

Tijdschrift voor Theologie

INHOUD

Guido Van Steendam

- De nacht van duizend-en-één verhalen:
Oriëntatie bij de narratieve theologie 3
An Introduction to Narrative Theology,
summary p. 27

Roob J. F. Cornelissen

- In dienst van de Geest: Theologische be-
zinning op het hedendaagse pastoraat 28
At the Service of the Spirit: A Reorientation of
Pastoral Work, summary p. 47

Michael von Brück

- Zijn-bewustzijn-geluk: Vedische en Chris-
telijk-trinitarische Godservering 48
Vedische und christlich trinitarische Gotteser-
fahrung, Zusammenfassung S. 70

- Kroniek 71
Veranderende katholieke kerk in de V.S.
Theologiseren in India
Verzamelde Werken I van O. Noordmans
Bijeenkomst moraaldocenten in Brazilië
Promoties in de theologie in 1978 (vervolg)

- Boekenrubriek 79
Besproken boeken
Korte notities
Toegezonden boeken

19~~e~~ jaargang 1979
jan.-febr.-maart
verschijnt per kwartaal,

27

Tijdschrift voor Theologie

19e Jaargang - 1979

REDACTIE

T. van Bavel (KU Leuven) – J. De Clercq (KU Leuven) – F. Haarsma (KU Nijmegen) – B. van Iersel (KU Nijmegen) – H. Kuitert (VU Amsterdam) – E. Schillebeeckx (KU Nijmegen, hoofdredacteur) – T. Schoof (KU Nijmegen, redactiesecretaris) – P. Vandermeersch (KU Leuven, secretaris voor Vlaanderen)

Redactieraad

Th. Beemer (KU Nijmegen) – E. Beker (Univ. v. Amsterdam) – R. Boudens (KU Leuven) – E. Cornélis (KU Nijmegen) – F. De Graeve (KU Leuven) – P. Fransen (KU Leuven) – J. Ghoois (KU Leuven) – L. Grollenberg (Nijmegen) – B. de Groot-Kopetzky (Utrecht) – A. Houtepen (DPC Breda) – J. van Laarhoven (KU Nijmegen) – H. van der Linde (KU Nijmegen) – W. de Pater (KU Leuven) – G. van Rossum (HTP Heerlen) – Al. van Rijen (Theol. Fac. Tilburg) – A. Schoors (KU Leuven) – A. Van Roey (KU Leuven) – E. Vorlat (KU Leuven) – H. Wegman (RU Utrecht) – B. Willems (KU Nijmegen)

Recensieboeken en correspondentie over de inhoud zenden aan:

Redactie Tijdschrift voor Theologie
Albertinum
Postbus 9009
6500 GK Nijmegen/Nederland
Tel. 080-229844

Contactadres in Vlaanderen:
P. Vandermeersch
Justus Lipsiusstraat 51
3000 Leuven/België
Tel. 016-235217

ADMINISTRATIE – ABONNEMENTEN

Voor België:

Adm. Tijdschrift voor Theologie
Ravenstraat 112
3000 Leuven
Telef. 016-229222
Bankrekening: 431-038 63 41-57
(t.n.v. Ts. v. Theol.)

Voor overige landen/all other countries:

Adm. Tijdschrift voor Theologie
Postbus 35
6500 AA Nijmegen/Nederland
Telef. 080-77 20 77
Girorekening 35 26 700
(t.n.v. Penningm. Adm. Ts. v. Theol.)

Verschijnt in vier afleveringen

Abonnementsprijs: voor Nederland en Nederlandse Antillen: f 49,50, voor België en Luxemburg: 720 fr.; overige landen: f 57,50. Abonnementen worden geacht door te lopen tenzij ze voor het begin van de nieuwe jaargang gestaakt worden.

Losse nummers: f 15,-/220 f. plus verzendkosten.

Korting voor studenten: na betaling wordt f 10,-/145 fr. teruggestort bij opzending van fotokopie van uw inschrijving en van uw gironummer of het gironummer van uw bank.

Proefexemplaren zijn te bevragen bij de redactie.

Zijn-bewustzijn-geluk

Vedische en christelijk-trinitarische Godservaring

India is een ervaring die elke beschrijving te boven gaat. Je kunt spreken over haar schoonheid, haar sociale problemen of bepaalde religieuze verschijnselen. Je kunt natuurlijk unieke menselijke ontmoetingen bewonderen, contrasten in klimaat en indrukwekkende natuurtaferelen. Maar daarmee raak je nog niet de kern. Het diepste geheim van India schuilt in haar levende spiritualiteit. Spiritualiteit is een veelzijdig begrip, maar bedoelt de eenvoudige werkelijkheid. Wat erdoor wordt aangeduid kan niet verklaard worden, want het is praxis. En praxis kan alleen door praxis ervaarbaar worden gemaakt. India - dat is de ongelofelijke indruk dat godsdienst geestelijke praxis is.

Ik zou bij dit artikel nog een tweede opmerking vooraf willen maken. Het christelijk geloof is wezenlijk op verkondiging, zending en missie gericht. Christen zijn betekent missionaris zijn. Welke betekenis heeft dit voor de ontmoeting tussen het christendom en India, zeker nu deze ontmoeting steeds meer diepgang krijgt? Ik heb de indruk dat onze situatie te vergelijken is met de tijd waarin de kerk zich uitbreidde temidden van het hellenisme. Zij bracht een omwenteling teweeg binnen de griekse antieke wereld, maar is daarbij ook zelf grondig veranderd, doordat haar enge joodse horizon werd verwijd en nieuwe groeimogelijkheden zich aandienen. De kerk bevindt zich nu op een keerpunt van de wereldgeschiedenis. Wanneer zij nu de gelegenheid voorbij laat gaan om de kansen die een creatieve dialoog met de andere godsdiensten haar biedt, aan te grijpen, dan zal men haar in het licht van het bestaande toekomstperspectief terecht provinciaal noemen, zoals P. Tillich het uitdrukt¹. Precies in de ontmoeting met de indische spiritualiteit wordt pijnlijk duidelijk hoe vaak ons zout futloos en ons licht schemerig geworden is. Maar de ontmoeting met de spiritualiteit van het oosten kan ons ook nieuwe 'kruidigheid' en intenser licht schenken. Daarvoor is een ontmoeting nodig die haar kern raakt, nl. de spirituele praxis. Slechts een dergelijke ontmoeting kan scheppend en vruchtrijk zijn. We moeten aan deze praxis deel krijgen om India te begrijpen en - zoals mijn ervaring uitwijst - ons daardoor onze eigen grote tradities weer in hun geestelijke diepgang toeëigenen.

In deze bijdrage, die uit het Duits is vertaald door Carlos Spoor, worden de volgende afkortingen gebruikt:

BU Brihadāranyaka Upanishad
ChU Chandogya Upanishad
KaU Katha Upanishad
PU Praśna Upanishad
BSB Brahma-Sūtra Bhāṣya van Śankara

Zie ook de Woordenlijst op p. 69.

¹ P. Tillich, *Systematische Theologie*, III, Stuttgart 1966, 16.

De indische godsdienstigheid is zeer veelvormig in haar details. Ik wil hier slechts dat behandelen wat in de vedānta gevonden wordt en dan vooral de niet-dualistische interpretatie van de upanishaden. Dit is de voornaamste traditie in India, waaruit ook de grootste geesten zijn voortgekomen. Zij gaat uit van een fundamentele intuïtie, die gemeenschappelijk is aan de 'rishi's' (zieners) van de vedische tijd en aan moderne yogi's zoals Ramana Maharishi, Ramakrishna e.a. De voornaamste figuur uit deze rij is ongetwijfeld Gautama Śākyamuni, die als de Boeddha stichter van een zelfstandige godsdienst is geworden.

Wij worstelen met de formulering van ons geloof in een wereld die steeds sterker gesecculariseerd raakt. Maar precies daarom vinden wij in India veel zaken die fascinerend en behulpzaam zijn. Noemen we enkele hoofdpunten uit het vedāntische inzicht: God wordt gedacht als degene die iedere naam en vorm te boven gaat. Daarom kan Hij in iedere vorm zichtbaar worden. India heeft het gevoel voor Gods geheimnis bewaard. Vanaf het begin is voor haar de theologia negativa dé theologische methode geweest. Daarom heeft zich, minstens in de advaita, nooit het gevaar voorgedaan dat begrippen absolute waarde krijgen. Binnen onze aristotelische traditie zijn we nog steeds gewoon God te zoeken buiten en boven de wereld van de ervaring en haar structuren. Daarom kwam Hij steeds verder van ons af staan. India zoekt de weg naar binnen. Zij daalt af in de diepte van de ziel om er in een soort 'mikrokosmische transcendentie' God te ervaren. Op deze wijze gelooft men - en m.i. op goede gronden - de kloof tussen de apofatische (negatieve) en de persoonlijke ervaring beter te kunnen overbruggen dan in onze meer naar buiten gerichte benadering mogelijk is.

De praxis van de contemplatie is primair en gaat als noodzakelijke voorwaarde aan de reflectie vooraf. Ook wij houden dat het theologische denken zinloos blijft, als de H.Geest niet eerst in ons geloof verwekt heeft. Tot geloof komen, wat in India de realisering van de godservaring betekent, is een voorwaarde. Reflectie is een later komende interpretatie en ook een correctief voor verdere stappen op de weg naar spirituele ervaring. Ik zet hier geloof en realisering van de godservaring naast elkaar en hoop, dat in het verloop van dit artikel de juistheid daarvan duidelijk wordt.

Ik heb voor dit artikel geen andere keus dan op het stadium van de reflectie vooruit te lopen, - ook al begint zich inderdaad, als vrucht van een diepe betrokkenheid op de indische spiritualiteit, reflectie af te tekenen. Ik benadruk dat het een begin is; ik ben me wel bewust dat al wat ik hier schrijf nog erg schetsmatig, onduidelijk is en op enkele punten tegenspraken vertoont. In de ontmoeting met de indische wereld zullen we nog lang in deze theologische onduidelijkheid moeten verkeren, om te kunnen horen, ervaren, opnieuw te horen - voordat we de moed hebben heel zachtjes iets te zeggen.

Voor ons is de centrale vraag de vraag naar God. In de ontmoeting met India wordt dit nog duidelijker. Wij erkennen God als de drie-ene God. De advaita-filosofie erkent hem als het Ene Zijn dat geen verscheidenheid kent. Natuurlijk bestaan er ook in India triadische godsbeelden. Hierdoor worden we uitgedaagd opnieuw te bedenken wat het betekent, dat God de Drieëne is.

Na Schleiermacher is de leer van de Drieëenheid nog geenszins afgesloten². Ik stel hier als hypothese dat een ontmoeting tussen christelijke theologie en de advaita-filosofie de trinitarische en de niet-dualistische Godsopvatting wederzijds verdiepen kan, en dat ook precies met het oog op moderne vraagstellingen. Hiermee zou ik ook een bijdrage tot een 'vergelijkende theologie van de godsdiensten' willen aanreiken, waarbij niets meer beoogd wordt dan een voorzichtig aftasten.

