

De wereld der religie

De wereld van het religieuze leven is een specifieke vorm van de menselijk ervaring, of beter gezegd, het tot uitdrukking brengen van een innerlijke ervaring. Daarom kan geen enkele objectief wetenschappelijke beschrijving ooit recht doen aan de wereld der religie, aangezien zo'n beschrijving nooit de kern ervan kan raken. Op hetzelfde moment dat men de subjectieve ervaring tot het object van intellectuele observatie of onderzoek maakt, wordt zij beroofd van haar levendigheid en directheid.

Ongetwijfeld heeft elke religie kenmerken die beschreven en geïnterpreteerd kunnen worden, maar elke interpretatie is reeds een uitdrukking van onze subjectieve zienswijze. Dit geldt des te meer, omdat we bij het interpreteren altijd de woordsymboliek van een vreemde taal moeten vertalen in onze eigen voertaal, die het voortbrengsel is van onze hedendaagse cultuur. Die vreemde taal heeft zijn oorsprong in de denkwijze van een tijdperk dat allang voorbij is. Zo'n vertaling vereist een uitzonderlijke graad van invoelend begrip, die alleen tot ontwikkeling kan komen in iemand die zich jarenlang tot taal heeft vereenzelvigd met de ideeën van een nog levende



religieuze traditie, en wel in zo'n mate dat hij die, in een handeling van creatieve herwaardering, kan verwerken en integreren.

Helaas is het nu juist deze mate van invoelend begrip waar aan het de meeste tolken en vertalers die een wetenschappelijk-, taalkundige- en cultuurhistorische opleiding hebben gevolgd, ontbreekt. Vaak zijn zij niet in staat afstand te nemen van vooropgezette en, tot op zekere hoogte, algemeen aanvaardde ideeën. Om wille van de 'wetenschappelijkheid' van hun werk, zijn zij meestal niet bereid zich open te stellen voor de wereld der religieuze ervaring, die zij zich ten doel hebben gesteld te interpreteren. Maar het is nu juist deze bereidheid ons open te stellen voor nieuwe ervaringen, die een eerste vereiste is voor het vermogen om aan anderen te kunnen overdragen wat de wezenskenmerken van een religie zijn. Dat vermogen is gebaseerd op onze eigen ervaring, in plaats van op louter theorieën.

Elke religie is een weerspiegeling van de psychische gesteldheid van mensen die, onder verschillende sociale en culturele omstandigheden, uitdrukking gaven aan hun religieuze ervaringen. Alle waarde oordelen, alsook het onderscheid tussen primitieve en hoogontwikkelde religies, zijn in dit geval niet van toepassing, daar een zogenaamde 'wilde' de transcendentie ervaring vaak beter begrijpt dan de meeste mensen die behoren tot een hoogontwikkelde cultuur, wier gevoeligheid geblokkeerd is door tal van vooroordelen, en die niet meer in staat zijn tot een holistische levensopvatting. Bijgevolg blijft hun religieuze leven beperkt tot bepaalde voorgeschreven gedragspatronen en vormen die apart staan van het dagelijks leven.

Het verlies van heilheid duidt tevens op een verlies van ons

eigen centrum, wat blijkt uit onze neiging ons leven in verschillende gebieden op te splitsen. Goethe maakte zich reeds zorgen over deze ontwikkeling in de westerse cultuur toen hij zijn tijdgenoten voorhield: 'De natuur kent pit noch bolster. Zij is een eenheid.' Ervaring is altijd holistisch en kent niet de exclusiviteit van de aristotelische logica.

Daarom is in onze tijd een stimulerend en verjongend van de religieuze ervaring vereist; daarbij moeten we niet vergeten dat de ervaringen die we meemaken weerspiegelingen zijn van onze innerlijke rijpheid. In de loop van onze ontwikkeling veranderen onze ervaringen voortdurend en worden wij op onze beurt door deze veranderingen beïnvloed.

Deze ervaring van voortdurende verandering stelt ons in staat andere vormen van religieuze ervaring met respect te beschouwen, zonder een overhaast oordeel te vellen. Wij zijn daarentegen bereid om te proberen alle vormen van religieuze ervaring te begrijpen, zonder dat we deze tot de onze hoeven te maken. Deze houding is de basis voor ware tolerantie, die ons er niet van weerhoudt onze eigen weg te volgen.

Als we de levende essentie van een religie willen begrijpen, moeten we nooit vergeten dat *elke* religie een levend en organisch geheel is, dat altijd groeit en verandert, en alle waarden die worden overgeleverd opnieuw onderzoekt. Altijd wanneer dit proces tot stilstand komt, verstart het religieuze leven tot dogmatiek, wordt de expressie van de directe levenservaring scholastisch, en degenerereert op haar beurt tot een louter traditionele vorm die alle levenskracht ontbeert.

Als we ons realiseren dat religies gelijkenis vertonen met levende organismen, dienen we in onze beschouwing rekening te houden met hun respectieve historische ontwikkelingsstadia, daar zij noodzakelijkerwijs uitdrukking geven aan levens-

kracht en groei. Enerzijds kenmerken religies zich door het tot ontwikkeling komen van hun oorspronkelijke gedachtegoed. Anderzijds staan zij onder invloed van de steeds wisselende sociale en culturele omstandigheden van hun omgeving.

