

God in de leegte

Leegte als theotopie



John Hacking

Verslag van een sabbatical december 2021 -februari 2022

Studentenkerk Nijmegen 1 maart 2022

INHOUD

Voorwoord

Inzet en opzet

1. God ontmoeten in leegte

Een eerste verkenning

- 1.1 Persoonlijke ervaringen en betekenisgeving via taal
- 1.2 God in de leegte en God als leegte
- 1.3 Kabbalistische leegte en schepping
- 1.4 God in de ontmoeting van de openbaring
- 1.5 God als toekomst, het toekomstende

2. De leegte in en van het zelf

- 2.1 Zelf-bevestiging als effect van de ontmoeting met de dood
- 2.2 Leegte in het zelf
- 2.3 Leegte als angst
- 2.4 Leegte van het zelf
- 2.5 Niets meer te wensen, gruwelijke leegte

3. De leegte in en van de wereld

- 3.1 De wereld werpt ons terug op onszelf
- 3.2 Leegte in de wereld
- 3.3 Leegte als niets in ruimte en tijd
- 3.4 Leegte van de wereld
- 3.5 Leegte als *nihilum*

4. God en leegte

Een tweede verkenning

- 4.1 Vooraf aan God
- 4.2 God wel en niet in het Zijn (1)
- 4.3 God wel en niet in het Zijn (2)
- 4.4 Ruimte en tijd van de mens en van God
 - 4.4.1 De Oneindige aan gene zijde van het zijn
 - 4.4.2 Het Oneindige als kracht in mij
- 4.5 Een God in en van de leegte
 - 4.5.1 Landschap van de ziel
 - 4.5.2 Leegte van het landschap
 - 4.5.3 God, gestalte van een dode God
 - 4.5.4 *Abgeschiedenheit*
 - 4.5.5 God als wereld
- 4.6 Een God voor ons
- 4.7 Sporen van God

5. Epilogos

- 5.1 Sneeuw
- 5.2 Bergen
- 5.3 Horizon

Literatuur - Abstract - Noten

“Oog in oog met het niets merken we namelijk dat we niet alleen 'iets' werkelijk zijn, maar dat we scheppende wezens zijn die uit het niets iets te voorschijn kunnen laten komen. Beslissend is dat de mens zichzelf kan ervaren als de plaats waar uit niets iets en uit iets niets voortkomt.”

uit: R. Safranski, Heidegger en zijn tijd¹

*Wir können das Wort ‘Gott’ nicht reinwaschen,
und wir können es nicht ganz machen;
aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist,
vom Boden erheben und aufrichten.*

Martin Buber²

Voorwoord

Leegte en niets zijn niet hetzelfde. Leegte verwijst, een niets kan worden aangeduid als vorm van leegte en omgekeerd, maar waar spreken we dan over? In deze verkenningen onderzoek ik leegte in relatie met God, met goddelijke aanwezigheid, dat wil zeggen, geduide aanwezigheid en afwezigheid. Geduid wil op zijn beurt weer zeggen dat het onderdeel is van een *semiose*, een proces van betekenisgeving. In dit proces wordt een al cirkelend rond de leegte en rond de duidingen van die leegte een verkenningstocht gemaakt in de hoop dat er iets te zeggen valt over de relatie God en leegte, leegte en God. Dat is geen makkelijke weg om te gaan want leegte en God laten beiden eigenlijk geen invulling toe, tenminste als die invulling de pretentie heeft om waarheid boven te halen die onomstotelijk vast staat. God blijft zich onttrekken aan ons proces van betekenisgeving. Invulling verwarren met wie en wat God is wijst op blasfemie, afgodendienst, want dan maak je eigen betekenissen tot God. Hetzelfde kan worden opgemerkt voor de leegte, hoewel die in tegenstelling tot God aanwijsbaar is, zoals een beker die water bevat en die dat alleen kan bevatten als hij vooraf leeg is. De lege pagina is de voorwaarde voor de zwarte letters die de woorden vormen en een zekere leegte tussen de letters is voorwaarde voor de leesbaarheid van die woorden. Hier is de leegte concreet. Maar hoe zit het met God? Hoe concreet kan God worden in relatie met de leegte of misschien wel het ‘Niets’? Niets met hoofdletter en zonder hoofdletter, is er een metafysisch verschil, een duiding die het niets met kleine letter afzet tegenover het Niets met hoofdletter? Waarover spreken we dan?

Waarom zouden we God in verband met leegte, met niets, met het Niets moeten brengen? Wat is dan de winst? Wat levert ons dit op? In voorafgaande jaren heb ik onderzocht hoe het sacrale en goddelijke bij sommige kunstenaars ter sprake kwam in het geschilderde landschap. Dat leidde tot een tweede onderzoek waarin verkend werd waarom het lichaam in de filosofie weinig aandacht heeft gekregen en waartoe dit heeft geleid, ook met het oog op een God in het lichaam, of een lichamelijke God. Zelfbeeld en wereldbeeld stonden centraal. Dit leidde weer tot een volgende studie die de plaats van God in de kosmos tegen het licht hield, geïnspireerd op mystieke en poëtische teksten. Tenslotte is dit vierde deel een voortzetting die God en de betekenis van God, wereld en zelf (van de mens) bekijkt tegen de achtergrond van de leegte.

Vragen worden gesteld, zonder de pretentie van (afdoende) antwoorden, gedachtenlijnen worden uitgezet zonder garantie aan te komen bij een doel. Het plezier in het samen-lezen van auteurs die zich op dit raakvlak bevinden, de weergave hiervan, de reflectie hierop, maken deze onderneming persoonlijk de moeite waard. Hier komen een aantal thema's bij elkaar die mij al een leven lang bezighouden, ook in de vorm van poëzie. Misschien ook inspirerend voor de lezer die hiervan kennis neemt. Veel citaten van andere auteurs vormen (ook in het notenapparaat) een vast onderdeel van de tekst, zonder dat elk citaat wordt toegelicht. *We staan altijd op de schouders van anderen en vertellen zo ons eigen verhaal.* Ook vaak in het Duits. Ik ga er voor het gemak vanuit dat de lezer deze taal machtig is, anders zou ik alles in het Nederlands moeten vertalen. Meertaligheid, (taal)grenzen overschrijden, taalculturen delen, het kan alleen maar bijdragen aan een brede en open blik. Ik gun de lezer het delen in dit persoonlijk avontuur dat ik hiermee onderneem.

ORIGEN

La luz es demasiado grande
para mi infancia.
Pero ¿quién me dará la respuesta jamás
usada?

Alguna palabra que me ampare del viento,
alguna verdad pequeña en que sentarme
y desde la cual vivirme,
alguna frase solamente mía
que yo abrace cada noche,
en la que me reconozca,
en la que me exista.

Pero no. Mi infancia
sólo comprende al viento feroz
que me aventó al frío
cuando campanas muertas
me anunciaron.

Sólo una melodía vieja,
algo con niños de oro, con alas de piel verde,
caliente, sabio como el mar,
que tiritaba desde mi sangre,
que renueva mi cansancio de otras edades.

Sólo la decisión de ser dios hasta en el
llanto.

Alejandra Pizarnik³

URSPRUNG

Das Licht ist zu gross
für meine Kindheit.
Doch wer gibt mir die nie verwendete Antwort?

Irgendein Wort, das mich vor dem Wind
beschützt,
irgendeine kleine Wahrheit, auf die ich mich
setzen
und von der aus ich mich erleben kann,
irgendeinen Satz, der nur mein ist,
den ich jede Nacht umarme,
in dem ich mich wiedererkenne,
in dem ich für mich existiere.

Aber nein. Meine Kindheit
versteht nur den grausamen Wind,
der mich in die Kälte wehte,
als tote Glockentürme
mich ankündigten.

Nur eine alte Melodie,
etwas mit Goldkindern, mit grünhäutigen
Flügeln,
warm, weise wie das Meer,
das von meinem Blut her fröstelt,
das meine Müdigkeit aus anderen Zeitaltern
erneuert.

Nur die Entscheidung, Gott zu sein, bis in
die Trauer.

Vertaling: Juana und Tobias Burghardt



Inzet en opzet

Schrijvend ontdekken, al schrijvend en denkend wegen bewandelen die anderen hebben uitgezet, waarin anderen zijn voor- en voortgegaan. Aan de hand van vragen over de werkelijkheid, vragen over het bestaan, mijn en ons bestaan en de zin daarvan. Zolang er mensen bestaan zijn er vragen gesteld en zijn er antwoorden gegeven, wegen uitgezet. Het citeren van al die andere schrijvers en sprekers, dat is een vorm van spreken namens de ander, vaak de dode ander. Zo komt de stem van de doden weer tot leven.⁴ Dat is ook het geheim, de mysterieuze kracht van onze taal. Wij kunnen anderen tot spreken brengen. Wij kunnen luisteren naar hun verwoorde gedachten en ideeën. Dat geldt voor de theologie, de filosofie en de poëzie in dit essay. Zo neem je deel aan een vorm van dialoog met het verleden, met auteurs die toen hebben geleefd en die vandaag nog leven, de tijdgenoten. Het is een spreken heen en weer waarin de ander slechts via zijn woorden hier aanwezig is. En dat binnen een lange, lange traditie, een wijze van lezen en leren via de overdracht van hun woorden, die telkens van toon en ritme zijn veranderd.

We leven nu in een wereld waarin de taal van ons gesprek en ons schrift ook digitaal is geworden.⁵ Digitaal heet in het Frans *numérique*. De filosoof Byung-Chul Han schrijft (in het Duits) dat het numerieke de wereld ‘*entmystifizeert, entpoetisieret en-tromantisieret*’. Het berooft de wereld van elke vorm van vreemdheid, elk geheim, en het verandert alles in het bekende, het banale, het vertrouwde, in het gelijke en in het ‘dat bevat me’ (de *Likes* op *social media*). Alles wordt vergelijkbaar zegt Han. Hij pleit dan ook voor een herontdekking van de romantiek en de poëzie van de wereld.⁶ Inmiddels heeft de digitalisering zulk impact op ons bestaan en ons zelfverstaan gekregen dat wij eigenlijk een soort van kwantsprong hebben gemaakt vanuit ons verleden, waar schrift en het boek de basis vormden voor ons zelfverstaan. De ontdekkingen van de kwantumfysica beloven zelfs een totaal nieuwe variant die het digitale ruimschoots zal overtreffen in kracht, in snelheid en in mogelijkheden. Dat verandert de situatie waarin we ons bevinden als gesprekspartners radicaal. Onze

wereld zal nooit meer dezelfde zijn. Met alle gevolgen voor de wijze waarop wij betekenis geven aan ons leven en aan ons zelfverstaan.

Han spreekt zelf van een nieuw soort nihilisme, waarbij het nihilisme van een Nietzsche of een Sartre, dat in feite een ontkenning was van de antwoorden in vertrouwde zingeving-systemen, zoals die ook in de religies worden verwoord, verbleekt. Han doelt op de scheiding tussen waarheid en leugen die door het fenomeen *fakenews* in een totaal nieuw licht is komen te staan. De gegeven werkelijkheid zoals wij die aantreffen wordt niet meer als feit geaccepteerd maar zo aangepast dat ze in het eigen straatje past. Dit nihilisme noemt Han een symptoom van onze informatiemaatschappij. De waarheid bezit volgens hem een centripetale kracht die een maatschappij samenbindt. Maar de krachten die werken in de verzameling en presentatie van informatie zijn niet bindend maar kennen de omgekeerde werking, zij zijn centrifugaal en worden in hoeveelheid steeds groter en complexer. In dit volgens hem destructieve proces vindt het nieuwe nihilisme plaats. Het discours vervalt tot een verzameling data. Er is geen gesprek meer, geen dialoog, geen verantwoordelijkheid voor de situatie en ook uiteindelijk geen relatie meer en geen bereidheid tot dialoog. De wereld valt uiteen.⁷ Getuige van een wereld vol ruïnes, verlatenheid en verwoesting schrijft de Italiaanse dichter Yari Bernasconi over nieuwe stoffige dagen als hij Europa doorkruist en hiervan in zijn gedichten verslag doet. De toekomst staat op het spel met een onverbiddelijkheid die wij misschien zó nog niet hebben meegeemaakt in ons huidige leven. “*Non potrai non vedere l’agonia delle vostre speranze, del nostro mondo.*” (Du kannst die Augen nicht verschliessen vor dem Schmerz eurer Hoffnungen, unserer Welt).⁸ En een van de onderdelen van de bundel draagt als waarschuwend opschrift (uit een tekst van Franco Fortini): “*Non è vero che saremo perdonati*” (Es ist nicht wahr, dass uns vergeben wird).⁹

In deze nieuwe wereld met nieuwe verhoudingen moeten wij onze weg zien te vinden op het terrein van zingeving en geloof als wij religieus zijn ingesteld. De leegte die dit oude en nieuwe nihilisme zichtbaar maakt moet serieus worden genomen om niet alle grond onder de voeten te verliezen. De digitale wereld waarin we ons bewegen kent een rhizomatische structuur, dat wil zeggen dat ze een netwerk is analoog aan een wortelstok onder de grond. Alles is met alles en iedereen verbonden en jij bent als gebruiker tegelijk consument en producent in dit netwerk. Je bent een knooppunt en doorgeefluik. Je ontvangt informatie en geeft informatie. De algoritmes die zijn opgesteld door informatieverzamelaars maken hier dankbaar gebruik van en zetten deze verstrekte informatie weer om in nieuwe acties die jou moeten verleiden. Van burger met een zekere autonomie ben je nu gedegradeerd tot consument. Jouw privacy die eerst gegrondvest was op je persoonlijke antecedenten, die niemand kende als je ze niet communiceerde, bestaat niet meer want je bent op velen manieren in het web verbonden en verweven. Veelal vrijwillig geef je veel van jezelf prijs door alleen al deel te nemen aan de digitale communicatie.

Dit alles vergroot de tijdsafstand tussen de religieuze bronnen waarop wij ons als gelovige en als religieus mens beroepen. De vormen waarin wij dit geloof belijden en zichtbaar maken via aloude rituelen en gebruiken, de beeldtaal van duizenden jaren geleden, weliswaar hier en daar aangepast, de metaforen en narratieve structuren waarin we God ter sprake brengen en zingeving funderen, staan eigenlijk allemaal op het spel. Vandaar ook de motivatie op vanuit de leegte, als een uitingsvorm van *niets*, de vraag naar God opnieuw te verkennen. Daarbij worden de termen leegte,

niets, (het) Niets, *Nothingness*, *Void*, niet vooraf van een definitie voorzien. Uit de lectuur en ook uit de receptiegeschiedenis van deze begrippen blijkt dat ze voortdurend van inhoud zijn veranderd en dat ze toch op de een of andere wijze met elkaar blijven samenvallen.¹⁰ Verschillen blijken vooral te bestaan in het gebruik ervan in relatie tot de beschouwer of het subject waarmee ze worden verbonden. Als object blijft leegte en niets, het Niets, onbevattelijk en vooral meerduldig. Die complexiteit vat ik positief op, net als de poëzie die de meerdere lagen van de werkelijkheid en de zin ervan benadert vanuit een open houding.

Precies die poëtische (open) houding verwacht ik ook een beetje van de lezer. Een extra accent krijgt deze poëzie door het gebruik van gedichten die elk op hun eigen wijze een meervoudige laag toevoegen aan het betoogde in elke paragraaf. Vandaar intro en uitleiding via een gedicht bij alle paragrafen. En ook soms als onderbreking in de tekst, om even *adem* te halen. Ze zijn ook bedoeld om de poëtische 'smaakpapillen' te prikkelen, want de wereld als mysterie verdient het om ook op die wijze in het licht gezet te worden. Een wereld zonder mysterieuze dimensie, een dimensie die uiteindelijk ongrijpbaar is voor de informatiemaatschappij, zal nooit en te nimmer God ter sprake kunnen brengen en daarmee ook het mysterie dat de mens uiteindelijk zelf is. Een wereld zonder mysterie is een wereld zonder sacraliteit, een platte wereld, een wereld van de *materie*, een wereld zonder enkele zin. Ik vermoed dat een dergelijke wereld voor een mens onleefbaar is en zal blijken.

Dit essay kent een aantal stappen. We starten bij de ontmoeting met God in de leegte, via het persoonlijke getuigenis, de bijbelse invullingen van de naam van God, de visie van enkele kabbalisten, de plek van de openbaring in die ontmoeting en een omschrijving van God als toekomst.

Vervolgens onderzoeken wij de leegte in en van het zelf in verschillende dimensies. Idem voor de leegte in en van de wereld om tenslotte te eindigen bij een tweede verkenning van God in de leegte, waarin we het voorafgaande op elkaar proberen te betrekken. Een epiloog, tevens uitnodiging, vormt het eindakkoord.

DER REISENDE

tote zeit · das sind jene filmszenen in denen
nichts geschieht
niemand erzählt · es keinen dialog gibt
stunden in einem flug—oder
zugterminal · im transit
werden mir die menschen intim: frauen
in deren blick und gang man sich zwei minuten
lang verliebt
in den wartereihen die sich heim einstieg auf-
bauen
gesichter an denen man facetten seiner selbst
wiedererkennt
das kunstlicht zu fahl die goldene meile
mit dem pappbecher kaff ee abgelaufen um in
der eile
eine sonnenbrille zu kaufen einen ungelebten
erfolgsroman
tritt nichts hervor bleibt alles bloss latent

auf der anzeigentafel steht zwar: rom an
um soundsoviel uhr - aber man liest nur und
sieht
dass man auch auf einer reise noch irgendwo-
anders sein will
ohne anzukommen · jeder sein eigener kosmo-
polit
es rauscht in diesen hallen ist so fahrig still
wie die schwebe in der wir leben · doch was
uns aufrecht hält
ist unerfülltes -es bohrt sich wie kupferdraht
durch die knochen · gehen heisst dass man
vorwärts fällt
um sich wieder aufzufangen wie ein automat
beständig den unvermeidlichen sturz hinauszie-
hend
sich fortwünschend · und sich selber fliehend

14 VIII 14 - Raoul Schrott, uit: Die Kunst an
nichts zu glauben¹¹



1. God ontmoeten in leegte

Een eerste verkenning

De mens zoekt nu de weg naar de wolken,
de weg naar de wolken is ver - geen spoor.
De bergen zijn hoog, vaak gevaarlijk steil,
de rivieren zijn breed, niet erg helder.
Groene toppen zowel voor als achter,
de witte wolken nu eens west, dan oost.
Wie de weg naar de wolken wil kennen
- de weg naar de wolken is in leegte.

Han Shan¹²

God en leegte, beide begrippen hebben een zekere onbestemdheid. God is een mysterie stelt de rabbijn en filosoof Abraham Joshua Heschel in *God zoekt de mens*: “Het mysterie van God blijft altijd voor de mens verzegeld.”¹³ In de bijbel wordt veel over en van God gezegd. De psalmen vormen bijvoorbeeld naast veel andere verhalende teksten een schitterend getuigenis van de turbulente relatie van de mens met God. De relatie met deze God moet exclusief blijven volgens het Tweede Gebod uit Exodus 20,4. Een exclusiviteit die zich later ook vertaalt in de specifieke relatie van God met zijn volk die als een huwelijksband metaforisch wordt besproken en geschilderd, vooral in de profeet Hosea, volgens Heschel een van de meest gewaagde opvattingen in het religieuze denken.¹⁴ Afgodendienst is niet alleen een overtreding van het Tweede Gebod, door afgietsels en gesneden beelden te aanbidden, het is

ook een expliciete ontkenning van de God waarmee de bijbelse mens uit het volk van de Hebreeën en later van Israel een relatie heeft. Het is een *tenietdoen* van God zelf. Heschel stelt: “Hosea’s belangrijkste aanklacht tegen het volk is dat het God *niet* kent. Hij maakt opvallend vaak gebruik van het werkwoord “kennen” en smeedt de uitdrukking *da’at elohiem*, die gewoonlijk wordt vertaald met “kennis van God”.¹⁵ Heschel vermeldt dat dit ‘kennen’ (*jada*) veel betekenislagen heeft waaronder ook seksuele vereniging, innerlijke toe-eigening, gevoelen, opgenomen zijn in de ziel. Vaker, zo Heschel, duidt het een handeling aan die zorg, innerlijke betrokkenheid, toewijding of gehechtheid aan een persoon insluit. Het betekent volgens Heschel ook sympathie, medelijden of genegenheid voor iemand hebben.¹⁶ God *kennen* is dus veelduidig en al lijkt het nu misschien dat er een zekere mate van vertrouwdheid is ontstaan en bekendheid met God, zijn mysterieuze kant blijft bestaan. Het is misschien vooral dit paradoxale gegeven dat ons als gelovigen parten blijft spelen: God beschreven door de profeten als een reële existentie waaraan wij ons kunnen toevertrouwen, bijvoorbeeld in gebed. Een God en de relatie tot Hem, die wordt uitgedrukt in op het eerste gezicht bekende termen (bijvoorbeeld huwelijk bij Hosea) en de feitelijke onmogelijkheid om God te kennen, alsof wij bewijzen in handen hebben die we dan ook kunnen tonen om zijn bestaan te bewijzen. Kan het ons verder helpen in de strijd die wij voeren om het heersende nihilisme tegemoet te treden met een zinvol en religieus betekenissysteem? God blijft mysterie.

Zo ook het begrip leegte. Misschien is dit begrip niet alleen een sleutelbegrip in het ervaren van ons onderscheiden bestaan, de lege ruimte die de existentie van individuele dingen pas mogelijk maakt, evenals de letters en de woorden, (hoe zouden wij ons lichaam kunnen ervaren als er geen leegte was), het is ook de voorwaarde voor het kunnen bevatten van alles wat bestaat. De leegte maakt de scheiding zichtbaar. De leegte fundeert het onderscheid. De leegte is op die wijze misschien dan ook wel de voorwaarde voor elke vorm van zijn. En een filosofisch gedacht *absoluut zijn* veronderstelt een *absolute leegte* (of valt er mee samen). Maar dat zijn overwegingen die in een later stadium in deze tekst ter sprake komen. Wij bekijken eerst een aantal aspecten van de ontmoeting met God in leegte, een eerste verkenning.

Wo Berg an Berg steht
 zwängt sich ein Wasserlauf
 durch die Enge
 Von Einsamkeit umgeben
 dieses Fliessen

Juni 1910

Wakayama Bokusui¹⁷

1.1 Persoonlijke ervaringen en betekenisgeving via taal

4. [Fragment I.]

Ja, so könnte ich es ausdrücken,
unser Gespräch hinterliess eine
unausfüllbare Leere. Seitdem
birgt jeder Tag auch diese Leere.

Den Zwang auszudrücken,
was das ist, das mich seitdem
jeden Tag begleitet. Seitdem wir
uns nicht treffen, ersetzt

meine Erinnerung unser Gespräch.
Seitdem gibt es keinen Tag,
der nicht etwas enthielte,
und umgekehrt. Neuerdings

deute ich sogar mein Schweigen.
Ich habe das Gefühl, es gibt Tage,
die sich weiten. Wachsende
Tiefe jeder Augenblick, der

sie in sich bewahrt. Alles
nimmt in etwas anderem Platz,
das jenes dann besitzt. Das eine Wort
das andere. Und ein Begriff

das Wort. Was ich Leere nannte,
ist auch Teil von etwas. Vielleicht
von unserem Gespräch, das seitdem
irgendwie weitergeht. Glaube ich.

Szilárd Borbély¹⁸

De ervaring van God en het goddelijke is meestal een persoonlijke ervaring. Ze is bemiddelbaar via een getuigenis, een verhaal, een tekst. De toehoorder en lezer ontvangt dus vanuit de 2^e hand. De bemiddeling van deze ervaring via een getuigenis en dus meestal via de taal berust op betekenissen. Betekenissen zijn echter niet eenduidig. De meerduidigheid van betekenissen is inherent aan het feit dat wij de ervaren werkelijkheid proberen te duiden via onze taal. De gelaagdheid van onze taal, het feit dat onze begrippen niet één op één corresponderen met de beschreven werkelijkheid kan een voordeel en een nadeel zijn, afhankelijk van de perceptie. Een nadeel, als je van mening bent dat je eenduidig wilt en moet kunnen spreken. Een voordeel, als je de ervaring hebt dat eenduidigheid niet bestaat en dat daarmee de betekenis verdiept kan worden. Zoals een vraag een antwoord oproept dat weer aanleiding is voor een volgende vraag.

Religies zijn veelal gebaseerd op verzamelingen van persoonlijke getuigenissen. In een eerste stadium zijn deze verhalen verzameld en geordend, in een volgende stadium worden ze gepubliceerd en vervolgens van commentaar voorzien. De overlevering en redactie van dergelijke teksten is vaak een proces van eeuwen. In de overlevering en in de redactie spelen betekenisverschuivingen een rol omdat de tekst vanuit verschillende perspectieven, inherent aan de context en het tijdsgewricht, worden gelezen, bekeken en beoordeeld.

Zo is elke vertaling een poging om dicht bij de oorspronkelijke betekenis te blijven, maar de betekenislagen in verschillende culturen en tijdperken kunnen aanzienlijk verschillen. Ook de wijze waarop wij onze taal inzetten om de werkelijkheid te duiden en de taal zelf maakt een verschil. Maken we gebruik van een alfabet (zoals het van oorsprong Romeinse alfabet in de Westerse cultuur bijvoorbeeld) of van karakters (zoals in het oude Egyptisch of Chinees)¹⁹ dan heeft dat gevolgen voor onze interpretatie van de werkelijkheid en de wijze waarop wij die werkelijkheid weergeven. Een mooi voorbeeld is het Chinese/Japanse karakter voor niet(s): 無 / 无 *wú*. Het kan ook verwijzen naar niets, leegte, 'het niets'. Het is een karakter dat gebruikt wordt in samenstellingen maar ook als verwijzing naar het *niets*.²⁰ In ons verstaan van de werkelijkheid is het *niets* vaak een abstractie, iets dat je je niet kunt voorstellen, inherent aan de betekenis ervan. Niets = niet iets = niks. Vaak zijn we dan klaar met redeneren, einde proces. Maar in het Chinees en Japans begrijpen van dit teken ervaart men de werkelijkheid van het *niets* als *niets* omdat er een teken voor bestaat. Het is dus geen abstractie, maar het is een werkelijkheid die bestaat. Deze manier van waarnemen maakt communicatie tussen mensen met verschillende talen en begrippen voor werkelijkheden lastig.²¹

In een boek van de designer Keny Hara verzamelt deze '100 Whites'.²² Het teken voor wit is in het Japans 白, als je hier 1 toevoegt (一) krijg je: 百, 100. Het begrip 'wit' (*shiro*) heeft veel betekenissen. Etymologisch houdt het verband met een schedel. Het heeft te maken met dood, eeuwigheid, voorzienigheid en schoonheid. Hara schrijft:

"The four originary Japanese colors are red, blue, black, and white, or so it is said. These colors can be expressed as pure attributes. Red refers to that which flares up brightly like fire. Blue is the vision of a boundless expanse. Black is gloomy, bereft of all light. Whiteness is a radiance that stands out with utmost clarity against a chaotic background. Above all, I see "whiteness" as having a quality that transcends color. A designer's job is to make something emerge, to create a horizon of recognition that rises out of a cacophonous background. In other words, it is concerned with the conflict between figure and ground that occurs in the creation of an image. This "whiteness," or *itoshiroshi*, is what naturally draws our eyes towards a conspicuous image."²³

Hara spreekt over 'witheid' '*itoshiroshi*', maar dat is eigenlijk geen concept. Hij verwijst naar een gedicht van Katsue dat het idee van een concept onderuit haalt. In dit Japanse teken voor wit zit dus heel veel verborgen, wat op het eerste gezicht voor ons westerlingen niet duidelijk is. Vertalingen kunnen dus alle kanten uit.

A white square
Inside
A white square
Inside
A white square
Inside
A white square
Inside
A white square

--Kitasono Katsue, "Monotonous Spaces"²⁴

In een tekst van de Duitse filosoof Martin Heidegger wordt dit verstaan van elkaars werkelijkheden op de spits gedreven. In een dialoog met een gast, Shūzō Kuki, vraagt de filosoof aan de gast welk begrip gebruikt wordt in Japan als het over taal gaat.

Het antwoord is (mijn ogen) van een schitterende schoonheid: taal is in het Japans *koto ba*. De dialoog verloopt zo (J = de gast; F = de filosoof):

„J *ba* nennt die Blätter, auch und zumal die Blütenblätter. Denken Sie an die Kirschblüte und an die Pflaumenblüte.

F Und was sagt *Koto*?

J Diese Frage ist am schwersten zu beantworten. Indessen wird ein Versuch dadurch erleichtert, daß wir das *Iki* zu erläutern wagten: das reine Entzücken der rufenden Stille. Das Wehen der Stille, die dies rufende Entzücken ereignet, ist das Waltende, das jenes Entzücken kommen läßt. *Koto* nennt aber immer zugleich das jeweils Entzückende selbst, das einzig je im unwiederholbaren Augenblick mit der Fülle seines Anmutens zum Scheinen kommt.“²⁵

Ba staat voor de bloemblaadjes, *Koto* voor de bekoring, de verrukking van het moment in een situatie die daartoe aanleiding geeft, zoals stilte die je kan overweldigen, vervoeren, diep van binnen raken. Een niet herhaalbaar en dus uniek ogenblik. Eeuwigheid, oneindigheid raken hier aan het hier en nu, komen als het ware de ziel (of het diepste gemoed) binnen, om het metaforisch uit te drukken. Ik noem dit metaforisch want het is natuurlijk de vraag of wij überhaupt in staat zijn om iets van eeuwigheid en oneindigheid te ervaren in ons leven dat getekend wordt door contingentie en feitelijkheid (*Faktizität*). Taal is dus iets wat je ten diepste kan (aan)raken. Taal werkt, taal veroorzaakt een effect in jouw. Dat zit allemaal opgesloten in de (Japanse) naam voor taal.

Taal is in het Japans geen abstractie, geen praxis alleen, geen begrippenapparaat dat ingezet wordt om de werkelijkheid eens en voor altijd vast te leggen. Het is een wijze van benaderen van de werkelijkheid waarin een zekere schroom, een grote vorm van poëzie en terughoudendheid een rol speelt. Als taal, vrij vertaald in het Japans, overeen komt met het moment van verrukking bij het zien en ervaren van de bloesem van de kersenboom of pruimenboom, dan wordt hier een dimensie geopend die misschien voor veel westerlingen volslagen nieuw is. De taal van de logica schiet hier tekort want deze opvatting van taal gaat alle logica te boven die berust op de aanname van vaststaande formules.

In onze traditie kennen we eveneens metaforische elementen in onze taal (*het regent pijpenstelen*). Vaak bepalen die grotendeels het discours als over God en het goddelijke wordt gesproken. De omweg via de metafoor is een manier van beschrijven van iets wat zich eigenlijk niet laat beschrijven. De metafoor maakt het mogelijk en de metafoor gebruiken betekent ook afstand creëren tussen de ervaring en de verwoording ervan. Die afstand kan men proberen te overbruggen door telkens weer nieuwe betekenissen toe te voegen, maar uiteindelijk zal er nooit een definitief eindpunt zijn. *Semieose*, of het proces van betekenis-geven, is in de verwoording en beschrijving van de ontmoeting met het goddelijke en met God, nooit afgelopen.

Los! Brechen wir auf!
Noch nie gesehene Berge
lass uns wandernd schauen
Diese Einsamkeiten —
wirst du sie ertragen?

April 1908

Wakayama Bokusui²⁶

1.2 God in de leegte en God als leegte

Das GANZE ist schamloses Denken.
Das NICHTS ein etwas bescheidener Gedanke

Edmond Jabès

Als God de schepper wordt genoemd, en dat is een theologische uitspraak, betekent dat niet direct dat wij als mens dan ook helder hebben dat God aan het begin staat van alles wat we kennen en wat we kunnen weten. Met andere woorden, God schepper noemen, houdt niet automatisch in dat de wereld die wij kennen dan ook zijn schepping is. Als de schepping getuigenis aflegt van God, zodat wij God schepper noemen, of omgekeerd, we noemen God schepper en alles wat er is, is dan zijn schepping, is een wijze van redeneren die bepaald wordt door een zekere logica: uit het een volgt het andere. De metafoor die hier ter sprake komt is die van het maken, het laten ontstaan, het creëren. Ik noem dat een metafoor omdat hiermee ingevuld wordt dat God een schepper, maker, een soort van kunstenaar is. Maar eigenlijk is elke toekenning aan God, elke beschrijving, er slechts één bij benadering, een wijze van spreken die géén recht doet aan de 'volheid' en onbekendheid van God. Daarom ook faalt die toekenning, is deze omschrijving eigenlijk al een brug te ver. Zeker als hieraan consequenties worden gekoppeld door van mensen te vragen om deze 'beperkte waarheid' te onderschrijven, al is het in de vorm van een geloofsuitspraak. De entiteiten schepping en schepper zijn theologische abstracties. Ze kleuren tevens de afstand die er bestaat tussen God, schepsel, zijn schepping en onszelf. God blijft echter de onbekende partner, de onbekende in heel dit spreken. Bidden tot God kan misschien voor de gelovige zelf wel een deel van die afstand opheffen of overbruggen, maar dat blijft dan een individueel gebeuren dat collectief kan worden beleefd in een groep (een 'wij') maar dat de oneindigheid in de relatie God-mens niet echt opheft. De afstand blijft bestaan.

God is, op het eerste gezicht, een ambivalente bekende/onbekende partner in het verbond als je naar de teksten luistert die deze relatie beschrijven in de talloze verhalen uit de bijbel. Strikt genomen echter onttrekt hij zich, laat hij zelfs geen zichtbaar en waarneembaar spoor achter in onze werkelijkheid. Opvallend is de tegenstelling in het boek Psalmen uit de bijbel waar in psalm 22 gezongen wordt over Gods' verlatenheid en waar in Psalm 23 God mijn herder wordt genoemd. Niets van God ervaren en God als herder ervaren zijn contradictorisch, a-logisch, en toch kunnen ze

existentieel waar zijn. Deze tegenstelling past niet in het logische discours, noch in de rationele overwegingen die uit zijn op synthese en op harmonie. Ze blijven als tegenstelling, als concrete verwoorde ervaring tegenover elkaar staan, net als de bewering dat God alles in allen is en dat wij absoluut niets van God in ons leven ervaren.

NERUDAS BLAU

Das Blau war ausser sich vor Freude
Als wir geboren wurden.
Denn zuerst war das Licht
Dann folgte das Blau
Dann folgte der Mensch
Und das Blau erfand ein paar Maler
Und dann und wann einen Dichter dazu.

Elisabeth Borchers²⁷

Hoe krijg je deze tegenstelling bij elkaar gebracht? Niet dus. Ze mogen en ze kunnen naast elkaar blijven bestaan. God als volheid, als schepper van alles en God als leegte, in de leegte, absoluut on-ervaarbaar, beiden naast elkaar. Voor de gelovige die een vorm van zekerheid wil, die houvast wil, ook gelovig, is dit misschien teveel een onmogelijke salto. Springen in de ruimte zonder trapeze, zonder vangnet en toch de sprong wagen, dat is wat hier intellectueel wordt gevraagd.

Als wij het niets wegzetten, de leegte beschouwen als goddeloos, de volslagen afwezigheid van God, en de leegte gelijkstellen aan God, dan kunnen we dat niet meer rationeel beargumenteren, en toch is deze paradox waarschijnlijk vaak een gelovige werkelijkheid. Dan kijk ik niet alleen naar een bijbelse context (bijvoorbeeld Elia in de grot) maar ook naar het Taoïsme en het bespreken van Gods' aanwezigheid in de leegte van het niets. Hele religieuze tradities hebben over deze tegenspraken nagedacht.

In de mystieke ervaringen van God en het goddelijke is de ervaring van leegte en de ervaring van volheid complementair aan elkaar en waarschuwen auteurs ook voor invullingen van God die God geen recht doen. Zo Meister Eckhart die stelt:

“Ik heb wel eens gezegd dat er een kracht in de geest is, die als enige vrij is. Soms heb ik daarvan gesproken als een behoedster van de geest; soms heb ik daarvan gesproken als van een licht van de geest; soms heb ik daarvan gesproken als van een vonkje. Nu echter zeg ik: het is noch dit noch dat [...] Het is vrij van alle namen en van alle voorstellingsvormen volkomen ontdaan, gelegeerd en vrij, zoals God leeg en vrij is in zichzelf.”²⁸

Dit besef van een leegte in God, God in de leegte, God als leegte, kan een uitgangspunt zijn voor een vorm van theologiseren die niet uit is op leerstellige zekerheden, maar die zich baseert op het principe van vrijheid, namelijk dat wij vrij zijn om over God te spreken zonder dat wij hem in uitspraken, begrippen, formules en geloofswaarheden willen vastleggen. Een spreken waarin de contradicties, de paradoxen, de aporieën naast elkaar kunnen blijven bestaan. En naast elkaar mógen blijven bestaan. De vraag is in die zin van meer importantie dan het antwoord. De lege ruimte, het wit tussen de regels en de woorden is een uitnodiging om zich bewust te worden van de ontbrekende schakels en de noodzaak van de leegte tussen de dingen. God

verschuilt zich als het ware in het wit tussen de regels. Marc-Alain Ouaknin verwijst hiernaar ook met gevolgen voor de interpretatie van teksten:

“Op die manier opent het 'wit' van de tekst zich als een creatieve onbepaaldheid, 'ontworpen om de verbeelding van de lezer uit te nodigen om actief tussen te komen. (...) Door de leemte van het lege en het witte geeft de tekst aan zijn publiek de mogelijkheid om mee te werken. (...) Alleen de leegtes laten de lezer toe deel te nemen aan het samenstellen van de betekenis van een gebeurtenis, want elke nieuwe interpreteerder mag niet tevreden zijn met het antwoord of de betekenis die voor hem werden geformuleerd en algemeen lijken te gelden, en mag dus proberen een nieuw antwoord te geven op de vraag die de tekst met zich meebrengt of die hem werd overgeleverd. Deze beweging wordt mogelijk gemaakt door de open, onbepaalde structuur die telkens nieuwe interpretaties toelaat”²⁹

Het wit in de tekst, de witruimte is in wezen geen leegte, maar een vorm van potentie, een vorm van kracht die het onderscheid tussen de letters in stand houdt. Zoals een magneet een magneetveld schept, zo is het wit in de tekst het openhouden van betekenis, die pas kan ontstaan als de letters niet met elkaar samenvallen. Het wit is het ‘magnetisme’ in en van de tekst. Het wit maakt het commentaar van de lezer pas mogelijk, het geeft hem de ruimte om aantekeningen te maken naast de tekst. Het wit nodigt uit tot reflectie op het gelezene en maakt dit pas mogelijk.³⁰ Als God ook in het bijbelse denken samenvalt met zijn Thora dan is het wit tussen de letters en de zinnen de mogelijkheid die God creëert om te lezen, te begrijpen en te becommentariëren. God als leegte in zijn eigen tekst. De woorden van de Thora omkransen de goddelijke leegte en komen daardoor tot spreken.

[Epilog II.]

[i.]

Denn man erwartet von den Toten, dass sie den Weg
über dem Abgrund des Alltags kennen. Wenn sie
die Landstriche der Verzweiflung verlassen und in ein
fernes, unbekanntes Reich aufbrechen,
das wie Musik ist. Anschwellende, einsame
Erwartung, überall präsent. Diese Musik
bricht nicht durch Wände. Sie klopft leise.
Sickert durch die Ritzen. Lautlos schleicht sie herein
und knackt die tief in der Truhe versteckte Nuss.
Rollt die verloren geglaubte Glasmurmur hervor.
Spielt mit ihr. Plötzlich zerspringen in den Vitrinen
die geschliffenen Gläser aus Kristall. Die Saite zerspringt.

[ii.]

Eine offene Kiste ist Gottes Sein, voller
Toter. Übereinandergeworfen
liegen sie darin und schauen
in die Ferne. Nicht einen Moment lang
schliessen sie die Augen. Gott hockt in einem
fernen Winkel und zittert. Krampfhaft presst
er die Augenlider zusammen. Weint
mit dünner, winselnder Stimme.

[iii.]

Eine offene Kiste ist Gottes Sein, voller
Spielzeug. Zuweilen sitzen Kinder um sie herum,
wühlen in ihr. Jedes Spiel ist ein
Rätsel. Gott sitzt unter ihnen und
beobachtet sie. Er ist selbst ein Kind, das

in ihr wühlt. Wenn er etwas findet,
freut er sich darüber. Er wendet es in seinen kleinen
Händen hin und her. Dann wirft er es zurück.

Szilárd Borbély³¹

1.3 Kabbalistische leegte en schepping

SEQUENZ DER LEERE

Beängstigend am Rand der Seiten Leere,
wie da der Satz zu Ende geht,
hinüberschwebt

aufs andre Blatt, umblättern
zwischen durch, und nichts bewahrt
in sich

die Welt, sie geht verloren,
gibst du nicht acht, die
Seele auch,

das Böse nur späht noch nach dir
im Spiegel, in der Pupille
lauernd

am Rand der Seite, Leere steigt auf,
der Satz aber, geschrieben, kann nicht
unvollendet bleiben,

denn die Schrift muss sich vollenden,
der Heilige muss kommen:
Marana tha!

Es komme Gnade,
und es vergehe diese Welt!
Amen!

Szilárd Borbély³²

De auteurs van het corpus dat we kabbala noemen – en dat zijn er een heel aantal, komen met elkaar overeen dat zij een stoutmoedige poging wagen om Gods werken in de wereld te verklaren met een model. Dat is geen ontologische beschrijving van hoe de werkelijkheid of de schepping in elkaar zit, maar een cognitief gedachten-experiment om de paradoxale aan- en afwezigheid van God in onze werkelijkheid te duiden. In mijn essay *God in de kosmos* heb ik hier uitgebreid bij stilgestaan.³³ Marc-Alain Ouaknin die een verhelderende studie over dit denken heeft geschreven, schrijft in zijn bij wijze van dagboek opgezette boek “*¿Vissen naar God?*” het volgende over het ontstaan, de schepping, ontleend aan de visie van enkele auteurs van de kabbala:

“Aan het begin van alles, in een tijd die nog niet de tijd was, werd de Ene, het oorspronkelijk en oneindig licht, twee, niet door een toevoeging of emanatie, maar door het terugwijken

zelf van "het oorspronkelijk licht". De Oneindige maakte een lege ruimte in zichzelf, hij trok zich terug uit zichzelf in zichzelf, en dat terugtrekken dat ook zijn verdwijnen betekent, werd de wereld zelf, het universum in zijn geheel."³⁴

God verdwijnt. Een verdwijning die de voorwaarde is om ruimte te scheppen voor iets anders. Een God die alles in alles is, moet plaatsmaken en wil dat ook. Maar onze categorieën willen, denken, voelen, evenals de werkwoorden plaatsmaken, ruimte scheppen, zich terugtrekken, zijn eigenlijk al te veel menselijke manieren om ons uit te drukken. Wie zegt dat God's werken (en wat is dit 'werken') samenvalt met onze wijze van duiden en beduiden? Ouaknin vervolgt:

"Een moedig beeld dat uitdrukt dat de wereld de plaats is waar God niet is, niet meer is, zelfs als hij volgens bepaalde interpretaties een spoor van zijn oneindigheid zou hebben nagelaten, de *resjimoe*. Sindsdien is de wereld een a-theologische ruimte geworden, een ruimte zonder God, de ruimte van Gods afwezigheid."³⁵

God trekt zich terug en de lege ruimte is de mogelijkhedenvoorwaarde voor het ontstaan van onze werkelijkheid, ons universum. Maar gekeken wordt met een soort rabbijnse (en theologische) bril. Het is niet de natuurkundige die hier aan het woord komt. Die lege ruimte is noodzakelijk voor de mogelijkheid van onze werkelijkheid. Gevuld met God en goddelijkheid zou er geen plaats zijn voor onze werkelijkheid. De stoutmoedigheid van deze gedachte gaat ver. In veel (christelijke) kringen geldt dit kabbalistische gedachtengoed dan ook als obscuur. Maar daarmee wordt deze wijze van betekenisgeving in mijn ogen tekort gedaan. Alleen al als gedachten-experiment is deze vorm van reflectie de moeite waard om bij stil te staan. Niet zozeer om het waarheidsgehalte ervan of de claim die eruit zou kunnen worden afgeleid, als wel om het feit dat je als lezer geprikkeld wordt om na te denken over aan- en afwezigheid van God en het goddelijke in onze werkelijkheid. De lege ruimte is mogelijkhedenvoorwaarde voor creatie. In het proces van schepping is de volgende stap deze. Ik citeer Ouaknin wat uitgebreider omdat hij dit ingewikkelde proces van terugtrekking (*Tsimtsoem* - o.a. samentrekking) goed en kort samenvat:

"Na de *Tsimtsoem* werd de lege ruimte opnieuw bekleed door een licht. Niet de totaliteit van het licht dat zich teruggetrokken had, maar een 'getsimtsoemeerd' licht, als we ons dit neologisme mogen permitteren.

Het is de theorie van 'de tweede *Tsimtsoem*'. Een licht in de vorm van een lichtstraal met de naam *qav*, 'straal', die zich in de oorspronkelijke ruimte heeft ontvouwd in verschillende etappes en volgens verschillende extreem complexe lagen waarvan de drie- (of meer) dimensionale ruimte maar een van de latere ontwikkelingen is."³⁶

De ruimte gevuld met licht maakt het pas mogelijk dat door dit licht iets kan ontstaan: het licht is de bron van alles, het doorschijnt en draagt alles. Een schepping van licht, licht afgeleid van het oorspronkelijke goddelijke licht dat nu in 'verdunde' versie schijnt en schept. Dat blijft niet zonder gevolgen, de eerste mens kan zo ontstaan, een mens van licht, opgebouwd uit elementen van licht:

"Door de emanatie van dit 'getsimtsoemeerd' licht is 'de oorspronkelijke mens' of *Adam Qadmon* verschenen, eerste verschijning van de Oneindige in de lege ruimte, 'eerste verschijningsvorm van het goddelijk licht dat gevloeid was uit de *Ein-Sof* naar de ruimte van de (eerste) *Tsimtsoem*'. "³⁷

Het lijkt alsof dit proces van terugtrekking, lege ruimte, de lichtstraal die in de ruimte valt, de ontvouwing in lagen of dimensies, een werkelijk proces is dat heeft plaatsgevonden. Maar dan neem je als lezer de strekking van deze beschrijving te serieus, want nogmaals het is geen natuurkunde, maar een poging om de plaats van God in onze werkelijkheid te duiden. Niet de bevestiging of de ontkenning van die aanwezigheid staat daarbij centraal, alsof hier een atheïstisch of gelovig standpunt tegenover elkaar staan, maar de aanwezigheid van beiden, het paradoxale aan- en afwezig van God, zijn volheid en zijn leegte. Ouaknin constateert dan ook:

“De Tsimtsoem is een manier van aanwezig zijn die een spoor, een vonk van zichzelf achterlaat, enkel opdat door deze verdwijnende-verschijning, naar een formule van Jankelevitch, de wereld 'zich juist, harmonieus kan ontwikkelen, leven en worden, en niet verstikt raakt door een te aanwezige aanwezigheid'.”³⁸

Dat is het punt dat hier gemaakt wordt. Het zou ook wel erg toevallig zijn als een menselijke beschrijving in staat zou zijn om het scheppende werken van God tot in de puntjes te beschrijven, alsof je als mens ernaast hebt gestaan. Zelfs het schepingsverhaal in Genesis is een gedicht, een lang gedicht met poëtische beelden en een poëtische dynamiek van herhaling en van beeldspraak. Rabbijnen die nadenken over dit verhaal uit de kabbala nemen de beeldspraak over om verder te filosoferen over de aan- en afwezigheid van God in onze werkelijkheid. Een van die rabbijnen is Nachman van Bratslav en Ouaknin grijpt zijn formuleringen dankbaar op om zelf nog een stap verder te zetten door God te omschrijven als een ‘kan-zijn’:

“Dit opnieuw introduceren van het licht van de Oneindige in die lege Godsruimte, laat veel later een Meester als rabbi Nachman van Bratslav zeggen dat we dus in de gelijktijdige aanwezigheid zijn van twee tegenstellingen: het 'er zijn' van God en het 'er niet zijn' van God: *jesj ve ayin bejachad*.

Zijn en tegelijkertijd niet zijn, dat is de vraag! Een vraag die opent naar een ontologie en een (a)theologie. Voorbij het zijn en het niet-zijn is er het 'kan-zijn' (*peut-être*)!

God is een 'kan-zijn' (*peut-être*). Het woord God in het Hebreeuws, el, zou komen van ‘Oe-lai’, 'kan-zijn' (*peut-être*)!”³⁹

Daarmee krijgt God een nieuwe dimensie, als een misschien, een ‘kan-zijn’, een mogelijkheid in ruimte en in tijd. Misschien is ons universum wel de rand van de God die zich heeft teruggetrokken, zijn uiterste rand. We bevinden ons in een randgebied, een zoomgebied, een laatste plek, zoals het uiterste puntje van de draad aan de tallit (gebedsmantel). Dit is slechts een beeld, een associatie, Het is ook een vraag naar de ruimte die wij dan innemen in het geheel van het goddelijke domein, waar God zich uit heeft teruggetrokken. Als wij ons aan de rand ervan bevinden, roept dat meteen de vraag op of God zelf een onmetelijke ruimte daarnaast bezet houdt. Een onbekende ongrijpbare ruimte. Of is God door zijn terugtrekking een punt geworden, zoals het heelal dat uit een enkel punt zich door uitdijning heeft ontwikkeld? Een puntvormige God tegenover een oneindig onvatbare uitgedijde God? Het blijven beelden, fantasma's, associaties, suggesties om het denken te prikkelen.

Maar het hoeft niet alleen een gedachten-experiment te blijven omdat veel op het spel staat. Al eeuwenlang hopen mensen op (een) God, richten zij hun gebeden tot Hem en vragen om bevrijding, om verlossing uit hun situatie. Als God alleen een teruggetrokken entiteit is in een oneindige punt, is Hij moeilijk als adressant van al die

gebeden aan te spreken. Een afwezige God stimuleert niet echt om tot Hem te bidden, om Hem te smeken om verlossing, om je vertrouwen op Hem te stellen.

PEREGRINAJE

a Elizabeth Azcona Cranwell

Llamé, llamé como la náufraga dichosa
a las olas verdugas
que conocen el verdadero nombre
de la muerte.

He llamado al viento,
la confié mi deseo de ser.

Pero un pájaro muerto
vuela hacia la desesperanza
en medio de la musica
cuando brujas y flores
cortan la mano de la bruma.
Un pájaro muerto llamado azul.

No es la soledad con alas,
es el silencio de la prisionera,
es la mudez de pájaros y viento,
es el mundo enojado con mi risa
o los guardianes del infierno
rompiendo mis cartas.

He llamado, he llamado.
He llamado hacia nunca.

Alejandra Pizarnik⁴⁰

PILGERSCHAFT

für Elizabeth Azcona Cranwell

Ich rief wie die glückliche Schiffbrüchige,
rief
nach den mörderischen Wellen,
die den wahren Namen
des Todes kennen.

Ich habe den Wind gerufen
und ihm meinen Wunsch zu sein anvertraut.

Doch ein toter Vogel
fliegt in die Hoffnungslosigkeit
inmitten der Musik,
wenn Hexen und Blumen
die Hand des Meernebels abschlagen.
Ein toter Vogel namens Blau.

Es ist nicht die Einsamkeit mit Flügeln,
es ist das Schweigen der Gefangenen,
es ist die Stummheit der Vögel und des
Windes,
es ist die Welt, die über mein Lächeln
verärgert ist,
oder die Wächter der Hölle,
die meine Briefe zerreißen.

Ich habe gerufen, habe gerufen.
Ich habe ins Nie gerufen.

Vertaling: Juana und Tobias Burghardt

1.4 God in de ontmoeting van de openbaring

Himmel und Erde
das Herz der Welt liegt
entblösst vor Augen:
in seinem vollen Glanz
der hohe Fuji-Gipfel

Winter 1927

Wakayama Bokusui⁴¹

Een God die zich heeft teruggetrokken en die ruimte geschapen heeft voor het ontstaan van het universum treedt soms aan het licht in bijbelse verhalen. Maar dan op een heel bijzondere wijze. Een aanwezige afwezigheid, een afwezige aanwezigheid. Dat wil zeggen: God is niet vast te leggen in een definitie, een beschrijving, een omschrijving op basis van zijn optreden en zijn kwaliteiten, waardoor we misschien meer houvast zouden kunnen krijgen en ontdekken wie God is.