Meditatie is praxis. De advaita-filosofie, die we hier willen voorstellen, is een theorie van deze praxis. Het doel van dit artikel zou ik als volgt willen weergeven: ik probeer aan te tonen dat advaita en christelijke trinitarische theologie in principe, alhoewel niet helemaal zonder tegenstellingen, samen gedacht kunnen worden³; hieruit zou ik willen bewijzen dat het overnemen van de betreffende meditatie-*praktijk* voor ons mogelijk en zinvol is, zonder dat wij daarbij behoeven op te geven wat ons eigen is. Integendeel, we vinden ons verstaan van de Drieëenheid erdoor verdiept. Het gaat mij hierbij om een uiterst praktisch doel, alhoewel langs de weg van een theoretische beschouwing, omdat men meditatie zelf niet echt ter sprake kan laten komen. Men moet ze beoefenen.

I. HET ADVAITA-DENKEN: ZIJN-BEWUSTZIJN-GELUKZALIGHEID

De vedische godservaring vindt haar hoogtepunt in de brahman-ātman-mystiek. In de filosofie van de upanishaden wordt het absolute als laatste substantie gedacht, die vervolgens als 'ātman' (zelf) verschijnt, doch met zichzelf identiek blijft. Dit is de indische opvatting van niet-dualisme (advaita). 'Brahman' is het begrip voor de totaliteit van het zijn. Het is het wezen, de oergrond, totaal onuitzegbaar, zonder eigenschappen en onbewogen. Het is God in zuivere transcendentie. Ātman, het zelf, is de binnenste kern van ieder wezen⁴, de grond van de menselijke existentie, wat blijft wanneer al de toevallige, individuele en ik-gekleurde schellen zijn weggevalen. De niet-tweeheid (a-dvaita) van brahman en ātman wordt in de contemplatieve schouwing tot realiteit. Er wordt gesproken over 'niet-tweeheid', aangezien noch een ongedifferentieerd monisme, noch een pantheïsme beoogd wordt. Alle categorieën die we gebruiken, zijn ontoereikend om deze ervaring, die geheel buiten

² G. Ebeling, geciteerd naar M. Tetz, in het Voorwoord van: *Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre*, Gütersloh 1969, 5. Zie P. Tillich: 'Die Lehre von der Trinität ist nicht abgeschlossen. In ihrer traditionellen Form kann sie weder verworfen, noch bejaht werden, Sie muss offen gehalten werden, so dass sie ihre ursprüngliche Funktion erfüllen kann: in umfassenden Symbolen die Selbst-manifestation des göttlichen Lebens für den Menschen zum Ausdruck zu bringen' (*O.c.*, 337).

³ Oorspronkelijk heeft De Nobili hiertoe reeds een poging gewaagd. Na 1920 heeft men deze energie hervat. Vgl. P. Johanns, *To Christ through the Vedānta*, Calcutta 1930. Alle latere pogingen gaan min of meer op deze traditie terug. Uit het recente verleden moeten vooral genoemd worden: J. Monchanin & H. Le Saux, *Érmites du Saccidānanda*, Parijs 1956; Swami Abhishiktānanda (H. Le Saux), *Saccidānanda: A Christian Approach to Advaitic Experience*, New Delhi 1974; B. Griffiths, *Vedānta and Christian Faith*, Los Angeles 1973, en R. Panikkar, *The Trinity and World Religions*, Madras 1970. Vgl. het samenvattend overzicht in: J. Mattam, *Land of the Trinity*, Bangalore 1975, 144^{vv}.

⁴ *BU*, II, V, 19; zie ook Śankara's commentaar.

het gebied ligt van het logische, het intellectuele, het psychische en het fysische, ter sprake te brengen. Het is een ervaring die zich kan voordoen, wanneer de mens zich van zijn ik-besef en van al zijn gedachten volledig heeft ontdaan: een radicale kenose. De menselijke geest wordt vergeleken met een oceaan, die door gedachten voortdurend in beroering wordt gebracht. Pas wanneer het oppervlak volledig helder en rustig geworden is, wordt het bewustzijn zelf doorzichtig en in staat gesteld de hoogste werkelijkheid, God, het zuivere bewustzijn, te weerspiegelen. Wij zijn door de illusie bevangen, dat de wereld een veelheid is en dat wij zelf een van God gescheiden bestaan leiden⁵. Het ik-gevoel (ahamkāra) scheidt ons echter niet echt van God⁶; toch klampen wij ons vast aan het ik, maken ons los van de grote eenheid en ontwikkelen daarbij dualistische voorstellingen die ons het werkelijke doen verliezen, nl. dat God het Ene (tad ekam) is en niets buiten Hem bestaat. Deze eenheid wordt door geestelijke oefening gerealiseerd, waarbij de illusie van het ik verdwijnt en wij de werkelijkheid onderkennen: dat God en Hij alleen in eigenlijke zin is⁷. De wereld is niet reëel, en dat betekent: zij is niet in dezelfde zin reëel als God reëel is, want haar bestaan is afhankelijk en het product van Gods spel met scheppende krachten (māyā). Slechts wanneer ik door de illusie van het ik bevangen ben, wanneer ik de wereld vanuit het oogpunt van 'māyā' bezie, kom ik tot de valse opvatting dat de wereld in zichzelf rust en reëel is⁸. Dat deze realiteit mij als veelvormig voorkomt, is afhankelijk van mijn beschouwingswijze⁹. Mijn schijnbare subjectiviteit roept de illusie op dat er een wereld van objecten is, waarin de verschillende objecten tot subject gemaakt worden. In onze eigen taal zou dat heten: de wereld tot een afgod maken. Wanneer ik echter de waarheid gerealiseerd heb, zie ik in dat mijn zelf (ātman) niet-twee met brahman is. Deze intuïtieve ervaring wordt in de 'mahavākyas' der upanishaden als volgt omschreven: de Verlichte zegt: 'aham brahmāsmi' (BU 1,4,10): Ik ben brahman. Het eeuwige is aanwezig in het tijdelijke, buiten iedere scheiding tussen subject en object. De wereld van de veelheid bestaat alleen vanuit een empirisch standpunt, maar niet vanuit een absoluut standpunt; van daaruit gezien is er slechts eenheid. Dat de wereld in haar tijdelijke en ruimtelijke onderscheiden vanuit Gods standpunt niet reëel is, vindt men bv. ook bij Luther. Voor hem is Gods handelen met zijn drie onderscheiden momenten van schepping, verlossing en voltooiing één, zoals de drie personen in de Godheid. Voor ons doet zich dit uit vrije liefde voortkomende handelen van God voor als geschiedenis, die zich met innerlijke noodzaak voltrekt volgens zijn gerechtigheid en trouw. Maar, zegt Luther, voor God is de jongste dag reeds aangebroken en zijn werk voltooid¹⁰.

Het zelf, de wezensgrond van de wereld, is één, en dat ben jij (ChU 6,8,6: tad tvam asi). De 'jivātman', de menselijke geest, wordt geïdentificeerd met de 'paramātman', de goddelijke geest. Toch heeft de jivātman niet dezelfde wer-

⁵ KaU. II, I, 9-10; vgl. T. M. P. Mahadevan, *The Philosophy of Advaita*, New Delhi 1976, 227vv.

⁶ BU, III, VII, 4-23; BSB, II, III, 7.

⁷ Śankara's commentaar op BU, V, I, 1.

⁸ Mahadevan, o.c., 235.

⁹ Gaudapāda, *Māndūkya Kārikā* IV, 73; BU, II, I, 20 en Śankara's commentaar. Vgl. Mahadevan, o.c., 379.

¹⁰ Luther, WA XLV, 175, 18vv (Rörer 1537).

kelijkheid als God, maar bevindt zich in een 'tādātmya'-relatie, d.w.z. een onomkeerbare afhankelijkheidsbetrekking¹¹. De menselijke geest is een beeld van God, ofwel een spiegel die God reflecteert, zoals de griekse vaders zegen¹². God en de 'ziel' zijn niet identiek, maar wel niet-twee.

De grote 'mystieke ervaring', die binnen het hindoeïsme 'verwerkelijking' heet en door de Boeddha 'ontwaken' is genoemd, is gedurende de duizenden jaren van de culturele geschiedenis van India zichzelf gelijk gebleven. Het is geen toeval dat deze ervaring ontwaken genoemd wordt, want door haar verdwijnen de illusies van een wereld van dromen en wordt een nieuw bewustzijns-niveau bereikt - en alles is nieuw en anders geworden. Men zou dit kunnen vergelijken met Ef. 5,14: 'Ontwaak, slaper, sta op uit de dood en Christus' licht zal over u stralen'. Ontwaken wordt ook nog als beeld gebruikt in Rom. 13, 11-12 en Joh. 11, 11. Deze ervaring kan een mens als een bliksemschicht bij heldere hemel overvallen, maar meestal breekt zij door na langdurige systematische oefening (yoga), die niets méér is dan het beoefenen van stil-worden. We kunnen niet horen, niet rustig zijn. Onze geest is voortdurend in bedrijf; gedachten en voorstellingen wervelen wild door elkaar heen, zoals een opgezweepte oceaan. In India oefent men gestaag de grote rust. Dat is iets heel anders dan 'zelfverlossing'. Men kan het beter beschouwen als een volledig opgeven van het eigen, ik-gekleurde denken en willen, om te bereiken dat 'het' zich openbarend kan verwerkelijken. Op dit punt kan geen enkele vorm van 'theologia crucis' radicaler zijn dan het indische meditatie-proces. Kenmerkend genoeg wordt deze ervaring, wanneer zij al beschreven wordt, vaak in samenhang met het meditatieve beleven van de eigen dood beschreven¹³. Zonder op details te willen ingaan, zou ik willen opmerken dat er overeenkomsten bestaan met ervaringen van middeleeuwse mystieken en met het vroomheidsleven van de oosterse kerken. De ervaring is de schouwing van de eenheid van het heelal en ons zelf. Zij brengt niets nieuws, maar verwijdert slechts de obstakels die ons verhinderen de waarheid te zien, nl. de ik-gekleurde gedachtenstroom van onze geest. Het is alsof een wolk die de zon bedekte, wordt weggeblazen. In de werkelijkheid bedekt de wolk de zon niet, maar toch maakt hij ons het zien onmogelijk. Wanneer de wolk van het niet-weten verwijderd is, volgt het zien onmiddellijk (vgl. het engelse mystieke geschrift 'The Cloud of Unknowing').

Nu moeten wij de filosofische verhelderingen nagaan die op basis van deze ervaring in de advaita-vedānta worden gegeven. Brahman, het ene ongedifferentieerde zijn, is zonder eigenschappen en beweging. Māyā is er de oorzaak van dat wij brahman zien als gedifferentieerd. Māyā is de illusie die ons onderscheid en veelvoud doet zien, maar tegelijk is ze ook Gods scheppende kracht. Brahman is wat het is, maar wij schrijven het, al naar gelang ons standpunt, bepaalde attributen toe en dat op grond van māyā. De natuur van het onvoor-

¹¹ Mahadevan, o.c., 102; S. Grant, *Reflections on the Mystery of Christ Suggested by a Study of Sankara's Concept of Relation*, in: *God's Word among Men*, ed. by G. Gispert-Sauch, New Delhi 1973, 105vv.

¹² B. Griffiths, *Vedānta and Christian Faith*, l.c., 22.

