:

God is not God (for God is love and completely self-emptying); precisely because God is not a self-affirmative God, God is truly a God of love (for through complete self-abnegation, God is totally identical with everything including sinful humans) (1990, 16).

Zo is God – omdat het om een zeer specifiek godsbeeld gaat duid ik het liever aan met 'God/Leegte' – volgens Abe te zien als een 'deeply dynamic non-dual function of self-emptying'. Abe koppelt het inzicht in de dynamiek in God/Leegte aan de persoonlijke transformatie van de gelovige. Deze is volgens Abe ultiem belichaamd in de dood en opstanding van Jezus Christus, die Abe metaforisch leest als een ultieme zelfgekozen realisatie van de kosmische beweging van God/Leegte. Volgens Abe is een discussie over God betekenisloos wanneer men ze voert los van de eigen existentie en daarmee het eigen zelf. Alleen in de ontleding van het eigen zelf is de ontleding van God ervaarbaar en, aldus Abe, ook reëel. De zelfontleding betreft een totale, geen gedeeltelijke dood van het ego. Volgens Abe is dat ook de reden waarom Paulus zo'n sterk contrast schetst tussen de oude en nieuwe persoon. Het is analoog aan wat in de zen de Grote Dood heet. Juist de totale ontleding, en dit is de reden dat dit zo van belang is voor Abe, is de manier waarop het 'ware en authentieke Zelf' verwezenlijkt kan worden (1990, 10-12). Ook dit formuleert Abe in een paradox:

Self is not self (for self as the old person must die on account of its sin): and precisely because it is not, self is truly self (for self is now alive as the new person, together with Christ) (1990, 12).

Hoewel Abe Bijbelcitaten en onderbouwingen van theologen gebruikt, is voor de structuur en inhoud van zijn betoog vooral de taal van de paradox bepalend. Het moge duidelijk zijn dat hij, zeker voor een spilfiguur in interreligieuze dialoog, ver afstaat van het zelfbegrip van christenen. Toch of misschien hierdoor heeft hij zeer veel reacties aan christelijke theologen ontlokt. Dat maakt het mogelijk om zijn perspectief, dat hier overigens slechts in grote lijnen aan de orde is geweest, vanuit de christelijke traditie te bespreken.

3. Christelijke responsen

Eerder introduceerde ik het zenddiscours als een instrument om te gebruiken in een wijsgerig gesprek. Indrukwekkend is de nabijheid van zin en betekenis in dit perspectief, denk ik. Die ligt namelijk precies hier, in het zo-zijn, en daarin is via alle ervaringen juist de ervaring van leegte een vruchtbare openheid te ontdekken. De vraag is dan wel of het geschetste perspectief inderdaad 'bijdraagt aan heil'. Ik roep drie gesprekspunten op waarin ik het denken van drie dialoogpartners van Abe betrek, te weten procestheologen Catherine Keller, John B. Cobb Jr. en Charles Hartshorne. Zie voor een precieze bespreking mijn proefschrift (publiekseditie begin 2016). Het gaat mij nu niet om een beslissende en uitgebalanceerde kritiek, maar om het aanstippen van enkele thema's die in de twintigste-eeuwse dialoog tussen de twee religies aan de orde waren en die wellicht ook in een wijsgerig gesprek zullen opkomen.

De kracht van het zenddiscours ligt onder andere in de denkvorm

Concrete zelden en creativiteit

Over de sleutel in het proces van transformatie, namelijk het opgeven van het beperkte zelf, is nog wel een en ander te zeggen, zeker in de context van de gezondheidszorg waar de positionering van het zelf ten opzichte van anderen een centraal thema is. Catherine Keller stelde dit aan de orde. Na decennia te hebben gestreden tegen de notie van dienstbaarheid, zo stelt zij, zitten vrouwen wereldwijd niet te wachten op een nieuw paradigma van zelfopoffering. Ze hebben juist een

discours van zelfbevestiging nodig. Volgens Abe, en een vrouwelijke student van de Kyotoschool, Eiko Hanaoka (geb. 1938), treft deze kritiek geen doel. In het kort is hun punt zo te kenschetsen. Het gaat in de zentraditie niet om een *omgekeerde* verhouding tussen zelf en ander, waarbij ik niet langer heers over de ander maar omgekeerd de ander dien. Dat is vanuit de zen gezien slechts een omkering van het egocentrisme, niet een doorbreking ervan. De beoogde doorbreking van het subject zou juist voorbij dualisme tussen zelf en ander gaan, en zo juist aan zowel zelf als ander – zowel berg als rivier – de ware plaats (zo-heid) teruggeven. Zonder dergelijke diepgang is feminisme niet meer dan een zichzelf opbrandend activisme. Een diepgang van onder het mannelijk en vrouwelijk zelf daarentegen zou de strijd *binnen* de werkelijkheid van een onafhankelijke veerkracht voorzien.