Het uitgangspunt van Boeddha's onderricht verschilt van dat van andere religies voorzover hij uitging van de algemeen menselijke ervaring, zonder zich te beroepen op een reeds gevestigde vorm van religie. De Boeddha stelde geen belang in wat iemand anders geloofde of dacht dat mogelijk was, maar in wat hij op een verantwoorde manier deed om het leven voor zichzelf en zijn medemensen draaglijker te maken, en te streven naar een hoger doel. Hij probeerde niet, zoals vaak wordt aangenomen, de vedische traditie te hervormen, maar hij brak met de basisprincipes van het brahmaans-vedische geloof, een religieus systeem dat was gebaseerd op offerrituelen, rituele reinheid en het kastenstelsel, maar niet op de erkenning van ethische waarden, zoals de heiligheid van alle levensvormen (*ahimsa*) en het voor zichzelf verantwoordelijk zijn van elk individu, wiens waardigheid niet afhankelijk was van kaste of huidskleur (*varna*).

Daarom zijn de wortels van het vroege boeddhisme niet te vinden in de bodem van de vedisch-brahmaanse traditie, maar in een oorspronkelijke, zeer oude Indiase traditie (zoals de Boeddha zelf eens opmerkte), waarin iemands eigen inspanning (*shrama*) en ethische verantwoordelijkheid (*shila*) centraal stonden, in plaats van bloedige offerrituelen en erfelijk priesterschap. Om deze reden verwierf de Boeddha, naast andere benamingen, terecht de eretitel van 'de grote shramana'.

Net als zijn tijdgenoot Mahavira, de hervormer en verjonger van het jainisme, putte de Boeddha uit een pre-arische traditie, die de heerschappij van de veroveraars die uit het noord-

westen binnenvielen, alleen als ondergrondse beweging wist te overleven. Ideeën als karma, afhankelijk ontstaan, wedergeboorte en bevrijding, geweldloosheid (*ahimsa*) en mededogen (*karuna*) waren in de vedische wereldbeschouwing totaal onbekend. Pas later werden deze denkbeelden – hoofdzakelijk onder invloed van het boeddhisme – overgenomen door de meest gangbare richtingen binnen het hindoeïsme, dat ook es-sentiële ideeën van het jainisme in zich opnam.

Het hindoeïsme zoals we dat vandaag de dag kennen is relatief laat, in de veertiende eeuw, tot ontwikkeling gekomen. Het woord 'hindoe' werd voor het eerst gebruikt door de Arabische geleerde en reiziger Alberuni, die het als algemene benaming gebruikte voor alle volkeren die ten oosten van de rivier de Sindhu (Indus) leefden. In later tijd werden het maatschappelijk systeem en de grote verscheidenheid aan religieuze opvattingen samengebracht onder de noemer hindoeïsme.

Het hedendaagse hindoeïsme is dus een vrij recentelijk tot ontwikkeling gekomen Indiase religie. Daarom is het onjuist te beweren dat het boeddhisme is voortgekomen uit het hindoeïsme, dat in zijn beginfase juist werd beïnvloed door essentiële elementen van het boeddhisme. Maar het is moeilijk om oude vooroordelen los te laten, te meer daar vorige generaties, die slechts een beperkte kennis van de historische ontwikkeling van deze religies hadden, de vedische religie beschouwden als de oorsprong van het gehele Indiase geestesleven. Pas na de ontdekking van de schitterende stadsculturen langs de Indus, zoals die van Harappa en Mohenjo Daro, kwam men tot het besef dat er een hoogontwikkelde, voor-vedische en voor-brahmaanse cultuur heeft bestaan, een feit dat aan de eerste indologen uit de vorige eeuw nog onbekend was.

Recent onderzoek, zoals dat van professor Lal Mani Joshi,

heeft aangetoond dat er geen reden is om aan te nemen dat de oudste Upanishaden vóór de vijfde of zesde eeuw v.C. tot stand zijn gekomen. Dit inzicht wordt gesteund door indologen als S.N. Dasgupta, A.A. Macdonnel, Max Mueller, Winternitz, Jacobi, en anderen. Daarom is het onwaarschijnlijk dat de Boeddha beïnvloed werd door het onderricht van de Upanishaden, die in de boeddhistische teksten nooit genoemd, laat staan geciteerd werden, wat wel het geval is met de leer van andere filosofen uit die tijd. Het is veel waarschijnlijker dat de Upanishaden werden beïnvloed door boeddhistische ideeën, en door de vedische en voor-vedische religieuze tradities die binnen het jainisme, en in sommige kringen van rondzwervende asceten (shramana's), werden overgedragen als een levend erfgoed. Alleen in dat geval is te begrijpen waarom de Upanishaden werden beschouwd als een geheim onderricht dat in tegenspraak was met de vedische traditie.

Nu de taalkundige basis van het boeddhistische onderricht door het onbaatzuchtige onderzoekswerk van generaties indologen grotendeels is verklaard, wordt het tijd kennis te verwerven van de psychologische achtergrond van de boeddhistische denk- en gevoelswereld, en die toegankelijk te maken voor de mensen van onze tijd.

