

## Moraliteit in de leegte

Abe en Küng over ethiek en ethos binnen het boeddhisme

Kim Millenaar

Eerste begeleider: Wouter Slob

Tweede begeleider: André van der Braak

Master Geestelijke Verzorging

Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschappen

Rijksuniversiteit Groningen

31 augustus 2012



U

University of the Pacific

Office of the Registrar



UNIVERSITY OF THE PACIFIC  
OFFICE OF THE REGISTRAR  
100 UNIVERSITY AVENUE  
PACIFIC GROVE, CALIFORNIA 93950  
TEL: (707) 768-2100  
WWW.UOPACIFIC.EDU



## Voorwoord

De beste motivatie om te schrijven is naar mijn mening persoonlijke interesse. Dit is ook de motivatie achter deze scriptie. Ik heb schrijven dan ook niet als bijzonder zwaar ervaren. Dit is niet in de laatste plaats te danken aan mijn begeleiders André van der Braak en Wouter Slob, die steeds goede en inspirerende feedback hebben gegeven, mijn dank daarvoor.

Ook wil ik graag Tenkei Roshi, Myoho Sensei en de gemeenschap van Zen River bedanken voor de warme en inspirerende omgeving voor (Zen) beoefening.

Daarnaast wil ik graag Marjan en Bart bedanken voor het nakijken en Bart ook voor het voor het mogelijk maken van deze studie en het aanzienlijk veraangemen van mijn leven.

Kim Millenaar

Groningen, 31 augustus 2012.

*“The bad news is you’re falling through the air, nothing to hang on to, no parachute.  
The good news is there’s no ground.”*

*Chögyam Trungpa*

# Inhoud

<b>INLEIDING .....</b>	<b>1</b>
IS-UGHT .....	1
ETHIEK EN ETHOS .....	3
BOEDDHISME .....	5
VRAAGSTELLING.....	6
<b>1. DE DIALOOG TUSSEN HANS KÜNG EN MASAO ABE.....</b>	<b>8</b>
HANS KÜNG.....	8
MASAO ABE.....	15
KÜNG EN ABE.....	22
SUNYATA.....	24
<b>2. DE VERSCHILLENDE ARGUMENTEN .....</b>	<b>33</b>
DE UITWISSELING TUSSEN ABE EN KÜNG.....	33
KÜNGS BEZWAREN .....	37
ABE'S ANTWOORD.....	40
PROBLEMEN MET ABE'S ANTWOORD.....	43
SAMENVATTING EN CONCLUSIE .....	47
<b>3. MORALITEIT IN DE LEEGTE .....</b>	<b>49</b>
ENIGE VERHELDERING .....	49
BOEDDHISTISCHE ETHISCHE PRAKTIJK.....	53
HET ETHISCHE IN HET RELIGIEUZE.....	58
KÜNGS WERLDETHOS.....	59
ETHIEK, ETHOS EN MORELE REGELS .....	63
SAMENVATTING EN CONCLUSIE .....	66
<b>4. CONCLUSIES MET BETREKKING TOT DE PRAKTIJK VAN DE GEESTELIJK VERZORGER .....</b>	<b>68</b>
ETHOS IN DE PRAKTIJK .....	69
VERSCHILLEN.....	71
SUNYATA IN DE PRAKTIJK .....	76
SAMENVATTING.....	80
<b>5. CONCLUSIE.....</b>	<b>82</b>
ONDERZOEKSVRAGEN .....	82
VERDER ONDERZOEK.....	83
<b>LITERATUUR .....</b>	<b>85</b>

## Inleiding

Het boeddhisme is in het westen een 'import-religie' en groeiende. Ikzelf ben ook boeddhistisch georiënteerd. Hierbij is het me vaak opgevallen dat in de westerse boeddhistische beoefening veel nadruk ligt op de meditatie, het streven naar verlichting en inzicht in de aard van de werkelijkheid. Dit roept dit bij mij de vraag op hoe de boeddhistische visie als leidraad kan dienen in levenscrises, moeilijke gebeurtenissen en morele dilemma's voor *westerse* cliënten. Hoe wortelt het boeddhisme binnen de westerse context?

Binnen de context van een dialoog tussen Masao Abe, Japans filosoof en zenboeddhist, en Hans Küng, Zwitsers theoloog en katholiek, komt deze vraag ook aan de orde. Abe en Küng zijn in deze dialoog, ieder vanuit de eigen invalshoek, op zoek naar punten van overeenkomst binnen het christendom en het boeddhisme.

Om een context voor de vraagstelling te geven, zal ik in deze inleiding eerst een aantal begrippen te behandelen. Ik zal beginnen het '*is-ought*' gat te bespreken, waarna ik aandacht zal geven aan het onderscheid tussen ethiek en ethos. Daarna zal ik kort ingaan op het boeddhisme. Ten slotte zal ik aangeven welke vragen in deze scriptie worden behandeld.

### *Is-ought*

Binnen de ethiek is er iets wat het '*is-ought*' gat wordt genoemd. Aan de ene kant is er een wereld die is zoals ze is, het '*is*'. Aan de andere kant hebben wij ideeën over hoe de wereld zou moeten zijn, het '*ought*'. Zoals 'een ouder zou zijn kind niet hoeven te begraven' en 'je zou geen mensen moeten vermoorden'. Wanneer we deze ideeën in regels willen omzetten ontstaat de vraag naar de legitimiteit van deze regels. Het probleem van het '*is-ought*' gat is dat de regels over hoe wereld zou moeten zijn, niet af te leiden zijn van hoe de wereld is, zonder hier weer een nieuwe regel over hoe de wereld zou moeten zijn bij te gebruiken. Men kan bijvoorbeeld stellen dat ik als vrouw kinderen kan baren, maar hier valt niet uit af te leiden dat ik als vrouw kinderen zou moeten baren. We zouden natuurlijk kunnen zeggen dat wie kinderen kan baren, kinderen zou moeten baren, maar dat is weer een nieuw '*ought*'.

Deze strikte scheiding van het '*is*' en het '*ought*' is echter een specifieke seculiere invalshoek. Niet alleen zijn er binnen de seculiere filosofie andere benaderingen te



vinden, maar wanneer we ons binnen de religieuze filosofie begeven komen we het tegenovergestelde standpunt tegen. Clifford Geertz formuleert dit als volgt:

Religion is never merely metaphysics. For all peoples the forms, vehicles and objects of worship are suffused with an aura of deep moral seriousness. The holy bears within it everywhere a sense of intrinsic obligation: it not only encourages devotion, it demands it; it not only induces intellectual assent, it enforces emotional commitment. Whether it be formulated as *mana*, as *Brahma*, or as the Holy Trinity, that which is set apart as more than mundane is inevitably considered to have far-reaching implications for the direction of human conduct. Never merely metaphysics, religion is never merely ethics either. The source of its moral vitality is conceived to lie in the fidelity with which it expresses the fundamental nature of reality. The powerfully coercive 'ought' is felt to grow out of a comprehensive factual 'is,' and in such a way religion grounds the most specific requirements of human action in the most general context of human existence.<sup>1</sup>

Dit onderscheid tussen 'is' en 'ought' is ook te beschrijven als het onderscheid tussen ontologie en axiologie. In de ontologie, zijnsleer, houdt men zich bezig met dat wat er in de werkelijkheid bestaat en op welke manier dit bestaat. Axiologie is waardenleer, meestal betreft het de ethiek of de esthetiek. Binnen de Abe-Küng dialoog is het dan de vraag hoe de boeddhistische ontologie aansluit bij Küngs ideeën over wat hij *Weltethos* noemt. Dit *Weltethos* is een set van normen en waarden gebaseerd op consensus tussen verschillende religieuze tradities. Küngs idee hierbij is dat de ontologie tussen de verschillende religieuze tradities kan verschillen, terwijl de axiologie op de belangrijkste punten overeenkomt. Daarbij daagt Küng de verschillende tradities uit om te kijken in hoeverre hun ontologie een dergelijk *Weltethos* kan ondersteunen.

Voor het boeddhisme dat Abe aanhangt, is dit 'is' *sunyata*. *Sunyata* is te vertalen als 'leegte'. De werkelijkheid is op een bepaalde manier leeg. Wat dit precies betekent

---

<sup>1</sup> C. Geertz, 'Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols', *The Antioch Review*, 17 (1957), 421-437, aldaar 421.

zal later in deze scriptie uitvoerig besproken worden, voor nu is het belangrijk vast te stellen dat het niet vanzelfsprekend is dat universele morele principes uit 'leegte' zijn af te leiden. Küng vraagt Abe dan ook te laten zien hoe het mogelijk is tot een ethiek te komen vanuit het idee van *sunyata*.

### ***Ethiek en ethos***

Binnen de dialoog tussen Abe en Küng wordt zowel over 'ethos' als over 'ethiek' gesproken. Abe noch Küng geeft een definitie van deze termen. Daarbij is het verwarrend dat de verschillende termen in het Engels, Duits en Nederlands erg op elkaar lijken, maar niet zonder meer naar hetzelfde verwijzen.

In het Engels gaat het hierbij om 'ethic', 'ethics' en 'ethos'. Een 'ethic' is volgens het *Oxford English Dictionary* "a set of moral principles." 'Ethics' kan hier het meervoud van zijn, maar kan ook verwijzen naar "the branch of knowledge concerned with moral principles." Ten slotte beschrijft men 'ethos' als "the characteristic spirit of a culture, era, or community as manifested in its attitudes and aspirations."<sup>2</sup>

In het Duits gaat het om de woorden 'Ethik' en 'Ethos'. *Das Große Wörterbuch der deutschen Sprache* beschrijft 'Ethik' in de eerste plaats als "philosophische Disziplin oder einzelne standpunktgebende Lehre, die das sittliche Verhalten des Menschen zum Gegenstand hat; Sittenlehre, Moralphilosophie" en in de tweede plaats als "Gesamtheit sittlicher Normen und Maximen, die einer [verantwortungsbewussten] Einstellung zugrunde liegen." 'Ethos' wordt omschreven als "vom Bewusstsein sittlichen Werte geprägte Gesinnung, Gesamthaltung; ethisches Bewusstsein, Ethik."<sup>3</sup>

*Van Dale* beschrijft 'ethiek' als "praktische wijsbegeerte die handelt over de zedelijke begrippen en gedragingen, over wat goed en kwaad is" en 'ethos' als "zedelijke houding of motivatie."<sup>4</sup> *Het groot encyclopedisch woordenboek* geeft een uitgebreidere beschrijving van 'ethos': "geheel van zedelijke waarden die als feitelijk

---

<sup>2</sup> *Concise Oxford English dictionary*, C. Soanes en A. Stevenson red., (herziene 11e druk, New York 2006).

<sup>3</sup> *Das Große Wörterbuch der deutschen Sprache*, W. Scholze-Stubenrecht en D. Mang red., (3e druk, Mannheim, e.a. 1999).

<sup>4</sup> *Van Dale, Groot woordenboek van de Nederlandse taal* (14e editie, digitale versie, 2007).

geldend voor een individu of een gemeenschap beschouwd worden, maar niet noodzakelijk kritisch overwogen zijn.”<sup>5</sup>

Nedra Reynolds gaat in op de verschillende manieren waarop het woord ‘ethos’ wordt gebruikt en geeft aan dat zowel de klassieke als de moderne reguliere betekenis van ‘ethos’ verwijst naar “a complex set of characteristics constructed by a group, sanctioned by that group, and more readily recognizable to others who belong or who share similar values or experiences.”<sup>6</sup> Geertz geeft de volgende beschrijving: “A people’s ethos is the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood; it is the underlying attitude toward themselves and their world that life reflects.”<sup>7</sup>

James Fieser stelt dat ethiek zich bezig houdt met “systematizing, defending, and recommending concepts of right and wrong behavior.”<sup>8</sup> Julia Driver geeft een vergelijkbare beschrijving.<sup>9</sup>

Gebaseerd op het bovenstaande valt een aantal punten te maken over de betekenis van ethos en ethiek. In de eerste plaats kunnen zowel ‘ethos’ als ‘ethiek’ verwijzen naar een set van morele waarden en normen, zonder daarmee meteen naar een ethos of ethische theorie te verwijzen.

Daarnaast kan ‘ethos’ verwijzen naar een geheel van disposities en houdingen van een bepaalde groep, die de groep voor zichzelf en anderen herkenbaar maakt. Morele disposities en houdingen zijn hier onderdeel van. In de engere zin kan ‘ethos’ naar dit morele deel van de disposities en houdingen alleen verwijzen. In beide gevallen gaat het echter om iets wat geleefd en ervaren wordt, en tot stand is gekomen binnen dit leven en ervaren van een groep.

---

<sup>5</sup> *Het groot encyclopedisch woordenboek*, J. Verschuren en F. Claes red., (10e druk, Antwerpen en Den Haag, 1996).

<sup>6</sup> N. Reynolds, ‘Ethos as location: new sites for understanding discursive authority’, *Rhetoric Review* 11 (1993), aldaar 327.

<sup>7</sup> Geertz, ‘Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols’, 421.

<sup>8</sup> J. Fieser, ‘Ethics’ in: J. Fiesner en B. Dowden red., *Internet Encyclopedia of Philosophy*, [www.iep.utm.edu](http://www.iep.utm.edu), 8 juli 2012.

<sup>9</sup> J. Driver, *Ethics: the fundamentals* (Malden Massachusetts, Oxford en Carlton Victoria 2007), 1-6.



'Ethiek' kan ook naar de systematische kritische benadering van morele concepten verwijzen. Het gaat hierbij niet in de eerste plaats om het beleven, maar om het nadenken over. Een theorie over moraliteit is altijd ethiek, ook al kan het onderwerp van de theorie wel deel van een ethos zijn.

De manier waarop Abe en Küng ethiek, ethos en morele waarden en normen gebruiken verschilt. Küng gebruikt ethos en ethiek allebei vrijwel altijd als verwijzend naar een set van morele normen en waarden. Abe is meer gericht op het ontwikkelen van een ethische theorie die laat zien hoe morele normen en waarden van *sunyata* zijn af te leiden. Bij het bespreken van de ideeën van Küng en Abe worden, tenzij anders aangegeven, de betekenissen van ethos en ethiek aangehouden zoals ze die zelf gebruiken. In hoofdstuk vier wordt teruggekomen op deze kwestie.

### ***Boeddhisme***

Het boeddhisme is een verzamelnaam voor een grote en gevarieerde groep religieuze stromingen die de overeenkomst delen dat zij zich baseren op de leer van de Boeddha, die ongeveer in de vijfde eeuw voor Christus leefde. Het 'boeddhisme' als een overkoepelende benaming is dan ook een Europese uitvinding.<sup>10</sup> Het boeddhisme binnen de dialoog tussen Abe en Küng betreft vooral Abe's opvatting van het zenboeddhisme, binnen welke context Abe's opvattingen over *sunyata* moeten worden gezien.

Het boeddhisme is gericht op verlossing van het lijden door middel van zelfrealisatie. Het lijden bestaat eruit dat men, door een gebrek aan inzicht in de werkelijkheid, vastzit in de keten van oorzaak en gevolg, geboorte en wedergeboorte. De zelfrealisatie houdt in dat men inzicht krijgt in de werkelijke aard van het zelf en daarmee tegelijkertijd inzicht krijgt in de werkelijke aard van de rest van de wereld. Men is dan 'verlicht'.

Wat deze verlichting precies inhoudt hangt af van de specifieke boeddhistische stroming en school. Voor Abe is het in ieder geval belangrijk dat er niet alleen sprake is van een epistemologische verandering, maar ook van een ontologische verandering. De bevrijding van het lijden betekent een loskomen van de keten van leven en dood,

---

<sup>10</sup> S. Bachelor, *The awakening of the west, the encounter of Buddhism and western culture* (Londen 1994), 227-249.

wat Abe als verandering op ontologisch niveau ziet. Bij Abe staan verlichte personen dus in zekere zin in een andere verhouding tot de werkelijkheid dan niet-verlichte personen.

De boeddhistische leer wordt ook wel gezien als middel om verlichting te bereiken, waarbij de precieze inhoud van de leer minder belangrijk is dan het bereiken van de verlichting. Dit neemt niet weg dat er in de loop van de tijd uitgebreide boeddhistische filosofieën zijn ontwikkeld die ingaan op de precieze inhoud van de leer. Abe levert hier zijn eigen bijdrage aan.

De rol van het onderscheid tussen goed en kwaad is in het boeddhisme niet zonder meer duidelijk. Niet alleen vanwege de nadruk op de zelfrealisatie, maar ook omdat men er in het boeddhisme vanuit gaat dat het onderscheid tussen goed en kwaad slechts een menselijke conceptualisatie is dat geen absoluut bestaan heeft. Dit is voor Küng reden om Abe te vragen hoe het onderscheid tussen goed en kwaad tot stand gebracht kan worden binnen het boeddhisme.

### ***Vraagstelling***

De vraag aan het begin van de inleiding was hoe de boeddhistische visie als leidraad kan dienen in levenscrisissen, moeilijke gebeurtenissen en morele dilemma's en hoe het boeddhisme wortelt binnen de westerse context. In de dialoog tussen Abe en Küng komt deze vraag terug in de vraag hoe *sunyata* aansluit op christelijke concepten en op het idee van een wereldethos. Ik hoop dan ook aan de hand van de dialoog tussen Abe en Küng, meer inzicht te krijgen in de twee bovengenoemde vragen.

In mijn scriptie zal ik de volgende vragen beantwoorden:

1. Welke rol speelt *sunyata* in de boeddhistisch-christelijke dialoog als basis voor een wereldethos?
2. Wat zijn de argumenten voor en tegen het nemen van *sunyata* als basis voor een wereldethos?
3. Welke conclusies kunnen we uit de antwoorden op de bovenstaande vragen trekken voor de praktijk van de geestelijk verzorger?

Ik zal in het eerste hoofdstuk de achtergrond van de dialoog tussen Hans Küng en Masao Abe schetsen, waaruit zal blijken dat beiden een vergelijkbaar, doch verschillend doel nastreven. Ook zal ik in dit hoofdstuk uitgebreid ingaan op het



begrip *sunyata*. In hoofdstuk twee zal ik de argumenten uiteenzetten en analyseren die worden gebruikt met betrekking tot de vraag of het boeddhisme een wereldethos kan ondersteunen of niet. In hoofdstuk drie zal ik eerst een aantal punten van de discussie verhelderen en daarna Abe's opvatting over *sunyata* gebruiken om te laten zien hoe *sunyata* als basis voor een wereldethos kan dienen. Ook zal ik hier ingaan op de boeddhistische ethiek in de praktijk en de rol van ethiek en ethos in de dialoog tussen Küng en Abe. Ten slotte zal ik in hoofdstuk vier nagaan welke conclusies er getrokken kunnen worden ten aanzien van de praktijk van de geestelijk verzorger naar aanleiding van de vorige hoofdstukken.

## 1. De dialoog tussen Hans Küng en Masao Abe

De uitwisseling tussen Küng en Abe vindt plaats binnen een 'grotere' dialoog waar de verschillen en overeenkomsten tussen het christendom en het boeddhisme worden uitgediept. Küng en Abe staan beiden op hun eigen manier in deze dialoog, wat de discussie over een wereldethos kleurt. Abe werkt al vanaf vroeg in zijn academische carrière vanuit het uitgangspunt dat een religie, om te overleven, zich moet verhouden tot de interreligieuze, maar ook tot de antireligieuze situatie van de wereld.<sup>11</sup> Voor Küng speelt een vergelijkbaar motief: hij ontwikkelt een oecumenische theologie, waarin de verhouding tussen de waarheden van het eigen geloof en waarheden van andere geloven een belangrijke rol speelt.<sup>12</sup> Küngs *Weltethos* project is onderdeel van het vinden van een nieuwe verhouding tussen de verschillende godsdiensten. Hij pleit hier voor een wereldethos, gebaseerd op een 'gedeelde waarheid' tussen de godsdiensten. Küng zet zich daarbij in voor de daadwerkelijke ontwikkeling en invoering van een dergelijk wereldethos.

In relatie tot het boeddhisme speelt binnen de dialoog tussen Abe en Küng het begrip '*sunyata*' een belangrijke rol. Ik zal in dit hoofdstuk dan ook eerst de uitgangspunten van Küng en Abe toelichten en daarna ingaan op *sunyata* en de rol die *sunyata* binnen deze discussie over de mogelijkheid om tot een wereldethos te komen speelt.

### *Hans Küng*

#### **Ontwikkelingen**

Küng is in 1928 in Zwitserland geboren. Hij studeert theologie en filosofie aan de Pauselijke universiteit Gregoriana in Rome en aan Sorbonne en het Institut Catholique in Parijs. In die tijd wordt hij ook tot priester gewijd. In 1960 wordt hij hoogleraar in oecumenische theologie aan de universiteit van Tübingen, wat hij blijft tot zijn pensioen in 1996. Hij is bij het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) aanwezig als deskundige. In 1995 wordt hij voorzitter van de dan opgerichte stichting *Weltethos*, een direct resultaat van Küngs jarenlange ontwikkeling van zijn *Projekt Weltethos*.

---

<sup>11</sup> M. Abe, 'Kenotic god and dynamic sunyata', in: John Cobb and Christopher Ives red., *The emptying God, a Buddhist-Jewish-Christian conversation* (New York 1990) 3-65, aldaar 3-4.

<sup>12</sup> H. Küng, *Theology for the third millennium* (New York 1988) 227-256.



Küng heeft regelmatig kritiek op de katholieke kerk. In het bijzonder zijn kritiek met betrekking tot de doctrine betreffende de onfeilbaarheid van de paus leidt ertoe dat het Vaticaan zijn kerkelijke lesbevoegdheid intrekt.<sup>13</sup> Hij is desondanks niet geëxcommuniceerd. Veel van de verschillende ontwikkelingen die Küng heeft doorgemaakt tijdens zijn leven en carrière hebben uiteindelijk tot zijn 'Projekt *Weltethos*' geleid.

Küngs conflict met de Katholieke kerk vindt zijn oorsprong in Küngs middelbare schooltijd, wanneer hij begint te twifelen aan het katholieke 'extra-dogma': 'extra ecclesiam nulla salus', buiten de kerk geen heil (redding).<sup>14</sup> Daarnaast is Küng geïnteresseerd in het naderbij brengen van de christelijke kerken, wat zich uit in zijn proefschrift uit 1957 waarin hij de rechtvaardigingsleer van Karl Barth vanuit een katholiek standpunt bekijkt.<sup>15</sup> Küng geeft aan dat zich in deze periode bij hem een inzicht vormt, dat een belangrijk onderdeel van zijn oecumenische invalshoek wordt. "Unerschütterliche Standfestigkeit im eigenen Glauben und unbeschränkte Dialogfähigkeit gegenüber Menschen anderen Glaubens sind komplementäre Tugenden."<sup>16</sup> Een standvastig geloof wordt ondersteund door de dialoogbereidheid met andere geloven en vice versa. Küng is hierbij overigens niet gericht op een

---

<sup>13</sup> Dit dogma van de Katholieke kerk houdt in dat de paus onfeilbaar is wanneer hij in hoedanigheid van paus beslist dat bepaalde leerstellingen voor alle leden van de kerk moeten gelden.

"Wanneer de Bisschop van Rome met het hoogste leergezag (*ex cathedra*) spreekt, d.w.z., wanneer hij zijn ambt van herder en leraar van alle christenen uitoefenend met het hoogste apostolische ambtsgezag definitief beslist, dat een leer over geloof of zeden door de gehele Kerk gehouden moeten worden, dan bezit hij op grond van de goddelijke bijstand, die hem in de heilige Petrus is beloofd, die onfeilbaarheid, waarmede de goddelijke Verlosser zijn Kerk bij definitieve beslissingen in zaken van geloofs- en zedenleer wilde zien toegerust. Deze definitieve beslissingen van de Bisschop van Rome zijn daarom uit zich (*ex sese*) en niet op grond van de toestemming der Kerk onveranderlijk (*irreformabiles*)."<sup>16</sup> 'Pater Aeternus', alinea 25. <http://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=116&id=2114>, 12 juli 2012, alinea 25.

<sup>14</sup> Vastgesteld tijdens de Concilie van Florence in 1442.

<sup>15</sup> De rechtvaardigingsleer betreft de basis waarop de mens rechtvaardig is voor God. Volgens de katholieken is dit te bereiken op basis van onvoorwaardelijk geloof en met behulp van 'goede werken'. Volgens de protestanten is het een geschenk van God.

<sup>16</sup> H. Küng, *Der lange Weg zum Projekt Weltethos, Zwanzig Jahre nach dem Mission-Entzug*. Rede aan de universiteit van Tübingen, 14 december 1999, 7.

pluralistische houding ten opzichte van andere geloven, waarbij alle geloven als ‘even waar’ moeten worden gezien. Als alternatief ontwikkelt hij een oecumenische theologie waarbij de ‘waarheid’ verschillende dimensies heeft, waar het ervaren van de waarheid van het eigen geloof er één van is.

Zowel de relatie met de andere christelijke kerken, als de relatie tot andersgelovigen vormen een belangrijk onderdeel van het Tweede Vaticaans Concilie, waarbij Küng, zoals gezegd, als deskundige aanwezig was. In de constitutie *Lumen Gentium* van het Tweede Vaticaans Concilie wordt gesteld dat goddelijke genade voor sommige niet-gelovigen en andersgelovigen mogelijk is.<sup>17</sup> Het extra-dogma wordt echter niet gerectificeerd. Dit hangt samen met het dogma dat de paus onfeilbaar is: het oudere dogma moet dus wel kloppen. Küng maakt dan een kritische analyse van dit oudere dogma in “Unfehlbar? Eine Anfrage”<sup>18</sup> wat uiteindelijk tot het intrekken van zijn kerkelijke lesbevoegdheid op het gebied van katholieke theologie leidt. Hij blijft desondanks wel priester en behoudt zijn leerstoel aan de universiteit van Tübingen.

De ontwikkelingen binnen de kerk maken dat Küng zich ook richt op de vraag wat het betekent om een christen te zijn. Hij doet dit expliciet in zijn boek “Christ sein.”<sup>19</sup> De katholieke kerk heeft volgens Küng met het Tweede Vaticaans Concilie een historisch noodzakelijke beweging naar de maatschappij toe gemaakt.<sup>20</sup> Deze aanpassingen aan de tijd roepen wel de vraag op wat nu nog het eigene aan het christendom is. Küng geeft in dit boek aan hoe een christen zich ten opzichte van de moderne maatschappij, specifiek tegenover humanistische tendensen en andere religies, kan verhouden *als christen*. “[Dieses Buch] will mitten im epochalen Umbruch kirchlicher Lehre, Moral und Disziplin nach dem Bleibenden suchen: das von den Weltreligionen und modernen Humanismen Verschiedene und zugleich den getrennten christlichen Kirchen Gemeinsame.”<sup>21</sup> Hier wordt steeds duidelijker dat Küngs christen-zijn, een

---

<sup>17</sup>[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html), ‘Lumen Gentium’, 12 juli 2012, aldaar paragraaf 16.