¹³ T. M. P. Mahadevan, *Bhagavān Ramana*, Tiruvannamalai 1974, 6; Mutter Krishnabai, *Unveröffentlicher Bericht über ihre mystischen Erlebnisse*, Anandashram/Kanhangad z.j.

waardelijke brahman wordt daardoor niet aangetast¹⁴. In India benut men hiervoor een suggestieve gelijkenis: in de schemering denk ik aan de kant van de weg een slang te zien. Na lang kijken bemerk ik dat het geen slang is, maar een kromme stok. Zo gaat het ook met de wereld: aanvankelijk denk ik een veelvoud van onderling onafhankelijke entiteiten waar te nemen, een komen en gaan, een strijd tussen tegendelen. Maar dan realiseer ik me dat alles schijn is, dat in werkelijkheid slechts het Ene bestaat. De zaak (in het verhaal een stok, hier de werkelijkheid) is niet veranderd: mijn beschouwingwijze is veranderd. Er bestaat dus een 'nirguna' (ongekwalificeerde) beschouwingwijze van het brahman, en een 'saguna' (gekwalificeerde) beschouwingwijze van het brahman. Over de nirguna brahman kan men natuurlijk alleen apofatisch spreken (neti, neti - noch, noch)¹⁵. Saguna brahman manifesteert zich op verschillende wijzen, als 'īśvara' (heer), 'hiranyagarbha' (het gouden zaad) en 'virāt' (grofstoffelijke veelvoud der manifestering)¹⁶.

Īśvara is Schepper als potentiële energie: de materiële en efficiënte oorzaak van de wereld. Het begrip materiële oorzaak (upādāna kāraṇa) kan echter niet in eigenlijke zin gebruikt worden. De schepping is weliswaar zijn zelf-manifestering en buiten hem is er niets. Maar hij zelf gaat niet op in deze manifestering, want hij blijft steeds ook transcendent¹⁷. Śankara, de grootste denker van de advaita (omstreeks 800 n. Chr.), wijst ieder pantheïsme van de hand en maakt een duidelijk onderscheid tussen oorzaak en gevolg. *Hiranyagarbha* is de eerstgeborene van de schepping. Christelijke theologen in India wijzen er vaak op, dat hieraan dezelfde voorstelling ten gronde ligt als aan Kol. 1, 15¹⁸. Door hem en in hem bestaat de ganse schepping. Hij is de eerste en allerfijnste (subtiële) manifestering van de Schepper. In hem verwerkelijkt zich alle goddelijke energie. Bovendien is hij de verwerkelijking van de goddelijke potentie. Wat de details betreft gaat de gedachtenvlucht over hiranyagarbha zeer ver en lijkt wel op de griekse logos-beschouwingen¹⁹. Waar hiranyagarbha de verwerkelijking is van de potentie in subtiële vorm, daar wordt *virāt* verstaan als de ontplooiing van de ene oerenergie in meer grove en stoffelijke vormen²⁰. Virāt is de kosmische vorm der ontplooiing waarin Gods oerenergie zich volledig uitgebreid en verwerkelijkt heeft. Alle dingen zijn een zichtbare vorm van hem, en ieder ding is een deel van zijn kosmische gewaad²¹.

Dit zijn de drie kosmische vormen van het zelf, die zich ongeveer als niveaus van manifestering presenteren: God als oorsprong - als openlijke zelf-presentatie en als verwerkelijkte energie in zijn hele schepping. Aan de hier beschreven kosmische vormen corresponderen de mikrokosmische, nl. de ervarings-

¹⁴ Śankara's commentaar op *BU*, V, I, 1 en *BSB*, II, I, 27.

¹⁵ *BU*, II, III, 6.

¹⁶ *BU*, I, IV, 1 vv.; Mahadevan, *Philosophy of Advaita*, l.c., 206.

¹⁷ S. Grant, o.c., 109vv.; vgl. *BSB*, I, IV, 23 en II, II, 37-41. Het begrip materiële oorzaak (upādāna kāraṇa) wordt gebruikt om de volledige vrijheid en transcendentie van het absolute te garanderen. Vgl. M.K.V. Iyer, *Advaita Vedānta. According to Śankara*, Bombay 1964, 84.

¹⁸ B. Griffiths, Ongepubliceerde voordrachten over de Upanishaden, gehouden in sept. 1976 te Shantivanam/Tamil Nadu.

¹⁹ *BU*, III, IX, 9: VI, 4 e.a.

²⁰ *BU*, IV, II, 3.

²¹ Mahadevan, *Philosophy*, l.c. 206.

niveaus van het individu: slaap, droom en waaktoestand. De volledige meditatieve verwerkelijking van het individu is het onuitsprekelijke *turiya*' (het vierde), dat ongekwalficeerd en zonder verder doel is, zoals het *nirguna brahman*, waaraan het correspondeert²². Vanzelfsprekend gaat het hier noch om logische, noch om temporele volgorde, maar om beschouwingswijzen, om aspecten van de ene werkelijkheid, die hier als *saguna brahman* verstaan wordt. Het valt moeilijk te overzien in hoeverre er affiniteit bestaat tussen deze visie en ons verstaan van de heilseconomische Triniteit. Daarop kom ik later nog terug.

Terwijl op grond van deze beschouwing over God als gekwalficeerd (*saguna*) zijn ook gesproken kan worden op grond van oorzakelijkheid en sublieme waarde (*via causalitatis et eminentiae*), blijft voor de beschouwing van God als *nirguna brahman* alleen de 'weg van de negatie' over²³. Het is precies tot deze zuivere transcendentie, de aan alle grenzen ontstegen Godsaanschouwing, die ontheven is aan alle gevaar voor een vergoddelijking van eindige zaken en een zich vastklampen van het ik aan eigen gedachten en beelden, dat de 'advaitin' als *jñānin* (wetende) wenst door te dringen. Dit is geen intellectuele kennis, maar een meditatief éénworden, zoals trouwens in alle oude culturen het 'weten' geen abstracte handeling is, maar deelhebbing of zelfs een min of meer bewust nagestreefde mystieke vereniging (vgl. het hebreeuwse 'jadah'). Daarom is nu, ondanks het radicale apofatische karakter van uitspraken over 'God in zich', toch een aanroepen mogelijk van het Hoogste Zelf (*paramātman*=*brahman*), al heeft dat duidelijk een meer hymnisch dan logisch karakter: *saccidānanda*²⁴.

Sat is zijn, *cid* bewustzijn, *ānanda* gelukzaligheid. God is. 'Ik ben, die ik ben' (Ex. 3, 14). Hij draagt geen naam die op een particulier bestaan van toepassing is, maar Hij *is* (KaU 2, 6, 12). Gregorius van Nyssa zegt: 'Niets bestaat met een werkelijk bestaan buiten het Hoogste Zijn, de eerste en soevereine oergrond van alle zijn.' Dit beantwoordt precies aan '*sat*'. Dat is ook het geval wanneer Johannes van Damascus God als 'oneindige oceaan van het zijn' beschrijft. Iedere dualiteit is uitgesloten²⁵. God is echter slechts in zover zijn, als hij door niets begrensd, gedefinieerd wordt. Als er tegenover het zijn nog een niets stond, zou het begrip *sat* niet totaal verstaan worden. Daarom laat men in het boeddhisme ook het begrip zijn vallen en spreekt men van *sūnya*, de leegte. In de japanse zen-school wordt hiernaar verwezen met de koan 'mu'. Het absolute valt buiten iedere bepaling en is dus leeg. Hiermee wordt niet een uitgewoond, dood niets bedoeld, maar verwezen naar de hoogste volheid (*pūnam*). Daarom heeft een van de belangrijkste zen-meesters van de vorige generatie zijn boek veelzeggend 'De volheid van het niets' als titel meegegeven²⁶. Menselijk verstand en menselijk denken moeten tot stilstand gebracht worden en zelfs tot op zekere hoogte dwaasheid worden (1 Kor. 1, 20). Pas dan kan de intuïtie van het absolute als *sat*, als zuiver zijn, werkelijkheid worden.

Het absolute is zuiver bewustzijn, '*cid*'. *Cid* is het terugbuigen van het zijn

²² De parallel tussen de bewustzijnsniveaus en de kosmische vormen van het zelf worden vooral uiteengezet in de *Māndūkya Upanishad*.

²³ Sankara's commentaar bij *BU*, II, III, 6.

²⁴ Ik volg hiermee in principe Monchanin, *Abhishiktānanda*, Griffiths e.a. Vgl. noot 3.

²⁵ Mahadevan, *Philosophy*, l.c. 155vv.; vgl. Griffiths, *Vedānta*, l.c., 19vv.

²⁶ Sh. Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts: Vom Wesen des Zen*, Pfullingen 1975.

over zichzelf. Het hoort tot het zijnsbegrip, dat het zich totaal van zichzelf bewust is. Maar het zuivere bewustzijn heeft geen inhoud. Ware dat niet zo, dan zou er dualiteit bestaan. Het zijn *is* intelligentie, het heeft die niet. Het is een bewustzijn dat zichzelf uitstraalt. Daarom bestaat er geen enkele tegenstelling tussen zijn en bewustzijn, materie en geest. Het is de ene werkelijkheid, die wij op grond van onze kenmogelijkheden met verschillende begrippen kunnen aanduiden. Het verstand kan dit mysterie niet bevatten. Daarom moet het leeggemaakt worden, om zo in het zuivere bewustzijn binnen te gaan en daar het *saccidānanda* te aanschouwen.

Ānanda is de gelukzaligheid van de zelf-mededeling, de zuivere zaligheid van het bewuste bestaan. *Ananda* is niet werkelijk onderscheiden van *cid*; het Ene wordt slechts op verschillende wijzen opgevat en uitgezgd. Als *brahman* zuiver bewustzijn is, dan moet daarin een betrekking voorondersteld worden, want bewustzijn is 'zijn in betrekking'. Binnen de christelijke trinitarische ervaring spreekt men op dit punt van de inter-trinitarische liefde. Liefde is betrekking. Is God liefde en zou deze liefde in Hem zelf niet volledig actueel zijn, dan zou Hij afhankelijk zijn van de schepping die Hij liefheeft. Een dergelijke afhankelijkheid wil de *vedāntin* precies vermijden. Het christelijk spreken over de inter-trinitarische communicatie, die beantwoordt aan de *ānanda*, komt daarom precies overeen met de bedoeling van de *advaita*-filosofie.

Het absolute kan geen ongedifferentieerde identiteit zijn, maar ook kan men er geen dualiteit toelaten. Alles wat de *indīer* hierover durft te zeggen, is *advaita*, een absolute niet-tweeheid binnen de natuur van het Hoogste. Een betrekking vooronderstelt echter altijd een bepaalde tweeheid, nl. het persoonlijke²⁷. In de *advaita* kunnen persoonlijke betrekking en een niet-tweeheid eigenlijk niet in het denken tot overeenstemming gebracht worden. Er ligt hier minstens een onopgelost probleem, dat m.i. slechts binnen het trinitarische Godsbegrip wegvalt.