De Boeddha beweerde noch de drager te zijn van een goddelijke openbaring, noch een oude religieuze traditie te prediken; zijn onderricht berustte op de solide basis van de ervaring. Zoals we reeds opmerkten, vroeg hij zijn volgelingen niet om blind vertrouwen te hebben, maar eerlijk en vastberaden te streven naar een onzelfzuchtige manier van leven, in het belang van zichzelf en van zijn medemens. Zijn onderricht is een uitnodiging: 'Kom en zie! Open je ogen voor de feiten van het leven en wees eerlijk tegenover jezelf. Probeer niet te ontsnap-

pen aan het lijden dat je jezelf aandoet, maar pak het bij de wortel aan, die in je eigen innerlijk verscholen ligt. Niet je geloof of mening is belangrijk, maar alleen wat je doet! Je bent de erfgenaam van je daden, gedachten en bedoelingen, onafhankelijk van wat je denkt dat je ego is, of van je bezittingen. Stel jezelf open voor de ervaring die je de wereld noemt. Het in de wereld zijn ervaar je met je fysieke lichaam: het is de basis voor je ervaring, de ervaring van het ontstaan en verdwijnen van de wereld.'

De Boeddha had niet de intentie een nieuwe theorie over het ontstaan van de wereld en de kosmos op te stellen, maar hij wilde ons duidelijk maken dat de enige kosmos die we kunnen waarnemen en effectief beïnvloeden, ons eigen lichaam met zijn psycho-fysieke functies is. Hij realiseerde zich dat noch onze lichaams-, noch onze bewustzijnsfuncties willekeurig zijn, maar werken volgens de natuurwetten, die we naar gelang ons begrips- en ontwikkelingsniveau interpreteren, en vervolgens projecteren op onze binnenwereld.

In het tantristisch onderricht van het vajrayana, zoals dat zich in de loop van enkele eeuwen na Boeddha's parinirvana heeft ontwikkeld, krijgt dit idee een sterkere nadruk. In de boeddhistische tantra's staat geschreven dat ons lichaam niet beperkt is tot deze of gene materiële vorm, maar een uitdrukingsvorm is van het hele universum, dat op zijn beurt dit lichaam met al zijn organen en mentaal-psychische eigenschappen deed ontstaan. In de tantristische meditatie opent onze ervaringswereld zich voor de realisatie van hogere dimensies, waaraan we deel kunnen hebben zodra ons bewustzijn aan de beperkingen van de driedimensionale, materiële wereld is ontstegen.

Zoals de Boeddha zelf reeds in de Pali-canon verklaarde kan

deze transcendente ervaring niet begrepen worden door logisch en dialectisch denken; om die reden kan zij ook niet met woorden omschreven worden. Daarom wordt in de Palicanon over de dharma gezegd: 'De wet (*dhamma*) werd door de Verlichte duidelijk uitgelegd: voor iedereen zichtbaar, tijdloos, diep, en alleen voor de wijzen te bevatten (*sandhittiko, akaliko, ehipassiko, paccatam veditabbo vinnuhi*)'. Alleen voor intellectuelen kan de eenvoud van deze lof der dharma verwarrend zijn, maar zij die wijsheid hebben verworven en hun innerlijke heelheid hebben herwonnen, zullen haar onmiddellijk begrijpen.

Totdat deze innerlijke eenheid en heelheid zijn herwonnen, zal de mens echter blindelings de alles doordringende kracht van het levensverlangen (*tanha*) blijven volgen. Op zichzelf genomen is dit verlangen goed noch kwaad, maar het individu zal het wél als goed of kwaad ervaren, zolang hij of zij zich nog niet terdege bewust is van het feit dat wij allemaal met al het andere zijn verbonden. Het zich bewust zijn dat het individu deel uitmaakt van het universele, is de enige innerlijke kracht die ons boven de beperkingen van het isolement kan verheffen.

Daarom noemde de Boeddha, toen hij de keten van het afhankelijk ontstaan (*pratityasamutpada*) verklaarde, als eerste schakel onwetendheid (*avidya*), d.i. het ontkennen van de onderlinge verbondenheid, waarin niets geïsoleerd en zonder met het geheel verbonden te zijn kan bestaan, ook al zijn wij ons misschien niet bewust van dit feit. Dit niet willen zien van de werkelijkheid (de werkelijkheid in de zin van factoren die invloed op ons hebben, maar niet de werkelijkheid die uitsluitend uit mentaal geproduceerde 'objectieve' dingen bestaat), is zeker geen 'domheid' in de gebruikelijke zin van het woord, of

een gebrek aan intelligentie, maar is de achtergrond waaruit de onbewust vormende krachten (*samskara*) ontstaan. In de gangbare menselijke bewustzijnsstaat (= waakbewustzijn) leiden deze krachten tot het onderscheid dat de wereld verdeelt volgens de dualistische zienswijze van het zelf en het niet-zelf, ik en jij, binnen en buiten, mijn bezit en jouw bezit: kortom, in subject en object.

Door deze tweedeling van het bewustzijn worden wij ons gewaar van onze geestelijk-lichamelijke totaliteit (*nama-rupa*), die via de zes zintuiglijke vermogens (*sadayatana*) contact maakt (*sparsa*) met de respectieve objecten van de zintuiglijke waarneming, waarbij gevoelens (*vedana*) rijpen tot waarnemingen en sensaties, die op hun beurt óf plezierig óf onplezierig zijn, of geen van beide, of beide. Onaangename gevoelens motiveren ons om alles te vermijden dat ertoe zou kunnen leiden dat wij deze gevoelens opnieuw ondergaan. Aangename gevoelens leiden echter tot het verlangen ze opnieuw te ervaren, zodat er een drang ontstaat (*trishna*, letterlijk 'dorst') die ons de wens inluistert datgene wat ons plezier verschaft te behouden en het tot ons bezit te maken (*upadana*). Deze wens te bezitten en te behouden leidt ons keer op keer het domein van het worden (*bhava*) en het veranderen binnen, d.w.z. het domein van de geboorte (*jati*), en daarom ook het domein van het oud worden en sterven (*jara-marana*).