<sup>18</sup> H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich, Einsiedeln en Keulen 1970).

<sup>19</sup> H. Küng, *Christ Sein* (Zürich 1975).

<sup>20</sup> *Ibidem*, 27.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 14.



christen-zijn is dat moet plaatsvinden in een relatie tot de maatschappij en de groepen en mensen die zich daarin bevinden. Hiertoe levert hij onder meer een moderne geschiedkundige lezing van het leven van Jezus, die hem, wanneer hij in dialoog gaat met andere geloven, helpt duidelijk te maken wat zijn geloof inhoudt.<sup>22</sup>

Naast deze meer praktische invalshoek, heeft Küng ook op theologisch gebied inzichten de dialoog met andere godsdiensten vergemakkelijken. Küng noemt in dit kader zijn inzicht in de historiciteit en wereldlijkheid van God. "Gott war zu denken nicht über und nicht hinter dieser Welt, sondern in dieser Welt und Geschichte. Eine selbstverständlich nur dem Glauben wahrnehmbare Präsenz des Unendlichen im Endlichen, des Ewigen im Zeitlichen."<sup>23</sup> Voornamelijk voor het contact met oosterse religies als het boeddhisme, waar de onafscheidelijkheid van het 'goddelijke' en het 'wereldlijke' een belangrijk onderdeel van is, is een dergelijk inzicht van belang.

Küng zoekt dan ook steeds meer de dialoog met en de kennis over andere religies op, waarbij hij van mening is dat de dialoog alleen mogelijk is wanneer er ook kennis van de andere religies bestaat. Met deze dialoog streeft Küng naar een inter-oecumenische gemeenschap van alle religies, wat verder gaat dan de oorspronkelijke intra-oecumenische gemeenschap van christelijke kerken. " 'Ökumene' darf sich nicht auf die *Gemeinschaft der christlichen Kirchen* beschränken, sie muß die *Gemeinschaft der großen Religionen* einbeziehen, wenn Ökumene – nach dem ursprünglichen Wortsinn verstanden – den gesamten 'bewohnten Erdkreis' meint."<sup>24</sup> In zijn boek 'Christentum und Weltreligionen' gaat hij dan ook niet alleen de dialoog aan met de verschillende religies, maar wordt er eerst door een specialist uitgebreide informatie over de betreffende religie gegeven.

Daarbij staat Küng ook open voor verandering binnen de religies. Hiervoor past hij de theorie over paradigmaveranderingen van Thomas Kuhn uit de wetenschapsfilosofie toe op religies.<sup>25</sup> Daarbij stelt hij niet alleen dat elke grote religie

---

<sup>22</sup> Küng, *Der lange Weg zum Projekt Weltethos*, 11.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 12.

<sup>24</sup> H. Küng, J. von Ess, H. von Stietencron en H. Bechert, *Christentum und Weltreligionen, Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus* (München 1984), 16.

<sup>25</sup> Kuhn gaat ervan uit dat wetenschap zich afspeelt rond paradigma's. Een paradigma levert een model of een theorie voor een bepaald fenomeen, maar daarnaast ook verschillende voorbeelden van

te maken heeft gehad met verschillende paradigmaveranderingen, maar ook dat de huidige toestand van de wereld zodanig is, dat paradigmaveranderingen te verwachten zijn. Küng schrijft dan ook in 'Christentum und Weltreligionen' het volgende: "[alle Religionen] stehen heute mitten im Übergang zu einer neuen, nicht mehr eurozentrischen-kolonialistischen Weltkonstellation, die man "nachmodern" oder wie immer sonst nennen mag. Ihre Zukunft im dritten Millennium ist kaum vorauszusagen. Aber wir alle spüren: Wir leben in einer spannenden Übergangszeit mit ebenso vielen Befürchtungen wie Hoffnungen."<sup>26</sup>

Al deze ontwikkelingen komen samen in de epiloog van het boek 'Christentum und Weltreligionen', waarin hij oproept tot een interreligieuze oecumene instelling ten behoeve van een betere wereld: "Kein Weltfriede ohne Religionsfriede."<sup>27</sup> Dit inzicht, in combinatie met het inzicht dat verschillende religies met verschillende dogma's wel vaak vergelijkbare morele regels hebben, leidt Küng ten slotte tot het 'Projekt *Weltethos*'.

### **'Projekt *Weltethos*'**

Dit project is erop gericht om een wereldethos van de grond te krijgen. Hierbij gaat het niet om een ethische theorie, maar om een set praktische normen en waarden die voor ieder mens, ongeacht geloof of ongeloof, kan gelden. In zijn boek 'Projekt *Weltethos*' houdt Küng een pleidooi voor een dergelijk ethos, waarbij hij de grote hoeveelheid ellende op de wereld als motivatie voor dit project aandraagt: er is een oplossing nodig.<sup>28</sup>

Een wereldethos is volgens Küng noodzakelijk om de moderne ontwikkelingen die de mensheid heeft doorgemaakt te begrenzen, om te voorkomen dat ze tot de ondergang van de mens zullen leiden. Omdat deze ontwikkelingen op wereldschaal

---

standaardtoepassingen en de richting waarin het model of de theorie verder ontwikkeld moet worden. Wanneer een paradigma minder succesvol wordt, bijvoorbeeld omdat het nieuwe problemen niet kan oplossen, ontstaan er vaak nieuwe paradigma's die het oude paradigma kunnen vervangen. Er heeft zich dan een paradigmaverandering voorgedaan. W. Bechtel, *Philosophy of science, an overview for cognitive science* (Hillsdale, New Jersey 1988), 52-55.

<sup>26</sup> Küng, *Der lange Weg zum Projekt Weltethos*, 16.

<sup>27</sup> Onder andere, Küng, *Christentum und Weltreligionen* (München 1984), 617.

<sup>28</sup> H. Küng, *Projekt Weltethos* (München en Zürich 1991).



plaatsvinden en mensen op wereldschaal met elkaar omgaan, is het belangrijk dat het hier om een *wereldethos* gaat. Globale wetgeving is hierbij niet voldoende volgens Küng: de wet heeft een morele basis nodig. Hij haalt hierbij het oude Romeinse gezegde aan: 'quid leges sine morbidus'. Wat zijn wetten zonder moraliteit.<sup>29</sup>

Hierbij dicht Küng een belangrijke rol toe aan religie. Religie heeft de rol van het leveren van een rechtvaardiging van een wereldethos. Hier ligt volgens Küng ook het verschil met de ethiek en moraliteit van niet gelovige mensen: zij kunnen niet aangeven waarom hun ethiek universeel en absoluut geldend zou zijn. Mensen met een religie kunnen dit wel door een beroep op hun geloof.<sup>30</sup> Küng is expliciet van mening dat een wereldethos van een dergelijke universele en absolute aard moet zijn: "was aber ist ein Weltordnung ohne ein- bei aller Zeitgebundenheit- verbindendes und verbindliches Ethos für die gesamte Menschheit, ohne ein *Weltethos*?"<sup>31</sup>

Daarnaast geeft Küng aan dat het belangrijk is dat de verschillende religies hun verantwoordelijkheid nemen voor de wereldvrede door vrede met elkaar te sluiten. Dit houdt in dat de verschillende religies zelfkritisch en open in dialoog met elkaar treden. Niet alleen kunnen de verschillende religies op die manier zichzelf 'verbeteren', in de dialoog wordt ook duidelijk in hoeverre er overeenkomsten tussen de verschillende ethos bestaan. Deze overeenkomsten vormen weer de basis voor het daadwerkelijke wereldethos zoals het voorstel in 'A Global Ethic', van het 'Parliament of the World's Religions'.<sup>32</sup> Küng geeft aan dat er wel een soort oecumenische basis voor ethische waarheid nodig is: zijn voorstel is om hiervoor het '*humanum*' te gebruiken. Het gaat daarbij om 'dat wat werkelijk menselijk is' of 'menselijke waardigheid'. Een religie is goed en waar wanneer het aan het *humanum* kan voldoen. Een religie voldoet hieraan voor zover "ihrer Glaubens- und Sittenlehre, ihren Riten und Institutionen die Menschen in ihrer menschlichen Identität, Sinnhaftigkeit und Werthaftigkeit fördert und sie eine sinnvolle und fruchtbare Existenz gewinnen läßt."<sup>33</sup> Een religie is slecht of niet waar wanneer dit het tegenovergestelde doet.

---

<sup>29</sup> Küng, *Projekt Weltethos*, 56-57.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 75.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>32</sup> H. Küng en Karl-Josef Kuschel red., *A global ethic, the declaration of the parliament of the world's religions* (New York 1993).

<sup>33</sup> Küng, *Projekt Weltethos*, 120.

Dit levert een wisselwerking tussen het 'menselijke' en het 'goddelijke' op, waarbij alleen dat goddelijke wordt erkend dat het menselijke dient en alleen die aspecten van het menselijke als absoluut en universeel worden erkend wanneer die een beroep op religie kunnen doen.

Uiteindelijk heeft religie binnen Küngs project dus een dubbele functie: aan de ene kant moet het wereldethos een absolute en universele grond bieden. Aan de andere kant moeten de verschillende religies toenadering zoeken door met elkaar in dialoog te treden en zo tot vrede te komen. Hierbij is het van belang dat de verschillende religies ook elkaars 'waarheid' kunnen erkennen. Om hierbij niet in relativisme te vervallen heeft Küng een oecumenische theologie ontwikkeld waarbij er drie lagen van 'waarheid' zijn. In de eerste plaats is een geloof waar en goed wanneer het aan de eis van het 'menselijke' voldoet. De tweede laag verwijst naar een algemeen religieus criterium, waarbij een religie gemeten wordt naar zijn eigen normatieve canon of normatief centrale figuur: er wordt gekeken naar de interne consistentie. In de derde laag gaat het erom of de religie vanuit het 'binnen perspectief' klopt. In tegenstelling tot de tweede laag, gaat het hier vooral om het ervaren geloof. Het ware geloof is dat geloof wat ook als het ware geloof wordt ervaren. Küng noemt het criterium voor een christen dat het ware geloof "allows us to perceive the spirit of Jesus Christ in its theory and practice." Een geloof dat deze ervaring niet teweeg brengt, kan het ware geloof niet zijn. Küng geeft hierbij wel aan dat men dit criterium ook op andere, niet-christelijke, geloven kan toepassen. Op dit derde niveau kan men dan ook zeggen dat er maar één waar geloof bestaat, wat gebonden is aan de eigen ervaring.<sup>34</sup>

Küngs interesse in de ethiek van het boeddhisme heeft dus twee oorzaken. In de eerste plaats vanuit de dialoog tussen de religies, van waaruit Küng de ethische ontwikkeling van het boeddhisme als zwakke plek ziet.<sup>35</sup> Aan de andere kant stelt hij alle religies in het algemeen een uitdaging om te kijken in hoeverre een wereldethos in hun eigen traditie geworteld is en welke bijdrage de eigen religie aan dit wereldethos zou kunnen leveren. Hierbij verwijst Küng ook specifiek naar de 'Declaration Toward a Global

---

<sup>34</sup> Küng, *Theology for the third millennium*, 240-253.

<sup>35</sup> H. Küng, 'God's self-renunciation and Buddhist emptiness: a Christian response to Masao Abe', in: R. Corless en P. Knitter red., *Buddhist Emptiness and Christian Trinity* (New York en Mahwah, New Jersey 1990) 26-43, aldaar 37.



Ethic', grotendeels opgesteld onder zijn redactie. Hierin vraagt hij de religies om te kijken in hoeverre hun traditie met andere ethische tradities overeenkomt.<sup>36</sup>

We zien bij Küng dus een vermenging van religieuze ontwikkeling, met een sterke gerichtheid op het welzijn van de wereld en de academische invalshoek. Opvallend is dat we deze punten ook bij Abe terug zien.

## **Masao Abe**

### **Ontwikkelingen**

Masao Abe is in 1915 geboren in Japen en in 2006 gestorven. Net als bij Küng lopen Abe's ontwikkelingen op persoonlijk, religieus en academisch gebied sterk samen. Net als Küng is Abe geïnteresseerd in de dialoog met andere religies om de eigen religie te verdiepen.

Voorafgaand aan en in het begin van Abe's academische leven is hij vooral op zoek naar de juiste religieuze invalshoek. Jeff Shore geeft in 'Masao Abe, a zen life of dialogue' een beschrijving van deze zoektocht.<sup>37</sup>

Ook Abe voelt zich al in zijn middelbare schooltijd geconfronteerd met vragen van religieuze aard. Hij ervaart een lastig dilemma wanneer zijn docenten hem zeggen compassie te hebben voor alle levende fenomenen, terwijl hij zich tegelijkertijd realiseert dat hij deze levende fenomenen zal moeten doden om zelf te leven.

Abe richt zich in eerste instantie tot het Zuivere-land boeddhisme van Shinran (1172-1262). Deze tak van het boeddhisme heeft verrassende overeenkomsten met het christendom. Men gelooft dat het niet mogelijk is om in deze wereld zelf tot verlichting te komen. De mens is te vol van zonde en onwetend. Men heeft de genade van de Amida Boeddha<sup>38</sup> nodig om herboren te worden in het Zuivere-land, waar men

---

<sup>36</sup> H. Küng, 'The history, significance and method of the declaration toward a global ethic', in: H. Küng en K. Kuschel red., *A global ethic, the declaration of the parliament of the world's religions* (New York 1993), 73.

<sup>37</sup> J. M. Shore, 'The true Buddha is formless: Masao Abe's religious quest', in: D. W. Mitchell red., *Masao Abe, a Zen life of dialogue* (Boston, Rutland te Vermont en Tokyo 1998) 3-9.

<sup>38</sup> Het boeddhisme kent vele boeddha's, wanneer de leer van de vorige boeddha helemaal is verdwenen, komt de volgende boeddha. Amida Boeddha is één van deze. De persoon die in India ongeveer 500 jaar voor onze jaartelling leefde wordt Gautama Boeddha of Sakyamuni Boeddha genoemd.

vervolgens wel verlicht kan raken. Het boeddhisme van Shinran is één van de vormen van Zuivere-land boeddhisme.<sup>39</sup>

Het lezen van Shinrans werk heeft zoveel invloed op Abe dat hij boeddhisme wil gaan studeren. Echter na zijn studie economie is hij gedwongen om aan het werk te gaan alwaar zijn spirituele nood groeit. Uiteindelijk begint hij in 1942, ondanks de oorlog en negatieve reacties van familie en vrienden, met de studie westerse filosofie in Kyoto met de hoop dat hij voorbij de grenzen van dit rationele denken het ware geloof kan vinden.<sup>40</sup> Tijdens deze studie komt hij in contact met Shin'ichi Hisamatsu, die colleges boeddhisme geeft en daarbij diep religieus inzicht heeft. Hisamatsu is echter zenboeddhist en Abe, op zoek naar zijn Zuivere-land geloof, voelt zich door hem uitgedaagd.<sup>41</sup> Wanneer hij eindelijk een ervaring van geloof heeft met betrekking tot het Zuivere-land boeddhisme, blijft Hisamatsu's visie aan hem knagen. Deze visie stelt in feite dat er niets is, ook geen zonde. Uiteindelijk ondergraaft dit zijn gevonden geloof in het Zuivere-land boeddhisme en ervaart Abe een nihilistische fase. In deze fase realiseert Abe zich uiteindelijk dat het de duivel is geweest, in de vorm van zijn eigen ego, dat hem voor de gek heeft gehouden. Wat hij als de Boeddha zag, was zijn eigen ego. Deze realisatie leidt tot het verwerpen van zijn oude geloof. De laatste stap is echter het vinden van een positief standpunt, dat het nihilisme overstijgt. Abe's verlichting volgt in een uitwisseling met Hisamatsu:

Abe said, 'I have tried all kinds of ways, but to be frank, none have been true. I just cannot find any place where I can stand.' '*Stand right at that place where there is nowhere to stand,*' Hisamatsu replied without missing a beat. At that instant the final vestige of ego-self dropped away, and Masao Abe realized the boundless expanse of his own formless True Self. Now there is no longer any devil, nor is there any trace of Buddha.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> D.S. Lopez, *The story of Buddhism, a concise guide to its history and teachings* (New York 2001), 230-242.

<sup>40</sup> Er is weinig te vinden over de invloed die de oorlog op Abe heeft gehad. Het ligt echter voor de hand dat de oorlog niet bijgedragen zal hebben aan een betekenisvol ervaren van het leven.

<sup>41</sup> Binnen het Zen boeddhisme gaat men er juist wel vanuit dat iedereen zelf in staat is om de verlichting te bereiken, in tegenstelling tot bij het Zuivere-land boeddhisme, waar men gelooft dat de genade van de Amida Boeddha hiervoor nodig is.

<sup>42</sup> Shore, 'The true Buddha is formless', 7.



In Abe's godsdienstfilosofie zien we een aantal van de elementen uit deze innerlijke strijd terug. Net zoals Abe zelf het nihilisme moest overwinnen om tot het juiste inzicht te komen, meent Abe dat het voor de verschillende religies in het algemeen een uitdaging is om het nihilisme en dan met name in zijn Nietzscheaanse vorm te overwinnen. "For Nietzsche, Nihilism is a realization of the nothingness or meaninglessness of human life, not before, but through and after religion. Thus Nietzsche's Nihilism cannot be overcome by religion, at least in its traditional form. This is why I call Nietzsche's Nihilism 'Nihilism beyond religion'."<sup>43</sup> Hierbij beschrijft Abe Nietzsches nihilisme op een manier waarop hij zelf het nihilisme ook heeft ervaren: dóór en na zijn geloof.

Ook Abe's persoonlijk overwinnen van het nihilisme is terug te vinden in Abe's religieuze filosofie. De ervaring van het gebrek aan vastigheid, maar hier vastigheid in vinden, 'staan waar niet gestaan kan worden', vinden we terug in het centrale concept binnen Abe's filosofie: dynamische leegte. Verderop wordt uitgebreid op dit concept van dynamische leegte ingegaan, maar de essentie van de overwinning op Nietzsches nihilisme ligt erin dat wordt erkend dat het religieuze niet meer dezelfde vorm heeft waarin het de mensheid van betekenisverlening voorzag. Dit betekent echter niet dat er geen andere vorm kan zijn waarin het goddelijke de mens betekenis verleent. Het gebrek aan een *vaste* vorm van de uiting van het religieuze wordt erkend, wat niet betekent dat er geen sprake van *vorm* van het religieuze kan zijn. Dit betekent wel dat deze vorm ook veranderlijk is. De volledige omkeerbaarheid van het goede en kwade, wat Abe ervoer in de ervaring van de Boeddha als duivel, is een gevolg van deze oplossing voor het nihilisme.

Het meest belangrijke element uit Abe's leven wat we terugvinden in Abe's werk, is de overtuiging dat er zoiets nodig is als geloof in het leven van een mens. Abe zelf ervoer in zijn werkende leven, voor zijn filosofische studie, een groot gebrek aan betekenisvolheid en een behoefte aan spirituele verdieping.<sup>44</sup> In 'Religion challenged by modern thought' stelt Abe dat de moderne mens het contact met het eigen hart en

---

<sup>43</sup> M. Abe, 'Kenosis and emptiness' in: R. Corless en P. Knitter red., *Buddhist emptiness and Christian Trinity, essays and explorations* (Mahwah te New Jersey 1990), 5-25, aldaar 11.

<sup>44</sup> Shore, 'The true Buddha is formless', 4.

de eigen ziel heeft verloren, en daarmee 'spiritueel verarmd' is geraakt.<sup>45</sup> Abe lijkt hier te suggereren dat het diepere contact met het eigen wezen gelijk staat aan spiritualiteit. Iets wat ook overeen komt met de boeddhistische leer, waarin werkelijk inzicht in het zelf ook inzicht in de wereld is en omgekeerd. Abe noemt de vraag van zelfvervreemding dan ook de meest serieuze vraag voor de moderne mens en meent dat het antwoord op deze vraag in religie gezocht moet worden.

It is precisely at the meeting point of the two problems, namely, the interreligious problem of Buddhism and Christianity on the one hand, and the problem of religion and irreligion on the other, that the most serious question for modern man, the question of his self-estrangement should be asked; and it is precisely there that we may expect to find an answer to it.<sup>46</sup>

Volgens Abe moet interreligieuze dialoog dan ook over meer gaan dan het ontwikkelen van wederzijdse kennis en begrip. Wanneer het alleen daar over gaat wordt namelijk niet ingegaan op de vraag: 'waar is religie voor nodig?'. Het belangrijkste doel van de interreligieuze dialoog is volgens Abe het zoeken naar een gemeenschappelijke spirituele dimensie, opdat de ware betekenis van religie duidelijk wordt. Alleen een uitwisseling van visies is hiervoor niet voldoende, uiteindelijk moeten de religies daadwerkelijk veranderen.

This is why I insist that in religious dialogue today, mutual understanding, though always necessary, is insufficient; going beyond mutual understanding, interfaith dialogue must be concerned with the mutual transformation of the religions involved. Then and only then will a deep and expansive human spirituality be opened up for each of the world religions.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> M. Abe, 'Religion challenged by modern thought' in: William R. Lafleur red., *Zen and Western thought* (Hong Kong 1985), 232.

<sup>46</sup> M. Abe, 'Buddhism and Christianity as a problem of today' *Japanese Religions*, 3 (1963) 15.

<sup>47</sup> M. Abe, 'Buddhist-Christian dialogue: its significance and future task' in: S. Heine red., *Buddhism and Interfaith Dialogue* (Londen 1995) 3-16, 5.



Abe geeft daarbij aan dat deze gezamenlijkheid niet alleen nodig is om de antireligieuze stromingen het hoofd te bieden, maar ook omdat de verschillende mensen op aarde steeds meer met elkaar te maken krijgen en in die zin een gezamenlijke spirituele horizon nodig hebben.<sup>48</sup>

Het is nadrukkelijk niet zo dat Abe de verschillende religies wil samensmelten tot één religie. Het idee is juist dat men binnen de eigenheid van de religie een gezamenlijke spirituele grond vindt. Zo lijkt Abe zich in zijn academische carrière veelal te richten op de vraag: “How can we find a common spiritual basis in this pluralistic world without marring the unique characteristics of each of the cultural and spiritual traditions?”<sup>49</sup>

Er is hier sprake van een spanning tussen het willen transformeren van de religies en ze hun unieke kenmerken te willen laten behouden. De achtergrond hiervoor is dat Abe, net als Küng, het verenigen van de religies ziet als een basis voor wereldvrede. Abe is minder programmatisch in de uitwerking hiervan, maar de vraag naar wereldvrede komt op meerdere plaatsen in zijn werk terug.<sup>50</sup> Met name in zijn artikel ‘Sovereignty rests with mankind’ gaat hij in op de vraag hoe in “the present crisis of the world,” ontstaan uit “ceaseless conflicts and disputes”, de noodzaak bestaat om tot een “human community without nation-states” te komen. Waar Küng zich richt op een gedeeld ethos, richt Abe zich op een gedeelde kosmologie, waarbij de mensheid in zijn geheel als een levende, zelfbewuste eenheid wordt gezien. Om dit tot stand te brengen is het noodzakelijk dat iedereen inzicht krijgt in zijn of haar werkelijke zelf, waardoor het ego overstegen kan worden en de mensheid als eenheid ervaren kan worden.<sup>51</sup> Een gedeelde kosmologie zou in principe goed samen kunnen gaan met een gedeeld ethos. Zoals eerder gezegd heeft Küng zijn ideeën over een gedeeld ethos echter ingebed in een oecumenische theologie, waarbij hij het ‘humanum’ als overkoepelend principe gebruikt om te kijken of een geloof ‘waar’ kan zijn. Küng lijkt hier een niet-religieus

---

<sup>48</sup> Ibidem, 3.

<sup>49</sup> M. Abe, ‘Preface’ in: Steven Heine red., *Buddhism and interfaith dialogue* (London 1995) xv-xx, aldaar xv.

<sup>50</sup> Onder andere: Abe, ‘Interfaith relations and world-peace’ 177-181; M. Abe, ‘Toward the establishment of a cosmology of awakening’ in: S. Heine red., *Zen and the modern world* (Honolulu 2003), 127-156; en M. Abe, ‘Sovereignty rests with mankind’ in: W. LaFleur red., *Zen and Western thought* (Hong Kong, 1985) 121-134.

<sup>51</sup> Abe, ‘Sovereignty rests with mankind’, 121-134.

'ijkpunt' te hebben gebruikt met als doel een religieus neutraal uitgangspunt te nemen, waardoor er zo min mogelijk aan de religieuze uitgangspunten van de verschillende geloven hoeft worden gesleuteld.<sup>52</sup> Zoals verderop duidelijk zal worden, hebben Abe's ideeën over spiritualiteit vergaande ontologische consequenties en is in die zin ook niet religieus neutraal. Deze algemene kosmologie past dan ook in ieder geval niet in Küngs ideeën van een gedeeld ethos.

Vanuit deze invalshoek wordt de relatie tussen Abe's nadruk op het belang van het tegengaan van de zelfvervreemding van de mens en de noodzaak van het transformeren van de verschillende religies ook duidelijker. De kosmologie waar Abe het over heeft moet door iedereen gedeeld worden, gelovige en niet-gelovige. Om hiertoe te komen zal deze kosmologische basis binnen de verschillende religies geïntegreerd moeten worden. Hoewel Abe niet expliciet is in hoe dat in zijn werk zou moeten gaan zonder de eigenheid van de religies aan te tasten, heeft Abe wel geprobeerd dit in de praktijk te brengen voor het christendom.

### **Gezamenlijke spirituele basis**

Naast zijn werk aan Japanse universiteiten, spendeert Abe veel tijd in de Verenigde Staten. In de jaren '50 enkele jaren om te studeren en wanneer Abe zich steeds meer richt op vergelijkend werk tussen westerse en oosterse filosofie en religie wordt hij vanaf de jaren '60 regelmatig uitgenodigd om op verschillende Amerikaanse universiteiten te spreken en les te geven. Na zijn pensionering van Nara University verhuist Abe naar de Verenigde Staten om zich daar meer te richten op de boeddhistisch-christelijke dialoog, die in die tijd opbloeit.<sup>53</sup>

In deze dialoog probeert Abe de gezamenlijke spirituele basis van het christendom en het boeddhisme te beschrijven. Hier is volgens Abe een bijzondere rol weggelegd voor de notie van *sunyata*. Wanneer dit begrip van leegte juist wordt ge(her)interpreteerd meent Abe dat dit het principe van eenheid van de verschillende religies kan zijn, terwijl er daarbij niet aan de eigenheid van de religies gesleuteld

---

<sup>52</sup> Het is discutabel hoe religieus neutraal Küngs *humanum* is.