Saccidānanda sluit de mogelijkheid van een immanente Triniteit in. Terwijl we bij de eerste triade van manifesteringen (*īśvara-hiranyagarbha-virāt*) opmerkten dat hier a.h.w. een werken van de godheid 'naar buiten' bedoeld werd, alhoewel er in eigenlijke zin geen buiten is: hier vinden we dan het mysterie van het goddelijke zijn in zijn zuivere zo-zijn aangeduid door *saccidānanda*. De Vader is die Hij is, bron en oergrond van alle zijn. De Logos is de zin of bedoeling, waarin de Vader zichzelf spiegelt en waarin het tot een zelfbewust vis-à-vis komt. De Geest is de betrekking van de zelf-communicatie, van de zaligheid die heen en weer golft tussen Vader en Zoon²⁸. Ik hoef hier slechts aan de afscheidsrede in Joh. te herinneren om duidelijk te maken, dat in de betrekking tussen Vader en Zoon de niet-tweeheid totaal gerespecteerd wordt, maar toch is binnen de inter-trinitarische relatie de enkelvoudigheid van het *advaitische* godsbegrip verbonden met het persoonskarakter der relatie. En deze verbinding is noodzakelijk. Het is nl. opvallend dat grote *advaitins* als *Śankara* (omstreeks 800 n. Chr.) en *Ramana Maharishi* enerzijds vasthouden aan een godsbegrip dat, zuiver *advaitisch*, buiten iedere denkbare persoons-

²⁷ *Abhishiktānanda, Saccidānanda, l.c., 88, noot 1.*

²⁸ *Panikkar, The Trinity, l.c., 46vv.* Panikkar vindt voor de harmonisering van indische visies en de triniteitstheologie andere oplossingen dan die hier voorgesteld worden.

betrekking blijft, terwijl zij zich toch in gloedvolle hymnen wenden tot een persoonlijke God en met diepgevoelde verering en gebeden deze God aanspreken²⁹. Beide houdingen zijn slechts losjes met elkaar verbonden, en slechts een trinitarisch godsbegrip dat zijn ervaringsbron totaal ter sprake kan brengen, is in staat beide werkelijk te verenigen. In de advaita stelt men zich tevreden met de presentatie en logische uitwerking van *īśvara-hiranyagarbhavirāt*. Hieraan beantwoordt de heils-economische Drieëenheid. De kennis van de goddelijke manifesteringen is voor onze heilskennis voldoende, omdat ze ons God doen kennen in zoverre Hij zich tot ons richt. De immanente Drieëenheid daarentegen blijft wezenlijk Gods eigen geheim. De indische *jñānin* echter zoekt de éénwording met God zoals Hij is; hij wil doordringen tot het *nirguna brahman*. Maar dit onttrekt zich totaal ook aan ieder logisch begrip en iedere uiting in taal. Alleen de mogelijkheid van een hymnische aanroeping blijft over: *saccidānanda*. De vereniging voltrekt zich op een totaal ander niveau dan wat wij kunnen uitdrukken of begrijpen. Het vedāntische denken houdt echter hierin vast aan de eenheid van God en wereld: deze is te ervaren en wetenschappelijk te verifiëren (de moderne vedānta beroept zich gaarne op de moderne natuurwetenschap³⁰). Van de andere kant waarborgt de advaita de onuitsprekbaarheid van God, die slechts in de meditatieve Godservaring bereikt kan worden en waarop wij slechts in hymnen kunnen antwoorden. M.i. moet terecht gevraagd worden, of deze opvatting van de advaita niet méér aangepast is dan bepaalde vormen van de Triniteitsleer waarin men pretendeert de immanente Drieëenheid met logische begrippen te kunnen objectiveren.

Men vindt dus in India meer dan genoeg aanzetten voor een trinitarisch denken en hier ligt een wezenlijke mogelijkheid tot dialoog tussen hindoeïsme en christendom, waarin beide tot grotere diepgang in hun eigen spiritualiteit kunnen komen. Immers, alles wat hier gezegd is, heeft belangrijke praktische gevolgen, waarop we verder in dit artikel nog willen ingaan.

II. PARALLELEN IN CHRISTELIJK TRINITARISCH DENKEN

Nu zou ik graag enige punten van het christelijk-trinitarische godsbegrip naar voren brengen die mij voor de zojuist aangeduide dialoog belangrijk schijnen.

Het christelijk denken heeft als uitgangspunt Gods zelf-mededeling in Jezus Christus. Hij is de Logos (Joh. 1, 14) en als zodanig is hij niet-twee (advaita) met de Vader (Joh. 14, 9-10). Het probleem van de eenheid van God aan de ene kant, en de persoonlijke relatie in God aan de andere kant, wordt reeds in de proloog van Johannes uitgedrukt: Joh. 1, 1, 'het Woord was *bij* God', is de eerste uitspraak; 'het Woord was God' de tweede. Relatie en identiteit worden parallel gezien. In de eerste eeuwen leidde het probleem van het Ene en het Vele, dat sedert Parmenides het griekse denken had beziggehouden, tot de

²⁹ T.M.P. Mahadevan, *The Hymns of Sankara*, Madras 1970, en *The Collected Works of Ramana Maharshi*, ed. by A. Osborne, Tiruvannamalai 1974, vooral 79vv.

³⁰ G.R. Malkani, *Science and Advaita Vedānta*, in: *Essays in Philosophy* (Mahadevan-jubileumbundel), Madras 1962, 5-9; C.F. von Weizsäcker & G. Krishna, *Biologische Basis religiöser Erfahrung*, Weilheim 1971; C.F. von Weizsäcker, *Who is the Knower in Physics?* in: *Spiritual Perspectives*, ed. by T.M.P. Mahadevan, New Delhi 1975, 147-161.

uitwerking van de Triniteitsleer. Natuurlijk vindt men reeds in het nieuwe testament triadische formuleringen (1 Kor. 12, 3vv etc.; 2 Kor. 13, 13; Mt. 28, 19), maar een uitgewerkte Triniteitsleer kon pas vastgelegd worden na jarenlange meditatie en veel denkwerk. En dit proces is nog lang niet ten einde, zoals Schleiermacher zegt. Er zijn pogingen geweest de heilseconomische Drieëenheid van de immanente te scheiden. Natuurlijk is het juist, God in zijn openbaring te herkennen als de drieëne God. Maar omdat openbaring in overeenstemming moet zijn met Gods wezen, is Hij ook drieëen in zichzelf. Slechts op deze wijze komen Gods heerlijkheid en eigen leven in hun onafhankelijkheid van de wereld ter sprake. Hiermee wordt geen abstracte distinctie gemaakt, maar getuigd van een levensvol vis-à-vis in God. Daarbij is het spreken over drie personen oneigenlijk, omdat men slechts het persoonlijke 'Gegenüber' van een eeuwige liefdesbeweging binnen God (Althaus) ter sprake wil brengen. Wat dit punt betreft staat Basilius wellicht het dichtst bij de vedānta, in zover hij de drie personen verstaat als hypostasen³¹. Hypostasen zijn vormen waarin het goddelijke zijn zich verwerkelijkt. Indische yogi's spreken over God als 'bovenpersoonlijke persoon' (Ramdas³²), om aan te duiden dat dit persoonsbegrip totaal te onderscheiden is van onze begrensde voorstelling. Op basis van Johannes' afscheidsrede heeft Tertullianus geprobeerd de relatie tussen Vader en Zoon in een beeld uit te drukken dat ook Luther zich eigen heeft gemaakt³³: de Vader is als de zon, de Zoon als het zonlicht. De zon kan geen zon zijn zonder zijn licht, en het licht kan niet zonder zon bestaan. Juist dit beeld vinden we meermalen terug in de upanishaden³⁴. Toch wordt op deze wijze de persoonlijke relatie binnen de godheid niet duidelijk. Het lijkt me dat saccidānanda, het zijn dat zich weerspiegelt in het bewustzijn van zich zelf, in de Logos, een betere weergave is. Deze beweging, waaruit de relatie ontstaat, is het leven. Als God bron van alle leven is en in Hem alles besloten ligt, aangezien er buiten Hem geen tweede iets kan bestaan (advaita), moet Hij zelf ook leven zijn. Leven nu is gemeenschap. Levend zijn is mede-zijn, zijn-in-gemeenschap, co-esse. Deze levensrelatie tussen de Vader en de Zoon is de Geest. Gemeenschap betekent: in de anderen opgaan, zich zelf vergeten, zich zelf in de anderen terugkennen. Zo wordt het eigen zelf in de gemeenschap met de ander gerealiseerd. Inzover Jezus zichzelf schenkt, schenkt hij de Geest (Joh. 16, 7) en de Geest tilt ons boven onszelf tot in de gemeenschap met God (Rom. 8, 14) Swami Abhishiktānanda, een christelijke priester-religieus die zich helemaal gegeven heeft aan het volgen van de weg van yoga en aan wie de advaita-ervaring ten deel is gevallen, zegt hierover: 'Het mysterie van de heilige Drieëenheid openbaart dat zijn in wezen koinōnia der liefde is'³⁵. In India zou men zeggen: brahman en ātman worden in hun eenheid gerealiseerd door de gemeenschappelijke structuur van het zuivere bewustzijn, cid, die de Logos is. Daarom is de

³¹ Vgl. de interessante uiteenzettingen onlangs van K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes*, en G. Greshake, *Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott*, in: *Der Gott des Christentums und des Islams*, hrsg. v. A. Bsteh, Mödling/Wenen 1978, resp. 119vv.; 166vv.

³² *Ramdas Speaks*, III: Bombay 1971, 232.

³³ WA 18, 50, 13.

³⁴ Bovendien ook bij Śankara. Vgl. bv. *BSB*, I, III, 22.

³⁵ Abhishiktānanda, *Saccidānanda*, l.c., 135.

Logos middelaar. Hij kan doen verstaan waarom het persoonlijke wedervaren de immer voortgaande verwerkelijking is van de advaita-natuur.

Ik wil hier niet gedetailleerd ingaan op de beschouwingen van Origenes en de drie grote Kappadociërs, hoe belangrijk die ook kunnen zijn voor onze probleemstelling. Zoals we reeds zagen, dienden alle trinitarische formuleringen oorspronkelijk als symbolische begrippen om de inter-trinitarische levensstroom aan te duiden. In de loop der tijd verstarde deze symbolen tot objectieve begrippen. Door steeds meer verfijnde vormen van speculatief denken trachtte men het in zich onbereikbare goddelijke mysterie steeds beter in z'n greep te krijgen, doordat de mens zich in het denken tot God verhief en daarbij het onuitsprekelijke door een zuivere leer begripsmatig trachtte te vatten. Een dergelijke ontwikkeling vindt men in de tijd na de upanishaden ook in India. Precies hiertegen is de Boeddha opgetreden, door de onmiddellijke ervaring weer in ere te herstellen. Deze ervaring betekent zich volledig ontvankelijk weten voor het absolute dat geen naam heeft - want het geven van een naam zou al een vorm van be-grijpen zijn -; het gaat om de totale ontleding, het opgeven van alle denken, het radicale 'extra nos'. Immers, de mens die zijn ik verloren heeft, vindt zijn zelf, de *ātman* (ook dit beeld heeft de Boeddha consequent vermeden) die de Geest is, als niet-twee met *brahman*. De *jñānin* die tot volledige verwerkelijking gekomen is, is niet de uit zichzelf voltooide, maar de nieuwe, uit de Geest geboren mens. De absoluutheid waarmee de Boeddha ieder speculatief denken afwijst, kan in het avondland slechts met Luther vergeleken worden. Ook Luther hecht weinig waarde aan de speculaties over de Drieëenheid. Het is hem voldoende Christus als de 'spiegel van Gods vaderhart' te begrijpen. Dit beantwoordt precies aan het *cid* van het *saccidānanda*: God is het zijn dat zich in zichzelf spiegelt. Dit *cid* is de spiegel, die God zelf is. De God-Geest bewerkt deze kennis. In deze spiegel wordt de hele schepping gezien, maar alleen wanneer de mens die zich vastklampt aan het ik, de 'uittreding tot in het niets' (*excessus ad nihilum*) heeft doorgemaakt. Deze idee van Luther, die men vindt in zijn 'Operationes in Psalmos'³⁶, is een bijna beangstigende parallel met de methode en ervaring der yogi's. Bij Luther is het 't 'theologisch scherm met de wet' (*usus theologicus legis*) dat de mens in vertwijfeling brengt, totdat hij in de diepte der verzoeking de zekerheid van het evangelie ervaart. Op het moment waarop al wat het ik betreft afgebroken is, waarop ieder steunpunt, iedere activiteit van het ik, of die nu voortkomt uit de wil, het denken of het voelen, ja alles tot het nul-punt is teruggebracht en de mens in zijn eigen diepte het niets ervaart: precies op dat ogenblik breekt het nieuwe van het evangelie door, als datgene wat geheel buiten het voorstellingsvermogen ligt. Door het aanvaardend kennen van dit niets wordt de mens geschikt gemaakt (*aptus*) om Gods genade te ontvangen; en hierin bestaat zijn persoonlijkheid: dat hij zijn grond vindt in een ander, in de *ātman*, en niet in zijn ego. Wat Luther hier zegt, is precies hetzelfde als wat de advaita aantoonde. We moeten inderdaad met Christus in de dood gedoopt worden, opdat het ongelofelijke dat we opstanding noemen, aan ons geschieden kan (Rom. 6, 3vv.). Wellicht is Luther's eigen ervaring de grond voor deze radicale theologie. Hoe dan ook, in