Krachtig wordt dit ‘onbepaalde’ ondersteund in het verhaal bij de brandende braamstruik waar Mozes de opdracht krijgt om zijn volk te bevrijden - in *Naam* van God. Als Mozes vraagt wie dat zal gaan doen is de conclusie deze, (ik persifleer): *jij zult dat gaan doen. Jij zult Mijn Naam waar gaan maken. Jij zult dit misschien omzetten in daden. Dan zal (misschien) blijken wie ik ben en waar ik voor sta.*

Marc-Alain Ouaknin vestigt hier de nadruk op als hij stelt:

“God legt uit wat hij van Mozes verwacht: dat hij het volk van de Hebreërs zou bevrijden uit hun slavernij in Egypte. En Mozes antwoordt dat de Hebreërs hem zullen vragen: 'Wat is zijn naam?', 'Wat is de naam van die god die jou naar ons stuurt?' En God antwoordt (in Exodus 3,14): 'Je zult hen zeggen dat ik *Ehejeh asjer ehejeh* heet', letterlijk '*ik zal zijn wat ik zal zijn*', wat heel wat vertalingen weergegeven door 'ik ben hij die is', een onmogelijke vertaling, zoals ik al zei, omdat het werkwoord 'zijn' in feite in het Hebreeuws niet bestaat in de tegenwoordige tijd, uitgezonderd die ene keer in Exodus 9:3.”⁴²

Een God die zijn naam omschrijft met “wat ik zal zijn”, of beter, want het is geen echte omschrijving, maar eerder een beschrijving, een duiding, een vingervijzing die meer is dan een richting, namelijk een weg om te gaan. Die God verhuult zich achter zijn opdracht, die door Mozes moet worden uitgevoerd. God en opdracht vallen samen, route en naam worden zichtbaar als Mozes het aandurft om ja te zeggen en de taak op zich te nemen. In feite is de vraag van Mozes naar ‘de Naam’ al een acceptatie van het eerste deel van de opdracht - want hij sputtert niet meer tegen, tegen het feit dat hij moet gaan bevrijden. Maar wil wel meer garanties omtrent zijn zending, zijn missie. Het ‘spel’ dat hier aan het licht komt rond de naamgeving is er een van vragen, antwoorden, verder vragen, zichtbaar maken van aanwezige afwezigheid. Vuur lokt Mozes naderbij, vurig zal zijn hart ontvlammen als hij de goddelijke opdracht aanneemt en vurig zal hij het volk verdedigen tegenover God als het volk misstappen begaat en het gouden kalf aanbidt of als het twijfelt aan Mozes en aan Gods belofte. Maar niet alleen bevrijding van het volk uit de slavernij staat op het spel. Als het volk onder leiding van Mozes dit avontuur aandurft en hem volgt kan geluk het resultaat zijn - als glans van het gebeuren van bevrijding. Ouaknin merkt dan ook op dat dit geluk als het ware al opgesloten zit in Gods naam:

“Het koppelen van de eerste 'ik zal zijn' met de tweede 'ik zal zijn' gebeurt door het ‘betrekkelijk voornaamwoord’ (*asjer*) dat ook 'geluk' betekent (*osjer*)!”⁴³

Wat hier op het spel staat is het welzijn en het geluk van het volk dat vrij gemaakt moet worden uit de slavernij. Niet meer en niet minder. Een God waar we vaak niks van merken, neemt het op zich om in zijn naam die bevrijding in gang te zetten door de mensen die hij uitkiest. De naam, die de inzet is van dit ‘spel’, is een naam die het in zich heeft om waar te worden. Het is geen definitie, geen omschrijving, geen theologie, maar een paradoxaal gegeven. God wordt werkelijk als wij, als zijn boodschappers, Hem werkelijk maken. Hem werkelijkheid geven in onze daden. De leegte kan pas worden ingevuld in onze daadkracht, met onze wilskracht, met onze woorden die aan onze daden vooraf gaan en die onlosmakelijk verbonden zijn met onze daden. Pas als wij zoals God, sprekend de daad op het woord laten volgen, zal

er iets gebeuren, veranderen wij de wereld, brengen wij vrijheid in de wereld en verlossen wij uit slavernij. Dat betekent dat de leegte niet alleen een uitnodiging is maar voorwaarde om te handelen. Geluk, toekomst, welzijn, kunnen pas tot stand komen als een soort van invulling van de daad, de daad die gericht is op het goede, het losmaken van de banden van de slavernij. In feite bevat de naam van God hier een geheim dat zich pas onthult door de daad bij het woord te voegen. Ouaknin ziet dit zo, en daarmee brengt hij de bekende exegetische uitleg van de tekst een stuk verder:

“De tekst brandt van betekenissen, maar wordt niet tot as herleid, wordt niet verteerd, want de betekenis is oneindig.

Elke keer kan de lezer dit 'brandend braambos' opnieuw ervaren, zeggen 'hier ben ik' en een vreemd woord horen dat hem opdraagt zijn schoenen uit te doen, zijn veters los te knopen, zich te ontdoen van wat knoopt en sluit.

Dit is de betekenis van heiligheid! Niet opgesloten zijn, je niet laten opsluiten. Dan vindt de openbaring plaats. Geen openbaring van een zijn dat 'is' maar van een zijn in wording, *Ik zal zijn **wat** ik zal zijn...*”⁴⁴

God in wording, die waar wordt in het proces van bevrijding en die hoopt dat het volk onder leiding van Mozes die weg durft te gaan: de leegte van de woestijn tegemoet, de tochten door de hitte zonder grote hoeveelheden water en brood. Op hoop van zegen. Water en brood zijn nodig om te overleven in de woestijn. Ze spelen dan ook een hoofdrol in dit Exodusverhaal. Overleven kan alleen met Gods hulp en het volk zal dat pijnlijk aan den lijve ervaren. Eenmaal op weg gegaan is er geen weg terug. Mozes blijft jong van geest en standvastig om dit volk, hard van nek, koppig en eigenzinnig, te leiden en aan te voeren. Mozes die voor God staat - die God ontmoet in zijn naam en in zijn opdracht - en die later van aangezicht tot aangezicht mag spreken met God in de tent van de ontmoeting - als God in een wolk neerdaalt. Bij het brandende braambos, als Mozes door God gelokt wordt, opdat God zich kan openbaren door zijn naam en zijn opdracht, wijkt Mozes af van zijn weg die hij gaat. Hij wijkt af van de gebaande paden, van de vertrouwde weg die hij gaat als herder. Dit afwijken, of met andere woorden, niet willen vasthouden aan het vertrouwde, het risico durven aangaan, een vraag stellen, dat wil zeggen geen genoeg nemen met het bestaande, het vertrouwde en vanzelfsprekende, dat alles brengt Ouaknin mooi tot uitdrukking in de relatie tussen recht op staan en jong van geest zijn:

“De openbaring, en dat is het wonder, is die mogelijkheid om de weg te verlaten en een vraag te stellen, te zeggen: ‘waarom / *madoe'a*’, een prachtig Hebreeuws woord waaraan een van de anagrammen ontleed is, wat 'recht op staan' betekent.

Op het ogenblik van deze gebeurtenis is Mozes 80 Jaar!

Doordat hij in staat is om z'n schoenen uit te doen en zich staande te houden op een been, toont hij dat hij zijn jeugdigheid bewaarde, wat de Talmoed als volgt formuleert: 'Tot wanneer wordt een mens als jong beschouwd? Zolang hij in staat is zijn schoenen uit te doen terwijl hij zich staande houdt op een been. Zolang hij in staat is recht op te blijven op een been!’”⁴⁵

De leegte als voorwaarde voor de schepping, is ook de leegte in dit verhaal als voorwaarde voor de daden van bevrijding. Het is de leegte om ‘hier ben ik’ tegen het appèl van God te zeggen, in een oneindig spel van betekenissen, midden in de woestijn, waar de leegte je tegemoet treedt. In dit spel van betekenissen is de leegte essentieel. Het geluk hangt er van af. Recht op staan, recht voor God staan, ontdaan

van alle bindingen, verbindingen, alle knopen die knechten en verslaven, heiligheid als apart staan, los van het gewone en dagelijkse, het hangt allemaal met elkaar samen. De doornstruik verbrandt niet, wordt door het vuur niet verteerd, zoals de verklaringen nooit tot een einde komen, de betekenis nooit definitief, tot as wordt. En zelfs as, het stof van de aarde, heeft de potentie om in nieuwe constellaties een plek in te nemen: stof tot stof, aarde tot aarde... De kringloop is telkens weer rond en wordt telkens weer opengebroken. De mens is door zijn taal de persoon met het breekijzer, de werkelijkheid is nooit definitief een gevangenis, de slavernij is van voorbijgaande aard, als het besef doorbreekt dat het ook anders kan. Dat is op eigen benen staan, door het leven gaan op eigen kracht. En als dat niet meer lukt zijn er anderen om te ondersteunen. Zoals God mensen zendt om zijn taak van bevrijding handen en voeten te geven. Zo wordt toekomst mogelijk en het scheppen van toekomst een levensmodel. Een opdracht en een weg, een weg ten leven.

WINTERPSALM

Dein Name
ist gefallen
Dein Name
fällt
und ist kein
anderer Name
auf den sich mein
weggeschnittener
Atem reimt
Und er heisst
Wunderbar Rat
Stecken und Stab
Begehrter Weg
Eis
über meinem Bodensee

Geheiligt werde
dein zugefrorenrer Name

Eva Zeller⁴⁶

1.5 God als toekomst, het toekomende

WAHR

Wahr ist Atem,
wahr ist Asche,
wahr ist Atem
aus der Asche,
Angst sich höhlend,
Lust sich wölbend,
jetzt, solange das
irdisch währt.

Ernst Meister⁴⁷

God is toekomst. Zou God heden zijn, of gisteren, dan hadden wij Hem in onze zak. Want een God van gisteren of vandaag is een God die met zijn hoofd op het blok onder de valbijl ligt: ons oordeel kan Hem onthoofden en van zijn kracht ontdoen. Atheïsme is een beweging die God in het verleden plaatst én in het heden, in de hoofden van de gelovigen. Maar in de toekomst is er geen plaats voor Hem. De atheïst kan waarschijnlijk niet anders, want anders moet hij zijn standpunt opgeven. In de toekomst is alles mogelijk, zelf de existentie van een God. God met hoofdletter. Voortdurend met een hoofdletter, want ik heb het niet over goden, of over zo-maar een god. “Een god in het diepst van mijn gedachten” komt hier in deze tekst niet ter sprake. Marc-Alain Ouaknin schrijft over de toekomst die opgesloten ligt in de naam van God en er staat veel op het spel:

“De naam van God kan geen 'ik ben' zijn, maar enkel een 'ik zal zijn', de spanning van een project, een zich inschrijven in de dynamiek van een toekomst die zich opent, 'daarginds' (*sjam*), een woord dat ook naam' (*sjem*) betekent en 'hemel', die men in het Hebreeuws uitdrukt als 'twee daargindsen' (*sjamaj'im*)!”⁴⁸

‘Hasjem’, de naam, is daarom voor de rabijnen een naam voor God: hemel-naam of naam-hemel die komt, die aanbreekt, die wacht. Het project toekomst komt - het komt ons tegemoet, als het ware uit een leegte, een mogelijkheid.

De twee ‘daargindsen’, de hemel die wij dagelijks kunnen ervaren boven de horizon. Of zoals de dubbele hemel waarover Juan Ramon Jimenez dicht als hij spreekt over de stenen van de put: ‘boven mij de hemel en onder mij de hemel’ (de weerkaatste hemel in het water).

De oneindigheid van God constitueert ook de oneindigheid van de mens. Deze relatie tussen God en mens (in hun beider oneindigheid), waarbij beiden niet in hun betekenis kunnen worden opgesloten, of vastgelegd, is voor velen géén werkelijkheid omdat zij hechten aan zekerheid, aan bewijzen en aan toetsbare werkelijkheden. Maar oneindigheid onttrekt zich aan elke toetsing. Oneindigheid is verder dan ver en onbereikbaar.

Als wij met onze definities en algoritmes zelfs de grenzen van onze kosmos willen berekenen, de tijd willen meten vanaf het begin, dan is dat misschien een (verkapte) poging om tijd en ruimte te vangen in een eindige dimensie. Maar God onttrekt zich en in zijn kielzog de mens.

De mens wordt (filosofisch gezien) pas definitief eindig bij de verklaarde dood van God. Nietzsche heeft dat begrepen: ons heelal, koud en dodelijk, is geen bewoonbare plek voor een mens die inzet op de toekomst, alle techniek ten spijt. Alle pogingen, alle streven met techniek het leven te verlengen, andere planeten te verkennen, de grenzen van het mogelijk op te rekken blijft in die zin relatief. We kunnen God niet vervangen, hoe graag we onszelf ook goddelijke eigenschappen toedichten. Zonder God gaat ook onze oneindigheid verloren want de dood is onverbiddelijk en onbarmhartig. Dood inherent aan het leven.

Gods oneindigheid en de oneindigheid van de mens zijn bijbels gezien verbonden. De studie van de Schrift heeft dan ook tot doel om God zijn oneindigheid te laten behouden, of terug te geven als deze in gevaar komt. Daarmee staat ook het geluk van de mens op het spel want een vastgelegde God kan niks betekenen. Ouaknin stelt daarom ook:

“God is geluk, niet omdat hij God is, maar omdat hij het werkwoord zijn is in zijn toekomstige modaliteit, en ons naar analogie inschrijft in het engagement, project en toekomstproject! Wat de Bijbeltekst in een schitterende semantische vergelijking weergeeft. Het 'geluk', *osjer*, is het hart van de uitdrukking '*Ehejeh asjer ehejeh*', die men zo kan openvouwen in een dubbele formulering die de gelijkstelling verduidelijkt tussen het werkwoord 'zijn' in de toekomst en 'het geluk'.

Ehejeh asjer, of met andere woorden: 'Ik zal zijn = geluk'.”⁴⁹

We zijn als lezer van deze teksten waarschijnlijk niet gewend ons geluk te koppelen aan de Naam van God, God die in de toekomst werkt en zich manifesteert. God die toekomst is. God die werkt vanuit de leegte, het onbekende van de toekomst. Toch is geluk ook iets *van* het toekomstige. En als we al terugkijken op gisteren, toen we nog gelukkig waren, of op vandaag als we concreet geluk ervaren, dan is dat ook altijd met de gedachte in het achterhoofd, dat dit geluk zich mag herhalen. Zoals liefde eeuwigheid wil, zoals Franz Rosenzweig schreef: “*Tiefe, tiefe Ewigkeit*” zo zou je dat ook kunnen toepassen op het verlangen naar geluk. God die zijn Naam openbaart, een Naam die ook morgen waarheid wordt – die nu al zegt ‘ik zal zijn’ maar die ook zegt, ‘ik zal zijn’, morgen! Ouaknin schrijft:

“Op die manier wordt de les vaak tweemaal herhaald, maar met een klein verschil. Dat is de betekenis van het vervolg van de gelijkstelling: *asjer ehejeh*, of met andere woorden: 'geluk = ik zal zijn'.”⁵⁰

‘Geluk’ is de middenterm in deze naam van God. Geluk ingeklemd tussen twee toekomst, twee oneindigheden, die mogelijkheden. En het wordt pas mogelijk als de mens die wordt aangesproken de uitdaging aangaat om die naam met als middelaar ‘geluk’ in de toekomst gestalte te gaan geven. Ouaknin schrijft als toelichting op deze uitleg van de naam van God in relatie tot geluk – een keuze van deze auteur – die de vrijheid neemt om deze betekenis aan het licht te brengen:

“Wat belangrijk is in de etymologische gelaagdheid van deze kleine reis is de keuze voor deze verklaring van de goddelijke naam 'ik zal zijn, geluk, ik zal zijn'. Het is die verklaring die ons toelaat een verhouding, waar we niet omheen kunnen, te ontdekken tot de tijd die zich verbindt met het geluk. Het geluk is niet de sereniteit van het moment maar een vertrouwen in een mogelijke toekomst. In een open toekomst. Zo kunnen we met Henri Maldiney zeggen dat het geluk 'een gebeurtenis is die zich niet voordoet in de wereld. Ze opent een wereld.'”⁵¹

‘Die Welt soll durch Zärtlichkeit gerettet werden’

Fjodor M. Dostojewski⁵²

God opent deze wereld. Hij laat ons zien hoe de wereld eruit kan zien, hoe de morgen ontwaken kan. “Wessen Morgen ist der Morgen, wessen Welt ist die Welt” zong Ernst Busch in de dertiger jaren in Duitsland van de vorige eeuw, midden in de crisis van de Weimarrepubliek. Het is een liedfrase die zo uit het vocabulaire van de ontmoeting met God zou kunnen komen. Want teveel mensen, teveel geslachten hebben in de menselijke geschiedenis de morgen beleefd als een voortzetting van de hel waarin zij zich bevonden. Tot op de dag van vandaag duurt die hel voor velen nog voort. Toekomst lijkt een verre droom, vrijheid, geluk, welzijn, een zinvol bestaan, het zijn droombeelden, onbereikbaar. Dat is waar de woorden van de Naam

van God op wijzen, waar ze zich op baseren: een einde aan de slavernij in het slavenland Egypte, waar alles gericht is op de cultus van de dood, namelijk de dood van een persoon, de farao. Zijn monument, met als doel een opstapje naar de eeuwigheid, slokt alle economische energie op en vraagt alles van zijn onderdanen. Gods naam plaatst hier het leven tegenover. God plaatst in zijn naam de complete menselijke existentie voor zijn aangezicht en doet deze mens een belofte: leven in vrijheid, geluk. Leven in een nieuw land. Geluk binnen handbereik als de weg van God wordt afgelegd. Maar geluk is géén toestand, geen maakbare werkelijkheid die we wel even dichterbij zouden kunnen brengen als we maar ons best doen. Geluk is eerder een effect, een gevolg, een resultaat dat ons overkomt als vorm van 'genade'.

Ouaknin werkt dit laatste verder uit als een opdracht voor de kunstenaar. Zo probeert hij om deze weg, deze route in beeld te brengen. Hij schrijft:

"Het geluk is op die manier een ingesteldheid van het zijn, van de geest en ook van het lichaam. Het is dat moment waar het reeds-daar van de wereld kantelt naar een ergens anders, open, in wording, dat niet is, maar heeft te zijn. Geen radicale, rimpelloze, a-problematische openheid, want die definitieve openheid zou tegelijk haar eigen afsluiten zijn! Wel strijdperk tussen het eindige en het oneindige, 'plaats van ontmoeting, vanzelf bewegend, van tegenstrijdige spanningen, die zich openen en sluiten, die het energetische vormen van het levende. '

En op deze manier kan het geluk geen toestand zijn. Het geluk staat in relatie met de avant-garde, niet de gekunstelde avant-garde van de mode, maar deze waar kunst gebeurt als een zich openen van wat nog niet was, zoals poëzie dat doet door 'het aandeel van de gevestigde taal te reduceren ten gunste van het gewaagde woord', zoals schilderkunst dat doet 'door iets zichtbaar te maken dat ons ook ziende maakt, zoals ook muziek doet waar elke noot reeds de volgende noot oproept, opening naar, verwachting van de toekomst, ouverture, oeuvre! Zonder de dans te vergeten die ons uitnodigt stil te staan bij het feit 'dat we niet kunnen zonder de sterren'."53

KLEINER WIND

Nicht weinen, kleiner
Wind, andre Augen
hat der Regen
nicht.

Friedrich Ani⁵⁴

Geluk is een levenshouding, geluk gebaseerd op oneindigheid, op iets dat dus onbepaald is, en niet te vatten. Een levenshouding die ruimte schept voor het onverwachte, het onbekende, het nieuwe. Voor datgene wat niet in betekenissen vast ligt. Open voor morgen. Voor het oneindige en dat telkens weer. Geen antwoord zonder dat er nieuwe vragen worden opgeroepen, geen tekst zonder leegtes, geen verklaringen zonder verder speuren en verkennen.

Misschien vinden wij, gewend aan hapklare brokken die de consumptiemaatschappij ons voorschotelt, het moeilijk om geluk te verbinden met oneindigheid. Maar in feite komt het hierop neer om oneindigheid als werkelijkheid te accepteren en er naar te streven: door God en onszelf, door onze cultuur en onze maatschappij niet vast te leggen op definities, op oordelen, vooroordelen, opvattingen. Want morgen kan het anders zijn, morgen is het anders. Geen land, geen bodem, geen ideologie kan de werkelijkheid bedwingen die zich om ons heen afspeelt en waar we deel

vanuit maken. In de filosofie is en was dit allang duidelijk maar het lijkt er soms op dat we als maatschappij telkens weer in dezelfde valkuilen trappen door te denken dat we met regels en wetgeving de stromen in de maatschappij en de ongewenste ontwikkelingen kunnen beheersen. Ouaknin schrijft:

Het geluk is een manier van in de wereld zijn, reikend voor zich uit, letterlijk ek-sistentie, en filosofen zullen in mijn manier van spreken het Heideggeriaans idioom (en dus wat vakjargon) en zijn Dasein herkend hebben, waarvan de meest juiste vertaling in het Nederlands 'Daar-zijn' zou zijn of met andere woorden: 'zijn in... openheid hebben voor en begrijpen wat zich opent in dat openen', in een woord: praesens, present."⁵⁵

God lijkt om zichzelf heen te cirkelen in zijn naam, maar die aanwezigheid is afwezigheid, aanwezige afwezigheid. Want Hij ligt niet vast, maar 'zal zijn'. 'Geluk' als middenterm wordt omgeven door twee toekomst, twee dimensies van openheid, en dat valt samen met het heden in de ontmoeting met die naam. Ek-sistentie is dus eigenlijk ook buiten zich zijn, buiten het bekende, vertrouwde. En als je buiten bent is er ruimte, openheid. Hoef je niet te voldoen aan de conventies en de verwachtingen, de definitieën. Alles is mogelijk. De leegte wenkt.

Zichzelf vastleggen, zichzelf opsluiten in een definitie, een omschrijving waaraan niet te tornen valt, is niet alleen een ontkrachting van de eigen oneindigheid maar ook het begin van de dood. De zelfverkozen dood. Elke relatie wordt ontkend, en het eindresultaat zal eenzaamheid zijn, een Leibniz achtige monadevorm van bestaan. In de Godsnaam zit het relationele en het toekomstige opgesloten. De ontkenning daarvan, door het vastleggen ervan, het niet willen open houden, staat gelijk aan afgodendienst. Het gouden kalf is er de gestalte van. Om het kalf dansen en tot het kalf bidden, is het begin van het einde. Wat nog rest is alleen het graf. De aanbidders zullen dat lot dan ook in Exodus ondergaan. Ouaknin schrijft:

"Het wezen dat voor zichzelf volstaat, opgesloten in de immanentie van zichzelf, staat met niets in relatie, niet met iets, niet met iemand, niet met wat dan ook.

Hij is geen 'wezen in relatie met' en het betreffende voornaamwoord (*asjer*) hoort dus niet bij zijn definitie, noch bij zijn essentie, noch bij zijn existentie.

Ehejeh asjer betekent 'ik zal zijn, geluk' omdat het een 'ik zal zijn' + het betreffende voornaamwoord is, een voornaamwoord dat 'de relatie met' onderstreept, of met andere woorden: de beweging van de transcendentie zelf."⁵⁶

DORTHIN,
wo unser Heim ist
nach der Geburt:
niemand und
nichts zu werden.

Das Ach
schiebt sich davor
und der Augen
vielerklärende
Herkunft.

Ernst Meister⁵⁷

Transcendentie, oneindigheid, is dus als het ware ingegrift in Gods naam op een niet tastbare, vatbare wijze, maar als verwijzing, vingerwijzing. Wijzend naar verder, naar een morgen, naar een op weg gaan met God. God komt overeen met zijn Torah, luidt een rabbijnse opvatting. Zijn Torah is zijn handreiking aan ons.

God komt in zijn Naam naar ons toe. Hij openbaart niet alleen zijn Naam, maar ook onze toekomst, ons geluk, onze mogelijkheden. Zijn wet, zijn Torah is een project, een levensweg. Als we zijn geboden alleen maar verstaan als (lastige) regels waar niet altijd de zin van wordt ingezien hebben wij van dat project in diepste wezen niks begrepen. We hebben dan niet in de gaten dat het om toekomst, om de vervulling van Godsnaam gaat en om zijn en onze oneindigheid. Godsnaam maakt ons duidelijk dat wij relationele wezens zijn en dat deze relaties ons dragen en onze toekomst mogelijk maken als wij onze verantwoordelijkheid op ons nemen. Het project dat in Exodus in de Naam van God wordt ontvouwen is er een van vrijheid, van kunnen en mogen ontdekken. De naam staat voor relatie, relatie met God zelf en met onze medemens. Marc-Alain Ouaknin beschrijft dit als volgt:

“Het subject is in staat om uit zichzelf te komen, naar een ander dan zichzelf. Het geluk is project, niet alleen voor zichzelf maar noodzakelijkerwijze ingeschreven in een relatie. De mens van het geluk is in relatie met. Maar deze formule kan betekenen relatie met een 'wat' of met een 'wie'. Zoals Martin Buber zou zeggen: het 'ik' geeft zich aan een 'ik-jij'- of een 'ik-dat'-relatie. Relatie van subject tot subject of van subject tot object. Het feit dat de Bijbelse gelijkstelling van een 'ik zal zijn' spreekt, dat zich verbindt (*asjer*) met een ander 'ik zal zijn', wil ons zonder twijfel leren dat het geluk (*osjer*) inderdaad deze dimensie is van de projectie van het zelf in een relatie met een ander subject. Dit subject heeft door deze relatie de mogelijkheid om zich op zijn beurt te engageren in een project, zich te projecteren in de toekomst, toegang te hebben tot een 'daarginds' van zichzelf (*sjam*), en zich zo voor het eerst echt te bekleden met zijn 'naam' (*sjem*). Dan is het heel zijn wezen dat zich in beweging zet. Zijn geest en zijn lichaam zetten zich in beweging (*asjar*) en hij markeert de grond door zijn 'stap' (*asjoer*) om gids te worden en het volk te gidsen (*isjer*), en de bevrijding mogelijk te maken (*isjoer*) en zichzelf toe te staan om zijn vrijheid in de wereld te ontplooien.”⁵⁸

God geeft ons in zijn naam de mogelijkheid om buiten onszelf te treden. Hij houdt ons niet alleen een spiegel voor, maar spoort ons aan te worden wat wij kunnen worden als mensen in relatie met elkaar - in engagement voor elkaar en de wereld. Een toekomst is te winnen. Zo krijgt de mens de naam die hij verdient. Hij maakt zijn naam pas waar. Zijn oneindigheid krijgt gestalte, de leegte geeft hem de ruimte om zichzelf te ontwerpen als mogelijkheid tot geluk. Maar kan de mens en durft de mens die oneindigheid in zichzelf toe te laten, deze leegte die wenkt en uitnodigt? Een leegte die soms wordt opgevuld met onvoorstelbaar geweld tegenover een medemens? Over deze leegte in en van het zelf gaat het volgende hoofdstuk.

STERN DES TRÄNENMEERS

Hirten kommen durch die Nacht.
Mit gesenktem Kopfe wach,
hungrig im Waggon für Vieh,
Jesus unter ihnen.

Sterne auf jeder Stirne dort,
Sterne auf jeder Brost.
Sterne oben am Himmelszelt,
an der Gesetze Ort.

Am Himmel stinken Engelein,
und Mörder sind die Hirten.
Ein Meer von Sternen oben scheint,
erstarrte Tränen auf dem Leib.

Maria in der Nacht allein
schaut durch die Gitterstäbe.
In ihrem Arm das Jesulein
nur noch ein Spielzeugpüpplein.

»Gute Nacht! Gute Nacht!«
Des toten Echos Klang erwacht.
»Du falsche Welt, dir gute Nacht!«

Bringt keine frohe Botschaft.

»Die Menschen all' sind wesensgleich
wie Christus und der Geist.
Und Leben ist auch der Biss der Laus,
die winzig auf uns haust ... «

Die Hirten haben Waffen bei sich.
Stiefelschritte knallen.
Die Augen leer. Sie diskutieren nicht.
Tot ist Mirjam alsbald.

»Oh, ihr Hirten, Grausame!«
In den Schnee spritzt Blut.
»Tötet mich mit meinem Sohn!«
Sie spucken auf den Juden.

In der Nacht des Echos Klang
wünscht Psyche »Gute Nacht!«
Im Schnee unten ein Wurm sich spannt.
»Ihr Hirten! Gute Nacht!

Szilárd Borbély⁵⁹



2. De leegte in en van het zelf

De schrijver Cioran getuigt van de leegte, van het niets, net zoals de soldaat die een verschrikkelijke oorlog overleeft en daarna eigenlijk niets meer over heeft om voor te leven.⁶⁰ Cioran aan het woord:

NICHT MEHR LEBEN KÖNNEN

Es gibt Erfahrungen, die man nicht überleben kann. Darnach fühlt man, dass alles, was man auch täte, keine Bedeutung mehr haben kann. Denn nachdem man die Grenzen des Lebens erreicht, nachdem man alles, was jene gefahrenreichen Gestade bieten, in Verzweiflung durchlebt hat, büßen die alltäglichen Gebärden und das gewöhnliche Streben jeglichen Reiz und jede Verlockung ein. Wenn du trotz allem überlebst, ist es doch dem Objektivationsvermögen zu verdanken, vermittelt welchen du jene unermessliche Spannung schreibend abschüttelst. Schöpfertum ist nur eine zeitweilige Rettung aus den Klauen des Todes.

Mir ist, als müsste ich wegen allem, was mir das Leben zu bieten vermag, und auch wegen der Aussicht auf den Tod bersten. Ich spüre, dass ich sterbe: aus Einsamkeit, Liebe, Hass und wegen allem, was die Erde mir darreicht. Es ist, als ob ich mich in jedem Erlebnis wie ein Ballon - weit über meine Widerstandsfähigkeit hinaus - aufblähte. In der schrecklichsten Intensivierung vollzieht sich eine Konversion ins Nichts. Du schwillst innerlich an, steigertest dich zum Wahnsinn, bis an den Rain des von der Nacht entführten Lichts, bis alle Schranken zerrinnen: und aus jener Überfülle schleudert dich ein bestialischer Wirbel unmittelbar ins Nichts hinab. Das Leben entfaltet Fülle und Leere, Überschwang und Depression; was sind wir denn schon angesichts des inneren Wirbels, der uns bis zur Absurdität ausrenkt? Ich fühle, wie das Leben in mir vor allzu ungebärdiger Inbrunst pocht, aber auch, wie es vor zuviel Ungleichgewicht kracht. Es ist wie eine Explosion, die sich kaum zügeln lässt und auch dich unwiederbringlich in die Luft zu jagen vermag. An den Grenzscheiden des Daseins merkst du, dass du deines Innenlebens nicht mehr Herr werden kannst, dass die Subjektivität ein Trugbild ist und dass Kräfte in dir brodeln, die du nicht verantworten kannst, deren Entwicklung in keinem Verhältnis zur Zentrierung der Persönlichkeit oder zu einem bestimmten individualisierten Rhythmus steht. Was erscheint an den Ufern des Lebens nicht alles als Anlass zum Tode? Man stirbt wegen allem, was ist, und allem, was nicht ist. Jedes Erlebnis ist in diesem Falle ein Sprung ins Nichts. Wenn du alles, was dir das Leben dargeboten hat, bis zum Paroxysmus, zur äußersten Anspannung durchlebst, ist jener Zustand erreicht, in dem du nichts mehr erleben kannst, weil dir nichts mehr bleibt. Selbst wenn da diese Erlebnisse nicht nach allen Richtungen durchlaufen hast, es genügt, die wichtigsten aufs Äußerste getrieben zu haben. Und wenn du dich aus Einsamkeit, Verzweiflung oder Liebe sterben fühlst, bilden die anderen Erlebnisse ein unendlich schmerzendes Trauergefolge. Die Empfindung, nach derartigen Schwindelanfällen nicht mehr leben zu können, ergibt sich aus innerer Verzehrung. Des Lebens Flammen züngeln in einem geschlossenen Herd, aus dem die Glut nicht entweichen kann. Die Menschen, die auf einer äußeren Ebene leben, sind von vornherein erlöst; aber was können sie schon hinüberretten, kennen sie doch keinerlei Fährnisse? Der Paroxysmus der Innerlichkeit und des Erlebens führt dich in ein Gefilde, wo die Gefahr absolut ist, weil das Dasein, das im Erleben mit angespanntem Bewusstsein seiner Wurzeln gewahr wird, sich selbst verneint. Das Leben ist allzu begrenzt und fragmentarisch, um gewaltigen Spannungen standzuhalten. Überkam denn nicht alle Mystiker das Gefühl, nach großen Ekstasen das Leben nicht mehr fortsetzen zu können? Was sollten jene, deren Empfindungen das Normale sprengen, noch von dieser Welt erwarten: Leben, Einsamkeit, Verzweiflung oder Tod?⁶¹

I

me, I borrowed his body
and that segment of the flow of time

my coming into this world was like a surrealist painting
and from that moment—awesome—there was grief/joy

desire, and ambition—these I understand
although I'm only borrowing

but suddenly I clean forgot the full story
including the fact that I too was originally once a universe

and because of this, I have
elaborated games

with that being and the whole of this egg-shaped life
turning day and night into one another's dreamworlds

when I wake in another dream
I find that I've

unwittingly inscribed a poem
entitled "I"

Chen Kehua⁶²

2.1 Zelf-bevestiging als effect van de ontmoeting met de dood

AETERNITAS (1)

Die Ewigkeit ist kalt
wie die Klinge,
mit der man schnitzt
Jesu Antlitz.

Die Ewigkeit versinkt
wie der Stein,
schau auf das Wasser,
wie still kann es sein.

Die Ewigkeit springt
wie der Floh,
ehe du ihn erwischst,
bist du im Inferno.

Die Ewigkeit ist tief
wie des Geistes Gabe,

dem innewohnt
Christi Gnade.

Die Ewigkeit tickt wie
die Uhr jede Sekunde,
doch manchmal setzt sie aus,
etwa zur Morgenstunde.

Die Ewigkeit ist spurlos
wie der Stoff,
den der Tod
ins Blut dir tropft.

Die Ewigkeit ist kurz
wie das Leben,
bis du es erzählt hast,
ist es gewesen.

Szilárd Borbély⁶³

Wij treffen ons aan in een immens universum, groots en koud. Toch bewonen wij een planeet waarop het leven al heel lang van zich doet spreken door te leven. Waar komt dit leven vandaan in dit universum, wat ligt aan de bron ervan en hoe kan het

dat het leven leven voortbrengt zonder einde? We treffen onszelf aan, om in deze terminologie te blijven à la Martin Heidegger, die spreekt over ‘geworfenheit’, op deze aarde als mensen, als ego’s en als zelden. Als bewoners van een lichaam, dat, zo noem ik het een ‘zelfplaats’, een ‘autotopos’ is. François Cheng, een Franse filosoof blijft zich hierover verwonderen en vraagt zich dan ook af hoe het kan dat de ontwikkeling van het universum uiteindelijk geleid heeft tot het bestaan van ons mensen, onze wereld en onze werkelijkheid waarin het leven zich veelvoudig toont. Nihilisme is hier niet op zijn plaats, als vorm van ontkenning levert dit geen inzichten op en zich beroepen op het puur materiële ontstaan van dit universum verklaart niet het feit dat het leven kon ontstaan. Cheng kiest voor het primaat van het leven, leven ontstaan uit het niets dat het geheel is, een idee ontleend aan het Daoïsme. Hij schrijft in een van zijn meditatie over de dood:

“Wir also, die wir jede Form von Nihilismus ablehnen gestehen, dass wir die Ordnung des Lebens bejahen. Hier stimmen wir in gewisser Weise mit der Intuition des Dao überein, egal welcher Kultur, welchen Überzeugungen wir uns zugehörig fühlen. DER WEG, diese ungeheure Bewegung hin zum lebendigen Universum, zeigt uns, dass ein HAUCH des Lebens das GANZE aus dem NICHTS erscheinen liess. Wie die Materialisten, aus deren Sicht “es nichts gibt”, sprechen auch wir tatsächlich vom NICHTS, aber dieses NICHTS bedeutet das GANZE. So können wir mit einem Ausspruch von Laozi, dem Vater des Daoismus, sagen: “Was ist, kommt vom dem, was nicht ist, und das was nicht ist, enthält das, was ist.”⁶⁴

Deze woorden die misschien in onze westerse oren klinken als een soort raadseltaal berusten op een waarneming van de werkelijkheid die in begrippen als niets (NICHTS) en als geheel, totaliteit (GANZE) niet geduid worden alsof wij met onze begrippen als een soort van teken ernaar verwijzen, maar die voor die werkelijkheden staan. Ze maken deze werkelijkheid in het beeld (woordbeeld) zichtbaar en daaruit kunnen wij afleiden dat deze werkelijkheid onze waarneming voedt. Het primaat ligt dus niet bij onze waarneming, of bij onze subjectiviteit en subjectieve waarneming, maar bij de werkelijkheid als zodanig zelf en onze taal probeert dat zichtbaar te maken. Je door de werkelijkheid laten gezeggen. Veel anders is het niet bij de waarneming van de eigen lichamelijke. Wij zijn er al. Pas later vinden we woorden, vinden we taal om dat aanwezig zijn, om deze ervaring van lichamelijk bestaan, van zelf-zijn, uit te drukken. Cheng verwijst naar het onwaarschijnlijke van de dood, de eigen dood die ons lichamelijk kan doen ervaren dat het geheel (GANZE) omkiept in het niets (NICHTS) waardoor wij ook een voorstelling kunnen krijgen van dit niet zijn. Hij schrijft:

“...wir verfügen, selbst in unserem sehr bescheidenen Mass, über eine recht vertraute Erfahrung mit dem NICHTS, aufgrund der einfachen Tatsache, dass wir sterblich sind. Der Tod lässt uns leibhaftig den unglaublichen Prozess erfahren, der das GANZE ins NICHTS umkippen lässt. Er gibt uns eine Vorstellung vom Zustand des NICHT-SEINS.”⁶⁵

Omdat wij de dood in ons leven kunnen ervaren en meemaken met mensen die ons dierbaar zijn, kan dat ook ertoe leiden dat wij door het bewustzijn van de dood, het leven als iets absoluuts goeds kunnen ervaren, en zo Cheng, het ontstaan van het leven als een uniek avontuur dat door niets vervangen kan worden. Zoals wij onszelf kunnen manifesteren in de wereld, zoals het leven in en door ons gestalte heeft angenommen en hoe wij als zelfbewuste mensen ons leven gestalte kunnen geven, is in dit licht niet vanzelfsprekend. De leegte en de ervaring van het niets van de dood kunnen een spiegel vormen, een vorm van feedback, om ons leven extra gestalte te

geven opdat het leven leven voortbrengt en geen dood, geen niets. ER zijn en ervaren dat je ER MAG zijn en dat leven een geschenk is, dat een invulling is van het NIETS waaruit het is voortgekomen, kan een begin zijn van zelfkennis en zelfbewustzijn, die weet te onderscheiden en die in staat is om de goede keuzes te maken in het leven en in deze samenleving.

De mens is een wezen dat leeft van betekenis.⁶⁶ Dit algemeen geformuleerde uitgangspunt bevat meteen zijn relativering. Ook niet-betekenis en de ervaring van niet-betekenis vormt een essentieel onderdeel van de menselijke existentie. Een mens kan zin ervaren als hij nieuwe betekenissen ontdekt. Dat geeft de ziel vreugde. Ze leeft op. In een liefdesrelatie is de geliefde de betekenisvolle andere en telkens als deze op de voorgrond treedt krijgt de ervaren en geuite liefde een stimulans: betekenis wordt toegevoegd, wordt ervaren, telkens opnieuw en de geliefden krijgen geen genoeg van elkaar. Dat is de vreugdevolle kant van het leven zoals die in ervaren liefde tot uitdrukking kan komen. De droevige kant van het leven wordt ervaarbaar bij de dood van een geliefde. De 'betekenisloosheid' van dit gebeuren, want er wordt geen (positieve) betekenis toegevoegd, eerder voelt het alsof je iets wordt ontnomen, kan hard aankomen. 'Betekenisloosheid' hier vooral als een ervaring van zinloosheid, van het niet kunnen plaatsen van wat je overkomt. De geliefde die betekenisvol voor je was is nu slechts nog een dood lichaam. Betekenissen zijn er nu alleen nog in de vorm van herinneringen, van ervaringen die voorbij zijn. Het concrete lichaam en de geest van die mens zijn achter een scherm, achter een waas van het niets verborgen geraakt. Daarom is de dood van een geliefde ingrijpend: betekenissen die eerst golden worden je nu uit handen geslagen. Je wordt teruggegooid op jezelf. Zelf draai je rond in je eigen moeras van betekenissen die zijn weggezakt, die je misschien wel wilt grijpen maar die zich aan je greep onttrekken. Je zult het moeten gaan doen met de betekenissen in je hoofd, in je herinnering en met de materiële overblijfsels van je geliefde. Brieven, persoonlijke spullen, kleding, uitspraken, gedeelde ervaringen, een fotoboek, een vervagende geur, een opgeroepen gevoel van aanraken, tasten, een lichamelijke koestering, hoogte en dieptepunten uit de relatie.

Zoals de liefde in het leven het zelf bevestigt, zo bevestigt de dood het zelf op een andere wijze met betrekking tot betekenis-geven. Identiteit ontleend aan betekenisvolle relaties krijgt in confrontatie met de dood een nieuwe betekenis. De relaties hebben een andere vorm gekregen, de betekenissen zijn verschoven, en het zelf moet nu maar zien hoe het deze betekenisverschuiving in het eigen leven en het eigen zelfverstaan kan integreren. Dat is vaak een lang en pijnlijk proces omdat de dood van een geliefde voelt als een amputatie. Een hap uit je leven, je betekenisvolle omgang met de dingen en de mensen. Rouwenden spreken dan ook vaak over de ervaring dat hun leven nu geen of minder zin meer heeft. Het verlies treft hen in het diepst van hun zelf ervaren zin die door betekenisgeving tot stand komt. De breuk vindt plaats in dit proces. Betekenisgeving die eerder zin verschaftte wordt afgebroken en het lijkt wel alsof er een omgekeerde beweging is ingezet naar niet-zin, zinloosheid. Pas als het zelf deze omgekeerde beweging kan ervaren, zich erin kan uiten, tot de bodem gaan van deze zinloosheid, is er een terugkeer mogelijk. Pas als de bodem is bereikt van deze ervaren zinloosheid is er een weg omhoog, terug het leven in, op weg naar nieuwe zin.

Dit model van dalen en stijgen, van de ervaring van het zelf dat in de diepte valt, op de bodem landt, en dan besluit dat het niet op deze bodem wil blijven voortbestaan,

is een therapeutisch model. Het wordt toegepast in de begeleiding van mensen die deze ingrijpende ervaring meemaken. Op de bodem van ervaren zinloosheid aanbe- land is er vaak maar een uitgang: kiezen voor het niet meer willen verblijven in deze afgrond. Sommigen kiezen voor een einde aan het leven en aan deze ervaren zin- loosheid, anderen vechten zich weer een weg omhoog. Deze keuze is fundamenteel. Het is een keuze op de bodem ook van het zelf. Hoe de keuze zal aflopen is niet al- tijd vooraf te voorspellen in deze confrontatie met de dood van een geliefde. Er is veel te winnen, maar vanuit de afgrond is het licht vaak te ver weg om nog waarge- nomen te kunnen worden. In de afgrond is de wereld donker en zwart en houden hoogstens de herinneringen aan een wereld daarbuiten je nog op de been. Vaak vormen die dan ook de motivatie om de klim aan te vangen, om niet te versagen in de afgrond en de diepe moedeloosheid en zinloosheid ervan. In de afgrond-ervaring ervaart het zelf de leegte van de betekenisloosheid, de betekenis van de leegte als leegte. In elk zelf schuilt die ervaring, die mogelijkheid om de leegte in zichzelf, in het zelf, het diepere zelf dat leeft van de betekenissen, te ervaren.

WALKING

once we moved in an age of ideas and signs
debate's lexicon gouging at truth

we then entered a world of instruments and logic
trudging through wastes beyond hypotheses and equations

before soaring into a universe of introspection and dream
unfocussed consciousness like the 3000 layers of an onion of
worlds-within-worlds

these days, we walk in an age of replication and chatter
this limited life forging away specially for the sake of futility

new dilemmas hatch from outdated language
as fertile as ant nests

"love is universal but we are universally unable to love"
light goes in straight lines but it also curves

time is delusion, space illusion
no birth no death no filth no purity no increase no decline

must we go on walking whereverwards or will
wherever come walking towards us next?

Chen Kehua⁶⁷

2.2 Leegte in het zelf

„Wir verwirklichen uns nie.
Wir sind zwei Abgründe – ein Brunnen der in den Himmel schaut“

Fernando Pessoa⁶⁸

“Ich möchte meine Arme heben und Dinge von unbekannter Wildheit herausschreien, den hohen Mysterien Worte zurufen, den großen Räumen der leeren Materie eine neue weitgespannte Persönlichkeit bestätigen. Doch ich gehe in mich und werde sanft. »Ich bin so groß wie das, was ich sehe! « Dieser Satz bleibt mir und erfüllt meine Seele; an ihn lehne ich all meine Gefühle, und von innen her - wie über die Stadt von außen - kommt der unbeschreibliche Friede des harten Mondlichts über mich, das sich langsam mit der Dämmerung ausbreitet.”

Fernando Pessoa⁶⁹

Het zelf bevat een leegte, misschien moeten we zeggen leegtes, want waarom zou het er maar een zijn. Misschien zijn er meerdere te ervaren leegtes in het zelf maar worden ze omdat ze geen aparte onderscheiden betekenissen oproepen op één hoop gegooid. Kenmerk van al die leegtes is hun betekenisloosheid. Niet dat ze zonder betekenis zijn maar ze zijn als leegte niet ervaarbaar als betekenis. Ze voelen vanuit de ervaring van de afgrond aan als volslagen zinloosheid; zonder zin is zonder een enkele betekenis. Dat is de paradox van de ervaring van leegte en van de leegte. We spreken erover, we kunnen erover spreken, er zijn mensen die kunnen getuigen van een diepe leegte in hun leven, maar de betekenis valt nauwelijks of niet te communiceren zodat anderen kunnen ervaren wat deze betekenisloosheid inhoudt.

I woke up at night and my language was gone,
No sign of language, no writing, no alphabet
nor symbol nor word many tongue-
and raw was my fear - like the terror perhaps
of a man flying from a treetop far above the ground,
a shipwrecked person on a tide engulfed bank,
a pilot whose parachute would not open
or the fear of a stone in a bottomless pit
and the fright was unvoiced, unlettered, unuttered,
and inarticulate (O how inarticulate!)
and I was alone in the dark,
a non-I in the all-pervading gloom
with no grasp, no leaning point,
everything stripped of everything
and the sound was speechless and voiceless
and I was nought and nothing,
without even a gibbet to hang onto,
without a single peg to hang onto,
and I no longer knew who or what I was
and I was no more

Amir⁷⁰

Dit gedicht geciteerd in *Nothingness*, een tekst van Elizabeth Léonie Simpson, die overvallen werd door een hersenvliesontsteking en daardoor elk gevoel en elke vorm van denken en herinnering verloor, nog nauwelijks kon zien en horen, spreken en lezen, getuigt van het plotseling verblijf in het niets. Simpson had maar 6% kans om te herstellen en het duurde vier jaar voordat ze ‘genezen’ was en deze tekst kon schrijven over haar bestaan in het niets. Ze schrijft:

“Expected to die, I did not. I had no sense of movement within a long, dark tunnel or separation from my physical body, no floating away. Neither the dead whom I loved, nor any religious figure, nor a theoretical ideal or composite appeared to me. No other came to help

me in the transition to another place of existence, and my life was not placed back for evaluation and summary. But what I experienced, emerging from almost two months of unconsciousness, was dramatically parallel in other ways to the clinical cases described by Elisabeth Kubler-Ross (1969) and Raymond Moody, Junior (1975)."⁷¹

Zij leeft op een eiland in de tijd, zo omschrijft ze haar situatie. Ze voelt ondanks haar situatie van afwezigheid dat ze wordt omringd door iets wat nauwelijks valt te beschrijven maar wat wel getuigt van een ervaring van zich opgenomen voelen, omgeven door liefde, door aandacht, door betrokkenheid van haar naasten. Ze getuigt hiervan als ze schrijft:

"For an island in time I reached a dimension of Being so true, so valid, so healthy, serene, and complete that it was incomparable to any state of consciousness occupied earlier or since. Was it a religious experience? Not in the conventional sense, for no God welcomed me, led me, or held me. Unlike the saints of the past, no ecstatic tremor engulfed me. But there are few generalizations or summary words which could describe the ineffable awareness of space and unity, light, warmth, and welcome which I experienced. What occurred to me was an intensity of wholeness, of joy, love, and peace— in radiance and luminescence— which surrounded and entered me. Even in the isolation of unconsciousness, removed to an absent world, I had felt the presence of attention and caring, the omnipotent pressure of love's focus. Family and friends were there, but, most of all, my children — Marty, Garth, and Beth any — were with me in regular shifts through both day and night in that Intensive Care Unit, giving me life, reading poetry and plays aloud, talking to that unconscious body, demanding its perseverance."⁷²

Als zij uit de coma ontwaakt heeft zij de ervaring leeg te zijn, zonder inhoud. Pas in een langdurig proces van herstel komen herinneringen terug en alles was door deze ziekte ontbrak. Deze vorm van leegte in jezelf zullen niet (zo)veel mensen hebben meegemaakt en misschien nog minder die er dan ook nog achteraf over kunnen schrijven. Pas als je zelf vormen van een afgrond in je leven kent en hebt ervaren weet je misschien hoe de afgrond voor een ander ervaren wordt en hoe betekenisloosheid het leven afknelt en de geest knecht. Ook getuigenissen van soldaten die hebben gevochten onder vreselijke omstandigheden maken duidelijk dat de ervaringen die zij hebben ondergaan niet communiceerbaar zijn en dat feit werpt hen helemaal terug op zichzelf.⁷³ Abel Herzberg schrijft over de Tweede Wereldoorlog vanuit het perspectief van de vervolgte Joden. In een tekst over weerloosheid van de Joodse slachtoffers die maar moesten afwachten of een medemens hun goedgezind was of niet schrijft hij (ondanks dat):

"En toch, mijn weerloosheid, wat ben ik je dankbaar! Want je hebt mij in de verschrompeling, die er van mij overgebleven is, geleerd dat je de status bent van de mens in zijn oorsprong. Er is niets 'gebeurd' en ik ben niets 'geworden', ik ben alleen teruggekeerd tot de eerste vorm van eksistentie van de mens als creatuur temidden der creaturen. Als ik mijn waterkraan opendraai en er zit een vliegje in mijn waskom, en ik zie hoe het spartelt tegen het water, maar weerloos weggespoeld wordt met de stroom in de donkere lozing, dan weet ik, dat ik dat ben. Dit is het grondgevoel van alle leven."⁷⁴

Ervaringen van rouw en verdriet, om het einde van een betekenisvolle relatie, de dood van een dierbare, een geliefde, kan je doen kennis maken met de leegte in jezelf. Maar ook het ontbreken van zinvolle ervaringen, van ervaringen die betekenis toevoegen aan en in je leven, kunnen je leiden op het spoor van de weg naar de afgrond, de leegte die kan huizen in je zelf, of in je ziel. Ervaren leegte in de eigen ziel, het eigen zelf, valt niet op te vullen met allerlei genoegen. En als die poging al

wordt ondernomen is het wakker worden uit de roes alleen maar pijnlijker. In elk mens schuilt een 'zwart gat' en als je eenmaal kennis hebt gemaakt met dit zwarte gat kan het gebeuren dat alles wat op je weg komt, in dit gat wordt gezogen: betekenissen lossen op, ze verdwijnen als in een zuigend moeras, je houvast glijdt uit je handen, je geest, je vertrouwen verdampt als sneeuw voor de zon. Fernando Pessoa drukt het in zijn boek over de rusteloze boekhouder zo uit:

"Wiederwerden in einem Stein, in einem Staubkorn - er weint mir in der Seele, dieser Wunsch.
Ich finde immer weniger Geschmack an allen Dingen, selbst daran, an nichts Geschmack zu finden."⁷⁵

Het zwarte gat in jezelf is de leegte in jezelf.⁷⁶ Een leegte die misschien zich openbaart als je er achter komt dat veel van wat je doet, denkt en onderneemt volslagen zinloos is. Je houdt er geen betekenisvolle relaties aan over, je blijft alleen, je ontdekt geen nieuwe betekenissen, het is allemaal een herhaling van het oude, het bekende, het al als eerder ervaren zinloze, betekenisloze. Je bent niet in staat om over je eigen schaduw heen te springen.⁷⁷

Pessoa legt de nadruk op ons gevangen zijn in onze eigen emoties en ervaringen met een verwijzing naar een andere auteur: "Condillac beginnt sein berühmtes Buch mit dem Satz:

"Wir mögen noch so hoch hinauf- und noch so tief hinabsteigen, über unsere Empfindungen kommen wir dabei nie hinaus." Wir können nie aus uns selbst aussteigen. Es gelingt uns nie, ein anderer zu werden, es sei denn, wir ändern uns durch unsere eigene Empfindung und Vorstellungskraft."⁷⁸

We zitten dus vast aan onze eigen gevoelens, onze eigen ervaringen en onze eigen wijze hoe wij vanuit ons lichaam ons zelf ervaren en ook onze moed en onze moedeloosheid.

Het vergt daarom nogal wat moed om het zwarte gat in jezelf, de leegte in jezelf onder ogen te komen, te accepteren als mogelijkheid en als feitelijkheid. Hoe kun je oog in oog staan met de leegte in jezelf zonder dat je erin verdrinkt of zonder ervan te walgen zoals de Franse filosoof Jean-Paul Sartre stelt? Zonder dat stemmen in je hoofd je aanzetten om maar toe te geven, je te laten wegzinken erin, niets meer hoeven te ervaren, niet meer hoeven te lijden, geen zinloosheid, geen zinloze pogingen om nog iets van het leven te maken. Meestal en vaak komt het niet zover dat je oog in oog staat met de leegte in jezelf. Veel situaties in het leven geven daar ook geen aanleiding toe.⁷⁹ Maar garanties zijn er niet. Omdat je die innerlijke leegte met je meedraagt kan het altijd gebeuren dat je ermee geconfronteerd kunt worden.

Schnee fällt!
Die Augen — vom Leben zgedrückt —
öffnen sich
um einen winzigen Spalt
sie schmerzen . . . der Schnee fällt!

Ende 1911

Wakayama Bokusui⁸⁰

Van Nietzsche wordt door Franz Rosenzweig gezegd dat hij, in een poging om de dichter Johann Wolfgang von Goethe te evenaren, ook wilde dansen op de rand van de afgrond. De afgrond die het zwarte gat, de leegte bevat, de rand die de belofte inhoudt van leven, van dansen met de duivel, dansen met de dood, dansen met de ellende en het lijden in het leven, dansen met de hoopvolle en verwachtingsvolle gedachten en betekenissen dat het leven toch, ondanks het donkere en de dreigende afgrond, zinvol is, zin heeft. Een leven vol betekenissen aan de ene kant en de afgrond van betekenisloosheid aan de andere kant. Goethe is geslaagd. Hij kon over die afgrond lopen, wetende dat een beide kanten van de richel gevaar dreigde. Hij hield vol en kon de spanning uithouden, hield zinvolheid en zinloosheid, betekenisvolheid en betekenisloosheid bij elkaar als een onmogelijke paradox van het leven.⁸¹

Nietzsche is in de afgrond gevallen. Hoe vertwijfeld hij ook greep naar nieuwe (soms aloude) concepten, zoals Zarathustra's Übermensch, een bovenmenselijke mens, of de kracht van de wil, het concept van de wedergeboorte, het heeft hem niet kunnen behoeden voor zijn val. Hij heeft niet de sprong gewaagd, die Søren Kierkegaard bepleitte, uit die ervaring van het absurde, van de leegte en het zinloze ervan. Hoe diep hij ook in het (eigen) zelf probeerde te graven om daar krachten te vinden die konden worden ingezet om te overleven tegenover de leegte, het niets, het nihilisme, het is hem niet gelukt. De mens draagt die innerlijke krachten, zo vermoed ik, niet met zich mee als een soort van natuurlijke gave, die helemaal uit hem zelf moet komen. Want dan zou er minder of geen wanhoop zijn en geen angsten die soms tot die wanhoop drijven. Gesteld tegenover een onmetelijk, koud en onmenselijk universum kan de mens zich zelf slechts een stofje voelen zoals de filosoof Blaise Pascal opmerkt.⁸²

De filosofie over de menselijke autonomie die de mogelijkheid van de innerlijke leegte, het niets in het zelf, niet meeneemt in haar overweging en in haar strijd om een zinvol bestaan te voeren, leidt tot een leugenachtige en tot ondergang gedoemde autonomie. Hier kan alleen het besef van heteronomie, van een kracht buiten het zelf, of een kracht in het zelf, erin gelegd door een heteronome instantie, verder helpen. De mens kan het niet op eigen kracht. Zou hij dat kunnen dan was hij/zij baas over alle betekenissen en zouden er geen dubbelzinnige of meerduidige betekenissen meer zijn: alles zou eenduidig zijn, totalitair.