In de loop van dit constante wordingsproces is er slechts één manier waarop we tussenbeide kunnen komen en het een andere wending kunnen geven: door gebruik te maken van ons bewustzijn (*vijnana*). Alleen ons bewustzijn is niet beperkt tot het ononderbroken proces van het gewaarworden van onszelf in tegenstelling tot de wereld, maar is ook in staat onze verbondenheid met de wereld als een geheel en onze betrokkenheid

met alle levende wezens te ervaren. Uit het bewustzijn van onze onafscheidelijke verwantschap binnen het universum, en daarom van onze essentiële verbondenheid met alle bewuste wezens, ontstonden de vier verschillende meditatie-oefeningen die door de Boeddha de vier onmetelikheden van de goddelijke eeuwigheid genoemd werden: de ontwikkeling van een alles doordringend bewustzijn van liefde, mededogen, vreugde en onpartijdige gelijkmoedigheid (*maitri, karuna, mudita* en *upeksha*). Het laatste begrip wordt omschreven als het vermogen het eigen lijden te negeren, maar zich wel het lijden van anderen aan te trekken. *Upeksha* is het geestelijk evenwicht (*tatramajjhata*) dat in de mens tot ontwikkeling komt door liefde, mededogen en vreugde, en dat hem in staat stelt zonder onderscheid en zonder begrenzungen alle mensen in zijn hart te sluiten, en zich met hen te vereenzelvigen.

Pratityasamutpada – afhankelijk ontstaan – dient niet te worden opgevat als een louter oorzakelijk verband. Met dit begrip probeerde de Boeddha een aaneenschakeling te beschrijven die gelijktijdig of zonder tussenpozen ontstaat, die kan worden begrepen als een tijdelijke opeenvolging, maar ook als een oneindig, zich tegelijkertijd afspelend wordingsproces. Enerzijds kan dit begrip dus geïnterpreteerd worden als een logische opeenvolging, en anderzijds als een onmiddellijke synchroniciteit van ingewikkelde processen. De Boeddha wees geen van deze interpretaties van de hand, hoewel hij de voorkeur gaf aan synchroniciteit en voorwaardelijkheid, zoals valt op te maken uit een verklaring die hij persoonlijk gaf aan zijn volging Ananda, toen deze wat al te haastig het *pratityasamutpada*-concept interpreteerde als iets dat, op het logische niveau, gemakkelijk te begrijpen is. Uit het feit dat de Boeddha, wanneer hij het 'afhankelijk ontstaan in gelijktijdigheid'

verklaarde, herhaaldelijk enige schakels van de keten oversloeg, blijkt ook dat dit begrip niet dient te worden opgevat als een star dogma van het boeddhistische denken, maar louter als 'een vingerwijzing naar de maan', en dat het vooral van belang is dat men inziet dat alles in deze wereld werkt volgens het principe van het afhankelijk ontstaan.

Vanuit dit perspectief bezien, begint de term *akaliko*, die 'tijdloos' of 'synchron' betekent, begrijpelijk te worden. Zo lang hij sprak op het niveau van het gewone menselijke denken, hield de Boeddha zich altijd aan de regels van de logica en de dialectiek. Maar hij was zich ervan bewust dat alles wat gebeurt in zijn aard tijdloos is. Tegelijkertijd verwierp hij alle metafysica als louter een voortbrengsel van het denken, en hiermee ook alle speculaties over het transcendente domein. Hij ontdeed termen als nirvana en karma van hun metafysische connotaties, zodat het begrip nirvana niet meer werd opgevat als het mystieke ideaal van het 'oplossen' in de kosmos, maar in de puur psychologische definitie van de Boeddha wordt omschreven als de beëindiging van haat, hebzucht en onwetendheid. Hij zweeg over de transcendente betekenis van het begrip nirvana (*anupadisesa-nibbana*), dat als basis zou kunnen dienen voor menselijke fantasieën. Het begrip karma werd door de Boeddha niet omschreven als een onvoorwaardelijk fatalisme dat elk moment en elke daad – bewust of onbewust – omzet in een keten die ons aan het verleden bindt. In het boeddhistische denken betekent karma 'handeling', in de zin van een afgeronde, intentionele activiteit die voortkomt uit een bewuste beslissing (*cetana*), en die daarom onder vergelijkbare omstandigheden in de toekomst een zelfde handelingspatroon teweeg zal brengen.

In zijn vertaling van de *Lankavatara Soetra* beschrijft

Dwight Goddard, de samensteller van *De boeddhistische Bijbel* (een bloemlezing van boeddhistische teksten), karma als een 'gewoonte-energie'. In deze zin manifesteert dat wat wij karma noemen zich als een neiging om op machinale wijze gelijksoortige handelingen te herhalen, tenzij wij onze motivatie herzien door een totale 'verandering in de diepste zetel van ons bewustzijn'. Als dit niet mogelijk was zou er nooit een bevrijding kunnen plaatsvinden. Daarom noemde de Boeddha 'het wonder van de verandering', d.w.z. de verandering van intentie op grond van een eerlijke overtuiging, het enige wonder dat het nastreven waard is.