³⁶ WA 5, 168, 1 (1519-1521)

India heeft men volledig begrip voor wat wij bedoelen met kruis en opstanding, wet en evangelie; echter niet puur als gedachte, maar veeleer als praktische ervaring. Ons streven zou er voortdurend op gericht moeten zijn ons deze horizon levendig bewust te blijven; zo kunnen we proberen binnen de godservaring der Vedānta te treden. Een boeddhistische monnik uit Zuid-Thailand heeft mij het wezen van de objectloze meditatie, die de overwinning van het bewustzijn der ego-betrokkenheid tot doel heeft, verklaard door middel van het kruissymbool: de lange balk is het ik (engels: 'I'), en dit moet worden doorgestreept: †³⁷. Achter dit letterspel gaat een diepe zin schuil.

De yogi is bereid zichzelf praktisch totaal te ontledigen, om, buiten het gebied van zijn illusionaire dagelijkse bewustzijn, de eenheid (advaita) van de ātman met het brahman te verwerkelijken. Deze ervaring betekent een binnentreden van het totaal nieuwe, dat echter niet ver van ons af ligt, aangezien het altijd al bestaat, maar dat ik in de Geest eerst moet onderkennen. Voor de christen is deze Geestesgave het heil, want zij is de aanvaarding, de verwerkelijking van het Christus-gebeuren voor mij (pro me); voor de indiër is dit moment de ervaring van de eenheid met God.

Binnen deze samenhang zou ik de aandacht willen vragen voor een verdere gedachtenontwikkeling die reeds in de tijd der vedās begon. Voordat het absolute in de upanishaden als brahman/ātman aangeduid werd, duikt het begrip 'vāc' (=vox), woord, op. Het woord is brahman, of heet soms ook de eerste nakomeling van brahman. Het woord is vrouwelijk en er wordt tot op zekere hoogte de rol van partner met de Heer (prajāpati) aan toegedacht. De vergelijking dringt zich op met 'rūach' in het oude testament. God *is* zelf het woord en daarom heeft hij uiteindelijk geen naam: Hij *is* de naam. Het woord is zijn scheppings-energie en bestond voor de aanvang der schepping. Het is de Logos die de Vader van het heelal openbaart, en van eeuwigheid in Hem als cid, bewustzijn, aanwezig is. Deze voorstelling beantwoordt helemaal aan het 'innerlijke woord' bij Luther, want dit woord bestaat in God vóór iedere schepping. Als zodanig is het de Geest, die bij de schepping werkzaam optreedt (Gen. 1, 2), in Christus geïncarneerd wordt en nu als Geest in ons werkzaam is (Rom. 8, 26). De vedānta spreekt over een vier-dimensionaliteit van het woord dat brahman, het absolute, is:

- (1) 'pāra', het transcendente, onbereikbare absolute. Hieraan beantwoordt het 'innerlijk woord Gods' bij Luther.
- (2) 'paśyanti', transcendent, maar in de dimensie der openbaring en verlichting; het is de zelf-mededeling en zelf-manifestering van het absolute. Hieraan beantwoordt bij Luther Gods openbarende woord, Christus.
- (3) 'madhyamā', het bemiddelende, dat als een mentale articulatie van de openbaring verstaan wordt. Hieraan beantwoordt bij Luther de bemiddeling van het evangelie door de schrift.
- (4) 'vāc', het in menselijke taal uitgedrukte woord. Hieraan beantwoordt bij Luther de 'levende stem van het evangelie'³⁸.

³⁷ Gesprek met Bhikku Buddhādāsa, abt van een theravada-boeddhistisch klooster in Chaiya (Thailand) op 12 mei 1977.

³⁸ Vgl. hiervoor R. Panikkar, *Vāc in the Śruti*, in: *God's Word among Men*, l.c. (nt. 11) 3vv.; Zie ook: H. Junghans, *Das Wort Gottes bei Luther*, in: *Theol. Lit. Zt.* 1003 (1975), kol. 161-174.

Waar ik hier de aandacht op vestigen wil is, dat bij Luther de ervaring van de levende God, van de God die leven, 'koinōnia' is, gevoerd heeft tot een uitzeggen van betrekkingen, waarvoor men in India wederom een indrukwekkende parallel heeft. Beide pogingen proberen in zekere zin existentieel aanschouwelijk te maken wat enerzijds saccidānanda, en anderzijds de leer der Drie-eenheid tot uitdrukking wil brengen.

Ook wanneer Paul Tillich God als Geest verstaat en die triniteitsleer zo actualiseert, dat hij God-Geest als eenheid van macht en zin beschrijft, ligt hieraan een vergelijkbare ervaring ten grondslag, die India met saccidānanda heeft willen uitdrukken. Sat is de goddelijke diepte, de macht van het zijn; cid is de goddelijke Logos, de zin, het zich-spiegelen van het zijn in de klaarheid van het zuivere bewustzijn; en ānanda is de beweging naar eenheid tussen deze beiden: de Geest. Daarnaast Tillich: 'Geest is de macht waardoor de zin leven bezit, maar het is de zin die de macht richting geeft. God als Geest is de laatste eenheid van macht en zin'³⁹.

De Logos is het principe van de goddelijke zelf-objectivering, de oergrond der schepping die een spiegel Gods is. In de schepping spreekt God zijn woord, dat evenwel niet van Hem onderscheiden is. In de Logos, in het cid als aspect van de zelf-manifestering, wordt ook de band met de relaties van de heilseconomische Drie-eenheid gelegd: de Logos is de eerstgeborene van de schepping (Kol. 1, 15) (hiranyagarbha), vanuit Hem, door Hem en voor Hem bestaan alle dingen (Rom. 11, 36). Gods Logos omvat alles, vanaf het zuivere spiegelen van God in zichzelf tot de manifestering in de grofstoffelijke dingen der wereld (virāt). Er bestaat geen tegenstelling tussen materie en geest, duisternis en licht. Alles is zijn, en Hij is alles in alle werkelijkheid (1 Kor. 15, 28). Hij is dat van eeuwigheid, want het feit dat *wij* de wereld ervaren als van God gescheiden, berust op ons niet-weten (avidyā). Dat wil zeggen dat wij geloven van God gescheiden te kunnen leven, dat wij ons ik tegen God, het enige subject, uitspelen en daarmee vervallen tot een dualistische beschouwings- en levenswijze. Het ik en het zich vastklampen aan het ik (ahamkāra) is de eigenlijke zonde. Zodra zij gedelgd wordt, wanneer wij onze eenheid met de goddelijke Geest (ātman), die God zelf is (brahman), verwerkelijken, komt de waarheid aan het licht. Naar de zienswijze van de vedānta is de verlossing geen strijd om de mens tussen God en de duistere machten. Het is veeleer het aan 't licht komen van de waarheid, die slechts verborgen was⁴⁰. Bovendien is de verlossing reeds een feit. Wat rest is de ervaring dat ze existentieel verwerkelijkt wordt: pro me.

We hebben hier gepoogd bepaalde interpretaties van de vedāntische advaita te verstaan in het licht van de triniteitsleer en bepaalde interpretaties van de triniteitsleer in het licht van de advaita. Dat is een moeilijke opgave, aangezien alles samenhangt. Wat voorondersteld wordt en hier niet ter discussie staat, is het feit dat de indische advaitin in Jezus Christus niet dé geïncarneerde Logos ziet, terwijl de christenen hem als zodanig ervaren en belijden. In India is Jezus een grote yogi, iemand die op wondervolle wijze de advaita-ervaring heeft bereikt. Dat hij zelf de volheid is van het goddelijke (pūnam) in histo-

³⁹ P. Tillich, *Systematische Theologie*, I, Stuttgart 1956, 288.

⁴⁰ Śankara's commentaar bij BU, I, IV, 7; I, IV, 15; III, III, 1; IV, IV, 20.

rische gestalte, kan een indiër zich niet indenken, tenzij deze hem als zodanig ervaren heeft. Immers, de historische gestalte is 'nāma-rūpa', naam en vorm. Het absolute kan in eigenlijke zin naam noch vorm hebben, want dat zou afbreuk doen aan de absoluutheid⁴¹. De incarnatiegedachte is vreemd aan het indische denken. De leer der avatāren, Gods afdalen naar de wereld in bepaalde noodsituaties, moet in docetische zin verstaan worden: God neemt hier geen werkelijke menselijke gestalte aan, doch een schijnbare. Maar wat betekent dat? Is soms niet ook de tegenstelling tussen het historische en het absoluut eeuwige in de advaitische visie opgeheven, in zoverre het historische een aspect van God is?

We hebben gezien dat in de beschrijving van de graduele zelf-manifestering Gods (īśvara-hiranyagarbha-virāt), maar vooral in de inter-goddelijke saccidānanda elementen voorhanden zijn die God willen begrijpen als het absolute en toch ook als een persoonlijk vis-à-vis. Ik geloof overigens niet dat dit reeds voldoende zou zijn om de incarnatiegedachte voor India inzichtelijk te maken. Maar we kunnen ons zeker afvragen of ons begrip van geschiedenis niet te eenzijdig is, omdat dit zich te zeer instelt op het spel van māyā en te weinig reflecteert op het wezenlijke ene en onveranderlijke. Ik heb de indruk dat de theologie van de orthodoxe kerken op dit punt een erfgoed bewaard heeft dat eerder in staat is India tegemoet te komen dan de westerse theologische traditie.