De mens die zou (kunnen) samenvallen met zichzelf, met zijn totaliteit, die totalitair is, die betekenissen totaal denkt en hanteert zou je een god kunnen noemen. Een alleskunner en allesweter. Autonoom, een zelf dat alle wetten stelt dat geen enkel zwart gat, geen enkele leegte duldt. Want leegte is onbepaald, onbestemd, niet manipuleerbaar en niet hanteerbaar. De leegte is het grote gevaar voor een autonome mens, want die leegte kan hij niet de baas. Maar in het zelf woont deze leegte en het zelf is als het ware ook een natuurlijke woonplaats voor die leegte. De mens draagt zijn eigen afgrond met zich mee en die maakt deel uit van het zelf.⁸³ Niet acceptatie ervan leidt tot fanatiek ontkennen en het opvullen ervan met andere middelen. Zo zijn misschien het streven naar macht, naar absolute alleenheerschappij, naar absoluut genot, lapmiddelen om die leegte op te vullen, al zal de persoon in kwestie dat misschien nooit toegeven. De toneelstukken of tragedies zoals *Koning Lear*, *Mac-Beth* en *Hamlet* van William Shakespeare bijvoorbeeld, zitten vol met daden van de hoofdrolspelers die worstelen met die innerlijke leegte. Uiteindelijk gaan ze smadelijk te onder en vallen ze in hun eigen afgrond.

ELSE LASKER-SCHÜLER

Windbruch
über die Erde
streu ich. Schwester. Jedes
ungestorbene Land
ist dein Grab.

Przemysl, Brzozów, wer
seine Stätte
aushob, ist
verscharrt. In Mielce das Haus
Gottes brennend, über die Flammen
hinauf die Stimme, eine
Stimme, aber
aus hundert Mündern, aus
der Erstickung. Wie sagt
man: im Feuerofen
erhob sich das Lob
Gottes — wie sagt
man?

Ich weiss
nicht mehr.
Über die Erde, Schwester,
Windbruch, ausgestreut. Wie
Bäume verkrallt
Gesehenes in
den Schatten mittags, in
die Dämmerung unter den Schwingen ,
der Vögel, in
das Eis, in
die Ödnis nachts.

Liebe
(du sprichst aus dem Grab)
Liebe tritt, eine weisse
Gestalt,
aus der Mitte des Grauens

Johannes Bobrowski⁸⁴

2.3 Leegte als angst

EL MIEDO

En el eco de mis muertes
aún hay miedo.
¿Sabes tú del miedo?
Sé del miedo cuando digo mi nombre.
Es el miedo,
el miedo con sombrero negro
escondiendo ratas en mi sangre,
o el miedo con labios muertos
bebiendo mis deseos.
Sí. En el eco de mis muertes
aún hay miedo.

Alejandra Pizarnik⁸⁵

DIE ANGST

Im Echo meiner Tode
gibt es noch Angst.
Kennst du die Angst?
Ich weiss von der Angst, wenn ich meinen
Namen sage.
Es ist die Angst,
die Angst mit schwarzem Hut,
die jetzt in meinem Blut Ratten versteckt,
oder die Angst mit toten Lippen,
die jetzt meine Wünsche trinkt.
Ja. Im Echo meiner Tode
gibt es noch Angst.

vertaling: Juana en Tobias Burghardt

De ervaring van leegte, een vorm van niets, of met andere woorden zoals bij Martin Heidegger 'Das *Nichts und nirgends*' wordt ook volgens deze filosoof pregnant zichtbaar in de angst. De angst haalt ons uit ons dagelijkse bestaan en het gevoel van zekerheid en bekendheid met de dagelijkse gang van zaken. Wij voelen ons op eens niet meer thuis in de wereld, ontheemd, vreemd.⁸⁶

“Die Angst, daß ein kleiner Wollfaden, der aus dem Saum der Decke heraussteht, hart sei, hart und scharf wie eine stählerne Nadel; die Angst, daß dieser kleine Knopf meines Nachthemdes größer sei als mein Kopf, groß und schwer; die Angst, daß dieses Krümchen Brot, das jetzt von meinem Bette fällt, gläsern und zerschlagen unten ankommen würde, und die drückende Sorge, daß damit eigentlich alles zerbrochen sei, alles für immer; die Angst, daß der Streifen Rand eines aufgerissenen Briefes etwas Verbotenes sei, das niemand sehen

dürfe, etwas unbeschreiblich Kostbares, für das keine Stelle in der Stube sicher genug sei; die Angst, daß ich, wenn ich einschlief, das Stück Kohle verschlucken würde, das vor dem Ofen liegt; die Angst, daß irgendeine Zahl in meinem Gehirn zu wachsen beginnt, bis sie nicht mehr Raum hat in mir; die Angst, daß das Granit sei, worauf ich liege, grauer Granit; die Angst, daß ich schreien könnte und daß man vor meiner Türe zusammenliefe und sie schließlich aufbräche, die Angst, daß ich mich verraten könnte und alles das sagen, wovor ich mich fürchte, und die Angst, daß ich nichts sagen könnte, weil alles unsagbar ist, – und die anderen Ängste ... die Ängste.

Ich habe um meine Kindheit gebeten, und sie ist wiedergekommen, und ich fühle, daß sie immer noch so schwer ist wie damals und daß es nichts genützt hat, älter zu werden.”

Rainer Maria Rilke⁸⁷

Voor Heidegger is de angst een basiservaring die wezenlijk bij het bestaan hoort en de angst kleurt dit bestaan op een fundamentele wijze. Dit idee heeft hij overgenomen van Søren Kierkegaard die er een hele studie aan gewijd heeft. Angst maakt het bestaan “*unheimlich*”, ‘*Angst essen Seele auf*’ luidt een titel van een film van Rainer Werner Fassbinder.⁸⁸ Angst doet je gevoel van zekerheid krimpen. Totdat je het gevoel hebt helemaal geen grond meer onder je voeten te hebben. Voor Heidegger is het zich thuis voelen in de wereld een bepaalde modus van de “*Unheimlichkeit des Daseins*” en niet omgekeerd. Niet het thuisvoelen is de basis waarop ons zelfverstaan rust maar het zich niet echt thuisvoelen in de wereld.⁸⁹ Rüdiger Safranski die een biografie over Heidegger heeft geschreven legt dit helder uiteen als hij schrijft:

“De angst is de omfloerste koningin van de stemmingen. We moeten de angst onderscheiden van de vrees. Vrees is gericht op iets bepaalds, is kleingeestig. Angst daarentegen is onbepaald en even grenzeloos als de wereld. Het 'waarvoor' van de angst is de wereld als zodanig. Voor de angst zinkt alles in al zijn naaktheid ter aarde, ontdaan van iedere betekenis. De angst is soeverein, hij kan bij het minste of geringste bezit van ons nemen. Hoe zou hij ook niet, want het eigenlijke vis-à-vis van de angst is het niets. Voor wie angst heeft, heeft de wereld niets meer te bieden, net zo min als het mede bestaan van anderen. De angst duldt geen andere goden naast zich, hij verenigt in twee opzichten: hij verbreekt de band met de medemensen en hij maakt dat de enkeling uit de vertrouwde betrekkingen tot de wereld valt. De angst confronteert het bestaan met het naakte dat van de wereld en van het eigen zelf. Maar wat overblijft als het bestaan door het koude vuur van de angst is gegaan, is niet niets. Door wat de angst heeft verbrand is de gloei kern van het bestaan blootgelegd: het vrijzijn voor de vrijheid zichzelf te kiezen en zichzelf aan te pakken. In de angst ervaart het bestaan dus de onvertrouwdheid van de wereld en de eigen vrijheid. Zo kan de angst beide tegelijk zijn: angst voor de wereld en angst voor de vrijheid.”⁹⁰

Søren Kierkegaard onderzoekt de angst als fenomeen en koppelt deze aan de situatie waarin Adam en Eva zich hebben bevonden in het paradijsverhaal uit Genesis. Hij noemt angst op een complexe manier een dubbelzinnig fenomeen dat aantrekt en afstoot, een “*sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie*”⁹¹ Angst voor de vrijheid, angst voor de eigen keuzes, voor de eigen verantwoordelijkheid om die op je te nemen voor dit bestaan, angst om schuldig te worden en in zonde te vervallen, zoals Adam en Eva zondig werden toen ze het gebod overtraden door van de verboden vrucht te eten. In de confrontatie met de angst ontdekt de mens zijn lot (bij de oude Grieken) en zijn schuld (als christen). Maar de angst kan de mens ook volgens hem opvoeden tot geloof; de angst voor het lot kan de mens overwinnen in het geloof in de voorzienigheid, de angst voor de schuld kan de mens overwinnen in het geloof in de verlossing of verzoening. Zo is angst een vorm van dreiging en een vorm van aanmoediging. Kierkegaard stelt dat de angst echter nooit

helemaal verdwijnt, ze blijft weggenoot van de mens als angst voor de mogelijkheid van de zonde. Nodig is om moed te ontwikkelen om te durven geloven dat de angst-toestand zelf een vorm van nieuwe zonde is, de moed om afstand te doen van een angst zonder angst. En dat kan alleen via de weg van het geloof volgens Kierkegaard. De angst wordt niet vernietigd maar ontwikkelt zich zo steeds opnieuw, steeds eeuwig jong, uit het doodsoogenblik van de angst zelf. In het geloof vindt de synthese plaats van lijf en ziel, als leven van de Geest, een synthese die eeuwig is en elk ogenblik mogelijk is.⁹²

ADAM, OR THE BIRTH OF ANXIETY

Thus, along with lack,
anxiety was born.

A fallen apple from the same branch that Eve plucked hers-continues to spoil at the foot of the felled tree.
Rotten fruit. Its name: ANXIETY.

Image of emptiness before emptiness.
Biting into the apple, did Eve know she was devouring her soul?

What if the book were only infinite memory of a word lacking?.
Thus absence speaks to absence.

"My past pleads for me," he said. "But my future remains evasive about the assortment in its basket "

Imagine a day without a day behind it, a night without a previous night.
Imagine Nothing and something in the middle of Nothing.
What if you were told this tiny something was you?

And God created Adam.
He created him a man, depriving him of memory. Man without childhood, without past.
(Without tears, without laughter or smiles.)
Man come out of Nothing, unable even to claim a portion of this Nothing.

Edmond Jabès⁹³

Voor hen die niet gelovig zijn maar misschien ook voor de gelovige zelf lijkt dit misschien een onmogelijke opgave. Hoe kun je leren leven met de angst, met deze vorm van leegte, deze manifestatie van een niets in je bestaan, als je eigenlijk over je eigen schaduw moet springen omdat de angst deel uitmaakt van je existentie. Kierkegaard zelf spreekt over een sprong. Zoals de zonde van Adam en Eva zelf niet vooraf kan worden verklaard, ook niet door de psychologie. Hij noemt haar een kwalitatieve sprong, opeens is ze daar, als het ware uit het niets voortgekomen. De overgang van onschuld naar schuldig zijn is een sprong, de overgang van schuldig zijn naar de omgang hiermee in het geloof is een sprong. Er verandert kwalitatief iets dat niet met de logica van de dialectiek valt te verklaren, waarbij het een uit het andere voorkomt zoals bij de filosoof Hegel. Anders is dit bij Heidegger.

Safranski stelt: "Kierkegaard probeert de angst te overwinnen door de sprong in het geloof, een sprong over de afgrond. Heideggers angst is niet het voorspel voor die sprong. Hij heeft het geloof van zijn afkomst verloren. Bij Heidegger is het de angst na de sprong, als je al bezig bent in de afgrond te storten."⁹⁴

Bepalend is voor Kierkegaard het 'ogenblik'. Dit is niet zomaar een moment in de reeks van momenten in de tijd. Het is een fundamenteel beleven van een moment, een *absoluut hier en nu*, dat eigenlijk buiten de tijd staat. Kierkegaard noemt dit *ogenblik* een begrip dat zowel in de tijd hoort maar dat ook een relatie heeft met het niet-tijdelijke, het eeuwige. Het lijkt op het ogenblik dat de ervaring weergeeft van het overrompeld worden door de schoonheid van het moment, zoals bijvoorbeeld de beschrijving van de aanschouwing van de eerste kersenbloesem in Japan, zie ook de Japanse omschrijving van taal in paragraaf 1.1.⁹⁵

Heidegger neemt van Kierkegaard niet het verhaal over de zonde en de zondeval over. Hij concentreert zich op zijn tijd en heeft afstand genomen van zijn jeugd waarin hij theologie en filosofie studeerde.⁹⁶ Hij schrijft in een tijd die getekend wordt door crisis. Op veel terreinen wankelen de zekerheden, er is nauwelijks houvast. Wij kennen zijn ontwikkelingsgang, zijn sympathie voor de nationaal socialistische beweging, zijn mislukte optreden als rector en zijn overspannen redevoeringen om de in zijn ogen nieuwe tijd te duiden. We weten ook dat Heidegger daarna, na zijn teleurstellende ervaringen met het nazi-regime na de oorlog verviel in zwijgen. Hij trok zich terug in zijn hut op de Todtnauberg in de streek Schwarzwald waar hij wel gasten bleef ontvangen zoals de dichter Paul Celan die na de oorlog zijn traumatische ervaringen in gedichten bleef verwoorden. Maar ook die gesprekken verbraken niet het zwijgen van Heidegger.⁹⁷

Peter Watson heeft een magistrale studie geschreven over de periode die met Nietzsche begon tot aan onze tijd, met de titel: Het tijdperk van het niets.⁹⁸ Daarin komen alle pogingen voorbij om antwoorden te vinden om het nihilisme te bestrijden of van tegenspel te voorzien. Ook Heidegger past in dit rijtje. Hij is erfgenaam van Kierkegaard en Nietzsche, zijn denken is er door gekleurd. Safranski beschrijft in de biografie over Heidegger zijn opkomst en invloed in zijn tijd. Zijn ontmoetingen met andere denkers en de resultaten die dat opleverde.⁹⁹ De verwachtingen waren hooggespannen ten aanzien van Heidegger, maar hij wil (eigenlijk) geen profeet spelen. Safranski zegt:

"Wel was het zo dat Heideggers emphatische vraag naar de zin van zijn zulke verwachtingen gemakkelijk kon wekken. Ze werden ook gewekt, maar er werd nu juist niet aan voldaan. Dat die verwachting beschaamd moet worden, hoort bij de boodschap van *Sein und Zeit*, die luidt: er steekt niets achter. De zin van zijn is de tijd, maar de tijd is geen hoorn des overvloeds, hij biedt ons geen houvast en geen oriëntatie. De zin is de tijd, maar de tijd 'geeft' geen zin."¹⁰⁰

Als de tijd zelf zinloos is, zonder zin, waarom dan al dit pogen om de tijd te doorgronden, te duiden, te verklaren? De bestudering van de tijd als een poging, een omweg om het bestaan te doorgronden? Misschien wel te funderen? Kan ons bestaan tegen het licht van de dood, de contingentie, wel een basis, een houvast vinden in de tijd? En van beslissende betekenis, een houvast tegenover het nihilisme, de leegte van het bestaan en de leegte van de ervaren zinloosheid als alle verklaringen, alle vormen van zingeving hebben afgedaan omdat het leven je niet bracht wat je misschien ervan verwacht had?

Jean-Paul Sartre die sterk door het denken van Heidegger in *Sein und Zeit* beïnvloed is, onderneemt in *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* een poging om op een eigen manier vormen van ervaring van het niets en de

confrontatie met dit niets, opnieuw te duiden vanuit het idee dat de mens tot vrijheid is veroordeeld. Geschreven in een tijd die gekleurd wordt door de ervaringen van de Tweede Wereldoorlog. Sartre merkt op dat er veel realiteiten in onze ervaring zijn, zoals de ervaring van afstand, afwezigheid, verandering, anders-zijn, afwijzing, spijt, verstrooiing, die zichtbaar maken dat het niets en de ervaring van het niets zich hierin kan verbergen. Ze zijn gekenmerkt door negatie als voorwaarde voor hun existentie. Sartre noemt hen '*negatiteiten*' (het tegengestelde van entiteiten)¹⁰¹. Deze ervaringen behoren tot onze zijns-sfeer, en kunnen dus niet verwezen worden naar een *niets* alsof ze niet bestaan), maar ze maken wel dit niets zichtbaar in ons bestaan. Sartre stelt dat het niets bestaansrecht moet hebben in het zijn, concreet in de ervaring, anders is het niet ervaarbaar en bestaat het niet:

“Wenn das Nichts nicht vom Sein getragen wird, löst es sich *als Nichts* auf, und wir fallen auf das Sein zurück. Das Nichts kann sich nur auf einen Grund von Sein richten; wenn Nichts gegeben sein kann, so weder vor noch nach dem Sein, noch in allgemeiner Weisse Ausserhalb des Seins, sondern nur innerhalb des Seins selbst, in seinem Kern, wie ein Wurm.”¹⁰²

Het niets bewoont het zijn dus als een worm, een rups in een appel, als we Sartre mogen geloven. Zoals de mens het niets pas zichtbaar maakt en kan maken. Het niets is en blijft hier dus betrokken op het subject via de omweg van het zijn dat het als kerngegeven omvat. De Nederlandse filosoof Giovanni Rizzuto legt dit helder uit vanuit een onderscheid dat Sartre maakt in de ervaring van de werkelijkheid van het zijn in de vorm van *en soi* en *pour soi*:

“Evenals Camus vertrekt Sartre vanuit de ontologische stellingname dat er een in- en op-zichzelf-zijn, of werkelijkheid (*en soi*) bestaat dat amorf en betekenisloos is. Dit zijn is contingent, dat wil zeggen, een bruut feit zonder oorzaak, grond of doel: het had er net zo goed niet kunnen zijn. Wij projecteren er zelf onze categorieën en classificatiesystemen op om orde en zin te stichten en de werkelijkheid daardoor leefbaar te maken.”¹⁰³

Je kunt daarbij denken aan de dingen die ons omgeven, de wereld waarin wij leven, de natuur waar we deel vanuit maken als levende wezens. We zien bomen, straten, huizen, wegen. Maar als we in een situatie komen waarin deze dingen hun zin verliezen voor ons omdat we van mening zijn of dat er een besef doorbreekt dat onze taal slechts etiketten plakt - in plaats van zinvolle verbanden zichtbaar maakt, waarin wij ons thuis kunnen voelen, - dan kan er betekenisverlies ontstaan, we kunnen zelfs gaan walgen van dit leven. Rizzuto stelt dat voor Sartre het *en soi* zelf absurd is en niet alleen de confrontatie met een als irrationeel ervaren wereld zoals bij Camus.¹⁰⁴ Rizzuto schrijft, volgens Sartre zijn:

“Angst en walging (...) affectieve uitdrukkingen van betekenisverlies, en dat is weer een gevolg van de 'vernietende' activiteit (*neantisation*) van het bewustzijn. Volgens Sartre nestelen het niets en de ontkenning zich in de oorspronkelijke compactheid van het *en soi* door het intentionele bewustzijn dat hij het voor-zichzelf (*pour soi*) noemt. Om dit te begrijpen moeten we eerst iets zeggen over het bewustzijn. Het bewustzijn is voor Sartre als fenomenoloog intentioneel, dat wil zeggen, altijd bewustzijn van X. We kunnen dit makkelijk bij onszelf vaststellen. Een bewustzijn 'op-zich-zelf', losgezongen van de wereld en zonder dat het op iets hoe onbeduidend ook gericht is, bestaat niet. Ook in het geval van zelfbewustzijn, dus dat het bewustzijn zich bewust is van zichzelf, gaat dit op.”¹⁰⁵ Sartre argumenteert dat het niets door het menselijke bewustzijn (*pour soi*) aan het licht komt, hij spreekt niet over een niets onafhankelijk van de menselijke subjectiviteit.¹⁰⁶

Volgens Rizzuto onderscheidt Sartre twee soorten zelfverhouding. Een eerste vorm van zelfverhouding is het prereflexieve of niet-thetische (zelf)bewustzijn. We denken, voelen en handelen zonder dat dit thematisch wordt gemaakt. We zijn ons dat weliswaar bewust, maar niet op een reflexieve manier. Daarom maakt een ik, dat tegenover een object staat, nog geen deel uit van dit bewustzijn, ook al kunnen we ons dit moeilijk voorstellen.

Een tweede vorm van zelfverhouding is waar er wel sprake is van (zelf)reflectie. Deze verhouding is volgens Sartre een afgeleide modus van het prereflexieve bewustzijn. Dus eerst komt de ervaring waarin we nog niet reflecteren en dan pas komt de ervaring van reflectie. Rizzuto beschrijft dit zo:

“Voor Sartre en de meeste fenomenologen is het prereflexieve bewustzijn niets anders dan een gerichtheid op, of grijpen naar de dingen. Het bewustzijn is wezenlijk dynamisch, een zichzelf transcenderende beweging die nooit met zichzelf of, in de taal van de fenomenologie, zijn noëmatisch correlaat (object) samenvalt. Het *pour soi* kan daarom onmogelijk positief bepaald worden, want zoals Sartre placht te zeggen: *het is niet wat het is en is wat het niet is*. *Pour soi* en niets zijn uitwisselbare termen. En het is het *pour soi* dat het niet(s) aan de werkelijkheid toevoegt en zo een wig drijft in de Parmenidiaanse onwrikbare compactheid van het *en soi*. Maar het *en soi* en het *pour soi* zijn en blijven volstrekt tegengesteld en vreemd aan elkaar.”¹⁰⁷

In de ervaring van de werkelijkheid ervaar ik voortdurend dat er een onderscheid bestaat - ik val niet samen met de dingen buiten mij maar ook niet echt met wie ik nu zelf ben, als ik me al bewust ervan ben wie ik zelf ben. Ik ben dan wel mijn lichaam maar kan het lichaam ook objectiveren, het als een ‘vreemd’ deel van mezelf ervaren.¹⁰⁸ Als ik mij bewust ben van die afstand noemt Sartre dat een voortdurend ‘vernietigen’, ik ben er niet identiek mee, zoals Rizzuto uitlegt:

“Dit is geen reflexieve act, maar gaat eraan vooraf. In tweede instantie kan ik vervolgens op mijzelf terugbuigen als een ik of subject dat tegenover een object staat. Voor de fenomenologie is prereflexiviteit primair en reflexiviteit een afgeleide modus. Deze ‘vernietende’ activiteit van het zichzelf transcenderende bewustzijn is de fenomenologische grondslag waarop Sartre zijn vrijheidsbegrip en wijsbegeerte van de authenticiteit bouwt. Want vrijheid betekent in staat zijn ‘nee’ te zeggen. Maar gewoonlijk gaat de mens zijn vrijheid eerder uit de weg dan dat hij haar omarmt. Hij vereenzelvigt zich dan met de gewoonten en zinstructuren die hij aantreft en verontschuldigt zijn handelen door te verwijzen naar een onwrikbare essentie (status, geslacht, leeftijd enzovoorts) als determinerende factor. Dit is wat Sartre kwade trouw (*mauvais foi*) noemt.”¹⁰⁹

De mens ontkent volgens Sartre dus zijn potentiële mogelijkheden om de vrijheid die zich aandient te benutten. Hij vergeet door afstand te nemen van de vastgelegde werkelijkheid om hem heen, (vastgelegd in begrippen en conventies), om een eigen weg in het leven te kiezen. Het zijn waarmee je niet samenvalt, de context die je niet als zodanig hoeft te accepteren omdat je door je vragen er afstand van kunt nemen is eigenlijk samengevat een extrapolatie van de ervaring dat je niet samenvalt met de wereld waarin je leeft en waarin je jezelf aantreft. Rizzuto stelt:

“In tegenstelling tot het dier is de mens zonder twijfel een hermeneutisch en zinstichtend wezen, maar dit betekent niet dat daarmee *elke* zingeving is uitgeput. In de ruimte die ontsloten wordt door het wegvallen van *onze* zinstructuren kan er zich een zin openbaren die niet het initiatief is van mens. Dit wordt verkondigd door mystici en Heidegger van na de *Kehre*. Vandaar dat voor Heidegger niet het intentionele bewustzijn maar het Zijn het initiatief heeft bij het ‘vernietigen’. Het ‘nietigen’ van het Niets ontsluit de zijnden in hun Zijn.

Onthult voor Sartre het niets onze vrijheid ten koste van een van zin verstoken wereld, voor Heidegger verwijst het Niets juist naar het Zijn als zinstructuur.”¹¹⁰

WER SCHREIBT der Träume
Drehbuch keine Welle
buchstabiert ihre Namen
das Alphabet die Gischt
nicht Ebbe und Flut
beizeiten tauchen sie
auf und ab
taumeln Gestirne
durch das Wasser
erblindet jetzt
waren sie einmal
wollten nur
über das Meer
unsichtbar wir
auf dem Hochsitz
halten Ausschau
nach nichts

Christoph Klimke¹¹¹

De theoloog George Pattison die een interessante studie geschreven heeft met de titel *Agnosis: Theology in the Void*, waarbij hij de vraag opwerpt of er nog over God geschreven kan worden in een samenleving die gekenmerkt wordt door nihilisme, (door het ontbreken van zin die niet meer gekoppeld kan worden aan een God), bespreekt de ontwikkeling in de Westerse filosofie die tot deze situatie heeft geleid. Kierkegaard, Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher, Nietzsche en Heidegger passen de revue. Hij kijkt daarbij ook naar Japanse filosofen van de zogenaamde Kyoto-school zoals Kitaro Nishida, Keiji Nishitani en Hajime Tanabe die zich o.a. uitgebreid hebben bezig gehouden met deze westerse filosofen en het thema van het nihilisme. Zij proberen vanuit hun eigen Boeddhistische traditie een weg te vinden in hun denken waarbij zij een antwoord kunnen geven vanuit hun eigen traditie op de vraag die dit nihilisme oproept. In Hoofdstuk drie zal dit nog verder aan de orde komen. Keiji Nishitani noemt het denken van Sartre over het nihilisme en het niets níet fundamenteel. Sartre blijft nog teveel hangen in zijn fenomenologische preoccupaties waarin het subject dat bron van kennis is en dat kent het uitgangspunt is. Hij noemt dit nihilisme van Sartre een ‘*nihilicity*’, een vorm van leven zonder waarheid, zonder waarden en zonder zin.¹¹² Vanuit het Oosterse denken gezien is het niets (en het Niets met een hoofdletter, een ‘*Absoluut Niets*’), een ervaringswerkelijkheid die het (alledaagse) nihilisme overstijgt.¹¹³

Hoe dit fundamentele ‘*Absolute Niets*’ in relatie staat met ons menselijk bestaan en hoe deze visie op het niets (en het Niets) zal later uitgebreider aan de orde komen. De visies aangedragen vanuit de Oosterse en door het Boeddhisme geïnspireerde filosofie zijn waardevol en mogen dus niet ontbreken in deze opzet om God vanuit en in de leegte te denken. Daarbij is het denken, hoewel het aan het begin staat van het vragen, niet de enige toegang tot deze realiteit. In de traditie van het

Boeddhisme is de meditatie ook een begaanbare weg naast vele anderen. Het Boeddhisme en daarvan afgeleid het Zen-Boeddhisme heeft een lange route afgelegd om tot nieuwe inzichten te komen.¹¹⁴

Als de werkelijkheid waarin wij bestaan en waarvan wij deel uitmaken, de capaciteit heeft om onze zinstructuren te ondersteunen door hen zichtbaar te maken en te bevragen, - wat een menselijke activiteit blijft en deel van onze menselijke realiteit - dan is dit onvermijdelijk verbonden met de wijze waarop we naar onszelf kijken en waarin we wel en niet met onszelf samenvallen. De leegte van de wereld en de leegte in de ervaren wereld als een vorm van niets is dus ook deel van onszelf.

Die leegte in het zelf kan worden ervaren als een niets, een afgrond, een gemis, maar misschien is deze leegte ook wel de voorwaarde om überhaupt iets van God en het goddelijke te kunnen ervaren in het leven. Maar daarvoor moet de autonome mens onder ogen durven zien dat zijn autonomie maar een gedeeltelijke is, een halve autonomie en dat er heteronome machten zijn buiten hem en zelfs in hem. Pas vanuit de leegte, vanuit de ervaring van het zelf als leegte, als niets, kan die heteronomie worden ondergaan en geduid. Ervaringen van Zenboeddhisten wijzen in die richting. Omdat de ervaren innerlijk aanwezige heteronomie als leegte zich manifesteert kan ze ook zinvol worden en betekenis krijgen. Het wordt dan een betekenisvolle leegte die niet op een autoritaire autonome en totalitaire wijze met betekenis is op te vullen. Er zal altijd een surplus aan leegte over blijven, leegte die de voorwaarde vormt voor betekenisvolle ervaringen en duidingen. Zin gebouwd op en vanuit de ervaring van leegte. Maar daarvoor moet wel de leegte van het zelf in een ander licht worden getoond. Zodat een *metanoia*, een omkeer mogelijk is.¹¹⁵

ZERSTÖRUNG jetzt noch
der Schatten

bald steht Licht
gegen Licht

in erloschenen Augen

Werner Dürrson¹¹⁶

NACH WEIHNACHTEN

Nach Weihnachten
ein Gedicht über Gott
in den Schnee
kratzen.

Wenn es taut,
weiss man,
bleibt nichts, nichts

ausser dem Wunsch
später nach Weihnachten
ein Gedicht über Gott
in den Schnee zu
kratzen.

Stephan Reimund Senge ¹¹⁷

2.4 Leegte van het zelf

SOTTO IL GIARDINO (I)

Dove porta questa strada che nessuno più
imbocca,
strada appena intuibile, sentiero
d'erbacce?
Qui gente rotolava sua pancia, sghignaz-
zando,
e c'erano molte grida, anche di dolore.

(Esiste, esiste anche senza di noi,
la possibilità di un cammino.
Bisognerà appiattarsi neU'erba, scordare
qualcosa,
e te, maledetta paura,
dovremo proprio sconfiggerti.)

Fabio Pusterla¹¹⁸

UNTER DEM GARTEN (I)

Wohin führt dieser Weg, den niemand mehr
wählt,
ein kaum noch zu ahnender Pfad, über-
wachsen
von Unkraut?
Menschen wälzten sich hier auf dem
Bauch, mit Gelächter
und vielen Schreien, vor Schmerz auch.

(Es gibt ja, auch ohne uns gibt es
die Möglichkeit eines Wegs.
Flach sich ins Gras legen, etwas vergessen,
und dich, du verwünschte Angst,
ja - überwinden.)

Vertaling: Hanno Helbling

Hieronymus Bosch was een schilder van het onheil dat de mens en de wereld treft. De wereld zelf is leeg en vol met ijdelheden. Monsterlijk zelf in de ogen van de schilder. Hij heeft zich uitgeleefd in het beschrijven van deze afgronden. Beelden van dood en verderf en naderend onheil alom tegenwoordig. Wat op het eerste gezicht totale verdorvenheid en helse lusten en pijnen lijken, zijn in feite gestalten van de zinloosheid van dit bestaan. De zinloosheid van het streven naar genot en macht. Het invullen van het leven vanuit enkel het principe van het genieten. Als toeschouwer zie je de mens die de ondergang nadert, door hem zelf dichterbij gebracht. De hel wacht en velen zijn op weg daar naar toe. Bosch was ook al in zijn tijd een fenomeen, niet in het minst door zijn rijke fantasie waarmee hij gedetailleerd de werkelijkheid van het kwaad, de absurde verschijningen van de verlokkingen en talloze zonden in beeld bracht. Bosch gebruikt beelden die zijn tijdgenoten moeten wakker schudden. Is hij daarin geslaagd? Heeft het geholpen om een naderende apocalyps zo uit te beelden? Is de weg van het verstand niet een betere keuze om het blinde zelf tot de orde te roepen? Pessoa stelt:

“Auf halbem Wege zwischen Glaube und Kritik liegt die Herberge zur Vernunft. Die Vernunft ist der Glaube an etwas, das man ohne Glauben verstehen kann; doch bleibt es noch immer ein Glaube, denn verstehen setzt voraus, dass es etwas Verstehbares gibt.”¹¹⁹

Dat is precies het probleem met het zelf, de leegte in het zelf en de leegte van het zelf. Het verstand is een haast onmogelijk instrument om die leegte te benaderen omdat het de leegte van het zelf en de daden die daaruit voortvloeien vaak alle rede tarten. Hoe kun je met het verstand staan tegenover de verschrikkingen van Auschwitz en de vele andere concentratiekampen en gruwelijkheden die daar plaats vonden? De feitelijkheid ervan berooft je bijna van je verstand.¹²⁰

TRAGIK

Das ist das Schwerste: sich versenken
und wissen, dass man überflüssig ist,
sich ganz zu geben und zu denken,
dass man wie Rauch ins Nichts verfließt.

23.12.1941

Mit rotem Stift hinzugefügt:

Ich habe keine Zeit gehabt zu ende zu schreiben...

Selma Meerbaum-Eisinger¹²¹

Als het zelf ook in de geschiedenis van de mens de leegte uitstraalt, door daden van geweld, die opvulling zijn van de innerlijke leegte, dan is het de vraag hoe wij die leegte het hoofd kunnen bieden. Heeft het met ons vergeten te maken, de zwakke kracht van de herinnering, de afleiding die we zoeken en vinden en die ons verdooft? Gaan we niet genoeg in op onze innerlijke leegte, duwen we haar teveel weg, miskennen we haar door haar op te vullen met allerlei waanzinnige daden? Waar komt onze onrust vandaan, ons jachten en trachten terwijl we nauwelijks weten wat we doen en wat we hopen te bereiken. Pessoa is somber als hij schrijft:

“Wir wissen nicht einmal, ob was mit dem Tag endet, nicht in uns sein Ende nimmt als unnützer Schmerz oder ob wir nun ein Trugbild sind zwischen Schatten und die Wirklichkeit nicht nur die grosse Stille ohne Wildenten ist, die sich über die Seen senkt, an denen Schilfrohr steht, bevor es bricht. Nichts wissen wir, nicht einmal die Erinnerung an die Geschichten unserer Kindheit bleibt, nur Algen, und schon naht die Liebkosung künftiger Himmel, und Lufthauch, in dem Unbestimmtheit sich langsam zu Sternen öffnet. (...) Und durch alle dies hindurch werde ich hinter meinem Tagtraum wie ein Zischen nackter Angst meine Seele spüren - ein klares, tiefes Heulen, vergeblich im Dunkel der Welt.”¹²²

De angst, de diep doorvoelde angst is een bode van de afgrond in het zelf. Hij is de heraut van de leegte die als een wolf klaarligt om ons te verscheuren, om ons van ons verstand en onze hoop te beroven. De angst kent vele vermommingen. Geweld is er een van. Geweld is het overschreeuwen, het overstelpen van de eigen angst met een vlucht naar voren, alsof je uit de loopgraaf moet stormen op weg naar de vijand. Misschien lijkt dit overdreven maar de Eerste Wereldoorlog heeft dit principe vier jaar lang gedemonstreerd. Pas toen de levenden op raakten ging men beseffen hoe hoog de prijs was die men heeft betaald voor een onzinnig project: heersen over de ander, de vernietiging van de ander, de vermeende vijand.¹²³

EIN FLÜCHTLING

am punkt wo unsere kartographen die grenzlinien
dreier länder schnitten ragt eine klippe auf · unter ihrem fuss
lag ein frisches grab - eine schicht sand
von felsplatten bedeckt · daneben die plastiksohle eines schuhs
eine reisetasche ohne jegliches gewand
vertrockneter thunfisch in zwei auf gehackten konservendosen
vielleicht wurde er krank zurückgelassen
oder vom lastwagen gestossen

er hatte die lake getrunken · im schatten gesessen
 der handbreit von der wand fiel
 keine kraft mehr um zu bassen
 dünenkämme gleissend · unerträglich weiss
 der himmel nun vor einem ziel
 das kaum je mehr war als die aussicht auf anderes als almosen
 in der tasche gesicht und name auf einem ausweis
 aus eritrea - vormals italienisch abessinien -
 und eine telefonnummer in mannheim · er wurde 17 jahre alt
 das leben ein ruder · ein leckgeschlagener nachen
 inmitten einer verlandeten see
 der wind murmelnd in so vielen unverständlichen sprachen
 die zunge geschwollen · ihm brennendkalt
 vor diesem alles nun vereinnahmenden vergessen
 staub auf den wimpern · die sonne in den weiten unserer lee

gilf kebir 12 II 10

Raoul Schrott¹²⁴

Rüdiger Safranski wijst op de rol en de positie van het 'Men' in het denken van Heidegger - een vorm van bestaan waaraan wij allen lijden en die ons vasthoudt in het alledaagse leven, onze gebruiken, onze tradities, de manieren waarop wij met ons zelf en met anderen omgaan in de wereld.¹²⁵ In deze vorm van bestaan zijn we voortdurend bezig, afgeleid, niet bij de dingen zelf, niet bij de vragen waar het in het leven om draait en de confrontatie met de leegte van ons bestaan. Een situatie die echter ook kansen biedt, als we deze vorm van afleiding tegemoet durven treden als vorm van leegte die niks oplevert. Dan kunnen we andere en meer fundamentele keuzes maken. Zoals bijvoorbeeld een beantwoording van de vraag 'waarom ik leef, waarvoor ik leef, waartoe ik leef'. Voor Heidegger is het 'Men' de oorspronkelijke gestalte van ons bestaan, als een vorm van onvrijheid omdat wij de vrijheid niet aandraven om ons zelf op een dieper niveau te verstaan, dwars door de angst heen. In het 'Men' ben ik eigenlijk een *niemand*, een *nobody*, een *niets*. Safranski schrijft:

"Heideggers *Men* is ook zo'n ledenpop: *Het Men, waarmee de vraag naar het wie van het alledaagse bestaan is beantwoord, is het niemand, waaraan elk bestaan zich in het onderelkaar-zijn telkens al heeft uitgeleverd* (SuZ, 128).

Heideggers beschrijvingen van de moderne tijd in de Weimarrepubliek maken juist indruk vanwege de omgeving waarin ze worden neergezet. Daardoor doet zich het effect voor dat het triviale en alledaagse een grote rol op het fundamenteel-ontologisch ingerichte toneel krijgt toebedeeld. Het speelt de hoofdrol in het drama van onze existentie. En daarom wil Heidegger ook niet als een tijdschrijver worden gezien, want kritiek zou iets ontisch zijn, terwijl het bij hem om het ontologische gaat.

Die *niemanden* voeren op het Heideggeriaanse toneel een spookstuk op. Het zijn maskers, maar er zit niets achter. Geen zelf. Waar is het zelf gebleven? Is de oneigenlijkheid een toestand van afwending, van afvalligheid of vervreemding van het eigenlijke zelf? Wacht het ware zelf er in ons of in de coulissen op eindelijk weer verwerkelijkt te worden? Nee, zegt Heidegger. De oneigenlijkheid is de *oorspronkelijke* gestalte van ons bestaan, en dan niet alleen in de zin van het (ontisch) gangbare, maar ook ontologisch. Want de *oneigenlijkheid* is net zo'n existentieel als het *in-zijn*. We bevinden ons altijd al in een situatie waarin we in onze bezigheden opgaan. Dat werd al met het voorbeeld van de *omringende wereld* toegeleend, maar dat geldt natuurlijk ook voor de *medewereld* en de *zelfwereld*. Dat betekent dat in het bestaan in eerste instantie en doorgaans niet bij zichzelf, maar buiten zichzelf is, bij zijn

bezigheden en bij de anderen. *In eerste instantie 'ben' niet 'ik' in de zin van het eigen zelf, maar zijn de anderen op de wijze van het Men [...] In eerste instantie is het bestaan Men, en doorgaans blijft dat zo. Als het bestaan de wereld uitdrukkelijk ontdekt en leert kennen, als het zijn eigenlijke zijn voor zichzelf ontsluit, geschiedt die ontdekking van 'wereld' en die ontsluiting van het bestaan altijd als het uit de weg ruimen van de toedekkingen en verduisteringen, als het doorbreken van de versperringen waarmee het bestaan zich voor zichzelf afsluit (SuZ 129)*"¹²⁶

In de confrontatie met de leegte in en van ons bestaan, (ook door de ervaring van de angst) kunnen we dus ontdekken dat we scheppende wezens zijn, wezens die ondanks de afgronden die kunnen oplichten toch in staat zijn om zin te geven aan ons leven en aan ons streven om er iets van te maken in het licht van onze contingentie. Ook hier geldt weer dat het proces van betekenis-geven fundamenteel is in de ervaring van het zelf in de wereld. Zinloosheid en de ervaren leegte in en van het zelf betekenis toekennen, die niet echt het menselijk verlangen naar betekenis bevredigt, laat het zelf achter met een kater. Betekenissen najagen die de leegte moeten opvullen zullen hierin niet slagen, want de leegte is onmetelijk en oneindig. Daarom is de beweging verkeerd om de leegte op te vullen. Pas vanuit de acceptatie ervan komt er vaste bodem in zicht en kan het zelf zich bevrijden van de onzichtbaarheidsmantel die de leegte erover heen legt. Het zelf dat zich manifesteert als een leeg zelf is ook voor zichzelf bijna onbenaderbaar. Het zelf verliest zijn greep op zichzelf, het kent zichzelf niet meer en verzinkt in zijn eigen opgeworpen leegte. Daden die het zelf zouden moeten ondersteunen brengen het verder weg van zichzelf. Dat alles omdat het uitgangspunt niet deugt, omdat het zelf zichzelf een rad voor ogen draait. Het komt overeen met een ernstige vorm van verslaving.

KRANICHE gehen
nicht verloren
auf ihrem ersten
Flug erinnern
sie sich im Voraus
könnten mich
geleiten auch
durch diese Stadt
zur Yorckstrasse
diesem Unort
dahinter aber
St. Matthäus
Grabstätte vieler
Unerwünschter
meine Liebsten eben
dann liegt
Berlin plötzlich
am Meer San Michele
Ezra Pounds Ruhestätte
von Venedig gleich
wieder zurück nach
Rheinsberg Tucholskys
Spuren unsichtbar
die Wegzeichen
erblindet wir

schicken indes
Dronen gen Himmel
erspähen keine
Wege aus
dem Nichts

Christoph Klimke¹²⁷

Op de verklaarde dood van God door de profeet Zarathustra volgt in het kielzog hiervan de dood van de auteur Nietzsche zelf. Al heeft hij het niet voorzien, al was hij hier niet op uit, het ene brengt het andere met zich mee. Als het fundament wegvalt stort het individu in de zelf geschapen leegte, het niets grijpt hem bij de keel. Stel dat Nietzsche de ervaren leegte, de afgrond, had kunnen accepteren, dan had zijn leven misschien een andere wending genomen. Precies daarin zit het probleem: “Aber dass ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter,”¹²⁸ aldus Nietzsche in zijn overmoed.

“Umwertung aller Werten , so nannte Nietzsche das Unternehmen. Und es war klar, dass ihm vorschwebte, die Jesus-Schwäche, die Christus-Blässe des Abendlandes, die der jüdische Gott über die Menschen gebracht hatte, abzulösen durch ein Evangelium der Lebensbejahung kraft Daseinsstärke, die sich ganz aus dem hier und Jetzt nährte.”¹²⁹

Later in de tweede verkenning rond God in de leegte zal ik hierop nog een keer terugkomen.

GEDICHTZU, GEDICHTAUF:
hier fahren die Farben
zum schutzfremden
freistirnigen
Juden.
Hier levitiert
der Schwerste.
Hier bin ich.

Paul Celan¹³⁰

Peter Strasser, een andere Duitse filosoof, legt een verband tussen deze verwerping van alle waarden, deze ‘kardinaaldeugd’ van de subversie zoals hij dat noemt, met de heiligverklaring van het radicaal boze. Nietzsche klaagde de christenen en hun moraal aan: ze hebben de kaarten op de verkeerde gezet en zijn daarom veroordeeld tot een slavenbestaan.¹³¹ We weten uit de geschiedenis hoe het beeld van de ‘Übermensch’ door kwaadwillende aanhangers van de fascistische groeperingen misbruikt is en ingezet voor hun eigen propaganda. Met als gevolg een wereldoorlog, en als uitkomst daarvan een nooit vertoonde genocide op iedereen die niet in het plaatje paste van de ‘volmaakte’ mens. In mijn essay Wereldbeeld en zelfbeeld heb ik hier uitgebreid bij stilgestaan.¹³²

De leegte van het zelf zoals het zelf zich manifesteert in de wereld heeft de schijn van betekenisvolheid. Het zet in op de schijn, op de uitstraling, op de verwachte

waardering, een soort van schittering die eigen is aan de commercie. Het is het licht aan de buitenkant, glinsterend en stralend, maar als je doorvraagt is er geen binnenkant, geen hart. Het is het vermeende succes, de geslaagde carrière waarbij niemand weet hoeveel offers er zijn gebracht en hoeveel betekenisvolle relaties hieronder hebben geleden.¹³³

“Nun ist es dunkel.
Ich war in Worten und hatte keinen Bestand.”

Franz Baermann Steiner¹³⁴

De leegte van het zelf zit als het ware onder een dunne laklaag die bij het geringste krasje zichtbaar wordt. De bezigheden van het zelf op het carrière pad zijn als het zoeken naar een ‘El Dorado’, een goudland, alsof daarmee alle problemen zijn opgelost en de toekomst is veilig gesteld. Het is als het zoveel mogelijk verzamelen van hooi, ironisch zichtbaar gemaakt in het schilderij ‘De Hooiwagen’ van Hieronymus Bosch. Mensen “Headpiece filled with straw, alas”, zoals de Engelse dichter T.S. Eliot het uitdrukte in het gedicht ‘The Hollow Men’ uit 1925.¹³⁵ Goud in onze handen, ook het echte, blijkt waardeloos te zijn als het gaat om zin en om betekenis. Het versterkt hoogstens de ficties waarin wij zijn verstrikt dat aanzien en status waardevol en daardoor betekenisvol zijn. Maar we vergeten dan dat de dood telkens weer aan onze deuren klopt en dat de lucht van de rottende lijken op het slagveld voorgoed onze smaak naar het goede en waardevolle heeft bedorven, als we niet radicaal durven omkeren op onze schreden. Dan kunnen we eindigen met deze klacht op de lippen zoals de dichter Eliot schrijft:

“Those who have crossed with direct eyes, to death’s other Kingdom remember us - if at all - not as lost violent souls, but only as the hollow men the stuffed men.”¹³⁶

Fernando Pessoa draait het om: niet de gekken zijn gek maar wij zijn het. Hij schrijft in “*Genie und Wahnsinn*”:

“Die Verrückten haben ein klares Gehirn; verwirrt und Wahnsinnig ist das Gehirn derer, die nicht verrückt sind.

Das Mysterium des Universums, die Komplexität des Lebens, die Zukunft eines jeden einzelnen (...), all dies sind Probleme, die bei wacher Betrachtung zum Wahnsinn führen werden. Nur wenn man sie auf verwirrte Weise betrachtet, bleibt der Geist heil.

Jeder Stein auf den Boden ist ein Mysterium, der vom Mysterium unseres mysteriös voranschreitenden Körpers auf mysteriöse Weise erfasst wird. Dies deutlich zu sehen ist bereits ein Symptom des Wahnsinns...”¹³⁷

De leegte *in* het zelf verwijst niet alleen naar een oneindigheid die het zelf met zich meedraagt, de mogelijkheid tot een oneindige betekenisgeving, een vorm van vrijheid, een nooit stoppend proces van interpretatie en vormgeving, ze verwijst ook naar de mogelijkheid van het goddelijke en naar God als een vorm van betekenisvolheid.

De leegte *van* het zelf verwijst niet alleen naar het zelf dat zich op een lege wijze manifesteert, dat wil zeggen zonder diepere betekenis, zonder betekenisvolle en zinvolle duurzame relaties (zoals bijvoorbeeld de liefde) maar verwijst ook naar de wereld waarin leegte en volheid beiden in overvloed aanwezig zijn. De leegte in de

wereld en de leegte van de wereld is ook het fundament voor het kwaad want dat gedijt in het ontbreken van de zinvolle betekenisvolle relaties tussen mensen. Pessoa drukt dit in 1931 zo uit - een slotakkoord dat de leegte van het zelf goed omschrijft, daarom dit uitgebreide citaat over deze ervaring:

“Die Gefühle, die am meisten schmerzen, die Emotionen, die am meisten quälen, sind zugleich die absurdesten - das Verlangen nach Unmöglichem, weil genau es unmöglich ist, die Sehnsucht dem was niemals war, der Wunsch nach dem, was hätte sein können, der Kummer, kein anderer zu sein, Unzufriedenheit mit der Existenz der Welt. All diese Halbtöne des seelischen Bewusstseins schaffen in uns eine schmerzliche Landschaft, einen ewigen Sonnenuntergang dessen, was wir sind. Unser Selbstgefühl ist dann ein verlassenes Feld in der Dämmerung, traurig mit Schilf an einem Fluss ohne Boote, der hell zwischen weiten Ufern dunkelt.

Ich weiß nicht, ob diese Gefühle Ausdruck einer allmählich in Wahnsinn umschlagenden Trostlosigkeit sind oder Nachklänge einer anderen Welt, in der wir vielleicht gelebt haben - sich überlappende, vermischende Nachklänge, wie im Traum erlebte Dinge, die uns absurd erscheinen, es aber nicht waren, konnten wir sie uns erklären.

Ich weiß nicht, ob wir nicht andere Wesen waren, deren größere Vollständigkeit wir heute, als ihre Schatten, unvollständig wahrnehmen - sie haben ihre Festigkeit verloren, und wir können sie uns schlecht vorstellen in der Zweidimensionalität des von uns gelebten Schattens.

Ich weiß, diese Gedanken der Emotion wüten schmerzlich in unserer Seele. Die Unmöglichkeit, uns etwas vorzustellen, dem sie entsprechen konnten, die Unmöglichkeit, etwas zu finden, mit dem sie in unserer Vorstellung verbunden waren - all das lastet auf uns wie eine Strafe, von der niemand weiß, von wem oder warum sie über uns verhängt wurde.

Hat man all dies gefühlt, bleibt unweigerlich ein Missfallen am Leben und all seinen Äußerungen, ein vorweggenommenes Überdrüssig sein aller Wünsche, ein namenloses Missfallen an allen Gefühlen.

In diesen Stunden subtilen Kummers wird es uns unmöglich, selbst im Traum, Liebhaber, Held oder glücklich zu sein. All das ist leer, sogar in unserer Vorstellung von dem, was es ist. All das wird in einer anderen, für uns unverständlichen Sprache gesagt, uns rätselhaft klingenden Silben. Das Leben ist hohl, die Seele ist hohl, die Welt ist hohl. Alle Götter sterben eines Todes, grösser als der Tod.

Alles ist leerer als die Leere. Alles ist ein Chaos inexistenter Dinge. Wenn ich dies bedenke und mich umblicke, um zu sehen, ob die Wirklichkeit meinen Durst löschen kann, sehe ich ausdruckslose Häuser, ausdruckslose Gesichter und ausdruckslose Gesten. Steine, Körper und Ideen - alles tot. Alle Bewegungen sind Stillstand. Nichts sagt mir etwas. Nichts ist mir vertraut, nicht weil ich es befremdlich fände, sondern weil ich nicht weiß, was es ist. Die Welt ist mir abhandengekommen. Und auf dem Grund meiner Seele liegt - als einzige Wirklichkeit dieses Augenblicks - ein tiefer, unsichtbarer Kummer, traurig wie ein Weinen in einem dunklen Zimmer.”¹³⁸

ICH BIN DER WELT ABHANDEN GEKOMMEN

Ich bin der Welt abhanden gekommen,
Mit der ich sonst viele Zeit verdorben,
Sie hat so lange nichts von mir vernommen,
Sie mag wohl glauben, ich sei gestorben!

Es ist mir auch gar nichts daran gelegen,
Ob sie mich für gestorben hält,

Ich kann auch gar nichts sagen dagegen,
Denn wirklich bin ich gestorben der Welt.

Ich bin gestorben dem Weltgetümmel,
Und ruh' in einem stillen Gebiet!
Ich leb' allein in meinem Himmel,
In meinem Lieben, in meinem Lied!

Friedrich Rückert¹³⁹

Het zelf is volgens Pessoa niet (meer) thuis in de wereld, het heeft de wereld achter zich gelaten want de wereld voelt als verloren. De wereld is een niets geworden, een leegte. Het zelf heeft ook de band met zichzelf als deel van de wereld verloren. Het is dus een dubbel verlies. Als deel van de wereld draagt het zelf ook de ervaren leegte van en in de wereld met zich mee.¹⁴⁰ Alle vormen van verlangen zijn uiteindelijk zinloos en leeg want ze kunnen nooit worden bevredigd. De wereld werpt het zelf terug op zichzelf en in de eigen ziel is geen houvast want het verlangen verlangt het onmogelijke. Van de leegte in en van het zelf komen we zo terecht bij de leegte in en van de wereld waarin het zelf geen enkel houvast meer vindt en kennis maakt met de gruwelijke kant van het eigen bestaan.

PARAPHRASE

Der Welt abhanden kommen -
 wie fängt das an, wo und wann?
 In den Zeilen vermutlich,
 den Körperzellen, in Einzelzellen
 fängt es an in den Stunden
 der Eigenzeit, den flüchtigen
 letzten Tagen der Kindheit.
 Schlaf ist das Eingangstor,
 Aus-und Eingang der Träume
 von einem zum anderen Leben.
 Dort wächst es heran,
 lebenslang, in einer Welt jenseits
 der Tageszwänge, die uns von früh an
 bestimmen. Im Labyrinth
 des Unbewussten, einem Reich
 unbekannter als jedes Afrika,
 einem Land, *Ubw* genannt (Freud),
 kommt die Welt sich abhanden.
 In solche Urregionen,
 das *darknet* jeder Psyche,
 führt keine Route
 heroischer Expeditionen,
 keine Nord-Ost-Passage,
 kein Weg nach West-Indien.
 Niemand sieht über sich dort
 die Wolken des Magellan
 der sie als erster sah, Nebel,
 Haufen von Sternen, ferne Objekte
 in der Nähe der Milchstrasse.
 Milch, fern der Körperwärme,
 die den Säugling zog in die Welt.
 Zeitlos geht es dort zu,
 während aussen am Arm die Uhr
 den Tag einteilt und selbst
 den Gedanken den Takt gibt.