<sup>53</sup> D. W. Mitchell, 'Preface', in: D. W. Mitchell red., *Masao Abe, a Zen life of dialogue* (Boston, Rutland te Vermont en Tokyo 1998), xi-xxiv, aldaar xiv.



hoeft te worden.<sup>54</sup> Abe probeert dan ook te laten zien dat het christendom opgevat kan worden als een geloof dat deze spirituele basis al heeft.

Abe doet dit door gebruik te maken van het idee van 'kenosis', de theorie over de ontleding van Christus in de schepping. Hoewel er verschillende kenotische theologieën zijn, komen ze overeen in de gedachte dat Christus afstand moet hebben gedaan van ten minste een deel van zijn goddelijkheid om een werkelijk menselijke ervaring te hebben. Hierbij wordt verwezen naar een passage uit de Bijbel, Phil 2.5-11 waarin Paulus het heeft over de zelf-lediging van Christus door de vorm van een mens aan te nemen en zich als mens nederig opstelt en gehoorzaam is tot hij aan het kruis sterft.<sup>55</sup>

Abe gaat hierbij eerst in op de leer over de menswording van de Zoon uit de Heilige drie-eenheid. Centraal voor Abe staat hierbij dat de aard van de Zoon *essentieel* zelf-ledigend is, omdat hij de zoon van God en de Messias is. De ontleding van de Zoon vindt dan ook niet toevallig plaats, maar is het gevolg van deze zelf-ledigende essentie. Doordat dit zijn aard is, kan hij alleen maar werkelijk de zoon van God zijn door mens te worden en in die zin *niet* de zoon van God te zijn. Abe concludeert dan ook dat de zoon van God, de zoon van God is, *omdat* hij niet de zoon van God is (omdat hij zijn zelf-ledigende aard realiseert). De christelijke gelovige moet een vergelijkbaar proces ondergaan volgens Abe. In de conversie wordt het oude zelf gelegeerd in een nieuw zelf, waarbij het zelf verder leeft met Christus als onderdeel van het zelf. "Self is not self (for it must be crucified with Christ); precisely because it is not, self is truly self (for the new self resurrects with Christ)", stelt Abe. Ten slotte argumenteert Abe dat ook God zelf-ledigend is. De zelf-lediging van Christus wordt gewild door en komt voort uit de niet-onderscheidende liefde van God.<sup>56</sup> De zelf-lediging van God uit zich in dat God de zelf-lediging van Christus wil en uiteindelijk in de conversie van de gelovige. Daarmee legt Abe de parallel met *sunyata* uit het boeddhisme, waarbij dezelfde dynamiek van belang is.<sup>57</sup> Dit blijft echter Abe's exegese en de vraag is dan ook in

---

<sup>54</sup> M. Abe, 'Preface' in: S. Heine red., *Buddhism and Interfaith Dialogue*, (London 1995) xv-xx, aldaar xv.

<sup>55</sup> J. M. Kardemody, 'Kenosis' in: T. Carson en J. Cerrito red., *The new Catholic encyclopedia* (2e druk, z.p. 2003), 143.

<sup>56</sup> Abe, 'Kenotic God and dynamic sunyata', 10-14.

<sup>57</sup> J. W. Heisig, 'East-west dialogue: sunyata and kenosis', *Spirituality today* 39, (1987) 211-224.

hoeverre hier sprake is van een christelijke exegese of een boeddhistische exegese van christelijke teksten.

Abe gaat ook de dialoog met de Joodse gemeenschap aan. Vanuit de achtergrond van de Holocaust wordt de vraag gesteld of er dan niet zoiets als 'echt kwaad' kan bestaan. Abe maakt hierbij onderscheid tussen de een intermenselijke en mens-overstijgende dimensie, waarbij hij het bestaan van een absoluut kwaad ontkent.<sup>58</sup>

Niet alleen is er binnen de dialogen ruimte voor uitwisseling over de punten die Abe inbrengt, maar er worden ook vraagtekens gesteld bij het boeddhisme dat Abe aandraagt. De drie belangrijkste probleempunten worden hierin gevormd door het probleem van historiciteit, de ethiek en verantwoordelijkheid. In de eerste plaats moet Abe laten zien dat het principe van zijn gedeelde spiritualiteit in staat is ook belangrijke centrale concepten uit andere geloven te ondersteunen. Abe wil immers wel het eigene van de geloven bewaren. Historiciteit, ethiek en verantwoordelijkheid zijn belangrijk binnen het christendom. De geschiedenis speelt een belangrijke rol in de zin dat de christelijke geschiedenis toewerkt naar de dag des oordeels. In deze geschiedenis spelen goed en kwaad en de eigen verantwoordelijkheid van de mens een belangrijke rol. In de tweede plaats spelen deze probleempunten ook een belangrijke rol in de vraag of *sunyata* een wereldethos kan ondersteunen. Hier in hoofdstuk twee verder op in worden gegaan.

We zien bij Abe, net als bij Küng, een sterke invloed van de eigen religieuze ontwikkeling en een gerichtheid op het welzijn van de wereld in het academische werk. Beiden hebben echter een andere benadering.

### ***Küng en Abe***

Voor zowel Küng als Abe is de dialoog tussen het boeddhisme en het christendom meer dan alleen een uitwisseling van kennis en het zoeken van toenadering. Küng en Abe menen allebei dat de religies zich zullen moeten transformeren willen ze het hoofd boven water kunnen houden. Hierbij is de dialoog met de ander ook een middel om het eigen geloof te verdiepen en een spiegel voor te houden. Küng en Abe zijn ook beiden gericht op het bewaren van het eigene van het geloof, terwijl daarbij wel de mogelijkheid voor transformatie is. De aard van de transformatie is echter verschillend

---

<sup>58</sup> Onder andere: Abe, 'Kenotic God and dynamic sunyata', 50-55.



bij beiden. Waar Küng de nadruk legt op aanpassing van het geloof op het niveau van het ethos, is Abe gericht op de aanpassing op het niveau van de spiritualiteit. Wanneer we ervan uitgaan dat het ethos een uitvloeisel van de spiritualiteit, dogma en gewoontes van een geloof is, zijn Abe's transformaties duidelijk ingrijpender dan die Küng voorstelt.

Voor Abe's doelstelling van overeenstemming op het spirituele vlak evalueert hij centrale geloofsstellingen zoals de ontleding van Christus vanuit het boeddhistische idee van *sunyata*.<sup>59</sup> Volgens Küng moet er juist naar de verschillende geloven worden gekeken vanuit de eigen context van dat geloof. Vanuit dat punt kunnen dan overeenstemmingen en openingen tot "uitbreiding en verrijking" gevonden worden.<sup>60</sup>

Dit verschil in uitgangspunten komt terug in hoe Abe en Küng de verhouding tussen religies en het welzijn van de wereld en de mens zien. Ook hier is Abe gericht op de gedeelde spiritualiteit. Vanuit werkelijke spiritualiteit, in Abe's visie, vloeit het ethisch juist handelen als vanzelf voort. Küng echter veronderstelt niet een dergelijke spirituele overeenstemming, maar ziet de religies wel als mogelijkheid om een gezamenlijk ethos te ondersteunen en er rechtvaardiging eraan te ontleen.

De uitwisseling tussen Küng en Abe kent dan ook twee aspecten; aan de ene kant geeft Abe aan op welke manier hij denkt dat het christendom ook het idee van *sunyata* in zich draagt en in die zin iets van het boeddhisme kan leren.<sup>61</sup> Aan de andere kant is de uitdaging aan het boeddhisme, en meer specifiek aan Abe, om duidelijk te maken hoe een aantal belangrijke concepten binnen het boeddhisme op basis van het begrip *sunyata* gerealiseerd kunnen worden. Het gaat hierbij vooral om een historisch wereldconcept, het onderscheid tussen goed en kwaad en het concept van verantwoordelijkheid. De oorzaak van het probleem met deze concepten ligt in de aard van de werkelijkheid zoals de boeddhisten deze kennen: *sunyata* of leegte.

---

<sup>59</sup> Abe, 'Kenotic God and dynamic sunyata', 9-26.

<sup>60</sup> Küng, 'God's self-renunciation and Buddhist emptiness', 35.

<sup>61</sup> Abe, 'Kenotic God and dynamic sunyata', 9-26.

## *Sunyata*

### **Ontwikkeling**

De precieze betekenis van *sunyata* wordt in verschillende tradities verschillend ingevuld. Alle tradities menen dat de wereld waar wij ons in bevinden een op bepaalde manier leeg is, maar dat dit niet tot nihilisme leidt. 'Leeg' kan hierbij betrekking hebben op de aan- of afwezigheid van fenomenen, maar ook op de *aard* van de fenomenen die aanwezig zijn. Wat dit precies is varieert tussen de verschillende tradities.

Daarbij speelt het realiseren van de 'leegte' een belangrijk rol binnen het boeddhisme. Het lijden ontstaat doordat men zich de ware aard van de werkelijkheid en de fenomenen die zich daarin bevinden niet realiseert. De verlossing van het lijden bestaat uit het bereiken van het inzicht in de aard van de werkelijkheid. Men ziet dan op welke manier de werkelijkheid leeg is en is dan 'verlicht'.

Hoe het begrip 'leegte' precies wordt ingevuld varieert sterk binnen de verschillende boeddhistische stromingen en scholen. Aan Abe's begrip van 'leegte' is een lange reeks ontwikkelingen binnen het boeddhisme voorafgegaan. Hierbij moet worden beseft dat de verschillende scholen en stromingen meestal nog steeds bestaan. Onderstaand overzicht is dus niet zozeer een ontwikkeling van het boeddhisme door de tijd, maar de ontwikkeling van het boeddhisme terwijl het zich verspreidt door Azië. Dit overzicht is daarbij verre van compleet, maar richt zich op het bespreken van Abe's wortels.

In één van de vroegste sutra's, de *Kaccayanagota-sutra*, geeft de Boeddha aan dat men een metafysische middenweg moet aanhouden. De extremen hierbij zijn om aan te nemen dat de fenomenen bestaan zoals wij ze normaal ervaren en de nihilistische positie dat de fenomenen helemaal niet bestaan zoals wij ze normaal ervaren. In het eerste geval is de wereld vol met de fenomenen die wij ervaren. Daarnaast is de aard van deze fenomenen ook niet-leeg, in de zin dat ze een werkelijk bestaan hebben. In het tweede geval is de werkelijkheid leeg in de zin dat er helemaal niets bestaat wat wij normaal ervaren, de aard van deze fenomenen is dus ook leeg. De middenpositie die de Boeddha voorstelt stelt dat de fenomenen zoals wij ze normaal ervaren vanuit het normale ervaren bestaan, maar vanuit het ultieme ervaren niet. De wereld is dus op een bepaald niveau leeg, omdat dat wat wij ervaren niet werkelijk bestaat, maar op een



ander niveau is het niet-leeg, omdat deze fenomenen wel onderdeel zijn van het normale ervaren.<sup>62</sup>

Het Theravada-boeddhisme, één van de oudste boeddhistische scholen, richt zich op deze oudste teksten. Ze hangen de visie aan die gearticuleerd wordt in de *Abhidhamma*, een werk uit de scholastische Theravada traditie en onderdeel van het Pali-canon.<sup>63</sup> Die fenomenen die een geheel lijken te zijn, bestaan vanuit ons normale ervaren. Deze fenomenen bestaan echter niet werkelijk, ze hebben geen eigen essentie. Ze zijn opgebouwd uit een soort basale bouwstenen, die men 'dharma's' noemt. Deze bouwstenen zijn vergankelijk, maar ze bestaan wel uit één geheel. Dat wat werkelijk één geheel is heeft een eigen essentie, ook al is het nog steeds vergankelijk. De werkelijkheid is in dit geval leeg in de zin dat de aard van de fenomenen van ons normale ervaren leeg is, ze hebben geen essentie. De werkelijkheid is echter niet helemaal leeg: de dharma's hebben wel een eigen essentie.<sup>64</sup>

Rond het begin van de christelijke jaartelling komt het Mahayana-boeddhisme op.<sup>65</sup> Dit heeft grote invloed gehad op de ontwikkeling van het boeddhisme. Het Mahayana-boeddhisme is niet een school, zoals het Theravada-boeddhisme, maar een stroming. Het heeft vooral veel invloed gehad op de ontwikkeling van boeddhistische scholen in centraal en oost-Azië.<sup>66</sup> De meningen lopen uiteen over de precieze aard van de afscheiding (en of men het wel zo kan noemen), en wat het precies betekent om Mahayana-boeddhist te zijn.<sup>67</sup> Als belangrijkste kenmerk wordt echter meestal het feit gezien dat in het Mahayana-boeddhisme de nadruk verschuift van het streven naar alleen de eigen verlichting naar het streven naar de verlichting van alle wezens. De eigen verlichting is hier slechts het begin van een lange weg. Daarnaast nemen de

---

<sup>62</sup> W. Edelglass en Jay. L. Garfield, 'Metaphysics and ontology' in: W. Edelglass en Jay. L. Garfield red., *Buddhist philosophy, essential readings* (New York 2009) 9-12, aldaar 10.

<sup>63</sup> Het Pali-canon zijn de vroegste boeddhistische teksten in het Pali, op schrift gesteld ongeveer rond het begin van de Christelijke jaartelling. Dit is ruim 400 jaar na de dood van Gautama Boeddha.

<sup>64</sup> D. Keown, *Buddhism, a very short introduction* (New York 1996), 67.

<sup>65</sup> De geschatte dateringen lopen sterk uiteen, van 200 voor Christus tot 100 erna.

<sup>66</sup> C. S. Prebish en D. Keown, *Introducing Buddhism* (Verenigde Staten en Canada, 2010), 97.

<sup>67</sup> P. Williams, *Mahayana Buddhism: the doctrinal foundations* (2e druk, Abingdon en New York 2009), 1-6.

ideeën over 'leegte' een nog belangrijkere plaats in. Het Mahayana boeddhisme heeft daarbij ook eigen literatuur.<sup>68</sup>

Eén van de belangrijkste filosofische werken uit het Mahayana-boeddhisme is de *Mulamadhyamakakarika* van Nagarjuna, die ongeveer in de tweede eeuw na Christus leefde, oprichter van de Madhyamaka-school. Waar de Theravada-boeddhisten menen dat de 'dharma's' wel een eigen essentie hebben, en dus werkelijk bestaan, gaat Nagarjuna nog verder in zijn interpretatie van 'leegte'. Volgens Nagarjuna heeft alleen dat een eigen bestaan, wat onafhankelijk van al het andere bestaat. Er is echter niets dat onafhankelijk van al het andere bestaat volgens de leerstelling van het afhankelijk ontstaan.<sup>69</sup> Alles is 'leeg' in de zin dat niets een onafhankelijk bestaan heeft.<sup>70</sup> Zelfs 'leegte' is volgens Nagarjuna afhankelijk ontstaan en is dus leeg.<sup>71</sup>

Een andere belangrijke school die ongeveer honderd jaar na de Madhyamaka-school ontstond is de Yogacara-school. Binnen deze school stelt men dat de externe wereld niet bestaat en dat wat wij als zodanig ervaren slechts onze interne conceptualisaties zijn van dat wat er werkelijk is, het afhankelijke ontstaan van de dharma's. 'Leegte' is hierbij de ervaring van de werkelijkheid die 'leeg' is van onze eigen conceptualisering. Om de werkelijkheid te ervaren zoals deze werkelijk is, is het dan ook noodzakelijk een non-conceptuele en directe ervaring tot stand te brengen.<sup>72</sup>

In de Chinese Huayan traditie wordt dieper ingegaan op het ontstaan van de fenomenen. Men gaat ervan uit dat het afhankelijk ontstaan van de fenomenen niet alleen geldt voor fenomenen binnen de realiteit zoals wij ze normaal waarnemen, maar ook dat de 'reguliere' realiteit en de 'ultieme' realiteit afhankelijk van elkaar ontstaan.<sup>73</sup> Naast dit afhankelijk ontstaan, gaat men echter ook uit van een vervlechting van beide realiteiten. Het reguliere en het ultieme bestaan afhankelijk en samen. Het ultieme, de leegte, drukt zich uit in en ontstaat met de reguliere

---

<sup>68</sup> Keown, *Buddhism*, 58.

<sup>69</sup> De leerstelling van het afhankelijk ontstaan stelt dat er niets is dat in het bestaat onafhankelijk is van alle andere dingen. Om te bestaan zoals iets is, heeft het altijd andere dingen nodig. Een god die volledig onafhankelijk van de schepping bestaat, is niet mogelijk volgens het boeddhisme.

<sup>70</sup> Lopez, *The story of Buddhism*, 28-30.

<sup>71</sup> Edelglass en Garfield, 'Metaphysics and ontology', 10.

<sup>72</sup> Williams, *Mahayana Buddhism*, 90-91.

<sup>73</sup> Edelglass en Garfield, 'Metaphysics and ontology', 11.



fenomenen. De Hart-sutra wordt hier vaak bij geciteerd, 'leegte is vorm en vorm is leegte'.<sup>74</sup>

De Japanse monnik Dogen (1200-1253) gaat hierin nog een stap verder door het construct van de reguliere werkelijkheid niet alleen te laten afhangen van de bewuste wezens, maar van alle fenomenen in deze reguliere werkelijkheid. In zekere zin heeft dus bijvoorbeeld ook een trein een perspectief op de werkelijkheid. Vanuit mijn perspectief kan de trein van het station vertrekken, maar vanuit het perspectief van de trein kan het station vertrekken. De leegte komt dan tot stand in al deze verschillende perspectieven.<sup>75</sup>

Abe wordt gerekend tot de Kyoto-school. De Kyoto-school wordt gevormd door een groep Japanse filosofen. Er is hier niet zozeer sprake van een 'kring' van filosofen, zoals bij bijvoorbeeld de Frankfurter school, en de naam is ook geen zelfgekozen naam. Het gaat om een groep filosofen die voortborduurde op de vocabulaire van de 'oprichter', Kitaro Nishida (1870-1945). Deze filosofen hebben een aantal overeenkomstige ideeën en gaan vooral in op de filosofie van het 'niets', of de 'leegte'. Nishida wordt ook wel als grondlegger van de moderne Japanse filosofie gezien, waarbij de westerse, met name continentale, filosofische benadering wordt gebruikt om uiting te geven aan Japanse en Aziatische ideeën.

Hoewel de verschillende filosofen binnen de school het begrip op verschillende manieren uitwerken, is het grondbegrip van de Kyoto-school het 'absolute niets'. Men bouwt hierbij duidelijk voort op Dogens ideeën, met aandacht voor de verschillende wortels van deze ideeën. Het 'absolute niets' van de Kyoto-school is zelf ook leeg, waarbij het 'niets' en het 'zijn' van elkaar doordrongen zijn. De werkelijke aard van dit 'niets' is uiteindelijk niet conceptueel te beschrijven, maar alleen onmiddellijk te ervaren.<sup>76</sup>

Zoals uit het bovenstaande blijkt is de betekenis van 'leegte' door de boeddhistische filosofie en religie heen variërend. Abe's interpretatie hiervan en de rol die hij toedicht aan 'leegte' zijn van een specifieke aard. In het verdere verloop van deze scriptie zal

---

<sup>74</sup> Williams, *Mahayana Buddhism*, 141-144.

<sup>75</sup> Edelglass en Garfield, 'Metaphysics and ontology', 11 en 85.

<sup>76</sup> R. Ohashi, 'Einführung' in: *Die Philosophie der Kyoto-Schule, Texte und Einführung* (Freiburg en München 1990), 11-25.

dan ook, tenzij anders aangegeven, met termen als '*Sunyata*', 'leegte' en 'boeddhisme' verwezen worden naar Abe's opvatting van deze termen.

### ***Sunyata* volgens Abe**

Abe's toelichtingen over het begrip *sunyata* vallen uiteen in 'negatieve' en 'positieve' beschrijvingen. In de negatieve beschrijvingen wordt de nadruk gelegd op de afwezigheid van eigenschappen van *sunyata* en de manier waarop eigenschappen afwezig zijn. Abe noemt dit deel van de beschrijving ook wel ontologisch, in de zin dat het ingaat op wat er wel en niet bestaat. De positieve beschrijvingen gaan meer in op de conclusies die er getrokken kunnen worden naar aanleiding van de 'negatieve' beschrijving van *sunyata*, ze leveren meer inzicht in hoe de werkelijkheid kan worden ervaren voor een verlicht persoon. Abe stelt dat deze positieve beschrijvingen van *sunyata* de soteriologische kant van het boeddhisme benadrukken, omdat ze betrekking hebben op de bevrijding van het lijden.<sup>77</sup>

De negatieve omschrijving begint vanuit het idee dat alles *sunyata*, leegte, is. Dit roept echter onmiddellijk associaties met het nihilisme op, wat Abe juist probeert te overstijgen.<sup>78</sup> Hiervoor zijn in de eerste plaats de leer van 'vergankelijkheid' en de leer van 'afhankelijk ontstaan' van belang. Dit zijn twee centrale inzichten van de Boeddha. Alles is vergankelijk en alles is in het bestaan afhankelijk van al het andere. Een voorbeeld van dit laatste heeft betrekking op vuur en brandstof. Zonder brandstof is er geen vuur, maar zonder vuur is iets als brandstof ook niet mogelijk: hout is dan gewoon hout.<sup>79, 80</sup> *sunyata* is dus in de eerste plaats leegte in de zin van de afwezigheid van fenomenen die een zelfstandig en eeuwig bestaan hebben.

---

<sup>77</sup> Abe, 'Kenotic God and dynamic sunyata', 28-29.

<sup>78</sup> Ibidem, 6-9.

<sup>79</sup> M. Abe, 'Emptiness' in: Steven Heine red., *Zen and comparative studies* (Honolulu 1997) 42-53, aldaar 43.

<sup>80</sup> Om te kloppen wordt deze vergelijking niet ver genoeg doorgevoerd en simplistisch voorgesteld. Vuur is afhankelijk van veel elementen, de algemene afwezigheid van vuur zou een fundamenteel ander universum inhouden. Wanneer vuur niet zou bestaan zou dat wat wij als hout of brandstof zien, waarschijnlijk ook niet meer bestaan. Zelfs wanneer alle andere eigenschappen van hout hetzelfde zouden blijven, is het anders in de zin dat het niet meer als brandstof dient.



Abe wijst daarbij op het feit dat ook *Sunyata* niet opgevat moet worden als iets substantieels: dan zou er immers weer sprake zijn van iets dat een werkelijk eigen bestaan heeft.<sup>81</sup> De leegte moet zich legen om van werkelijke leegte van het universum te kunnen spreken: dit noemt Abe de dynamische aard van *Sunyata*. De leegte drukt zich niet uit in de afwezigheid van fenomenen, maar juist in de aanwezigheid van fenomenen of 'vorm'. Abe citeert hierbij een deel van de Hart-sutra (*Prajnaparamita-sutra*).<sup>82</sup>

Form is emptiness and the very emptiness is form: emptiness does not differ from form; form does not differ from emptiness; whatever is form, that is emptiness; whatever is emptiness, that is form.

'Vorm' zijn de fenomenen die er zijn. Deze vorm is 'leeg' in de zin dat het afhankelijk ontstaat en vergankelijk is. 'Leegte' is het feit dat alles afhankelijk ontstaat en vergankelijk is. Deze leegte is echter vorm in de zin dat er wel fenomenen zijn. Daarbij is het volgens Abe dus noodzakelijk dat leegte zich in vorm uitdrukt, omdat het anders zelf iets is met een onafhankelijk ontstaan en eeuwig bestaan.

In de tweede plaats is *sunyata* ook de ontkenning van het eeuwige en onafhankelijke bestaan van leegte zelf. *Sunyata* moet zichzelf legen om van werkelijke leegte te kunnen spreken. Er is hier dus sprake van een ontologisch non-dualisme: zowel zijn als niet-zijn wordt overstegen. Dit non-dualisme stelt Abe tegenover het monisme dat in het christelijk denken terugkomt. Volgens Abe wordt God hierbij geacht 'zijn' en 'niet-zijn' te omvatten, maar is tegelijk zelf 'zijn' of de basis voor het 'zijn'. Hierdoor overstijgt God het 'zijn' en het 'niet-zijn' niet daadwerkelijk en ontstaat er weer een soort dualisme waarbij het 'zijn' tegenover het 'niet-zijn' wordt geplaatst. Dit dualisme wordt vervolgens steeds herhaald, bijvoorbeeld op het ethische vlak, waar het 'goede' en het 'kwade' tegenover elkaar staan en God met het goede wordt geassocieerd.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Abe, 'Kenotic God and dynamic sunyata', 48.

<sup>82</sup> M. Abe, 'Beyond Buddhism and Christianity: "Dazzling darkness" ', in: C. Ives red., *Divine emptiness and historical fullness* (Valley Forge, Pennsylvania 1995) 224-243, aldaar 236.

<sup>83</sup> M. Abe, 'Non-Being and *Mu* – the metaphysical nature of negativity in the East and the West' in: William LaFleur red., *Zen and Western thought* (Hong Kong, 1985) 121-134, aldaar 122-124.