Laten we hier een samenvatting presenteren: de *vedāntische ervaring* is een ervaring van het zuivere zijn. Zij leidt terug naar het ongedeelde wezenlijke. Zij is een ervaring van de deelhebbing aan God die het zijn zelf (sat) is. Binnen de *trinitarisch persoonsbetrokken* Godservaring gaat het om een groei tot identiteit, een dynamische identiteit en in tegenstelling tot de statische identiteit der advaita een concrete identiteit. De Jezus-ervaring omvat de advaita-ervaring, maar bevat nog meer: nl. de eenheid met een persoon die mij aanziet. Uit de zuivere tegenstelling van God en mens in het oude testament heeft zich in het nieuwe testament de ervaring der trinitarische eenheid via de Geest ontplooid. Het zou dus zaak zijn de weg van de niet-dualiteit der advaita ook te gaan in de richting van de niet-dualiteit der Drieëenheid. Dat is niet onmogelijk, waar de advaita, die geen monisme voorstaat maar een niet-tweeheid, een zekere polariteit veronderstelt. Natuurlijk zijn beide zienswijzen niet gelijk. Wat beide ervaringen ten laatste betekenen, kan niemand zeggen die God niet gezien heeft, en dus niemand van ons. Maar in beide ervaringen gaat het om latente betrekkingen die op elkaar gericht kunnen worden. Dit zou als gevolg kunnen hebben dat de integratie van de advaita-ervaring in de Drieëenheid en van de trinitarische ervaring in de advaita het precies eigene van beide een nog stralender diepgang zou kunnen verlenen.

III. CONSEQUENTIES

Na deze fragmentarische uiteenzetting zou ik enige consequenties willen aangeven die kunnen voortvloeien uit een ontmoeting van advaita en trinitarische Godservaring. Ik beperk me tot vier wezenlijke punten:

⁴¹ BU, I, VI, 1.

A. *India als inspiratiebron voor de christenheid*

India trekt op dit ogenblik duizenden en nogmaals duizenden meestal jonge mensen uit Europa en Amerika, die hier waarheid, geestelijke leiding en een zinvol leven zoeken. Ik heb er velen van gesproken. De meesten hebben een christelijke opvoeding gehad, maar zich van de kerk afgekeerd omdat deze haar betekenis voor hen verloren heeft. Zoals velen het stellen: de kerk heeft haar geestelijke uitstralingskracht verloren, omdat zij teveel met zichzelf bezig is in plaats van hulp te bieden bij een serieuze heroriëntatie van het leven. Zij is ofwel vastgelopen in een formele ritus en intellectuele leeruitspraken, ofwel zij is totaal opgegaan in sociaal engagement. Maar, zeggen deze jongeren, wat haar eigen is, leert de kerk niet: nl. mediteren en bidden, om daardoor tot een steeds diepere Godservaring te komen, die het dagelijkse leven doordeesemt. Achter deze harde en zeker ook wel overdreven oordelen staan duizenden teleurgestelde mensen.

India is een land met een hoge geestelijke cultuur, waar systematisch gemediteerd wordt en waar men een brandende liefde tot God vindt. Ook al treft men er veel aan dat onecht is, het echte blijft gemakkelijk te vinden. Mogelijk kan men India niet met het huidige Europa vergelijken, maar zou men het Europa van de late middeleeuwen als vergelijkingspunt moeten gebruiken. Dan zouden er veel raakpunten zijn. Maar ook deze vergelijking zou vaag blijven, want het natuurlijke en sociale klimaat, de lange indische cultuurgeschiedenis, hebben ook de wegen tot meditatie tot in hun kern meegevormd. Toch heb ik mij in indische ashrams en kloosters erg thuis gevoeld en geprobeerd er het ook voor ons geldende te vinden. India kan ons een diepe spirituele praxis leren. We zijn eraan gewend om deze praxis slechts van buiten af te beoordelen en al te snel met de verdenking van 'zelf-verlossing' aan te komen. Daarmee hebben we ons op een wat simpele en weinig hoffelijke wijze onttrokken aan de uitdaging die ons gesteld wordt. Immers, praxis leert men alleen kennen door praxis. Wie ervaren wil wat meditatie is, wat het geheim is dat schuilt in yoga, moet practiseren. Ik kan iemand die nooit een glas wijn gedronken heeft, moeilijk uitleggen hoe wijn smaakt. Alle begrippen raken slechts de buitenkant. De smaak van de wijn is een zaak op zich, die men alleen leert kennen door te proeven.

Ik heb mij verschillende maanden lang onderworpen aan de geestelijke training in hindoe-ashrams, boeddhistische kloosters (vooral van het zen-boeddhisme in Japan) en christelijke ashrams die de yoga-weg volledig hebben geïncorporeerd. Ik kan niet beweren erg ver op deze weg gekomen te zijn, want dat vereist een jarenlange oefening. Het is een wijze van leven en niet alleen maar het aanleren van een techniek die men op zeker ogenblik beheerst. Toch geloof ik te zien welke weg we moeten volgen om ons geestelijk leven te vernieuwen, en ik houd deze weg, precies ook binnen onze situatie, voor begaanbaar. Mogelijk staat de kerk voor een fantastisch nieuw begin wanneer zij zich door India laat aanspreken. Ik heb christelijke ashrams en meditatiegemeenschappen bezocht die me de indruk gaven van een oerchristelijke intensiteit, en dat temidden van de levenswijzen en problemen der twintigste eeuw. De gebeden en de ritus, de omgang tussen de mensen, zijn daar zo onmiddellijk

doordrongen van het bewustzijn van Gods aanwezigheid, dat we er nauwelijks naar durven verlangen⁴². Wie zich door Azië laat aanspreken, beweert niet dat Christus onvoldoende is. Maar ons leven als christen schiet te kort en in deze situatie is de ontmoeting met het geestelijke oosten een gave Gods.

Het meditatieve is een eigen gebied naast het logisch-intellectuele en het emotionele. Het leidt binnen in een grotere diepte van ons zijn en maakt het mogelijk het innerlijk van de geest te vatten, tot stilte te brengen en werkelijk te wachten, te zwijgen en - te horen. Dit is een horen niet alleen met de oren, maar met ons hele wezen. Het wonderbare van India is precies, dat door duizenden jaren ervaring methoden ontwikkeld zijn om het volgen van deze weg volledig te integreren. Lichaamsoefeningen, dieet, beheersing van de ademhaling en geestelijke discipline zijn tot zulk een eenheid verweven, dat het ene ogenblik harmonisch overgaat in het andere en een perfecte harmonie bereikt wordt in het leven van alledag. Ik heb er al op gewezen, hoe dwaas het is met verwijten van zelfverlossing aan te komen, want het gaat veeleer om een lichamelijk-geestelijke hygiëne, die net zo tot het menselijk leven behoort als de zorg voor het lichaam. Pas door deze inspanning (yoga) ontwikkelen we immers de mogelijkheid om stil te worden en steeds verder binnen te dringen in ons wezen, waar God ons in stilte roept... Al deze oefeningen in vasten, concentratie e.d. hebben nooit een eigen doel, bv. om zich verdiensten te verzamelen. Integendeel, het gaat alles om één doel, nl. ons te openen voor het grote mysterie van Gods onmiddellijke aanwezigheid, zijn Geest te ontvangen die ons zijn omvormt. De christelijke vroomheid is er vaak op uit iets te zeggen, iets te kennen, iets te doen, iets te leren - allemaal handelingen die naar buiten gericht staan. Zodoende geraken we met onze activiteit op weg naar de wetsgerechtigheid en klampen ons vast aan het zichtbare. Zelfs dat wat we geloof noemen, is vaak in de ban van dit 'geestelijke materialisme'⁴³. De geestelijke training van het oosten gaat in omgekeerde richting: weg van alles waaraan men zich kan vastklampen - tot in het niets, waar Hij zich openbaart. Zelfs de Boeddha moet verdwijnen, waar hij tot voorwerp van vroomheid geworden is, waar men zich vastklampt aan een voorstelling van hem, want ook dit is nog een vorm van be-grijpen i.p.v. be-grepen te worden⁴⁴.

Het behoorde tot de gelukkigste en meest adembenemende ervaringen van mijn verblijf in Azië, mensen te mogen ontmoeten die, zoals de indiërs zeggen, de advaita-ervaring hebben verwerkelijkt. Bij hen kan men terecht van heiligheid spreken. Zoiets had ik in Europa nog nooit ontmoet, alhoewel ik zeker weet dat het ook hier voorkomt. Het viel aan te treffen bij eenvoudige lieden en filosofen, bij boeren ofwel bij een staatsman zoals de Dalai Lama van Tibet, bij hindoes, boeddhisten, christenen of mensen die geen speciale godsdienst aanhangen. Van zulke mensen gaat een grootheid uit die zich niet beschrijven

⁴² Vooral dienen vermeld te worden de Saccidānanda Ashram in Shantivanam/Tamil Nadu en de Kurisumala Ashram in Kerala. Maar ook de gemeenschap van de 'Missionaries of Charity' (Moeder Teresa van Calcutta) en vele anderen horen in deze rij bepaald thuis.

⁴³ Dit begrip komt uit het gelijklopende boek van de tibetaanse Lama Chōgyam Trungpa.

⁴⁴ *Mumonkan* 27 en 33 in: *Two Zen Classics*, transl. with comm. by K. Sekida, New York/Toronto 1977, 91v. en 105v.

laat, die je echter overal ontmoet waar God werkelijk tegenwoordig is en niet slechts intellectueel gedacht of emotioneel verwacht.

In de yoga en alle andere meditatie-wegen van het oosten gaat het nergens anders om dan om de ervaring van Gods tegenwoordigheid, om ons stil te laten worden als de bloemen die zich gewillig naar de zon richten om zijn stralen op te vangen. (G. Tersteegen). Het lichaam moet verzorgd worden als Gods tempel. Het moet tot rust gebracht worden. Hiertoe dienen de lichamelijke oefeningen. Door bepaalde lichaamshoudingen wordt de ademcontrole mogelijk, die weer een directe invloed op onze mentale processen heeft. Het bewustzijn wordt van alle storende gedachten bevrijd. We moeten ontwaken tot het zuivere bewustzijn, opdat we Hem bespeuren die zelf zuiver bewustzijn is, nl. de Logos.

Er bestaan verschillende soorten geestelijke sādhana's. Ik heb zeer harde training meegemaakt, die mij fysisch zowel als psychisch bijna te zwaar viel. De oefeningen zijn slechts een voorbereiding. Langzaamaan moet ons hele leven een oefening worden: het dagelijks leven wordt van binnen uit getransformeerd. Uiterlijk gezien verandert ons dagelijks leven niet - men werkt, eet en slaapt - maar dat alles gaat meer en meer gepaard met een veranderde instelling. Men is waakzamer, meer bewust. De dagelijkse activiteiten hebben nu niet slechts een uiterlijk doel (ik haal water om de vloer te schrobben), maar worden verinnerlijkt: het doen zelf is een geestelijke oefening inzover het in geestelijke waakzaamheid wordt gedaan en inzover we ons zelfs in de kleinste activiteiten bewust zijn van het werken der goddelijke energie.

Er bestaan ook andere methoden, zoals die van Ramana Maharishi. Hij gaf de raad zich voortdurend en met volledige concentratie de vraag te stellen: wie ben ik? en vervolgens: wie is het die deze vraag stelt? en wanneer er storende gedachten optreden: wie heeft deze gedachten? Dit vragen vormt een concentrische cirkelbeweging die leidt tot de diepte van het zelf, steeds verder, totdat het wezenlijke ons tegemoet treedt, waar iedere gebondenheid aan het ik verdwenen is en alle onderscheidingen ophouden⁴⁵. Eenzelfde bedoeling hebben de koans in het japanse zen. De goeroe's zijn verschillend, zoals hun temperament verschilt en ook hun aanwijzingen. Ik heb uiterst temperamentvolle, uitbundige yogi's ontmoet, maar ook hele stille en terughoudende naturen. Maar allen hadden dezelfde wonderlijke uitstraling, die met woorden niet te beschrijven is. Zij kwamen allen overeen in hun behoedzaamheid, alhoewel zij met strenge discipline de hele mens wilden vormen. Een indische goeroe zei me eens: we studeren op alle mogelijke zaken: talen, wetenschappen, vaardigheden e.d. Maar het eigenlijke en wezenlijke, horen en bidden, menen we zonder oefening te kunnen doen. Waar het in de sādhana om gaat, om het nog eens anders te zeggen, is: te komen tot een dieper mystiek bidden.