*

Was weiss der Körper, das Tier,
 das meist stumm umhergeht,
 von den Löchern im Luftraum,
 den Leerstellen, die jeder Mensch
 mit sich füllt, mit nichts
 als sich selbst, diesem Nisches,
 Äquivalent der Welt draussen.
 Es sind die Pfade des Eigensinns,
 auf denen man geht, als gäbe es
 keinen Tod. Sie enden alle
 in einem stillen Gebiet.

*

Wie kompakt so ein Körper ist,
 zeigt sich im Warten im Bauch
 eines Flugzeugs überm Atlantik.
 Wer Pech hat, mug umkehren
 auf halbem Weg, wenn ein Eissturm
 die Landung unmöglich macht.
 Er kehrt zurück wie ein Fremder,
 aus dem Alltag gestrichen.
 Niemand erwartet ihn dort,
 wo er aufbrach am Morgen.
 Sein Körper ist wie ein Koffer,
 ungeöffnet sinnlos befördert.

*

Blick aus dem Fenster: Unterwegs
 auf den Strassen sind Menschen,
 Tote und Lebende. Warum nicht
 die Toten in den Lebenden sehen
 und umgekehrt? Warum nicht
 sich selbst als postum begreifen,
 Teil einer pulsierenden Galaxie, einer
 allgemeinen Relativitätstheorie?
 Schliesse die Augen: Sieh ...

Sie reden mit dir, immerfort.

*

“Es war einmal”, wie die Märchen
sagen, die Chroniken,
die Autobiographien,
als Geschichte gesammelt.

Alles war einmal, immer schon:
anders als heute, wenn Heute
der äusserste Punkt ist,
an dem Zufall die Körper
hält,

in ihrer Endlichkeit Säugetiere,
unterwegs in einer Welt,
die für jeden gestorben ist,
für die jeder gestorben ist
in den Löchern im Luftraum.

*

Abgegrenzt sind sie, die Körper
in ihrer Aura der Einsamkeit,
Wörter auf einem weissen Blatt,
Wörter so unermesslich wie
Kindheit, Einsamkeit, Welt,
opak wie der eigene Körper,
der einem abhanden kommt.

*

Wie gross so ein Tag ist, wo keiner
dem andern gehört und Kinder nichts
als der Zufall sind, der sie zeugte

und hineinwarf in eine Welt,
in der wir viel Zeit verlieren
auf unseren Routen, bis Einsamkeit

uns dann einholt und wir begreifen,
dass Umkehr unmöglich ist
und wir sind, die wir sind.
Kein nächster Tag lässt sich proben
wie in der Oper die Szenen,
kein Gestern je korrigieren.

*

Unfassbar, dass auch die Toten
einmal Säuglinge waren. Geburt
hat sie ausgelost, Körper
für ein langsames Sterben.
Schliesse die Augen. Sieh:
Bald kommen die Toten
auf dem Umweg der Träume
heimlich ins Leben zurück.

*

Zeit ist der Zwischenraum, Zeit
tickt in den Körpern der Lebenden,
gibt den Wörtern die Schwerkraft,

das Leuchten erloschener Sterne,
ein Intervall gestundeter Zeit,
und immer ist da der Nachhall
der Kinderstimme im Innern.

*

Der Mensch geht zurück in sich,
ein Leben lang bleibt das Kind
in ihm, spielt zwischen Ruinen

in der frühen Landschaft der ersten
Siedlung, mit Häusern abgegrenzt
wie auf der Strasse die Körper,
sammelt Trauer, sammelt das Gras
der abgebrannten Tage
und lacht über sich selbst.

Die Kindheit ist aus, das Kind
steckt noch drin, geht
durch den Körper
und weiss nicht, wohin.

*

Wer da?
Wer spricht da?
Wer spricht heute,
wer morgen,
wenn ich da spreche?

Wer spricht, wenn ich
für mich spreche
in meinem Himmel,
meinem Lied,
meiner Aura
der Einsamkeit?

Bist du es, Spinne
im Netz meiner Sinne?
Bist du es, Glossar,
Stimme, Stimme, Sonar?
Es gibt das Alphabet,
und dann Verse.

Durs Grünbein¹⁴¹

2.5 Niets meer te wensen, gruwelijke leegte

NADA

El viento muere en mi herida
La noche mendiga mi sangre

Alejandra Pizarnik¹⁴²

NICHTS

Der Wind stirbt in meiner Wunde.
Die Nacht erbettelt mein Blut.

Vertaling: Juana und Tobias Burghardt

De dood is een leegte, het graf getuigt hiervan. Maar ook daar voor kan de leegte van en in het zelf gruwelijke vormen aannemen. Dichters, schrijvers, muzikanten, kunstenaars getuigen hiervan. Tallozen maken een einde aan hun leven. Vaak nog jong, nauwelijks gestart met leven.

De Argentijnse dichteres Alejandra Pizarnik, die ik ook in mijn vorige essay *Wereldbeeld en zelfbeeld* bij het thema zelfdoding citeerde¹⁴³, (omdat ze haar korte leven beschouwde als een voortdurende strijd met de dood), legt op indringende wijze getuigenis af van de leegte in het bestaan waarin eigenlijk niks meer over blijft om voor te leven. In het gedicht *El Despertar* is ze pas 20 jaar oud en eigenlijk ervaart ze nauwelijks hoop, nauwelijks troost, nauwelijks een perspectief:

EL DESPERTAR

a León Ostrov

Señor
La jaula se ha vuelto pájaro
y se ha volado
y mi corazón está loco
porque aúlla a la muerte
y sonríe detrás del viento
a mis delirios

Qué haré con el miedo
Qué haré con el miedo

Ya no baila la luz en mi sonrisa
ni las estaciones queman palomas en mis ideas
Mis manos se han desnudado
y se han ido donde la muerte
enseña a vivir a los muertos

Señor
El aire me castiga el ser
Detrás del aire hay monstruos

que beben de mi sangre

Es el desastre
Es la hora del vacío no vacío
Es el instante de poner cerrojo a los labios
oír a los condenados gritar
contemplar a cada uno de mis nombres
ahorcados en la nada

Señor
Tengo veinte años
También mis ojos tienen veinte años
y sin embargo no dicen nada

Señor
He consumado mi vida en un instante
La última inocencia estalló
Ahora es nunca o jamás
o simplemente fue

¿Cómo no me suicido frente a un espejo
y desaparezco para reaparecer en el mar
donde un gran barco me esperaría

con las luces encendidas?

¿Cómo no me extraigo las venas
y hago con ellas una escala
para huir al otro lado de la noche?

El principio ha dado a luz el final
Todo continuará igual
Las sonrisas gastadas
El interés interesado
Las preguntas de piedra en piedra
Las gesticulaciones que remedan amor
Todo continuará igual

Pero mis brazos insisten en abrazar al mundo
porque aun no les enseñaron
que ya es demasiado tarde

Señor
Arroja los féretros de mi sangre
Recuerdo mi niñez

cuando yo era una anciana
Las flores morían en mis manos
porque la danza salvaje de la alegría
les destruía el corazón

Recuerdo las negras mañanas de sol
cuando era niña
es decir ayer
es decir hace siglos

Señor
La jaula se ha vuelto pájaro
y ha devorado mis esperanzas

Señor
La jaula se ha vuelto pájaro
Qué haré con el miedo

Alejandra Pizarnik¹⁴⁴

DAS ERWACHEN

für León Ostrov

Herr.
Der Käfig verwandelte sich in Vogel
und flog davon,
und mein Herz ist verrückt,
weil es den Tod anheult
und hinter dem Wind
meinem Wahn zulächelt.

Was werde ich mit der Furcht machen.
Was werde ich mit der Angst machen.

Das Licht tanzt nicht mehr in meinem Lächeln,
die Jahreszeiten verbrennen keine Tauben in
meinen Vorstellungen.

Meine Hände haben sich entblösst
und sind dorthin gegangen, wo der Tod
den Toten beibringt zu leben.

Herr.
Die Luft bestraft mein Sein.
Hinter der Luft gibt es Ungeheuer,
die von meinem Blut trinken.

Es ist das Unglück.
Es ist die Stunde der nichtleeren Leere.
Es ist der Augenblick, ein Schloss vor die Lip-
pen zu hängen,
die Verurteilten schreien zu hören,
einen jeden meiner Namen zu betrachten,
die ins Nichts aufgehängt wurden.

Herr.
Ich bin zwanzig Jahre alt.
Auch meine Augen sind zwanzig Jahre alt,
und dennoch sagen sie nichts.

Herr.
Ich habe mein Leben in einem Augenblick ver-
braucht.
Die letzte Unschuld zerplatzte.
Jetzt ist nie oder nimmer,
oder es war einfach.

Weshalb bringe ich mich nicht vor einem Spie-
gel um
und verschwinde, um im Meer wieder aufzutau-
chen,
wo ein grosses Schiff mich erwarten würde
mit hellen Lichtern?

Weshalb reisse ich mir nicht die Adern heraus
und mache aus ihnen eine Leiter,
um auf die andere Seite der Nacht zu fliehen?

Der Anfang hat das Ende geboren.
Alles wird genauso weitergehen:
Das verbrauchte Lächeln.
Die absichtliche Absicht.
Die Fragen aus Stein in Stein.
Die Gebärden, die Liebe nachahmen.
Alles wird genauso weitergehen.

Aber meine Arme bestehen darauf, die Welt zu
umarmen
weil ihnen noch nicht beigebracht wurde,

dass es schon zu spät ist.

Herr.

Wirf die Totenbahnen meines Blutes fort.
Ich erinnere mich an meine Kindheit,
als ich eine Greisin war.
Blumen welkten in meinen Händen,
weil der wilde Freudentanz
ihnen das Herz zerstörte.

Ich erinnere die schwarzen Morgen mit Sonne,
als ich ein Kind war,
nämlich gestern,

nämlich vor Jahrhunderten.

Herr.

Der Käfig verwandelte sich in Vogel
und verschlang meine Hoffnungen.

Herr.

Der Käfig verwandelte sich in Vogel.
Was mache ich mit der Angst?

Vertaling: Juana und Tobias Burghardt

Maar er is ook desillusie en wanhoop, leegte, veroorzaakt door de oorlogen waarin mensen terecht komen. De uitzichtloze situatie van gevangenschap in een hel door de ander gecreëerd. De Spaanse dichter Michel Hernández Gilalbert, schrijft in de gevangenis een gedicht voor zijn zoon, nadat hij een brief van zijn vrouw heeft ontvangen dat ze niks anders dan uien en brood te eten hebben. Hernández begint als vijftienjarige met het hoeden van de geiten van zijn vader. Ondertussen schrijft hij zijn gevoelens op. Pas later zal hij als volwaardig dichter geaccepteerd worden. In de burgeroorlog kiest hij partij voor de Republikeinen tegen generaal Franco. Na de overwinning van Franco komt hij na een vlucht in de gevangenis terecht waar hij in 1941 aan uitputting sterft. Een gedesillusioneerd man, slechts 31 jaar oud, die zijn tweede zoontje (de eerste stierf vroeg) een hart onder de riem wil steken. Niets meer te wensen, voor zichzelf. Alles te wensen voor zijn kind.

NANAS DE LA CEBOLLA

(Dedicadas a su hijo, a raíz de recibir una carta de su mujer en la que le decía que no comía más que pan y cebolla)

La cebolla es escarcha
cerrada y pobre:
escarcha de tus días
y de mis noches.
Hambre y cebolla:
hielo negro y escarcha
grande y redonda.

En la cuna del hambre
mi niño estaba.
Con sangre de cebolla
se amamantaba.
Pero tu sangre,
escarchaba de azúcar,
cebolla y hambre.

Una mujer morena,
resuelta en luna,
se derrama hilo a hilo
sobre la cuna.

Ríete, niño,
que te tragas la luna
cuando es preciso.

Alondra de mi casa,
ríete mucho.
Es tu risa en los ojos
la luz del mundo.
Ríete tanto
que en el alma, al oírte,
bata el espacio.

Tu risa me hace libre,
me pone alas.
Soledades me quita,
carcel me arranca.
Boca que vuela,
corazón que en tus labios
relampaguea.

Es tu risa la espada
más victoriosa.
Vencedor de las flores
y las alondras.
Rival del sol,
porvenir de mis huesos

y de mi amor.

La carne aleteante,
súbito el párpado,
y el niño como nunca
coloreado.

¡Cuánto jilguero
se remonta, aletea,
desde tu cuerpo!

Desperté de ser niño
Nunca despiertes.
Triste llevo la boca.
Ríete siempre.
Siempre en la cuna,
defendiendo la risa
pluma par pluma.

Ser de vuelo tan alto,
tan extendido,
que tu carne parece
cielo cernido.
¡Si yo pudiera
remontarme al origen
de tu carrera!

Al octavo mes ríes
con cinco azahares.
Con cinco diminutas
ferocidades.
Con cinco dientes
como cinco Jazmines
adolescentes.

Frontera de los besos
serán mañana,
cuando en la dentadura
sientas un arma.
Sientas un fuego
correr dientes abajo
buscando el centro.

Vuela niño en la doble
luna del pecho.
él, triste de cebolla.
tú, satisfecho.
No te derrumbes.
No sepas lo que pasa
ni lo que ocurre.

Michael Hernández¹⁴⁵

WIEGELIED VAN DE UI

Gedicht geschreven in de gevangenis van Torijos tijdens de maand September in 1939, opgedragen aan zijn zoon Manuel Miguel, nadat hij van zijn vrouw een brief ontvangen had, waarin zij schreef, dat ze niets ander te eten had dan brood en ui.

De ui is als rijp,
schamel en gesloten:
de rijp van je dagen
en van mijn nachten.
Honger en ui,
zwarte sneeuw en rijp
groot en rond.

In de wieg van de honger
lag mijn kind,
en werd gezoogd
met het bloed van de ui.
Maar jouw bloed
was rijp van suiker
honger en ui.

Een donkerharige vrouw
lost zich op in de maan,
en vloeit geleidelijk uit
boven de wieg.
Lach, kindje,
en slok de maan op
als het nodig is.

Lach veel,

leeuwerik van mijn huis.
De lach in je ogen
is het licht van de wereld.
Lach zoveel,
dat je te horen, het heelal
in mijn ziel doet kloppen.

Je lach geeft me vleugels
en maakt me vrij,
ontdoet me van de eenzaamheid,
ontruikt me aan de gevangenis.
Mond die vliegt,
hart, dat bliksemt
op je lippen.

Je lach is het
zegerijkste zwaard.
Overwinnaar van bloemen
en van leeuweriken.
Rivaal van de zon.
Toekomst van mijn lijf
en van mijn liefde.

Het vlees klapwiekt,
het ooglid knippert onverhoeds,

en het kind krijgt kleur
zoals nooit voorheen.
Een en al distelvink
gevlieg en gefladder
ontstijgt je lichaam!

Ik ontwaakte uit mijn kindertijd.
Ontwaak nooit.
Mijn mond staat droef.
Blijf altijd lachen.
Blijf altijd in de wieg,
verdedig de lach
met hand en tand.

Zo hoog, zo uitgestrekt
is de vlucht van je wezen,
dat je vlees
een ontkiemde hemel lijkt.
Kon ik ook maar terug
daarheen, waar jouw
levensloop begint!

Op je achtste maand lach je
met vijf oranjebloesems,

met vijf piepkleine
wreedardigheden.
Met vijf tanden
gelijk vijf opgroeiende
jasmijnen.

Ze zullen morgen de grens
van de kussen zijn,
als je ervaart dat je gebit
een wapen is,
als je een vuur van je
tanden voelt lopen, zoekend
naar het middelpunt.

Vlieg, mijn kind, naar de dubbele
maan van de borst.
Zij, triest door de ui,
jij, tevreden.
Ga niet ten onder.
Weet niet wat er omgaat
noch wat er gebeurt.

Vertaling: Germain Droogenbroodt¹⁴⁶

Vluchtelingen, kinderen van de rekening omdat anderen in hun waanzin het land vernietigen inclusief de eigen bevolking, mensen die moeten leven onder het bestaansminimum, elke dag vechtend om te overleven, vrouwen en kinderen die tijdens de corona-pandemie die nu heerst slachtoffer worden omdat de scholen dicht zijn en thuis de partner soms gewelddadig is. De kloof tussen rijk en arm die groter en groter wordt, en kloof waarin “ruim 2.000 miljardairs samen rijker zijn dan 60 procent van de wereldbevolking – dat zijn 4,6 miljard mensen. Vooral vrouwen en meisjes in ontwikkelingslanden zijn de dupe van de extreme ongelijkheid”, zo Oxfam-Novib.¹⁴⁷ Daarbij komt nog dat de grootste klappen vallen met betrekking tot droogtes en overstromingen in precies die arme landen: de klimaatverandering eist zijn tol, de aarde wordt onleefbaar in grote delen van de wereld. Het is dan ook vanuit deze situatie onbegrijpelijk dat staatshoofden en hun lakeien zich bezig houden met oorlogsdaden, bezetting van land, het bedreigen van andere staten. Alsof de macht die ze daarmee veroveren überhaupt iets oplevert dan enkel ingebeelde status, fictief aanzien en prestatie. Ze zijn allen een voetnoot in de geschiedenis in die lange lange rij van bloeddorstige tirannen - die opeenvolging van ramp en tegenspoed door de mens zelf veroorzaakt. Een genealogie van bloeddorst en menselijk falen. Peter Strasser staat hier bij stil in zijn “*Ontologie des Teufels*”¹⁴⁸ waar de vraag naar *het boze* in onze wereld aan de orde komt. Maar deze dimensie valt buiten dit essay. De wereld waarin we leven kent velen vormen van leegte. Daar werpen we nu een blik op.

Stufungen von Blau: 16/8/93

Claudia, in Gedenken

Nichts was jetzt diese Sanne reißen könnte.
Kein Regen, verschoben von tausend Sternen,
kein Monsunwind.

Nur du nicht.

Es reicht nicht für die zerfallene Umlaufbahn

die den Raum verrückt, oder für Anziehungskräfte in blauer

Verstörung. Es reicht nicht für die Sonne in tausend Splittern.

Doch auf einer anderen Stufe: ein All auf der Flucht: dreieckige Ellipsen von Nebel,

gesprungene Stille,
Schleudern einer Speiche

treibend

ins Nichts. Die gebrochene Musik.

Nichts was jetzt diese Sanne reißen könnte.
Kein Regen, verschoben von tausend Sternen,
kein Monsunwind.

Nur ein Glas aus Kristall
zu nah an den misslichen
Tönen.

Es reicht für tausendfaches Chaos. Es reicht
für Myriaden von Scherben auf einem Boden
ohne Dach, und in jeder einzelnen:

deine Gegenspiegelung.

Kein Regen, verschoben von tausend Sternen,
kein Monsunwind.
Nur langsamer: das Blau.

Ana Luisá Amaral¹⁴⁹



3. De leegte in en van de wereld

NOMINATIO

E portare con sé: la durezza
delle montagne. le sterminate
pietraie, la solitudine dell'acqua.
Gelidamente distante, aliena.
Sapere questo, intendo, della sua esistenza.
La neve, quella che resta comunque
negli anfratti a nord, in forma
di luminosa lingua o guizzo.
La stratificazione dello scisto, l'impasto
del granito; la corruciata
dolomia.
Il lontano, il freddo, l'assenza.
Volare il falco altamente.

Fabio Pusterla¹⁵⁰

NOMINATIO

Und mit sich tragen: die Härte
der Berge, die endlose Weite
der Steinwüsten, das Alleinsein des Wassers.
Eiskalt auf Abstand, entfremdet.
Dies (meine ich) wissen von seinem Dasein.
Der Schnee, so viel davon bleibt
in den nördlichen Schluchten, als lichte
Zunge, oder ein Vorschnellen.
Die Schichtung des Schiefers, die
Mischungen
des Granits; der grimmige
Dolomit.
Die Ferne, die Kälte, das Fehlen.
Den Falken fliegen hoch oben.

Vertaling: Hanno Helbling

De wereld is eigenlijk alles wat we niet zijn¹⁵¹, wat buiten ons zelf ligt en waarin we ons lichamelijk en geestelijk als een eenheid in en van het zelf voortbewegen. Ik heb het lichaam een autotopos of autotopie genoemd: een zelf-plaats, een begrip dat ik heb bedacht naar aanleiding van het begrip heterotopie dat door de Franse filosoof Michel Foucault geïkt is. Een heterotopie behoort tot de wereld en is volgens Foucault onderscheiden van de alledaagse en vertrouwde werkelijkheid waarin het zelf zijn leven gestalte geeft. Denk aan de thuissituatie, de plek bijvoorbeeld waar je opgroeit. Maar wat is alledaagse werkelijkheid en waar ligt de grens met het andere, het niet alledaagse, buiten die werkelijkheid? Een kazerne wordt het voorbeeld van een heterotopie genoemd, een soldaat verblijft daar een zekere tijd en wordt daar gevormd. Er gebeurt iets met hem, daarna is hij een 'ander' mens, of veranderd van burger tot soldaat. Maar als de kazerne je dagelijkse werkelijkheid is omdat je daar je hele leven doorbrengt is er geen sprake van een heterotopie voor jou. Een oorlogssituatie en een verblijf aan het front zou dan wel weer een heterotopie zijn. Zo verschuiven de grenzen voortdurend en met deze grenzen je kijk op de wereld en op de definities die je wilt hanteren om deze wereld en de ervaringen van de wereld in kaart te brengen.

In mijn essay *Wereldbeeld en zelfbeeld*, met als ondertitel *Het lichaam als auto-topie Een zoektocht naar God in het lichaam. Een onderzoek in stappen naar de betekenis van het feit dat wij de werkelijkheid lichamelijk waarnemen en duiden* heb ik getracht de relatie wereld(beleving) en zelf(beleving) nader te onderzoeken. Van de wereld hebben we voortdurend nieuwe beelden en nieuwe ervaringen. De wereld is altijd al onze, altijd al mijn wereld. Omdat ik lichamelijk ben en mij in en via dit lichaam in de wereld bevind en verplaats kan dit ook niet anders. Mijn lichaam kluistert mij aan deze wereld, binnen de context waarin ik geboren ben, leef en uiteindelijk zal sterven. De contexten veranderen, de wereld blijft gelijk, maar voor mij persoonlijk is de wereld steeds anders en steeds nieuw. Als we het woord wereld gebruiken bevinden

wij ons eigenlijk op metaforisch terrein, als Heidegger spreekt over ‘*geworfenheit*’ in de wereld als kenmerk van ons bestaan, doet hij eigenlijk niks anders. Hoe zeer hij ook de ervaring van het in de wereldzijn wil denken vanuit dit zelf in de wereld zijn, vanuit zijn persoonlijke ervaringen, zijn stemmingen en gevoelens, hij ontkomt er niet aan te abstraheren in zijn reflecties. Safranski beschrijft de denkwijze van Heidegger vanuit de fenomenologie als volgt:

“Het thema van de analyses die aan het hoofdstuk over de angst vooraf gaan, is het bestaan dat zich in zijn wereld heeft vastgeleefd. Juist omdat de wereld ons in de angst ontglipt en zij in dat opzicht een distantiefenomeen is, blijkt zij gemakkelijker te beschrijven dan het eigenaardig distantieloze, vastgeleefde *in-de-wereld-zijn* van het alledaagse bestaan. Wie daar over duidelijkheid wil, moet die distantieloze beweging van het bestaan in zekere zin 'meemaken' en mag zich juist niet op een standpunt daarbuiten stellen. Juist hier geldt de fenomenologische grond-stelling: je mag niet 'over' het fenomeen spreken, maar moet een instelling kiezen waarin het fenomeen zich kan tonen.”¹⁵²

Heidegger is kind van zijn tijd en hij wil op een nieuwe en originele wijze, anders de filosofen voor hem die in de traditie staan van het rationalisme en de voorrang van de rede (de ratio) op het handelen, een eigen filosofie ontwerpen die recht doet aan de ervaring van het menselijke bestaan. Safranski spreekt over een derde weg bij Heidegger om de werkelijkheid te benaderen waarbij het fenomeen recht wordt gedaan:

“Daartegen (*tegen het fenomeen JH*) heeft de filosofie tot dusverre vaak gezondigd. De ene keer heeft ze beschreven hoe het bewustzijn uit de wereld ontstaat (naturalisme) en dan weer hoe de wereld door het bewustzijn wordt geconstitueerd (idealisme). Heidegger zoekt een derde weg. Zijn originele, maar ook dwingende uitgangspunt is: je moet bij het *in-zijn* beginnen. Want 'fenomenaar' ervaar ik niet eerst mijzelf en dan de wereld en evenmin omgekeerd eerst de wereld en dan mijzelf, maar in de ervaring zijn beide tegelijk in een onlosmakelijke verbondenheid gegeven. Die ervaring had de fenomenologie 'intentionaliteit' genoemd. In Heideggers ogen was dat het belangrijkste inzicht van de fenomenologie, dat hij vervolgens echter opvat als het op de wereld betrokken zijn van het menselijke bestaan, en niet alleen, zoals Husserl, als structuur van het bewustzijn.”¹⁵³

Als het fenomeen als ervaring van het *in en met de wereld zijn* niet alleen een kwestie is van zich hiervan bewust zijn (want dat is een voortzetting van het rationalisme) maar meer dan dat ook een tegelijkertijd handelen en leven, betekent dat, dat de taal vaak niet toereikend is om deze ervaring te beschrijven. Heidegger probeert daarom de taal in allerlei bochten te wringen om deze ervaringswerkelijkheid vanuit het fenomeen zelf te beschrijven en te duiden.¹⁵⁴ In onze beschrijving van de wereld putten we uit dit gedachtegoed en de reflecties van andere filosofen die hierop verder hebben gedacht. Ondanks dat wij in en met de wereld leven, ermee samenvallen, is er toch ook een onderscheid. Wij zijn ons hiervan bewust, ons zelfbewustzijn kan onderscheiden en maakt dat onderscheid voortdurend. De wereld laat ons op sommige momenten voelen, als we niet opgaan in activiteiten die ons hiervan afleiden, dat we alleen staan, dat het op ons zelf aankomt, dat we als individu, als zelf teruggeworpen worden op onszelf. Eenzaamheid is hiervan een duidelijk voorbeeld. Alleen in de wereld, alleen op de wereld. Romans zijn er over vol geschreven.

NOTHINGNESS

waking from a world of nothingness
it could be that I don't even know
that I'm already dead

squirming maggots inside my body twist to form a double-helix endowing it with the will of
atoms
and consuming the memory of a lifetime

and so I commence the next phase of evolution
just as I once walked amongst the vast ranks of the living .
I now walk with the

indescribable
and yet apparently familiar ranks of the dead
to continue a journey that goes beyond knowledge

indeed
you cannot treat me with the knowledge of living alone because you know nothing at all
about nothingness

indeed, nothingness is lighter than shadow
harder than concepts stranger than light
simpler than death or life

but there in the ranks I sense your shining non-existence
regret at your absence becomes a baffling summons
which finally allows me to brush past

nothingness and amidst all the upset
to incarnate once more the infant of desire...

(1997)

Chen Kehua¹⁵⁵

3.1 De wereld werpt ons terug op onszelf

CONCESSIONE ALL'INVERNO

La luminosa luce, la dorata
nella pulviscolante nube, rifrangente, rosea
e
se la neve aspetta dietro l'angelo
dietro il monte
dietro il rosa
tu affila i denti, i ramponi,
arrota il passo, acumina la vista ;
prova il peso del corpo, saggia l'equilibrio.

Attendi il ghiaccio (a piè fermo) tu
nella luce.

Proprio per i vari elementi: pulviscolo
brina, freddo generale, fiato spesso.

Rose appassite, foglie, mazzi di dalie mar-
ce,
capriole del gatto.
Riflessi da ogni vetro, e la discesa della
luce
omogenea, invernale, da ogni bucco di
monte,
crepa di legno, spazi di sasso, E

tu accettalo questo inverno
luminoso, in agguato, invernaccio
di luce, sospeso nevischio, prolungato
favonio, incendio doloso.

Fabio Pusterla¹⁵⁶

ZUGESTÄNDNIS AN DEN WINTER

Das blendende helle Licht, sein Gold
in der stiebende Wolke, rosig, gebrochen,
und wartet der Schnee hinter der Ecke
hinter dem Berg
hinter ter Röte
dann spitze die Zähne, die Stollen,
straffe den Schritt, schärfe den Blick;
prüfe das Körpergewicht, probe das
Gleichgewicht.

Achte (mit festem Fuß) auf das Eis in der
Helle.

Eben wegen all der Elemente: Aufstieben,
Rauhreif,
Kälte im ganzen, Atemhauchwolken.
Vertrocknete Rosen, Blätter, verfaulte Dah-
liensträusse, Kapriolen der Katze.
Jede Scheibe ein Widerschein, und der Ein-
fall des Winterlichts
gleichmäßig herab aus den Berglücken,
Felsspalten, Ritzen im Holz. Und du

lass ihn zu, diesen blendenden hellen,
hinterhältigen Winter, das schlimme
Winterlicht und verzögertes Schneetreiben,
verlängerten Westwind, tückischen Brand.

Vertaling: Hanno Helbling

In de wereld ontdekken wij onszelf. In het gedicht van Fabio Pusterla wordt de erva-
ring van het landschap voelbaar en de dichter neemt de positie in alsof hij spreekt
met de winter. De taal van de winter is echter hard en koud en het lichaam dat een
dergelijke winter heeft ervaren heeft er weet van. De *Hongerwinter* roept in Neder-
land nog heel veel associaties op. Via het lichaam en onze herinnering weten we wat
winter kan zijn. Dat is de directe toegang tot de wereld en de ervaring dat we deel
uitmaken van de wereld maar er ook van gescheiden kunnen zijn. We zouden in dat
winterse landschap op dat moment anders willen, maar kunnen niet anders. De kou
valt niet te ontkennen.

Een andere manier waarin we afstand van de wereld nemen, minder vanuit het li-
chaam maar meer vanuit de geest is in ons denken, als we vragen stellen. Dan ont-
staat er afstand. Maurice Blanchot schrijft:

“Die Frage, so sie unabgeschlossenes Sprechen ist, stützt sich auf Unabgeschlossenheit.
Nicht als Frage ist sie unvollständig; im Gegenteil, sie ist das Sprechen, das die Tatsache,
die in der Erklärung der eigenen Unvollständigkeit liegt, zum Abschluss bringt. Die Frage
stellt die erfüllte Behauptung wieder ins Leere, sie erfüllt sie mit der vorhergehenden Leere.
Durch die Frage geben wir uns das Ding, und wir geben uns die Leere, die uns erlaubt, es
noch nicht zu haben oder es als Wunsch zu haben. Die Frage ist der Wunsch des
Denkens.”¹⁵⁷

Maurice Blanchot schrijft dat wij mensen zijn die getekend worden door het stellen
van vragen. Vragen stellen komt bijna overeen met het springen over je eigen scha-
duw. Als we vragen stellen maken we openingen, creëren we nieuwe inzichten die
als het ware kunnen *oplichten* in onze verkenningen. Het stellen van vragen gaat
over onszelf, wie we zijn, welke plaats we innemen in de wereld en wat de wereld
voor ons is en kan betekenen, en dat voortdurend, een reis die nooit stopt:

“Wir stellen uns Fragen über unsere Zeit. Die Befragung erfolgt nicht in aussergewöhnlichen
Momenten, sondern ohne Unterlass, und sie ist selbst Teil der Zeit, sie bedrängt sie, auf
jene bedrängende Weise, die der Zeit eigen ist. Kaum Befragung, ist es eine Art Flucht. Vor
dem Hintergrundgeräusch, das das Wissen über den Lauf der Welt hervorruft und mit dem
dieser Lauf in uns jedem Wissen vorangeht, es begleitet, ihm folgt, entwerfen wir, erwacht,
schlafend, Sätze, die sich wie Fragen skandieren. Was sind sie wert? Was sagen sie? Auch
das sind noch Fragen.”¹⁵⁸

Het stellen van vragen beheerst ook filosofen als Emmanuel Levinas en Martin Heidegger. Marc-Alain Ouaknin stelt dat de antwoorden die geen vragen meer toelaten de 'dood in de pot' zijn. Het vragen doortrekt ook sommige bijbelse verhalen. In die teksten komt God aan het licht op een specifieke wijze die verdere gaat dan de antwoorden die worden gegeven.¹⁵⁹ In de vragende mens en de vragende relatie met God komt ook het heden en de toekomst op een speciale wijze aan het licht. Een toekomst als een weg om te gaan, de weg als een weg met richtingwijzers in de vorm van geboden, teksten, aanmaningen, een route die idealen aanwijst zoals mededogen, barmhartigheid, tolerantie, begrip, liefde voor de naaste, de volksgenoot én de vreemdeling in de meest concrete zin van het woord. De naaste niet laten verhongeren, niet laten verkommen, niet in de steek laten. Eeuwenlang zijn deze idealen op effectieve en minder effectieve wijze vorm gegeven. Maar op een bepaald moment in de geschiedenis van de filosofie lijkt het wel alsof deze vormgeving zinloos is geworden.¹⁶⁰ De figuur van Nietzsche is in deze ontwikkeling veelzeggend. Zijn begrip nihilisme legt ervan getuigenis af. In het denken van Nietzsche heeft dit begrip op verschillende wijzen gefungeerd, maar als we naar de inhoud kijken kun je toch tot een bepaald verstaan ervan komen dat wijst in de richting van de leegte, de leegte van de wereld en de leegte van het zelf die daarmee samenhangt.¹⁶¹

In het nihilisme hebben in feite alle idealen afgedaan. Het nihilisme zou je de verzamelaar kunnen noemen voor het existentiële zelfverstaan dat in de wereld als zodanig geen zin gevonden kan worden want alle zin wordt er door de mens zelf in gelegd. Dat laatste wordt ervaren als een zwaktebod.¹⁶² Als de mens een laatste bastion is, (waarop zin als het ware gebaseerd zou kunnen worden omdat die mens betrouwbaar is), als er zo een dam kan worden opgeworpen tegenover het kwaad, het onrecht, het falen, dan is er voor velen niet veel hoop want zij geloven niet (meer) in die mens. Dit soort mens bestaat niet echt. En als hij al bestaat kan hij het nauwelijks aan. De wereld en het kwaad in de wereld is te groot en te overweldigend. Daarbij is de mens slechts passant op deze aarde en als hij ook nog niet eens deugt, is hij slechts als stof in de wind, een plukje ijdelheid, een farce met al zijn opgeblazen pretenties. Peter Strasser verwijst hiernaar als hij schrijft:

“Vom Dramatiker und Schriftsteller Botho Strauss stammt ein Gedicht, dessen Titel seltsam eindringlich klingt: *Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war*. Aus einer Anmerkung erfährt der unkundige Leser, dass sich dieser Titel einer Stelle der Weisheit Salomos verdankt, dem biblischen Buch (5,15): “Denn die Hoffnung des Gottlosen ist wie Staub, vom Winde zerstreut, / und wie feiner Schnee, vom Sturm getrieben, / und wie Rauch, vom Winde verweht, / und wie man einen vergisst, / der nur einen Tag lang Gast gewesen ist.”¹⁶³

Als de wereld betekenis krijgt is dat een menselijk project. Maar dit project faalt voortdurend. De situatie in en van de wereld, het gruwelijke geweld, dood en moordpartijen, oorlogen, verdwijningen en martelingen, leggen hiervan getuigenis af. De mens slaagt er vaak niet in om op een positieve wijze de wereld zinvol te maken zonder dat er negatieve randen aan zitten. Velen zien daarom het nihilisme als het summum van neerslachtigheid, het toonbeeld van een depressieve toestand die tot geen enkele hoop leidt. Zij ervaren het als een groot gevaar van onze tijd. Als zij het nihilisme als gevaar zien, geloven zij dus hoe dan ook toch nog dat er achter of onder het nihilisme een positieve kracht kan schuilen die het nihilisme teniet kan doen. Ze weigeren te ervaren dat het nihilisme het laatste woord heeft. Maar Friedrich

Nietzsche had al ontdekt dat ook dat een illusie is. Paul van Tongeren die het begrip nihilisme tegen het licht houdt bij Nietzsche schrijft dan ook:

“We lijken gedwongen te worden tot de paradoxale conclusie dat wie het nihilisme nog als een bedreiging ziet, zelf nog niet diep genoeg in het nihilisme verzeild is geraakt, en dat wie het wel radicaal realiseert, het niet meer als bedreiging kan waarnemen: wie werkelijk nihilist is, is het nihilisme voorbij.”¹⁶⁴

Het nihilisme voorbij. In welke situatie ben je dan beland? In welke wereld kun je dan nog proberen om te leven op een zinvolle wijze. Als het nihilisme het ultieme bewijs is voor de leegte van en in de wereld moet je jezelf afvragen wat er dan overblijft. Ik vermoed dat een eerlijke confrontatie met dit feitelijk nihilisme, de consequentie heeft dat je terug bent bij af en dat je vanuit jezelf als het ware opnieuw moet beginnen. De leegte in de wereld maakt je bewust van jezelf, een zelf dat die leegte ervaart en tegemoet durft te treden. Een leegte van de wereld die ook in het zelf ervaren wordt en niet meer ontkend kan worden.

Heute, an einem Mittwoch der Unruhe
passiere ich die Linie mit dem Pass in der Hand
ich sehe, wie Schlagstöcke den Grenzverkehr regeln
ich sehe wie eine Faust ein Gesicht trifft
ich verändere die Uhrzeit

auf der anderen Seite treiben die Minzblätter
die Epoche pocht weiter, auf den Flachdächern
trocknet Wäsche, ein Pferd, gelenkt von Kindern
zieht eine Karre voller Weintrauben, der Schrott
aus Melilla liegt in den Läden, ich stehe hier
mit über zweihundert Knochen, drei davon
waren schon ein Mal gebrochen, ich babe
zwei Währungen, ich bin der VISA-König, ich kann
mir die Uhrzeit aussuchen, den Schrott, die Trauben

Björn Kuhligk¹⁶⁵

We leven in een zogenaamde ‘postmoderne’ tijd: de grote verhalen hebben afgedaan en er is *niets* voor in de plaats gekomen. De nieuwe vrijheid verkregen door de verhalen bij het grof vuil te zetten, levert alleen leegte en hopeloosheid op.¹⁶⁶ Er is niks meer om op te hopen, er is geen redding van buiten, en ook niet van binnenuit. Ons verlangen naar een betere wereld gebaseerd op onze dromen blijkt een illusie. Zelfs ons verlangen is onderdeel van een absurditeit zoals Paul van Tongeren dit noemt. Dezelfde absurditeit waar ook Pessoa naar verwees als hij het verlangen noemt als bron van innerlijk en diep gevoeld verdriet omdat het nooit kan worden bevredigd en omdat het inzet op onmogelijke doelen. Van Tongeren vraagt zich af

“waarom we eigenlijk nog weg zouden willen uit die werkelijkheid. Heeft de ontmaskering ons niet in staat gesteld om juist eindelijk thuis te komen in die werkelijkheid waaruit we ons al te lang weg hebben gelogen? Waarom blijft het verlangen bestaan? Eigenlijk zijn we hier pas bij de kern van het nihilisme.”¹⁶⁷

Peter Strasser bevestigt dit, als hij over onze tijd schrijft, over ons als erfgenamen van Nietzsche en zijn voorspellingen:

“Es wird wohl um die Zeit des Gedichts von Botho Strauss gewesen sein, Mitte der Achtzigerjahre, als die Postmoderne zum Gemeinplatz wurde. Nach der Moderne zu leben, hiess fortan, jenseits der grossen religiösen und quasireligiösen Erzählungen zu existieren. Die Heilsgeschichten, ob christlich, kommunistisch oder faschistisch, waren tot. Die postmoderne Botschaft lautete: Die Geschichte brütet nichts aus, beherbergt nichts, was den Menschen in ein übergreifendes Schicksal, ein Leben des Geistes jenseits der Wechselfälle des Lebens einbettet und mit objektivem Sinn begabt.

Solche Rede, die sich als endgültige Befreiung aus dem Mythos verstand, war zugleich Ausdruck einer Hoffnungslosigkeit, die im aufgeklärten Westen seit Langem schwelte. Bestand der Sinn des Lebens darin, vor einer Leere zu fliehen, der man doch nicht entkam? Es blieb die Sehnsucht: Nach dem Ende der Heilsgeschichte wollte niemand sein “wie einer, der nur einen Tag lang Gast gewesen ist”. Das menschliche Eintagsfliegen-Dasein war zu wenig, um am daseins gesättigt und daher, mit den Worten aus Bachs Kantate, ohne Groll sagen zu dürfen: *Ich habe genug*. Das Glück, das sich nicht haben lässt, solange man nach ihm jagt, war nie genug; und der Kampf gegen den Tod blieb bisher vergeblich.”¹⁶⁸

Daarmee zijn we op een punt aangekomen waarop we nieuwe vragen moeten gaan stellen. Vragen die misschien de overgebleven ruimte die ons nog rest, de levensstijd die we nog hebben, opnieuw moeten verkennen, exploreren, verdiepen. De wereld brengt ons onverbidde terug bij datgene en degene die wij zijn. Dat is niet zonder gevolgen. Van Tongeren zegt dat het verlangen blijft bestaan om twee redenen:

“ten eerste omdat het alle domeinen van het leven is gaan doordringen en ons hele leven dus wordt geïnfecteerd door de frustratie ervan; ten tweede omdat het in de nihilistische kritiek zichzelf bevestigt. Het is de wil tot waarheid zelf die de constructies van de wil tot waarheid tegen het licht houdt en er uiteindelijk tegen ingaat. We voelen ons aangesproken door de ontmaskering omdat die ons waar voorkomt; we blijven gehecht aan de waarheid in de ontdekking dat die waarheid niet bestaat. Zonder dit zou de ontmaskering een kwestie van wennen zijn en zou het nihilisme een korte, voorbijgaande periode zijn. Maar doordat het nihilisme zijn eigen ontkenning impliceert, doordat deze slang in zijn eigen staart bijt, of de ziekte terugkeert in de genezing, is het de ingrijpende gebeurtenis die het volgens Nietzsche is en waarvan we het einde niet of nauwelijks kunnen zien.”¹⁶⁹

We moeten proberen, hoe dan ook, zo lijkt me, niet rond te blijven draaien in dezelfde cirkel die het nihilisme ons aanbiedt, een ronde vissenkom van eentonigheid en inperking. Maar kunnen we dat? Lukt dat ons? Wat is dat voor een zelf waar de wereld ons op terug werpt? Is er in dat zelf niet een overstijgend verlangen dat de frustratie van het nihilisme kan bestrijden? Met andere woorden, is er een medicijn tegen het nihilisme dat kan werken? Kunnen we zo vragen stellen die ons nieuwe inzichten opleveren en die ons verder brengen?¹⁷⁰ Misschien wel over onze eigen schaduw heen?

AAN DE DOOD

U komt beslist een keer. Dus waarom dan niet nu?
Ik wacht op u. 't Wordt mij te machtig.
Ik doofde 't licht en opende de deur voor u,
Zo simpel en zo raadselachtig.
Neem elke vorm aan die u maar te binnen schiet,
Kom mij met gasgranaten overvallen,
Of met een loden pijp, zoals een aartsbandiet,
Vergiftig me met tyfuswalmen.

Kom als een sprookje, door u zelfbedacht,
 Tot walgens toe bekend uit het verleden,
 Waarin steeds weer een blauwgemutste wacht
 En ook een huisbaas, bleek van angst, optreden.
 't Maakt mij niet uit. De Jenisej vervolgt haar dans,
 De Poolster werpt haar licht van boven.
 In de geliefde ogen zal de blauwe glans
 Ten slotte van ontzetting doven.

19 augustus 1939, Huis aan de Fontanka

Anna Achmatova¹⁷¹

3.2 Leegte in de wereld

PAESAGGIO

Qui piove per giorni interi, talvolta per mesi.
 I sassi sono neri d'acquate,
 i sentieri pesanti.

*

Sul bordo delle rogge:
 girini, latte scure. Una valigia
 incatramata.

*

Un filo d'olio cola
 sulla ghiaia. Sopra, cemento.
 Se gratti la terra: detriti,
 mattoni scagliati, denti di coniglio.

*

Si possono pensare rumori umani,
 passi, palle da tennis. Voci eventuali.
 Ogni frantume è ammesso purché inutile.

*

Siccome questo è il vuoto c'è posto per tutto,

e quel poco che c'è, è come se non ci fosse.
 Anche i binari sono perfettamente inerti,
 le lucertole immobili, i vagoni
 dimenticati.

*

E poi il pollaio. Le cose senza storia.
 O fuori. Una carriola
 che non ha ruote. Un pozzo. Un secchio marcio
 privo di fondo. Il nome di uno scemo:
 Luigino. Piume dentro la rete, di gallina.
 Buchi dentro la rete. Trame rotte.
 Quello che non chiamate crudeltà.

*

Io sono questo: niente.
 Voglio quello che sono, fortemente.
 E le parole: nessuno adesso me le ruberà.

Fabio Pusterla¹⁷²

LANDSCHAFT

Hier regnet es tagelang, manchmal monatelang.
 Die Felsen sind schwarz von den Wassermassen,
 die Wege machen sich schwer.

*

Am Rand der Rinnen:
 Kaulquappen, dunkle Kanister und
 ein verteilter Koffer.

*

Ein Ölfaden sickert
 über den Kies. Weiter oben Zement.
 Kratzt du den Boden auf: Schutt,
 zerstückelte Ziegel, Kaninchenzähne.

*

Geräusche von Menschen sind denkbar,
 Schritte, Schläge auf Tennisbälle. Womöglich
 Stimmen.
 Zulässig ist jedes nicht brauchbare Bruchstück.

*

Da dies die Leere ist, hat alles Platz;
 und so wenig ist da, dass es ist, als wäre nichts
 da.
 Auch die Geleise sind ganz und gar müßig,
 die Eidechsen reglos, die Eisenbahnwagen
 vergessen.

*

Und dann der Hühnerstall. Die Dinge ohne Geschichte.
 Oder draußen. Ein Schubkarren,
 der keine Räder hat. Ein Brunnen. Ein verrotter
 Eimer;
 der Boden fehlt ihm. Ein Trottel; heißt Luigino.
 Hühnerfedern im Gatter.
 Löcher im Gitter. Zerrissene Maschen.
 Was ihr nicht Grausamkeit nennt.

*

Das bin ich: nichts.
 Ich will aber das, was ich bin.
 Und die Wörter: jetzt nimmt sie mir keiner mehr.

Vertaling: Hanno Helbling

In het Boeddhisme heeft een eeuwig of absoluut zijn geen plaats, alles is in voortdurende verandering. We denken de werkelijkheid in stoffelijke en geestelijke entiteiten met een zekere kwaliteit waar te nemen maar dat is een illusie. Het is eerder een effect van psychische krachten; de zintuigelijke waarneming en de mentale data die in ons bewustzijn binnenkomen zijn te herleiden tot factoren (*dharmas*) waartoe alles gereduceerd kan worden. Deze vastgestelde *dharmas* zijn geen blijvende en eeuwige eenheden en ze veranderen voortdurend. Met behulp van deze *dharmas* construeren we de wereld en houden we de illusie in stand van een ego en/of een zelf. Het enige wat plaatsvindt is een onophoudelijke stroom van steeds veranderende *dharmas* die in een bepaalde relatie tot elkaar staan.¹⁷³ Het begrip '*dharma*' heeft de wortel '*dhar*' die 'dragen' betekent. Deze zijn de laatste elementen van de werkelijkheid, ze zijn de dragende factoren van het wereldgebeuren. Maar in het woord '*dharma*' zit ook de betekenis van 'wereldwet' opgesloten, een wet die alle kosmische en morele gebeurtenissen bepaalt. Gautama Boeddha heeft deze *dharma*-theorie, waarin de *dharmas* elkaar oorzakelijk bepalen uitgelegd en verklaard aan zijn leerlingen.¹⁷⁴

Het Boeddhisme heeft ons attent gemaakt op het feit dat het leven vooral ook lijden is. Alles wat ons in dit leven van deze waarheid afhoudt is schijn. We leven in illusies als we niet beseffen dat ons bestaan grotendeels een aaneenschakeling van lijden is. Ons lijden blijft in stand door de kracht van onze begeerten, onze verlangens. Het houdt ons vast in een cyclus van wedergeboortes (*samsāra*). Hier op een andere wijze mee leren omgaan kan misschien tot inzicht leiden om deze kringlopen van verlangen en lijden te doorbreken (*nirvāna*, letterlijk koel worden, uitblussen). Dat is in het kort en heel simpel uitgedrukt de belofte van de leer van Boeddha. Zo werpt de wereld ons terug op onszelf en de leegte van ons bestaan in een wereld die door het lijden laat zien hoeveel leegte ze bevat.

De drager van het lijden wordt in de Indische filosofie het 'zelf' (*atman*) genoemd, een begrip dat vooral in de Upanishaden, de door de Hindoes als heilig beschouwde boeken wordt uitgelegd.¹⁷⁵ (In het Boeddhisme spreekt men in tegenstelling hiertoe ook over *anātman*, een *niet*-zelf, want het zelf is uiteindelijk een schijnwerkelijkheid die het lijden in stand houdt - zij geloven niet in een zelf dat substantie heeft.)¹⁷⁶ Dit zelf draagt en ervaart het lijden. In een commentaar op de leer van Nāgārjuna (3e eeuw na Christus) wordt dit uitgelegd. De Indiase filosoof Nāgārjuna (en velen met hem) is van mening (als Boeddhist) dat een dergelijke drager van het lijden niet bestaat. Alle spreken over een zelf is dus spreken over iets dat er eigenlijk niet is. Als dit zelf (*atman*) ook maar een deel van de werkelijkheid zou uitmaken, waar het lijden toe behoort, dan wordt de vraag naar de werkelijkheid zelf urgent. Wat is de werkelijkheid van de dingen en gebeurtenissen (*dharma*)? Vanuit het Mahayana-Boeddhisme is het antwoord: er bestaat geen substantieel zijn van de dingen in de werkelijkheid en daarom is de hele werkelijkheid "leeg" en inhoudsloos, dus puur schijn. Maar het is wel een schijn die op een zinnelijke wijze kan worden ervaren en daarom ook structuur heeft. Wie echter de schijn met een inhoudelijke substantialiteit verwisselt (of verwacht) denkt dat er een causale samenhang ertussen bestaat. Deze causaliteit ligt aan de basis van het denken over de keten van wedergeboortes. Als het zelf als zijn wordt beschouwd, wordt elke individuele ziel door de vorige levens gedetermineerd en is het heden bepalend voor de toekomst ervan. Daartegen richt zich nu de leer van het Mahayana-Boeddhisme en in het bijzonder de leer van Nāgārjuna. Causaliteit heeft volgens hem betrekking op 'lege *dharma*'s' en heeft

geen relatie met zijn en de zijnden. Hij noemt zijn leer daarom 'ontstaan in afhankelijkheid' (*pratitya-samutpada*).¹⁷⁷ Causaliteit kan dienen als een soort van principe om onze werkelijkheid in ons hoofd te ordenen en relaties en processen zichtbaar te maken, maar in de buitenwereld tref je volgens Nāgārjuna geen oorzaak-gevolg-relaties aan.

De werkelijkheid bestaat dus volgens Nāgārjuna uit leegte, dingen zonder substantie. Als wij hen substantie toekennen is dat eigenlijk schijn. Maar die schijn staat in een ander licht dan we misschien gewend zijn. De Nederlandse filosoof Henk Oosterling stelt:

"In de boeddhistische leer heeft de schijn metafysisch gezien een kosmologische grond. Net als bij Plato stellen boeddhistische geleerden dat alles wat we zien schijn (*maya*) is. Anders dan Plato stellen zij echter dat dat tevens geldt voor de Ideeën. Alles wat bestaat, heeft in die hoedanigheid bestaansrecht: het dit-zijn (*tathata*) volstaat. Maar zodra het gebonden wordt aan zorgen en verwachtingen, aan angst en hoop, kortom: aan egomane intenties en motivaties wordt het een schijnbeweging in de cirkel van geboorte en dood. In de rondgang waarin de wereld aan ons verschijnt (*samsara*) veroorzaakt onze egomane focus op het vergaren van genot en het vermijden van pijn lijden (*duhkha*). In 'werkelijkheid', stelt de boeddhist, is het leven een dans rond een leegte (*shunyata*) waaraan, zo zullen we later zien, niets ontbreekt. Dat is in westerse begrippen niet te denken. Door het Westen is dit niets altijd als een ontbreken of als een ontkenning gedacht."¹⁷⁸

Voor Westerse denkers is deze visie op de werkelijkheid, namelijk dat er ook een leegte bestaat, een niets naast en gelijkwaardig aan het zijn, soms als een revolutie in het denken beschouwd.¹⁷⁹ Ook bestaat er nogal wat verwarring over het werkelijkheidsgehalte van het niets. Voor Nāgārjuna is het niets even werkelijk als het zijn zelf. Het betreft hier de verschijningen (India: *dharma*; Chinees: *fa* 法) en niet de substantiële dingen zelf.¹⁸⁰

Oosterling die in zijn boek *Waar geen wil is, is een weg* verslag doet van zijn ervaringen in Japan met het Zenboeddhisme en de Japanse krijgstraditie, probeert te ontdekken wat de bevruchting van het denken tussen Oost en West en hun onderlinge beïnvloeding kan opleveren voor ons zelfverstaan en verstaan van de wereld waarin we leven. De ervaring van de leegte, of het niets, is bijvoorbeeld in Japan object van meditatie. Oosterling schrijft:

"Toch is dit niets het onmogelijke 'object' van de zenmeditatie. Het is dan ook inzichtelijker om dit niets als een onbegrensde openheid te zien. Onder het kopje 'inter-zijn' verwoordt Thich Nhat Hanh het in *Leegte is vorm* (2000) - een doordenking van de Hartsoetra - als volgt, met het hier-en-nu van zijn lezer voor ogen, die kijkt naar de pagina van het boek:

Als je een dichter bent, zul je duidelijk zien dat er een wolk drijft in dit vel papier. Zonder wolk komt er geen regen, zonder regen kunnen de bomen niet groeien, zonder bomen kunnen we geen papier maken. De wolk is van wezenlijk belang voor het bestaan van papier. Is de wolk er niet, dan kan het vel papier hier ook niet zijn. Dus kunnen we zeggen dat de wolk en het papier inter-zijn. (Thich Nhat Hanh, 2000, p. 15)

Het 'inter' als 'tussen' is niet niets. Het is een vervulde, complete leegte. In dit 'open veld van de ervaring' (De Wit, 2008) verschijnen dingen 'zoals ze zijn', zolang het ego zich deze niet wil toe-eigenen. Net als het shintoïstische inzicht dat alles beziel is, werkt deze boeddhistische opvatting van schijn door in de Japanse opvattingen over filosofie."¹⁸¹

Ook de al eerder geciteerde filosoof François Cheng benadrukt dat het niets, de leegte, geen vaag iets is, of iets dat niet bestaat (omdat we het niet kunnen vastpakken als werkelijkheid). Hij verwijst ook naar de grote Chinese filosofen van het Daoïsme als hij schrijft over de leegte als thema in het geschilderde landschap.¹⁸² Hij geeft met vele voorbeelden aan hoe groot de rol is van de leegte als thema in het denken van de filosofen en de schilders. Het thema van de leegte, het niets, is een werkelijkheid die voor velen verbindend is, dat wil zeggen, de leegte maakt de verbinding pas mogelijk, ze is het 'tussen, het 'inter' zoals Oosterling in navolging van Thich Nhat Hanh opmerkt. De verbindende kracht van de leegte, en het idee dat alles met alles is verbonden, komt ook bij Nāgārjuna ter sprake die een grote invloed heeft uitgeoefend op latere denkers. Rizzuto schrijft over hem als filosoof die extreme standpunten wil vermijden als hij een werk schrijft met het opschrift *Fundamentele wijsheid van de middenweg*. Hij was een scepticus die in zijn denken boven de tegenstelling van zijn en niet-zijn wil uitstijgen. In tegenstelling tot Griekse filosofen als Parmenides, die de nadruk legt op het zijn, zijn dat voor hem gelijk is aan denken, (dus alles wat gedacht kan worden bestaat, en wat dat niet kan worden bestaat niet (zoals het niets), legt Nāgārjuna de nadruk op het niets. Rizzuto noemt hem een, ik citeer:

“anti-filosoof of anti-funderingsdenker die zich onthoudt van theoretische stellingnamen. Juist door het niet-bevestigen en niet-ontkennen opent zich een ruimte voorbij de tegenstellingen. Hier staan we oog in oog met de leegte zonder dat we haar hypostaseren en tot een 'iets' maken (...)