*Sunyata* zelf kan alleen werkelijk gevat worden in de ervaring ervan, die voorafgaat aan elke conceptualisatie en representatie. Alle beschrijvingen schieten dus tekort. Desondanks geeft Abe een aantal positieve omschrijvingen van *sunyata*.<sup>84</sup>

1. In de eerste plaats zegt Abe iets over de manier waarop de fenomenen ‘zijn’ in *sunyata*. In *sunyata* is alles zoals *het* is, volgens de eigen ‘zo-heid’ (*such-ness* in het Engels, *tathata* in het Sanskriet). Hierdoor is er sprake van zowel gelijkheid als verscheidenheid. Aan de ene kant zijn wij verschillend omdat ik ten diepste ben ‘zoals ik ben’ en dat jij ten diepste bent ‘zoals jij bent’. Aan de andere kant zijn wij, doordat wij allen zijn in onze ‘zo-heid’, gelijk aan elkaar, maar ook gelijk aan de natuur, de samenleving, dieren, planten, dingen et cetera. Alles heeft dus een eigen manier van zijn, maar is tegelijkertijd ook gelijk aan al het andere, omdat het net als al het andere is zoals het is.<sup>85</sup> Het verband tussen ‘zo-heid’ en *sunyata* ligt erin dat wanneer er geen essenties of concepten zijn, de fenomenen gewoon zijn zoals ze zijn. Neem bijvoorbeeld een persoon die zowel vrouwelijke als mannelijke geslachtskenmerken heeft. Vanuit *sunyata* is deze persoon niet alleen geen man en geen vrouw, maar ook geen niet-man en geen niet-vrouw, maar is de eigen ‘zo-heid’. Dit geldt echter voor *alle* mannen en vrouwen. Wanneer alle conceptualiseringen en indelingen wegvallen, is er niets anders dan de specifieke ‘zo-heid’ van de fenomenen.
2. Abe beschrijft *sunyata* ook als de meest natuurlijke of oorspronkelijke aard van fenomenen, voordat ze gescheiden worden als verschillende concepten. Abe geeft aan dat in die zin *sunyata* ook wel in het Japans vertaald wordt met *jinen*. Dit kan ‘spontaniteit’ betekenen, maar ook ‘natuurlijkheid’. Deze natuurlijke aard is wederom geen statische toestand. Het gaat om de natuurlijke, spontane neiging van de fenomenen, zonder dat hier iets van een ‘wil’ bij komt kijken. Abe noemt het de natuurlijke beweging waar alles uit voortkomt en waar alles naar terugkeert.<sup>86</sup> Dit *jinen* is goed te begrijpen in relatie tot de ‘zo-heid’ van de fenomenen, waar ook de spontane neiging van de fenomenen uit voortkomt.

---

<sup>84</sup> Abe, ‘Kenotic God and dynamic sunyata’, 29-32.

<sup>85</sup> Ibidem, 29-30.

<sup>86</sup> Ibidem, 30-31.



3. Met betrekking tot de manier waarop fenomenen in relaties tot elkaar staan in *sunyata* stelt Abe dat er sprake is van een 'ongebonden openheid'. Hiermee bedoelt hij dat niets in de werkelijkheid centraal staat. Men zou bijvoorbeeld kunnen stellen dat de mens een centrale plaats in de werkelijkheid inneemt. Dit zou betekenen dat er sprake is van een dominante positie van de mens ten opzichte van al het andere in de werkelijkheid. Wanneer er niets is dat een centrale positie inneemt, is er niets dominant, maar ook niets ondergeschikt. Alles is tegelijkertijd zowel dominant ten opzichte van al het andere als ondergeschikt aan al het andere. Er is dus altijd sprake van een openheid en ongebondenheid ten opzichte van de manier waarop fenomenen zich tot elkaar verhouden.<sup>87</sup>
4. De hierboven genoemde wederzijdse relatie van dominantie en afhankelijkheid heeft als logisch gevolg dat alle relaties wederzijds omkeerbaar zijn. Dit geldt niet alleen voor begrippen als oost en west, maar ook voor de temporele en morele concepten als vroeger en nu en goed en kwaad. Dit betekent bijvoorbeeld dat ieder moment tegelijk als begin en als eind van de tijd kan worden gezien en dat er geen sprake is van een hoogste goed.<sup>88</sup>
5. Abe geeft aan dat wijsheid en compassie de meest belangrijke kenmerken van *sunyata* zijn. Abe noemt *sunyata* de wijsheid in welk licht de 'zo-heid' en *jinen* van alles wordt gerealiseerd. Vergelijkbaar is *sunyata* de compassie in welk licht alle morele verhoudingen omkeerbaar zijn.<sup>89</sup> Een andere manier om dit te stellen is dat wat wij wijsheid noemen een kenmerk is van *sunyata*, omdat alles in de eigen 'zo-heid' in *sunyata* vorm krijgt. Wat wij compassie noemen is een kenmerk van *sunyata*, omdat in *sunyata* alle verhoudingen omkeerbaar zijn.

### ***Sunyata* en ethiek**

*Sunyata* is te karakteriseren als de tegelijkertijd volkomen eigen en volkomen veranderlijke aard van de werkelijkheid. Dit heeft bepaalde voordelen, maar ook nadelen: het afleiden van een ethiek en morele regels is extra problematisch. In hoeverre is het niet alleen een ontologie, een 'hoe het is', en kunnen we daar wel een

---

<sup>87</sup> Ibidem, 31.

<sup>88</sup> Ibidem, 31-32.

<sup>89</sup> Ibidem, 32.

'hoe het zou moeten zijn' uit afleiden? Het tweede probleem is de aard van *sunyata* zelf: als alles relatief en veranderlijk is, hoe kunnen we dan iets als een morele regel vaststellen? Ook spelen andere, wellicht niet-afleidbare, concepten als verantwoordelijkheid en lineaire tijd een belangrijke rol om een ethiek vast te kunnen stellen en moreel te kunnen handelen.

De aard van de werkelijkheid als *sunyata* wordt door Abe als centrale stelling binnen het boeddhisme naar voren wordt geschoven. Om te laten zien dat het boeddhisme een wereldethos kan onderschrijven zal Abe dan ook, vanuit deze beschrijving van de werkelijkheid, tot een wereldethos of ten minste tot de mogelijkheid tot een wereldethos moeten komen. In het volgende hoofdstuk zal ik de verschillende argumenten in deze dialoog uiteenzetten.



## 2. De verschillende argumenten

In dit hoofdstuk zal ik eerst de argumenten weergeven zoals ze in de oorspronkelijke teksten van de uitwisseling tussen Abe en Küng naar voren komen. Vervolgens zal ik dieper ingaan op de bezwaren tegen *sunyata* als basis voor een wereldethos en het antwoord van Abe op deze bezwaren. Ten slotte zal ik enkele conclusies trekken met betrekking tot de vraag of Abe's antwoorden voldoende zijn om te laten zien dat vanuit *sunyata* een wereldethos ondersteund kan worden.

### *De uitwisseling tussen Abe en Küng*

Argumenten voor en tegen *sunyata* als basis voor een wereldethos komen in verschillende artikelen van Abe en anderen terug. Centraal staat hierbij een essay met, in zijn oorspronkelijke vorm, de titel 'Kenosis and Emptiness'. Dit essay is geschreven naar aanleiding van een presentatie op een conferentie in Hawaii in 1984: "Paradigm shifts in Buddhism and Christianity: cultural systems and the self." In 1990 verschijnt er een boek waarin meerdere van deze presentaties zijn opgenomen, waarbij er op elk essay een antwoord is geschreven. Küng is de respondent op Abe's artikel. Naast het commentaar dat Küng heeft op Abe's uiteenzetting van de Kenotische God, gaat hij kort in op de onderwerpen waar het er volgens hem nog aan schort in het boeddhisme.

[T]he traditional Buddhist position stands in need of clarification, completion, or correction with respect to two points:

1. It is important – in spite of the mutual pervasions of past and present – to take *history* seriously: its direction with respect to each new arisal.
2. It is important – in spite of all dissolution of opposites – to maintain the distinction of good and evil and establish an *ethic*.

Daarbij geeft Küng aan dat Abe zelf ook al heeft gezegd dat het in het kader van de twee bovenstaande punten van belang is dat duidelijk wordt: "How to connect the

principle of *free will* with the understanding of Emptiness,” en “how the directions, the linearity of time, (...), can be connected with the understanding of Emptiness.”<sup>90</sup>

Voor zowel Küng als Abe zijn deze kwesties belangrijk. Binnen deze dialoog zijn beiden op zoek naar punten waar het boeddhisme en het christendom overeenkomen. Abe hoopt hierbij een gezamenlijke spiritualiteit te vinden, Küng een gezamenlijk ethos. Voor Abe is het dus van belang dat hij kan aantonen dat belangrijke christelijke concepten uit *sunyata* voort kunnen komen. Zoals eerder al gezegd neemt in de christelijke traditie het lineaire verloop van de tijd echter een belangrijke plek in. De wereld is geschapen door God, en vanaf daar verloopt de geschiedenis lineair richting de dag des oordeels. Binnen deze geschiedenis spelen het onderscheid tussen goed en kwaad en de vrije wil ook een belangrijke rol.

Abe's essay wordt vervolgens in 1991 in uitgebreidere versie gepubliceerd onder de titel 'Kenotic God and dynamic *Sunyata*' in het boek *The emptying God*.<sup>91</sup> Abe's essay staat hierin centraal en anderen reageren hierop. Küngs reactie op het oorspronkelijke artikel wordt hierin niet opgenomen. Zowel de uitgebreide versie van Abe's essay als Küngs reactie op de oorspronkelijke versie is nog een keer uitgegeven in 1995, dit keer ook met een antwoord van Abe op Küngs reactie.<sup>92</sup> Hoewel Abe in zijn antwoord op Küngs reactie niet expliciet meer op het onderwerp van geschiedenis en ethiek ingaat, wordt in de uitgebreide versie van het essay veel aandacht gegeven aan de twee bovenstaande punten.

## Geschiedenis

Abe geeft aan dat men binnen het boeddhisme 'tijd' niet lineair of circulair ziet, maar als een proces waarbij het oneindig geheel van de tijd in elk moment besloten ligt.

---

<sup>90</sup> H. Küng, 'God's self-renunciation and Buddhist emptiness: a Christian response to Masao Abe', in: R. Corless en P. Knitter red., *Buddhist emptiness and Christian trinity* (New York en Mahwah, New Jersey 1990) 26-43, 37.

<sup>91</sup> Abe, 'Kenotic God and dynamic sunyata', 3-65.

<sup>92</sup> M. Abe, 'Kenotic God and dynamic sunyata', in: C. Ives, red., *Divine emptiness and historical fullness* (Valley Forge te Pasadena 1995) 25-91 en H. Küng, 'God's self-renunciation and Buddhist emptiness: A Christian response to Masao Abe', in: C. Ives, red., *Divine emptiness and historical fullness* (Valley Forge te Pasadena 1995) 207-223.



Hierdoor wordt tijd ook omkeerbaar. Deze ervaring van tijd hangt volgens Abe samen met de boeddhistische visie op leven en dood. "Buddhism does not regard life and death as two different entities, but one indivisible reality – that is living-dying. (...) There is no living without dying, and no dying without living. According to Buddhism, we are not moving from life to death, but are in the process of living-dying."

Dit proces is daarbij zonder begin en zonder eind en is al begonnen voor onze geboorte en loopt door na onze dood. Dit samengenomen betekent dat: "in the clear realization of the beginninglessness and endlessness of the process of living-dying at this moment, the whole process of time is concentrated at this moment and, with this moment as a pivot, past and future can be reversed."<sup>93</sup> Er is dus wel sprake van een visie op tijd, maar dit is niet meteen hetzelfde als een visie op de geschiedenis. Abe geeft aan dat geschiedenis pas ontstaat wanneer er van de *onomkeerbaarheid* van tijd wordt uitgegaan.

Omdat Abe de tijdsvisie van het boeddhisme juist beschrijft als omkeerbaar, is het moeilijk om een visie op geschiedenis af te leiden van *Sunyata*. Volgens Abe ligt de oplossing in het feit dat boeddhisten een religieus doel binnen de menselijke historie hebben: onverlichte personen tot verlichting brengen.

Buddhism, however, can develop its own view of history if we take seriously the compassionate aspect of *Sunyata*, namely, the self-emptying of *Sunyata*. (...) Although all things and persons are realized in their suchness and interpenetration in the light of wisdom *for an awakened one*, those "unawakened" *from their own side* have not yet awakened to this basic reality. (...) The task of an awakened one is to help these persons as well "awaken" to their suchness and interpenetration with all things. (...) As the generation of "unawakened" beings will never cease, this process of actualizing the compassionate aspect of *sunyata* is endless. Here

---

<sup>93</sup> Ibidem, 59. Het gaat hierbij niet om een omkering van tijd in de natuurwetenschappelijke zin, maar in de existentiële zin. Tijd heeft volgens Abe twee dimensies. Een horizontale dimensie waarin de tijd van moment tot moment beweegt vanuit het oneindig verleden naar de oneindige toekomst. Daarnaast bestaat er een verticale, transtemporale, dimensie waarbij binnen ieder moment het geheel van oneindige tijd bevat ligt. Het is in deze zin dat tijd omkeerbaar is, als existentieel ervaren van deze transtemporele dimensie. M. Abe, 'A rejoinder', in: C. Ives red., *Divine emptiness and historical fullness* (Valley Forge, Pennsylvania 1995), 175-203, aldaar 200-203.

the progress of history toward the future is necessary and comes to have a positive significance.<sup>94</sup>

### Goed en kwaad

Met betrekking tot het verschil tussen goed en kwaad stelt Abe dat:

According to the Buddhist notion of karma, one is free to act for better or for worse within the circumstances in which the action is committed. Acts motivated by greed, hatred and delusion are evil acts producing meritorious karma. (...) However, both good acts and evil acts are regarded, in Buddhism, equally as *evil acts* in the deeper and fundamental sense because both of them are determined not only by external stimuli and unconscious motives but also by a deeply inner unconscious blind will, and thus bind one to the world of endless life-and-death-transmigration.<sup>95</sup>

Hoewel er op het niveau van karma wel gesproken kan worden van goed en kwaad, bestaat er uiteindelijk volgens Abe geen absoluut verschil tussen goed en kwaad in het boeddhisme. “[I]n Buddhism there is nothing permanent, self-existing, and absolutely good, for everything without exception is co-arising and co-ceasing, impermanent, without “own-being” empty.”<sup>96</sup> Een verlicht persoon handelt dan ook niet naar ethische standaarden (dit betekent niet dat het handelen daar niet mee kan samenvallen), maar op basis van een soort spontaniteit. Een ‘pure and free will’ die voortkomt uit *sunyata*.

This pure and free will revived in, and realized as the center of, *sunyata* functions in terms of a ‘vow’ that is traditionally called *pranidhana*. It is a vow to save others, however innumerable they might be, as well as one’s self, a vow in which the mind to seek enlightenment and the desire to save all sentient beings are dynamically one. (...) Just as *Sunyata* must empty itself and turn itself into a vow, it must empty even the vow and turn itself into an ‘act’ or ‘deed’ (...). In this way,

---

<sup>94</sup>Ibidem, 60-61.

<sup>95</sup> Abe, ‘Kenotic God and dynamic sunyata’, 41.

<sup>96</sup> Ibidem, 48.



in and through self-emptying, *Sunyata* always ceaselessly turns itself into a vow and into acts.<sup>97</sup>

### **Samenvatting**

Küng stelt Abe voor de uitdaging te laten zien dat het boeddhisme in staat is zich ook op morele gronden tot de wereld te verhouden, en daarbij ook een zekere toekomstgerichtheid kan hebben. Ook moet de vraag beantwoord worden hoe vrije wil binnen *sunyata* te realiseren is.

Abe geeft aan dat ‘juist’ handelen binnen het boeddhisme een tweeledige betekenis kan hebben. Goed handelen binnen het raamwerk van het karma, waarbij we kunnen spreken van moreel juiste en moreel onjuiste handelingen, en ‘goed’ handelen op basis van *sunyata*, waarvoor de grond compassioneel handelen is.<sup>98</sup> Dit compassioneel handelen is gebaseerd op een soort ‘vrije wil’, die niet zozeer de eigen vrije wil is, maar voortvloeit uit *sunyata*. Vanuit deze vrije wil neemt de verlichte persoon de boeddhistische gelofte aan om alle voelende wezens te redden, wat een historisch perspectief op tijd geeft.

Eerst zal ik hieronder verder ingaan op de punten die vanuit Küng kunnen worden aangedragen en op welke manier ze inzicht geven in de vraag of *sunyata* als basis voor een wereldethos kan dienen. Vervolgens zal ik in gaan op Abe’s antwoord en aangeven in hoeverre het ook antwoord geeft op de vraag of *sunyata* als basis voor een wereldethos kan dienen.

### ***Küings bezwaren***

Ruben F.L. Habito komt in 1998 terug op de dialoog tussen Küng en Abe in een essay in het boek *Masao Abe, a Zen life of dialogue* waarin verschillende auteurs ingaan op verschillende aspecten van Abe’s leven en carrière.<sup>99</sup> Habito geeft in een essay kort

---

<sup>97</sup> Ibidem, 58.

<sup>98</sup> Hier moet wel bij bedacht worden dat het niet gaat om een handelingsethiek, waarbij de aard van de handeling bepalend is voor de morele waarde ervan. Binnen de boeddhistische karma-leer speelt meestal de motivatie een grote rol.

<sup>99</sup> R. F. L. Habito, ‘Hans Küng questions Masao Abe: on emptiness and a global ethic’, in: D. W. Mitchell red., *Masao Abe, a Zen life of dialogue* (Boston, Rutland te Vermont en Tokyo 1998) 211-219.

weer hoe de vraag naar een onderbouwing van een wereldethos in verhouding staat tot de latere ontwikkelingen in Küngs werk.

Habito stelt hierbij dat er vanuit Küngs gedachtegoed twee bezwaren te maken zijn tegen de mogelijkheid vanuit *sunyata* een wereldethos te ondersteunen. Het eerste probleem heeft te maken met het verloop van de tijd. Zoals hierboven al genoemd stelt Abe dat er vanuit *sunyata* gezien geen sprake is van een lineair tijdsverloop: de hele geschiedenis en de toekomst vallen samen in een eeuwig nu.<sup>100</sup> Het wereldethos dat Küng voor ogen heeft, gaat echter wel uit van een lineair tijdsverloop. Het is onderdeel van een historische taak om de mensheid en de menselijke conditie te verbeteren. Küng wijst erop dat toewijding aan dergelijke projecten, zoals bijvoorbeeld het zich ten doel stellen alle mensen tot verlichting te brengen, een soort historische visie vereist.<sup>101</sup> Zoals Habito het formuleert: een ‘geschiedenisloze’ blik op het universum geeft geen reden tot het transformeren van de mensheid tot iets beters in de toekomst.<sup>102</sup>

Het tweede probleem dat Habito naar voren brengt is dat Abe *sunyata* beschrijft als het standpunt dat alle tegenstellingen overstijgt: ook dat van goed en kwaad. Ethiek gaat uiteindelijk over de vraag hoe goed te handelen. Zonder onderscheid tussen goed en kwaad is het moeilijk om nog een ethiek of een ethos te onderscheiden.<sup>103</sup>

Op basis hiervan kunnen we, overeenkomstig de twee bovengenoemde punten van Küng, twee vragen met betrekking tot het gebruik van *sunyata* als basis voor een wereldethos stellen.

1. Hoe kan, vanuit de idee van *sunyata*, onderscheid gemaakt worden tussen goed en kwaad en een ethos worden vastgesteld?
2. Hoe kan, vanuit de idee van *sunyata*, geschiedenis afgeleid worden?

Naast de vraag naar de geschiedenis en de vraag naar het onderscheid tussen goed en kwaad, die Habito ook stelt, is het vraagstuk van de vrije wil ook van belang voor een

---

<sup>100</sup> Ibidem, 216.

<sup>101</sup> Küng, ‘God’s self-renunciation and Buddhist emptiness’ in: *Buddhist emptiness and Christian trinity*, 37.

<sup>102</sup> Habito, ‘Hans Küng questions Masao Abe’, 216.

<sup>103</sup> Ibidem, 216.



wereldethos. In het boeddhisme is er wel sprake van vrije wil, maar dit wordt, zoals eerder genoemd, niet als iets positiefs gezien. De vrije wil wordt gezien als het 'willen van het zelf', wat ervoor zorgt dat men vast blijft zitten in de keten van leven en dood. Werkelijk verlichte personen handelen op basis van iets anders dan dit 'willen van het zelf', namelijk op basis van het hierboven besproken *jinen*. De vraag is dan in hoeverre het mogelijk is nog verantwoordelijkheid voor het eigen handelen te dragen wanneer dit niet voortkomt uit het 'willen van het zelf'. Deze vraag kan ook gesteld worden met betrekking tot niet-verlichte personen die worden beïnvloed door karma. In relatie tot een wereldethos kunnen we dus de vraag stellen:

3. Hoe wordt, vanuit de idee van *sunyata*, verantwoordelijkheid voor het eigen handelen gerealiseerd?

### Probleempunten

Abe formuleert het probleem in het essay 'Kenosis and emptiness' in algemene vorm. "How can sunyata, which is free from any centrism, focus itself upon a particular center?"<sup>104</sup> Wanneer er niets is, geen overtuiging, geen ding, geen idee, dat centraal staat, hoe kan er dan iets centraal gesteld worden? Hoe kunnen we dan bijvoorbeeld het goede boven het kwade stellen, of het goede nastreven?

Wanneer we de bovenstaande punten samenvatten en vertalen naar de vraag of *sunyata* een basis kan zijn voor een wereldethos, zijn er dus minstens drie problemen die van belang zijn.

1. Alle relaties zijn relatief en omkeerbaar. Zo ook de relatie tussen goed en kwaad. De vraag is dan a) in hoeverre er vanuit *sunyata* nog onderscheid gemaakt kan worden tussen goed en kwaad en b) in hoeverre dit onderscheid als basis voor een wereldethos kan dienen.
2. De omschrijving van de tijd is problematisch om dezelfde reden als dat het onderscheid tussen goed en kwaad problematisch is. Verhoudingen zijn relatief en omkeerbaar. Dus ook de verhouding tussen vroeger, nu en de toekomst. Dit maakt dat het boeddhisme vooral gericht is op de ervaring in het hier en nu en niet erg toekomstgericht is. In absolute zin bestaat er zelfs niet zoiets als de toekomst. Kūngs wereldethos heeft echter een gerichtheid op de toekomst: de

---

<sup>104</sup>Abe, 'Kenosis and emptiness', 22.

ontwikkeling van een betere wereld. Toekomstgerichtheid kan alleen plaatsvinden binnen een historisch perspectief. De vraag is dan a) in hoeverre kan er in *sunyata* vanuit een historisch perspectief gehandeld worden en b) in hoeverre kan die manier van handelen als basis voor een wereldethos dienen.

3. Ten slotte roepen de idee van karma en het ideaal van *jinen* de vraag op a) in hoeverre er vanuit *sunyata* sprake kan zijn van verantwoordelijkheid voor het eigen handelen en b) in hoeverre kan dat als basis voor een wereldethos dienen?

### ***Abe's antwoord***

Abe geeft alleen in het antwoord op Habito een rechtstreekse reactie op de vraag of *sunyata* als basis kan dienen voor een wereldethos. Dit antwoord is echter zeer kort en kan niet los gezien worden van Abe's andere werk. Ik zal beide dan ook betrekken in de bespreking van Abe's reactie op de bovenstaande vragen.

### **Historisch perspectief**

In het antwoord op Habito 1 stelt Abe wederom dat de boeddhist het leven en de dood niet objectief ervaart, maar subjectief als één entiteit: 'leven-sterven' (living-dying). In ieder moment leeft men en sterft men tegelijkertijd en is de tijd omkeerbaar.<sup>105</sup>

Het is hierbij opvallend hoe Abe hier de woorden 'objectief' en 'subjectief' gebruikt. De subjectieve ervaring ligt voor Abe dicht bij de ware aard van de werkelijkheid dan de objectieve ervaring. Verlichting en werkelijk inzicht in de ware aard van het universum, wordt in het boeddhisme altijd gezien als iets wat alleen subjectief ervaren kan worden.<sup>106</sup> Het gaat er dan ook niet om dat tijd zich in ieder moment op een objectief, conceptueel niveau ontvouwt, maar dat het in de subjectieve, conceptloze, verlichte ervaring zo wordt gerealiseerd. Dat deze ervaring niet overeenkomt met onze 'normale' ervaring van de wereld is in die zin geen argument tegen de juistheid van deze weergave. Abe ontkent ook niet dat er een andere vorm

---

<sup>105</sup> Ibidem, 390.

<sup>106</sup> Het levert echter ook problemen op om dat zo te beschrijven, in principe valt bij de verlichting het 'ego' weg wat ervaart.



van het ervaren van leven en dood en de geschiedenis is, die voor veel mensen als waar wordt gehouden.<sup>107</sup>

Abe's voorstelling van de tijd levert zoals gezegd problemen op voor het handelen vanuit een historisch perspectief. Zoals eerder ook aangegeven geeft Abe aan dat, om vanuit de transcendentale dimensie te kunnen handelen binnen een historisch perspectief, er gekeken moet worden naar het compassie-aspect van *sunyata*. Wijsheid zorgt voor het inzicht, maar het compassie aspect zorgt ervoor dat men onverlichte mensen tot verlichting moet helpen. Bij deze religieuze taak is tijd wel degelijk van belang en deze historische taak maakt dat er vanuit *sunyata* ook binnen een historisch perspectief gehandeld kan worden.

Dit roept wel de vraag op *waarom* het compassie-aspect zich op deze wijze zou uiten. Dit wordt door Abe gekoppeld aan het de boeddhistische gelofte. Hij geeft aan dat het compassie-aspect zich dynamisch uit in de boeddhistische gelofte en dat de gelofte zich weer uit in handelingen.<sup>108</sup> Dit uiten van de compassie in de gelofte is wellicht vanuit een objectief standpunt moeilijk te begrijpen. Abe geeft dan ook aan dat het alleen maar echt te begrijpen is vanuit het subjectieve beleven wanneer men zich toewijdt aan dit legen van *sunyata*. In dat geval is het aannemen van de gelofte een 'spontaneous resolution'; een spontaan voornemen.<sup>109</sup>

### **Onderscheid tussen goed en kwaad**

In een kort antwoord aan Habito maakt Abe duidelijk dat het boeddhisme wel degelijk onderscheid maakt tussen goed en kwaad. Daarbij is men zich er wel van bewust dat om het kwade werkelijk te overwinnen, het kwade én het goede moet worden overstegen. Pas wanneer dit bereikt is, door verlicht te raken, kan men werkelijk vrij zijn en een werkelijk ethisch leven leiden. Dit betekent niet dat er in dit leven geen ruimte is voor onderscheid tussen goed en kwaad. Realiseren dat alles leeg is, is namelijk maar één kant van verlichting. De andere kant is inzien dat leegte dynamisch is en zich uit in vorm. In deze vorm ontstaat het onderscheid tussen goed en kwaad opnieuw. Dit onderscheid is geen absoluut onderscheid, maar Abe meent dat men zich

---

<sup>107</sup> M. Abe, 'A rejoinder', in: C. Ives red., *Divine emptiness and historical fullness* (Valley Forge, Pennsylvania 1995), 175-203, aldaar 202.

<sup>108</sup> Ibidem, 57-58.

<sup>109</sup> Abe, 'A rejoinder', 195.

op basis hiervan wel kan committeren aan een wereldethos.<sup>110</sup> In andere artikelen gaat Abe dieper in op deze onderwerpen.