Op dezelfde manier als hij het hunkeren naar wonderen had ontmoedigd door te wijzen op het enige wonder dat werkelijk van belang is, ontdeed hij ook de termen *ego* of *zelf* (*atman*), in de zin van een eeuwig en onveranderbaar principe van een ondeelbaar *ego*, van hun metafysische betekenis. Hij zag de beleving van het ik daarentegen als een brandpunt van het individuele bewustzijn, dat elk moment verandert, en de noodzakelijke voorwaarde is voor elke evenwichtige ervaring van het innerlijke en het uiterlijke, en ook voor elke redelijke daad. Als dit zogenaamde ik echter verheven wordt tot een onafhankelijk en automatisch functionerend principe van ongebreideld egoïsme, ontwikkelt het zich tot een factor die het individu tot zelfvernietiging drijft, zoals kanker door zijn voortwoekeren het organisme vernietigt, dat onaangetast en behouden zou moeten blijven.

Hoewel de boeddhistische psychologie alles wat lijkt op de westerse idee van een 'zielsmonade' in de gebruikelijke zin van het woord heeft afgeschaft, besteedde zij reeds vanaf het allereerste begin speciale aandacht aan de mentale processen die wij als geheel de 'psyche' noemen, aangezien deze de dynami-

sche krachten vormen die kenmerkend zijn voor de mens, en hem helpen zich open te stellen voor het pad dat naar bevrijding en verlichting voert.

Daarom dient het boeddhistische onderricht omtrent het 'niet-zelf' (*anatman*) niet te worden opgevat als een 'niet-ziel' of 'niet essentie'-leer: het houdt in een openbreken en neerhalen van de zelfgebouwde muren waarmee mensen zich scheiden, inkapselen en afsluiten van alle andere wezens, zodat ze, in hun onvermogen hun egocentrische begrenzingen te overstijgen, niet in staat zijn tot liefde, medeleven met anderen of het beleven van vreugde over het geluk van iemand anders. Daar zij deze drie mentale eigenschappen nooit kunnen verwezenlijken zonder dat er een zekere vorm van zelfzuchtigheid blijft bestaan, zullen zij evenmin het innerlijk evenwicht weten te bereiken dat een eerste vereiste is voor de grote bevrijding.

Wij leven in een tijd van taal-inflatie, waarin woorden steeds meer hun intrinsieke waarde en betekenis verliezen, of gewoon oppervlakkige begrippen worden. Ook in het Westen waren woorden altijd de uitdrukking van een idee (Grieks: *eidōs*), d.i. van iets dat men zich kon voorstellen, maar in de loop der tijd zijn ze gedegeneerd tot 'termen', d.i. tot begrensde en nauw omschreven begrippen, die de voorheen levende en veranderbare betekenis van het woord hebben doen verschrompelen. Wij zijn vandaag de dag getuige van een verdere teloegang van de uitdrukkingmogelijkheden van de taal, die de overdracht van de dharma door middel van het geschreven woord nóg moeilijker maakt, hoewel analfabetisme in het Westen bijna geheel verdwenen is.

Vertalers van oude talen zijn er zich vaak niet van bewust dat, omdat de woordbetekenissen in de loop der eeuwen veranderd zijn, zelfs een letterlijke vertaling de hedendaagse

lezer op onjuiste ideeën brengt, daar deze gewend is te denken in abstracte termen, en niet meer bekend is met de beeldend – evocatieve taal van de oudheid. Vertalers die verklarend te werk gaan, door de taal van de moderne psychologie, psychotherapie en filosofie over te brengen op een tijdperk waarin begrip en bevattingsvermogen veel directer en onmiddellijker waren, en toegang verschaften tot de wereld van mythe en magie, leiden de lezer eveneens op een dwaalspoor. De taal van de oudheid was in emotioneel opzicht veel gedifferentieerder dan onze huidige spreektaal.

In dit verband heb ik er herhaaldelijk op gewezen dat de gebruikelijke vertaling van het boeddhistische woord *maitri* met 'vriendschap', 'welwillendheid', 'vriendelijkheid', etc. een verdraaiing is, en afbreuk doet aan de oorspronkelijke betekenis ervan. Het staat buiten kijf dat het woord *maitri* verwant is met het Sanskriet-woord *mitra*, dat 'vriend' betekent. Maar wat hield het begrip vriend in voor de mensen die ten tijde van de Boeddha leefden? Een vriend was een intieme vrouwenspersoon van wie men niets verwachtte (hoewel men bereid was hem alles te geven), die men volledig en zonder enig voorbehoud was toegewijd, en voor wie men zelfs zijn leven op het spel wilde zetten. Hoe makkelijk noemen wij in onze tijd elke oppervlakkige kennis een 'vriend', ook al is zijn innerlijk leven ons net zo vreemd als de sterren van een ververwijderde melkweg.