Wat Nāgārjuna op rationele gronden aantoont, poogt de boeddhist in de praktijk van zijn meditatieve levensweg te realiseren. Als we eenmaal hebben ingezien dat alleen de leegte is, zullen begeerte en lijden vanzelf verdwijnen. Borges schrijft in een van zijn essays dat *nirvāna* bereikt is wanneer onze daden geen schaduwen meer werpen. (J.L. Borges, *Zeven avonden*, Amsterdam 1983, pag 105). Het is deze toestand die door Nāgārjuna wordt geïdentificeerd met leegte en *samsāra*.”¹⁸³

De wereld bevat de leegte, de leegte is in de wereld. Het is aan ons om die leegte te ervaren, te transformeren in onszelf en eruit voort te komen als ‘*nieuwe*’ mensen. Herboren in de zin van het afleggen van alle streven naar autarkie, naar voortdurende zelfbevestiging, een afscheid van de illusie dat onze plaats, ons *ego* in de wereld tegen elke prijs verdedigd moet worden. Het zelf is een druppel in de oceaan, een oceaan van tijd en van ruimte. Er is geen verschil, er is geen onderscheid, we verdampen, worden wolken, af en toe nevel, we vallen neer, als regen, als sneeuw, terug naar de bron.

ZEIT IST

Zeit ist ein Zugvogel.
Aber die Menschheit besitzt
Das Genom eines Steins.

Ales Steger¹⁸⁴

When set against the awesome forces of nature, man-made objects come to appear modest. The universe is inherently full of potential. The possibilities are infinite. There may well be worlds beyond imagining just waiting to be discovered. We do not know where we will end. We press bravely on, fumbling through the environment into which we have been born. We have unflaggingly sought to discover truths about nature and the history of our planet, and finally arrived at some understanding. Though we have made progress in biology and the other sciences, the meaning of existence continues to evade us. We may never know it. Ever since the appearance of single-celled organisms, life has taken on an ever-greater diversity, so that now an innumerable variety swarm about the surface. Biologists tell us that there is no pyramid-like hierarchy in the world of living things. Rather, everything is in mutual dependence on everything else. The single-celled organisms that exist today are direct descendants of the first ones. Humans, too, are nothing more than a single dot on an evolutionary arc. Thus, we cannot say which is more highly evolved, single-celled organisms or human beings. This is because we developed our current shape over a great stretch of time. We have not surpassed fish, nor are we smarter than plants. Pascal may object, but do not common reeds think? They simply do not think like humans. And if we are speaking from the point of view of the continuation of the species, then plant-like thought may be more sophisticated than our own.

We are impatient creatures, constantly on the move to gather food. Individual cells do not make their own decisions. Instead, they are made to perform by the brain, which developed to become the command post of our activity. In our system, the limbs and muscles execute according to the brain's instruction. Furthermore, since our invention of the concept "I," our concern for life tends to be limited to a single generation. By contrast, we are told each plant cell makes its own decisions, all directed towards the continuation and prosperity of an existence that extends over several generations.

When you step through a thriving equatorial rainforest or glide through the sea over a bustling coral reef, you feel life's determination and tenacity. You observe how it forms cooperative networks with the aim of preserving itself. Humanity surely conceived of "I" as an efficient means to protect a single generation. By doing so, however, we may have limited our ability to consider future generations, severing ties between the realms of life and death. As a result, we have come to fear dying more than we should.

"I" is a drifting illusion that has lost touch with the wilds where greens and browns contend with each other. Clutching "I," humanity hovers alone in stark whiteness, living life one generation at a time.

Kenya Hara¹⁸⁵

3.3 Leegte als niets in ruimte en tijd

het begin

het weinige van de werkelijkheid
wordt minder en minder
al het verre blauwe verorbert de echo
al het helle gele vreet aan de verte
ja er zijn stemmen als brandende bladeren krimpand
en voetstappen vluchtig als vleugelslagen
kom blinde kom dove kom stomme
er is een staat gesticht van stilte

van duisternis en stilstand

men mag weer zwijgzaam en wijs zijn
de natte giftige sporen der verbeelding weggewist
men mag weer stilstaan en staren
met alle dingen verdwijnen

en gaan in maangladde tuinen
langs lege slakkenhuizen en stenen
langs hard hars kristallen dorre takken en
even glimlachend spreken in de leegte

Lucebert¹⁸⁶

Er bestaan meerdere opvattingen over het niets en over de leegte in het Indiase en Chinese denken. Wang Bi (226-249 na Christus) interpreteert het boek *Dao De Jing* van Lao Zi zodanig dat 'het niets' (*wu* 无)¹⁸⁷ de oorsprong van alles is en dat zich daarom in alles van de werkelijkheid manifesteert als het wezenlijke. Alles onder de wet stellen van het niets kan een vorm van extreem nihilisme worden genoemd en boeddhisten die dit standpunt overnamen beschouwden het *nirvāna* daarom als puur niets. Maar de meeste scholen namen dat niet op deze wijze over en bleven het niets gelijkwaardig beschouwen aan en mede afhankelijk van het zijn, waarmee ze in overeenstemming bleven met de leer van Lao Zi en later Zhuang Zi. Het niets werd zo voor alles als iets leegs (*kong* 空)¹⁸⁸ beschouwd binnen de context van het volle zijn.¹⁸⁹

Bij mijn zoektocht naar auteurs die het thema niets en het thema leegte in hun werk behandelen kwam ik ook uit bij de Japanse filosoof Nishida Kitaro (1870-1945) die een van de eersten was die ook de Westerse wijsbegeerte bestudeerde. Rizzuto haalt hem aan in zijn studie over het niets evenals Oosterling. Rizzuto schrijft:

“Zo heeft Nishida zijn wijsbegeerte wel omschreven als poging om een rationeel fundament te geven voor het zenboeddhisme, waar de ervaring van de leegte centraal staat. Wat alle vertegenwoordigers van deze school delen is de ervaring van de leegte, of het Absolute Niets (*zettai mu*), als uitgangspunt van hun wijsgerige reflectie. Deze reflectie wordt, anders dan de vraag naar het zijn en hoogste Zijn uit de westerse ontologie en metafysica, *meontology* of ontologie van het niet-zijn genoemd. We kunnen eigenlijk beter spreken van *mu-logic*, want *mu* betekent (het Absolute) Niets (*nihil positivum*), terwijl het Griekse *meon*, of niet-zijn, staat voor het relatieve en privatieve niets (*nihilum negativum*). Ook voor Nishida is het Absolute Niets het uitgangspunt van zijn denken, niet als hypothese maar als ervaringsgegeven. Wijsbegeerte mag zich niet beperken tot abstracte speculatie en begrippenacrobatiek, maar moet haar legitimiteit ontleenen aan de ervaring. Filosofie is dus radicaal empirisch. Hiermee bedoelt Nishida niet de wijsgerige stroming van het empirisme die zich op de zintuiglijke ervaring beroept, maar dat wat betrekking heeft op de 'zuivere en onmiddellijke ervaring'. Deze ervaring is nog voor-conceptueel, en wordt niet door reflexiviteit en het categoriale verstand bemiddeld. Evenals Nietzsche, James en het boeddhisme, gaat Nishida ervan uit dat de werkelijkheid zoals die op en in zichzelf bestaat een flux-karakter heeft. Bestendigheid is een illusie en het resultaat van een overlevingsstrategie. De structurerende activiteit van het transcendentale subject is daarvoor verantwoordelijk. Hij transformeert de continue stroom die het leven is in beheersbare discontinue gestalten. Meditatieve praktijken, zoals die in het zenboeddhisme beoefend worden, zijn erop gericht om perceptuele en conceptuele structuren af te breken en de poorten van onze waarneming te reinigen, zodat we de wereld weer fris en onbevooroordeeld kunnen ervaren. Gedurende

zo'n ervaring vallen alle tegenstellingen weg, zelfs die tussen subject en object, en eenheid en veelheid. Nishida heeft naar eigen zeggen een dergelijke ervaring slechts eenmaal in zijn leven mogen ondergaan.”¹⁹⁰

Die ervaring van eenheid met *Alles* of het ‘Niets’, een ervaring zonder tegenstellingen en zonder afstand tot de werkelijkheid zoals in het denken plaats kan vinden, was voor Nishida ook een aanwijzing dat er een kracht in het universum schuilt die aan alles voorafgaat en die voor hem samenvalt met het ‘Absolute Niets’ of de lege plaats (*basho*).¹⁹¹ Door het benoemen van deze ervaring krijgt ze betekenis en is ze niet betekenisloos ook al kunnen wij dat met ons verstand niet na voltrekken. Misschien ligt dit op het zelfde niveau als we overweldigd worden door een ervaring of een gebeurtenis die wij later als vorm van onovertroffen schoonheid benoemen. Wat is liefde, wat is schoonheid, wat is de ervaring van een alles overstijgend niets of overstijgende of funderende leegte? Meestal blijven we sprakeloos achter, of hoogstens stamelend.

De Japanse zenmeester Dôgen Zenji heeft er in de 13e eeuw een belangrijk werk aan gewijd om de ‘ware schat van de leer van Boeddha’ aan zijn leerlingen te openbaren, de *Shôbôgenzô*. Het is een verzameling van toespraken en teksten uit de periode 1231 tot 1253, het jaar van zijn dood. Ook voor onze generatie kan dit werk nog van betekenis zijn en kan het ons dichterbij de ervaring van werkelijkheid brengen omdat alle grote thema's ter sprake komen.¹⁹² Dôgen stelt dat men door beoefening van Za-zen in staat is het universum te leren kennen in al zijn volheid en dat de weg van Boeddha voor iedereen openligt en tot voltooiing kan komen. Het werk heeft velen geïnspireerd en inspireert tot op de dag van vandaag.¹⁹³ Poëzie is, naast meditatie, in dit denken bij uitstek ook een middel om het universum te beschrijven, zoals het gedicht over de bijzondere plek van de leegte, een gedicht van de hand van Rujing, de meester van Dôgen, geciteerd uit een inleiding op Dôgens denken door Michael Dijkstra:¹⁹⁴

DE WINDBEL

Het hele lichaam is als een mond, hangend
in de leegte.
De winden uit het oosten, westen, zuiden en
noorden niet bevragend
spreekt hij gelijkelijk met hen allemaal
over prajña:
Ding-dong-a-ling ding-dong.

Rujing

Prajña is de wijsheid of het inzicht dat alle dingen 'leeg' zijn van substantieel bestaan.¹⁹⁵ Het begrip komt uit het Sanskriet. Dijkstra schrijft naar aanleiding van dit gedicht en het gebruik ervan door Dôgen over het thema leegte het volgende:

“‘Leegte’, een van de meest complexe begrippen uit het boeddhisme, slaat in dit gedicht van Rujing (...) op de weidse non-obstructie tussen ding en ding vanwege de afwezigheid van een substantie. Met andere woorden: omdat niets in de werkelijkheid altijd en eeuwig bestaat, maar omdat integendeel alles aan verandering onderhevig is en er ten diepste niets gefixeerd kan worden, zit niets in het universum iets anders in de weg. Deze fundamentele openheid en non-obstructie van de werkelijkheid inzien en in de beoefening bevestigen is

de volmaakte wijsheid. Een hoogst abstracte gedachte die tevens buitengewoon concreet is, want je verneemt dit bevrijdende inzicht via het zelfloze en tegelijkertijd alledaagse deuntje van de windbel: 'Dingdong- a-ling ding-dong...' ¹⁹⁶

Dōgen presenteert ons in het hoofdstuk Uji (letterlijk Zijn-tijd) het samengaan van zijn (*u*) en tijd (*ji*). Volgens Dijkstra gaat het niet om een filosofie van ruimte en tijd, maar om "de belichaming van de eenheid van ruimte en tijd op basis van de eenheid van beoefening en realisatie" ¹⁹⁷ van de zenmeditatie waarbij de realisatie (het bereik van verlichting) niet het einde van het oefenen betekent. Laten we Dōgen zelf aan het woord:

"Ein alter Buddha sagte einst: "Sein-Zeit steht auf der höchsten Spitze des Berges und liegt auf dem Grunde des tiefsten Ozeans, Sein-Zeit ist die Gestalt der Dämonen und Buddhas, Sein-Zeit ist der Stock eines Mönches, Sein-Zeit ist ein Hossu, Sein-Zeit ist eine runde Säule, Sein-Zeit ist eine Steinlaterne, Sein-Zeit ist Tarô, Sein-Zeit ist Jirô, Sein-Zeit ist die Erde, Sein-Zeit ist der Himmel."

"Sein-Zeit" bedeutet, dass Zeit Sein ist, d.h., "Zeit ist Existenz, Existenz ist Zeit." Die Gestalt einer Buddha-Statue ist Zeit. Zeit ist die leuchtende Natur eines jeden Augenblicks; es ist die jetzige tägliche Zeit in der Gegenwart. Auch wenn wir selbst nicht die Länge eines Tages berechnet haben, ist nicht daran zu zweifeln, dass ein Tag zwölf Stunden hat. Der Wechsel der Zeit ist klar, es besteht kein Grund, daran zu zweifeln; das bedeutet jedoch nicht, dass wir genau wissen, was Zeit ist. Allgemein gesagt, wenn jemand an etwas zweifelt, das er nicht ganz versteht, bleibt es solange ungewiss, bis es gelöst wird, bis dahin bestehen verschiedene Zweifel. Die Zweifel selbst sind durch die Zeit bedingt.

Alle Dinge existieren in uns selbst. Jedes Ding, jedes Wesen in dieser ganzen Welt ist Zeit. Kein Ding behindert oder bekämpft irgendein anderes, genauso wie die Zeit niemals irgendeine andere behindert. Wenn wir den Entschluss fassen, höchste Erleuchtung zu erreichen, fasst in diesem Augenblick die ganze Welt den gleichen Entschluss. Hier gibt es keinen Unterschied zwischen deinem Geist und der Zeit; durch deinen Entschluss, Erleuchtung zu erlangen, bist du einbezogen. Dies gilt auch für die Übung und das Erreichen des Weges. Die ganze Welt ist in uns enthalten. Das ist das Prinzip: "Wir selbst sind Zeit."

Untersuche das Prinzip, dass alles in der Welt Zeit ist. Jeder Augenblick enthält die ganze Welt. Wenn wir das verstehen, ist das der Beginn der Übung und Erleuchtung. Wenn wir dieses Verständnis erreichen, erkennen wir die Wichtigkeit von jeglichem Tun; ein Grasblatt, jeder einfache Gegenstand, jedes lebende Ding ist untrennbar von der Zeit. Die Zeit enthält jedes Wesen und alle Welten." ¹⁹⁸

Als je de tijd serieus neemt, het hier en nu, het feit dat je op dit moment met alles en iedereen deze (wereld)tijd deelt, en dus met alles en iedereen in dit moment (in de tijdsdimensie) samenvalt en dus ook in de ruimte van het zijn, kan dit een opstapje zijn om niet alleen verder te mediteren maar ook het begin van een weg naar verlichting, waarin dit inzicht met alle kracht door kan breken. Je besluit om die weg op te gaan wordt, zo Dōgen, ondersteund door de hele wereld, omdat de hele wereld in ons bestaat: wij zelf zijn tijd. De mens die nog tijd opvat als lineaire ontwikkeling (Japans *nikon*) heeft geen idee van deze gelijktijdigheid en beschouwt elk moment afzonderlijk met een voor en een na. Telkens brengt hij dan een (denkbeeldige) cesuur tussen de momenten en zo lijkt het alsof er een heden, een gisteren en een morgen bestaat. Dōgens tijdsopvatting van het moment is echter holochronisch, dat wil zeggen dat in het moment de tijd naar alle kanten tegelijk stroomt. Dijkstra zegt dat "Zijn-tijd de kracht heeft van stromen: het stroomt van vandaag naar morgen; het stroomt van vandaag naar gisteren; het stroomt van gisteren naar vandaag; het stroomt van vandaag naar vandaag, want stromen is een werking van de tijd" ¹⁹⁹ Dōgen drukt zich zo uit:

“Die gewöhnlichen Menschen, die den Buddhismus nicht kennen, denken, dass Sein-Zeit manchmal die Gestalt eines Dämons und manchmal die Gestalt eines Buddhas annimmt. Es ist, als wenn du zuerst in einem Tale lebst und dann einen Fluss durchwatest und einen Berg erkletterst, um den Palast zu erreichen. Das bedeutet, der Berg und der Fluss sind Dinge der Vergangenheit, die du hinter dir gelassen hast; sie haben keine Beziehung zu deinem gegenwärtigen Leben. Sie sind so weit auseinander wie der Himmel und die Erde. Dies stimmt jedoch nicht; wenn du den Fluss durchquerst oder den Berg erkletterst bist du Zeit. Wir sind nie von der Zeit getrennt. Das bedeutet das wir in der ewigen Gegenwart der Zeit sind, da es wahrhaft kein zeitloses Kommen oder Gehen gibt, wenn wir den Fluss überqueren oder den Berg erklettern; diese Zeit enthält alle vergangene und gegenwärtige Zeit. Den Fluss überqueren, den Berg erklettern, im Palast leben existieren zusammen, in Wechselbeziehung zu einander, in Sein-Zeit.”²⁰⁰

In de ervaring van de tijd (en onze ruimte) als Zijn-tijd ligt niet alleen de mogelijkheid opgesloten om dieper inzicht te krijgen in ons bestaan en om tot een ervaring van ‘verlichting’ te komen waarin deze samenhang duidelijk wordt, het kan ons ook helpen om de grote vragen in ons bestaan over leven en dood te verhelderen. Voor Dōgen zijn leven en dood niet tegenover gesteld aan elkaar, zij zijn *niet-twee*, dat wil zeggen ze vormen geen tegenovergestelde paren zoals these en anti-these, maar ze zijn twee kanten van een medaille en horen wezenlijk bij elkaar als een eenheid. In het traktaat (of de preek) met de titel *Zenki* werkt hij dit uit, een overweging die ik graag in zijn geheel weergeef om haar op die wijze te laten spreken:

“DIE GANZE AKTIVITÄT VON LEBEN UND TOD

Der grosse Weg aller Buddhas und das letzte Ziel im Buddhismus ist die Loslösung von Leben und Tod und die Verwirklichung der Erleuchtung. Wir müssen vom Leben im Leben und vom Tod im Tod losgelöst sein. Wenn wir also lebendig sind, ist das Leben ganze Aktivität, und im Tod ist der Tod die ganze Aktivität. Leben ist die Erfahrung von Leben; Tod ist die Erfahrung von Tod. Zusammen sind Leben und Tod das tatsächliche Erscheinen der Wahrheit. Das letzte Ziel ist die Loslösung, das heisst das vollständige Eintauchen in Leben und Tod.

Die Verwirklichung der Erleuchtung bedeutet wahres Leben -vollständiges, freies Handeln. Wenn wir die Erleuchtung verwirklichen, wird die ganze Bedeutung von Leben und Tod klar. Diese Erfahrung kann jedoch nicht durch das Bewusstsein oder den Intellekt, ob begrenzt oder unbegrenzt, gross oder klein, lang oder kurz, nah oder fern, erklärt werden.

Unser gegenwärtiges Leben wird durch diese Erfahrung gestaltet, und umgekehrt wird diese Erfahrung durch unser gegenwärtiges Leben gebildet. Das Leben ist nicht Kommen oder Gehen, Erscheinen oder Vergehen. Das Leben ist die ganze Erfahrung des Lebens; und dementsprechend ist der Tod die ganze Erfahrung des Todes. In der unbeschränkten Natur der buddhistischen Übung haben Leben und Tod diese besondere Bedeutung. Wenn wir auf unser gegenwärtiges Leben schauen und allmählich anfangen zu erwachen, beginnt die Welt nach und nach, ihre ganze Erscheinung zu offenbaren. Das gesamte All ist mit der ganzen Aktivität des Lebens gefüllt. Jeder Augenblick enthält ganzes Sein.

Es ist mit dem Leben, wie wenn man in einem Boot ist. Auch wenn wir Segel, Ruder und Riemen beherrschen, hat das Boot dennoch seine eigene, unabhängige Existenz; es ist für unser Überleben wirklich notwendig — ohne das Boot können wir nicht leben. Andererseits kann das Boot ohne uns auch nicht richtig fahren — Mensch und Boot bilden eine vollständige harmonische Einheit und sind ganz voneinander abhängig. Wenn Mann und Boot zusammenwirken und miteinander ganze, vollständige Aktivität bilden dann gehören zur gleichen Zeit und zum gleichen Raum auch der ganze Himmel, alles Wasser und alle Ufer. Dann wirken in der Tat, alle Umstände harmonisch zusammen. Auf diese Weise wirken auch das Leben und unsere Existenz zusammen.

Der Zen- Enko Kokugon sagte: das Leben ist die ganze Aktivität des Lebens; der Tod ist die ganze Aktivität des Todes.“ Diese zwei Zustände sind nicht entgegengesetzt; sie existieren zusammen in einer umfassenden Erfahrung. Sie sind nicht berührt von Vorstellungen über

Zeit und Raum. Umfassende Erfahrung ist verwirklicht im Leben und Tod; nichts kann sie behindern. Jede persönliche Erfahrung von Leben und Tod unterscheidet sich jedoch etwas von der umfassenden Erfahrung. Alles hat sein eigenes Leben und seinen eigenen Tod (und Nicht-Existenz von Leben und Tod). Dadurch können wir die wahre Natur des Daseins entdecken. Es ist wie ein Mensch, der seinen Arm ausstreckt oder eine schlafende Person, die nach ihrem Kopfkissen greift. Es ist die Verwirklichung des Wahren Lichtes und vollkommene Aktivität.

Leben und Tod erscheinen in jedem Augenblick. Sie erscheinen unmittelbar, natürlich und ohne dass man sich Gedanken darüber gemacht hat. Wenn wir uns ernsthaft bemühen, können wir ihr Erscheinen wahrnehmen. Im Augenblick der Verwirklichung werden Leben und Tod ganz klar. Denke jedoch nicht, dass es keine vorhergehende Verwirklichung gibt. Jeder Augenblick enthält die ganze Realität und ist vollständig in sich selbst. Erkenne, dass es eine fortwährende Verwirklichung gibt, die sich selbst beständig erneuert.²⁰¹

Omdat we allen deelgenoot zijn van dezelfde tijd en ruimtelijke werkelijkheid waarin wij ons op dit moment bevinden, verbonden met alles en iedereen, waarin ook alle tijden samenkomen, en waarin de wijsheid en inzichten van de oude (overleden) Boeddha's en patriarchen die in de lijn van de Boeddha's hun leven gestalte hebben gegeven, kunnen samenkomen, is het voor Dōgen vanzelfsprekend dat 'de Hemel de aarde ondersteunt in haar streven naar verlichting' om het in de termen van het Daoïsme uit te drukken. Inzichten van de oude Boeddha's worden doorgegeven via *Kûge*, de bloem van de leegheid, zoals in het verhaal over de doorgifte van de wijsheid van Boeddha aan zijn leerling door het omhoog heffen van een bloem. *Kûge* is eigenlijk een mysterieus begrip dat niet met het verstand te vatten is. Enkel de verlichte geest kan het met zijn 'innerlijk oog' zien, of beter gezegd ervaren. *Kûge* is dus (in theologische termen gegoten) een soort 'openbaringsbegrip' waarin de verlichtingservaring van de Boeddha opnieuw ervaarbaar wordt in het leven van de leerling, die deze weg tot het einde toe heeft bewandeld. *Kûge* is ongrijpbaar en onvatbaar maar vindt plaats. Dōgen schetst hoe bloemen en vruchten hun eigenaardige tijd-wereld hebben, hun eigen Zijn-tijd, volslagen uniek en toch met alles en iedereen verbonden. Hun wezen is echter *Kûge*:

"Blumen und Früchte haben ihre eigene, einzigartige Welt der Zeit. Umgekehrt hat die Welt der Zeit ihre eigenen Früchte und Blumen. Jede Grasart hat ihre eigene Blume, jeder Baum hat seine eigenen speziellen Blüten und Früchte. Und wenn wir uns die Menschen als Bäume vorstellen, hat jeder Baum seine eigenen speziellen Blüten.

Das ist *Kûge* (Die Blume der Leerheit) Wenn du mit deiner eigenen Erkenntnis auf diese Blume schaut, ist es dir nicht möglich, ihre wahre Farbe zu erkennen, da deine Wahrnehmung nur auf die äussere Form gerichtet ist und nicht auf das Wesen, die Leerheit der Blume. Dies ist eine sehr begrenzte Sicht.

Diese Auslegung von *Kûge* findet man nur im Buddhismus und nicht in den Lehren der Ungläubigen. Für Ungläubige gibt es keine Möglichkeit, *Kûge* zu erleben. Nur Buddhas und Patriarchen bemerken und erleben das Blühen und Welken des *Kûge* durch das ganze Universum hindurch. Das ist das Vorbild, dem wir auf dem Buddha-Weg folgen müssen — das allumfassende *Kûge*. (...) *Kûge* ist weder Sein noch Nicht-Sein, weder Leerheit noch Form; es ist die Offenbarung aller Buddhas. Jedoch darfst du dich auch nicht an *Kûge* oder die Offenbarung der Buddhas binden. Du musst erkennen, ganz gleich ob du dies verstehst oder nicht, dass *Kûge* existiert.²⁰²

De leegte in de wereld als Nothingness (Niets/Nichts) vormt zo een allesbepalende werkelijkheid die het bestaan kleurt, richting geeft (o.a. door de meditatie, de kunstzinnige uitingen ervan, het handelen op weg naar verlichting) en in diepste zin pas mogelijk maakt omdat dat de dingen naast elkaar kunnen bestaan en niet met elkaar

samenvallen. Zonder leegte geen zijn, zonder zijn geen leegte. Misschien is dat ook wel het idee achter het natuurkundige veronderstelde begin van ons universum waarin door een onwaarschijnlijk samenspel van krachten ons heelal is ontstaan doordat er uitdijing plaatsvond waardoor de afzonderlijke elementen pas konden ontstaan. Als samengebald punt was er geen existentie mogelijk. Maar dit gaat mijn/ ons begrip te boven en wiskundige formules maken het er voor mij niet duidelijker op. Feit is wel dat het heelal nog steeds uitdijt en dat met een ontzagwekkende snelheid. Maar onze aarde is slechts een mini-mini-puntje in een reusachtige kosmos waarin ook ons melkwegstelsel nauwelijks een echt grote omvang heeft. Maar laten we de blik terug richten op onze wereld en stil staan bij de leegte van de wereld.

SNEEUWLANDSCHAP

In de lente kersenbloesems
In de zomer het lied van de koekoek
In de winter de bevroren sneeuw:
Hoe puur en helder zijn de seizoenen!

Dōgen

3.4 Leegte van de wereld

E poi qualcuno va, tutto è più vuoto.
Se ci ritroveremo, sarà per non conoscerci,
diversi nei millenni, nella storia
faticosa di tutti; e intanto arretrano
i ghiacciai, s'inghiotte il mare
lo stretto, ed il passaggio
è già troppo profondo, impronunciabile,
sepolto nel passato il tuo viaggio. Se ci ritroveremo
non ci sarà memoria per me, insetto,
per te, fatto farfalla tropicale.
D'altra parte, lo sai, non ci vedremo
più. Nessun colombo verrà, nessuna pista
a ricucire lo strappo, la deriva
di morte.

Fabio Pusterla²⁰³

Und einer geht dann, alles ist leerer geworden.
Wenn wir uns wiedersehen, kennen wir uns nicht mehr,
verändert im Gang der Jahrtausende, in der schweren
Geschichte der Menschen; inzwischen
weichen die Gletscher zurück, die Meerengen werden
verschlungen, und schon ist der Durchgang
zu tief, nicht mehr auszusprechen,
deine Reise begraben in der Vergangenheit.
Wenn wir uns wiedersehen,
gibt es für mich, das Insekt, kein Erinnern,
keines für dich, den tropischen Schmetterling.
Aber wir sehen uns, und du weißt es ja, nicht
mehr. Keine Taube wird kommen, kein Pfad
den Riss wieder zunähen, die
Todesdrift.

Vertaling: Hanno Helbling

De Griekse filosoof Parmenides heeft in de geschiedenis van de Westerse filosofie zijn stempel gedrukt op het denken over het 'zijn'. Zijn opvatting over de werkelijkheid als 'zijn' was en is nog steeds voor een aantal filosofen bron van inspiratie. Maar wat dit 'zijn' of 'zijnde' (το ἓόν) precies inhoudt is niet zonder meer helder. De opvattingen daaromtrent lopen uiteen. Sommigen interpreteren het als een zijn in een logisch discours (een *ens logicum*), anderen geven er een metafysische dimensie aan omdat ze van mening zijn dat het een transcendent zijn betreft (een *ens metaphysicum*).²⁰⁴ De auteurs die de tekst van commentaar hebben voorzien schrijven:

“Es ist auch versucht worden, die Bedeutung des “Seienden” bei Parmenides herauszufinden, indem die möglichen Bedeutungen des griechischen Wortes für »sein« (εἶναι) in Betracht gezogen werden: »gegenwärtig sein«, »leben«, »existieren«, »etwas sein«, »der Fall« oder »wahr sein«, »irgendwo sein« -Bedeutungen, die beim parmenideischen Seienden tatsächlich alle mit im Spiel sind. Dennoch wäre es methodisch unrichtig, die Bedeutung von »sein« bei Parmenides ausschliesslich vonden vorgegebenen Bedeutungsmöglichkeiten des griechischen Wortes her zu erklären: Denn Parmenides ist gerade bemüht, der richtigen, rechtfertigbaren Bedeutung von »sein« ein für allemal auf die Spur zu kommen. Sein Hauptanliegen ist die *Bestimmung des Begriffes des Seienden*.”²⁰⁵

Parmenides streeft naar absolute zekerheid omtrent zijn opvattingen over het 'zijn', zijn niet als gestalte van het zijn in de dingen kenbaar via de empirie, maar 'zijn' als grootheid die als zodanig niet empirisch kan zijn omdat we het zijn zo niet tegenkomen. Empirische zijnden zijn aan verandering onderhevig, het 'zijn' zoals Parmenides dat beschrijft is onveranderlijk, niet geworden, heeft geen verleden of toekomst (want dat zou betekenen dat het aan verandering onderhevig is). Het is een tijdloos en onveranderlijk zijn dat gekend kan worden, wat van het niet-zijn niet gezegd kan worden volgens Parmenides. Een godin verkondigt hem deze 'hogere' waarheid die het menselijke dagelijkse kennen overstijgt. Het kennen van de empirische werkelijkheid is voortdurend aan schommelingen onderhevig, je hebt nooit echte zekerheid want het is de mens die hier waarneemt en die hier uitspraken doet. Het 'zijn' van Parmenides is niet van de empirische waarneming afhankelijk.

SEIN

So schwer ist das nicht: ein Nachmittag,
unbewacht, ein Mittag liegt brach, ein
Abend, die Nacht, ein Haus aus Händen,
ein Zimmer, Zwischenräume, ein Schlaf,
Träume in Nischen, ein Erwachen, welches
Licht, ein Menschengesicht, nah, ein
Körper, da, wie aus Wänden ein ewiger
Stein. So schwer ist das nicht: sein.

Friedrich Ani²⁰⁶

Maar hoe het ook zij, het is een 'zijn' waarin voor het niet-zijn (τὸ μὴ ἓόν) geen plaats is omdat het niet-zijn niet gekend (en in analogie aan het 'zijn' gedacht) kan worden als vorm van zijn. Leegte als vorm van niet-zijn met een zelfde status als het 'zijn' is voor Parmenides geen werkelijkheid die gekend kan worden als het 'zijn' en allen die dit niet-zijn wel beschouwen als gelijk aan het 'zijn' worden door hem aangepakt en

uitgescholden. Het probleem zit hem ook in het feit dat wij vanuit ons dagelijks ervaren van de werkelijkheid de dingen door elkaar halen en zijn verwarren met het zijn der dingen en het niet-zijn met bijvoorbeeld het afwezig zijn van die 'zijnden'. In de geschiedenis van de filosofie hebben de betekenisverschuivingen zich voortdurend voorgedaan. Het 'zijn' van Parmenides dat een 'absoluut zijn' is, zal ook worden ingezet om iets over God te zeggen.

Maar hoe zit het dan met de dood? Hoort deze alleen bij het zijn op empirisch niveau en niet op het niveau van het 'absolute zijn'? De dood die een einde maakt aan elke vorm van bestaan, van zijn, ook het gekende onveranderlijke 'zijn' van Parmenides? Is de dood een fenomeen dat buiten dit zijn valt en daarom ook niet door Parmenides wordt gethematiseerd? Of is het stellen van de vraag al verkeerd omdat Parmenides niet spreekt over de empirie.

Franz Rosenzweig stelt in zijn *Stern der Erlösung* dat filosoferen pas begint bij het nadenken over de ervaring van de dood. "Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an. Die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch zu nehmen, des vermisst sich die Philosophie."²⁰⁷ Zo de aanvang van de *Stern der Erlösung*. Volgens Rosenzweig loochent de filosofie deze angst van de aarde, ze probeert over het graf te springen dat zich in de aarde opent. Is Parmenides bij uitstek een voorbeeld van dit springen?

We hebben de tekst niet rechtstreeks van de hand van Parmenides, maar ze is (zorgvuldig) samengesteld uit teksten van andere auteurs die Parmenides citeren, net als de teksten van de andere filosoof Heraklit. Alles dus uit tweede hand, maar omdat er al eeuwen hierover nagedacht wordt en gespeculeerd, waarschijnlijk grotendeels correct en betrouwbaar. Toch worden de oorspronkelijke citaten nog steeds opgepakt om er (nieuwe) betekenissen aan te ontleen. Heidegger is er een voorbeeld van.²⁰⁸ Maar het zou veel te ver voeren om hier uitgebreid bij stil te staan.

De tekst begint met een reis vanuit het *huis van de nacht* naar het licht van de dag waarbij de godin *Dike*, godin van het recht (en morele rechtvaardigheid, puurheid en onschuld)²⁰⁹ uitleg geeft over het 'ware' wezen van het 'zijn' dat niet hetzelfde kan zijn als het niet-zijn. Omdat deze tekst zoveel invloed heeft gehad (en omdat we haar niet dagelijks tegenkomen) heb ik haar hier voor het grootste deel in een Duitse vertaling van Uvo Hölscher afgedrukt:

Frg. 1

1 Die Stuten, die mich fahren so weit nur mein Wille dringt,
trugen mich voran, da sie mich auf den Kunde-reichen Weg
der Göttin gebracht hatten, der den wissenden Mann durch alle Städte führt.
3 [besser: auf die ... Bahn des Daimons ... , die ... führt. (*Der 'Daimon' ist das persönliche Geschick.*)
Darauf fuhr ich: da nämlich fuhren mich die aufmerksamen Stuten,
5 die den Wagen zogen; und Mädchen lenkten die Fahrt.
Und die Achse in den Naben gab den Kreischton einer Rohrpfefe von sich
vor Hitze, so wurde sie getrieben von den zwei gedrehten
Rädern zu beiden Seiten, wenn schleuniger sich sputeten
die Sonnenmädchen, mich voranzufahren, hinter sich das Haus der Nacht,
10 dem Lichte zu, und von den Häuptern mit Händen die Schleier aufschlugen.
Da ist das Tor der Strassen von Nacht und Tag,
und ein Türsturz umschliesst es und steinerne Schwelle.
Das Tor selber, aus Ätherlicht, ist ausgefüllt von grossen Türflügeln.
Zu dem hat Dike, die genau vergeltende, die einlassenden Schlüssel.

15 Ihr sprachen nun die Mädchen mit sanften Reden zu
und bewogen sie klug, dass sie ihnen den verpflockten Riegel
gleich vom Tor zurückschöbe. Und das, im Aufspringen,
liess einen gähnenden Schlund aus den Türflügeln erscheinen, während es seine bronzebeschlage-
nen
Pfosten, mit Nägeln und Nieten gezimmert, einen nach dem andern in den Pfannen drehte.
20 Dort denn mitten durch
lenkten die Mädchen, gradaus der Strasse nach, Wagen und Pferde.
Und die Göttin empfing mich freundlich, sie ergriff mit ihrer Hand
meine Rechte, redete mich an und sprach diese Worte:
Jüngling, Gefährte unsterblicher Lenkerinnen!
25 da du mit den Stuten, die dich fahren, zu unserem Hause gelangst,
Heil dir! denn es war kein schlechtes Geschick, das dich leitete,
diese Reise zu machen — sie liegt ja wahrlich fernab vom Verkehr der Menschen —
sondern Fug und Recht: Du darfst alles erfahren,
sowohl der runden Wahrheit unerschütterliches Herz
29 [*Die Textvariante der überzeugenden Wahrheit ist vorzuziehen.*]
30 wie auch das Dünken der Sterblichen, worin keine wahre Verlässlichkeit ist.
Aber gleichwohl wirst du auch dies verstehen lernen, wie das ihnen Dünkende
gültig sein musste und alles durchaus durchdringen.

Frg. 5

Es ist für mich das Gleiche,
von wo ich anfang; denn dahin kehre ich wieder.

Frg. 2

1 So komm denn, ich will dir sagen — und du nimm die Rede auf, die du hörst —
welche Wege des Suchens allein zu denken sind.
Der eine: dass (etwas) ist, und dass nicht zu sein unmöglich ist,
ist der Weg der Überzeugung, denn die geht mit der Wahrheit.
5 Der andre: dass (etwas) nicht ist, und dass nicht zu sein richtig ist,
Fr. 2 5 [*deutlicher: dass nicht zu sein unausweichlich ist; vgl. Fr. 7.!*]
der, zeige ich dir, ist ein Pfad, von dem keinerlei Kunde kommt.
Denn was eben nicht ist, kannst du wohl weder wahrnehmen — denn das ist unvollziehbar —
noch aufzeigen.

Frg. 3

Denn dasselbe kann gedacht werden und sein.

Frg. 6

1 Richtig ist, das zu sagen und zu denken, dass Seiendes ist; denn das *kann* sein;
Fr. 6 1 [*das heisst: Denn nur Seiendes kann sein; ein Nichts kann nicht sein.*]
Nichts ist *nicht*: das, sage ich dir, sollst du dir klarmachen.
Denn das ist der erste Weg des Suchens von dem ich dich abhalte;
sodann aber von dem, worauf ja die Sterblichen, die nichts wissenden,
5 umherwanken, die doppelköpfigen: denn Ohnmacht lenkt in ihrer Brust ihren schwankenden Ver-
stand, und sie treiben dahin
so taub als blind, blöde, verdutzte Gaffer, unterscheidungslose Haufen,
bei denen Sein und Nichtsein dasselbe gilt
und nicht dasselbe, und es in allen Dingen einen umgekehrten Weg gibt.

Frg. 7

Denn dazu werden sich Dinge gewiss niemals zwingen lassen: zu sein, wenn sie nicht sind.
Du aber halte den Gedanken von diesem Weg des Suchens fern,
und lass die Gewohnheit der vielen Erfahrung dich nicht auf diesen Weg nötigen,
das ziellose Auge umherzulenken und das widerhallende Gehör
und die Zunge; sondern beurteile mit dem Denken die hart bestreitende Widerlegung,
die von mir vorgebracht worden ist. *****Frg. 8 So bleibt einzig noch übrig die Rede von dem Weg,

dass (etwas) ist. An ihm sind sehr viele Kennzeichen,
dass Seiendes ungeworden und unvergänglich ist,
ganz und einheitlich, und unerschütterlich und vollendet.
Fr. 8 4 [*genauer: und nicht unvollendet; vgl. Fr. 8.32 u. 42*]
5 Und es war nicht einmal und wird nicht (einmal) sein, da es jetzt zugleich ganz *ist*,
eins und zusammenhängend. Denn welche Erzeugung könntest du für es erfinden?
Wohin, woher gewachsen? Weder: aus Nichtseiendem, werde ich
dich sagen oder denken lassen; denn es ist nicht sagbar noch denkbar,
dass (etwas) nicht ist. Und welches Bedürfnis hätte es auch veranlassen sollen,
10 später oder früher, aus dem Nichts beginnend, sich zu bilden?
Also muss es entweder ganz und gar sein oder nicht.
Noch auch wird die Gewalt der Gewissheit zulassen, dass jemals aus einem Seienden
irgend etwas über es hinaus *wird* — aus diesem Grunde hat weder zum Werden
noch zum Vergehen die Rechtmässigkeit es in seinen Fesseln lockernd losgelassen,
15 sondern hält es fest. Die Entscheidung darüber beruht aber hierin:
Entweder ist es, oder es ist nicht! Aber es ist nun entschieden, wie es Notwendigkeit ist:
dass man den einen Weg liegen lasse als undenkbar, unnennbar,
denn es ist nicht der wahre
17 [*besser: ... als einsichtslos, namenlos, denn es ist kein wahrer Weg; s. Nachwort 1986 I*]
Weg; dass der andre dagegen, wonach es *ist*, eben der richtige sei.
Wie aber könnte dann Seiendes vergehen? Wie könnte es werden?
20 Wenn es nämlich wurde, *ist* es nicht; auch nicht, wenn es zukünftig einmal sein wird.
So ist Werden ausgelöscht und verschollen der Untergang.
Auch geteilt ist es nicht, da es als ganzes gleichmässig *ist*
und nicht an einer Stelle irgend etwas mehr, was es hindern würde zusammenzuhängen,
noch irgendetwas weniger, sondern im ganzen voll ist von Seiendem.
25 Darum *ist* es als ganzes zusammenhängend: Seiendes stösst an Seiendes.
25 [*besser: durch das es ein zusammenhängendes Ganzes ist: denn ...*]
Und unbeweglich in den Grenzen mächtiger Fesseln
ist es anfanglos, endelos, da Werden und Vergehen
in weite Ferne verschlagen sind: verstossen hat sie die wahre Gewissheit.
Als ein Selbiges, und im Selbigen verharrend, ruht es in sich
30 und wird so fest auf der Stelle verharren. Denn die mächtige Notwendigkeit
hält es in den Fesseln der Grenze, die es ringsum einschliesst,
weil nach Fug das Seiende nicht unvollendet ist,
denn es leidet keinen Mangel. Wäre es nicht so, würde es ihm an allem mangeln.
Das Selbige aber ist zu erkennen, und zugleich der Grund, weshalb eine Erkenntnis seiend ist.
35 Denn nicht ohne das Seiende, worin eine Aussage ihr Sein hat,
wirst du das Erkennen finden. Denn nichts anderes ist noch wird sein
ausser dem Seienden, weil eben dies das Schicksal gebunden hat,
ganz und unbeweglich zu *sein*. Dem ist all das zugesprochen,
38 [*besser: ... all das zubenannt, was ... , überzeugt, dass es wahr sei und werde und vergehe, sei*
und nicht sei und ... etc.; s. *Nachwort 1986 III*]
was die Sterblichen gesetzt haben, in der Überzeugung dass es wahr sei:
40 zu werden und zu vergehen, zu sein und nicht zu sein
und den Ort zu wechseln und die lichte Farbe zu verändern.
Weil aber nun eine Grenze zäusserst ist, ist es vollkommen
von allen Seiten her, gleich der Masse eines wohlgerundeten Balles,
von der Mitte aus nach allen Seiten hin gleich sich schwingend. Denn als solches kann es weder,
45 hier oder dort, irgend etwas stärker noch irgend etwas geringer sein. Denn weder ist Nichtseiendes,
das es verhindern würde zur Einheit zu kommen,
noch ist Seiendes von der Art, dass es gegenüber Seiendem
da mehr, dort weniger seiend wäre, weil es ganz unverletzlich ist.
Denn mit sich selbst von allen Seiten her gleich, ist es gleichmässig in seinen Grenzen seiend.
50 Hier beende ich dir die zuverlässige Überlegung und das Denken
um die Wahrheit. Sterbliches Wähnen lerne von hier an verstehen,
wenn du das trügerische Gefüge meiner Worte hörst.
Zwei Erscheinungsformen nämlich haben sie entschieden zu nennen,

53 [möglicherweise nach der Textvariante: Zwei Formen (der Dinge) nämlich haben sie mit ihren Urteilen angesetzt zu benennen]
 von denen eine allein (zu nennen) nicht angeht. Hier sind sie auf dem Irrweg.
 55 Und sie haben ihre Gestalt nach entgegengesetzten Richtungen geschieden und ihre Erkennungszeichen
 von einander getrennt gesetzt: hierhin das ätherische Feuer der Flamme,
 als das milde, ganz leichte, sich selber überall gleiche,
 57 [das milde: vermutlich korrupt, vgl. 10.2f]
 dem anderen ungleiche; aber auch jene (andere) für sich
 auf die entgegengesetzte Seite, die unbewusste Nacht, als dichte, schwere Gestalt.
 60 Diese ganz und gar passend erscheinende Welteinrichtung verkündige ich dir,
 so wird gewisslich niemals irgendeine Ansicht von Sterblichen dich überholen.²¹⁰

Het verhaal lijkt te beginnen als een ‘mythologische’ anekdote. Zonnemeisjes die de auteur op de weg brengen van de godheid (letterlijk de weg van de *daimon*) (de innerlijke stem bij Socrates, het lot) en zo hem afleveren aan de poort van de wegen van dag en nacht en de godin Dike die de sleutel bewaart. Dan kan het spel beginnen en krijgt hij onderricht. De wagen wordt zo hard voortgetrokken dat de assen door de hitte een fluittoon afgeven, misschien een metaforische invulling van het flitsen van de gedachten of de ‘*inner voice*’, de *daimon*. De auteur zal de waarheid ervaren (van het bestaan) en hoe meningen door kunnen dringen tot die waarheid (in tegenstelling tot veel waardeloze meningen van de stervelingen). De poorten van onderen met een stenen drempel en zelf van etherlicht. Hard de basis, etherisch het materiaal, de godin opent met haar sleutel nadat de zonnemeisjes haar hebben overgehaald. Een gapende kloof wordt zichtbaar.

Twee wegen worden aangewezen: het ene dat *is*, en dat niet niet kan zijn en het andere dat *niet is* en dat ook niet kan zijn en dat niks oplevert. *Hetzelfde kan gedacht worden en zijn*. Alleen sterfelijke domkoppen verwarren zijn met niet-zijn en zijn van mening dat beiden hetzelfde zijn.

Dit (iets) *zijn* heeft de volgende kenmerken: het is niet ontstaan en onvergankelijk, het is heel en is een eenheid, het is ontastbaar en niet onvleindigd. Het is hier en nu heel en het was niet of zal (eens) niet zijn. Het is niet ergens uit voortgekomen, zeer zeker niet uit het niet-zijn (dat sowieso niet denkbaar of uit te spreken is). Dat is in het kort en in grove lijnen de inhoud van deze lering.

HERÁCLITO

El segundo crepúsculo.
 La noche que se ahonda en el sueño.
 La purificación y el olvido.
 El primer crepúsculo.
 La mañana que ha sido el alba.
 El día que fue la mañana.
 El día numeroso que será la tarde gastada.
 El segundo crepúsculo.
 Ese otro hábito del tiempo, la noche.
 La purificación y el olvido.
 El primer crepúsculo ...
 El alba sigilosa y en el alba
 la zozobra del griego.
 ¿Qué trama es ésta
 del será, del es y del fue?
 ¿Qué río es este

por el cual corre el Ganges?
 ¿Qué río es éste cuya fuente es inconcebible?
 ¿Qué río es este
 que arrastra mitologías y espadas?
 Es inútil que duerma.
 Corre en el sueño, en el desierto, en un sótano.
 El río me arrebató y soy ese río.
 De una materia deleznable fui hecho, de misterioso tiempo.
 Acaso el manantial está en mí.
 Acaso de mi sombra
 surgen, fatales e ilusorios, los días.

Jorge Luis Borges²¹¹

HERACLITUS

De tweede schemering.
De nacht die dieper wordt wanneer je slaapt.
De loutering en de vergetelheid.
De eerste schemering.
De ochtend die eerst dageraad was.
De dag die ochtend was.
De drukbevolkte dag die de versleten avond wordt.
De tweede schemering.
Die andere gewoonte van de tijd, de nacht.
De loutering en de vergetelheid.
De eerste schemering ...
De stille dageraad en in de dageraad de hoofdbrekens van de Griek.

Wat is dit voor verband
tussen zal zijn en is en is geweest?
Wat is dit voor rivier
waardoor de Ganges stroomt?
Wat is dit voor rivier waarvan de bron niet
te bevatten is?
Wat is dit voor rivier
die zwaarden meesleurt en mythologieën?
Het is zinloos dat hij slaapt.
Hij stroomt in onze slaap, in de woestijn en
in een kelder.
De rivier sleurt mij mee en ik ben die rivier.
Ik ben gemaakt van broze stof, van raad-
selachtige tijd.
Misschien bestaat de bron in mij.
Misschien ontspringen uit mijn schaduw,
noodlottig en bedrieglijk, de dagen.

Vertaling: Barber van de Pol & Maarten Steenmeijer

Het 'worden' van Heraclitus (*alles stroomt*) dat een veranderlijk zijn veronderstelt wordt hiermee door Parmenides tegengesproken. Het 'zijn' is, punt. Maar klopt dit wel? Hebben ze het over hetzelfde? Of is dat later ervan gemaakt door filosofen die nadachten over dit Parmenidesiaanse zijn? De teksten van Heraclitus zijn nog donkerder dan die van Parmenides. Dat was reeds in de oudheid zo.²¹²

Het 'zijn' kan worden gedacht en het denken kan het 'zijn' denken maar niet het 'niet-zijn'. Denken en zijn worden op een lijn gesteld. Maar is het zijn wel denkbaar, zeker als het als een 'absoluut' zijn wordt voorgesteld dat elke vorm van worden, van vergankelijkheid, elke vorm van divergentie en verschil ontkent of ontkracht in deze 'logica' van een Parmenides? Het 'zijn' van Parmenides is een idee, en als idee is het denkbaar en kenbaar.

Heidegger onderscheidt daarom tussen *Sein* en *Dasein*, tussen het ontologische en het ontische. In ons bestaan zijn wij volgens hem het 'zijn' (*Sein*) vergeten, het zit verstopt onder het *Dasein* en kan zich enkel door dit *Dasein* tonen in de onvolmaakte gestalte van ons menselijk bestaan. Dit *Dasein* waarin het *Sein* sluimert alsof het de innerlijke geestkracht van het *Dasein* is, is echter overgeleverd aan de dood en zal dus hoe dan ook een keer in de leegte van het niets (van de dood) vallen. Ons *Dasein* als *Sein zum Tode*, hoe zou een Parmenidiaans *zijn* daar nu de kern van kunnen vormen? Is het niet eerder zo dat deze logica vastloopt in de paradox van leven en sterven, de ervaring dat ons levende bestaan ook een einde heeft en dat wij vanuit dit (lichamelijke) leven dit einde (de dood) niet kunnen denken noch ervaren? In mijn ogen is de dood (van de ander) een voortdurende manifestatie van de leegte van de wereld omdat wij deel uitmaken van de wereld die in ons eigen bestaan ten einde komt als de dood aan onze deur klopt. Hiermee zitten we eigenlijk midden in de taal van de poëzie omdat we ons op een terrein begeven dat voor ons verstandelijk begrijpen en ervaren onkenbaar is met betrekking tot ons eigen leven en ons persoonlijke levenseinde: het *omkiepen* van het leven (François Cheng) in de dood.

Heracleitos legt de nadruk op het spannende samengaan van tegengestelden. Hij ziet daarin in de eerste plaats de perfecte voorwaarde en onmisbare motor om harmonie te bewerkstelligen. In de poëzie is het gebeurd dat op het moment van samensmelting van deze tegengestelden een botsing zonder duidelijke herkomst ontstond, waarvan de ontbindende en solitaire werking ertoe leidde dat de afgronden gingen schuiven, die, tegen alle fysica in, het gedicht schragen. Het is de taak van de dichter dit gevaar te verijdelen door of naar een beproefd traditioneel element te grijpen, of naar het vuur van een demiurg, zo wonderbaarlijk dat het traject van oorzaak en gevolg daardoor teniet wordt gedaan. De dichter kan dan zien waar deze tegengestelden - deze nauwkeurige en tumultueuze luchtspiegelingen - uitmonden, hoe hun immanente afstamming *zich personifieert*. Zoals wij weten zijn poëzie en waarheid immers synoniem.

René Char²¹³ - Vertaling: Anno Lampe

In 1916 tijdens een lezing oppert C.H. Herford of er niet ook een poëtische kijk op de wereld mogelijk is, ook als een vorm van derde weg naast filosofie en theologie.²¹⁴ We kunnen geroerd worden door schoonheid, de helderheid van gedachten en ideeën kunnen ons diep raken, zoals sommigen door de wiskunde worden geïnspireerd, het idee van een alles overstijgende 'eenheid', een passie die bij Hegel zichtbaar wordt, de voorwerpen uit de wereld van de kunst, het zijn eigenlijk allemaal indrukken die je ook poëtisch kunt noemen, zeker als ze worden beschreven in getuigenissen en persoonlijke levensverhalen.²¹⁵

"The poet's eye, glancing from heaven to earth, from earth to heaven overcomes the antinomies of theological dogma; and herein lies one of the most signal services which poetic apprehension has rendered to thought and not least to religion."²¹⁶ Zo Herford. De persoonlijkheid (van de dichter bijvoorbeeld) en de glorie van de liefde, (passie zou ik zeggen), zijn in staat het perspectief op de wereld vanuit de poëzie te funderen en te veranderen als alternatief voor filosofie en theologie.²¹⁷

De dichter Roberto Juarroz schrijft:

"Der Dienst des Wortes ist die Möglichkeit, dass die Welt zur Welt spricht, die Möglichkeit, dass die Welt zum Menschen spricht. (...)