In 'Kenotic God and dynamic sunyata' geeft Abe aan dat, hoewel *sunyata* alle tegenstellingen overstijgt, er wel degelijk zoiets is als goed en kwaad. Op een bepaalde manier is dit onderscheid echter irrelevant. Om duidelijk te maken op welke manier, maakt Abe onderscheid tussen drie dimensies.

1. De natuurlijke, niet-menselijke dimensie.
2. De intermenselijke dimensie.
3. De mensoverstijgende, transcendentale dimensie.

Moraliteit en ethiek bevinden zich in de tweede dimensie, religie en verlichting bevinden zich in de derde dimensie. Alles kan gezien worden vanuit de drie dimensies, maar uiteindelijk levert de derde dimensie het juiste begrip.<sup>111</sup> Dit begrip is echter niet een cognitief begrip, maar een subjectief en experiëntieel ervaren van de 'zo-heid' van alles. Op dat moment worden de twee waarheden, het afhankelijk ontstaan en de vergankelijkheid van alles, gerealiseerd.<sup>112</sup> Het is overigens niet zo dat er een derde dimensie wordt gerealiseerd die er eerst niet was, of niet toegankelijk was alsof het een extra laag is. In die zin is het wellicht duidelijker om over één dimensie te spreken die op verschillende manier ervaren kan worden. Hierbij is de wereld zoals die is een uiting van de dynamische *sunyata*, zo ook het goed en kwaad en het onderscheid dat daar tussen gemaakt wordt vanuit het intermenselijke standpunt.<sup>113</sup>

### **Verantwoordelijkheid**

Bij het onderscheid tussen goed en kwaad is al besproken hoe karma ontstaat doordat men handelt uit vrije wil. Deze vrijheid betekent ook dat men verantwoordelijkheid draagt voor de eigen daden. Verlichte personen handelen echter niet op basis van deze vrije wil, of het 'willen van het zelf', maar op basis van *jinen*. Dit betekent niet dat de

---

<sup>110</sup> M. Abe, 'Epilogue: a response' in: D. W. Mitchell red., *Masao Abe, a zen life of dialogue* (Boston, Rutland te Vermont en Tokyo 1998) 370-409, aldaar 391.

<sup>111</sup> Abe, 'Kenotic God and dynamic sunyata', 46.

<sup>112</sup> Ibidem, 49.

<sup>113</sup> Abe, 'Epilogue: a response', 390.



betreffende persoon niet vrij handelt, maar dat het 'willen van het zelf' hierbij niet meer van belang is. Bron van het handelen wordt het inzicht in de aard van de werkelijkheid. Dit inzicht biedt ook het inzicht in wat een situatie nodig heeft, zonder daar het 'willen van het zelf' in te betrekken. Dit is het wijsheid-aspect van *sunyata*. Daarbij zorgt het compassie-aspect van *sunyata* ervoor dat dit inzicht in wat er moet gebeuren wordt omgezet in handelen. Ook verlichte personen dragen dus verantwoordelijkheid voor hun eigen handelen.

### ***Problemen met Abe's antwoord***

Abe laat zien dat er wel degelijk onderscheid tussen goed en kwaad mogelijk is, dat er iets als een historisch perspectief kan bestaan en dat er sprake is van verantwoordelijkheid voor het eigen handelen. Dit betekent echter niet automatisch dat *sunyata* de basis voor een wereldethos kan zijn.

### **Historisch perspectief**

Wanneer we kijken naar het historisch tijdsbesef, dan spelen er drie verschillende manieren van kijken een rol. Hoe de werkelijkheid is, hoe deze ervaren wordt door niet-verlichte mensen en hoe deze ervaren wordt door verlichte mensen.

Abe laat zien dat het niet gaat om de objectieve ervaring van tijd, maar de subjectieve ervaring die voortvloeit uit het inzicht in de ware aard van de werkelijkheid. Daarbij is het niet zo dat verlichte mensen geen kennis hebben van de objectieve ervaring van het historisch verloop van tijd, maar dit is niet de hoogste waarheid. Voor niet-verlichte gelovigen geldt ook dat wat ze ervaren niet de hoogste waarheid is, ook al hebben ze de hoogste waarheid nog niet zelf kunnen ervaren.

Abe argumenteert dat het historisch perspectief vanzelf uit de werkelijkheid als 'eeuwig nu' voortvloeit in de boeddhistische gelofte alle voelende wezens tot verlichting te zullen helpen. Abe borduurt hier voort op de ideeën van zijn leraar Hisamatsu, die een hervormd Zen wilde ontwikkelen. Binnen Hisamatsu's visie is de verlichting van het zelf slechts een eerste dimensie van verlichting. De tweede dimensie omvat de verlichting van alle mensen en de derde dimensie houdt het creëren van de geschiedenis vanuit een standpunt buiten de geschiedenis in.<sup>114</sup> Dit laatste

---

<sup>114</sup> A. van der Braak, 'Hisamatsu Shin'ichi: oriental nothingness' in: G. Kopf red., *Dao companion to Japanese Buddhist philosophy* (z.p., nog te verschijnen).

verwijst naar het idee dat aan de ene kant de geschiedenis in de verlichting wordt afgeworpen en de verlichte persoon in een eeuwig nu leeft, maar aan de andere kant in de geschiedenis werkt om een wereld in de geschiedenis te creëren waarin iedereen in vrede kan leven en anderen helpt verlicht te raken. Dit buiten de geschiedenis staan is mogelijk door het eeuwige nu te ervaren en daarmee de historische bepaaldheid van het nu los te laten.<sup>115</sup>

Net als zijn leraar Hisamatsu, maakt Abe het handelen in de geschiedenis een dimensie van het verlicht zijn. Abe laat zien dat er met behulp van de gelofte een kader opgeroepen kan worden van waaruit men naar een historisch doel handelt. Zoals ook hierboven al aangegeven, is het doel van de gelofte niet noodzakelijk compatibel met een wereldethos. Wat weer de vraag oproept naar de samenhang tussen het ethische en het religieuze. Voor de al verlichte mensen betekent dit dat de vraag bestaat in hoeverre hun handelingen samenhangen met morele regels. Voor de niet-verlichte mensen betekent dit dat de vraag bestaat hoe hun morele regels samenhangen met het religieuze. Vertaald naar de vraag over het wereldethos, is het voor de verlichte persoon dus de vraag in hoeverre het religieuze met een wereldethos kan samenhangen en voor de niet-verlichte persoon hoe een wereldethos met het religieuze kan samenhangen.

### **Onderscheid tussen goed en kwaad**

Hoewel Abe laat zien dat er onderscheid gemaakt kan worden tussen goed en kwaad, wordt het niet duidelijk of er vanuit *sunyata* inhoudelijk iets gezegd kan worden over wat goed en kwaad is binnen deze intermenselijke dimensie. Zonder een dergelijk inzicht komt het boeddhisme alsnog in een soort moreel relativisme terecht waarbij een onderscheid tussen goed en kwaad wordt erkend, maar er niets valt te zeggen over de wenselijkheid van de inhoud van dit onderscheid. In dat geval zou *sunyata* de basis kunnen vormen voor elk willekeurig wereldethos, ook als deze bijvoorbeeld het gebruik van slaven ondersteunt.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> C. Ives, 'True person, formless self', in: S. Heine en D. Wright red., *Zen Masters* (Oxford 2010), 217-238.

<sup>116</sup> Richard Gombrich beschrijft dat er ook sprake is geweest van slavernij in het boeddhisme. Het ging dan wel om personen die door zichzelf of door anderen aan de *sangha* werden gegeven. R.F. Gombrich,



Dit onderscheid tussen goed en kwaad kan gemaakt worden op basis van de boeddhistische karma-leer, die Abe ook zelf beschrijft. Karma kan gezien worden als de keten van oorzaak en gevolg waarbinnen de onverlichte mens zich bevindt. De cyclus van geboorte, dood en wedergeboorte is hier onderdeel van, en pas wanneer men verlicht is kan men uit deze cyclus ontsnappen.

Karma ontstaat in *sunyata* uit onwetendheid over de twee waarheden, 'afhankelijk ontstaan' en 'vergankelijkheid'. Men realiseert zich de ware aard van de fenomenen niet en hecht zich aan wereldlijke zaken, onder andere aan zichzelf. Vanuit deze hechting ontstaat de wil, wat het begin is van karma. Deze onwetendheid ontstaat zonder reden, wat Abe vergelijkt met het verschijnen van de slang in het paradijs die Eva overtuigt de appel te eten.<sup>117</sup>

Daarbij is er in het boeddhisme niet zoiets als het 'ik' in de zin dat hier sprake is van een zelfstandige en onveranderlijke natuur. Wat wordt ervaren als een 'ik' is een voortdurend veranderend samenspel van losse elementen. Desondanks gaat het bij karma om bewuste handelingen vanuit de vrije wil. Er is in het boeddhisme dus geen sprake van een deterministisch karma.<sup>118</sup> Deze bewuste handelingen hebben gevolgen: goede handelingen veroorzaken goed karma en slechte handelingen veroorzaken slecht karma, waarbij de motivatie achter de handeling een grote rol speelt. Bijvoorbeeld, handelingen gemotiveerd door haat of hebberigheid hebben slecht karma tot gevolg. De negatieve of positieve gevolgen van ons handelen hoeven daarbij niet onmiddellijk op te treden, maar kunnen vele levens later nog terug komen.<sup>119</sup>

Er kan dus ook inhoudelijke invulling gegeven worden aan het onderscheid tussen goed en kwaad, door te kijken hoe karma zich ontwikkelt en hoe deze resultaten gewaardeerd worden door mensen. Karma ontstaat in *sunyata* en in die zin ligt de basis voor het inhoudelijke onderscheid tussen goed en kwaad ook in *sunyata*.

---

*Theravada Buddhism, a social history from ancient Benares to modern Colombo* (2e druk, Oxon en New York 2006), 30, 103 en 162.

<sup>117</sup> Abe, 'Kenotic god and dynamic sunyata', 43.

<sup>118</sup> Ibidem, 38-39.

<sup>119</sup> P. Harvey, *An introduction to buddhist ethics, foundations, values and issues* (Cambridge 2000).

Het onderscheid tussen goed en kwaad wordt in de verticale dimensie weliswaar overstegen, het wordt niet betekenisloos. De betekenis is echter anders voor de verlichte persoon. Die heeft inzicht in de aard van het onderscheid, wat, net als al het andere, vergankelijk is en een afhankelijk ontstaan heeft. Dit roept vervolgens wel de vraag op wat de motivatie vanuit *sunyata* en voor een verlicht persoon is om het onderscheid tussen goed en kwaad in de intermenselijke dimensie serieus te nemen en na te leven.

Christopher Ives wijst erop dat door het feit dat de bovengenoemde gelofte centraal staat voor het handelen van de verlichte persoon, er een mogelijk loyaliteitsconflict ontstaat. Handelen naar deze religieuze gelofte hoeft niet altijd overeen te komen met morele regels.<sup>120</sup> In zijn antwoord hierop geeft Abe toe dat bepaalde religieuze waardeoordelen niet overeen hoeven te komen met bepaalde ethische waardeoordelen, maar dat “nondiscriminating religious love and compassion transcend while subsuming ethical judgement.”<sup>121</sup> Helaas maakt Abe niet expliciet op welke manier dit precies gebeurt.

### **Verantwoordelijkheid**

Abe maakt onderscheid tussen twee soorten vrije wil. De vrije wil op basis waarvan niet-verlichte personen handelen en de vrije wil op basis waarvan verlichte personen handelen. In het eerste geval is gaat het om het ‘willen van het zelf’, dat voortkomt uit gebrekkig inzicht in de werkelijkheid en karma veroorzaakt. Desondanks is hier sprake van de mogelijkheid en verantwoordelijkheid te kiezen tussen goed en kwaad, zij het alleen in de zin van de horizontale dimensie: een goed en kwaad wat uiteindelijk overstegen zou moeten worden. Hoewel deze eigen verantwoordelijkheid in principe de ruimte laat om een wereldethos te ondersteunen, is hier ook weer de vraag voor de onverlichte gelovige wat het verband is tussen het wereldethos en het religieuze.

Wanneer een verlicht persoon handelt, is er ook sprake van keuzevrijheid, maar is het niet de wil van het zelf, maar de wil die voortvloeit uit *sunyata*. De aanwezigheid van keuzevrijheid maakt het mogelijk de persoon verantwoordelijkheid toe te rekenen voor zijn of haar handelen. Deze mogelijkheid tot verantwoordelijkheid voor het

---

<sup>120</sup> C. Ives, ‘The return to the relative, sunyata and the realm of ethics’ in: C. Ives red., *Divine emptiness and historical fullness* (Valley Forge, Pennsylvania 1995), 165-173, aldaar 168.

<sup>121</sup> Abe, ‘A rejoinder’, 200.



handelen, maakt dat ook de verlichte persoon in principe een wereldethos zou kunnen onderschrijven. We komen hier echter weer uit op hetzelfde probleem als we zijn tegengekomen bij het 'onderscheid tussen goed en kwaad' en het 'historisch perspectief'. Het handelen vloeit voort uit een religieus inzicht, en Abe maakt niet duidelijk wat het verband tussen het religieuze en het ethische is. Zonder dit verband zijn er geen conclusies te trekken over de mogelijkheid om een wereldethos te ondersteunen op basis van *sunyata*.

### ***Samenvatting en conclusie***

In de boeddhistisch-christelijke dialoog over een mogelijk wereldethos speelt *sunyata* een belangrijke rol. Het is één van de basisprincipes voor alle richtingen van het boeddhisme. Hoe dit concept precies wordt ingevuld is echter verschillend. De belangrijkste variaties op dit gebied hebben te maken met de vraag wat er precies 'leeg' is, wat het betekent om 'leeg' te zijn en wat de status van de 'leegte' zelf is (is de leegte bijvoorbeeld zelf ook leeg). Abe's standpunt is dat alles leeg is in de zin zoals Nagarjuna stelde, dat er niets is dat een onafhankelijk en onvergankelijk bestaan heeft. Zelfs de leegte is leeg, wat betekent dat deze leegte zich uitdrukt in vorm. Vorm en leegte ontstaan dus ook afhankelijk van elkaar. Elke vorm van boeddhisme stelt tot op zekere hoogte dat menselijke concepten 'leeg' zijn, zo ook de concepten goed en kwaad en zal dus moeite hebben om deze concepten af te leiden uit het beeld van de ultieme werkelijkheid. In die zin zal het concept van leegte voor elke boeddhistische stroming een belangrijke rol spelen in de discussie over de mogelijkheid een wereldethos te ondersteunen. De precieze relatie tussen het religieuze en het ethische is, zoals we gezien hebben, hierbij van groot belang, maar wordt niet toegelicht door Abe.

Hoewel Abe de mogelijkheid tot een historisch perspectief, het onderscheid tussen goed en kwaad en verantwoordelijkheid binnen het boeddhisme weet uit te werken, vervult hij hiermee alleen een aantal noodzakelijke voorwaarden voor de ondersteuning van een wereldethos vanuit *sunyata*. Hij heeft laten zien dat er een mogelijkheid is om onderscheid te maken tussen goed en kwaad en dat men vanuit een historisch perspectief en vrije 'wil' kan handelen. Het probleem is dat hij hierbij in alle gevallen de motivatie tot handelen voor de verlichte persoon afleidt uit het religieuze

en daarbij niet het verband tussen het religieuze en het ethische expliciteert. Pas wanneer dat verband duidelijk is, kan gesteld worden of aan alle voorwaarden is voldaan om een wereldethos te ondersteunen.

Een ander punt is de schijnbare scheiding tussen de verlichte en onverlichte gelovigen. Het onderscheid tussen goed en kwaad op het horizontale niveau is gekoppeld aan de karmische effecten van handelingen en de bijbehorende intenties. Verlichte personen zitten echter niet meer in de karmische cyclus, en hebben hier dus weinig mee te maken. Dit roept de vraag op of er dan met twee maten gemeten wordt. Als dit inderdaad het geval is, dan is de vraag hoe zich dat verhoudt tot het ondersteunen van een wereldethos. Wanneer dit niet het geval is, dan is het van belang dat duidelijk wordt *waarom* dit niet het geval is, en wat het verband is tussen de ethische dimensies van beide manieren van handelen.

Ten slotte valt op dat Abe een zeer filosofische benadering heeft van het onderwerp van ethiek en morele regels en nauwelijks ingaat op de praktijk binnen het boeddhisme. Hij lijkt zich ook niet de vraag te stellen of het boeddhisme inderdaad ontwikkeling nodig heeft op het gebied van ethiek, of dat er wellicht sprake is van een andere benadering.

Ik zal in het volgende hoofdstuk dan ook ingaan op de verhouding tussen de religie en de ethiek in het boeddhisme. Hierbij wordt ook ingegaan op de kloof tussen verlichte en niet-verlichte personen. Tevens zal ik een beeld schetsen van de praktijk van het boeddhistische morele leven en verder ingaan op Küngs uitgewerkte voorstel voor een wereldethos. Ten slotte zal ik dieper ingaan op de rol van ethos bij Abe en bij Küng.



### 3. Moraliteit in de leegte

Hoewel Abe laat zien dat er wel degelijk onderscheid gemaakt kan worden en dat er zaken centraal kunnen worden gesteld vanuit *sunyata*, lijkt het toch moeilijk te zijn om daadwerkelijk een wereldethos te ondersteunen.

Abe legt in zijn artikelen veel nadruk op de overeenkomsten met het christendom en neemt in zekere zin ook een bepaald West-Europees beeld van denken over. Er wordt in de artikelen echter niet geëxpliciteerd wanneer dit het geval is en wat precies het verschil in denken is, terwijl deze zaken een belangrijke rol spelen om de boeddhistische benadering van ethiek te kunnen begrijpen. Ik zal in dit hoofdstuk dan ook eerst een aantal van deze problemen verduidelijken. Hierna zal ik meer proberen te geven inzicht in de boeddhistisch ethische praktijk, iets waar Abe zich nauwelijks over uitlaat. Vervolgens zal ik voorstellen hoe de ethische en religieuze dimensies met elkaar in verband kunnen worden gebracht, zonder dat de ethische dimensie daarbij geweld wordt aangedaan, met de mogelijkheid *sunyata* als basis voor een wereldethos te gebruiken. Hierna zal ik Küngs voorstel voor een wereldethos bestuderen en aangeven in hoeverre *sunyata* als basis voor deze overeenkomst kan dienen. Ten slotte zal ik terugkomen op de rol van ethiek, ethos en morele regels in deze dialoog.

#### ***Enige verheldering***

##### **Het ethische probleem**

In de discussie lopen twee problemen met betrekking tot ethiek door elkaar. Het eerste probleem betreft het bestaan van het onderscheid tussen goed en kwaad, het tweede betreft de waarde van dit onderscheid. Het eerste probleem blijkt niet echt een probleem: in de intermenselijke of horizontale dimensie kan wel degelijk onderscheid gemaakt worden tussen goed en kwaad op basis van *sunyata*.

Het tweede probleem is moeilijker: wat precies de waarde is van dit onderscheid. Hoewel het onderscheid is ontstaan vanuit *sunyata* en het gevolgen heeft wanneer men hier tegenin handelt, is de waarde van dit onderscheid vanuit religieus perspectief niet helder. Ives duidt hier ook al op wanneer hij zegt dat Abe de religieuze dimensie en de

ethische dimensie door elkaar haalt.<sup>122</sup> Om hier meer duidelijkheid over te krijgen moeten we iets preciezer naar de verhouding tussen religie en ethiek kijken.

### **Christelijke en boeddhistische ethiek**

Dat Abe de religieuze en ethische dimensies door elkaar haalt is gezien de context niet zo vreemd. Religie is immers heel vaak de bron van moraliteit. De manier waarop het ethische van het religieuze wordt afgeleid in het christendom verschilt alleen van de manier waarop dat in het boeddhisme gebeurt.

In de inleiding is al op het *'is-ought'* gat ingegaan. Wanneer we uitgaan van de seculiere situatie dan kan er een onderscheid gemaakt worden tussen hoe de wereld is en hoe de wereld zou moeten zijn. Het eerste is een gegeven dat ontdekt kan worden, het tweede, waar ook de morele regels onder vallen, is dat niet. Morele regels zijn niet logisch uit de 'natuur' af te leiden. Hier is altijd een morele vooronderstelling voor nodig.

In het christendom wordt dit gat overbrugd doordat God de mens van een aantal morele regels heeft voorzien. Hoewel het misschien niet altijd duidelijk is wat God precies heeft bedoeld, is God de hoogste bewaarder van de normativiteit. Er zit in die zin weinig verschil tussen een moreel juist leven en een religieus leven. Als je je aan de regels van God houdt, leef je een moreel juist leven.

In het boeddhisme komt het onderscheid tussen goed en kwaad voort uit onwetendheid over de ware aard van de wereld. Dit onderscheid moet uiteindelijk overstegen worden. Waarom wij een moreel juist leven zouden moeten leiden en hoe dit uit het religieuze voortvloeit is dan ook niet zondermeer duidelijk. Voor personen die nog niet verlicht zijn, is het voorkómen van slecht karma een motivatie. Dit handelen heeft echter weinig religieuze waarde wanneer het niet gericht is op de verlossing van het lijden. Iemand die verlicht is handelt juist zonder nieuw karma, goed of kwaad, te creëren. Dit roept de vraag op naar de morele achtergrond van het verlicht handelen. Abe geeft aan dat het inzicht wijsheid en compassie geeft, wat zich uit in de boeddhistische gelofte, wat zich weer uit in handelingen. Zoals eerder genoemd, kan de vraag gesteld worden of deze gelofte altijd samenvalt met moreel juist handelen. Het probleem lijkt dan niet zozeer te zijn dat de ethische en de

---

<sup>122</sup> C. Ives, 'The return to the relative', 169



religieuze dimensie door elkaar worden gehaald, maar juist dat ze niet samenvallen zoals in het christendom het geval is.

Abe probeert dan ook aan te geven dat ook in het christendom de religieuze en ethische dimensie niet altijd samenvallen, bijvoorbeeld door Paulus en Jezus aan te halen.<sup>123</sup> Maar hier geldt wel dat, ook al worden de 'normale' morele regels niet altijd gehanteerd, God altijd de autoriteit op het gebied van goed en kwaad blijft. Wanneer in het boeddhisme morele regels niet worden nageleefd vanuit het religieuze standpunt, is niet duidelijk waar dit aan zou moeten worden getoetst. Abe stelt, zoals eerder genoemd, wel dat het religieuze het ethische overstijgt en omvat, maar hij geeft niet aan hoe dit gebeurt.<sup>124</sup> Men kan zich uiteraard afvragen of het religieuze het ethische zou moeten omvatten. In ieder geval lijkt dit noodzakelijk wanneer men vanuit het boeddhisme een wereldethos wil kunnen onderschrijven. Het religieuze wordt namelijk door Abe duidelijk boven het ethische gesteld, dus wanneer het hier niet mee samenvalt zal er in geval van conflict voor het religieuze boven het wereldethos moeten worden gekozen.

### **Het transcendentale**

Ook op het gebied van het transcendentale is er een verschil met het christendom. Waar in de meeste christelijke stromingen God en het transcendentale boven de schepping wordt gesteld, is er in het boeddhisme geen onderscheid. Alles wat is, is een uitdrukking van *sunyata*, er is niets meer of minder in het universum. In die zin is het onderscheid wat Abe maakt tussen de intermenselijke en transcendentale dimensie wat ongelukkig, omdat hij hiermee de indruk wekt dat er een transcendentale dimensie bestaat die de rest van het universum 'overstijgt'. Een dergelijke scheiding is niet te maken, maar dit roept wel de vraag op wat er precies bereikt kan worden in de religieuze beoefening.

Waar het in het christendom gaat om de relatie tot God om van het lijden verlost te worden, gaat het in het boeddhisme om de relatie tot de rest van het universum om van het lijden verlost te worden. In het boeddhisme hoeft deze relatie niet tot stand gebracht te worden, maar bestaat deze al. De verlossing ligt hierbij in het realiseren van deze relatie en daarmee het doorbreken van de keten van leven en dood. Deze

---

<sup>123</sup> Abe, 'Kenotic God and dynamic sunyata', 48 en Abe, 'A rejoinder', 20.

<sup>124</sup> Abe, 'A rejoinder', 200.

keten wordt 'samsara' genoemd en wordt tegenover 'nirvana' gesteld, waar men in terecht komt wanneer men verlost is. Wat nirvana precies inhoudt hangt weer sterk af van de specifieke boeddhistische stroming. Bij Abe gaat het om het realiseren van het inzicht in de aard van de werkelijkheid. Hierbij is de betekenis van het woord 'realiseren' als vertaling van het werkwoord 'to realize' erg belangrijk. Het woord is in het Nederlands te vertalen als het wederkerige werkwoord 'zich realiseren', in de zin van 'tot inzicht komen'. Daarnaast is het woord te vertalen als het werkwoord 'realiseren', in de zin van 'tot stand brengen'. In het Engels vallen deze twee betekenissen samen in het niet-wederkerige werkwoord 'to realize'.<sup>125</sup> Het uit elkaar halen van deze betekenissen in de vertaling naar het Nederlands is eigenlijk niet correct. Het inzicht moet tot stand gebracht worden.<sup>126</sup> Alleen het cognitieve 'zich realiseren' van de ware aard van de werkelijkheid is niet voldoende. Het moet tot stand gebracht worden in de subjectieve, existentiële ervaring, waarin de veranderlijke en wederzijds afhankelijke natuur van alles in het universum en het eigen wezen worden ervaren. In deze ervaring wordt dus ook de leegte van het eigen ik ervaren, dat daarmee wegvalt. Dit wordt ook wel 'great death' genoemd. Hiermee is het nirvana bereikt: men is verlost uit de keten van leven en dood. Abe wijst er dan ook op dat het hier niet alleen om een epistemologische verandering gaat, maar dat er wel degelijk een ontologische verandering plaatsvindt.<sup>127</sup>

Het is dus niet zozeer zo dat de verlichte persoon zich in een andere dimensie bevindt of op een andere manier naar de wereld kijkt, maar vooral zich op een andere manier tot die wereld verhoudt, volgend uit de ervaring van de wederzijdse afhankelijkheid en de veranderlijke aard van alles. Vanuit deze visie wordt het begrijpelijker wat Abe precies bedoelt wanneer hij zegt dat wijsheid en compassie kenmerken zijn van *sunyata*. De verlichting is niet alleen cognitief, maar subjectief en existentieel en brengt in die zin een inzicht met zich mee waar compassievol handelen uit voortvloeit.

---

<sup>125</sup> Neem bijvoorbeeld de zin: 'Ik realiseerde *me* dat ik mijn doelen had gerealiseerd'. In het Engels wordt dit: 'I realised that I had realised my goals.'