In India heeft men cursussen ontwikkeld die soms meerdere dagen, maar ook wel maanden of jaren duren. Een speciale training is noodzakelijk voor theologie-studenten, priesters en leken. Een indische swami, die de leiding heeft over een beroemd yoga-centrum aan de voet van de Himalaya, verklaarde mij dat het voor een geestelijke vernieuwing van de christenen absoluut

⁴⁵ Ramana Maharishi, *Spiritual Instruction*, in: *Collected Works*, l.c., 50vv.

noodzakelijk is dat we hier en nu beginnen te oefenen. Zonder deze praxis zou het onmogelijk zijn het verwilderde geestelijke leven, de niet-betrokkenheid van de kerk bij het dagelijkse leven en de voortgaande verintellectualisering van de theologie te boven te komen. Maar, zei hij, men zou de indische meditatie-methodes moeten ontdoen van al het indische en exotische, om ze werkelijk geschikt te maken voor Europa. Daarna heeft hij mij bepaalde praktijken bij wijze van voorbeeld doen oefenen, wat een diepe indruk op mij gemaakt heeft⁴⁶.

De hier aanbevolen geestelijke training hangt nauw samen met de reeds eerder beschreven advaita-ervaring. God doordringt alles, is overal tegenwoordig, hij is de geestelijke aanwezigheid die vanuit de bodem van onszelf alles innerlijk tot werkelijkheid brengt. Hij is de niet-tweeheid van *âtman* en *brahman*. Stap voor stap moet alle ik-bewustzijn overschreden worden, opdat het wezenlijke en ware in het leven tot gestalte kunnen komen. Dit is de weg van de yoga. Na al wat reeds gezegd werd over de verhouding tussen advaita en de trinitarische Gods-ervaring, wil ik de weg van de yoga zo beschrijven: hij leidt ons in tot de ontplooiing van Gods trinitarische heilswerken in het menselijk leven. *Sacci-dânanda*.

B. *Praxis met dubbele dimensie*

In India ontdekt men steeds opnieuw dat spiritualiteit praxis is en wel praxis met dubbele dimensie, nl. verticaal en horizontaal. De 'verticale praxis' is de beoefening der meditatie, het contemplatieve zwijgen dat openstaat voor het mysterie van het ene. Het zijn niet de theorieën en de intellectuele inspanning die leiden tot het doel. Daarvoor is geestelijke praxis nodig. Theorieën en reflectie moeten de weg kritisch begeleiden om vastlopen op zijwegen te vermijden, maar zij hebben geen doel in zich. De 'horizontale praxis' beoogt de verworvelijking van dit alles in het alledaagse leven, het 'labora' dat Luther naast het 'ora' plaatste, niet als een tweede praxis maar als de ontplooiing van de eerste. Het is een werkzaamheid die de contemplatie niet alleen aanvult, maar ook verder brengt. Het is het gewone leven, waarin het geestelijke oefenen zich waarmaakt, zodat het leven zelf tot oefening wordt. Hieraan ontbreekt in India enorm veel en dit heeft vernietigende sociale consequenties. Er is op geen stukken na zo veel systematiek en volharding in de horizontale praktijk als in de verticale. Toch is de yoga wezenlijk integraal (*Aurobindo*). Zij wijst de werkelijkheid niet af, doch bevrijdt haar uit de illusie van de ik-gekleurdheid. Uit de visie van de grote eenheid volgens de advaita, wordt de reden klaar waarom ik mijn naaste slechts kan liefhebben wanneer ik mijzelf liefheb, en dat ik mijzelf slechts kan liefhebben wanneer de naaste ingesloten is. Want vanuit het gezichtspunt van het absolute is alles niet-twee, advaita.

De dagelijkse arbeid wordt op deze wijze een middel om zich de contemplatieve stilte verder eigen te maken. Alhoewel dit in India niet zo duidelijk benadrukt wordt als in het japanse zen, vindt men toch in de advaita-visie de basis hiervoor. De geïntegreerdheid van het zintuigelijke en het geestelijke wordt

⁴⁶ Onuitgegeven gesprek met Swami Chidânanda (*Sivânanda Ashram, Rishikesh*) in maart 1977.

duidelijk uit de eenheid van fysieke en contemplatieve oefeningen in de yoga. Het lichaam is noch meer, noch minder dan de geest. Beide zijn verschijningsvormen van het ene, het goddelijke, dat van beide de grond is en van binnenuit alles leidt en behoudt (antaryāmin: hij die van binnenuit leidt). Een van mijn grootste ervaringen was de ontmoeting met de Dalai Lama. In hem is de eenheid van de wereldbetrokken, volkomen nuchtere staatsman en de mediterende monnik zo volmaakt belichaamd, dat ik er geen woorden voor vind. Bij een dergelijke mens bevat ieder woord het al, en toch heeft het bijzondere een eigen glans, ook zonder woorden. Hij belichaamt het doordringen zijn van een goddelijke kracht, die tot uiting komt in de perfecte eenheid van manifestatie in lichaam en geest. Ik heb verschillende van deze mensen ontmoet. Voor de yogi valt het onderscheid tussen sacraal en profaan weg, want hij heeft al het eindige overstege en het onderkend als een verschijningsvorm van de ene, transcendente God. God geeft zich immers te kennen als wereld, die van ons uit gezien wel als veelvormig in tijd en ruimte verschijnt, maar vanuit Gods gezichtspunt geen eigenstandige werkelijkheid heeft. Zij is zijn eigen onvergankelijk zijn-bewustzijn-gelukzaligheid: saccidānanda.

C. *Gesprek met marxisme en natuurwetenschappers*

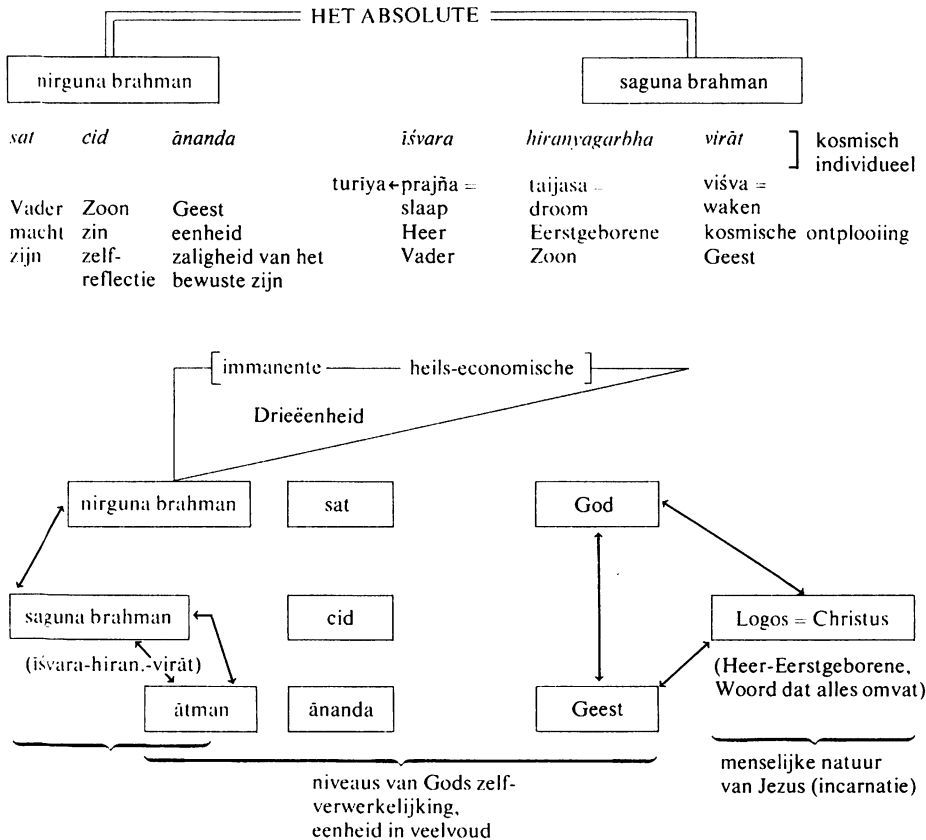
Door vele gesprekken in India is het mij duidelijk geworden - en daarom wil ik er de aandacht op vestigen - dat het advaitische denken uiterst geschikt lijkt om het filosofische debat zowel met het marxisme als met de natuurwetenschappers weer op te nemen. Ik kan hier niet op de details ingaan, maar wil minstens stellen dat de veelbesproken tegenstelling tussen materie en geest, die volgens Fr. Engels de geesten scheidt, voor India geen probleem is. Er bestaat één werkelijkheid, het absolute brahman, dat zijn en bewustzijn in zich verenigt. De empirische zijns- en bewustzijnsstructuren zijn allebei manifesteringen van deze ene fundamentele werkelijkheid. Als het marxisme het bewustzijn ziet als weerspiegeling van het zijn, kan de advaita daarin helemaal meegaan. Het is een weerspiegeling die in het brahman zelf plaatsvindt. Het cid is als weerspiegeling van het sat de eeuwige vereniging, ānanda. Zoals we reeds zagen, gaat het hier niet om verschillende entiteiten, maar om één werkelijkheid, die zich alleen voor *ons* als gebroken, gedifferentieerd en als subject-object-wereld presenteert.

Evenzo kan tegen de achtergrond van advaita het gesprek met de natuurwetenschappen een nieuwe start vinden. De eenheid der natuur (von Weizsäcker) wordt in de fysica steeds duidelijker erkend, en dit is ook een uitgangspunt van de advaita-filosofie. Vanuit het standpunt van het absolute (nirguna brahman) vormt alles één grote eenheid; en buiten brahman bestaat er niets. Als saguna brahman (het gekwalificeerde absolute) is de ene goddelijke oer-energie (prāna) bron van alle materiële en geestelijke gebeuren⁴⁷. Zij ligt ten grondslag aan alle levensprocessen, verschijnt in oneindige veelvoudigheid en is toch overal één. De inzichten van Teilhard de Chardin zijn met de advaita precieser te formuleren en verder uit te bouwen.

⁴⁷ BU, IV, IV, 18; ChU, I, XI, 5 e.a.