Der Dichter ist ein Förderer der Risse. Die scheinbare Wirklichkeit zerbrechen oder darauf warten, dass sie Risse bekommt, um zu begreifen, was hinter dem Trugbild ist, jenseits der Scheinwirklichkeit. (...) Ja, der Dichter ist ein Förderer der Risse, vor allem der zeitgenössische Dichter. Vielleicht ist er deshalb allein, aber nur allein kann man die Risse fördern. Er ignoriert nicht den extremen Sinn des Textes von Rabbi Joseph Ben Shalom aus Barcelona: "Der Abgrund wird in jedem Riss sichtbar. In jeder Verwandlung der Wirklichkeit, in jedem Wechsel der Form, oder immer, wenn sich der Zustand von etwas verändert, wird der Abgrund des Nichts durchquert und so für einen flüchtigen und mystischen Augenblick sichtbar. Nichts kann sich verändern ohne eine Berührung mit diesem Bereich des absoluten Seins."²¹⁸

De werkelijkheid zoals wij die waarnemen, en ook de wereld waarin we vertoeven, als deel van die wereld wordt door de dichter opengelegd, geopenbaard als een wereld vol 'scheuren', (*Risse*), die telkens weer afgronden blootleggen. Veel dichters getuigen van dit proces, waarin betekenissen elkaar opvolgen, er is eigenlijk geen vaste bodem.²¹⁹ Een afgrond die zich onder de scheur verbergt en die getuigenis aflegt van het niets van de wereld, het niets dat de wereld als het ware draagt. Elke vorm van vastigheid is in feite een illusie, dat geldt ook voor de veelkleurigheid van

de wereld, iets wat de poëzie op een geheel eigen wijze aan het licht brengt.²²⁰ Natuurkundig gezien is onze hele wereld gevestigd op de huid van de aarde, een redelijk dunne schil waardoorheen van tijd tot tijd het aardse vulkaanvuur sijpelt en dat alles op zijn weg vernietigt. Als de aardplaten op elkaar botsen vagen aardbevingen hele steden weg. Als er een komeet uit de kosmos op de aarde valt ter grote van een land als Nederland wordt het leven grotendeels uitgeroeid. Waar is ons houvast, aan wat kunnen we ons in deze wereld werkelijk vasthouden? Juarroz schrijft in een gedicht over de ruimte (in en van de werkelijkheid) en een commentaar daarop hoe hij als dichter hiermee omgaat:

“Ein Raum
kann einen anderen nicht auslöschen,
aber ihn beiseite drängen.
Auch die Räume nehmen einen Platz ein,
in einer anderen Dimension, die mehr ist als Raum.

Es gibt Räume mit einer einzigen Stimme,
Räume mit vielen Stimmen
und selbst Räume mit gar keiner,
aber jeder Raum ist für sich
und einzigartiger als das, was er beinhaltet.

Wenngleich sich jeder Raum
am Ende mit jedem Raum vermischt.
Wenngleich jeder Raum
ein unmögliches Spiel ist,
weil nichts einen Raum hat.

Der Raum der Poesie und der Raum der Wirklichkeit, die ich in Beziehung zueinander setzen mochte, sind einander auch nicht passgerecht. Wie auch beide nicht, weniger noch einer der beiden, in den bescheidenen Raum dieser Worte hineinpassen. Zweifelsohne ist die Poesie ein visionärer und gewagter Versuch des Zugangs in einen Raum, der die Menschen in Angst und Schrecken versetzt und für schlaflose Nächte gesorgt hat: der Raum des Unmöglichen, der manchmal auch der Raum des Unsagbaren zu sein scheint. Als Dichter habe ich diesen Raum intensiv gesucht. Ich versuche deshalb, Ihnen von dieser Suche oder Obsession oder Pilgerschaft meines Schicksals durch die Sprache zu berichten, indem ich zwei Fragen, die für mich zu den wesentlichen Fragen des Menschen gehören, in eine zusammenfasse: die Frage nach der Wirklichkeit (Was ist das Wirkliche? Was ist Sein? Was unterscheidet es vom Nichtsein? Wer oder was sind wir? Wer oder was sind wir nicht?) und die nach der Poesie (Gibt es irgendeine Art, etwas auszudrücken? Wie kann das Wirkliche ausgedrückt werden? Und das Unwirkliche? Welche Wirklichkeit hat das Wort?).²²¹

Juarroz die zijn poëzie *verticaal* noemt en daarmee ook aangeeft dat hij streeft naar een verticale relatie, het immanente met het (onnoembare) transcendente, heeft zijn leven lang geworsteld met deze vragen. Zijn antwoorden bestaan vooral uit gedichten. Gedichten waarvan de betekenis soms pas na jaren aan het licht treedt als je als lezer daarvoor rijp bent geworden. Ook de vorm van het gedicht en de klank speelt daarbij een rol, net zoals muziek een wijze van zeggen is, die het hart kan raken. Paul Valéry heeft het gedicht beschreven *als verlengde aarzeling tussen klank en betekenis*.²²² Los van de conclusies die hieraan zouden kunnen worden verbonden met betrekking tot de vormgeving en inhoud van poëzie en de kracht van het gedicht betekent dit ook dat de betekenis niet samenvalt met de klank, dat ze als het ware achteraf komt. Als de dichter de scheuren in de werkelijkheid openbaart, op zoek naar de bron, of naar goddelijke inspiratie, is het leven van de Duitse Dichter

Friedrich Hölderlin daar een goed voorbeeld van. Zijn werk dat pas eigenlijk na zijn dood echt gewaardeerd werd, (onder andere door Heidegger die er heel wat gedachten aan besteedt)²²³, wordt niet alleen gekenmerkt door een zekere romantiek en een romantisch streven (terug naar de beschaving van het Oude Griekenland) maar ook door dezelfde tragiek die Nietzsche beval: een breuk in het werkende en denkende leven op de helft ervan met een verblijf daarna in isolement.²²⁴

In de poëzie werkt de 'logica' van een Parmenides niet mee om de werkelijkheid te ervaren en te beschrijven. Maar ook in de filosofie is het paradoxale karakter van de werkelijkheid waarin leven en dood samengaan en waarin het nihilisme een concrete ervaring vormt te omvangrijk en te complex om te passen binnen het denkschema van het *zijn* van een Parmenides. Reeds de aanzet om te filosoferen legt al getuigenis af van een soort verwondering die het zijn als massief iets onderuit haalt, want de wereld is veelzijdig, veelduidig en voortdurend in verandering. En de wereld is naast alle substantie ook een wereld van leegte, van de manifestatie van leegte en niets in het gemoed van de mens, van dood in de existentie, van eindigheid en contingentie in het mensenbestaan.

DER BLICK GOTTES

steil fällt diese stadt den hang hinab · dach auf dach
wassertanks auf den terrassen · ein mosaik
von gelben und braunen feldern an ihrem fuss -konturlos flach
bis weit jenseits der grenze die im dunst liegt
staubfahnen an den strassen in die sonne wo alles sich bekriegt

der sandstein der häuser glüht abends golden nach
muezzins singen von ihren türmen gegeneinander an und musik
steigt auf von einer hochzeit · böllerschüsse auf dem marktplatz
gewehrsalven · es sind die tage des monats
in denen das helle sich am finstern misst:
nachts ist es benzin das sich blauorange in felder und häuser frisst
um den boden für die neue ernte einen andren glauben zu bereiten
dass am morgen rauchschleier über die schwarzen stoppeln gleiten

der sonnenaufgang aber gehört den vogelschwärmen
sie regen die luft · erheitern mit ihrem lärm
die landschaft um einzeln auf der flur niederzugehen
und das erdreich auszuweiden
wo die dörfer im dunkeln gleich opferfeuern brannten
lichterketten sternbilder waren
lassen sich dann stacheldrahtverhaue und wachtürme unterscheiden
ist das niemandsland kalt im licht des horizonts zu sehen

was wir von solchen höhen aus stets von gott erkannten -
die anmassung in seinem namen
oder gelassenheit angesichts des unabwendbaren -
hält mich an meinem hotelbalkon
während auf den äckern drunten wieder ausgesät wird und der mohn
den rainen entlang blüht · lohrot
das leben geküsst und hingeworfen wie ein stück brot

mardin 21 VI 14

Raoul Schrott²²⁵

3.5 Leegte als *nihilum*

Zuerst ist ein Nichts, dann ein tiefes
Nichts, dann eine blaue Tiefe.

(Gaston Bachelard)²²⁶

Voor de Japanse filosoof Kitarô Nishida was de aanleiding om te filosoferen diep verdriet, voor de andere Japanse filosoof Keiji Nishitani was dit de confrontatie met het nihilisme (*nihilum*) (Jap. “*kyomu*”).²²⁷

Grote tegenslagen in het leven kunnen leiden tot vertwijfeling, depressie en zelfdoding. Nishitani noemt dit een vorm van ‘*Nichtigkeit*’ niets-heid, waardoor het zelf zich niet meer kan uitdrukken zoals het in wezen is (jap. “*jiko*”). Dit ware zelf is dan ondergesneeuwd door de ervaringen die het meemaakt. Maar er is een uitweg, een uitweg vanuit een ethisch en religieus zelf-ontwaken (jap. “*jikaku*”). Gevoelens van verdriet en resignatie kunnen worden opgeheven (jap. “*omoikiru*”), het verdriet kan als het ware worden afgesneden. Nishitani noemt dat een soort ‘sprong’ in een ‘hogere wijze van zijn.’ Hij schrijft:

“Der “Wille”, der des eigene Innere abschneidet, ist ein Sprung in eine höhere Seinsweise, bzw. das Erwachen des höheren Selbst. Dadurch, dass die Resignation auf der ethische Ebene zum “Entschluss” wird, bekommt ihre Existenz einen Sinn, wird in ihr der Sinn erst offenkundig. Somit tritt in ihrer Existenz etwas “Wahres, Echtes” in Erscheinung.”²²⁸

Dat klinkt op het eerste gezicht misschien abstract maar hij geeft het voorbeeld van een vrouw die haar zoon verliest in de oorlog omdat hij als soldaat gedood wordt. Ze kan de dood van haar zoon opvatten als offer voor het vaderland, daarmee krijgt deze dood een zin. Maar de voortzetting van haar eigen leven is daarmee nog niet zonder meer zinvol. Hier biedt de religie troost omdat een dimensie wordt geopenbaard die leven en dood overstijgt. De dode zoon kan als ‘*Seelenhafte Existenz*’ aanwezig zijn in de ‘hemel’ (Christendom) of ‘het pure land’ (Boeddhisme). Daar kan de moeder haar zoon weer ontmoeten na haar dood. Een hoop gevoed uit de verwachting van een hiernamaals.²²⁹

Maar het probleem van het ‘echte’ nihilisme is *niet* het probleem van deze eerste vorm van ‘*Nichtigkeit*’ aldus Nishitani, omdat die door ethiek en religie kan worden ‘overwonnen’; of beter, ze kan hierdoor in een zinvol kader worden geplaatst. Er is echter nog een andere vorm van nihilisme dat immuun is voor ethiek en religie. Hij schrijft:

“Dieser Unterschied ist sehr wichtig. Nihilismus ist die Nichtigkeit, die in der Dimension der Religion oder in einer Dimension von entsprechender Höhe (bzw. Tiefe) erscheint, in der bereits die zuvor beschriebene Nichtigkeit überwunden ist. Mit anderen Worten, es ist das Problem der Nichtigkeit, die in dieser Dimension “für sich” wird, und so wieder, jetzt als Gegenthese zur Religion, in Erscheinung tritt. Diese Nichtigkeit kann vielleicht verglichen werden mit einem Infekt oder einem Virus das resistent ist geworden.

Nihilismus ist eine Nichtigkeit, die ein Selbstbewusstsein enthält, das der Religion widersprechen kann oder vielmehr diese verneint; darüber hinaus tritt der Nihilismus als ein Standpunkt auf, der das Fundament der Religion enthält. Dies wurde in Nietzsches Wort “Gott ist tot” klar gezeigt.”²³⁰

Nishitani geeft een voorbeeld van dit nihilisme: de zoon is niet gestorven voor het vaderland. Bij een luchtaanval waar hij met zijn moeder verblijft slaat hij op de vlucht en laat daarbij zijn gewonde moeder achter. De relatie met haar zoon, de relatie van een *Ik-Jij* is verstoord; nu is haar 'zelf' als het ware verloren gegaan, want ethiek en religie bieden hier geen uitkomst meer. Nishitani stelt: een niet goed te maken verlies verstoort de relatie, een God of Boeddha kan dit niet verhinderen.²³¹ Het is een nihilisme, een *Nichtigkeit*, die zich als een afgrond onder je voeten openbaart, de moeder kan noch bij haar zoon, noch bij God of bij Boeddha terecht. Dit noemt Nishitani een nihilisme die de vorm heeft van een "Für-sich'-Werdens der Nichtigkeit".²³² Het is de kiem voor het echte diepe nihilisme: de wezenlijke zin van het leven gaat verloren. De twijfel ontstaat vanuit deze situatie als vorm van *Nichtigkeit*: het leven is zinloos en elke poging dat te veranderen is tot mislukken gedoemd. Een twijfel die niets met de methodische twijfel van een Descartes te maken heeft, maar een twijfel die zijn wortels vindt in het lijden en de ondergane kwellingen van de mens. Deze vorm van voor-filosofisch nihilisme heeft Nishitani aangezet om te gaan filosoferen.²³³ De kunst is nu door dit nihilisme heen een weg vinden. Nishitani stelt:

"Meine Aufgabe ist, die offenbare Tatsache, dass ich lebe, restlos bejahen zu können. Um sie bejahen zu können, muss ich den Grund und das Fundament der Bejahung restlos klären; dies muss heissen, dass ich danach ohne jede Frage leben kann."²³⁴

Volgens Nishitani is het leven aan de ene kant zoals het is (zonder negativiteit), (jap.: "*ari no mama*"): het leven leeft, de roos bloeit, het *ik is*. In oorsprong is het zelf zonder twijfel. In het ik 'is' is er geen ruimte waar twijfel doorheen kan schijnen. Nishitani duidt hier niet alleen op een ik dat denkt (zoals bij Descartes) maar op een 'compleet' zelf dat uit lichaam en ziel bestaat en dat niet gereduceerd is tot een denkend zelf.

Maar aan de andere kant kan het zijn van het zelf (zoals in "*to be or not to be*") en het leven van het zelf tot een probleem worden, zoals in bovenstaand voorbeeld. De twijfel, de fundamentele twijfel in het bestaan, aan dit bestaan, is het kenmerk van het nihilisme. Nishitani schrijft:

So wird das, was nach Descartes zum Stützpunkt der Wahrheit geworden war, wieder vom Grunde her zu einem gänzlichen Zweifelskloss (Wort aus dem Zen-Buddhismus). Nachdem Descartes zu seinem "ich bin" gelangt war, verfolgte er den Weg der Meditationes weiter; er versuchte die Existenz Gottes zu beweisen und eröffnete damit den Horizont der Beziehung zwischen der Seele und Gott. Und genau dieser Horizont ist der Ort, in dem der Zweifel in der Form des Nihilismus entsteht. Der Nihilismus, der die Beziehung zu Gott negiert, lässt somit die unbezweifelbare Tatsache des "ich bin" wieder in den Zweifel stürzen. Aber in Zweifel gezogen wird dann nicht nur die Gewissheit der eigenen Existenz, insofern sie denkt", sondern die Gewissheit der Existenz als solcher.²³⁵

Nishitani verwijst naar de 'grote twijfel' in het Zenboeddhisme die hiermee overeenkomt. Een fundamentele twijfel die alle grond onder de voeten weghaalt. De wereld van zin en betekenis dreigt weg te vallen. Deze twijfel kan volgens Nishitani alleen maar overwonnen worden, door de confrontatie aan te gaan, door voor de afgrond te staan en in de afgrond te kijken en dan een keuze te maken. Dat kan volgens hem alleen door terug te keren naar de oorspronkelijke vorm van bevestiging van het leven: door de eigen existentie te leren zien in het licht van het geheel, het 'zijn zoals het is'. En die bevestiging ligt niet ergens anders, niet op een plaats ver weg. Maar dat is niet eenvoudig, zo Nishitani:

Doch gleichzeitig schwimmt diese Bejahung und Gewissheit auf einer abgründigen Negation und Ungewissheit. Un insofern ist sie ferner als alles und selbst ferner als "Gott".²³⁶

Het komt dus neer om in de afgrond te durven kijken - en niet een stoppen bij de afgrond (want dat is nihilisme). In die afgrond kun je tot de ontdekking komen dat dieper dan die afgrond het *absolute Niets* heerst (*sūnyatā*). Een absoluut Niets dat niet gedacht maar wel geleefd kan worden, in een wijze van bestaan die recht doet aan het Boeddhistische principe van een *all-encompassing cosmic sky*. (Jan van Bragt).²³⁷ Je bent deel van het grote (jouw overstijgende) geheel en jouw leefgedrag maakt dit telkens zichtbaar en ervaarbaar.²³⁸ Je bent niet het centrum van het 'heelal', je bent een stofje in de wind, een stukje wereld dat ook weer zal vergaan. Je bent een zichtbaar getuigenis in je bestaan van de leegte van de wereld, omdat elk uiterlijk houvast in die wereld eerder illusie is dan zekerheid. Vanuit Boeddhistisch perspectief is het 'schijn', een nodeloos streven naar houvast in de wereld.

De crisis van de moderne tijd bestaat volgens Nishitani eruit dat velen het nihilisme niet kunnen overstijgen en vastzitten in een wereld waarin ze zelf het centrum zijn en waar alles onderworpen is aan rationalisering en waar het verlangen naar bevrediging van behoeftes de boventoon voert. Heidi Ann Russel schrijft in haar artikel over Nishitani en Karl Rahner:

"Nishitani confronts this nihilistic culture with the belief that there is a reality beyond nihilism, and that reality is *Sūnyatā*, the emptiness that grounds the experience of nihilism. The problem with nihilism is that it objectifies nothingness, making it into some "thing." Nishitani explains: "nihilism comes to be represented as something outside of the existence of the self and all things, as some 'thing' absolutely other than existence, some 'thing' called nothingness." Nishitani advocates a "lived nothingness" that manifests itself in selflessness or the non-self instead of a nihilism that results in selfishness."²³⁹

Het begrip *Sūnyatā* is een veelzijdig en veelduidig begrip. In de verschillende tradities binnen het Boeddhisme wordt hier dan ook telkens weer anders over gedacht. Nishitani heeft er een studie aan gewijd.²⁴⁰ Leegte en niets hangt ook samen met een visie op het zelf. Een zelf dat op een dieper niveau met alles en iedereen is verbonden en dat niet een eiland vormt in de oceaan of de wereld van dingen en subjecten.²⁴¹

Het zijn en het worden, ontstaan en vergaan, het zelf en de zelve, het ik en de ander, God en de mens, de mens en de wereld, eindigheid en oneindigheid, het absolute en het relatieve, de leegte en de volheid staan allemaal in samenhang met elkaar - ze begrenzen en overlappen elkaar, ze vormen verschillen en ze vormen eenheden. In het volgende hoofdstuk zullen we opnieuw stilstaan bij de leegte in relatie tot God en zullen wij in een tweede verkenning het veld nader afbakenen en op een nieuwe wijze hetzelfde doen als wat we tot nu toe hebben gedaan: verkennen en af-tasten, grenzen onderzoeken en invullingen tegen het licht houden.

COSMOGONÍA

Ni tiniebla ni caos. La tiniebla
requiere ojos que ven, coma el sonido
y el silencio requieren el oído,
y el espejo, la forma que lo puebla.
Ni el espacio ni el tiempo. Ni siquiera
una divinidad que premedita
el silencio anterior a la primera

noche del tiempo, que será infinita.
El gran río de Heráclito el Oscuro
su irrevocable curso no ha emprendido,
que del pasado fluye hacia el futuro,
que del olvido fluye hacia el olvido.
Algo que ya padece. Algo que implora.
Después la historia universal. Ahora.

Jorge Luis Borges²⁴²

ONTSTAAN VAN HET HEELAL

Geen duisternis of chaos. Duisternis heeft ogen nodig die haar zien, en voor geluid en stilte heeft men het oor, terwijl de vorm voor een spiegel nodig is. Er is geen tijd en ruimte, zelfs geen schijn van een godheid die de stilte heeft bedacht voorafgaand aan de allereerste nacht van de tijd, die zonder een eind zal zijn.

De stroom van Heraclitus is nog niet zijn onherroepelijke loop bemeten, die van het verleden naar de toekomst vliedt, en ook vliedt van vergeten naar vergeten. Iets smeekt er al, iets heeft er al geleden. Dan de geschiedenis van de wereld. Heden.

vertaling: Barber van de Pol & Maarten Steenmeijer



4. God en leegte

Een tweede verkenning

Beim Betrachten der Leere ist immer noch Leere;
das Leere ist nicht mehr zu leeren.

Da es nichts mehr zu leeren gibt,
gibt es das Nichts auch nicht mehr.

Wenn es das Nichts nicht mehr gibt,
bleibt reine, ewige Stille.

Eine solche Stille, dass es nicht mehr stiller werden kann;
wie kann dann Begierde entstehen?

Wenn Begierde nicht entsteht,
dann ist wahre Ruhe.

Werden Dingen mit dieser ewigen Wahrheit begegnet,
erlangt das wahre, ewige Selbst.

Stets reagierend, stets zur Ruhe kommend,
bleibt man für immer klar und ruhig.

Qingjing Jing, Das Buch der Klarheit und Ruhe²⁴³

Het zijn de dichters die het verticale en het horizontale verbinden, die het transcendente aanraken in de immanentie, maar die ook het absoluut negatieve, de afgronden duiden in het mensenbestaan en de kloof die ons scheidt en die wij zelf veroorzaken als wij ons onmenselijk gedragen door het voeren van oorlogen, het verwoesten van mensen, het verwoesten van de aarde. In de mens komen eindigheid en oneindigheid bij elkaar. Eindigheid als feit, oneindigheid als belofte. De eindigheid kunnen we nog uitdrukken in feiten en in getallen. De oneindigheid (ook als ruimte en als tijd) ontsnapt aan onze drang om alles vast te leggen en het symbool voor het oneindige, de Lemniscaat: ∞ , is visueel gezien eerder een omgrenzing van twee gebieden, ik noem het maar twee 'weilanden' die aan elkaar raken, of de uitdrukking van een beweging die in elkaar overgaat en nooit stopt. Beweging karakteriseert hier de omschrijving voor oneindigheid. De ruimte en ook de tijd wordt er niet echt in uitgedrukt. Als de mens volgens Heidegger 'de herder is van het zijn' dan heeft hij hier zijn weilanden waar hij 'het zijn' kan hoeden. Maar op dit weiland kan geen schaap of koe zich voeden, waarmee ik wil uitdrukken dat deze abstracties eigenlijk geen echte waarde hebben voor ons zelfverstaan omdat ze ons niet dichterbij onszelf brengen zodat wij zin kunnen ontleen aan ons concrete zijn in deze wereld als deel van de wereld.

De Lemniscaat brengt ons ook niet dichterbij God, ondanks het feit dat Nikolaas van Kues (Cusanus) 'zwoer' bij de wiskunde en de wiskundige symbolen om de oneindigheid van God aan het licht te brengen. De grammatica van de wiskunde was voor hem een toegang tot het verkennen van de oneindige God, een taak die nooit zou kunnen lukken want God valt buiten elk voorstellingsvermogen. Nikolaas van Kues zag in God de overstijgende trap van al datgene wat wij zouden kunnen

kennen via onze rede ('*Vernunft*'). "Bei Cusanus ist wie später bei Kant die Vernunft die höchste Stufe im Dreiklang Sinne – Verstand – Vernunft."²⁴⁴ Het voert te ver om deze denkweg in relatie tot God op deze plaats verder uit te diepen. Kitaro Nishida onderneemt een soortgelijke poging om via de weg van het bewustzijn en het kennen uit te komen bij God of bij het absolute niets dat alles en iedereen, elke vorm van zijn draagt en waarin alle tegenstellingen zijn opgeheven.²⁴⁵

Zijn we God tegengekomen in de eerste verkenning via de persoonlijke ervaring, de kabbalistische leegte, in de ontmoeting van de openbaring en in de prijsgeving van zijn naam, een God die zal zijn wat hij zal zijn, toekomst, in deze tweede verkenning beginnen we opnieuw bij de leegte en bij varianten op deze leegte zoals deze bijvoorbeeld in het Daoïsme ter sprake wordt gebracht.

Zo maken we de weg vrij voor verdere gedachten en belichten we meteen een van de grote invloeden op het Zenboeddhisme zoals dat ook bij Dōgen en vele anderen (waaronder de Japanse filosofen Nishitani en Nishida) ter sprake komt in hun denken en overwegen.

[12]

Dormir es otra forma de pensar.
Pensar es otra forma de soñar.
Soñar es otra forma de no ser.
No ser es otra forma de existir.

La rueda gira y gira.
Los caminos se enrollan
alrededor de la rueda
y la rueda se los lleva
como empolvadas cintas.

La rueda gira y gira,
pero ya no hay camino.

(a Roger Meunier)

Roberto Juarroz²⁴⁶

[12]

Slapen is een andere vorm van denken.
Denken is een andere vorm van dromen.
Dromen is een andere vorm van niet zijn.
Niet zijn is een andere vorm van bestaan.

Het wiel draait en draait.
De wegen rollen zich op
rond het wiel
en het wiel neemt ze mee
als stoffige linten.

Het wiel draait en draait,
maar er is geen weg meer.

(voor Roger Meunier)

Vertaling: Mariolein Sabarte Belacortu

4.1 Vooraf aan God

DIE LEERE UNENDLICHKEIT

Ohne Entstehen, ohne Vergehen,
Ohne Vergangenheit, ohne Zukunft.
Ein Lichtschein umgibt die Welt des Geistes.
Man vergißt einander, still und rein, ganz mächtig und leer.
Die Leere wird durchleuchtet vom Schein des Herzens des Himmels.
Das Meerwasser ist glatt und spiegelt auf seiner Fläche den Mond.
Die Wolken schwinden im blauen Raum.
Die Berge leuchten klar.
Bewußtsein löst sich in Schauen auf.
Die Mondscheibe einsam ruht.²⁴⁷

Lichtglanz fragte das Nichtsein: »Meister, seid Ihr, oder seid Ihr nicht?«

Lichtglanz bekam keine Antwort und blickte angestrengt op die Gestalt des Nichtseins. Aber da war alles tiefe Leere. Den ganzen Tag schaute er nach ihm, ohne es zu sehen; er horchte nach ihm, ohne es zu hören; er griff nach ihm, ohne es zu fassen.

Da sprach Lichtglanz: »Das ist das Höchste. Wer vermag das zu erreichen? Ich vermag ohne Sein zu sein, aber nicht ohne Nicht-Sein zu sein. Wenn es nun darüber hinaus noch ein Nicht-Sein gibt, wie kann man das erreichen?«²⁴⁸

Reeds in mijn jaren als puber werd ik al gegrepen door het geheimzinnige karakter van de woorden uit het boek van Laozi. Van Daoïsme had ik toen nog nooit gehoord, maar de wijze waarop de tekst werd geformuleerd had een grote aantrekkingskracht. Sindsdien heeft me dat nooit verlaten en heb ik gedurende de jaren vaker vertalingen gekocht.

In het Daoïsme staat het begrip Dao (Tao) centraal. Dat is een veelomvattend begrip met veel nuances en veel betekenissen. Een ervan is 'weg', (ook overdrachtelijk), nevenbetekenissen kunnen zijn: 'methode', 'procedé', 'techniek', 'systeem' en zelfs 'iets uitleggen'. Kristofer Schipper die *Lao Zi. Het boek van de Tao en de innerlijke kracht* uit het chinees heeft vertaald stelt in zijn inleiding:

“Voor het taoïsme is Tao niet een bewuste manier van doen, en nog minder een rituele procedure. Ook is het helemaal niet een 'weg', dat wil zeggen: een concept dat het idee van een zekere, al dan niet religieuze richtlijn voor het leven of voor de politiek inhoudt. Zoals het in hoofdstuk 25 heet: 'Tao' is alleen maar een bijnaam die, bij gebrek aan beter, een zekere natuurlijke hoedanigheid moet aanduiden. Die inherente eigenschap van de kosmos bestond al 'stil, leeg en naamloos' in de oerchaos, nog voordat hemel en aarde geboren waren. Aan de ene kant, zegt dezelfde tekst, kun je het zien als de moeder van al wat is, aan de andere kant als het tegendeel, dat wil zeggen: het 'niets'.

Je hoeft de Tao niet te volgen, want je hebt hem al. De Tao van de *Laozi* is de alom aanwezige ('immanente') hoedanigheid van het 'niets' zowel als van het 'iets'. Hij is het principe van de eeuwige kringloop zoals je die kunt waarnemen in het 'grote uiterste' (de *taiji*), waar yin en yang elkaar afwisselen en completeren. Zoals het in het Boek der veranderingen (*Yijing*) heet: 'eenmaal yin -eenmaal yang, dat noemt men de Tao.' Maar diezelfde Tao komt tegelijkertijd ook overeen met het tegendeel, met dat wat 'zonder uiterste' (*wuji*) is. Hiermee wordt bedoeld: de ongedifferentieerde oerchaos zoals die in hoofdstuk 25 en op vele andere plaatsen in de *Laozi* voorkomt. De oerchaos, de entropie van de kosmos, is een grondbegrip van het taoïsme. Enerzijds is er de tegenstelling, anderzijds de voortdurende wisselwerking tussen chaos en schepping. (...)”²⁴⁹

In veel vertalingen wordt het boek van Laozi met verschillende schrijfwijzen DAO DEH JING genoemd. *Jing* betekent boek (verzameling). Dao (of Tao) wordt gekoppeld aan *Deh* (of *De*). Schipper zegt hierover:

“In het taoïsme is *de* ook een kracht, maar niet een verworvenheid. Het is een door de natuur gegeven levenskracht, de bezieling van de kosmische materie (*qi*). Het is iets wat het volledigst is op het moment dat we net geboren zijn, als we alles nog spontaan doen, zonder ons af te vragen waarom en hoe. Het komt van binnen uit en is in zekere zin de werking van de Tao in ons. Daarom spreken we hier van 'innerlijke kracht'.”²⁵⁰

De Dao is dus eigenlijk een soort mysterie dat onbenoembaar blijft maar dat wel de hele werkelijkheid draagt. Het is een soort scheppingsprincipe dat doorgaat en dat

zich voortdurend vernieuwt. Tegelijk is het een en ondeelbaar, en ligt het aan de basis van alles. Maar wat zeggen we dan als we dit zo uitspreken? Schipper haalt Zhuangzi aan, een latere volgeling of navolger van Laozi die bekend staat om zijn eigen uitwerking van de gedachten van Laozi:

“De Tao, zegt ons de Zhuangzi, 'heeft zijn hoedanigheid en betrouwbaarheid'. Hij baart de kosmische energie die alles vormt volgens een natuurlijke wetmatigheid. Ieder wezen is één in de Tao. Alles houdt met elkaar verband in een constante stroming van kosmische energieën (*qi*) die het leven in stand houden. Wat wij tegenwoordig het autoregulerende principe van de kosmos noemen, heet in de Laozi 'het spontane', of nog letterlijker vertaald: 'wat vanzelf is zoals het is' (*ziran*). Dat is de Tao.”²⁵¹

‘Niets doen’ (*wuwei*) en ‘zichzelf zijn’ (*ziran*) zijn volgens Schipper onverbrekkelijk verbonden met de eeuwige Dao.²⁵² Het basisidee van *wuwei* is dat wij ons bewustzijn moeten afstemmen op Dao opdat we in balans blijven en onze levensenergie niet verstoord raakt. Afgestemd en handelend in de geest van de Dao zijn we verbonden met de kosmische energie die overal stroomt. Zo blijven we bij onszelf, onze diepste kern.²⁵³ *Wuwei* is geen passiviteit in de zin van nergens bij betrokken zijn. Het is ook niet alleen maar stilzitten. Het is in de meditatie een vorm van loslaten, niet in je gedachten met van alles bezig zijn. Afgestemd op de Dao gebeurt het zoals het gebeurt en is het goed zo. Schipper stelt:

“Als er een formule is die het *wuwei* zou kunnen samenvatten dan zou dat kunnen zijn: uit liefde en respect voor het leven in jezelf zoeken naar de bron van de innerlijke kracht.”

De overlevering van de teksten van Laozi en de vele handschriften en vertalingen laten zien dat deze samenballing van Chinese lettertekens velen hoofdbreken hebben bezorgd. Zie bijvoorbeeld het eerste hoofdstuk in de vertaling van Schipper²⁵⁴ en de vertaling van Jan Philipp Reemtsma in het Duits:

1.

De eeuwige Tao
kan niet in woorden worden uitgedrukt.
De eeuwige naam
kan niet worden genoemd.

Het niets: een naam voor de herkomst van
de tienduizend dingen.
Het iets: een naam voor de moeder van de
tienduizend dingen.

Waarlijk: voor immer bevrijd van begeerte,
mag je het mysterie aanschouwen.
Blijf je altijd vol verlangens,
dan zie je slechts wat je beoogt.

Deze tegenstelling is het gevolg
van het door namen te scheiden
van wat oorspronkelijk één was.

Dit eenzijn heet: het duistere.
In het duistere van dat duistere schuilt
de poort tot de massa mysteriën.²⁵⁵

1.

Der Weg, kannst du ihn weisen,
ist nicht der ewige Weg.
Die Weisheit, kannst du sie benennen,
ist nicht die immerwährende Weisheit.
Namen haben alle Dinge.
Aller Anfang ist namenlos.

Also:
Wer den Weg der Weisheit nicht begehrt,
kann ihn gehen,
wer ihn begehrt, erkennt die Welt.

Der Weg und die Welt kommen aus dem
Dunklen.
Das tiefste Dunkel aber liegt
allem zu Grunde
Dao. ²⁵⁶

Laozi staat ook stil bij de leegte en de stilte. Zij vormen een soort sleutel om tot een dieper verstaan te komen, om de werkelijkheid in haar ontstaan en vergaan in zich op te nemen, om de allesdoordringende kracht van Dao te ervaren en zich daarop af te stemmen. Opgenomen in het grote geheel is er geen strijd of controverse. Zelfs de dood verliest zijn angel. Het zestiende hoofdstuk laat dit zien:

16.

zoek de hoogste leegte,
Bewaar de diepste stilte.
Dan verrijzen alle dingen tezamen.
Stil zittend aanschouw ik hun terugkeer.
Ja, alle dingen hebben hun bloeitijd,
en gaan dan terug tot waar ze vandaan
kwamen.

Teruggaan tot de oorsprong heet: verstillen.
In stilte keer je terug tot je lotsbestemming.
Dat is het onveranderlijke.
Zij die het onveranderlijke kennen zijn ver-
licht.
Zij die dit negeren doen in het wilde weg
rampzalige dingen.

Het onveranderlijke kennen maakt verge-
vingsgezind.
Wie vergevingsgezind is, is universeel.
Universeel zijn brengt soevereiniteit.

De soeverein vertegenwoordigt de hemel.
Van de hemel komen we bij de Tao.
De Tao maakt dat alles voortduurt.
Ook al vergaat het lichaam, er is niets te
vrezten.²⁵⁷

16.

Ganz oben: die Leere,
bis zum Stillestand Stille,
dann tritt alles hervor,
und ich sehe alles wieder gehen,
woher es kam.
Der üppigen Fülle
Ziel ist der Ursprung.
Ursprung ist Stille,
Stille ist Wesen,
Wesen ist ewig,
ewig ist Leuchten.
Das Ewige nicht sehen macht Unsinn und
Unheil,
das Ewige sehen ist: Alles sehen.
Alles sehen, ohne Unterschied,
Alles in allem, wie von hoch oben,
Alles im Dao
Alles so ewig.
Stirbst du, ist das ohne Bedeutung.²⁵⁸

Er zijn nog veel meer teksten die hier geciteerd zouden kunnen worden, niet in het minst de verhalen van Zhuang Zi, die ook door Schipper zijn vertaald.²⁵⁹ Het zijn maar enkele fragmenten uit een lange en rijke traditie. Maar zoals Abel Herzberg al schreef “alles is fragment”²⁶⁰ en ook wij zijn deel van het geheel. Een geheel dat in mijn ogen gerust ook Dao mag worden genoemd. De teksten uit het Daoïsme vormen een getuigenis van een levenshouding en filosofie die zich niet in een vast omschreven religie heeft neergelegd, noch in een theologie die een relatie met God beschrijft, maar die wel vanuit de eigen dynamiek een betrokkenheid uitdrukt op de medemens en de wereld, op het heil van beiden in een kosmische verbondenheid met elkaar. Een spiritualiteit die ook in haar geloofsuitdrukking zorg draagt voor het heil van de aarde, waar we allemaal van afhankelijk zijn, zou hieruit kunnen putten. In de volgende stap in deze verkenning is de verkenning van de vraag of God nu wel of geen deel uitmaakt van het *Zijn*. Diverse auteurs zullen voor het voetlicht verschijnen, telkens vanuit hun eigen preoccupaties.

4.2 God wel en niet in het Zijn (1)

[IV/14]

Todo pozo es una entrada al abismo.
No importa que tenga fondo
o aparente tenerlo:
un pozo es siempre la apertura a lo sin fon-
do.

Espacio para caer o para hundir,
textura diferente del espacio,
tiene el pozo una connivencia
secreta con el hombre.

Y aunque se lo rellene,
aunque se plante en él un árbol
o se afirme un cimiento,
todo pozo resulta irrevocable:
Su corregido espacio
no será nunca el mismo.

¿No será acaso un pozo
el fundamento de todo?

¿No será todo un pozo?

Roberto Juarroz²⁶¹

[IV/14]

Elke put geeft toegang tot de afgrond.
Het doet er niet toe of hij een bodem heeft
of de indruk wekt die te hebben:
een put is altijd de opening naar het bo-
demloze.

Ruimte om in te vallen of te verzinken,
afwijkende textuur van de ruimte,
de put heeft een geheime
overeenkomst met de mens.

En al wordt hij volgegooid,
wordt er een boom in geplant
of een stevige basis in gemaakt,
elke put blijkt definitief:
zijn gecorrigeerde ruimte
zal nooit dezelfde zijn.

Een put zal toch niet
het fundament van alles zijn?

Alles zal toch niet een put zijn?

vertaling: Mariolein Sabarte Belacortu

Keiji Nishitani, die we al eerder hebben geciteerd met betrekking tot zijn filosofie, die begon als een confrontatie met het nihilisme, gelooft niet in een persoonlijke God.

Hij is niet gelovig. Heidi Ann Russel schrijft:

“Nishitani does not call God personal or impersonal but transpersonal, the ground of a personal relationship with God. He understands God as impersonally personal or personally impersonal, as an impersonal person or a personal nonperson.”²⁶²

Nishitani noemt de leegte (*sūnyatā*) de voorwaarde of de basis waarop het idee van een transpersonale God gebaseerd is. *Sūnyatā*, leegte, schept de mogelijkheid voor elke vorm van relatie, inclusief de relatie God mens. Russel verwoordt dit zo:

“The idea of *sūnyatā* grounds the idea of the transpersonal God. *Sūnyatā* is the field that provides the space for relationships of any kind, including the relationship between a person and God. He states, “it is only on the field of this same emptiness that God and man, and the relationships between them, are constituted in a personal Form, and that their respective representations are made possible.” Nishitani draws on Meister Eckhart's understanding of God and Godhead in order to make this distinction between God and the representation of God. The emptiness of God allows us to conceive of God in a personal way and to relate to that representation of God. Emptiness is that which is the most near to us and the most far from us, most personal and yet nondifferentiating.”²⁶³

Leegte is dus een voorwaarde om überhaupt te kunnen spreken van een relatie tussen ‘zijnden’ waartoe in principe ook God behoort. Maar God blijft absoluut transcendent. Tegelijk is God aanwezig en Nishitani verwijst naar het christelijk idee dat de schepping plaatsvindt als *creatio ex nihilo*. Door zijn schepping kunnen wij God

ervaren. De dingen uit de schepping zijn echter niet God of goddelijk. Ze zijn geschapen en verwijzen dus terug naar God. Het is geen pantheïsme wat hij hier beoogt maar God is net zo ervaarbaar als wordt gezegd over de bijbelse acteurs die God hebben ervaren.²⁶⁴ Het niets van de leegte blijft een fundamenteel niets, hieruit kon de schepping pas plaatsvinden:

“Nishitani explains that “the being of the created is grounded upon a *nothingness* and seen fundamentally to be a *nothingness*. At the same time, it is an immanence of absolute affirmation, for the *nothingness* of the created is the ground of its *being*. This is the omnipresence of God in all things that have their being as a *creatio ex nihilo*.”²⁶⁵

God, mens en wereld, zijn geen gelijke grootheden. Wat betekent dit dan als wij hen toch in een verband brengen zoals boven is gebeurd? Wat is hun relatie, waarin bestaat die relatie en wat zijn de ankerpunten om te kunnen spreken van een relatie? Niet alleen wat er wordt gezegd speelt een rol, maar ook hoe het wordt gezegd en door wie, in welke tijd en welke ruimte van de wereld (zoals de maatschappij en de concrete geschiedenis). Een relatie weergegeven in begrippen, in een logisch systeem, zoals bijvoorbeeld ontwikkeld door Hegel als een soort hoogtepunt van de geschiedenis, of is er meer?²⁶⁶ Is het een existentiële relatie en hoe ziet die er dan uit? Voor Franz Rosenzweig vormde dit de basis om een nieuw ‘systeem’ te ontwerpen waarin God, mens en wereld op een nieuwe wijze bij elkaar werden gebracht. Niet vanuit een idealistische filosofie of een idealistisch systeemdenken, maar vanuit de levende ervaring waarin het subject zoveel mogelijk moeite doet om zijn persoonlijke leven en ervaren in relatie te brengen met zijn ideeën over God, mens en wereld. Het persoonlijke perspectief staat centraal maar ook een zo groot mogelijke openheid. De kunstmatige grens of afscheiding tussen filosofie (zonder God) en theologie (met God) gold voor hem niet en wilde hij door zijn persoonlijke geloofsgetuigenis en zijn analyse overwinnen. Zoals ook in het gewone leven deze grenzen niet zijn te trekken.

Wat is de *topos* van God en in deze wereld en wat is de *tempus* van God. Is er een *theotopie* of zijn er meerdere ‘Godplaatsen’ aan te wijzen en kunnen we deelhebben aan een *theochronie*? Of zijn we als schepsels al deel van deze *theotopie* die we dan schepping noemen en nemen we deel aan de *theochronie* via de ontwikkelingsgang van schepping, openbaring en verlossing? Is het moment van *kairos* niet al een deelname aan die *theochronie* en vormt deze niet al het krachtige fundament om deze ‘Godtijd’ te bevestigen en te aanvaarden?

God als nexus, als verbindende schakel, God als proces (Norbert Whitehead) en niet in de eerste plaats als entiteit of als substantie met een zijnsgehalte, ook al wordt daar alle absoluteitheid aan toegekend door de theologen die hierover hebben nagedacht. Als wij God opvatten als laatste grond, als oerzijn, als de vorm van ‘absoluut zijn’, als oneindig, eeuwig, almachtig, als absolute goedheid en rechtvaardigheid, dan plakken we toch, of we dit willen of niet, etiketten op God, die zich in feite aan alle menselijke kennen en benoemen (hoe filosofisch ook) onttrekt.

Vanuit het christelijk geloof zijn wij als gelovigen ‘ingebonden’ in dit proces waarin God aan het begin staat (het oerbegin van de schepping) en ook aan het einde zal staan (de eschatologie van de verlossing). De gestalte van zijn Zoon vormt voor de christenen de garantie dat het goed zal komen, zelfs met de dood. De dood heeft geen macht over de oneindigheid, er komt een einde aan het dood zijn.

In een nieuwe constellatie zal op wonderbaarlijke wijze een einde komen aan de geschiedenis en zullen wij op een onvoorstelbare wijze herrijzen uit de dood. Dat klinkt misschien hoopvol, ook vanuit het perspectief dat bij God niets onmogelijk is, maar in mijn oren hoor ik deze loftrumpetten nog niet klinken. Teveel veronderstellingen, teveel abstracties, teveel sprongen over de afgrond ervaar ik hier. Daarom blijf ik liever met beide benen op de grond staan en volg Franz Rosenzweig op zijn schreden om te starten bij de persoonlijke en individuele ervaring, vanuit het hier en nu, in een poging om hier in dit leven een weg te vinden. Ik zou het ook liever op een poëtische wijze willen proberen en verstaan. Roberto Juarroz noemt de poëzie de kunst van het onmogelijke en deze poëzie spiegelt zich aan de zin van Demokritus van Abdera die zei : “Niets is werkelijker dan het niets.” En verwijzend naar Octavio Paz stelt Juarroz dat elke grote poëzie zich moet verhouden tot de dood, daarop probeerend een antwoord te vinden. Poëzie is voor Juarroz een aanwezig zijn voor de dood.²⁶⁷ Hij bestijgt voortdurend ladders, hij stijgt en hij daalt via zijn gedichten, een brug tussen hemel en aarde, à la Jakob in zijn droom.

Dit essay is in het licht van de verklaarde ‘dood van God’ een poging om toch God te blijven naderen via de poëzie, via de filosofie en een beetje via de theologie, vanuit de leegte die hierdoor is ontstaan.²⁶⁸ Peter Strasser, die we eerder hebben geciteerd schrijft naar aanleiding van de huidige situatie:

“God is dood” schrijft Friedrich Nietzsche. Drie woorden die een ongekend effect hebben. Tallozen springen in deze afgrond in een poging de leegte op te vullen die door deze woorden is ontstaan. Natuurlijk, God was al langer dood, zeker voor de ‘verlichte’ geesten die de Franse Revolutie hebben ontketend, maar toch hebben de woorden van Nietzsche een effect dat zijn weerga niet kent. Tot op de dag van vandaag grijpen auteurs deze woorden aan om hierop te reflecteren en om conclusies te trekken uit deze constatering.”²⁶⁹

En Paul van Tongeren die over dit nihilisme bij Nietzsche schreef, vult hierop aan: “De vervanging van God door de mens is niet zozeer de oplossing van een probleem, als wel de continuering ervan. Het probleem is dat we na de dood van God geen enkel criterium meer hebben, zelfs niet voor een kritiek van degenen die van die gebeurtenis niet weten. Wie dat inziet, kent ‘unser Fragezeichen’; hij weet zich in de problemen: hij weet dat hij een probleem zonder oplossing is. Dit angstaanjagende vermoeden klinkt al door in de radicale retoriek van de dwaas in FW 125. Hier zien we de logica die dwingt om de stap te zetten van de dood van God naar de dood van de mens.”²⁷⁰

Cioran schrijft over de dood van God dat deze verklaring niets anders inhoudt dan dat het christendom is doodverklaard, maar uit lafheid durft men dit niet vanuit de religie zelf te doen en grijpt men maar naar de chef, die men verwijt niet actueel, schuchter en gematigd te zijn. Een God die zijn kapitaal aan wreedheid verspild heeft wordt door niemand meer gevreesd of gerespecteerd.²⁷¹

De mens is dus het probleem en alle geschut gericht op God schiet in de leegte want God valt niet te treffen. Hoogstens de predikaten die we hem toedichten, of het ‘zijn’ dat wij hem via onze begrippen verlenen. Voor de filosoof Kitaro Nishida is *No-thingness* de transcendentale en transcendente eenheid van alle opposities, daarin lost alles op. Zelfs de tegenstelling God-ziel. In deze situatie bereikt de ziel haar grootst diepte en spiegelt zij de eeuwigheid of het oneindige.²⁷² Deze vorm van ‘zijn’, niet ontologisch opgevat, maar als een vorm van transcendentie wordt ervaarbaar in een religieus bewustzijn volgens Nishida (in de inleiding op zijn werk):

"Being is there with "wonderful self-identity". Such an affirmation of being is a kind of salvation, and does not stem from moral consciousness with its contradictions, but from a depth where good and evil no longer exist. Here the religious consciousness discovers "nothingness".

Nishida's concept of nothingness (*mu*), and the Christian mystical concept of nothingness (*Nichts*), have in common the idea that nothingness transcends not only the sphere of opposites, but all objectivity, and still remains the basis of all objectivity and being. Eckhart's concept of nothingness means that God is not a definable being, but the basis of all definable being. Nishida, however, does not allow any interpretation of nothingness whatever. Western metaphysics are fundamentally ontological, Nishida's concept of nothingness does not allow any ontological interpretation such as Plato's "true being", or Hegel's "Geist", or Fichte's "tathandeln des Ich". It is just nothingness. Nishida's nothingness is not like Hegel's nothingness, which is but the antithesis to being; it is more like Hegel's "true infinite" ("gutes Unendliches") which is present in and with finite being. Nishida's pupil, Koyama, sees the peculiarity of Japanese thought in this very concept of nothingness, which is present in and with all being, therefore alive and fulfilled, while the Indian concept of nothingness is essentially emptied and other-worldly. According to Koyama, the doctrine of two worlds and the concept of transcendence (as another world) are alien to the Japanese mind."²⁷³

Nishida gebruikt het begrip ruimte in zijn denken om het samengaan van intellectuele kennis, bewustzijn en religieus bewustzijn te beschrijven.²⁷⁴

Hij benadert God vanuit het menselijk bewustzijn maar constateert ook dat dit niet voldoende is om tot God te geraken. Slechts een absolute negatie van het zelf kan het mogelijk maken om bij God te geraken. En als iemand volledig geraakt is (of aangeraakt) door het absolute Niets, dan is er geen God en geen zelf meer. Hiermee verwijst hij naar de Boeddhistische wijze van ervaren, waarbij het zelf als het ware oplost.²⁷⁵

Kennis als zelfbepaling van het universele, dat buiten elke definitie valt maar dat wel een spiegelfunctie heeft, hij schrijft in *The Intelligible World*:

"Under-standing "knowledge" as self-determination of the Universal, and pushing this idea as far as to the Universal of absolute Nothingness, this last Universal is beyond all determination, but there remains still the significance of mirroring", in so far as it is the "place" of absolute Nothingness. And this mirroring has become the essence of our knowledge. Finally, our soul is thought of as a pure mirror. Something like this was intended by Jakob Bohme, when he said: "So denn der erste Wille ein Ungrund ist, zu achten als ein ewig Nichts, so erkennen wir ihn gleich einem Spiegel, darin einer sein eigen Bildnis sieht, gleich einem Leben" (*Sex Puncta Theosophica*)- "Since the first will is bottomless, like eternal Nothingness, we perceive it as a mirror, in which one sees one's own image as a life". From this standpoint of knowledge which has transcended all knowledge, pure philosophy tries to clarify the different standpoints of knowledge and their specific structures. From the standpoint of the Universal of absolute Nothingness, philosophy tries to clarify the specific "determination" of each enveloped Universal."²⁷⁶

Deze bewustwording blijft een zaak van het zelf en de weg naar God door de ontdekking of ervaring van het absolute Niets, eigenlijk dus transcendentie in concreto, levert ook een nieuw zelfverstaan op waarin creativiteit actief present wordt: creatie als schepping van de mens, toekomst gericht²⁷⁷ en op de naaste gericht want daarin vindt het zijn voltooiing: "the Self becomes a true Self, by being confronted with the transcendent one, means, at the same time, that I am meeting my neighbour in the way of "agápē". "²⁷⁸

Hiermee sluit Nishida ook aan bij het bijbelse denken over naastenliefde en verbindt hij het idee van het absolute Niets uit het Boeddhisme met het idee van een zelf, (*de ziel is Boeddha*), dat via de weg van het bewustzijn op kan stijgen tot de ervaring

van transcendentie.²⁷⁹ Ik heb deze gedachten van Nishida slechts heel summier en compact weergegeven en het zou te ver voeren om dit uitgebreider te doen.

TÜR

Ich traue mich nicht
Nichts zu tun.
Es ist schrecklich.
Was all das
Kleine Nichts
Mit uns anstellt.
Besser man flieht
In die Worte,
Wo der kleine grosse Mann
Und das miniatürlich
Immense Nichts
Gezähmt sind.
Selbst wenn ein Wort dich
Manchmal in die Sackgasse führt.
Es gibt immer eine Tür.
Wer kann
Schon schreiben,
Was sich dahinter befindet?

Ales Steger²⁸⁰

4.3 God wel en niet in het Zijn (2)

IV.

Rebbe Taub, der Heilige von Kalew,
lehrte vom Schabbes, dass er auch
vor der Schöpfung schon existiert hätte.
Damals war noch Herr des Nichts

der Name des Allmächtigen. Der
am Schabbat zwei Engel kommen
sah: der eine der Engel des Seins,
der andere der des Nichts. Gott

wusste nicht, welchem Engel
er glauben sollte. Der Engel
des Nichts sagte: »Herr des Nichts!
Du bist der Mächtigste, denn würde

etwas existieren, dann wärest du
dem Sein ausgeliefert.« Und er hielt Gott
die Ohren zu, damit der den Engel
des Seins nicht hören konnte. Dieser

aber begann auf seinen linken Flügel
zu schreiben: »Herr des Alls ... « Und
als Gott diese Worte murmelnd las,
ward das All wie ein Gedanke.

Gott brach todmüde zusammen,
und fiel in den Engel des Nichts,
der die Schrift gerade tilgen wollte.
Doch der Heilige Schabbes verbot es.

Amen

Szilárd Borbély²⁸¹

Een heel andere weg slaat Martin Heidegger in - later in zijn leven - een leven gewijd aan het 'zijn' waarin voor een theologie eigenlijk geen plaats meer is, maar waar hij zich wel toe verhoudt.²⁸²

Heidegger spreekt in een van zijn latere (niet tijdens zijn leven uitgegeven) teksten over 'Der letzte Gott' - God als 'Ab-grund' en 'Ab-grund'.