<sup>126</sup> A. Vroom, 'Filosofen over de onmiddellijkheid', *Filosofie* 22 (2012), 29-34.

<sup>127</sup> M. Abe, 'God, emptiness and ethics' in: S. Heine red., *Buddhism and Interfaith Dialogue* (Londen 1995) 195-204, aldaar 197.



## **Verhouding tussen ontologie en axiologie**

Zoals in de inleiding ook al is aangegeven wordt er over het algemeen van uitgegaan dat er een gat bestaat tussen de ontologie, wat er is, en de axiologie, wat er zou moeten zijn. In het christendom wordt dit opgelost door 'het goede' aan God te koppelen en het daarmee een ontologische waarde te geven.<sup>128</sup> Deze oplossing werkt niet voor het boeddhisme, omdat het ervan uitgaat dat er niets absoluuts is. Er kan dus ook niets absoluut goeds bestaan.

In de klassieke ontologie is weinig aandacht voor de relaties die er bestaan tussen de fenomenen die er zijn. Boeddhisten gaan juist uit van een 'afhankelijk ontstaan' van alles in de werkelijkheid, terwijl er tegelijkertijd niets bestaat wat 'is'. Een klassiek ontologische benadering lijkt hier niet geheel op zijn plaats. Immers de vraag 'wat is er', moet binnen het boeddhisme beantwoord worden met 'niets'. Niets heeft een eigen 'zijn', maar alles bestaat in relatie tot en bij de gratie van al het andere. Daarbij kan ethiek ook niet los gezien worden van de mens en de mens ook niet los van de ethiek. Het bestaan van de mens houdt in dat het een lijdend en lijden veroorzakend wezen is en dat het een wezen is dat dankzij zijn constitutie in staat is zich bewust tot de rest van het 'zijn' te verhouden. Het feit dat *sunyata* zich heeft geleegd op de manier die is zoals we die aantreffen maakt dat er zoiets bestaat als ethiek. In die zin kan de ontologie niet los gezien worden van de axiologie. Een relationele ontologie, waarbij alle fenomenen bestaan bij de gratie van hun relatie tot andere zaken, lijkt hier dan ook beter op aan te sluiten.

## ***Boeddhistische ethische praktijk***

In tegenstelling tot het beeld wat de dialoog tussen Abe en Küng wellicht oproept, heeft het boeddhisme wel degelijk een uitgebreide ethische praktijk. Hier zijn in meerdere onderdelen in aan te brengen:

1. De 'regels' van karma, waar alle niet-verlichte wezens mee te maken hebben.
2. De leken en monastische voorschriften. Hier hebben zowel verlichte als niet-verlichte personen mee te maken.

---

<sup>128</sup> Dit heeft vervolgens wel het gevolg dat het kwaad en de herkomst ervan uitleg behoeft: één van de grootste problemen in binnen de theologie.

3. Het ontwikkelen van deugden op weg naar de verlichting, waar iedereen die verlicht wil worden mee te maken heeft.
4. Het inzicht in wat de situatie vraagt, wat voor verlichte personen van belang is.

### **Karma**

In het bovenstaande is al ingegaan op de aard en de oorzaak van karma. Ik zal hier vooral ingaan op de praktische kant. Karma is onderdeel van de manier waarop het universum werkt en in die zin is het een soort 'morele natuurwet'. Damien Keown maakt hierbij onderscheid tussen transitieve en intransitieve gevolgen van een handeling. De transitieve gevolgen zijn de gevolgen die anderen ondervinden, de intransitieve gevolgen zijn het effect van de keuze op de persoon zelf. Mijn eigen vrije keuzes vormen dus niet alleen de wereld om mij heen, maar ook mijzelf.<sup>129</sup>

Harvey noemt verschillende elementen die van invloed zijn op het soort karma en de hoeveelheid karma die een handeling veroorzaakt.

1. De motivatie van de handeling. Wanneer een handeling uit hebzucht, haat of desillusie voortkomt, veroorzaakt het slecht karma. Handelen vanuit niet-gehecht zijn, goedaardigheid en begrip levert goed karma. Desillusie verwijst hier naar het niet onder ogen zien van de waarheid.
2. Daarnaast is het van belang hoeveel leed of geluk er wordt veroorzaakt.
3. Het is van belang in hoeverre de handeling bijdraagt aan de spirituele ontwikkeling van de persoon.<sup>130</sup>

Daarnaast geeft Harvey aan dat de intentie achter de handeling ook van belang is. Het verschil met motivatie is dat het bij motivatie gaat om de gevoelston van de handeling en bij de intentie om de mate waarin de handeling het resultaat van bewust handelen is. 'Bewust' verwijst daarbij naar zowel de fysieke handeling, als naar kennis van de goede of kwade aard van de handeling. Hij geeft hierbij vijf gradaties (die er ook zijn voor de goede handelingen):

1. Men handelt zonder intentie, bijvoorbeeld door per ongeluk op een insect te gaan staan.

---

<sup>129</sup> Keown, *Buddhism*, 6.

<sup>130</sup> Harvey, 'Buddhist ethics', 46.



2. Wanneer men weet dat iets niet goed is, maar zichzelf niet onder controle heeft, bijvoorbeeld omdat men overmand is door verdriet.
3. Wanneer men niet op de hoogte is van de aard van dat wat men schade berokkent. Bijvoorbeeld wanneer men een steen naar een knuffeldier gooit, wat een levend dier blijkt te zijn.
4. Wanneer men de intentie had om de kwade daad te verrichten, geheel bij zinnen is en weet dat de daad kwaad is.
5. Wanneer men de intentie had om de kwade daad te verrichten, geheel bij zinnen is en *niet* weet dat de daad kwaad is.

De intenties staan in volgorde van zwaarwegendheid, waarbij opvalt dat dezelfde handeling met gebrek aan kennis over goed en kwaad meer karma veroorzaakt, dan wanneer men de kennis niet had. Dit heeft te maken met het feit dat onwetendheid grote intrinsieke effecten heeft op de persoon. Harvey geeft daarbij aan dat de Boeddha meestal geen onderscheid maakt tussen goede en slechte mensen, maar juist tussen domme en wijze mensen: een onderscheid dat zich uitdrukt in moreel gedrag.<sup>131</sup>

Opvallend is dat er hier sprake is van een morele insteek die veel aandacht heeft voor de gecompliceerde aard van de meeste situaties, waarbij het daadwerkelijke gevolg in de situatie maar van relatief weinig belang is. Dit past ook bij het idee, dat zowel Harvey als Keown onderschrijven, dat intransitieve gevolgen van de handeling van groot belang zijn voor de vorming van het karma.

### **De voorschriften en de ontwikkeling van deugden**

Naast het feit dat alle onverlichte wezens automatisch te maken hebben met karma, neemt iemand die boeddhist wordt, of zelfs monnik, het op zich om zich aan een aantal voorschriften te houden. Deze voorschriften worden geacht op natuurlijke wijze uit de aard van het bovenstaande karma voort te komen.<sup>132</sup> Harvey geeft bijvoorbeeld de meest voorkomende set lekenvoorschriften:

1. I undertake the training-precept to abstain from onslaught on breathing beings.
2. I undertake the training-precept to abstain from taken what is not given.
3. I undertake the training-precept to abstain from misconduct concerning sense-pleasures.

---

<sup>131</sup> Harvey, 'Buddhist ethics', 52-58.

<sup>132</sup> Keown, 'Buddhist ethics', 8.

4. I undertake the training-precept to abstain from false-speech.
5. I undertake the training-precept to abstain from alcoholic drink or drugs that are an opportunity for heedlessness.

Andere versies van lekenvoorschriften hebben meer, of iets andere regels. De precieze invulling en de mate waarin de regels moeten worden nagestreefd varieert tussen de boeddhistische scholen.<sup>133</sup>

Ook de monastische voorschriften variëren tussen de verschillende scholen, overeenkomstig is het feit dat de monniken en nonnen veel meer voorschriften hebben dan de leken. Tegenwoordig varieert het aantal regels voor monniken tussen de 227 en 258 en voor de nonnen tussen de 311 en 366. Deze regels zijn onderdeel van de *Vinaya* waarin duidelijk wordt gemaakt hoe het leven van de monniken en nonnen er moet uit zien. Het onderdeel met de voorschriften heet *pratimoska* en van ieder voorschrift wordt duidelijk gemaakt 1) wat de inhoud is, 2) welke situatie aanleiding heeft gegeven voor de Boeddha om de regel in het leven te roepen en 3) onder welke omstandigheden men van de normale wijze van bestraffen kan afwijken.<sup>134</sup>

Zowel Harvey als Keown leggen nadruk op het feit dat de voorschriften slechts een deel van het verhaal zijn. De andere kant is dat men ook geacht wordt de positieve formuleringen van deze regels na te volgen, in welke vorm het een soort deugden worden. De tegenhanger van de eerste regel is bijvoorbeeld de deugd vriendelijk en compassievol te zijn en zich om het welzijn van anderen te bekommeren.<sup>135</sup>

Hoewel het volgen van de voorschriften goed karma oplevert, geeft Keown aan dat alleen het volgen van voorschriften weinig oplevert als er niet de goede motivatie en intentie achter zit, omdat de intentie en motivatie bij het handelen van groot belang zijn.<sup>136</sup>

Daarnaast is het ontwikkelen van deze en andere deugden ook belangrijk voor de voortgang op het achtvoudige pad naar verlossing. Dit achtvoudige pad bestaat uit: 1) het juiste begrip, 2) het juiste voornemen, 3) het juiste spreken, 4) de juiste handeling,

---

<sup>133</sup> Harvey, 'Buddhist ethics', 67-87.

<sup>134</sup> Ibidem, 93.

<sup>135</sup> Harvey, 'Buddhist ethics', 68 en Keown, 'Buddhist ethics', 12.

<sup>136</sup> Keown, 'Buddhist ethics', 12.



5) de juiste manier om jezelf te onderhouden, 6) de juiste toewijding, 7) de juiste mindfulness en 8) de juiste concentratie. Er zijn twee manieren om dit pad te volgen, de gewone of de transcendente. In het eerste geval leidt het pad tot een goede reïncarnatie, in het tweede geval tot de daadwerkelijke bevrijding. De onderdelen 3-5 hebben betrekking op moraliteit en dit is het punt waarop de bovengenoemde deugden betrekking op hebben.<sup>137</sup>

De boeddhist die als leek of monnik tot de boeddhistische gemeenschap (*sanga*) toetreedt committeert zich aan een aantal voorschriften. Het zich toewijden en opvolgen van deze voorschriften heeft aan de ene kant goed karma als resultaat, aan de andere kant helpt het de beoefenaar ook op zijn spirituele pad.

### **Inzicht in wat de situatie vraagt**

Harvey geeft aan dat de verlichte persoon uit zichzelf het juiste spreken en handelen aanhoudt en zichzelf op de juiste manier onderhoudt. Dit betekent dat de verlichte persoon zich automatisch aan de voorschriften houdt.<sup>138</sup>

Het is opvallend dat Harvey hier niet in gaat op de vraag waarom of op welke manier het moreel juiste handelen uit de verlichting voortvloeit, iets wat Abe juist wel duidelijk probeert te maken. Keown geeft daarbij aan dat, hoewel het boeddhisme veel te zeggen heeft over *ethos*, het weinig te melden heeft over *ethiek*. Er is veel te vinden over de morele regels, maar weinig over de ethische theorie die als basis voor deze regels kan gelden.<sup>139</sup> Abe heeft zich hierbij juist gericht op het overbruggen van het gat tussen het religieuze en de morele regels van de religie, hij lijkt echter de stap naar de boeddhistische praktijk zoals die aanwezig is niet meer expliciet te hebben gemaakt. Daarbij blijft hij onduidelijk over de details over de manier waarop het religieuze het ethische omvat. Vanuit Abe's standpunten, zoals die in deze scriptie uiteen zijn gezet, is het echter niet moeilijk om het beeld compleet te krijgen.

---

<sup>137</sup> Harvey, 'Buddhist ethics', 37.

<sup>138</sup> Harvey, 'Buddhist ethics', 38.

<sup>139</sup> Keown, 'Buddhist ethics', 27.

## ***Het ethische in het religieuze***

Abe laat zien dat er vanuit het religieuze perspectief wel degelijk goed en kwaad, een historisch perspectief en verantwoordelijkheid kunnen bestaan. Het probleem hierbij is dat de relatie van het religieuze tot het ethische onduidelijk blijft. Abe's opmerking dat het religieuze het ethische overstijgt geeft weliswaar aan waar de moeilijkheid zit, maar niet hoe dit verhelderd kan worden. Dit terwijl Abe verspreid over zijn publicaties alle ingrediënten voor het antwoord heeft liggen.

Abe geeft aan dat alles wat er is een uiting is van *sunyata*, maar werkt de gevolgen hiervan nauwelijks uit. Het universum, in zijn geheel met *al* zijn aspecten, is een uiting van *sunyata*. Dit betekent dat wanneer er gekeken wordt naar 'wat er moet gebeuren' in een situatie, al deze aspecten een rol spelen. Dus niet alleen dat er bepaalde fenomenen zijn op het niveau van de natuurwetenschappen, maar ook dat deze fenomenen in een bepaalde verhouding tot elkaar staan. Niet alleen dat de mens een zoogdier is met bepaalde fysieke eigenschappen, maar ook dat deze mens zich op een bepaalde manier tot zichzelf, zijn soortgenoten en zijn omgeving verhoudt.

Vanuit religieus oogpunt zijn deze onderdelen van het universum, hun verhoudingen tot elkaar en alles wat zich nog meer voortdoet, vergankelijk en bestaat alles wat er is vanuit een afhankelijk ontstaan. Hoewel er dus niets is dat eeuwig is en zelfstandig bestaat, zijn de fenomenen die er zijn, er wel werkelijk. Zoals Abe zegt: dat wat er is heeft zijn eigen 'zo-heid'.<sup>140</sup> Deze 'zo-heid' staat los van onze interpretatie en conceptualisatie van de fenomenen, maar hangt wel samen met al het andere. Vanuit deze 'zo-heid' van fenomenen en relaties, vragen situaties om bepaalde handelingen: 'dat wat er moet gebeuren'. Zo kan de afwas gedaan, de vloer gedweild en de buurman geholpen moeten worden. Ethiek is weliswaar iets wat geen absolute waarde heeft vanuit religieus perspectief, maar het is wel onderdeel van de 'zo-heid' van de mens. Omdat de ethiek onderdeel is van deze 'zo-heid' is ze vanzelf onderdeel van deze religieuze dimensie, waarbij de tijdelijke aard van alles ruimte geeft voor veranderingen. Hierin wordt het gat tussen de ontologie en de axiologie overbrugd.

Het probleem met 'dat-wat-er-moet-gebeuren' ontstaat wanneer de mens uit onwetendheid waarde aan de fenomenen en zichzelf gaat hechten en vanuit de eigen

---

<sup>140</sup> Abe, 'Kenotic God and dynamic sunyata', 29-30.



wil gaat handelen. Hierdoor ontstaat er karma en komt men terecht in de cyclus van geboorte, dood en wedergeboorte. Om hieraan te ontsnappen moet het inzicht in de werkelijke aard van fenomenen worden verkregen. Zoals eerder ook al genoemd is dit inzicht niet een objectief en conceptueel inzicht, maar een subjectieve existentiële ervaring. Deze ervaring levert niet alleen wijsheid, maar ook compassie. Vanuit deze wijsheid en compassie vloeit een handelen voort dat overeenkomstig is met de 'zo-heid' van fenomenen. Dit kunnen ethische regels zijn, maar ook lange termijn doelen van groepen mensen en de mensheid in zijn geheel, voor zover dezen aansluiten bij deze 'zo-heid' van alle fenomenen.

Deze invalshoek maakt ook duidelijk hoe het kan dat het handelen van verlichte en niet-verlichte mensen aan vergelijkbare standaarden is onderworpen. Karma is ook onderdeel van de 'zo-heid' van mensen en ook al veroorzaakt een verlicht persoon zelf geen karma meer, het handelen kan wel een indirecte invloed hebben op het karma van anderen en de samenleving in het algemeen. In die zin is het vanzelfsprekend dat het compassievol handelen hier ook 'rekening' mee houdt.

Het bovenstaande komt grotendeels overeen met Abe's uiteenzettingen. Het maakt echter de kunstgreep die Abe maakt met behulp van de bodhisattva-gelofte overbodig en laat zien op welke manier het religieuze precies het ethische omvat en overstijgt. Ook blijkt hieruit hoe *sunyata* als basis van een wereldethos kan dienen.

### ***Küings wereldethos***

In dit hoofdstuk hebben we gezien dat een deel van het probleem van de ethiek binnen het boeddhisme gevormd wordt door het theoretisch gebrek aan absolute waardeoordelen. Daarnaast hebben we gezien dat dit niet betekent dat er in de praktijk geen voorschriften en regels zijn waar boeddhisten worden geacht zich aan te houden. Ook al blijkt dat de exacte invulling van deze voorschriften en regels niet eenduidig en absoluut is. Ten slotte hebben we gezien dat wanneer we Abe's invalshoek verder doorvoeren, en ook de relaties tussen mensen en ervaringen van mensen betrekken in de zo-heid van de fenomenen, het natuurlijk is dat vanuit de compassie ethische regels voortvloeien.

De vraag of het boeddhisme zoals Abe dat beschrijft, vanuit het idee van *sunyata* een wereldethos kan ondersteunen kan positief beantwoord worden in de zin dat:

1. Het boeddhisme een uitgebreid systeem van morele regels heeft;

2. Het binnen Abe's gedachtegoed duidelijk te maken is hoe dergelijke morele regels voortvloeien uit *sunyata*;
3. Dat Abe duidelijk weet te maken dat zowel verlichte als onverlichte personen verantwoordelijk zijn voor hun eigen handelen;
4. Dat Abe laat zien dat er ruimte is voor een historische opvatting van tijd waarbinnen toekomstige doelen voor de mensheid kunnen worden nagestreefd.

Daarnaast kan men ook nog de vraag stellen in hoeverre er aan Küng's idee voor een wereldethos kan worden voldaan. Küng heeft, naast de vraag aan het boeddhisme, ook in het algemeen gesteld dat:

1. het gaat om een wereldethos dat voor alle mensen en in alle tijden geldt.
2. het wereldethos getest moet worden aan het '*humanum*'.

### **Humanum**

Küng geeft aan dat een religie aan de test van het *humanum* voldoet wanneer: "sie ihrer Glaubens- und Sittenlehre, ihren Riten und Institutionen die Menschen in ihrer menschlichen Identität, Sinnhaftigkeit und Werthaltigkeit fördert und sie eine sinnvolle und fruchtbare Existenz gewinnen läßt."<sup>141</sup> De vraag is dan in hoeverre het boeddhisme de menselijke identiteit, zinvolheid en waarde bevordert en ze een zinvol en vruchtbaar bestaan biedt.

Wanneer we ervan uitgaan dat de basis voor juist handelen in de 'zo-heid' van de fenomenen zelf ligt, kan vanuit die gedachte alleen aan de test van het *humanum* voldaan worden wanneer de 'zo-heid' van de mens een dergelijke benadering behoeft.

Dit levert drie problemen op. In de eerste plaats is het boeddhisme niet erg antropocentrisch. De mens heeft geen voorrang op de rest van het universum. Dit kan problemen opleveren wanneer de menselijke identiteit, zinvolheid en waarde in conflict komt met bijvoorbeeld 'zo-heid' van dieren, planten of dingen. Wat bijvoorbeeld te doen met het weer opkomen van wolvenpopulaties in veeteeltgebieden.

In de tweede plaats is het de vraag wat Küng precies verstaat onder de menselijke identiteit, zinvolheid en waarde en een zinvol en vruchtbaar bestaan. Door de rol die het *humanum* toebedeeld krijgt van Küng als criterium voor de geloven, heeft de

---

<sup>141</sup> Küng, *Projekt Weltethos*, 120.



invulling consequenties voor de beoordeling van de verschillende geloven. De vraag is dan ook op basis waarvan dit begrip verder uitgewerkt wordt en wat de inhoud precies is, voordat vastgesteld kan worden of het boeddhisme daaraan kan voldoen.

In de derde plaats is het niet duidelijk wat deze 'zo-heid' precies inhoudt voor mensen en of dit voor alle mensen gelijk is. Vrouwen kunnen bijvoorbeeld wel verlicht raken, maar geen boeddha worden. Daarbij hebben de nonnen vaak meer regels waar ze zich aan moeten houden dan de mannen. Desondanks stelt Harvey dat in het boeddhisme in het algemeen geldt dat "whether a particular idea, attitude or practice conduces to an increase or decrease – for both men and women – in such qualities as generosity, non-attachment, calm, kindness, compassion, clarity of mind, and awareness of, and insight into, the nature of mental and physical states."<sup>142</sup> Zonder specifiekere invulling van Küngs *humanum* is er geen reden om aan te nemen dat het bovenstaande criterium hier niet aan voldoet. Hoewel dit criterium voor zowel mannen als vrouwen geldt, geeft Harvey wel aan dat het per richting verschilt in hoeverre de invulling hiervan anders is voor mannen en vrouwen. Dit is echter een probleem voor de praktische uitwerking van Küngs *humanum*.

### **Universeel**

Küng stelt in *Projekt Weltethos* dat het om een ethos moet gaan dat voor alle mensen en alle tijden geldt: "was aber ist ein Weltordnung ohne ein- bei aller Zeitgebundenheit- verbindendes und verbindliches Ethos für die gesamte Menschheit, ohne ein Weltethos?"<sup>143</sup>

Aan de ene kant is het duidelijk dat er binnen het boeddhisme geen absolute waarden gelden. Echter wanneer we uitgaan van de aard van de mens en dat deze op bepaalde punten redelijk onveranderlijk is, is het geen probleem een aantal waarden te stellen die voor lange tijd en voor alle mensen gelden. Dit is ook wat het boeddhisme zelf al doet. De precieze inhoud van het wereldethos is dan wel van belang.

### **Inhoud wereldethos**

Wanneer we dan naar de daadwerkelijke tekst van de wereldethos kijken, aangenomen door het parlement van de religies van de wereld, staan er vier punten in:

---

<sup>142</sup> Harvey, *Buddhist ethics*, 354.

<sup>143</sup> Ibidem, 57.

1. Commitment to a culture of non-violence and respect for life.
2. Commitment to a culture of solidarity and a just economic order.
3. Commitment to a culture of tolerance and a life of truthfulness.
4. Commitment to a culture of equal rights and partnership between men and women.

Deze punten volgen de eis dat ieder mens humaan moet worden behandeld. Aan deze vier punten zijn ook regels toegevoegd, zowel positief als negatief geformuleerd:

1. You shall not kill. Have respect for life.
2. You shall not steal. Deal honestly and fairly.
3. You shall not lie. Speak and act truthfully.
4. You shall not commit sexual immorality. Respect and love each other.<sup>144</sup>

Wanneer we dit weer vergelijken met de vijf lekenvoorschriften uit het boeddhisme, komen deze vrijwel overeen:

1. I undertake the training-precept to abstain from onslaught on breathing beings.
2. I undertake the training-precept to abstain from taken what is not given.
3. I undertake the training-precept to abstain from misconduct concerning sense-pleasures.
4. I undertake the training-precept to abstain from false-speech.
5. I undertake the training-precept to abstain from alcoholic drink or drugs that are an opportunity for heedlessness.<sup>145</sup>

Het derde lekenvoorschrift heeft hierbij betrekking op seksualiteit en wordt ook wel letterlijk geformuleerd als "I undertake the precept to refrain from sexual immorality."<sup>146</sup> Ook inhoudelijk lijkt het niet problematisch voor de boeddhist om een dergelijk wereldethos te onderschrijven. Het enige probleem, zoals al aangegeven, is dat de mogelijkheden van mannen en vrouwen niet altijd gelijk zijn. Het is echter maar de vraag in hoeverre gesteld kan worden dat het hier om ongelijke *rechten* gaat. In

---

<sup>144</sup> In: H. Küng en K. Kuschel red., *A global ethic, the declaration of the parliament of the world's religions* (New York 1993), 24-34.

<sup>145</sup> Harvey, 'Buddhist ethics', 67-87.

<sup>146</sup> Keown, 'Buddhist ethics', 9.



zekere zin heeft men recht op hetzelfde, maar is de praktische invulling van dat recht anders al naar gelang de 'zo-heid' van de persoon, in dit geval gekoppeld aan het geslacht. De vraag die dan gesteld kan worden is in hoeverre dat wat als 'zo-heid' van een persoon of geslacht wordt gezien cultureel bepaald is en of deze culturele bepaaldheid ook als onderdeel van die 'zo-heid' moet worden beschouwd. De culturele context speelt binnen het boeddhisme in ieder geval in de praktijk een belangrijke rol. In West-Europa en Noord-Amerika zijn kloosters vaak gemengd en gelden dezelfde regels voor mannen als voor vrouwen. Het boeddhisme lijkt dan in ieder geval wel de mogelijkheid tot ontwikkeling te hebben. Daarbij geldt dat het artikel uit het Weltethos vaag blijft over wat gelijke rechten inhouden, de details van het artikel pleiten alleen tegen de uitbuiting van en het domineren over partners en voor goed partnerschap.

### ***Ethiek, ethos en morele regels***

Het is opvallend dat zowel Abe als Küng de begrippen 'ethiek' en 'ethos' hanteren zonder er expliciete invulling aan te geven. In de inleiding is het volgende onderscheid tussen ethiek, ethos en morele regels gemaakt:

In de eerste plaats kunnen zowel 'ethos' als 'ethiek' verwijzen naar een set van morele waarden en normen, zonder daarmee meteen naar een ethos of ethische theorie te verwijzen.

Daarnaast kan 'ethos' verwijzen naar een geheel van disposities en houdingen van een bepaalde groep, die de groep voor zichzelf en anderen herkenbaar maakt. Morele disposities en houdingen zijn hier onderdeel van. In de engere zin kan 'ethos' naar dit morele deel van de disposities en houdingen alleen verwijzen. In beide gevallen gaat het echter om iets wat geleefd en ervaren wordt, en tot stand is gekomen binnen dit leven en ervaren van een groep.

'Ethiek' kan ook naar de systematische kritische benadering van morele concepten verwijzen. Het gaat hierbij niet in de eerste plaats om het beleven, maar om het nadenken over. Een theorie over moraliteit is altijd ethiek, ook al kan het onderwerp van de theorie wel deel van een ethos zijn.

## Rol van ethiek en ethos bij Küng

De vraag is wat Küng precies bedoelt wanneer hij het over een wereldethos heeft. Aan de ene kant geeft hij duidelijk aan dat het hem niet gaat om een ethische theorie, maar om een minimale consensus met betrekking tot een aantal normen, waarden en houdingen.<sup>147</sup> Aan de andere kant redeneert Küng wel degelijk vanuit ethische theorievorming.