De hierboven genoemde vertalingen voor *maitri*, dat simpelweg 'liefde' betekent, werden waarschijnlijk gekozen omdat vertalers in het preutse Victoriaanse tijdperk er angstvallig voor waakten om mogelijk seksuele bijbetekenissen aan het woord 'liefde' te verbinden. Daarom getroostten zij zich zoveel moeite, in plaats van te begrijpen dat 'liefde' op de ver-

schillende niveau's van het menszijn een zaak van het hart is. Het toenemen van onze liefde houdt gelijke tred met onze innerlijke groei, en overstijgt elke rationele en koel-berekenende mentaliteit door andere mensen met warme genegenheid te accepteren.

Als we *maitri* dus vertalen met de woorden 'vriendschap' en 'welwillendheid' in hun moderne betekenis, ontdoen we dit begrip van zijn oorspronkelijke, diepzinnige betekenis en impliceren daarmee dat we een steriele en kleurloze houding aannemen tegenover onze medeschepselen. De Boeddha gaf met de volgende woorden een duidelijke definitie van *maitri*: 'Zoals een moeder met haar eigen leven haar zoon, haar enige kind beschermt, zo zal ik voor alle mensen een oneindig open hart ontwikkelen.'

Het Pali woord *ceta*, dat wij hier hebben vertaald met 'hart', kan ook worden vertaald met 'geest', of – zoals Neumann heel correct vertaalde – door 'Gemet'. Bij andere gelegenheden heb ik herhaaldelijk gewezen op de vaak ontoereikende vertaling en uitleg van Boeddha's drie basisleerstellingen (Pali *tilakkha-*na**). Ik wil hier niet al te lang bij stil blijven staan, maar wel wijs ik er nogmaals op dat *sabbe sankhara* niet – zoals Neumann vertaalde – 'het hele wezen' betekent, maar het domein van de onbewuste impulsen die, zolang we blijven vasthouden aan het onjuiste ego-concept, onvermijdelijk zullen leiden tot de ervaring van lijden.

De ontkenning van de ego-ervaring in de derde van de drie basis-leerstellingen, *sabbe dhamma anatta*, verwijst niet naar 'de hele wereld', zoals Neumann zegt, maar heeft betrekking op het simpele feit dat alle *dhamma's*, d.i. 'alle elementen van de werkelijkheid' (en dat betekent zowel de elementen die in ons bewustzijn een veelvoud aan vormen scheppen als de onge-

schapen *dhamma nibbana*), onafhankelijk van het ego bestaan. Niet-ego betekent echter geenszins 'niet zijn', zoals het door Neumann en andere taalkundigen werd geïnterpreteerd.

Hoe onbetrouwbaar de taalkundig correcte vertalingen vaak zijn, en hoe verschillend op inhoudelijk niveau, blijkt uit de verklarende vertalingen van woorden die voor een juist begrip van het boeddhisme van wezenlijk belang zijn, zoals *shunyata*, *siddha* en *siddhi*. Het taalkundige equivalent voor *shunyata* is in onze taal 'leegte'. Dit is echter niet hetzelfde als 'het niet-zijn' of 'niets', zoals dit woord vaak wordt geïnterpreteerd. In het boeddhisme kan het concept 'niet-zijn' groten-deels correct worden gebruikt om het zevende stadium van meditatieve absorptie (Pali *jhāni*), het 'domein van niet-zijn' (*akincannayatana*), te omschrijven. Dit is mogelijk omdat leegte altijd de leegte *van iets* is. In antwoord op de vraag, 'Leeg van wat?' stelde het vroege boeddhisme altijd, 'leeg van een ego en alle vooronderstellingen'. Positief gesteld, zoals in het mahayana werd gedaan, zou het antwoord zijn, 'vrij van alle begrenzingen en beperkingen', en dus potentieel onbegrensd.

Het was deze interpretatie die aan de filosofie van Nagarjuna en aan het mahayana als geheel zo'n krachtige impuls gaf, en ze behoedden voor een louter rationele opvatting van de Boeddha Dharma. Als we vanuit dit perspectief het idee van *shunyata* bezien, kunnen we begrijpen waarom dit idee door religieuze kringen in Azië zo enthousiast ontvangen werd.

Een andere vertaling die leidde tot soortgelijke onjuiste zienswijzen, was het vertalen van de term 'siddha' (volledig gerealiseerden, volmaakten) met 'tovenaar'. De *siddha's* behoorden tot een groep middeleeuwse mystici die leefden tussen de zesde en de tiende eeuw, die elke vorm van orthodoxie verwierpen, en het gehele Indiase religieuze leven beïnvloedden.

Zowel boeddhisten als hindoes beweren dat de vierentachtig grote *siddha's* tot hun geloofsrichting behoren. Als dichters en filosofen, die afkomstig waren uit alle beroepsgroepen en sociale klassen, erkenden de *siddha's* noch het kastenstelsel, noch enig statusverschil, en spraken ze de verschillende volkstalen in plaats van het geleerde Sanskriet. Hun levensverhalen zijn vooral in Tibetaanse beschrijvingen bewaard gebleven.

De biografieën van de *siddha's* werden aan het begin van de eeuw door een deskundige in het Duits vertaald, onder de ongelukkig gekozen titel 'De 84 tovenaars' (*Die 84 Zauberer*). Daar de auteur duidelijk niet in staat was de essentiële boodschap van deze onorthodoxe, uitdagende vorm van boeddhistische mystieke methodologie te doorgronden, kwamen de belangrijkste onderwerpen totaal niet tot hun recht. Voorts las bijna niemand zijn boek omdat het in nogal droge taal geschreven was. Hoe absurd het is *siddha* met 'tovenaar' te vertalen, blijkt alleen al uit het feit dat Boeddha's wereldse naam *Siddharta* was, d.i. hij die het doel (*artha*) heeft bereikt of gerealiseerd. Er is geen reden de *siddha's* 'tovenaars' te noemen alleen omdat ze volgens populaire legendes wonderen verrichtten, net zomin als iemand Jezus een toenaar zou noemen omdat hij weleens wonderen verrichtte.