Maar misschien moeten we eerst kijken naar wat Heidegger eerder over God schreef naar aanleiding van de dood van God bij Nietzsche.²⁸³

Vanuit welke positie schrijft Heidegger en hoe schrijft hij, wat is het object van zijn denken in relatie tot God en wat is zijn houding hierin? Bij Nietzsche onderzoekt hij hoe deze het begrip nihilisme verwoordt en welke rol 'de wil tot macht', 'de omvorming van alle waarden' en 'God is dood' hierin speelt. Heidegger verwijt Nietzsche dat hij de vraag naar het 'zijn' zoals Heidegger die zelf stelt, niet ver genoeg doorzet. Hij blijft in Heideggers ogen de 'laatste metafysicus':

"Nietzsche sei "der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik" (PLW 133). Den Kristallisationspunkt der Philosophie Nietzsches findet Heidegger in dessen Satz 'Gott ist tot'. Zu frage bleibe jedoch, ob Nietzsche damit nicht nur das Wort ausspreche, "das innerhalb der metaphysisch bestimmten Geschichte des Abendlandes immer schon unausgesprochen gesagt" worden sei (NWGit 196)."²⁸⁴

Volgens Heidegger komt de metafysica overeen met de dood van God en zijn de woorden van Nietzsche alleen maar de laatste slag tegen God, hij denkt dus eigenlijk nog in het spoor van de metafysica. De metafysica heeft God gedood omdat ze volgens hem het 'zijn' veronachtzaamd heeft.²⁸⁵ Ze reduceert het 'zijn' tot de zijnden. Dit alles heeft te maken met het begrip dat Heidegger ontwikkelt over de waarheid.²⁸⁶ Het 'zijn' zelf openbaart zich als waarheid in het Dasein, maar het omgekeerde is ook het geval dat het Dasein het 'zijn' verbergt door de *vervallenheid* aan het 'Men' (*Man*).²⁸⁷ In zijn latere werk wordt de nadruk gelegd op het 'zijn' als hoogste vorm van waarheid waarbij de mens tot herder van dit 'zijn' (en zijn waarheid) wordt benoemd.²⁸⁸

Wat heeft deze inzet van Heidegger dan te maken met zijn visie op God? ²⁸⁹ Omdat de metafysica van God een 'zijnde' maakt heeft ze hem gedood. Het zichtbaar maken van God betekent zijn dood.²⁹⁰ Heidegger spreekt dan ook niet meer als christen of als gelovige als hij in zijn hoofdstuk "*Der Letzte Gott*" spreekt over de dimensie van het goddelijke als het 'Andere des Seins'.²⁹¹ Het goddelijke heeft het 'zijn' nodig om te kunnen bestaan. In dit opus met de titel "*Ereignis*", een soort vervolg op *Sein und Zeit*, (in statu nascendi) ontwikkelt Heidegger een doorwrocht en stap voor stap zich ontvouwend denkproces rond het 'zijn' (nu als *Seyn*) dat de volgende fases kent:

“Der *Anklang* des Seyns als der Verweigerung. Das *Zuspiel* des Fragens nach dem Seyn. Das *Zuspiel* ist zuerst *Zuspiel* des ersten Anfangs, damit dieser den anderen Anfang ins Spiel bringe und aus diesem Wechselzuspiel die Vorbereitung des Sprunges erwachse. Der *Sprung* in das Seyn. Der Sprung erspringt den Abgrund der Zerklüftung und so erst die Notwendigkeit der Gründung des aus dem Seyn zugewiesenen Da-seins. Die *Gründung* der Wahrheit als der Wahrheit des Seyns (des Da-sein).”²⁹²

Om vervolgens na de *Sprung* en de *Grundvesting* uit te komen bij de ‘toekomstigen’ (*Die Zukünftigen*) en tenslotte de ‘Laatste God’ (*Der letzte Gott*). Hölderlin, Kierkegaard en Nietzsche worden daarbij genoemd als degenen die de ontworteling van het bestaan hebben meegemaakt doordat de ware grond van het Seyn niet werd erkend en herkend. Toch ontwierpen ze een kijk op de toekomst, waarbij Hölderlin als “der am weitesten Voraus-dichtende” expliciet wordt genoemd.²⁹³ Voor Heidegger zijn ze een soort profeten die de weg naar een toekomst hebben geduid in hun toenmalige tijd. Hölderlin’s gedichten vertolken een romantische hang naar de oude Grieken en het goddelijke dat zich daar manifesteerde. Heidegger sluit daar bij aan.²⁹⁴ Het Seyn licht op als spoor van de ‘laatste God’ en door de ‘Gründung’ van het Da-sein verandert de mens zich (zoeker, ‘bewaarder’, wachter) - termen die ook in de poëzie en de zoektocht van Hölderlin opduiken.²⁹⁵

Heidegger ontwerpt zijn filosofie als een taallabyrinth, en als lezer lijkt het wel alsof wij met een soort van draad van Ariadne (het ‘zijn’ / *Seyn*) de weg moeten vinden. Vooral de laatste stappen in dit proces zijn een opeenvolging en samenballing van begrippen onder de rook van woorden als “Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs”.²⁹⁶ De sfeer van de Duitse geschiedenis voor en tijdens Wereldoorlog Twee blijft erin doorklinken. “Der letzte Gott” draagt als ondertitel “Der ganz Andere gegen die Gewesenen zumal gegen den christlichen.”²⁹⁷ Daarmee is de toon gezet. Heidegger noemt deze ‘laatste God’ niet het einde van de geschiedenis maar het begin van de onmetelijke mogelijkheden van onze geschiedenis.²⁹⁸ Alleen al daarom mag er geen einde komen aan onze huidige geschiedenis. Maar kan de mens dit aan en durft hij gehoor te geven aan de ‘wenken’ van dit goddelijke dat ons door het ‘zijn’ (*Seyn*) toewenkt? Een aanmoediging om de omkeer van *af*-grond (*Ab-grund*) in de *af-grund* (*Ab-grund*) te denken.²⁹⁹ Waarbij het niets van de dood op de achtergrond blijft meespelen, omdat de dood verwijst naar het niets van onze eindigheid (*das Nicht der Endlichkeit*). Wij worden genodigd om in de afgrond te kijken om te ontdekken dat de grond van het ‘zijn’ zich daar bevindt en om vanuit dit zich openbarend ‘zijn’ onze werkelijkheid gestalte te geven als volk, als geschiedenis, als mens. Wij zijn dus eigenlijk terug bij af: de mens zonder de bijbelse God komt uit bij zichzelf en kan en mag de wenken van het goddelijke volgen, zichtbaar en waarneembaar via het ‘zijn’ (*Seyn*), om de menselijke geschiedenis te voltooien.³⁰⁰

DIE WEITE

I
Zwischenzeit,
die Trauer
unbeschrieben,
und ungelöst
im Herz
der dunkle Gott -

Sicher nur:
Nicht länger
hier geblieben,
lichthin, aus
der Ode fort -

II
Und immer schon
im Steigen
ganz geborgen

Geht das Sein
ganz still
von Gott zu Gott:

So sind *wir* einzig
auf den schweren
Wegen.

III
Vom Schattenreich beständig
will das Eine
unentwegt
zum Licht empor

Lichthin will' s,
ein Schein im Scheinen

Lichthin geht 's
aus sich hervor -

IV
Gehn ins Vergessen:

Vom Nichts zum Nichts
führt Dich
die reine Brücke -

Die Asche leis verweht
über dem Weltraum
des Herzens -

So dann:
Ein neuer
Anfang

V
Das grosse Werden
steht nicht
in Verfügung

Frei nur
will es werden:

Einst frei
in freier Zeit -

VI
Vergänglich stehn, der Blütenduft
von allen Rosen
Dem Quell geneigt, heisst' s doch
im Fahrtwind gehn:

Lange Wege, endlich erst
geborgen
Gesenkt in Eins, wird es
im Gehn bestehn.

VII
Draussen sein,
in Gottes Weite
Still, den ganzen
Umkreis gehn

Offen stehn,
hinaus ins Weite,
unscheinbar
aufs Ganze sehn

Wie ein Einhauch
fernes Land -
Still - : Wir sind
in Gottes Hand.

Thomas Krämer³⁰¹

De theoloog / filosoof Jean-Luc Marion, door Martin Heidegger beïnvloed, maar ook door Emmanuel Levinas en Jacques Derrida en veel anderen schrijft over God zonder 'zijn'. (*Gott ohne Sein*). Hij gaat uit van de bijbelse en christelijke God en houdt een pleidooi voor de liefde (*agapē*) als concrete vorm van geloofspraxis. De liefde is zijn ogen ook veel te weinig door de metafysica serieus genomen. Marion streept

daarbij de naam God door met een kruis (hier *Gott*) omdat God niet uit het zijn of het zijnde voortkomt.³⁰²

Marion stelt dat geen enkele naam van God het begrijpen ervan mogelijk maakt, met het denken is God niet te vatten. De namen van God brengen deze onmogelijkheid ter sprake. Positief uitgedrukt, zo Marion, bestaat hun functie erin, de afstand die de namen van God uitdrukken (en dus zo ook verenigen), zichtbaar te laten worden. Alle namen van God verdienen het daarom in die afstand dan ook goddelijk genoemd te worden.³⁰³ Het 'epitaf' God verwijst dan ook niet naar al die namen van God maar is eerder een relict uit een denken dat God teveel afhankelijk maakt van het denken over het zijn en het zijnde. Marion stelt dat het zwijgen over God, dat aan de goddelijke naam geen aandacht schenkt, niets méér aan te bieden heeft dan een idool. Het is niet voldoende, zo Marion, om aan de idolatrie te ontsnappen door te zwijgen, want het eigenlijke idool bestaat uit zwijgen en uit het verstommen laten van de mensen, als ze niks meer hebben te zeggen, zelfs geen blasfemie.³⁰⁴ Maar daarnaast bestaat er een ander soort zwijgen dat respect toont voor God en dat een eerbiedig en getuigend zwijgen over God kan worden. Marion schrijft:

“Das Schweigen, das *Gott*, der sich als *agapē* in Christus offenbart, angemessen ist, besteht darin, durch und für die *agapē* zu schweigen: zu sagen verstehen, dass, wenn *Gott* gibt, *Gott* zugleich verlangt, die Gabe anzunehmen und sie - da ja die Gabe nur in der Distanz geschieht - zurückzugeben. Die Gabe zurückgeben, immer wieder aufs Neue und in einem überreichlichen Masse sich auf die Gebung einlassen, das lässt sich nicht sagen, sondern nur tun. Die Liebe lässt sich nicht sagen, sie lässt sich letztlich nur tun. Und nur dann kann auch der Diskurs zu neuem Leben erwachen, aber gleichsam als Freude, als Jubel, als Lobgesang. Oder etwas zurückhaltender formuliert: Das Schweigen, das *Gott*, angemessen ist, nötigt einen dazu, zu schweigen wissen, nicht aufgrund eines Agnostizismus (der höfliche Kosenamen für den unmöglichen Atheismus), nicht aus Demütigung, sondern schlicht aus Respekt. Sogar entgegen der eigenen Auffassung muss man anerkennen, dass, selbst wenn wir die *agapē* nicht ausreichend genug lieben, um sie zu rühmen, wir zu mindest diese Unfähigkeit als Spur einer Möglichkeit bewahren müssen. Und wir müssen unser Schweigen wie einen Schatz bewahren der noch im tauben Gestein, das einen Glanz verbirgt, eingelagert ist, das ihn aber gleichwohl nicht davon abhalten kann, eines Tages in seiner ganzen Pracht hervorzutreten. Eben dieses Schweigen, und kein anderes, weiss, wo es steht, wen es verschweigt und warum es, noch für eine gewisse Zeit, einen stummen Anstand wahren muss— um sich von der Idolatrie zu befreien. Wenn es uns gelungen ist, auch nur flüchtig das in den Blick zu bekommen, und sei es auch nur in groben Umrissen, wodurch die *agapē* alles (und das Sein/Seiende) übersteigt, dann konnte unser Schweigen uns, zumindest ein wenig, dazu bringen, “Bote zu sein wie Verkünder des göttlichen Schweigens.””³⁰⁵

Marion maakt een onderscheid tussen het idool en het ikoon. Het ikoon verwijst naar het goddelijke, de onzichtbare God wordt erin vereerd, maar niet als een aanwezige substantie die daarin wordt afgebeeld. Het ikoon is ook volgens Marion geen kunstvoorwerp. Hij verwijst naar Paulus die in de brief aan de Korinthiërs stelt: “Wij allen die met onbedekt gezicht de luister van de Heer aanschouwen, zullen meer en meer door de Geest van de Heer naar de luister van dat beeld worden veranderd.” (NBV 2 Kor. 3,18). Zoals wij het aangezicht van God weerspiegelen zo weerspiegelt de ikoon Gods heerlijkheid. ³⁰⁶ Er is hier nog veel meer over te zeggen maar vanwege de beknoptheid wijd ik niet verder uit. Het idool is eigenlijk het omgekeerde van het ikoon. Het laat niets door van het goddelijke want dat ontbreekt ten enen male. Marion noemt het ikoon en het idool twee manieren van ‘zijn’ van het zijnde. Het idool is precies dat wat men ziet. Niet meer en niet minder. Het idool presenteert zich aan de blik van de mens zodat hij zich er een voorstelling van kan maken. Als

het idool verschijnt is de blik al tot stilstand gekomen, zo Marion.³⁰⁷ Het idool maakt deze stilstand concreet. Dit tot stilstand komen maakt de toeschouwer bewust van zijn plek en zijn grenzen: het idool laat hem zien hoever hij kan kijken. Marion zegt dat de blik zich in het idool begraaft, de blik wordt een rustpunt aangeboden, zoals het enorme godenbeeld in een tempel, het eindpunt is. Dat was, dat is het dan. Marion stelt: als filosofisch denken een begrip bedenkt dat God moet voorstellen of aanwijzen, dan functioneert dit begrip als een idool. Het denken blijft erin hangen en beoordeelt op die wijze meer zichzelf dan God. In het denken over God als de *causa sui*, de oorzaak van zichzelf, wordt dit pregnant zichtbaar.³⁰⁸

Marion besteedt ook een hoofdstuk aan het niets (*Die Rückseite der Nichtigkeit*). Hij verwijst naar de blik van monsieur Teste zoals deze door Paul Valéry beschreven werd. Deze meneer is alleen maar met zichzelf bezig. “De naam Teste heeft overigens een dubbele betekenis. Het is een oude vorm van het Franse woord *tête* (hoofd), maar ook verwant aan het Latijnse woord *testis* (getuige). Monsieur Teste getuigt als het ware van zichzelf. Zijn blik is volledig naar binnen gericht, beperkt tot zijn eigen denken. Hij wordt wel door zijn vrouw en vriend beschreven, maar geen van hen heeft vat op zijn karakter. Monsieur Teste lijkt alleen uit zelfbewustzijn te bestaan.”³⁰⁹ Marion ziet in hem een bestaanswijze waarin de *agapē* maar ook al het andere niet binnen kan komen, een vorm van leegte. Hij verwijst ook naar de verveling als een wijze van zijn die zich afwendt van de werkelijkheid omdat deze niets te bieden heeft. De blik van de verveling ontkent niet, bevestigt niet, hij laat los, tot op het punt zichzelf los te laten, niet uit liefde of haat, maar uit pure onverschilligheid.³¹⁰ Hij heeft ook niks met nihilisme te maken en volgens Marion ook niets met angst.³¹¹ Hij stelt:

“Die Angst erhält ihren Rang als *Grundstimmung* nur aus dem Anspruch, den es sowohl gegenüber dem Nichtsein/Nichts als auch dem Sein gegenüber erfährt. Die Angst setzt einen komplexen Prozess in Gang, in dem der *Anspruch des Seins* den Höhepunkt und die einzigartige Herausforderung darstellt. Das Zurückweichen des Seienden zählt hier allein in dem Masse, wie es den Horizont freilegt, in dem das Sein vorwärtsdrängt, in der Gestalt des Nichtseins/Nichts. Hier tritt deutlich zutage, worin der Gegensatz zwischen Angst und Langeweile besteht; sicher, beiden ist der Rückzug des Seienden gemeinsam, der aus einem Schrecken resultiert, ohne dass dieser allerdings mit einer ontischen Vernichtung einherginge. Gleichwohl gibt es in dieser Wüste noch eine Stimme, die deutlich vernehmbar an die Angst appelliert — den Anspruch, den das Sein in aller Stille zum Ausdruck bringt. Die Langeweile dagegen vermag hier nichts zu vernehmen, nicht einmal das Nichtsein/Nichts.”³¹²

De verveling zet niks in beweging, verwondert zich over niks en is niet meer dan desinteresse voor het zijn.³¹³ In feite existeert niks wat aandacht op zou kunnen vragen, alles vervaagt, geen enkele binding houdt stand. Marion zegt, en het is de vraag of hij hiermee ook niet op een tendens in onze samenleving wijst, waarin mensen elke vorm van belangstelling dreigen te verliezen, als ze geresigneerd alles willen loslaten:

“Was immer es auch sei, also alles, insofern alles zumindest ist, die Langeweile interessiert sich nicht dafür: *mihi non interest*, das geht mich nichts an, das ist nichts für mich, es geht in dem, was hier ist, nicht um mich. Die Langeweile hält sich aus jedem Interesse heraus, das sie zwischen (*inter*) die Seienden (*interest*) geraten lassen könnte. Sie entzieht sich, lässt ihren Platz mitten unter ihnen leer, ist hier für niemanden und nichts, kein Seiendes, zu haben. Die Langeweile zieht sich aus dem Seienden heraus, so wie man sich aus einer Affäre zieht, so wie man sein Kapital aus einer Bank abzieht, so wie man sich an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zieht. Frei von allem und sogar und an erster Stelle vom gegebenen

Seienden lässt von nun an die vollkommene Langeweile ihrer Indifferenz freien Lauf. An und für sich macht nunmehr nichts mehr einen Unterschied, die ontologische Differenz eingeschlossen. Das Seiende, selbst als Wunder betrachtet, *dass* es ist, macht keinen Unterschied, weil das Sein, das in ihm spricht, nicht mehr in der Lage ist, "sich interessant zu machen".³¹⁴

Andere vorbeelden van het niets (*Nichtigkeit der Nichtigkeiten*) waarnaar Marion verwijst zijn het boek Prediker, het verhaal van Abel (letterlijk 'zuchtje, nevel, windje') in Genesis e.a. en tenslotte het fenomeen van de melancholie, die zich afspeelt tussen of een plaats bezet *tussen* zijn en liefde:

"Die Melancholie schlägt mit Nichtigkeit und breitet sich in dem Masse aus, wie der Blick das in die Irre führt, was er sieht. Was könnte folglich also die sich ausbreitende Melancholie noch aufhalten? Wenn die Melancholie einfach nur die durch die *agapē* an der *ousia* hervorgerufene Verwirrtheit weitergibt, so können wir unterstellen, dass auch das Gefühl der Nichtigkeit, die sie verbreitet, in einer ganz besonderen Beziehung zu eben dieser *agapē* steht."³¹⁵

Marion verwoordt hier op een heel eigen wijze zijn visie op de plaats van God binnen ons bestaan maar ook op de leegte van het niets in menselijke gedragingen.

TRÄNENHALSBAND

Die Tage lasten schwül und schwer, voll wildem, bangem
Weh. Es ist in mir so kalt und leer, daß ich vor Angst
vergeh'.

Die Vögel ziehn gen Mittag hin, sie sind schon lange fort.
Schon seh' ich keine Aster blühn, und auch die letzten
Falter fliehn, die Berge sind mit Herbst umflort.

Ich bin in Sehnsucht eingehüllt, ich sehne mich nach dir.
Mein heißes Sehnsuchtslied erfüllt die Welt und mich
mit ihr.

Der Regen, der eintönig rauscht, begleitet meinen Sang.
Und wer dem Regenliede lauscht und wer sich an dem
Weh berauscht, der hört auch meines Liedes Klang.

Nur du allein, du hörst es nicht – ach, weiß ich denn,
warum? Und wenn mein Lied einst gell zerbricht, du
bleibst auch kalt und stumm.

Dir macht es nichts, wenn jeder Baum mitleidig fleht: so
hör! Du gehst vorbei und siehst mich kaum, als wüßtest
du nicht meinen Traum, und 's fällt dir nicht mal
schwer.

Und doch bist du so bleich bedrückt, wie einer der
versteht, der seine Seufzer schwer erstickt und schwer
beladen geht.

Und doch ist Weh in deinem Blick, um deine Lippen Leid.
Verloren hast du wohl das Glück, es kommt wohl
nimmermehr zurück, und du – du bist »befreit«.

Nun ja, das Glück war dir zu schwer, du hast es hastig-
wild verstreut, und nun sind deine Hände leer, es füllt
sie nur noch Einsamkeit.

So stehst du da und wirfst den Kopf mit starrem Trotz
zurück, und sagst, was du ja selbst nichtglaubst – »Ich
pfeife auf das Glück!«

Und dann, wenn es schon längst vorbei, stehst du noch da
und starrst ihm nach, dann sehnst du es so heiß herbei,
es ist dir nicht mehr einerlei – dann bist du plötzlich
wach.

Zurück jedoch kommt es nie mehr – denn rufen willst du
nicht, und wäre die Leere so unendlich schwer, daß dein
Rücken darunter bricht.

So tragen wir beide dasselbe Leid, ein jeder für sich allein.
Mich krönt aus Tränen ein schweres Geschmeid' und
dich ein Sehnsuchtsedelstein.

Und der Wind singt uns beiden den ewigen Sang von
Sehnen und Verzicht, doch auch wenn es dir zum
Sterben bang – du rufst mich trotzdem nicht.

6.11.1941

Selma Meerbaum-Eisinger³¹⁶

God denken, of je God *conceptueel* voorstellen inclusief alle menselijke ervaringen zoals liefde, vrede, geluk, wanhoop, verdriet en dood, is geen makkelijke opgave. Maar er zijn filosofen die deze poging ondernemen. "The chief danger to philosophy is narrowness in the selection of evidence."³¹⁷ Deze woorden van de filosoof Alfred North Whitehead zijn als waarschuwing bedoeld en hij waarschuwt met klem dat particuliere interesses, kortzichtigheid en idiosyncrasie van auteurs vooral met betrekking tot ultieme idealen heel gevaarlijk zijn. Een daarvan is het idee van God.

"The ultimate evil in the temporal world is deeper than any specific evil. It lies in the fact that the past fades, that time is a 'perpetual perishing'. Objectivation involves elimination. The present fact has not the past fact with it in any full immediacy. (...) The nature of evil is that the characters of things are mutually obstructive. Thus the depths of life require a process of selection. But the selection is elimination as the first step towards another temporal order seeking to minimize obstructive modes. Selection is at once the measure of evil, and the process of its evasion."³¹⁸

Whitehead pleit voor een andere kijk waarin de dingen met elkaar in verband worden gebracht (en niet geselecteerd en afgeschreven) in het kenproces³¹⁹, waarin tegenstellingen op elkaar worden betrokken en waarin God en mens, God en wereld een onderlinge samenhang vertonen. Als het over ideeën en opvattingen omtrent God en de mens gaat moet je zeker verder kijken 'dan je neus lang is'. Zijn laatste hoofdstuk in "*Process and Reality*" is aan God gewijd als sluitstuk van een lange weg van nadenken over de wijze waarop wij kennis vergaren.³²⁰ Whitehead wil recht doen aan

deze complexe werkelijkheid en verwacht geen simpele antwoorden op moeilijke vragen. Voor Whitehead is God een actuele entiteit:

“‘Actual entities’ -also termed ‘actual occasions’ -are the final real things of which the world is made up. There is no going behind actual entities to find anything more real. They differ among themselves: God is an actual entity, and so is the most trivial puff of existence in far-off empty space. But, though there are gradations of importance, and diversities of function, yet in the principles which actuality exemplifies all are on the same level. The final facts are, all alike, actual entities; and these actual entities are drops of experience, complex and interdependent.”³²¹

Whitehead wijst God af als onbewogen beweger, maar ook als moralist of als een *caesar*. Hij verkiest de God die in Galilea werd verkondigd door Jezus van Nazareth.³²² Een God bewogen door liefde, een God die zich iets aan de wereld en aan de mens gelegen laat liggen. God beschrijft hij in meerdere dimensies: de primordiale natuur van God en de consequente natuur van God. Fundamenteel of primordiaal is dat God de garantie vormt voor al het nieuwe in de werkelijkheid en dat Hij de orde (die niet statisch wordt opgevat) garandeert.³²³ Whitehead schrijft over God vanuit een organisme-filosofie (later wordt dit procesfilosofie genoemd).³²⁴ Deze God primordiaal beschrijft Whitehead als volgt:

“In the first place, God is not to be treated as an exception to all meta-physical principles, invoked to save their collapse. He is their chief exemplification. Viewed as primordial, he is the unlimited conceptual realization of the absolute wealth of potentiality. In this aspect, he is not *before* all creation but *with* all creation. But, as primordial, so far is he from ‘eminent reality’; that in this abstraction he is ‘deficiently actual’- and this in two ways. His feelings are only conceptual and so lack the fulness of actuality. Secondly, conceptual feelings, apart from complex integration with physical feelings are devoid of consciousness in their subjective forms. Thus, when we make a distinction of reason, and consider God. the abstraction of a primordial actuality, we must ascribe to him neither fulness of feeling, nor consciousness. He is the unconditioned actuality of conceptual feeling at the base of things; so that, by reason of this primordial actuality, there is an order in the relevance of eternal objects to the process of creation. His unity of conceptual operations is a free creative act, untrammelled by reference to any particular course of things. It is deflected neither by love, nor by hatred, for what in fact comes to pass. The *particularities* of the actual world presuppose it; while it merely presupposes the *general* metaphysical character of creative advance, of which it is the primordial exemplification. The primordial nature of God is the acquirement by creativity of a primordial character.”³²⁵

Deze God heeft echter ook een andere kant:

“But God, as well as being primordial, is also consequent. He is the beginning and the end. He is not the beginning in the sense of being in the past of all members. He is the presupposed actuality of conceptual operation, in unison of becoming with every other creative act. Thus, by reason of the relativity of all things, there is a reaction of the world on God. The completion of God's nature into a fulness of physical feeling is derived from the objectification of the world in God. He shares with every new creation its actual world; and the concrescent creature is objectified in God as a novel element in God's objectification of that actual world. This prehension into God of each creature is directed with the subjective aim, and clothed with the subjective form, wholly derivative from his all-inclusive primordial valuation. God's conceptual nature is unchanged, by reason of its final completeness. But his derivative nature is consequent upon the creative advance of the world. Thus, analogously to all actual entities, the nature of God is dipolar. He has a primordial nature and a consequent nature. The consequent nature of God is conscious; and it is the realization of the actual world in the unity of his nature, and through the transformation of his wisdom.

The primordial nature is conceptual, the consequent nature is the weaving of God's physical feelings upon his primordial concepts."³²⁶

Whitehead maakt dit onderscheid in God als primordiaal (een conceptuele beschrijving) en als consequent waarbij hij ook gevoelig is voor de werking van de wereld en de mens. Whitehead wil hoe dan ook een God beschrijven die betrokken is op de werkelijkheid en die door de mens ervaarbaar is en die als God in een relationele betrekking staat tot de mens. Een God van de filosofie (het concept) en (ik noem het maar) een 'levende' God die compassie voelt en die overeenkomt met de bijbelse noties. Maar ook die beschrijvingen blijven beelden, die God als God alleen maar (aan)duiden.³²⁷ Whitehead zet een aantal beschrijvingen van deze aard van God bij elkaar als hij schrijft:

"The consequent nature of God is his judgment on the world. He saves the world as it passes into the immediacy of his own life. It is the judgment of a tenderness which loses nothing that can be saved. It is also the judgment of a wisdom which uses what in the temporal world is mere wreckage. Another image which is also required to understand his consequent nature is that of his infinite patience. The universe includes a threefold creative act composed of (i) the one infinite conceptual realization, (ii) the multiple solidarity of free physical realizations in the temporal world, (iii) the ultimate unity of the multiplicity of actual fact with the primordial conceptual fact. If we conceive the first term and the last term in their unity over against the intermediate multiple freedom of physical realizations in the temporal world, we conceive of the patience of God, tenderly saving the turmoil of the intermediate world by the completion of his own nature. The sheer force of things lies in the intermediate physical process: this is the energy of physical production. God's rôle is not the combat of productive force with productive force, of destructive force with destructive force; it lies in the patient operation of the over-powering rationality of his conceptual harmonization. He, does not create the world, he saves it: or, more accurately, he is the poet of the world, with tender patience leading it by his vision of truth, beauty, and goodness."³²⁸

God als dichter van de wereld, een omschrijving die in mijn ogen misschien nog wel het meest de kern raakt.³²⁹ Alle speculaties over de werkzaamheid van God op het primordiale niveau, waarin God de gebeurtenissen die met elkaar verbonden zijn en die elkaar 'gevoelsmatig' aantrekken en die samen clusters vormen (knooppunten - *nexus*), gebeurtenissen of entiteiten die uit zijn op een zo groot mogelijke intensiteitsbeleving (door God erin gelegd - als een soort van telos) en die in dit proces van (zelf)creatie de creativiteit van Gods aantrekkingskracht bevestigen en verbeelden, en God die het nieuwe laat ontstaan en die de richting (orde) aangeeft, het zijn allemaal invullingen die hier niet verder besproken kunnen worden.³³⁰ Daarvoor verwijs ik naar het artikel van Palmyre Oomen over Whitehead ³³¹ en de vele teksten die over Whitehead ook op internet zijn te vinden rond het thema Whitehead en God.³³²

Martin Heidegger, Jean-Luc Marion en Alfred North Whitehead, drie visies op God en het Goddelijke, drie keer een kijk op de werkzaamheid van God in de wereld, in het 'zijn', in de werkelijkheid van het mensenbestaan. Het is geen kwestie van kiezen, welke auteur het meest aanspreekt. Daarvoor staat teveel op het spel. De persoonlijke invulling blijft van belang ook in dit spel van overwegingen en gedachten, naast het nadenken over de inhoud van begrippen als transcendentie, oneindigheid en eindigheid. In de volgende paragraaf bespreken we daarom de opvattingen van Emmanuel Levinas die kiest voor een God die in onze immanentie een stem laat horen ook als is hij aan 'gene-zijde-van-het-zijn'. En we werpen een blik op de

opvattingen van de Japanse Boeddhist Manshi Kiyozawa die aan de basis heeft gestaan van veel hervormingen in het Japanse Zenboeddhisme en die een poging doet om een filosofie van de religie te ontwerpen.

¿QUÉSABE?

Del poema, nada. Llega, tiembla
y raspa un fósforo apagado.
¿Se leve algo? Nada. Tiende una
mano para aferrar
las olitas de tiempo que pasan
por la voz de un jilguero. ¿Qué
agarró? Nada. La
ave se fue a lo no sonado
en un cuarto que gira sin
recordación ni esperámes.
Hay muchos nombres en la lluvia.
¿Qué sabe el poema? Nada.

Juan Gelman³³³

WAT WEET MEN?

Van het gedicht, niets.
Het komt, het trilt
het strijkt een uitgedoofd lucifertje aan.
Ziet men iets? Niets. Het steekt
een hand uit om de golfjes van
de tijd te grijpen die passeren
door de keel van de distelvink. Wat
vat het? Niets. De
vogel die wegvloog naar het klankloze
in een ruimte die ronddraait zonder
herinnering noch wacht-op-mij's.
Er zijn veel namen in de regen.
Wat weet het gedicht? Niets.

Vertaling: Germain Droogenbroodt

4.4 Ruimte en tijd van de mens en van God

8

Una pregunta rueda como una piedra
por el costado del hombre
y en lugar de caer en el vacío
encuentra un valle que la sostiene.

Ya no se trata de hombres ni de dioses.
Ya no se está en el sitio de las respuestas.
El propio eco se ha convertido en valle.

Quizá la salvación del hombre
consista en rodar por su propia ladera,
abrazado a la piedra
de la mayor de sus preguntas.

Robert Juarroz³³⁴

8

Een vraag rolt als een steen
langs de flank van de mens
en in plaats van in de leegte te vallen
vindt hij een vallei die hem ondersteunt.

Het gaat niet meer om mensen of goden.
Wij staan niet meer op de plaats van de
antwoorden.
De eigen echo is veranderd in vallei.

Misschien bestaat de verlossing van de
mens eruit
te rollen langs de eigen helling,
met in zijn armen de steen
van zijn allergrootste vraag.

Vertaling: Mariolein Sabarte Belacortu

4.4.1 De Oneindige aan gene zijde van het zijn

Het was de moslimgeleerde Al-Gahzālī die al eeuwen geleden een pleidooi hield vanuit de sufi-traditie voor een intuïtieve kennis van God door openbaring; niet direct via de zintuigen noch via het verstand, maar via een derde weg, de mystieke weg, door ervaring van genade, de ervaring van verlichting door Gods licht.³³⁵

De filosoof Emmanuel Levinas is geen echte aanhanger van de mystieke weg. Hij probeert vanuit de filosofie, waarbij de grens met theologie niet zo nauw is te trekken (i.t.t. tot wat Heidegger oppert), te beschrijven hoe God in onze werkelijkheid ter sprake kan worden gebracht en hoe er sporen van die werkelijkheid zichtbaar kunnen worden in onze onderlinge relaties. Dat doet hij op een beeldende en uiteenlopende, breedsprakige wijze waarbij de gedachten als het ware over elkaar heen rollen. Daardoor wordt de tekst complex en moeilijk, maar als de achtergronden (of filosofen) bekend zijn waartegen hij zich afzet, wordt het een spannend gebeuren om hem zo op de voet te volgen in zijn denken. Zijn focus ligt daarbij meer op de medemens en niet op het innerlijk beleven van genade of van een persoonlijke openbaring. De filosoof Theo de Boer die een werk van Levinas *God en de filosofie* heeft vertaald en toegelicht schrijft over dit werk:

“De overweging (*van Levinas JH*) zet in met de vraag naar de reikwijdte van de rede en de filosofie. Kan een denken dat zich sinds de Oudheid verstaat als 'identificatie', als toe-eigenen van het andere, de transcendent stem en de weerklank van die stem horen en ter sprake brengen? Het betoog knoopt aan bij de bekende uitspraak van Pascal: 'God van Abraham, God van Izaäk, God van Jacob, niet der filosofen en geleerden'. Kan die God in de filosofie 'gedacht' worden of moet het denken hier zijn gezag afstaan aan mening en geloof? Of is er een derde mogelijkheid die reeds door Pascal werd aangeduid in het veel geciteerde aforisme over 'de redenen van het hart die de rede niet kent'? Wat is dan de status van die redenen? Wat is hun 'intelligibiliteit'?”³³⁶

NEUVERMESSUNG DES RAUMES

Die Bäume im

Schnee
Schnee

auf den Bäumen. Bis
in die

Nacht reicht die
Diagonale des

Lichts

Ulrich Schacht³³⁷

Levinas neemt afstand van Martin Heidegger die het 'zijn' en de waarheid van het 'zijn' als onverborgenheid voorop stelde, als een soort antwoord op de vraag naar de zin van het bestaan (als mens). In de geschiedenis van de Westerse filosofie is de ervaring van dit zijn en de zijnden ook altijd een vorm van bewustzijn van dit zijn en de zijnden geweest en bij Friedrich Hegel vallen zijn en bewustzijn uiteindelijk samen.³³⁸ Levinas kiest voor een andere weg. Hij stelt dat dit denken altijd bij het subject van kennen is gestart en daar ook altijd weer naar terugkeert. Alles draait om dit zelf en de relatie met de andere zelden wordt vanuit dit zelf gethematiseerd en gewaardeerd. In feite een vorm van filosofisch 'ego-centrisme'. Een manier van denken en leven die haaks staat op de aanbevelingen en geboden van de bijbelse God hoe

met elkaar om te gaan. Levinas wil echter met verwijzing naar die bijbelse God, vanuit de filosofie onderzoeken hoever hij kan komen om een transcendente God die voorbijgaat te duiden.³³⁹ Is er in het zijn ruimte om over God te spreken en laat het zijn misschien zelf ruimte open waarin God kan verschijnen?³⁴⁰ Levinas stelt:

“Het filosofisch discours moet dus God - waarover de bijbel spreekt - kunnen omvatten indien die God tenminste een zin heeft. Maar, voor zover gedacht, wordt die God onmiddellijk binnen de 'loop van het zijn' geplaatst. Hij vestigt zich daar als het *zijnde* bij uitstek. Als het denken van de God van de bijbel - de theologie - niet het niveau van het filosofische denken bereikt, komt dat niet omdat het God als *zijnde* denkt zonder van te voren het 'zijn van dat zijnde' te expliciteren, maar omdat het, door God tot thema te maken, de theologie binnenleidt in de gang van het zijn, terwijl de God van de bijbel het aan gene zijde van het zijn, de transcendentie betekent, en dat op een onwaarschijnlijke wijze - dat wil zeggen zonder analogie met een idee die aan *criteria* onderworpen is, zonder analogie met een idee die blootstaat aan de eis zich waar of onwaar te maken. Het is niet toevallig dat de geschiedenis van de westerse filosofie op een vernietiging van de transcendentie is uitgelopen.³⁴¹

Levinas: “De thematisering van God in de religieuze ervaring heeft de mateloosheid van de intrige die de eenheid van het 'ik denk' doorbreekt, reeds onzichtbaar gemaakt; zij is er aan voorbijgeschoten.³⁴²”

En daardoor is ook de religieuze ervaring als ze over God spreekt niet in staat om God op een andere wijze dan als vorm van zijn (en dus bedacht en in de vorm van taal) ter sprake te brengen.³⁴³

In het denken over God vanuit de fenomenologie is de intentionaliteit de ‘stootrichting’ of de ‘dynamiek’ waarin en waarmee getracht wordt tot de ‘dingen zelf’ te geraken, maar als het object van deze intentionaliteit God is, mislukt zij hierin ten enenmale want God valt niet op deze wijze vanuit God zelf te denken (en/of te ervaren). Levinas drukt dit zo uit, ik paraphraseer: God is een niet-inhoud, niet te denken, niet onderdeel van een bewust zijn dat God via welke methode dan ook zou kunnen benaderen als substantie. Levinas:

“Dat is misschien – avant la lettre - al een omverwerping van de universele geldigheid en van het oorspronkelijk karakter van de intentionaliteit. In onze terminologie zouden we zeggen: de idee van God doet het denken springen dat - als omsingeling, synopsis en synthese - niets anders doet dan insluiten in een tegenwoordigheid, ver-tegenwoordigen, terugbrengen tot tegenwoordigheid of laten-zijn.”³⁴⁴

In mij als mens kan ik iets van de oneindigheid van God ervaren - niet alleen als idee van het oneindige, dat ik kan bedenken en waarover ik kan filosoferen, hoewel ik nooit echt de portee daarvan zal kunnen doorgronden³⁴⁵, maar als een vorm van passief bewustzijn, zo Levinas, wat niet hetzelfde is als receptiviteit, een passiviteit die passiver is dan elke vorm van passiviteit, als het idee van een trauma, waardoor de idee van God in ons is geplant. Hij verwijst daarbij naar meditatie van Descartes over God: “De figuur van het in mij geplante Oneindige die we als we Descartes mogen geloven gelijktijdig is met mijn schepping”³⁴⁶ wat dus wil zeggen dat deze ‘oneindigheid’ van de Oneindige (waarbij het ‘on’ verwijst naar de subjectiviteit van het subject achter de intentionaliteit) niet losgemaakt kan worden en een wezenlijk onderdeel vormt van ons bestaan als mens. Maar daar hebben we geen grip op, het doet ‘als het ware met ons’, het is geen vorm van zijn die als Heideggeriaanse ‘*Lichtung*’ als een vorm van waarheid op het einde van de ‘Holzweg’ ons tegemoet treedt, een zijn dat geen gebod, geen eis inhoudt, maar enkel is. Levinas over deze *figuur*, dit idee, dit gedacht aspect van God als oneindigheid:

“Welnu, in de idee van het Oneindige wordt een passiviteit beschreven die passiever is dan elke in het bewustzijn zetelende passiviteit: een betrappen of onderscheppen van het onassimileerbare, opener dan elke openheid - waken - de gedachte oproepend van de passiviteit van het geschapene.”³⁴⁷

Het denken zal hier altijd op stuklopen omdat die oneindigheid niet door het denken bevat of omvat kan worden. Het doet denken aan het scheppen van Eva uit de rib van Adam, waarbij Adam in een diepe slaap verzonken was. Hij had er nul en generlei aandeel in. Het passieve van de passiviteit waarin het subject de oneindigheid van God kan ervaren, kan voelen ‘werken’ noemt Levinas een verlangen dat het Oneindige in mij heeft geplaatst.³⁴⁸ Dat is geen hedonistisch verlangen of eudemonistische activiteit waarin het object van het verlangen wordt bezeten, bereikt of geïdentificeerd. Zoals wij een immanent object of een voorwerp in de buitenwereld ons willen toe-eigenen, maar waardoor dan de passiviteit, waarin het Oneindige dat zich openbaart in mij, vervlogen is. Ik ben dan meester van de situatie en zet ik deze naar mijn hand. Zoals ik ook in veel van mijn denken en handelen de wereld toe-eigen. Maar zo vraagt hij: “Maar als het Oneindige in mij het Verlangen naar het Oneindige betekent is de transcendentie die daar *voorbijgaat* dan nog wel echte transcendentie?”³⁴⁹

Levinas verwijst naar de liefde zonder eros, een liefde die zich verantwoordelijk voelt voor de ander, die een beroep op je doet en je tegemoet treedt en die zijn naakte gelaat toont met ogen die zeggen ‘help mij, zorg voor mij’. Het Oneindige dat een verlangen in mij plaatst - God die mij op het spoor zet van de goedheid, de liefde voor de naaste. Het transcendente hier in de gestalte van de ethiek en de ethische eis. Levinas probeert het verlangen dat enkel zichzelf zou willen, elke vorm van narcisme tegen te gaan, een narcisme dat ook in het primaat van het denken over het zijn telkens weer de kop opsteekt en dat alles terugleidt naar het subject zelf.³⁵⁰ Hij schrijft, verwijzend naar eerder werk:

“Deze manier van de Oneindige, of van God, midden in zijn verlangenswaardigheid te verwijzen naar de niet verlangenswaardige nabijheid van de anderen - hebben wij aangeduid door de / term ‘illeïteit’, een buiten-gewone omkering van de verlangenswaardigheid van de Verlangenswaardige - van de hoogste verlangenswaardigheid die de rechtlijnige directheid van het Verlangen tot zich roept. Een omkering waardoor de Verlangenswaardige ontsnapt aan het Verlangen. De goedheid van de Goede - van de Goede die slaapt noch sluimert - neigt de beweging die zij oproept om haar af te wenden van de Goede en op de ander en zo alleen op het Goede te richten. Een indirectheid die hoger reikt dan de directheid. Onaanraakbaar scheidt de Verlangenswaardige zich van de relatie van het Verlangen dat hij oproept en blijft, dankzij die scheiding of heiligheid derde persoon: Hij op de bodem van het Gij. Hij is de Goede in een zeer precieze, uitnemende zin en wel deze: hij overlaadt mij niet met goederen, maar dwingt mij tot de goedheid die beter is dan de goederen die ik ontvang. Goed zijn is tekortschieten, een zwakte en dwaasheid in het zijn; goed zijn is excelleren en verhevenheid boven het zijn - het ethische is niet een moment van het zijn - het is anders en beter dan zijn, de mogelijkheid zelf van het aan gene zijde.”³⁵¹

Dat is de concrete liefdesdaad, deze goedheid, die tekort schiet, telkens weer, want de naaste ander vraagt steeds meer, en het subject wordt daardoor gegijzeld. Franz Rosenweig stelt dat de liefde leeft van de mislukking, dat houdt haar bij krachten, dat houdt haar levend en echt. Zou het alleen een streven zijn naar voltooiing, naar het bereiken van een doel, een ‘doel-daad’ in de woorden van Rosenzweig, dan zou dit handelen al heel snel gefrustreerd worden als er hindernissen op het pad worden

gelegd. De liefde echter laat zich niet ontmoedigen, echte liefde is niet klein te krijgen, elke tegenslag doet haar alleen vuriger verlangen, harder groeien.³⁵² Levinas wijst erop dat deze eis van God, de Oneindige (in mij), ook aan mij is gericht en aan niemand anders:

“De verantwoordelijkheid waaraan ik in een dergelijke passiviteit ben blootgesteld gaat mij niet aan als een uitwisselbare zaak, want niemand kan zich hier voor mij in de plaats stellen; door op mij een beroep te doen als op een beschuldigde die de beschuldiging niet kan afwijzen, verplicht zij mij in mijn onvervangbaarheid en uniciteit. Als uitverkorene.”³⁵³

Levinas stelt dat de verantwoordelijkheid vooraf gaat aan de broederschap. Hij noemt het surplus van de Oneindige, glorie (*kabod JH*), een vorm van goddelijke ‘heerlijkheid’ waarnaar ook verwezen wordt in het Nieuwe Testament als de herders in het veld een hemel vol engelen ontwaren die deze ‘glorie’ uitzingen en die over vrede op aarde spreken voor alle mensen van goede wil, of beter allen die het Woord van God in daden omzetten.³⁵⁴

In de concrete daad van liefde kan die glorie stralen, en wordt het Woord van God daad door mensenhand. Het is in de woorden van Levinas een verantwoordelijkheid voor de misère en de vrijheid van de ander, een verantwoordelijkheid die niet teruggaat op enige engagement, op een project, of een of andere voorafgaande onthulling, waarin het subject voor zichzelf gesteld zou zijn vóór het in de schuld staat.³⁵⁵ Die buitensporigheid noemt Levinas ‘zeggen’. Een zeggen dat mij voor de ander opent en dat vooraf gaat aan elke zegging, voordat het gezegd, uitgesproken kan worden. Voordat, zo Levinas, er een scherm van oprechtheid wordt opgetrokken tussen mij en de ander. Zoals in talkshows op de TV voortdurend schermen worden opgetrokken waarachter de aangesprokene zich kan verschuilen, of de verantwoordelijkheid voor de zich voordoende misère bij de ander, de overheid, de instanties kan leggen. Het is een zeggen zonder woorden, maar niet met lege handen.³⁵⁶ Levinas schrijft:

“Het Zeggen is dus een manier van betekenen voor elke ervaring. Puur getuigenis: waarheid van de martelaar zonder afhankelijkheid van enige onthulling, al was het 'religieuze' ervaring; gehoorzaamheid voorafgaand aan het horen van het bevel. Puur getuigenis dat niet getuigt van een voorafgaande ervaring, maar van het Oneindige dat niet toegankelijk is voor de eenheid van de apperceptie, dat niet verschijnt, niet in de verhoudingen past van de tegenwoordigheid.

Het getuigenis kan het Oneindige niet omvatten, het kan het niet be-grijpen. Het getuigenis betreft en treft mij terwijl het spreekt door mijn mond. En alleen van het Oneindige is een puur getuigenis mogelijk. (...)

Het oneindige is niet 'voor' mij: ik geef er uitdrukking aan, maar / alleen door een teken te geven van het geven van een teken, van het 'voor-de-ander' - waarin ik mij van interesse ontdoe; ziehier mij. Een wonderbaarlijke accusatief: zie mij onder uw blik, aan u verplicht, uw dienaar. In naam van God. Zonder thematisering! De zinsnede waarin God zich verenigt met woorden is niet: 'ik geloof in God'. Het religieuze discours dat aan elk religieus discours voorafgaat, is niet de dialoog. Het is het 'ziehier mij' gezegd tot de naaste aan wie ik uitgeleverd ben en aan wie ik de vrede aanzeg, dat wil zeggen mijn verantwoordelijkheid voor de ander. 'Ik laat de taal ontluiken aan hun lippen. . . Vrede, vrede voor wie veraf is en voor wie nabij is, zegt de Eeuwige'. (Jesaja 57,19)”³⁵⁷

Levinas plaatst God dus buiten de ontologie van het zijn, opgevat als de oergrond van alles. Hij plaatst God aan-gene-zijde- van het zijn en dat is niet met ontologische categorieën te vatten.³⁵⁸ En het maakt God ook niet betekenisloos. God krijgt in deze Oneindige en transcendente gestalte, een profetische lading, woorden van God door de profeet verkondigd die in daden moeten worden omgezet: ‘Woord van

de Heer.’ De verticale relatie met God wordt omgezet in een horizontale relatie met de medemens.³⁵⁹

Levinas laat daarmee tevens zien dat hij als filosoof én de religie, in de gestalte van het Jodendom, en de kern daarvan: *Shema Israel* omgezet in de geboden en de daden, en de filosofie serieus neemt door vanuit zijn eigen positie te vertrekken en daarvan kond te doen in zijn filosofie. Dat is geen onzin, ook al beweren veel anderen dat. Hij schrijft:

“Er is dus een betekenis die getuigt van een aan gene zijde die niet het *no man's land* van de on-zin is waar mening zich op mening stapelt. Het is niet zo dat het *niet filosoferen 'ook filosoferen is*; het is ook niet het slachtoffer worden van meningen. Het gaat om een betekenis die betuigd wordt in interjecties en kreten, voordat zij onthuld wordt in propositionele uitspraken; een zin die betekenis uitstraalt, als gebod, als bevel dat uitgevaardigd wordt. De manifestatie ervan in een thema is al een gevolg van dat bevelend betekenen: de ethische betekenis betekent niet *voor* een bewustzijn dat thematiseert, maar *aan* een subjectiviteit die gehoorzaamheid is, gehoorzaamend met een gehoorzaamheid die aan het horen voorafgaat. Een passiviteit die passiever is dan de receptiviteit van het kennen, dan een receptiviteit die opneemt wat haar afficheert; een betekenis dus waarvan het ethisch moment niet gebaseerd is op een of andere preliminaire structuur van het theoretisch denken of van de taal of het taalsysteem.”³⁶⁰

Inventar el regreso del mundo
después de su desaparición.
E inventar un regreso a ese mundo
desde nuestra desaparición.
Y reunir las dos memorias,
para juntar todos los detalles.

Hay que ponerle pruebas al infinito,
para ver si resiste.

Roberto Juarroz³⁶¹

De terugkeer van de wereld uitvinden
na haar verdwijning.
En een terugkeer naar deze wereld
uitvinden
vanaf onze verdwijning.
En beide herinneringen verenigen,
om alle details te verbinden.

Men dient de oneindigheid aan testen te
onderwerpen
om te zien of ze het uithoudt.

Vertaling Germain Droogenbroodt

4.4.2 De Oneindigheid als kracht in mij

Levinas is dus een getuige van de relatie God-mens, de Oneindige die via het ethische gebod een relatie met de mens aangaat en omgekeerd die mens die door het horen en volvoeren van dit gebod een relatie met God aangaat en zo de transcendentie zichtbaar maakt in de wereld zonder ook daar maar op enige wijze beslag op te kunnen leggen.

Een andere getuige, nu vanuit het Zenboeddhisme, Manshi Kiyozawa, een filosoof die ik hem leren kennen naar aanleiding van een verwijzing van Byung-Chul Han in zijn *Philosophie des Zen-Buddhismus*,³⁶² en waarvan ik nog het enige verkrijgbaar exemplaar in het Duits op de kop kon tikken bij de uitgeverij, legt op een heel andere wijze uit hoe hij ook vanuit de filosofie zijn leven religieus gestalte geeft.

Wat mij vooral persoonlijk heel erg trof was de wijze waarop Kiyozawa getuigenis aflegt van zijn vertrouwen, ondanks de grote verliezen die hij in zijn persoonlijke en werkzame leven heeft doorgemaakt en waaronder hij veel heeft geleden. Vrijheid en

deemoed, hand in hand, kenmerken zijn streven naar het Boeddha-schap, de Tathāgata, een term waarmee Gautama Boeddha naar zichzelf verwijst als hij over zichzelf spreekt. De gedachte van de Boeddha (onder de naam Shakyamuni), dat het leven niets als lijden is, als gevolg van het blind vasthouden aan het zelf en de uitwerking van deze gedachten (- de volslagen vergeefsheid van het eigen handelen -) in het denken van de monniken Hönen (1133-1212) en Shinran (1173-1262) hebben veel invloed op hem gehad. Kiyozawa is overtuigd van zijn onwetenheid en nutteloosheid van zijn zelf, maar hij is ook gegrepen door het wonder van de oneindige kracht aan gene zijde van dit zelf, een kracht die hij in zijn leven voelt stromen.³⁶³ Hij studeert in Japan westerse filosofie en is vertrouwd met dit denken. Een groot deel van het laatste stuk van zijn leven heeft hij zich bezig gehouden met de vraag naar zijn persoonlijke religieuze zekerheid. Daarvan legt hij ook indringend getuigenis van af door een nauwgezette beschrijving van dit proces dat hij heeft ondergaan. Kiyozawa vindt het belangrijk dat wij ons leven op vaste grond bouwen, vandaar zijn pleidooi voor religieuze zekerheid. Hierover schrijft hij:

“Da ich immer wieder von »religiöser Gewissheit« und vom »Tathāgata« spreche, möchte ich in diesem Essay kurz definieren, was ich unter »religiöser Gewissheit« und »Tathāgata« verstehe.

Religiöse Gewissheit bezieht sich auf den Geist, der auf den Tathāgata vertraut. Es konnte den Anschein haben, als wären Vertrauen und Tathāgata zweierlei, doch meiner Meinung nach ist das nicht der Fall. Sie beziehen sich auf ein und dieselbe Wirklichkeit.

Was ist meine religiöse Gewissheit? Mein Vertrauen auf den Tathāgata. Was ist der Tathāgata, auf den ich vertraue? Das ursprüngliche Grundwesen, das meiner gläubigen Existenz zugrunde liegt. Würde ich konventionelle Ausdrücke wie »der Glaubende« (*nōshin*) und »geglaubt« (*shoshin*) bzw. »einer, der glaubt« (*ki*) und »zu glaubende Wahrheit« (*hō*) verwenden, dann würde ich sagen, dass Vertrauen sich auf den »Glaubenden« oder »einen, der glaubt« bezieht und Tathāgata auf »geglaubt« oder »zu glaubende Wahrheit«. Doch vielleicht würde die Verwendung dieser Termini die Diskussion eher verdunkeln als erhellen, deshalb verzichte ich auf sie.

Ich möchte drei Fragen beantworten: 1. Was meine ich, wenn ich sage, »ich vertraue«? 2. Warum vertraue ich? 3. Welchen konkreten Nutzen hat Vertrauen?“³⁶⁴

Hij begint met de beantwoording van de laatste vraag en zo terug naar de eerste.