Küng stelt dat het noodzakelijk is dat de set morele regels van het wereldethos universeel is en voor alle tijden geldt.<sup>148</sup> Hij hanteert hier een theorie over de aard van de morele regels waar hij voor pleit. Daarbij argumenteert Küng dat de inhoud van deze regels gebaseerd moet zijn op consensus tussen de invalshoek van het *humanum* en de religies. Dit is theorievorming over de inhoud van de betreffende morele regels. Het gaat hier dus niet alleen om een verzameling van regels, gebaseerd op de consensus die er tussen verschillende religies bestaat, maar Küng baseert het wereldethos wel degelijk op een ethische theorie die verder gaat dan alleen consensus. Dit roept vragen op over de legitimatie van de theorie.

In de eerste plaats kan de vraag gesteld worden waarom er zoiets als een wereldethos nodig is. Küng meent dat dit de enige manier is om de menselijke ontwikkelingen, die steeds meer op globale schaal plaatsvinden, te beteugelen en tot wereldvrede te komen. De vraag is echter ook of een wereldethos hiervoor wel een noodzakelijke voorwaarde is. Uiteindelijk lijkt maar één gedeelde overtuiging van belang voor wereldvrede en dat is dat vrede beter is dan oorlog. Men zou dit ook op andere manieren kunnen proberen te bereiken, bijvoorbeeld door de motivatie voor het voeren van oorlog weg te nemen; door sociaaleconomische omstandigheden te verbeteren.

In de tweede plaats kan de vraag worden gesteld waarom het hier om universele en voor alle tijden geldende regels moet gaan. Opvallend is dat Küng zelf ook aangeeft dat het vinden van de consensus een dynamisch proces moet zijn, waarbij de mate van consensus afhankelijk is van de specifieke historische situatie.<sup>149</sup> Dit is te rijmen met zijn andere uitspraken, wanneer we naar de inhoud van de regels van het wereldethos kijken. Küng kan, net als Abe, ervan uitgaan dat bepaalde kenmerken van het

---

<sup>147</sup> Küng, *Projekt Weltethos*, 49.

<sup>148</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>149</sup> *Ibidem*, 49.



menselijk wezen altijd hetzelfde zullen blijven en dus in elke historische situatie van belang zijn. Desondanks zijn we hiermee weer terug bij het 'is-ought' gat. Küngs wereldethos moet ook voor seculiere personen gelden, dus Küng kan geen beroep op religie doen om dat gat te dichten. Hij zal, om ook seculiere draagkracht te hebben, expliciet moeten legitimeren waarom de aard van de mens reden is om bepaalde morele regels te gebruiken.

Küngs gebruik van het *humanum* als criterium lijkt hiertoe een poging te zijn. Het probleem is dat dit zelf ook weer een 'ought' is dat legitimatie nodig heeft. Waarom zou het *humanum* het ultieme criterium moeten zijn op basis waarvan niet alleen het wereldethos wordt ingevuld, maar op basis waarvan ook religies worden beoordeeld?

Küng biedt op deze vragen geen antwoord. Dit maakt dat, ondanks zijn goede bedoelingen, zijn idee van een wereldethos over kan komen als een nieuwe missie waarbij nu niet de christelijke religie, maar de christelijke morele waarden worden uitgedragen.

### **Rol van ethiek en ethos bij Abe**

Abe geeft aan dat het voor het boeddhisme belangrijk is om een menselijke ethiek vast te stellen. Hij is hierbij niet gericht op het vaststellen van een set morele regels, maar op ethische theorievorming die toont hoe het onderscheid tussen goed en kwaad uit *sunyata* kan voortvloeien.

Daarbij heeft Abe een eigen visie op de manier waarop wereldvrede kan worden bereikt en wat dit is. Hij meent dat werkelijke vrede geworteld is in de innerlijke zekerheid van de mensheid, die voor christenen in de relatie met God ligt en voor de boeddhisten in het inzicht in de werkelijke aard van het zelf en de werkelijkheid. Daarnaast geeft Abe aan dat vrede tussen de wereldreligies alleen kan ontstaan wanneer de verschillende religies een non-dualistische eenheid vormen, door *sunyata* als spirituele basis te nemen. Alleen dan kan de uniciteit van elke religie werkelijk worden erkend.<sup>150</sup> In zekere zin heeft Abe's eigen invalshoek weinig met ethiek te maken naast het feit dat het, om bij andere religies aan te sluiten, belangrijk is dat Abe kan laten zien dat er wel degelijk een onderscheid tussen goed en kwaad te maken is vanuit *sunyata*. Abe gaat dan ook nergens in op de praktische morele regels die

---

<sup>150</sup> M. Abe, 'Interfaith relations and world-peace: a Buddhist perspective' in: S. Heine red., *Buddhism and interfaith dialogue* (Londen 1995) 177-181.

zouden moeten gelden en gebruikt het woord ethos dan alleen wanneer hij op Habito's artikel reageert.<sup>151</sup>

### **Oorsprong ethos**

Abe en Küng gaan ook beiden niet in op de oorsprong van het ethos (in de zin van een set met morele regels) en de relatie tot de rest van het geloof. Küng lijkt echter het ethos te zien als iets dat relatief los van de rest van een geloof staat. Hij geeft immers aan dat de geloven op andere gebieden veel verschillen, maar op het gebied van ethos veel overeenkomsten vertonen, en dat de verschillende geloven hun ethos deels kunnen aanpassen zonder aan de meer geloofspecifieke elementen te komen. Dit impliceert een schema waarin ethos uit de ethiek en de ethiek uit de ontologie van het geloof voortkomt.

De vraag is in hoeverre een dergelijke 'drie-traps constructie' van toepassing is op het boeddhisme zoals Abe dat formuleert en het boeddhisme in het algemeen. In de eerste plaats is er sprake van het afhankelijk ontstaan van alles. Abe's opvattingen over tijd als een eeuwig nu impliceren dat dit afhankelijk ontstaan niet in temporele zin moet worden gezien, maar als iets wat in elk moment van de tijd tot stand wordt gebracht. Daarbij geeft Abe aan dat er niks centraal kan worden gesteld: ontologie, ethiek of ethos. Dit samengenomen impliceert dat in het boeddhisme (in ieder geval bij Abe) de samenhang van ontologie, ethiek en ethos zeer radicaal opgevat moet worden. Het één komt niet voort uit het ander. Het ontstaat allemaal afhankelijk van elkaar en ieder moment weer opnieuw.

De rol en de betekenis van het ethos, ook wanneer het wordt opgevat als set morele regels, is dan niet hetzelfde als de rol en de betekenis van het ethos in het christendom (zoals Küng dat presenteert). Wellicht zijn er nog meer verschillen met andere religies. Dit betekent niet automatisch dat er geen wereldethos onderschreven kan worden vanuit het boeddhisme, wel dat Küngs voorstelling ervan wellicht iets te simpel is.

### ***Samenvatting en conclusie***

De vraag of *sunyata* zoals Abe dat voorstelt als basis kan dienen voor een wereldethos kan positief beantwoord worden. Niet alleen is er sprake van een mogelijkheid tot onderscheid tussen goed en kwaad, verantwoordelijkheid voor het eigen handelen en

---

<sup>151</sup> Abe, 'Epilogue', 391-392.



een historisch perspectief op tijd. Het boeddhisme heeft ook nog eens een zeer rijk systeem van morele regels, wat ook inhoudelijk gezien aansluit op de tekst voor het wereldethos van het parlement van de wereldreligies. Daarbij zorgt de theorie van Abe ervoor dat er meer duidelijkheid is in de manier waarop het morele uit het religieuze voort kan komen, al is het alleen maar voor zijn eigen boeddhistische stroming. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Abe één van de ondertekenaars is van de tekst van dit wereldethos. Ten slotte kunnen we concluderen dat voor zowel Küng als Abe ethiek en ethos een specifieke rol vervullen in de dialoog.

In het volgende hoofdstuk zal ik ingaan op de vraag wat deze verhandeling nu heeft opgeleverd voor de praktijk van de geestelijke verzorging. Hierbij zal gekeken worden naar de rol die ethos hierin kan spelen, de verschillende concepten die van belang zijn en de inzet van het concept van *sunyata* in de praktijk.

## 4. Conclusies met betrekking tot de praktijk van de geestelijk verzorger

Ik heb mijn stage geestelijk verzorger gedaan als algemeen geestelijk verzorger. Ik heb me hierbij afgevraagd op welke manier mijn boeddhistische levensovertuiging me hierbij kan helpen. Daarnaast heb ik mij afgevraagd hoe ik als boeddhistisch geestelijk verzorger mensen kan helpen.

In dit hoofdstuk zal ik dan ook ingaan op de vraag welke conclusies uit de bovenstaande bespreking kunnen worden getrokken die van belang kunnen zijn voor de praktijk van de geestelijk verzorger. Hier zal ik dan ook concreter ingaan op de vragen uit de inleiding. Hoe kan de boeddhistische visie als leidraad dienen voor *westerse* cliënten in levenscrises, moeilijke gebeurtenissen en morele dilemma's en hoe wortelt het boeddhisme binnen de westerse context?

In de eerste plaats zal ik ingaan op de rol die ethos kan spelen voor de twee bovenstaande vragen. Vervolgens zal ik van een aantal concepten uit het boeddhisme die in deze scriptie naar voren zijn gekomen bespreken in hoeverre ze verschillen van westerse opvattingen en concepten. Ten slotte zal ik aangeven hoe *sunyata* in de praktijk van de geestelijk verzorger gebruikt kan worden.

Voor alle onderdelen in dit hoofdstuk geldt dat het vooral een aanzet voor verder onderzoek betreft. In de eerste twee delen worden ongedefinieerde termen als 'het westen' en de 'westerse zienswijze' gebruikt die ik idealiter duidelijker had gedefinieerd. Dit was echter weer een hele nieuwe scriptie geworden. Ook doe ik in het eerste deel aannames over de boeddhistische gemeenschap in het westen die vooral gebaseerd zijn op mijn eigen ervaringen en observaties (vooral op basis van de mensen die ik heb ontmoet die zich aangetrokken voelen tot het boeddhisme, de boeken over het boeddhisme die populair zijn en uitingen van boeddhisten op het internet). Hiervoor geldt ook dit idealiter beter was onderzocht, maar wat ook in zijn geheel een nieuwe scriptie was geworden. Het laatste deel ten slotte is gebaseerd op mijn eigen ervaring als geestelijk verzorger tijdens mijn stage. Het zou interessant zijn om ook te onderzoeken hoe andere boeddhistische geestelijk verzorgers hiermee omgaan.



## ***Ethos in de praktijk***

Abe en Küng richten zich in hun dialoog vooral op wat in de inleiding de 'engere' betekenis van ethos is genoemd, het deel dat betrekking heeft op morele regels. In de bredere betekenis verwijst het echter naar het geheel van disposities en houdingen van een bepaalde groep, die de groep voor zichzelf en anderen herkenbaar maakt. In verband met het wortelen van het boeddhisme in het westen is het echter de vraag in hoeverre er sprake is van een dergelijk geheel van disposities en houdingen van een bepaalde groep, die het boeddhisme niet alleen voor de groep zelf, maar ook voor buitenstaanders en eventuele geïnteresseerden herkenbaar maakt. Is er een duidelijke '*Buddhist way of life*'?

### **Gemeenschap en ethos**

Uit het vorige hoofdstuk is in ieder geval gebleken dat op het gebied van morele regels er een duidelijk boeddhistisch ethos is. Maar ook in het algemeen heeft het boeddhisme een antwoord op vragen onder de noemer 'hoe leef ik mijn leven'.

Het boeddhisme heeft bijvoorbeeld een antwoord op de vraag waar ons lijden vandaan komt en hoe we dit kunnen verhelpen. Daarbij heeft het een uitgebreide karmaleer die inzicht geeft in de invloed van ons denken en handelen op ons eigen leven en eventuele toekomstige levens. Een leek kan zich expliciet tot het boeddhisme bekeren door geloften af te leggen. Het boeddhisme heeft een enorme hoeveelheid aan literatuur waar voorbeelden en inspiratie uit gehaald kunnen worden voor het handelen in het dagelijks leven. Ook is er een duidelijk beschreven spiritueel pad dat op verschillende niveaus bewandeld kan worden en zijn er veel rituelen die in het dagelijks leven geweven kunnen worden.

Er is dus wel degelijk een boeddhistisch ethos of '*way of life*'. Een tweede vraag is dan in hoeverre dit ervaren en uitgedragen wordt door de boeddhistische gemeenschap in het westen. In de eerste plaats is het lastig om van een boeddhistische gemeenschap te spreken. Net als in Azië bestaat het boeddhisme in het westen ook uit veel verschillende stromingen. Daarbij lijkt er nog weinig sprake te zijn van echte gemeenschappen, of boeddhistische families. Omdat men maar weinig samenleeft als boeddhist, ontstaat er ook niet snel een boeddhistisch ethos, in de brede zin van het woord. Men zou kunnen stellen dat een ethos normaal gesproken ontstaat en groeit

binnen een gemeenschap. Wanneer die gemeenschap echter ontbreekt of te klein en verspreid is, moet het ethos op een andere manier worden overgebracht.<sup>152</sup>

In de tweede plaats is het opvallend dat in het westen vooral de hoger opgeleiden en intellectuelen zich aangetrokken voelen tot het boeddhisme. Dit maakt dat de boeddhistische gemeenschap redelijk uniform van samenstelling is. Vermoedelijk beïnvloedt dat ook de manier waarop het boeddhisme beleefd wordt. Dit zou kunnen verklaren waarom er weinig expliciete aandacht voor het boeddhistisch ethos is. Wellicht heeft de hoger opgeleide minder behoefte aan informatie over hoe hij of zij zijn of haar leven het best zou kunnen leiden. Bijvoorbeeld omdat men daar zelf al sterke ideeën over heeft, of dat men in staat is dit zelf te extraheren uit de aangeboden stof over meditatie, de weg tot verlichting en verlichting zelf. Om hier meer duidelijkheid over te krijgen zou echter meer onderzoek op dit gebied moeten worden gedaan.

Het punt is dan niet zozeer het gebrek aan een boeddhistisch ethos, maar de afwezigheid van een gemeenschap van voldoende grootte die samenleeft en die dit ethos ook leeft en levend houdt. Dit betekent echter niet dat er niet een ethos gevormd en overgedragen kan worden, ook al gebeurt dit dan wellicht iets kunstmatiger.

### **Ethos overdragen**

Tijdens mijn stage in de forensisch psychiatrische kliniek viel het mij op dat men vaak op zoek leek te zijn naar een duidelijk ethos. Een antwoord op de vraag, hoe moet ik mijn leven leiden. Hoewel mij de vraag niet is gesteld, heb ik hem wel aan mezelf gesteld: wat heeft het boeddhisme concreet als antwoord op die vraag? Hoe ga ik als boeddhist met het dagelijks leven om?

---

<sup>152</sup> Het zen-boeddhistisch klooster Zen River in Uithuizen, Groningen bijvoorbeeld integreert dit samenleven in het programma. Men kan er langere of kortere tijd met de monniken en andere beoefenaren samen leven en oefenen en de monniken en leken doen de beoefening gezamenlijk. Daarbij worden er vaak sociale elementen in bijeenkomsten geïntegreerd (zoals gezamenlijk lunchen na een bijzondere dienst), heeft men een gezinsweek, waar ouders met kinderen een week in het klooster kunnen verblijven, en geeft men een 'right speech' klas. '*Bodhisattva activity*' is daarbij expliciet onderdeel van het trainingsprogramma, wat verder uit meditatie, studie en ritueel bestaat. Dit is er specifiek op gericht onze ware natuur in het dagelijks leven te manifesteren. <http://www.zenrivertemple.org/training.html#4elements>, 27 augustus 2012.



Op mijn stageplek werd het christelijk en het islamitisch ethos op verschillende manieren overgebracht. Tijdens de kerkdienst stond bijvoorbeeld een onderwerp centraal waar iedereen wel eens mee worstelt. Niet alleen leverde dit een 'les' op in hoe je op te stellen in het leven, maar ook verbondenheid in de groep. In de boeddhistische 'preken' die ik zelf heb meegemaakt werd hier ook wel aandacht aan besteed, maar dit was vrijwel altijd binnen de context van een theoretische tekst over meditatie of verlichting.

Daarnaast was er op mijn stageplek een islamitisch geestelijk verzorger die een soort studiegroep onderhield. Elke week kwamen er een aantal patiënten bij elkaar met wie hij onder andere de praktische consequenties van hun geloof besprak.

Ten slotte las ik zelf met een patiënt teksten uit de Bijbel en bespraken we hoe je die teksten zou kunnen lezen en op welke manier deze teksten betrekking op hem hadden.

Er is geen enkele reden waarom de boeddhistische geestelijke verzorging de bovenstaande voorbeelden niet ook zou kunnen uitvoeren. Wel denk ik dat het belangrijk is dat de geestelijk verzorger ook beschikking heeft over geschikt materiaal uit de boeddhistische geschriften en enige kennis heeft over de theoretische achtergronden. Op die manier kan de meditatie en het loslaten van het zelf, aspecten die vaak centraal staan, in een zinvol geheel geplaatst worden. In zekere zin wordt het ethos van het boeddhisme expliciet gemaakt. Een kunstgreep wellicht, maar zolang er nog geen sprake is van een boeddhistische samenleving mijns inziens noodzakelijk om over te brengen wat een boeddhistisch leven inhoudt.

### ***Verschillen***

Naast de afwezigheid van een gemeenschap waarin het ethos van het boeddhisme geleefd kan worden, is er een aantal centrale boeddhistische concepten die anders kunnen zijn dan de wijze waarop men in het westen tegen dezelfde zaken aankijkt. Het gaat daarbij om de ontologie van het niets, het concept van het zelf en de moraliteit. Een geestelijk verzorger zou in staat moeten zijn de vragen 'wat bestaat er dan wel?', 'op welke manier besta ik?' en 'hoe moet ik me gedragen?' te kunnen beantwoorden. Hier moet rekening gehouden worden met het feit dat het boeddhisme een enorme variëteit aan stromingen en scholen kent. Daarnaast is 'het westen' zo niet een nog

vagere filosofische context. Desondanks zal ik hier een aantal concepten langs lopen en aangeven in welke mate ze afwijken van of juist aansluiten op bepaalde westerse invalshoeken.

### **Zijn tegenover het niets**

Hoewel de Kyoto-school in principe een filosofische benadering heeft, stelt Ohashi in zijn inleiding op de teksten van de Kyoto-school dat men de vraag kan stellen in hoeverre het uitgaan van het 'absolute niets' niet eigenlijk al een religieus uitgangspunt is. Hij geeft echter ook aan dat dezelfde vraag gesteld kan worden wanneer er in de westerse filosofie het 'zijn' als uitgangspunt wordt genomen.<sup>153</sup>

Nu is het niet zo dat deze verschillende uitgangspunten elkaar noodzakelijkerwijs hoeven te bijten. In die zin zijn het 'niets' en het 'zijn' onafscheidelijke tegenpolen van elkaar. De vraag is op welke manier het 'niets' in de specifieke boeddhistische stroming wordt gedefinieerd en hoe het 'zijn' wordt gedefinieerd in de westerse context waar men de opvatting van het 'niets' probeert in te passen. Bijvoorbeeld wanneer we de in hoofdstuk één genoemde Theravada-versie van de leegte kijken, gaan ze uit van de dharma's als bouwstenen van al het andere. Dit zou prima kunnen aansluiten bij een moderne natuurwetenschappelijke opvatting over de opbouw van de werkelijkheid.

Voor alle boeddhistische stromingen gelden de twee waarheden: alles is afhankelijk ontstaan en alles is vergankelijk. Maar ook deze positie kan goed aansluiten op moderne natuurwetenschappelijke inzichten. Lastiger wordt dit in te passen in een context waar men in principe uitgaat van het bestaan van essenties van fenomenen, bijvoorbeeld een stoel, de menselijke ziel, relaties of het bestaan van een eeuwige god.

Daarnaast is het in de voorgaande hoofdstukken ook duidelijk geworden dat het boeddhisme niet met een soort nihilisme moet worden verward. Hoewel alles vergankelijk is en afhankelijk ontstaan is er iets (wat precies, hangt van de specifieke stroming af) dat op dit moment werkelijk aanwezig is.

Voor de geestelijk verzorger is het op dit punt dus belangrijk te weten dat het idee van 'leegte' of 'niets' een ontologische betekenis heeft, die kan variëren tussen de

---

<sup>153</sup> Ohashi, 'Einführung', 20.



verschillende boeddhistische scholen en stromingen. Daarbij kan dit idee, afhankelijk van de precieze context waarin de persoon zich bevindt, wrijving opleveren met andere ideeën die er in de samenleving heersen. Ten slotte is het belangrijk dat de geestelijk verzorger weet dat er een verschil is tussen het nihilisme en de verschillende boeddhistische stromingen.

### Zelf

Het moeilijkst is wellicht het boeddhistisch concept van het zelf te bevatten. Binnen de westerse samenleving staat het individu zeer centraal. Aan de ene kant lijkt dit het resultaat te zijn van een vrijheid bevochten door vorige generaties. Los van de zuilen, baas in eigen buik, iedereen de mogelijkheid te studeren, kinderopvang en bejaardentehuizen. Aan de andere kant lijkt dit te worden versterkt door economische belangen. Reclames spelen in op het willende, verlangende individu. Voor de commercie is het belangrijk dat men zoveel mogelijk aan behoeftebevrediging doet. Dit zal vaker vóórkomen wanneer het 'zelf' als belangrijk wordt ervaren.

Dit terwijl in het boeddhisme dit 'willen van het zelf' juist als oorzaak van het lijden wordt gezien. Het zelf hecht aan veranderlijke zaken, onder andere aan zichzelf en zijn eigen gevoelens en meningen. Hierdoor komt men in samsara terecht: de keten van leven, dood en wedergeboorte. Het verlichte handelen onttrekt zich hieraan doordat het niet meer plaatsvindt op basis van het willen van het zelf, maar op basis van wat de situatie vraagt. In Abe's woorden: op basis van *jinen* en de 'zo-heid' van de dingen.

Om tot verlichting te komen, moet de ware aard van het zelf gerealiseerd worden. Het zelf bestaat uit een aantal onderdelen die allemaal veranderlijk zijn: de materiële vorm, gevoelens en sensaties, waarnemingen, mentale formaties en (stroom van) bewustzijn. Er is dus geen eeuwig of onveranderlijk deel in het zelf.<sup>154</sup>

Wederom geldt dat deze ideeën goed aansluiten op ontwikkelingen in de moderne wetenschap, waar het zelf steeds vaker wordt gezien als ervaring en niet als iets wat een stabiel bestaan heeft. Ook het verschil met het christendom hoeft niet zo groot te zijn als het wellicht op het eerste gezicht lijkt. Hoewel er in het boeddhisme geen sprake is van een eeuwige ziel, meent de Boeddha wel dat de morele identiteit van een

---

<sup>154</sup> Prebish en Keown, *Introducing Buddhism*, 55.

persoon de dood overleeft en reïncarneert. Het verschil is daarbij wel dat de morele identiteit ook veranderlijk is en geen stabiele kern heeft.

Voor de geestelijk verzorger is het belangrijk te weten wat het 'zelf' in het boeddhisme inhoudt en wat de rol hiervan is binnen het lijden en de verlossing hiervan. Daarbij is het goed om te realiseren op welke manier er in de huidige maatschappij juist op het willen van het zelf wordt ingespeeld.

## **Moraliteit**

### *Regels*

De aansluiting van boeddhistische ideeën op westerse seculiere en religieuze ideeën varieert sterk. Over het algemeen is het de vraag vanuit welke boeddhistische school of stroming men kijkt naar welke westerse scholen of stromingen. In sommige gevallen zal de match niet moeilijk te maken zijn, in andere gevallen juist wel.

Dit geldt ook voor ideeën over de boeddhistische ethiek. Er heerst een spanning tussen Abe's boeddhistische ethische benadering en de christelijke ethische benadering. In Abe's theorie is er geen absoluut goed en geen absoluut kwaad in de boeddhistische ethiek in dezelfde zin zoals we die tegenkomen in de christelijke ethiek. Dit betekent niet dat er geen goed en kwaad is wanneer men zich in een bepaalde situatie bevindt, maar wel dat wat goed en kwaad veranderlijk is.

In de praktijk betekent dit dat er wel regels zijn met betrekking tot gedrag. Bijvoorbeeld dat handelen uit haat altijd slecht is en uit compassie altijd goed. Daarnaast is het wellicht zo dat de christelijke ethiek gebaseerd is op eeuwige regels van God, de precieze invulling van die regels is over het algemeen ook niet zo zwart-wit.

Het achterliggende verschil in benadering is wellicht het best samen te vatten in de vraag die een gelovige zich moet stellen wanneer er een beslissing moet worden genomen. De boeddhist zal zich de vraag moeten stellen: "wat vraagt deze situatie van me", terwijl de christen zich af zal moeten vragen "wat vraagt God van me in deze situatie." Het antwoord op deze vragen zal echter ook sterk afhangen van de specifieke stromingen binnen het boeddhisme en het christendom.

In zekere zin lijkt de boeddhistische benadering goed aan te sluiten op de postmoderne westerse ethiek, waarin de grote verhalen en absolutistische standpunten



hebben afgedaan. Feministische ethiek is bijvoorbeeld vaak veel contextgevoeliger. Ook de idee van karma is makkelijk te vertalen naar een westerse seculiere instelling: je daden hebben automatisch gevolgen, daar hoeft geen hogere autoriteit aan te pas te komen, dit is een simpele natuurwet.

### *Motivatie en zelfontwikkeling*

Een ander verschil is de nadruk die in het boeddhisme op motivatie en intentie wordt gelegd. Waar de focus in westerse ethiek vaak ligt op de gevolgen van de handeling voor de ander, is er in het boeddhisme, net als bij het christelijke zondebegrip, ook het gevolg van de handeling voor jezelf. Je handelingen vormen je, en wat je motivatie of intentie bij die handeling was, is hiervoor belangrijk.

Ook hier is echter het verschil niet heel groot met westerse moraliteit. In de praktijk wordt meestal de intentie en de motivatie meegerekend, zoals bijvoorbeeld in de rechtspraak. Wel een verschil met veel seculiere benaderingen is het idee dat jouw slechte handelingen jezelf ook altijd kwaad berokkenen in de zin van karma. Binnen het christendom echter is het uiteindelijk God die over ons zal oordelen, waarbij al deze zaken worden meegewogen.