Dat mag dan het ideaalscenario zijn, er valt nog wel meer over te zeggen, vooral omdat – zoals de theoloog John Cobb ook opmerkte – de impuls voor een dergelijk activisme toch wel wat moeizaam aan te treffen is. Hij koppelt dat aan de neiging van Abe om de *specifieke* relatie tussen de fenomenen naar de achtergrond te schuiven ten gunste van de algemene relatie. Alles is juweel, en de relatie is 'licht', en hoe de ene juweel de andere beschijnt en in welke mate wordt niet verder doordacht. Dat toont volgens Cobb de relativisering van het belang van het belichaamde, het specifieke en het particuliere die ook bij Abe zichtbaar is. Volgens Cobb stimuleert het aannemen van Leegte of grenzeloze openheid een dergelijk opgaan van alles in alles, ook al is dat niet de bedoeling. En dat is het inderdaad niet, de zentraditie poogt de versmelting van het een met het ander te voorkomen door een grote nadruk op het concrete in de levenspraktijk: 'water halen, hout hakken'. Maar Cobb mist dan weer de voorkeur voor *bepaalde* handelingen – namelijk handelingen die nu urgent zijn.

Heeft het accent dat Abe op de werkelijkheid als een groot resonerend geheel legt, inderdaad als nadeel dat het niet tot actie aanzet? Misschien schitteren de juwelen teveel en moet het beeld veranderen in dat van gebroken draden en bevuilde edelstenen. Of leg ik er dan teveel typisch chris-

telijke en ook wel deprimerende lijdenssymboliek in? Toch de vraag: wat als het ene juweel al het licht van het andere blokkeert? Het inzicht in de feitelijke verstoring van verhoudingen in de werkelijkheid, in de christelijke traditie uitgedrukt als de gebrokenheid van de schepping, krijgt amper ruimte. Daarmee verslapt ook de focus op een creatieve levenshouding die werkt om de gebroken draden te herstellen. Actie is belangrijk vanuit het inzicht dat de kosmos niet zo'n harmonische beweging is als de metafoor van het juwelenweb doet voorkomen. Vanuit dat oogpunt krijgt het perspectief van Abe nieuwe betekenis: als visioen om voor ogen te krijgen hoe wij *verlangen* dat de werkelijkheid is.

Gemeenschap

Een specifieke kracht van het zenperspectief, die ik tot slot wil benoemen, is de nadruk die het legt op de intrinsieke verbondenheid van alle schakels in de werkelijkheid. Dat de betrekkingen tussen alles wat geen kwestie is van accidentele ontmoetingen maar van diepgaand inter-zijn en echt fundamenteel voor hun bestaan sprak Keller en Cobb dan weer zeer aan. Dat gold ook voor procesfilosoof Charles Hartshorne, die al in 1965 in dialoog met Abe trad. Hij schrijft, Paulus schreef het al, dat mensen 'leden van elkaar zijn', maar het boeddhisme legt het uit. De boeddhistische leer van de wederzijdse verbondenheid geeft een ontologische basis voor die nadruk op gemeenschap: mensen *zijn* als het ware reeds delen van een enkel lichaam. Hartshorne: als we dat beseffen, gaan we het misschien eindelijk echt doen, onze naaste liefhebben.

Paulus schreef al: mensen zijn 'leden van elkaar'

Niet enkel mensen, maar alle levende wezens zijn deel van dat lichaam. Het aspect van 'creativiteit' wil de procestheologie van daaruit denken: als een verandering van de altijd reeds bestaande relaties tussen en binnen levende wezens – hopelijk helend of verder tot bloei brengend – in plaats van de idee dat men de relatie nog probeert te leggen. Creativiteit is handelen vanuit een intrinsieke relatie tot de natuur en niet daartegenover. In

dit verband is Hartshorne ook zeer te spreken over het procesmatige idee van de werkelijkheid zoals dat van Abe. Een procesmatige voorstelling is een godheid waardig, stelt Hartshorne, veelmeer dan een idee van een bepaald Zijnde, dat de kwaliteit van 'absolute non-exclusieve flexibiliteit' mist (1965, 147).

Sympathie

Maar naast de terecht benadrukte 'gerelateerdheid' van het uiteindelijke ontbreekt volgens Hartshorne in het zenperspectief een oog voor de 'sympathetic awareness' die de werkelijkheid doortrekt. Die sympathie die de werkelijkheid doortrekt is geen zelfontleding, maar de 'sensitivity' van God, waarmee God zelfs 'het musje dat valt' in zich opneemt. Dat is anders dan dat het musje weer opgenomen wordt in de kringloop van wat is. God is ten diepste niet ontledigende liefde, of een proces van opkomen en vergaan, maar de responsieve liefde. Hartshorne spreekt over de 'absolute responsiveness of universal love' (1965, 148). Zo belanden we *bijna* weer bij God als Ander.