Andere onjuiste interpretaties van boeddhistische begrippen komen voor als de gebruikte termen reeds gekleurd zijn door bepaalde populaire denkbeelden. Dit gaat vooral op in het geval van het boeddhistische onderricht omtrent de wedergeboorte. Wedergeboorte wordt vaak voorgesteld als zielsverhuizing, in de zin van een zielsmonade die van het ene lichaam naar het andere verhuist. In de boeddhistische opvatting zou deze gebeurtenis beter een 'zielstransformatie' dan een 'zielsverhuizing' genoemd kunnen worden. Toen koning

Menander de wijze Nagasena vroeg of degene die herboren wordt dezelfde persoon is die in het voorgaande leven stierf, antwoordde de laatste, 'Na ca so, na ca anno. Noch dezelfde, noch een ander! De reden hiervoor is dat 'Wij niet tweemaal in dezelfde rivier springen' (Heraclitus). Dit is niet alleen zo omdat de rivier van moment tot moment verandert, maar ook omdat wijzelf van het ene moment op het andere nooit precies dezelfde persoon zijn.

We worden ons alleen bewust van onze ontwikkeling en groei, die van moment tot moment plaatsvindt, als we langere periodes kunnen overzien. We realiseren ons dan dat we eerst kind waren, dan tiener werden, ons tot volwassene ontwikkelen, en tenslotte de ouderdom bereiken. Dit is het moment waarop we ons ervan bewust worden dat in elk mens tegelijkertijd 'vele mensen' huizen. De zogenaamde identiteit is een van die abstracties der aristotelische logica die, net als alle statistische gemiddelden, een simplificatie is, zonder welke wetenschappelijk werk zo goed als onmogelijk zou zijn. Maar zijn er in het echte leven identieke bomen, dieren of mensen? Er zijn in het leven zeker overeenkomsten, maar volkomen gelijkenissen komen nooit voor. Daarom is de relatie tussen kindertijd en ouderdom niet gebaseerd op de identiteit van de persoon, maar op het afhankelijk ontstaan van voortdurend veranderende bestaansvoorwaarden, die zich ontwikkelen in de richting die wij kiezen te gaan (ofwel volgens karmische tendensen).

Het streven van de mens is erop gericht te 'zijn', maar juist omdat we hiernaar streven, blijven we altijd steken in het proces van het worden; we kunnen alleen aan dit wordingsproces ontstijgen door zelf te transcenderen tot de grote bevrijding. Menszijn houdt echter in dat we deel uitmaken van dit wor-

dingsproces; daarom benadrukte de Boeddha dat het wordingsproces de wet is die alle levensvormen beheerst, en daarom wordt in de boeddhistische psychologie gesproken over *bhavanga-sota*, de 'stroom van het worden'. We ervaren deze stroom van worden echter keer op keer als de oorzaak van ons lijden, omdat we eraan gehecht zijn en ons eraan vastklampen. Boeddha's voornaamste doel was het lijden te beëindigen, en daarom culmineerden de vier edele waarheden op natuurlijke wijze in het 'Achtvoudige pad dat leidt tot de beëindiging van het lijden.'

Hier rijst de vraag: Is dit achtvoudige pad (*astangikamarga*) een pad met afzonderlijke etappes, die stap voor stap naar het doel leiden, of is dit een pad dat in zijn geheel uit acht delen bestaat, die in toenemende mate in hun totaliteit gerealiseerd dienen te worden?

De meeste deskundigen geven de voorkeur aan het idee van een geleidelijk pad in etappes. Vervolgens beoefenen zij de afzonderlijke delen of etappes en bereiken al relatief snel zekere resultaten, die zowel leraar als leerling een voorlopig gevoel van zekerheid geven. Deze resultaten blijven echter steken op een niveau dat nog ver verwijderd is van het verheven einddoel. De reden hiervoor is dat zelfs de eerste stap op dit pad (*samyak-drishti*) het hoogste niveau van inzicht (*samyak-samah-di*) dient te omvatten om, met het oog op de totale mens, de doorslaggevende beslissing (*samyak-samkalpa*) te kunnen nemen waar al het andere noodzakelijkerwijs uit voortvloeit.

Ook in dit geval heeft de onjuiste en oppervlakkige vertaling van een woord, nl. *samyak* (Skt.), of *samma* (Pali), of *yang-dag* (Tib.), met 'goed, juist', wat een relatieve waardebeoordeling aanduidt, geleid tot een bepaalde denkrichting die gericht is op het vormen van waardeoordelen. *Samyak* heeft echter een veel

diepzinniger en bredere betekenis, zoals ik al tientallen jaren probeer duidelijk te maken. Het is een uitdrukking van heiligheid, of van het evenwicht tussen handeling en geesteshouding, waarin de totale mens participeert, zodat hij zich in zijn manier van denken, spreken en doen uitdrukt als een levend, dynamisch geheel, dat gegrond is in zijn eigen centrum – net als de persoonlijkheid die we in de afbeeldingen van de Boeddha kunnen zien: de *samyak-samboeddha*, de volmaakte gereïaliseerde. Het Tibetaanse equivalent voor de Sanskriet-term *samyak*, namelijk *yang-dag*, inspireert ons tot een nog dieper inzicht, daar dit woord het gevoel omvat geheel op één lijn te zijn met de middenweg die door de Verhevene werd onderwezen: alomvattend en in volkomen harmonie, en vrij van alle uitersten.