Een andere manier om dit punt te beschrijven is dat, wanneer je ervan uitgaat dat morele regels bepaalde onwenselijke situaties moeten voorkomen, het boeddhisme meer gericht is op de oorzaak van deze situatie en men in de seculiere westerse benadering meer gericht is op de situatie zelf. In het boeddhisme ligt meer nadruk op het ontwikkelen van een persoonlijkheid die vanzelf bepaalde fenomenen niet of niet snel doet, in de westerse seculiere benadering ligt de nadruk meer op het feit dat je bepaalde dingen niet moet doen. Het christendom lijkt hierbij weer meer op het boeddhisme in de zin dat men ook meer gericht is op transformatie tot een mens dat minder snel geneigd is fouten te maken.

Het gaat dan ook niet alleen om het juiste doen, maar ook om de zelfontwikkeling op het religieuze pad. Zoals in het vorige hoofdstuk ook al is aangegeven is moreel juist handelen een belangrijk onderdeel van het achtvoudige pad, dat uiteindelijk tot verlichting leidt. Religieuze ontwikkeling omvat in die zin altijd ook morele ontwikkeling. Dit is echter niet anders dan bij de meeste andere godsdiensten of zelfs binnen seculiere contexten.

## **Conclusie**

Hoewel de boeddhistische concepten tot op zekere hoogte de werkelijkheid op een andere wijze voorstellen dan men in het westen gewend is, blijken in de praktijk de ideeën niet zo ver uit elkaar te liggen dat het boeddhisme niet zou kunnen wortelen in de westerse samenleving. Desondanks is het voor geestelijk verzorgers van belang op de hoogte te zijn van deze verschillen en in staat zijn hier toelichting over te geven.

## ***Sunyata in de praktijk***

Ten slotte is het de vraag hoe in concrete situaties de boeddhistische ethos en bijbehorende concepten kunnen worden toegepast. Gezien de centrale plaats die *sunyata* binnen het boeddhisme inneemt, zal ik aan de hand van een aantal casus aangeven hoe *sunyata* ingezet kan worden bij het werk van de geestelijk verzorger. Deze casus zijn gebaseerd op gesprekken die ik heb gehad tijdens mijn stage in een forensisch psychiatrische kliniek.

Hierbij wordt uitgegaan van de idee dat *sunyata* betekent dat alles is leeg in de zin dat het afhankelijk is ontstaan en dat het vergankelijk is.

De (geanonimiseerde) gesprekken zijn gevoerd vanuit het standpunt van de algemeen geestelijk verzorger. Ik zal dan ook eerst aangeven wat ik in die hoedanigheid heb gedaan en hoe ik *sunyata* heb gebruikt. Daarna zal ik aangeven hoe de casus zich had kunnen ontwikkelen wanneer het een expliciet boeddhistisch geestelijk verzorgingsgesprek was geweest.

## **Zorgzaamheid**

Kees is veroordeeld voor meerdere zedendelicten. Hij is een zorgzame man, wat hij altijd als een pluspunt van zichzelf heeft gezien. Tijdens de behandeling wordt het hem langzaam duidelijk dat hij met zijn zorgzame gedrag ook zijn slachtoffers heeft aangetrokken. Wat volgens hem als oprechte zorg begon, liep uit in iets anders. Wat hij vroeger als zijn beste eigenschap zag, ervaart hij ineens als zijn slechtste eigenschap, met als gevolg dat zijn zelfbeeld tamelijk verstoord is.

Waar Kees in de voorgaande gesprekken nog steun leek te ontleen aan zijn zelfbeeld van een zorgzaam persoon, lukt hem dat nu niet meer. Dit komt mij als onterecht over, Kees heeft namelijk ook verhalen verteld waarin zijn zorgzame kant niets met zijn



delicten te maken had. Hij lijkt zijn gedrag en daarmee zichzelf heel zwart-wit te benaderen. Ik doe de suggestie dat het wellicht niet om de zorgzaamheid zelf gaat, maar om wat hij er uiteindelijk mee doet. In veel gevallen doet hij er iets goeds mee, in sommige gevallen is dit misgelopen. In dat geval gaat het niet om de aard van de eigenschap, maar om wat hij er mee weet te doen. Kees is verbaasd en opgelucht.

Aan de ene kant sluit dit aan bij de idee van *sunyata* zoals Abe dat presenteert, dat ideeën en concepten geen absolute waarde hebben, maar een waarde krijgen in relatie tot de staat waarin de werkelijkheid zich bevindt, ook al is die niet eeuwig. Door Kees' zorgzame aard in de context te plaatsen van de gebeurtenissen die eruit voortvloeien, ziet hij dat zijn zorgzame aard geen absolute waarde heeft, los van de rest van de wereld.

Daarnaast wordt hij gestimuleerd om zo met zichzelf om te gaan, dat hij het beste uit zijn zorgzame aard haalt en te voorkomen dat er slechte dingen uit voortvloeien. Een andere manier om dit te stellen is dat hij wordt gestimuleerd zijn karma op een positieve manier te cultiveren.

In het geval van Kees was ik in staat het idee van *sunyata* te gebruiken door de afhankelijkheid van de context van wat goed of slecht is te benadrukken. Daarbij kon ik ook de vergankelijkheid van het zelf gebruiken, door Kees aan te geven dat hij kan veranderen.

### *Boeddhistisch gesprek*

Wanneer Kees als boeddhist bij mij was gekomen, had het concept van *sunyata* meer betrokken kunnen worden op de persoon zelf, en niet alleen op de eigenschappen van de persoon. De idee van het zelf wordt in het boeddhisme vaak bevestigd met de vraag 'what is it that hears the sound?', waarmee het de bedoeling is dat men dichter bij het inzicht in de werkelijke aard van het zelf komt.

In plaats van de focus te leggen op de afhankelijkheid van de waarde van Kees' eigenschappen, kan de focus gelegd worden op de waarde die Kees aan zichzelf hecht. Wat is het in Kees dat hier waarde aan hecht, of 'wat is het dat belang hecht aan het zelfbeeld als goed persoon?'. Wanneer Kees leert minder te hechten aan zijn 'zelf' en de behoefte aan zelfwaardering van dit zelf, zal er ook meer ruimte ontstaan voor wat de situatie vraagt, en zal Kees wellicht minder snel weer de fout ingaan.

Hier zijn twee kanttekeningen bij te plaatsen, die ook opgaan voor de twee andere casus. Kees is een psychiatrisch patiënt en er dient rekening gehouden te worden met zijn ziektebeeld. Het is wellicht geen goed idee om iemand die vaak psychotisch is te vragen na te denken over of zijn of haar zelf al dan niet bestaat. Daarnaast is het belangrijk in de gaten te houden of het religieuze niet op subtiele wijze wordt ingezet ter versterking van de pathologie. Een narcist kan bijvoorbeeld zijn religieuze inzichten zien als reden om zichzelf boven anderen te plaatsen.

Daarnaast ben ik van mening dat dergelijke zelftranscenderende boeddhistische invalshoeken samen dienen te gaan met het overdragen van de meer 'positieve' kanten van het boeddhistisch geloof. Leefregels, karmaleer, rituelen, kortom: een boeddhistisch ethos. Het opgeven van het zelf wordt dan ingebed in een structuur die ook volgt uit *sunyata*.

### **Meedraaien in de maatschappij**

Pieter heeft zijn hele leven al problemen. Drugs, diefstal en nu heeft hij een geweldsdelict begaan. Inmiddels zit hij al bijna twee jaar binnen en is al die tijd clean. Hij zit alleen duidelijk met een dilemma. Aan de ene kant heeft hij geen zin meer in zijn oude leven, van diefstal, dealen en drugsgebruik. Aan de andere kant is dat de enige manier waarop hij weet dat hij geld kan verdienen. Hij kan een uitkering krijgen en beseft ook dat dat niet veel geld op zal leveren. Na een paar gesprekken wordt er echter nog een onderliggend probleem duidelijk. Wanneer hij een 'gewoon' leven gaat leiden, heeft hij medicatie, hulp en ondersteuning nodig. Pieter denkt dat anderen hem niet voor vol zullen aanzien omdat hij dan niet voor zichzelf kan zorgen.

Ik vraag Pieter of hij het niet andersom kan zien. Men zal hem dankbaar zijn dat hij eindelijk voor het rechte pad heeft gekozen en geen overlast meer veroorzaakt en diefstallen pleegt. Ondanks het feit dat hij een moeilijk leven heeft gehad waar hij slechte keuzes in heeft gemaakt, kiest hij nu toch voor een ander leven. Pieter kijkt nadenkend en geeft toe dat je het zo ook zou kunnen zien.

Zoals Abe *sunyata* beschrijft, is één van de kenmerken hiervan de omkeerbaarheid van relaties. Waar Pieter het idee heeft dat hij alleen afhankelijk is van de maatschappij, is



de maatschappij ook afhankelijk van hem. En niet alleen wanneer Pieter zich op het rechte pad bevindt, zoals hij lijkt te denken, maar ook wanneer hij crimineel gedrag vertoont. Er is altijd sprake van wederzijdse afhankelijkheid. Met behulp van het idee van de omkeerbaarheid van relaties, kan ik Pieter een andere beschrijving van die afhankelijkheid geven, dan die hij zelf had bedacht.

### *Boeddhistisch gesprek*

Wanneer Pieter bij mij langs zou zijn gekomen voor een boeddhistisch gesprek, zou er, net als bij Kees, ingegaan kunnen worden op de vraag naar het zelf dat behoefte heeft aan onafhankelijkheid. Daarnaast zou er ook aan Pieter gevraagd kunnen worden om verder te gaan dan het accepteren van de wederzijdse afhankelijkheid, maar er juist verder in mee te gaan. Door de wederzijdse afhankelijkheid ten volle ervaren, ervaart Pieter ook deels *sunyata*, wat hem uiteindelijk kan helpen tot inzicht in de ware aard van de werkelijkheid te komen.

### **Lastige cliënt**

Tim is een jonge man, die meestal met een andere geestelijk verzorger spreekt, maar vraagt of hij even met mij kan spreken. In het gesprek blijkt dat hij boos is, boos op zijn ouders, boos op de instelling, boos op zijn vroegere jeugdwerkers. Daarbij geeft hij iedereen de schuld van zijn huidige positie. Hij snapt wel dat hij zelf het delict heeft begaan, maar zoals zijn leven is verlopen door de schuld van anderen had hij er niets aan kunnen doen. Niemand wil hem helpen en hij meent dat er niets is wat hij zelf kan doen.

Tim irriteert me enorm. Hij stelt zich erg passief en als slachtoffer op en weigert zijn eigen rol te erkennen. Hij doet een appél op mij om te bevestigen dat hij inderdaad het slachtoffer is en niemand hem helpt. Ik word nijdig en krijg de neiging hem op zijn eigen verantwoordelijkheid aan te spreken. Ik zie alleen ook dat dat niet gaat helpen op dit moment. Daarbij merk ik dat mijn eigen woede voortkomt uit de woede die Tim voelt en dat Tim ergens ook wel een waardevol punt maakt. Ik maak het gesprek rustig af zonder daarbij expliciet op Tims appél in te gaan. Na een half uur bedankt Tim me dat hij even zijn hart kon luchten.

In dit geval kon het idee van afhankelijk ontstaan me helpen alert te blijven op de oorzaak van mijn eigen woede en irritatie, waardoor dit ook makkelijker los kon laten. Daarnaast was ook in dit geval het besef van de omkeerbaarheid van relaties van belang. Tim is dader en slachtoffer: iets wat duidelijk voor alle daders die ik heb gesproken geldt. Dit besef maakte dat ik in staat was rustig het gesprek voort te zetten en oprecht begrip op te kunnen brengen.

### *Boeddhistisch gesprek*

In een boeddhistisch gesprek had ik kunnen ingaan op het afhankelijk ontstaan van Tim's delict en Tim's positie als dader en slachtoffer. Hier zou ik ook de gevoelens die hij bij mij oproept bespreken. Hiermee zou ik misschien een manier kunnen vinden Tim meer verantwoordelijkheid voor zijn daden te laten nemen en een wat genuanceerdere kijk op zijn situatie te laten ontwikkelen. Ik zou pas nadat hij in staat is zijn situatie wat genuanceerder te zien en te ervaren verdergaan met de vraag naar het zelf dat genoegdoening lijkt te willen. Dit om te voorkomen dat hij met het ontkennen van het bestaan van het zelf nog minder verantwoordelijkheid neemt voor de situatie.

### ***Samenvatting***

Hoewel de boeddhistische traditie op een aantal basisprincipes is gebaseerd, leveren deze basisprincipes een grote hoeveelheid religieuze tradities op. Deze tradities hebben een rijke filosofische achtergrond en een uitgebreide visie op moreel handelen. Een geestelijk verzorger die met boeddhistisch cliënten spreekt doet er goed aan om zich in deze zaken te verdiepen. Daarbij blijkt dat, hoewel het boeddhisme overwegend van andere basisprincipes uit gaat dan sommige westerse denkbeelden, er ook vaak overeenkomsten zijn en eventuele verschillen zijn vaak overbrugbaar.

Ook heb ik beargumenteert dat de kleine omvang, de aard en de samenstelling van de boeddhistische gemeenschappen in het westen maakt dat er weinig expliciete aandacht is voor het boeddhistisch ethos in de meest praktische zin van het woord, hoe leef ik mijn leven als boeddhist. Dit kan met name moeilijk zijn voor mensen die hun heil bij het boeddhisme zoeken vanuit een behoefte aan antwoord op de vraag hoe je leven te leiden. Voor de geestelijk verzorger is het dan van belang om ook hier



antwoorden te hebben, bijvoorbeeld met behulp van teksten uit de boeddhistische literatuur en kennis van centrale begrippen.

Ten slotte is de idee van *sunyata* bruikbaar in de praktijk van de geestelijk verzorger, zowel vanuit een specifiek boeddhistische invalshoek als los van een specifiek boeddhistische invalshoek.

## 5. Conclusie

Deze scriptie is ontstaan vanuit een nieuwsgierigheid naar de bijdrage die een boeddhistische visie kan leveren bij levenscrises, moeilijke gebeurtenissen en morele dilemma's en het wortelen van het boeddhisme in de westerse samenleving. Via Abe en Küng is hierbij veel aandacht besteed aan de manier waarop het morele handelen uit het religieuze voortvloeit. Daarnaast is duidelijk geworden dat men bij deze filosofische discussie niet de aanwezige rijke praktijk voor het juiste handelen moet vergeten.

Daarbij is naar voren gekomen dat het ethos in de brede zin een belangrijke rol vervult. Niet alleen binnen het boeddhisme, maar ook om het boeddhisme te laten wortelen in het westen en toegankelijk te maken voor een breder publiek en te hanteren als bredere context voor de meditatie beoefening en de filosofische achtergronden.

### *Onderzoeksvragen*

Ten slotte zijn de vragen uit de inleiding beantwoord:

1. Welke rol speelt *sunyata* in de boeddhistisch-christelijke dialoog als basis voor een wereldethos?
2. Wat zijn de argumenten voor en tegen het nemen van *sunyata* als basis voor een wereldethos?
3. Welke conclusies kunnen we uit de antwoorden op de bovenstaande vragen trekken voor de praktijk van de geestelijk verzorger?

In de eerste plaats is het helder geworden dat *sunyata* in elke boeddhistische richting een belangrijke rol speelt. De connectie tussen het religieuze en het ethische is hierbij vaak niet voor de hand liggend en *sunyata* zal in die zin voor alle boeddhistische stromingen een rol spelen wanneer men wil laten zien hoe de religieuze principes als basis voor een wereldethos kunnen dienen. Abe's opvatting over leegte is vrij vergaand. Alles is leeg, inclusief de leegte zelf, dit maakt het lastig direct in te zien wat in zo'n situatie de waarde van morele regels is.



De argumenten tegen het nemen van *sunyata* als basis voor een wereldethos, hadden dan ook vooral de strekking van een uitdaging te laten zien hoe morele regels uit de 'leegte' kunnen worden afgeleid. De argumenten voor het nemen van *sunyata* als basis bestaan dan vooral uiteenzettingen waarom en hoe dat kan.

Voor Abe's uiteenzetting is het hierbij van belang dat het gaat om een 'dynamische' *sunyata*, wat betekent dat de leegte ook zichzelf moet legen. Daarnaast is het belangrijk te realiseren dat *alles* onderdeel is van de leegte. Niet alleen de fenomenen, maar ook concepten, relaties, relaties tussen relaties, de aard van de mens, karma, et cetera. Voorts is het noodzakelijk dat men zich realiseert dat het inzicht in de werkelijkheid niet gebaseerd is op een cognitief weten, maar dat het een subjectieve existentiële ervaring betreft. Vanuit deze ervaring komt het compassievol handelen voort, waarbij men handelt op basis van het inzicht in de 'zo-heid' van de fenomenen waarin de leegte wordt uitgedrukt.

Ten slotte geven de bovenstaande antwoorden verschillende inzichten voor het werk van de geestelijk verzorger. In de eerste plaats is het duidelijk dat een ethos, als bredere inbedding voor zaken als meditatie en het bestuderen van religieuze teksten, een rol kan spelen om aan te kunnen sluiten bij personen die juist antwoord zoeken op de praktische vraag, hoe moet ik mijn (dagelijks) leven leiden?

Daarbij is het van belang dat de geestelijk verzorger op de hoogte is van de belangrijkste boeddhistische concepten, wat deze inhouden en op welke manier ze al dan niet overeenkomen met vergelijkbare concepten die ook in Nederland voorkomen.

Als laatste is gebleken dat *sunyata* ook praktische toepassing heeft in zowel de boeddhistische als niet-boeddhistische gesprekken van de geestelijk verzorger.

### ***Verder onderzoek***

Deze scriptie heeft zich geconcentreerd op een heel klein gedeelte van de boeddhistische en christelijke traditie. Om een goed beeld te krijgen, zou men verdergaand vergelijkend onderzoek naar de overeenkomsten en verschillen tussen de verschillende westerse en boeddhistische visies op ethiek en ethos moeten doen. Wellicht levert dit, net als Küng en Abe hoopten op het gebied van de religies, niet alleen meer kennis en inzicht op, maar ook verdieping van ethische inzichten en beleving.

Daarnaast is ook de kwestie van de integratie van het boeddhisme slechts aangestipt in deze scriptie. De vraag naar de manier waarop deze integratie plaatsvindt en de invloed van de integratie op het boeddhisme en de westerse cultuur is zeker de moeite waard om verder te onderzoeken.

Ten slotte zou ik willen pleiten voor onderzoek naar handvatten voor boeddhistisch geestelijk verzorgers om het boeddhistisch ethos beter over te kunnen brengen.



## Literatuur

M. Abe, 'Buddhism and Christianity as a problem of today' *Japanese religions*, 3 (1963) 11-22.

M. Abe, 'Religion challenged by modern thought' in: W. R. LaFleur red., *Zen and Western thought* (Hong Kong 1985) 231-240.

M. Abe, 'Non-Being and *Mu* – the metaphysical nature of negativity in the East and the West' in: W. LaFleur red., *Zen and Western thought* (Hong Kong, 1985) 121-134.

M. Abe, 'Sovereignty rests with mankind' in: W. LaFleur red., *Zen and Western thought* (Hong Kong, 1985) 121-134.

M. Abe, 'Kenosis and emptiness' in: R. Corless en P. Knitter red., *Buddhist emptiness and Christian trinity, essays and explorations* (Mahwah, New Jersey 1990) 5-25.

M. Abe, 'Kenotic god and dynamic sunyata', in: J. Cobb en C. Ives red., *The emptying God, a Buddhist-Jewish-Christian conversation* (New York 1990) 3-65.

M. Abe, 'Kenotic god and dynamic sunyata', in: C. Ives, red., *Divine emptiness and historical fullness* (Valley Forge te Pasadena 1995) 25-91.

M. Abe, 'A rejoinder', in: C. Ives red., *Divine emptiness and historical fullness* (Valley Forge, Pennsylvania 1995) 175-203.

M. Abe, 'Beyond Buddhism and Christianity: "Dazzling darkness" ', in: C. Ives red., *Divine emptiness and historical fullness* (Valley Forge, Pennsylvania 1995) 224-243.

M. Abe, 'Preface' in: S. Heine red., *Buddhism and interfaith dialogue*, (London 1995) xv-xx.

M. Abe, 'Buddhist-Christian dialogue: its significance and future task' in: S. Heine red., *Buddhism and interfaith dialogue* (Londen 1995) 3-16.

M. Abe, 'Interfaith relations and world-peace: a Buddhist perspective' in: S. Heine red., *Buddhism and interfaith dialogue* (Londen 1995) 177-181.

M. Abe, 'God, emptiness and ethics' in: S. Heine red., *Buddhism and interfaith dialogue* (Londen 1995) 195-204.

M. Abe, 'Emptiness' in: S. Heine red., *Zen and comparative studies* (Honolulu 1997) 42-53.

M. Abe, 'Epilogue: a response' in: D. W. Mitchell red., *Masao Abe, a Zen life of dialogue* (Boston, Rutland te Vermont en Tokyo 1998) 370-409.

M. Abe, 'Toward the establishment of a cosmology of awakening' in: S. Heine red., *Zen and the modern world* (Honolulu 2003) 127-156.

S. Bachelard, *The awakening of the west, the encounter of Buddhism and western culture* (Londen 1994).

W. Bechtel, *Philosophy of science, an overview for cognitive science* (Hillsdale, New Jersey 1988).

A. van der Braak, 'Hisamatsu Shin'ichi: oriental nothingness' in: G. Kopf red., *Dao companion to Japanese Buddhist philosophy* (z.p., nog te verschijnen).

J. Driver, *Ethics: the fundamentals* (Malden Massachusetts, Oxford en Carlton Victoria 2007).

W. Edelglass en J. L. Garfield, 'Metaphysics and ontology' in: W. Edelglass en J. L. Garfield red., *Buddhist philosophy, essential readings* (New York 2009) 9-12.



J. Fieser, 'Ethics' in: J. Fiesner en B. Dowden red., *Internet encyclopedia of philosophy*, www.iep.utm.edu, 8 juli 2012.

C. Geertz, 'Ethos, world-View and the analysis of sacred symbols', *The antioch review* 17 (1957) 421-437.

R.F. Gombrich, *Theravada Buddhism, a social history from ancient Benares to modern Colombo* (2e druk, Oxon en New York 2006).

R. F. L. Habito, 'Hans Küng questions Masao Abe: on emptiness and a global ethic', in: D. W. Mitchell red., *Masao Abe, a Zen life of dialogue* (Boston, Rutland te Vermont en Tokyo 1998) 211-219.

P. Harvey, *An introduction to Buddhist ethics, foundations, values and issues* (Cambridge 2000).

J. W. Heisig, 'East-west dialogue: sunyata and kenosis', *Spirituality today* 39, (1987) 211-224.

C. Ives, 'The return to the relative, sunyata and the realm of ethics' in: C. Ives red., *Divine emptiness and historical fullness* (Valley Forge, Pennsylvania 1995) 165-173.

C. Ives, 'True person, formless self', in: S. Heine en D. Wright red., *Zen masters* (Oxford 2010) 217-238.

J. M. Kardemody, 'Kenosis' in: T. Carson en J. Cerrito red., *The new Catholic encyclopedia* (2e druk, z.p. 2003) 143.

D. Keown, *Buddhism, a very short introduction* (New York 1996).

H. Küng, *Unfehlbarh? Eine Anfrage* (Zürich, Einsiedeln en Keulen 1970).

H. Küng, *Christ sein* (Zurich 1975).

H. Küng, J. von Ess, H. von Stietencron en H. Bechtert, *Christentum und Weltreligionen, Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus* (München 1984).

H. Küng, *Theology for the third millennium* (New York 1988).

H. Küng, 'God's self-renunciation and Buddhist emptiness: a Christian response to Masao Abe', in: R. Corless en P. Knitter red., *Buddhist emptiness and Christian trinity* (New York en Mahwah, New Jersey 1990) 26-43.

H. Küng, *Projekt Weltethos* (München en Zürich 1991).

H. Küng, 'The history, significance and method of the declaration toward a global ethic', in: H. Küng en K. Kuschel red., *A global ethic, the declaration of the parliament of the world's religions* (New York 1993).

H. Küng, 'God's self-renunciation and Buddhist emptiness: A Christian response to Masao Abe', in: C. Ives, red., *Divine emptiness and historical fullness* (Valley Forge te Pasadena 1995) 207-223.

H. Küng, *Der lange Weg zum Projekt Weltethos, Zwanzig Jahre nach dem Mission-Entzug*. Rede aan de universiteit van Tübingen, 14 december 1999.

D. S. Lopez Jr., *The story of Buddhism, a concise guide to its history and teachings* (New York 2001).

D. W. Mitchell, 'Preface', in: D. W. Mitchell red., *Masao Abe, a Zen life of dialogue* (Boston, Rutland te Vermont en Tokyo 1998) xi-xxiv.

R. Ohashi, 'Einführung' in: *Die Philosophie der Kyoto-Schule, Texte und Einführung* (Feiburg en München 1990).

C. S. Prebish en D. Keown, *Introducing Buddhism* (Verenigde Staten en Canada, 2010).



J. M. Shore, 'The true Buddha is formless: Masao Abe's religious quest', in: D. W. Mitchell red., *Masao Abe, a zen life of dialogue* (Boston, Rutland te Vermont en Tokyo 1998) 3-9.

N. Reynolds, 'Ethos as location: new sites for understanding discursive authority', *Rhetoric review* 11 (1993).

A. Vroom, 'Filosofen over de onmiddellijkheid', *Filosofie* 22 (2012) 29-34.

P. Williams, *Mahayana Buddhism: the doctrinal foundations* (2e druk, Abingdon en New York 2009).

*Concise Oxford English dictionary*, C. Soanes en A. Stevenson (red.) (herziene 11<sup>e</sup> druk, 2006 New York).

*Das Große Wörterbuch der deutschen Sprache*, W. Scholze-Stubenrecht en D. Mang (red.) (3<sup>e</sup> druk, Mannheim, e.a. 1999).

Van Dale, Groot woordenboek van de Nederlandse taal (14<sup>e</sup> editie, digitale versie, 2007).

*Het groot encyclopedisch woordenboek*, J. Verschuren en F. Claes (red.), (10<sup>e</sup> druk, Antwerpen en Den Haag, 1996).

<http://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=116&id=2114>, 'Pater Aeternus', 12 juli 2012, alinea 25.

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html), 'Lumen Gentium', 12 juli 2012, aldaar paragraaf 16.

<http://www.zenrivertemple.org/training.html#4elements>, 27 augustus 2012.