Tot slot

Abe is als gezegd een typisch twintigste-eeuwse zenfilosoof, zij het op grond van oude en zeer centrale bronnen. Maar hij is twintigste-eeuws in ten minste deze zin: het grondprobleem is volgens hem de ervaring van vervreemding en isolatie. Wanneer men in het wijsgerig gesprek zou vertrekken vanuit de ervaring van de *kwetsbaarheid* van het bestaan – en niet vanuit de ervaring die de twintigste-eeuwse Kyotoschooldenkers zo existentieel plaagde, namelijk die van de *vervreemding* of *isolatie* – komen andere vragen op. Ook die vraag van Hartshorne: waar blijft het musje dat sterft? Of, dichter bij de zen: wie of wat zorgt dat ik inderdaad 'gewoon zo' kan zijn? Vanuit een besef van de intrinsieke waarde van juist die ene mus kan een intuïtie opkomen dat die opgevangen wordt. Met andere woorden, vanuit een dergelijke vraagstelling komt, denk ik, de godspraak sterker op en ontstaat wellicht zelfs de ontvankelijkheid voor spreken over God als Liefde en God als Ander. Maar juist de zwerftocht naar een spreken over God/Leegte maakte het mogelijk die vraag wederom te bepalen en ook de christelijke antwoorden opnieuw te overwegen. Als een

dergelijk proces van betekenisgeving zich ook tijdens de geestelijke begeleiding kan voltrekken, is er toch een winst te behalen die niet afhangt van wat precies het eindpunt is. Betekenissen openen zich, een perspectief dient zich aan. De gesprekspartner die in een door christelijk denken beïnvloede cultuur thuis is zal op deze vragen stuiten, wat hopelijk vuur oplevert in een zoektocht. De hoop is dat een dergelijk gesprek een onderzoek naar de dieptedimensie van de werkelijkheid mogelijk maakt, zonder dat deze direct al stukloopt op de allergie voor God als Ander.

dr. Annewieke Vroom is universitair docent comparatieve godsdienstwijsbegeerte aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam. E-mail: a.l.vroom@vu.nl

Noten

1. Ik gebruik in dit artikel niet de term geestelijk 'verzorger' maar de term geestelijk 'begeleider' omdat ik niet in het algemeen diens zorgende opdracht bespreek, maar specifiek diens creatieve, vormende opdracht.
2. Met een term analoog aan het concept van Robert Masters, *spiritual bypassing*.
3. Meest aan te raden voor verdere bestudering van deze denkers is de vertaling van Nishitani's boek *Religion and Nothingness* (1980). Ook van belang is een verzameling essays o.r.v. Frederick Franck, *The Buddha Eye: An anthology of the Kyoto School* (2004).
4. De Kyotoschool is in de jaren '90 van de vorige eeuw in opspraak geraakt omdat er niet duidelijk afstand genomen werd van de imperialistische ideologie die de Japanse politiek, soms met behulp van teksten van de Kyotoschooldenkers, ontwikkelde. Een bespreking hiervan voert wat ver, aangezien ik het denken van Masao Abe behandel die pas na de oorlog begon te publiceren.

5. In de zeer oude klassieke tekst *Samyutta Nikaya* staat dit zeer eenvoudig omschreven: 'That being, this comes to be; from the arising of that, this arises; that being absent, this is not; from the cessation of that, this ceases' (Harvey 1990, 54; ZCS, 97).
6. In de Engelse vertaling schrijft Abe 'dharma's', wat veel uitleg vergt; andere vertalingen geven 'myriade fenomenen'.

Literatuur

- Abe, M. (1985): *Zen and Western Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press
- Abe, M. (1998): *Epilogue: A Response*. In: Mitchell, D. W. (ed.): *Masao Abe. A Zen Life of Dialogue*, Boston: Tuttle Publishing, Boston.
- Abe, M. (1993): *Buddhism*. In: A. Sharma (ed.): *Our Religions: The Seven World Religions Introduced by Preeminent Scholars from Each Tradition*, San Francisco: Harper
- Abe, M. (1996): *Zen and Comparative Studies*. Honolulu: Hawaii University Press
- Abe, M. en Wadell, N., (2002): *The Heart of Dogen's Shobogenzo*. New York: SUNY Press
- Anbeek, C. (1994): *Denken over de Dood. De boeddhist K. Nishitani en de christen W. Pannenberg vergeleken*. Kampen: Kok
- Cobb jr., J. B. en C. Ives (red.) (1990): *The Emptying God. A Buddhist-Christian-Jewish Conversation*. New York: Orbis Books
- Harvey, P. (1990): *An Introduction to Buddhism. Teachings, history and practices*. Cambridge: Cambridge University Press
- Lathouwers, T. (2000): *Meer dan een mens kan doen. Zentoespraken*. Rotterdam: Asoka.
- Vroom, A. L. (2014): *God of Leegte? Zenboeddhist Masao Abe in dialoog met christelijke denkers*. Amsterdam: repro Vrije Universiteit (Publiekseditie 2016).