Juist deze innerlijke houding werd door de Boeddha tot uitgangspunt van zijn leer gemaakt: *samyak-samahdi* (de laatste schakel van het achtvoudige pad) betekent totale integratie, eenwording en heelwording. Zolang we deze heilheid nog niet bereikt hebben, moeten we voortdurend streven naar de volledige integratie van alle factoren die deel uitmaken van ons psychisch leven door het achtvoudige pad herhaaldelijk, spiritueel, op steeds hogere ervaringsniveaus te doorlopen. Op welk niveau we de cyclus van acht schakels ook realiseren, de basis van onze inspanning wordt gevormd door *samyak*, d.w.z. door de onvoorwaardelijke en onbegrensde inzet van al onze mentale en spirituele verworvenheden en krachten. Een dergelijke inzet van ons energetisch potentieel (*virya*) gaat alle louter moralistische of intellectuele motivering ver te boven. Dit is niet slechts de uitdrukking van een kortdurende bevestiging, maar het gevolg van sleutelervaringen die een verandering teweeg brengen op het diepste niveau van de persoonlijk-

heid, en die leiden tot een impuls in de richting van het verheven einddoel, die zo dwingend is dat alle eenzijdigheid in onze manier van denken, spreken, voelen en handelen, uitgesloten is.

Daarom maakt een ieder die het boeddhisme beoefent *samyak-drishti* tot zijn basishouding. Dit is een geesteshouding van volledige, onbevooroordeelde openheid, die ons in staat stelt een situatie te zien zoals die is (*yatha-bhutam*), d.w.z. een situatie of gebeurtenis niet vanuit slechts één gezichtspunt te bezien (en vooral niet vanuit het starre egocentrische gezichtspunt waaraan we zo koppig vasthouden); maar om er voortdurend, zonder vooroordelen (en zonder datgene uit te sluiten wat voor ons gevoel onaangenaam is) naar te streven om vanuit alle mogelijke invalshoeken ons onderzoeksobject te observeren. Daarom moeten we niet weglopen of onze ogen sluiten voor iets dat pijnlijk is, onze trots kwetst, of onze agressie opwekt, maar dienen we ons bewust te worden van de omstandigheden en oorzaken die eraan ten grondslag liggen. Wanneer we ons dan realiseren dat onze reacties op externe omstandigheden en oorzaken uit ons zelf voortkomen, zullen we er alles aan doen om ze te transcenderen.

‘...om dat wat ons gegeven, wat ons opgedrongen wordt, te accepteren, het niet als iets uiterlijks te ontwijken, maar het te volgen tot op een dieper niveau, niet langer de druk van de omstandigheden te weerstaan, maar dit aanwenden op een dieper, intenser, meer persoonlijk niveau van ons eigen wezen.’

Rilke
Als we echter de druk van de omstandigheden richten op ons eigen wezen, op de diepere lagen van ons bewustzijn, op zo’n

manier dat we onszelf afsluiten voor onze omgeving en het lijden in de wereld, totdat we er zelfs onverschillig voor worden, en dit 'innerlijk loslaten' en 'onthechting' noemen, dan ontkenen we het belangrijkste uitgangspunt van de Boeddha, namelijk de onbegrensde ontwikkeling van *maitri*, *karuna* en *mudita*, de oneindige, warme en altruïstische liefde en het medegevoel met het lot van anderen. Alleen door deze ontwikkeling kan ontstaan wat de Verhevene *ceto-vimutti* noemde, de bevrijding van hart en geest.

1 Rilke, *Letter from Muzot*, p. 130.

De eerste stappen in de vajrayana meditatie

De opkomst van het boeddhisme, waarvan de wortels te volgen zijn tot in de pre-arische periode van de Indiase cultuur, markeerde het begin van een nieuw ontwikkelingsstadium in het maatschappelijk-culturele leven op het Indiase subcontinent. Net als in andere delen van de wereld werd deze periode voorafgegaan door een magisch tijdperk, dat werd gevolgd door het tijdperk van de goden of mythen. Het tijdperk waarmee het boeddhisme begon zou ik het 'tijdperk van de rede' willen noemen. Het woord 'rede' zou ik echter niet willen opvatten in de betekenis die het tegenwoordig in Europa en de Verenigde Staten heeft.

In het toenmalige India werd 'rede' slechts beschouwd als de basis waaruit het hogere, intuïtieve inzicht voortkwam. Zo zei de Boeddha dat zijn leer diepzinnig en moeilijk te doorgronden is voor de gemiddelde geest, daar zij het discursieve denken te boven gaat. Hij nam het bestaan van een realiteit die met rationele middelen kon worden verklaard en aangetoond als vanzelfsprekend aan, maar ging daarbij niet uit van louter mentale of logische overwegingen. Hij wist dat wat hij probeerde aan te geven, het domein van de rationaliteit over-