Volgens de christelijke trinitarische Godsopvatting is God het onuitsprekelijke mysterie dat beide aspecten van het nirguna en het saguna omvat. God is absoluut en toch heeft de schepping een onomkeerbare afhankelijkheidsrelatie tot Hem. Hetzelfde idee wordt in de advaita uitgedrukt met het woord 'tādātmya'. Ātman is het zelf van de schepping, dat identiek is met het absolute. Mijn voorstel om de christelijke leer der Drieëenheid in advaita-terminologie te vertalen komt er op neer de Vader als nirguna brahman te verstaan, de bron van alle zijn, het onnoembare dat buiten en boven iedere naam en vorm ligt. De Zoon correspondeert aan de zelf-manifestering en zelf-reflectie van het absolute in de meervoudige vormen: *īśvara-hiranyagarbha-virāt*. De zoon is de Heer, de Logos, de eerstgeborene der schepping, en Hij omvat alle schepselen, vanaf de grofstoffelijke tot en met de geestelijke. De ātman is de Geest die door de hele schepping werkt en toch niet-twee, advaita, is met het nirguna brahman. De Geest maakt voor mij datgene actueel wat reeds is: Gods alles doordringende aanwezigheid. De Geest (ātman) *is* het zijn Gods in mijn ervaring. Structureel gezien doet dit weer denken aan de leer van Luther over de

Vedische en christelijk-trinitarische Godservaring



Geest, die volgens hem de toeëigening ofwel het 'pro me' van het Christus-gebeuren is⁴⁸. De mens treedt volledig binnen in Gods sfeer op grond van de waarheid van de Geest in ons. De advaitin verwerkelijkst het Godsbewustzijn in de diepste grond van zichzelf. Zo komt vergoddelijking, de 'theopoiësis' van de griekse traditie, tot werkelijkheid. Ik zou de eenheidsvisie der vedântische Godservaring op één lijn willen stellen met de trinitarische ervaring zoals die beschreven wordt door Athanasius: 'Het is de Geest die in God is, en niet wij naar ons eigen zelf; we zullen zo in de Zoon en in de Vader zijn als wij door de in ons wonende Logos zonen en godsmensen zijn, en daarom zullen we beoordeeld worden als tot eenheid gekomen in de Zoon en de Vader, omdat de Geest in ons is, en deze is weer in de vader'⁴⁹. De tādātmya-relatie in de vedānta presenteert zich als het inwonen van de Geest in alle zelf-manifesteringen van de ene God; en de schepping is wel onderscheiden maar niet gescheiden van God. Ik heb hier geprobeerd de onderscheiding van brahman en ātman en van nirguna en saguna in het denken samen te brengen, wat in de zuivere advaita niet mogelijk zou zijn. Deze verbinding is pas mogelijk door de trinitarische relaties in God: datgene wat in de vedānta, nauwelijks op elkaar betrokken, naast elkaar staat, valt in de trinitarische relaties als een eenheid te denken. De immanente en heilseconomische Drieëenheid worden geïnterpreteerd volgens het model van nirguna en saguna, en het mysterie van de goddelijke Drieëenheid wordt verwoord met saccidānanda. Het is tekenend voor het vedântische Godsbegrip - en zeker een van zijn grootse inzichten - dat de 'heilseconomische Triniteit', nl. īśvara-hiranyagarbha-virāt, naar alle kanten doordacht en logisch uitgewerkt is, terwijl voor het mysterie van de immanente Triniteit alleen een schuchtere aanbidding in het saccidānanda overblijft, waardoor de ontoereikendheid van het menselijk verstaan gerespecteerd wordt.

D. God omwille van zichzelf

Als vierde en zeker beslissende punt zou ik naar voren willen brengen, dat volgens het advaitische denken God om zichzelf gezocht wordt. Het doel is God te kennen en te ervaren. God is geen premisse die noodzakelijk is voor een morele wereldorde, noch wordt Hij voorgesteld als een voorwaarde van het denken, als eerste oorzaak of onbewogen beweging. Hij is ook niet slechts een chiffre dat men uit respect voor een lange traditie steeds opnieuw moet interpreteren, ofschoon Hij verwezen wordt naar de margo van het dagelijkse reilen en zeilen. Nee, God is het wezenlijke, de enige mogelijke werkelijkheid, het middelpunt; en bij een juiste instelling is Hij voor ons ervaarbaar als onze oergrond. Wij kunnen ons nauwelijks voorstellen hoe sterk en intensief indiërs die zich op het geestelijke pad begeven hebben, door het bewustzijn van Gods aanwezigheid getekend zijn. Dit heeft op mij dan ook een overweldigende indruk gemaakt. Wij lopen langs deze tegenwoordigheid heen door onwetendheid en ik-betrokkenheid en daarom zien wij God niet zoals Hij werkelijk

⁴⁸ R. Prenter, *Spiritus Creator: Studien zu Luthers Theologie*, München 1954, 218.

⁴⁹ Athanasius, *Contra arianos*, 3,25; geciteerd naar A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Berlin 1965, I, 229.

is. In werkelijkheid is Hij ons even nabij als ons zelf ons nabij is. Deze nabijheid wordt ons duidelijk in de geestelijke ervaring van de advaita, die de vedānta op het hart geschreven staat.

Moge ik tenslotte nog de inleidende aanroeping van de Isā-upanishad citeren, die het hele mysterie der eenheid zowel van de advaitische als van de trinitarische ervaring bevat:

Om pūrnamadāh pūrnamidam pūrnāt pūrnāmudacyate
pūrnasya pūrnāmādāya pūrnamevāvaśisyate
Om śāntih, śāntih, śāntih.

letterlijk: Dat is volheid, dit is volheid. De volheid komt voort uit de volheid. De volheid uit de volheid nemend, blijft de volheid zichzelf.

Dit (het hoogste brahman) is oneindig, en dit (gekwalificeerde brahman) is oneindig. Het oneindige (gekwalificeerde brahman) komt voort uit het oneindige (hoogste brahman). (Als men tot weten gekomen is) en men neemt het oneindige vanuit het oneindige (gekwalificeerde brahman), dan blijft het oneindige (ongekwalificeerde brahman)⁵⁰. Om, vrede, vrede, vrede.

Woordenlijst

rishi	ziener
advaita	niet-tweeheid
brahman	het absolute
nirguna	ongekwalificeerd
saguna	gekwalificeerd
ātman	het zelf
māyā	1. Schepper, kracht 2. illusie
avidyā	onwetendheid
mahavākya	een zeer belangrijke uitspraak
tādātmya	dit als zelf hebbend
nāma rūpa	naam en vorm
neti . . neti	noch . . noch
īśvara	Heer
hiranyagarbha	het gouden zaad, eerstgeborene der schepping
virāt	kosmische ontplooiing
upādāna kāraṇa	materiële oorzaak
turiya	het vierde, een bewustzijnstoestand buiten waken, dromen en slapen, waarin de eenheid met het brahman werkelijk wordt
jñāna	weten
jñānin	hij die weet
saccidānanda	zijn-bewustzijn-gelukzaligheid
śūnya	leegte, niets
pūrnām	volheid
vāc	woord
prajāpati	heer
avatāra	goddelijke afdaling
aḥamkāra	ik-maker, ik-betrokkenheid
sādhana	geestelijke oefening
goeroe	geestelijke leidsman
prāna	goddelijke oer-energie levensenergie

⁵⁰ Vertaling naar: *Eight Upanishads*, I, transl. by Swami Gambhirānanda, Calcutta 1972, 2.

ZUSAMMENFASSUNG

Vedische und christlich trinitarische Gotteserfahrung

Die Begegnung der Weltreligionen kann zu einer gegenseitigen Befruchtung und Vertiefung der je eigenen Spiritualität führen. Dazu gehört auch, daß gleiche oder ähnliche theologische Probleme in den Religionen erkannt und vergleichend neu durchdacht werden. Eine vergleichende Theologie der Religionen ist notwendig. Vorliegender Beitrag möchte die nicht-dualistische Interpretation der Wirklichkeit in Indien (Advaita Vedānta) mit der personalen trinitarischen Gotteserfahrung im Christentum in Beziehung setzen. Es geht nicht darum, äußerliche Ähnlichkeiten in theologischer Spekulation oder gegenseitige Beeinflussungen der verschiedenen Traditionen nachzuweisen. Vielmehr soll die Trinitätslehre mit Mitteln indischen Denkens neu durchdacht werden, damit uns das Anliegen der eigenen geistigen Väter deutlicher werde. Umgekehrt wird die Philosophie der Upanishaden, mit den Mitteln trinitarischen Denkens begriffen, klärende Impulse in die neuzeitliche Diskussion um den Gottesbegriff einbringen können.

Der trinitarischen wie der advaitischen Erfahrung liegt das eine Erlebnis der Wirksamkeit und Allgegenwart Gottes zugrunde, das, wenn es den Menschen ergreift, ihm einen neuen Standort eröffnet, die Wirklichkeit zu begreifen. Dennoch verkörpern der trinitarische Gottesbegriff auf der einen Seite und die nicht-dualistische und überpersonale Erfahrung in Indien auf der anderen Seite zwei Möglichkeiten, wie das eine Geistgeschehen Gottes im Menschen manifest werden kann. Es käme nun darauf an, den Weg von der Nicht-Dualität des Advaita zur Nicht-Dualität der Trinität nachzuvollziehen. Dies könnte für die christliche Theologie neue Verständnis- und Gesprächsmöglichkeiten in bezug auf die nichtdualistische Interpretation der Welt durch den dialektischen Materialismus einerseits und die Suche nach der Einheit der Natur in den Naturwissenschaften andererseits bedeuten!

Nicht nur im Bereich der ökonomischen Trinitätslehre, sondern auch in der Frage nach der immanenten Trinität gibt es in Indien Wesensentsprechungen. Wenn das 'nirguna brahman' mit der hymnischen Formel 'saccidānanda' (Sein-Bewußtsein-Seligkeit) angesprochen wird, so wird das Absolute in seiner qualifizierten Erscheinungsweise (saguna brahman) in der offenbarungsökonomischen Dreiheit als 'īśvara-hiranyagarbha-virāt' (Herr-goldene Saat-kosmische Entfaltung) begriffen. Wollte man also die Einheit des immanenten und ökonomischen trinitarischen Gottesbegriffes indisch ausdrücken, so könnte das jenseits aller Qualitäten stehende Absolute (nirguna brahman) Gott Vater entsprechen, das Absolute in seiner dreifachen offenbaren Form (saguna brahman) dem Logos Christus und das Selbst aller Wesen (ātman), das mit dem Absoluten (brahman) eins ist, wäre als Heiliger Geist zu denken. Hier ist die Stufe der Selbstrealisierung Gottes angesprochen, die die Einheit des Absoluten in der Vielfalt der Erscheinungen begreift.

Nicht Einzelheiten in den Vorstellungen entsprechen einander, sondern die Funktion, die bestimmte Begriffe im Christentum und im Hinduismus einnehmen, sind parallel zu sehen und können durch gegenseitige Interpretation neu gefüllt werden. Dies könnte - gerade in der Sicht des Geistes als des 'ātman' - zu einem theologischen Fundament für die Vertiefung unserer christlichen spirituellen Praxis durch Anregung und Hilfe aus östlichen Religionen verhelfen.

Michael von Brück, in 1949 in Dresden (DDR) geboren, studeerde theologie, indologie en vergelijkende taalwetenschap in Rostock, waar hij in 1975 promoveerde in de theologie op het proefschrift *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen* (verschijnt in 1979). Na een studiereis in Azië van anderhalf jaar, waarin hij verbleef aan verschillende indische universiteiten en yoga-centra en in japanse zen-kloosters, werkt hij nu binnen de vakgroep systematische theologie van de universiteit van Rostock aan studies over de theologie van Luther, vergelijkende godsdienstwetenschap en theologie van de godsdiensten. Zijn adres is: Pfarrhaus, Cröbastr. 11, 2321 Horst/über Grimmen, DDR.