Kiyozawa is ervan overtuigd dat alle inzet begint bij jezelf. Jij bent zelf de eerste stap in het proces (en dat een leven lang) ook waar het de relatie met anderen betreft en als je anderen wilt bijstaan op hun weg.³⁶⁵ Op je innerlijke weg hoef je door niets geketend te worden en kun je vrij zijn. In het dagelijks leven is die vrijheid nooit absoluut. En er zijn teleurstellingen en er is lijden:

“In Zusammenhang mit der Unterordnung müssen wir freilich noch auf etwas sehr Wichtiges eingehen, nämlich dass es Enttäuschung und Kummer in unserem Leben gibt. Geistiges Innwerden geht von einem einzigen unverrückbaren Prinzip aus: Alle Leiden sind Illusionen, die aufgrund falscher Vorstellungen entstehen. In geistigem Innwerden sind andere Menschen ebenso wenig Ursache meines Leidens wie ich Ursache ihres Leidens. Auch wenn es zuweilen so scheint, dass andere mir Leid zufügen, sehe ich in geistigem Innwerden, dass all mein Leiden auf meine falschen Vorstellungen zurückgeht.“³⁶⁶

Kiyozawa heeft ontdekt dat religieuze zekerheid berust op datgene wat de mens transcendeert.³⁶⁷ Het nut van vertrouwen bestaat voor Kiyozawa hierin dat hij verlichting van verdriet en pijn ervaart als hij vertrouwt. Zo gauw hij in zijn geest dit

vertrouwen ervaart komt een gevoel van vrede in hem op. Verwijzend naar zijn eigen leven zegt hij

“Wie quälend die Umstände auch sein mögen, in denen ich mich befinde, solange dieses Vertrauen in meinem Geist gegenwärtig ist, verspüre ich weder Kummer noch Leid. Als der extrem empfindliche und irritierbare Kranke, der ich bin, wurde ich ohne dieses Vertrauen nie eine Linderung meiner immer größer werdenden Kümmernisse und Leiden erfahren. Ich bin überzeugt, dass dieses Vertrauen auch für gesunde Menschen, denen großer Kummer und großes Leid widerfahren, unentbehrlich ist. Ich habe bisweilen von meiner religiösen Dankbarkeit gesprochen. Unter »religiöser Dankbarkeit« verstehe ich die Freude, die ich erlebe, wenn ich aufgrund meiner religiösen Gewissheit tatsächlich eine Linderung meines Kummers und meiner Leiden erfahre.”³⁶⁸

De beantwoording van de tweede vraag waarom Kiyozawa vertrouwt maakt het allemaal nog wat complexer. Vertrouwen kun je niet zomaar doorgeven als een pakketje. Het glas half vol of half leeg is een wijze van kijken die een diepe kloof tussen beide manieren openbaart. De een vertrouwt, de ander is daar niet toe in staat. De kloof lijkt onoverbrugbaar. Toch is dat niet helemaal waar. Als iemand over zijn vertrouwen vertelt levert dat slechts meestal een vage indruk op, zo Kiyozawa. Als we willen ervaren of het vertrouwen werkelijk helpt moeten we met ons zelf religieus gaan experimenteren. Hieronder verstaat hij je verdiepen in het religieuze domein, teksten, tradities, waarin je bent opgegroeid. Voor Kiyozawa was dat het Boeddhisme. Voor iemand anders in een andere context kan dat net zo goed bijvoorbeeld het christendom zijn. He gaat erom dat je gaat ervaren dat het religieuze domein je instrumenten aanreikt waardoor je gaat beseffen dat jou kijk op de werkelijkheid maar een zeer beperkte kijk is. En dat je niet zomaar zin in je leven kunt vinden als je jezelf daar nooit echt toe verhoudt. Vaak is het een grote worsteling en vallen veel opties af omdat ze, als je ze heel kritisch bekijkt, niet echt voldoen. Het blijft een heel persoonlijk proces. Kiyozawa schrijft:

“Ich vertraue auf den Tathāgata, aber nicht nur des konkreten Nutzens wegen, sondern auch aus einem anderen wichtigen Grund. Ich vertraue auf den Tathāgata, weil ich realisiere, dass mein Intellekt begrenzt ist. Abgesehen von einer Zeit, in der ich das Leben nicht ernst nahm, hatte ich immer den brennenden Wunsch, den Sinn meines Lebens zu ergründen. Das Ergebnis dieser Suche war die Einsicht, dass ich den Sinn meines Lebens nicht zu ergründen vermochte. Und diese Einsicht hat dazu geführt, dass ich dem Tathāgata vertraue. Doch nicht jeder macht dieselbe Entwicklung durch, um religiöse Gewissheit zu erlangen. Man konnte also einwenden, dass das, was ich tat, nicht nötig gewesen wäre, um dem Tathāgata zu vertrauen. Ich bin jedoch anderer Meinung. Für mich war dieser Weg nötig. In meiner religiösen Gewissheit bin ich mir nun der völligen Nutzlosigkeit meiner eigenen Anstrengungen sicher. Um das einzusehen, musste ich immer wieder alle möglichen intellektuellen Untersuchungen anstellen, bis ich endlich den Punkt erreichte, an dem ich die völlige Vergeblichkeit derartiger Anstrengungen erkannte. Es war ein äußerst schmerzhafter Prozess. Bevor ich diesen allerletzten Punkt erreichte, hatte ich manchmal den Eindruck, ich hatte ein paar [eigene] Gedanken zur religiösen Gewissheit entwickelt. Doch sie wurden einer nach dem anderen restlos widerlegt. Derart bittere Erfahrungen waren unvermeidlich, solange ich religiöse Gewissheit auf logische oder wissenschaftliche Forschungen zu gründen gedachte. Nach diesem schwierigen Prozess realisierte ich endlich, dass ich außerstande bin, Gut oder Böse, Wahrheit oder Unwahrheit, Glück oder Unglück zu definieren. Im Bewusstsein meiner totalen Unwissenheit vertraue ich nun alles dem Tathāgata an. Innerhalb meiner religiösen Gewissheit ist dies der entscheidende Punkt.”³⁶⁹

Dit persoonlijke proces en deze worsteling kan voor iedereen anders zijn. Kiyozawa ontdekt dat voor hem de Boeddha (Tathāgata) vertrouwenswaardig is, de weg van

de Boeddha kan ook *zijn* weg worden. Maar hij heeft ook ontdekt dat alle pogingen om die weg te volgen door inspanningen (meditatie, ascese, bestuderen van teksten etc.) uiteindelijk zinloos zijn als je van mening bent dat je door je inspanningen het eindresultaat kunt bereiken. Precies het inzicht dat dit handelen volslagen zinloos is, kan de ruimte openen voor overgave aan de Tathāgata. “God geeft het zijn beminnden in hun slaap” (psalm 127,2). Deze vorm van vertrouwen, deze overgave kun je niet aan iemand anders doorgeven. Dat moet je zelf ontdekken. Ook een ethische houding alleen volstaat hier niet. Kiyozawa noemt het voorbeeld van Shigemori die moet kiezen tussen de plicht ten aanzien van zijn ouders en die ten aanzien van de keizer. Beiden kunnen niet samengaan en dat stort hem in de afgrond. Shigemori zet alles op de ethiek en lijdt desondanks, omdat het ethisch handelen niet voldoende is en geen oplossing biedt voor de ethische dilemma’s die zich aankondigen. Zoals ook ‘je mag niet liegen’, maar wat doe je als je ondervraagd wordt door de Gestapo als je een onderduiker hebt verborgen in je schuur? Kiyozawa zegt:

“Manche Menschen befinden sich in so großer seelischer Not, dass sie in den Selbstmord getrieben werden, und zwar, weil ihr Leben – wie bei Shigemori – um begrenzte ethische Prinzipien kreist. Sie wissen nicht um das unbegreifliche, wunderbare Wirken des Tathāgata. Wenn ich mich ständig persönlich [für alles] hatte verantwortlich fühlen müssen, hatte ich mich längst getötet. Da ich aber nicht mehr das Gefühl habe, persönlich für alles auf der Welt verantwortlich zu sein, kann ich alles dem Tathāgata überlassen. Rennyo Shōnin hat einst gesagt: »Die buddhistische Wahrheit ist >Selbstlosigkeit<« (*Goichidaiki kikigaki*). Wer um das wunderbare Wirken des Tathāgata weiß, der weiß, dass kein Selbst existiert, ganz gleich, was er tut. In allem ist nur das Wirken des Tathāgata. Weil es kein Selbst gibt, gibt es keine Selbst-Verantwortung. Würde Rennyo heute leben und seine Gedanken mit heutigen Worten ausdrücken, wurde er zweifellos sagen, die buddhistische Wahrheit sei »keine Selbst-Verantwortung« und ausschließliches Sichverlassen auf das wunderbare Wirken des Tathāgata.”³⁷⁰

Daarmee is echter niet gezegd dat je in dit leven afzijdig moet blijven, dat je geen partij mag kiezen. De nadruk ligt op het feit dat je niet moet denken dat jij het verschil gaat maken, want jouw zelf is een illusie. Toch kun je en moet je handelen vanuit dit illusoire zelf. Je moet tenslotte ook eten, dan kun je ook opkomen voor de rechten van de naaste en je stem verheffen tegen het onrecht. Dat heeft Kiyozawa in niet mis verstane bewoordingen ook gedaan tegenover de *corrupte* Boeddhisten waar hij mee in aanraking kwam. Ook dat heeft hem veel lijden gekost omdat hij vanuit die houding heel veel tegenwerking ervoer in zijn werk. Tenslotte het antwoord op de eerste vraag:

“Wenn ich von meiner religiösen Gewissheit spreche, meine ich damit mein Vertrauen auf den Tathāgata. Tathāgata ist das zugrundeliegende Urwesen, auf das ich nicht nur vertrauen kann, sondern auf das zu vertrauen ich *nicht umhinkann*. Mit dem Tathāgata, dem ich vertrauen kann, meine ich das Urwesen der Kraft, durch das ich mein Leben, so wie es ist, leben kann, weil meine eigenen Anstrengungen dazu nicht ausreichen und nicht imstande sind, mich als unabhängiges Seiendes zu erhalten. Ich kann nicht zwischen Gut und Böse, Wahrheit und Unwahrheit, Glück und Unglück unterscheiden. Und in dieser Welt, die Entscheidungen verlangt, vermag ich nicht zu entscheiden, ob ich nach links oder nach rechts, ob ich vorwärts oder rückwärts gehen soll. Dank dem Urwesen der Kraft, die ich Tathāgata nenne und der ich vertraue, kann ich in dieser Welt ruhig und in Frieden leben. Ohne dieses Vertrauen kann ich weder leben noch sterben. Ich muss dem Tathāgata vertrauen. Ich *kann nicht anders* als dem Tathāgata zu vertrauen.”³⁷¹

De wereld is te groot voor het zelf, de krachten zijn te overweldigend om in de wereld een verschil te maken. Het zelf heeft niet het inzicht om de goede onderscheidingen te treffen en daarnaar te handelen want het zelf overziet de wereld niet. Daarom ook durft Kiyozawa het aan om vanuit dit besef zijn vertrouwen op de Boeddha te zetten, de Tathāgata. Omdat Tathāgata verlichting schept in het lijden betekent het ook oneindig medevoelen, empathie. Vanuit het besef dat al mijn intellectuele pogingen om de weerbarstige werkelijkheid te aanvaarden en te begrijpen aan hun grenzen stoten durf ik te vertrouwen in Tathāgata en zo is Tathāgata oneindige wijsheid. Het vertrouwen in Tathāgata geeft Kiyozawa de mogelijkheid om te leven en daarom betekent Tathāgata voor hem oneindige kracht. Oneindige empathie, oneindige wijsheid en oneindige kracht, zelfs binnen handbereik.³⁷² Kracht, niet om te manipuleren maar om het vol te houden. Deze kracht is een innerlijke kracht, doorzettingsvermogen vanuit het idee dat deze kracht alles en iedereen kan bezielen en in leven kan houden. Een van de inspiratiebronnen, de monnik Shinran wordt als getuige geciteerd als het gaat over dit proces:

“Shinran formulierte seine Gewissheit (oder seinen Glauben) folgendermaßen:

Mein Geist ist fest gegründet
im Buddha-Land des höchsten,
allumfassenden Erlösungsgelöbnisses.
Mein Herz ist umfassen von
dem unbegreiflichen Dharma-Meer.
(*Kyōgyōshinshō, Postscriptum*)”³⁷³

Als je jezelf beschouwt als een mislukkeling in dit leven, omdat je niet slaagt in wat je jezelf hebt voorgenomen, of wat er van je verwacht wordt, dan kun je daarvan depressief worden en je gevoel van zelfachting verliezen. Maar dan blijf je rondhangen in de (immanente) wereld van jezelf en ontdek je nauwelijks dat er ook nog een wereld daarbuiten, een transcenderende wereld waarin andere normen en waarden gelden. Een wereld die jou kan dragen vanuit het besef van transcendentie, dat je dan kunt gaan ervaren. Rüdiger Safranski schrijft in zijn boek over *‘Einzeln Sein’* in een hoofdstuk gewijd aan de schrijfster Ricarda Huch, (die ook verzet bood tegen de nazi's), hoe zij het geloof in haar latere leven ontdekte als een sterke innerlijke kracht. Over dat geloof bij haar schrijft hij:

Dieser Glaube löst von Kollektivzwängen und weckt den Sinn für die eigene Existenz. Aus Gottvertrauen entspringt bei ihr Selbstvertrauen. Der berühmte Religionssoziologe Ernst Troeltsch hatte in seiner Rezension des Luther-Buches sehr gut begriffen, worauf es bei Ricarda Huchs Glaubensverständnis hinausläuft, nämlich auf eine aus Gottvertrauen entsprungene unbefangene Lebensfreude ..., wovon der moderne Mensch der Wissenschaft des Denkens, der Bewusstheit, der Staatsmaschine und des wirtschaftlichen Fortschritts keine Ahnung mehr hat.

Tatsächlich, so stellt Ricarda Huch lakonisch fest, wird im allgemeinen im Abendlande nicht mehr an Gott geglaubt, übrig geblieben sei allenfalls die Beobachtung der Moralgesetze. Doch in der moralischen Gewissenhaftigkeit liegt nicht das Heil. Hier knüpft Ricarda Huch durchaus an Luthers Gnadenlehre an, wonach nicht die Gesetzeshörigkeit, sondern die in Christus verkörperte Gnade den Menschen vor Gott rechtfertigt und ihn frei macht. Dieser Gott aber ist für sie nicht eine jenseitige Instanz; man begegnet ihm nur, wenn man ihn in sich selbst findet. Es ist der Gott *in uns*, wie sie, eine romantische Tradition aufnehmend, schreibt. *Gott ist eine Kraft, die nicht von aussen, ausserhalb der Natur und Menschheit,*

*sondern von innen heraus auf den Menschen wirkt, wenn sie auch den Menschen über sich selbst hinaus reisst.*³⁷⁴

Zoals Ricarda Huch vertrouwt op die innerlijke kracht die zij via haar geloof ontvangt, een kracht die haar draagt en die haar vrij maakt en die voor haar het voorbeeld is van een transcendentie, die in haar immanente bestaan doorwerkt, zo is bij Kiyozawa het vertrouwen op de verticale kracht van het oneindige in zijn horizontale leven.

Het is een vertrouwen op de werkzaamheid van het oneindige die als wonderbaarlijk wordt beschreven en ervaren. Kiyozawa schrijft:

“Für einen Menschen, der glaubt, dass die Hände des Tathāgata alles lenken, kann es Dinge geben, die ihn ermutigen und lehrreich sind, aber es gibt nichts, was ihn veranlassen konnte, sich selbst als Versager zu sehen. Sokrates akzeptierte sein Schicksal, trank den Schierling und starb. Shinran Shōnin ging beherzt und mit einem Gefühl der Dankbarkeit ins Exil, weil er das Exil für eine Gunst hielt, die ihm aufgrund der Lehre seines Meisters zuteilwurde. Umfängen vom wunderbaren Wirken, sahen diese Menschen sich in keinerlei Hinsicht als Versager. (...)”

Für einen Menschen, der auf das wunderbare Wirken des Unendlichen vertraut, gibt es kein Versagen. Was wir für unsere eigene Verantwortung oder unsere Übertretung halten, wird restlos verwandelt in das wunderbare Wirken des Unendlichen. Shinran beschreibt dies folgendermaßen: Dank der wohltätigen Wirkung des ungehinderten Lichts (des Buddha Amitābha) erhalten wir einen gewaltigen Einblick in die Wahrheit.

Das Eis unserer Begierden und Leiden schmilzt und wird ganz gewiss zum Wasser der Erleuchtung.

Begierden und Leiden sind die Quelle der Erleuchtung. Wie [im Falle von] Eis und Wasser - je mehr Eis, desto mehr Wasser; je mehr Begierden und Leiden, desto mehr Erleuchtung. (Shinran, *Kōsō wasan*)³⁷⁵

Het is dus eigenlijk omgekeerd: hoe meer lijden, hoe meer begeerte, hoe groter de kans op verlichting, op inzicht, op doorbraak van het oneindige en het besef van de kracht van het oneindige die in jou werkt. Deze visie op het zelf en op de wereld en op het oneindige, of de Oneindige, geeft een invulling aan ons bestaan die heel waardevol kan blijken als je deze weg op durft te gaan. Het is een andere invulling dan de concrete voorschriften volgen van de bijbelse God maar in wezen komt de dynamiek van overgave en inzet op hetzelfde neer. Vanuit het christendom spreken we over genade. Vanuit het Boeddhisme spreken we over kracht van het Oneindige. In mijn ogen is er nauwelijks verschil.

Kiyozawa presenteert ons ook nog een skelet van een filosofie van de religie. Het voert te ver om deze hier te presenteren, maar enkele gedachten zijn het citeren waard.

Religie verstaat hij als ‘de eenheid van een eindigheid met het Oneindige’. Een eindigheid kan van alles zijn: een mens, een dier, een boom, een atoom, een monade etc. kortom alles wat door andere dingen begrensd wordt. Het kan ook ding, individu, existentie of anders worden genoemd. Oneindig is datgene wat niet begrensd is, wat onafhankelijk, absoluut, een, heel (*ganz*), volkomen is. Je daar ook begrippen als substantie, Noumenon, idee, God, Boeddha, Werkelijkheid, voor invullen.³⁷⁶

“Religion ist die Einheit eines Relativen mit dem Absoluten.

Religion ist die Einheit von Modus und Substanz.

Religion ist die Einheit von Mensch und [dem] Gott.

Religion ist die Einheit eines Lebewesens mit dem Buddha. Und so fort.”³⁷⁷

Eenheid, nu zo Kiyozawa, impliceert twee dingen: verscheidenheid en identiteit. Een eindigheid is geen oneindigheid en omgekeerd. Dit is het uitgangspunt van religie. De erkenning van dit onderscheid is het begin van religieuze activiteit. Maar het onderscheid tussen beiden is niet zoals het onderscheid tussen bijvoorbeeld vuur en water. Dit onderscheid krijgt meer reliëf vanuit de begrippen absoluut en relatief, onafhankelijke en afhankelijk.

Identiteit is nog belangrijker dan verscheidenheid. Strikt genomen, zo Kiyozawa, zijn geen twee dingen identiek. Volkomen identiteit moet daarom zelfidentiteit zijn: een ding is alleen met zichzelf identiek.³⁷⁸ En toch wordt er gezegd de relatie tussen een eindigheid en Oneindigheid is de meest volkomen identiteit. Er wordt beweerd: een eindigheid *is* de oneindigheid en de oneindigheid *is* de eindigheid. Dat is het tweede punt waar het in de religie op aankomt. (Hoe dat mogelijk is, is het basisprobleem van een religieuze theorie). Kiyozawa wil hiervan de basis laten zien in zijn filosofie van de religie.³⁷⁹

Tussen eindigheid en oneindigheid, beiden als uiterste punten, bestaan veel andere punten. Religieuze activiteit is allereerst het verschil tussen beiden kennen, en als we dit onderscheid kennen, gaan we door de deur van de religie. Na het kennen van het onderscheid komen we tot de verbinding van beiden, of de vereniging (maar dat is nog geen eenheid). Beide elementen zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Deze verbinding wordt vaster en er vindt een versmelting plaats. Het eindige wordt in het oneindige gevonden en omgekeerd; tenslotte zijn beide elementen niet meer te onderscheiden. Het eindige is oneindig en het oneindige *is* het eindige. Zo is de eenheid tot stand gekomen. Dat is alles wat Kiyozawa hierover kan zeggen, de rest kan iedereen zelf proberen te ervaren.³⁸⁰

Kiyozawa past deze gedachten nou toe op de gelovige die gelooft. In zijn woorden:

“Wer ist Christ? Derjenige, der an Christus *glaubt* (getrennt). Nein, es ist derjenige, der Christus in sich *hat* (verbunden). Immer noch nicht: Ein wahrer Christ ist derjenige, der selber Christus *ist* (ununterschieden). Noch einmal: Wer ist Buddhist? Derjenige, der an Buddha *glaubt* (getrennt). Nein, es ist derjenige, der Buddhaheit in sich *hat* (verbunden). Immer noch nicht: Ein wahrer Buddhist *ist* derjenige, der selber Buddha ist ununterschieden). Zuerst ist das Unendliche (sozusagen) außerhalb des Endlichen und das Endliche außerhalb des Unendlichen. Dann geht das Unendliche ein in das Endliche oder das Endliche hat das Unendliche [in sich]. Schließlich wird das Unendliche zum Endlichen oder ist eins mit dem Endlichen bzw. das Endliche wird zum Unendlichen oder ist eins mit dem Unendlichen. Das ist Religion mit ihren [einzelnen] Stufen.”³⁸¹

Kiyozawa heeft daarmee de eerste stappen gezet - het vervolg ervan zullen we hier niet weergeven. Wel maakt hij ook de overstap naar de ziel. De ervaring van God moet ergens plaatsvinden. De menselijke ziel is bij uitstek de plaats waar die ervaring plaats zou kunnen vinden. Vandaar dat we in de volgende paragraaf daarmee starten.

VOR DER NACHT

Der Tag nimmt sich zuerst den Körper.
Die Schmetterlingsflügel des Wachzustands, die Spur der Bisswunde.
Er verlässt die eigenen Schatten, die Städte -Findlinge. Der Tag
nimmt sich

die Augen, in denen Krähen kreisen über dem Hang des gepflügten
Hügels

und der See wie ein Opferaltar ist, schwer, blutig. Er nimmt sich die
Lippen
und die Zunge, Kalligraphie der Dauer -Worte wie schwarzgelbe
Raupen

auf dem lebendigen Kokon. Worte, die mit Wurzeln die Erde
verstärken,
Worte, knochenweiss
Noch geht er am Ufer des eigenen Daseins

wie am Ufer des Meeres entlang — als wäre er schon Illusion, die sich
bewusst
auflöst. Der Propeller des Windes mäht im Tiefflug
über die dämmernden Vororte. Achtsam, immer präsenter der Tag,

obwohl ein Stück des westlichen Himmels blutet,
lässt er die Wolken hinter sich, die sich an die im Wasser gespiegelten
Weidenzweige klammern. Und obwohl er sich die Wärme der Wesen
nimmt und die Straffheit des Schilfes,

das erst die Schneewehen brechen. Er zerschneidet den Strom der
Stunden,
bevor er in eine Ritze Schlaf fällt und den Schwarm der Bilder
fortreisst.
Der Tag hört auf Plotin, der auf die Frage, wie man Gott erkenne,
erwiderte: "Lass ab von allem!"
Dann verdichtet sich die Finsternis
und bricht auf —

Marzanna Kielar³⁸²

4.5 Een God in en van de leegte

[13]
Traductor de la luz,
el ojo traduce también el pensamiento.

En el punto de encuentro
de las dos traducciones
se interrumpe un abismo
y se inaugura otro.

También los abismos se traducen entre sí,
como si fueran ojos todavía más abiertos.

Roberto Juarroz³⁸³

[13]
Het oog, vertaler van het licht,
vertaalt ook de gedachte.

Op het ontmoetingspunt
van de twee vertalingen
wordt een afgrond onderbroken
en begint de volgende.

Ook afgronden vertalen elkaar,
alsof ze nog wijder geopende ogen waren.

Vertaling: Mariolein Sabarte Belacortu

Het *Niets* leren beschouwen als vorm van genade, zou dat kunnen? George Pattison
schrijft:

"And so ... a question: is there nothing in nothingness but the *actus purus* of subjective self-
projection, the groundless positing by the self of itself as its own foundation? What if we

could speak of an *experience of nothingness* such that nothingness was no longer conceived as the simple non-existence of objective structures of meaning and value (and therewith the delivering over of the subject to itself as the sole source of meaning and value) but instead as an experience of the subject, as that which befalls it in its foundational moment, as given to it - indeed, the purest of all givens, givenness itself, experience of nothing but just experience, pure experience; in a word: grace? Nothingness, then, would no longer be a cipher for the death of God that surreptitiously advances a metaphysics of a subjective kind, but a place of revelation - a place where truth is revealed to the subject, not decided by it. Can we therefore rethink the religious possibilities of a philosophy of nothingness: does such a philosophy lead inevitably to nothingness and nothing but nothingness in the sense of nihilism?"³⁸⁴

Kiyozawa heeft laten zien dat hij gedragen wordt door een kracht die groter en dieper is dan hijzelf, een kracht ook die in het Daoïsme Dao wordt genoemd, levenskracht, een kracht die in het christendom genade wordt genoemd, of de werkzaamheid van de (goddelijke) Geest. In het evangelie van Johannes geïdentificeerd met de 'Logos' het goddelijk woord dat vlees wordt (Hebreeuws *Dabar* waar woord en daad samenvallen - het spreken is het verschijnen ervan, God sprak en het is er, zoals in Genesis 1 bij de schepping). Pattison is er van overtuigd dat een theologie die het Niets, de leegte serieus neemt ook in staat is om de persoonlijke ervaring van het nihilisme te doorbreken als het subject in die afgrond durft te kijken van het niets aan zijn voeten. Hij schrijft:

"The case I shall argue is that it is precisely an 'experience of nothingness' that is alone suited to ground an understanding of the subject as, in some sense, determined-as-experience or, to speak the language of religion, founded on grace. For as long as experience is experience of 'something' we remain at the level of a subject-object structure that either conceals a metaphysics or represents the workings of a will-to-power. Only an experience of nothingness - or, more precisely, only an experience of ourselves as subject to the experience of nothingness - can break the spell of nihilism."³⁸⁵

Maar durven we dat, het niets toelaten in ons innerlijk, de confrontatie aangaan met de afgrond van het niets aan onze voeten, als eindig wezen de oneindigheid en de Oneindigheid aanschouwen? En wat in ons aanschouwt dan? Zijn het onze ogen, of onze oren die horen? Of ligt het nog op een ander niveau, het niveau van de ziel? Daarover gaat het volgende onderdeel.

HYPERIONS SCHICKSALSLIED

Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Rühren euch leicht,
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.

Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen;
Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller
Ewiger Klarheit.

Doch uns ist gegeben,
 Auf keiner Stätte zu ruhn,
 Es schwinden, es fallen
 Die leidenden Menschen
 Blindlings von einer
 Stunde zur andern,
 Wie Wasser von Klippe
 Zu Klippe geworfen,
 Jahr lang ins Ungewisse hinab.

Friedrich Hölderlin³⁸⁶

4.5.1 Landschap van de ziel

Over de ziel is veel geschreven. Het Duitse 'Seele' gaat volgens Manuela di Franco, die een handzaam boekje over de ziel heeft geschreven, etymologisch terug op 'See' met de betekenis 'tot de zee behorend'.³⁸⁷ Verwezen wordt naar de Germaanse literatuur waar werd aangenomen dat de zielen van de ongeborenen en de doden in het water woonden.

Plato probeert ten aanzien van de ziel o.a. verschillende vragen te beantwoorden rond de goddelijkheid en de menselijkheid ervan, de dimensie van het streven en verlangen, de begeerten, de inhoud van de ziel, de ziel en het lichaam, de wedergeboorte van de ziel en de eenheid van die ziel. Aristoteles wijdt er op geheel eigen wijze een tekst aan en na hem komen vele volgers.³⁸⁸ In de teksten van Plotinus speelt de ziel een bijzondere rol.³⁸⁹ Hij besteedt heel veel gedachten aan de ziel in relatie tot het lichaam, de relatie tot de kosmos en de 'wedergeboorte' van een ziel in een lichaam.³⁹⁰ De ziel wordt beschreven als onsterfelijk. Plotinus als neoplatonist heeft veel filosofen en theologen na hem beïnvloed. Tot in het werk van moderne filosofen is die invloed terug te vinden. Ook het woordenboek van fenomenologische begrippen besteedt er aandacht aan.³⁹¹ Ik maak hier slechts een heel kleine selectie uit de berg gegevens en vooral ook opvattingen over de ziel. Ik stel het bestaan van de ziel niet ter discussie. Net als het Niets is de ziel voor mij een werkelijkheid waartoe wij ons kunnen verhouden en vormt zij onderdeel van onze werkelijkheid. Of ze daarmee ook op een empirisch controleerbare wijze existeert laat ik helemaal in het midden. De vraag eigenlijk naar deze vorm van bestaan vind ik eigenlijk niet echt relevant. Dat is hetzelfde als vragen naar het bestaan van de Geest van God, of naar het bestaan van God zelf. Ik loop mee aan de hand van filosofen en dichters. Kerngegeven hiervoor is de gedachte die ook in Goethe terug is te vinden en die o.a. van Plotinus stamt:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
 die Sonne könnt' es nie erblicken;
 Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
 wie könnt' uns Göttliches entzücken?³⁹²

De tekst komt uit het opschrift in een bundeltje, in het Duits (Gothisch), uitgegeven midden in de oorlog in 1941. Ik kreeg dit boekje toen ik meehielp in de tuin samen met mijn vader die tuinwerkzaamheden verrichtte bij mensen in Schin op Geul. Ik was twaalf en het vertalen van de tekst viel niet mee. De bundel wordt zonder commentaar, zonder inleiding en uitleiding gepresenteerd. Het sprak toen waarschijnlijk

voor zich: Goethe, de Duitse grootheid. Deze vier regels van dit vers hebben mij daarna mijn hele leven niet meer losgelaten. In de eindigheid van mijn bestaan, in mijn ziel, is de oneindigheid van de Oneindige, van het goddelijke, van God, op de een of andere wijze ervaarbaar. Waarom? Omdat de Oneindige die mogelijkheid in het eindige heeft gelegd. Omdat het eindige voortkomt uit het oneindige, de Oneindige. In die zin kan ik mij helemaal verenigen met de gedachten van Manshi Kiyozawa.

Levinas drukt zich wat moeilijker uit als hij verwijst naar het spreken van God waarin ik mij kan aangesproken voelen, zelfs voordat in woorden is uitgedrukt wat er bedoeld wordt of dat ik mij verantwoordelijk moet voelen voor de ander die een beroep op mij doet. De Oneindige spreekt tot mij (Zegging) voordat het woord klinkt (Gezegde):

“Dat deze betekenis van de Zegging zonder Gezegde de betekenis volheid zelve is van de betekenis, de-een-voor-de-ander—dat is niet iets armzaligs dat de Zegging heeft gekregen in ruil voor de onbegrensde, bestendige en toch zo bewonderenswaardig beweeglijke rijkdom van het Gezegde van onze boeken en onze overleveringen, onze wetenschappen en onze dichtkunst, onze godsdiensten en onze gesprekken -het is geen ruilhandeltje waar wij ingevlogen zijn. De liefkozing uit liefde, altijd hetzelfde per slot van rekening (voor wie in berekeningen denkt) is altijd anders en gaat mateloos over de schreef in de liederen, de gedichten en de ontboezemingen waarin zij zich uitspreekt op zoveel onderscheiden wijzen en in zoveel thema's waarin zij zich lijkt te vergeten. Zoals Jehuda Halévi heeft gezegd: met zijn eeuwig woord ‘spreekt God tot ieder mens in het bijzonder’.³⁹³

AM REIZORT. Stromstösse,
Impulse, grotesk,
doch alles.

Leitfähig jedes
eingeschlichene Amen,

aber wer hört
sein eigenes Ohr?

Schnürringe sinnen
dem offenen Quadrat nach:

denn es
mensch
die kontraktile
Monade.

Paul Celan³⁹⁴

Het probleem is vaak dat wij (ook in ons geloof en ons gedrag) niet vanuit de bijbelse verhalen leven en werken maar *met* de verhalen, *ernaast* - *erover*, alsof al die woorden ééns gezegd zijn en de tijdsafstand tussen toen en nu onoverbrugbaar lijkt te zijn geworden. Misschien wordt in de kloosters waar men contemplatief probeert te leven, dit *in* het verhaal zijn, door bijvoorbeeld in de psalmen te leven, nog het best benaderd.

Maar hoe zit het met onze ziel, als God daarin zijn ‘afdruk’ heeft achtergelaten, als wij ‘goddelijks’ kunnen herkennen, gevoelig zijn voor het sacrale, geraakt kunnen

worden door het 'oneindige', de Oneindige? De filosoof Gottfried Wilhelm Leibniz is ervan overtuigd dat Plato gelijk heeft als deze de basis voor de herkenning van de 'ideeën' in de ziel plaatst. Hij schrijft in zijn *Metaphysische Abhandlung* (paragraaf 26):

"Ich glaube, daß diese Qualität unserer Seele, sofern sie eine Natur, eine Form oder ein Wesen ausdrückt, eigentlich die Idee des Dinges ist, die in uns ist und allezeit in uns ist, mögen wir nun an sie denken oder nicht. Unsere Seele drückt nämlich Gott und das Universum und alle Wesen ebensogut aus wie alle Existenzen. Das stimmt mit unseren Prinzipien überein, denn auf natürliche Weise tritt nichts von außen in unseren Geist ein, und es ist eine üble Gewohnheit zu denken, unsere Seele empfinde irgendwelche Arten von Botschaften und hätte Türen und Fenster. Wir haben alle diese Formen, und das sogar jederzeit, im Geiste, weil der Geist stets alle seine zukünftigen Gedanken ausdrückt und bereits in undeutlicher Weise an alles denkt, was er jemals deutlich denken wird. Nichts kann uns gelehrt werden, von dem wir nicht schon im Geiste eine Idee hätten, die gleichsam die Materie ist, woraus sich dieser Gedanke bildet. Plato hat das ausgezeichnet betrachtet, als er seine Lehre von der *Wiedererinnerung* vorbrachte, die sehr gefestigt ist, wenn man sie nur richtig nimmt, sie vom Irrtum der Präexistenz reinigt und sich nicht einbildet, die Seele müsse schon andere Male deutlich gewußt und gedacht haben, was sie jetzt lernt und denkt. (...) Das zeigt, daß unsere Seele das alles virtuell weiß, daß sie zur Erkenntnis der Wahrheiten nur der Aufmerksamkeit bedarf und daß sie infolgedessen zumindest diejenigen Ideen hat, von denen diese Wahrheiten abhängen. Man kann sogar sagen, daß sie diese Wahrheiten schon besitzt, wenn man sie als Bezüge der Ideen nimmt."³⁹⁵

Leibniz is het minder met Aristoteles eens die uitgaat van een 'tabula rasa', een ziel die bij de geboorte leeg is en die dan door het leven zelf met indrukken wordt gevormd.³⁹⁶ Leibniz staat in een lange traditie als hij de metafoor van het licht gebruikt om de werkzaamheid van God in onze ziel te beschrijven. In paragraaf 28 schrijft hij:

"Nun gibt es im strengen Sinne der metaphysischen Wahrheit keine äußere, auf uns einwirkende Ursache, Gott allein ausgenommen; und er kommuniziert mit uns unmittelbar, kraft unserer kontinuierlichen Abhängigkeit. Daraus folgt, daß es keinen anderen äußeren Gegenstand gibt, der unsere Seele berührt und unmittelbar unsere Perzeption erregt. Auch haben wir in unserer Seele die Ideen aller Dinge nur kraft der immerwährenden Einwirkung Gottes auf uns, d.h. weil jede Wirkung ihre Ursache ausdrückt, und weil so das Wesen unserer Seele ein gewisser Ausdruck, eine Nachahmung, oder ein Bild des göttlichen Wesens, Denkens und Willens und aller darin enthaltenen Ideen ist. Man kann also sagen, daß allein Gott der unmittelbare Gegenstand außer uns ist, und daß wir alle Dinge durch ihn sehen. Wenn wir beispielsweise die Sonne und die Sterne sehen, so ist es Gott, der uns ihre Ideen gegeben hat und sie in uns bewahrt, der uns durch seine gewöhnliche Mitwirkung dazu bestimmt, tatsächlich an sie zu denken in der Zeit, da unsere Sinne den von ihm aufgestellten Gesetzen gemäß in gewisser Weise dazu disponiert sind. Gott ist die Sonne und das Licht der Seelen, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* (Das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt komt), und dieser Ansicht ist man nicht erst seit heute. Ich erinnere mich, schon wiederholt darauf hingewiesen zu haben, daß nach der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern, die stets mehr für Platon als für Aristoteles waren, zur Zeit der Scholastiker manche geglaubt haben, Gott sei das Licht der Seele und - ihrer Ausdrucksweise entsprechend - *intellectus agens animae rationalis* (Der tätige Intellekt der vernunftbegabten Seele). Die Averroisten haben diesen Sinn verkehrt, andere aber, darunter - wie ich glaube - Wilhelm von St. Amour und mehrere mystische Theologen, haben es in einer Weise verstanden, die Gottes würdig und geeignet ist, die Seele zur Erkenntnis ihres Guten zu erheben."³⁹⁷

In *Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie* noemt Leibniz de ziel een monade. De monade is een (ondeelbare) vorm van substantie (of zijn). Verschillende

eenvoudige monaden vormen samengestelde complexe substanties. In de ogen van Leibniz zijn deze monaden de atomen van de natuur, of de elementen van de dingen. Ze zijn er voor eeuwig en kunnen niet vergaan. Ze zijn in een klap door de schepping ontstaan en slechts door (goddelijke) vernietiging vergaan. Elke monade is verschillend van alle anderen want in de natuur bestaan geen twee ‘zijnden’ die volkomen gelijk zijn aan elkaar. Elke monade is voortdurend aan verandering onderhevig en wel op basis van een innerlijk principe (want voor een uiterlijke oorzaak voor verandering is de monade niet gevoelig). Leibniz noemt de verandering het gevolg van het steeds veranderen van de percepties (*Perzeption*), van de ene perceptie naar de andere en dat noemt hij ‘*Strebung*’ (*appetitus*).³⁹⁸ Niet altijd lukt de bevrediging van dit streven, maar steeds vinden er nieuwe percepties plaats.³⁹⁹ Percepties zijn hier iets anders dan de zintuigelijke bewuste waarneming en het oordelen, zij vormen de voorwaarde voor de bewuste waarneming en de oordelen, zij gaan eraan vooraf. Leibniz noemt alle eenvoudige substanties of geschapen monaden *entelechiën*, omdat ze een zekere volkomenheid hebben en ze hebben ook een zekere autarkie of zelfgenoegzaamheid wat hen tot de bron maakt van hun handelingen en daarom ook tot onlichamelijke automaten.⁴⁰⁰ Hij stelt:

“Kommen wir überein, Seelen alles dasjenige zu nennen, dem in obenerklärtem Sinne die Fähigkeit des Vorstellens und Begehrens zukommt, so sind alle einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden Seelen. Allein da Empfindung schon etwas mehr ist, als eine bloße Perception schlechtweg, so bin ich der Meinung, für diejenigen einfachen Substanzen, welchen nur die letztere zukommt, reiche der Name: Monade oder Entelechie hin, und die Bezeichnung: Seele (*âme*) solle für diejenigen vorbehalten werden, deren Vorstellungen deutlicher und vom Erinnerungsvermögen begleitet sind.”⁴⁰¹

“Der Körper einer Monade, dessen Entelechie oder Seele sie ist, macht mit dieser Entelechie dasjenige aus, was man ein *lebendes Wesen* (*vivant*) nennen kann, mit einer Seele verbunden jedoch dasjenige, was wir ein Thier (*animal*) nennen wollen. Der Körper eines Lebendigen sowohl als der eines Thieres ist immer organisch, denn jede Monade ist in ihrer Art ein Spiegel des Universums; und weil dieses selbst nach einer vollkommenen Ordnung eingerichtet ist, so folgt, daß auch in den auf dasselbe bezüglichen Vorstellungen der Seele, folglich auch im Körper, als dem Mittel, mit Hilfe dessen die Seele das Universum sich vorstellt, eine solche herrschen müsse.”⁴⁰²

De werkzaamheid van God heeft van het lichaam een levend wezen een goddelijke machine gemaakt, of zoiets als een natuurlijke automaat, die alle andere kunstmatige automaten ver overtreft. Deze natuurlijke machines zijn in hun kleinste deel nog machine (monades).⁴⁰³

Zo weerspiegelt elke ziel het universum, elke monade, als natuurlijke machine de scheppingskracht van God die dit universum heeft ingericht. Dit spiegelaspect was ook al bij Meister Eckhart een thema, hij schrijft in *Von der Ueberfahrt zur Gottheit*:

“Wie die Sonne scheint, so sieht das Auge; dann ist das Auge in der Sonne, und die Sonne im Auge. Wohlauf, mein Freund, nun merke, was ich meine, denn ich traue mich kaum, meine Meinung zu schreiben oder zu reden, weil in den Personen die göttliche Natur ein Spiegel ist, wohin nie Sprache kommt. Soweit sich die Seele über die Sprache erheben kann, so weit macht sie sich dem Spiegel gleich. In dem Spiegel sammelt sich nur Gleiches.”⁴⁰⁴

De monade (afgeleid van het Griekse *monos*, *monas*, dat wil zeggen een) van Leibniz heeft veel gesprekstof onder filosofen opgeleverd, maar nu is het een voor velen tegenwoordig achterhaald concept dat vooral het principe van de entelechie

(doelgerichtheid) (Aristoteles) van de substanties (of het zijn) en het idee van het kleinste deel (het atoom) en het wezen van de ziel (Plato) en de inwerking van God hierop met elkaar op een erudiete manier wilde verenigen.

GESANG DER FRAUEN AN DEN DICHTER

Sieh, wie sich alles auftut: so sind wir;
denn wir sind nichts als solche Seligkeit.
Was Blut und Dunkel war in einem Tier,
das wuchs in uns zur Seele an und schreit

als Seele weiter. Und es schreit nach dir.
Du freilich nimmst es nur in dein Gesicht,
als sei es Landschaft: sanft und ohne Gier.
Und darum meinen wir, du bist es nicht,

nach dem es schreit. Und doch, bist du nicht der,
an den wir uns ganz ohne Rest verlören?
Und werden wir in irgendeinem mehr?

Mit uns geht das Unendliche vorbei.
Du aber sei, du Mund, daß wir es hören,
du aber, du Uns-Sagender: du sei.

Rainer Maria Rilke⁴⁰⁵

François Cheng zegt in *de eerste brief* van zeven aan een teruggevonden vriendin:
"Ich schreibe das Wort "Seele" *âme*, ich spreche es still in mir, und ich atme eine frische Brise. Die klangliche Verwandtschaft lässt mich *Aum* hören, ein Wort, mit dem im indischen Denken der UR-HAUCH bezeichnet wird. Sofort fühle ich mich dem UR-BEGEHREN verbunden, durch das das Universum erschienen ist. Ich finde im Innersten meines Wesen etwas vor, das sich mir offenbart und das ich seit langem verlegt hatte, das vertraute Gefühl einer tatsächlichen Einzigartigkeit und einer möglicher Einheit."⁴⁰⁶

Het Franse woord *âme* komt van het latijnse *anima* dat levensadem betekent. Het verwijst ook naar het scheppingsverhaal waar God de levensadem in de neus van de eerste mens blaast. Nadat in Genesis 1,2 de Geest van God (Hebr. *Ruach*; Grieks: *pneuma*) over het water van de oerchaos zweeft, brengt de geest van God als adem (des levens) (Hebr. *nesjama*) de mens tot leven in Gen 2,7 : "En JHWH Elohiem had de mens geformeerd uit het stof van de aarde (Hebr. *adama*) en in zijn neusgaten geblazen de adem van het leven (Hebr. *nischmat chajjim*) en zo werd de mens tot een levende ziel (Hebr. *Nefesch chaja*)."

Vijf namen voor *leven-geest-adem-levensadem-ziel* worden er in het Hebreeuws genoemd die met elkaar samenhangen, waarin de betekenissen verschuiven en die in verschillende contexten soms een andere betekenis hebben, ik noem slechts enkele betekenissen hier:

Nefesj = bloed, leven.

Roeach = (omdat) de ziel als de wind (is), roe-ach (vroeger opgevat als klanknabootsende naam voor wind), opstijgt en daalt.

Nesjama = adem, ademhaling.

Chajja = dat wat in leven blijft, of dat wat het leven aan de ledematen en organen geeft.

Jechida = de enige - de ziel is zonder partner (twee ogen-twee oren, enz.). In de talloze commentaren in de Talmoed wordt hier uitgebreid over gesproken maar het voert te ver hier om hier nader op in te gaan.

Cheng citeert Hildegard von Bingen die het lichaam de *werkplaats* van de ziel noemt. Maar het is niet goed om de ziel te idealiseren zo Cheng want binnen in de ziel huist ook een afgrond, waar de ziel alle tragische omstandigheden en ervaringen op zich neemt. Ze is echter in staat om al deze negatieve ervaringen van lijden en dood te doorstaan omdat ze in staat is tot aan het goddelijke te reiken.⁴⁰⁷ Bewust en onbewust is ze echter ook in staat om complexe relaties met het kwaad (*das Böse*) aan te gaan. Vandaar ook de beschrijving van Plato in *Phaedrus* van een ziel die naar het goddelijke en die naar het aardse getrokken kan worden en die de prijs betaalt voor haar gedrag. Dat doet ook denken aan de metafoor van de engel op de ene schouder en de duivel op de andere.

In China stamt het beeld van de ziel uit het Daoïsme. De menselijke ziel die door de Oer-adem tot leven is gekomen heeft een hoger en een lager deel, een hemels deel (*hun*) en een aards deel (*po*). Zolang de mens leeft, zo Cheng, geven *hun* en *po* samen de mens de mogelijkheid om in harmonie met de aarde te leven en is er tegelijk een opening naar de sfeer die ruimte en tijd transcendeert. Dat is dan de ideale toestand. Maar *hun* kan getroffen worden door verwarring en *po* door zedeloosheid. In het uiterste geval van de ontkenning van het leven voert *hun-po* tot vernietiging. Bij de dood keren als de mens goed heeft geleefd *po* terug naar de aarde en *hun* naar de hemel. In het huidige Chinees heet ziel *ling-hun* waarbij *ling* vertaald wordt met wezen van de ziel.⁴⁰⁸ Maar *ling* betekent ook efficiënt zijn. In dit denken is het vanzelfsprekend dat een mens in overeenstemming met zijn goddelijke ziel ook een efficiënt leven kan leiden. *Shou-ling* betekent de wacht houden bij een dode, letterlijk *zielenwacht*. Cheng verwijst ook naar de indische wijsheid naar het begrip *atman* dat we al eerder zijn tegengekomen. Vanuit deze visie zijn wij een verzameling van een 'ewigen Wesenheit' *atman*, die er al was voor onze geboorte en die zal bestaan na onze geboorte. Het boeddhisme bevraagt deze gedachte in de persoon van Boeddha Shakyamun op een zeer radicale wijze door het zelf te ontkennen, als leer van de *anatman*.⁴⁰⁹ We hebben hier eerder al op gewezen maar ik citeer de gedachten van Cheng om te illustreren op hoeveel wijzen je over de ziel kunt nadenken en hoeveel invloed dit idee heeft in de verschillende culturen en godsdiensten. Straks in de paragraaf over het lege landschap zal dit nog in de gedaante van de opvattingen vanuit het Zenboeddhisme nader worden geïllustreerd. Deze paragraaf sluit ik af met een aantal grote fragmenten uit een preek van Meister Eckhart waarin hij uitlegt hoe God geboren wordt en kan worden in de ziel. De preek draagt de titel

UBI EST, QUI NATUS EST REX IUDAEORUM? (MATTHEUS 2, 2), (*Waar is het waar de koning van de Joden is geboren?*). Deze vraag vormt de aanleiding om een verhandeling te houden over de ziel en hoe God hierin werkt. Ik geef de overweging grotendeels weer omdat zo goed zichtbaar wordt hoe Eckhart deze *Godsgeboorte* voor zich ziet:

"God is in alle dingen wezenlijk, werkend, weldadig. Maar alleen in de ziel is Hij barend, want alle schepselen zijn een voetstap van God, doch de ziel is van nature Gods evenbeeld. Door die geboorte moet dit beeld verfraaid en voltooid worden. Voor dat werk en die geboorte is niets wat geschapen is ontvankelijk, behalve de ziel. Werkelijk waar, wat er aan volmaaktheid moet komen in de ziel, hetzij goddelijk licht of genade en zaligheid, dat alles kan alleen maar door middel van deze geboorte in de ziel komen en op geen enkele andere manier. Sta enkel open voor deze geboorte in je, dan vind je al het goede en alle troost, alle gelukzaligheid, al het zijn en alle waarheid. Laat je dat na, dan laat je je al het goede en alle zaligheid ontgaan.

Wat met die geboorte in je komt, brengt je louter zijn en vastigheid, maar wat je daarbuiten zoekt en je toe-eigent, dat vergaat, wat je ook neemt. Enkel die geboorte geeft zijn, alle het andere vergaat. In die geboorte krijg je deel aan de goddelijke instroom en aan al de gaven daarvan. (...)

Het is eigen aan die geboorte dat zij steeds met een nieuw licht gebeurt. Ze brengt steeds groot licht in de ziel, want het ligt in de aard van de goedheid dat ze zich moet uitstorten waar ze ook is. In deze geboorte stort God zich met een zodanig licht in de ziel uit, dat dit licht in het zijn en in de grond van de ziel zo groot wordt, dat het zich naar buiten werpt en overstroomt in de krachten en ook in de uiterlijke mens.

Zoiets overkwam ook Paulus, toen God hem onderweg met Zijn licht aanraakte en tot hem sprak; een overeenkomstig licht verscheen hem uiterlijk, zodat zijn reisgenoten het zagen, en het omving hem zoals de zaligen. De overvloed van licht dat in de grond van de ziel is, stroomt over in het lichaam en dat wordt daardoor vol helderheid. Een zondaar nu kan dat niet ontvangen en is het niet waardig, want hij is vervuld van zonde en boosheid, wat men duisternis noemt.

Daarom staat er: 'De duisternis ontvangt en begrijpt het licht niet.' Dat komt omdat de wegen waarlangs het licht naar binnen moet gaan overladen en versperd zijn door valsheid en duisternis, want licht en duisternis kunnen niet samen bestaan, noch God en geschapenheid: wil God ingaan, moet tegelijkertijd het geschapene uitgaan. Dit licht wordt de mens heel goed gewaar.

Zodra hij zich tot God wendt, fonkelt en glanst in hem een licht en geeft hem te kennen wat hij moet doen of laten, met veel goede aanwijzingen waarvan hij tevoren niets wist of begreep. 'Hoe weet je dat?' Kijk, let nu op. Je hart wordt dikwijls zo aangeraakt dat het zich van de wereld afkeert. Waar zou dat anders door gebeuren dan door die lichtinval? Die is zo teer en verrukkelijk dat alles wat niet God of goddelijk is je tegenstaat. Die lokt je naar God en je wordt veel goede aansporingen gewaar en je weet niet waar die voor jou vandaan komen. (...)

Augustinus zegt: 'Er zijn er velen die licht en waarheid hebben gezocht, maar steeds buiten, daar waar ze niet waren. Daarom komen zij tenslotte zo ver naar buiten, dat ze nooit meer thuis en naar binnen komen. En daarom hebben ze de waarheid niet gevonden; want de waarheid is innerlijk in de grond en niet buiten.' Wie nu licht en inzicht in alle waarheid wil vinden, die moet openstaan en oog hebben voor die geboorte in hem en in de grond: dan worden alle krachten verlicht en de uiterlijke mens bovendien. Want zodra God de grond inwendig aanraakt met de waarheid, werpt het licht zich in de krachten en is de mens soms tot veel meer in staat dan iemand hem ooit zou kunnen leren. Zo zegt de profeet: 'Ik heb meer begrepen dan allen die me ooit onderwezen.' Kijk, omdat dit licht niet kan schijnen en stralen in de zondaar, is het onmogelijk dat die geboorte in hem kan plaats vinden. (...)

Elk schepsel handelt met het oog op een einddoel. Dat einddoel komt in de opzet steeds op de eerste plaats en in de handeling op de laatste. Op vergelijkbare wijze beoogt God in al Zijn handelen een heel zalig einddoel: zichzelf, namelijk om de ziel met al haar krachten in het einddoel te brengen, dat is: in zichzelf. Met het oog daarop verricht God al Zijn werken, met het oog daarop baart de Vader Zijn Zoon in de ziel, opdat alle krachten van de ziel in dat einddoel aankomen. Hij kijkt uit naar alles wat in de ziel is en nodigt dat uit voor het gastvrije onthaal aan Zijn hof. Nu heeft de ziel zich uitwendig opgedeeld en verspreid in krachten die elk hun eigen werk hebben: het gezichtsvermogen in het oog, het gehoorvermogen in het oor, het smaakvermogen in de tong; en daarom zijn haar krachten voor het innerlijke werk des te zwakker, want elke opgedeelde kracht is onvolkomen.

Wil zij daarom haar innerlijke werk met kracht doen, dan moet zij al haar krachten weer thuis roepen en hen uit alle verspreidheden bijeenzamelen tot een inwendig werk. Augustinus zegt dat de ziel meer daar is waar zij liefheeft dan waar zij aan het lichaam leven schenkt. (...)

De zaligen aanschouwen in God één beeld en in dat beeld onderkennen zij alle dingen, ja, God zelf schouwt op die wijze in zichzelf en onderkent in zichzelf alle dingen. Hij hoeft zich niet van het ene naar het andere te wenden, zoals wij dat moeten. Zou het in dit leven zo zijn dat we aldoor een spiegel voor ons hadden waarin we in één ogenblik alle dingen zouden zien en onderkennen in één beeld, dan zou ons werken en weten geen hindernis vormen. Maar omdat we ons nu van het ene naar het andere moeten wenden, kan het niet anders dan dat voor ons het ene een beletsel vormt voor het andere. Want de ziel is zo helemaal aan de krachten gebonden, dat zij met hen meestroomt waar zij heen stromen, en in al hun verrichtingen moet de ziel aanwezig zijn en met aandacht, anders kunnen

zij met hun verrichtingen helemaal niets bereiken. Vloeit zij dan met haar aandacht weg in uiterlijke verrichtingen, dan kan het niet anders of zij is innerlijk des te zwakker voor haar inwendige werk, want voor deze geboorte moet en wil God een lege, onbekommerde, vrije ziel hebben, waarin niets anders is dan Hij alleen en die niets en niemand verwacht dan Hem alleen. Dat bedoelde Christus toen Hij zei: 'Wie iets anders liefheeft dan Mij en voor vader en moeder en veel andere dingen grote liefde voelt, die is Mij niet waard. Ik ben niet op aarde gekomen om vrede te brengen, maar het zwaard, opdat Ik alle dingen afsnijd en afsnijd de broer, het kind, de moeder, de vriend, die waarlijk jouw vijanden zijn.' Want wat je vertrouwd is, is in feite je vijand. Wil je oog alle dingen zien en je oor alle dingen horen en je hart alle dingen bedenken, werkelijk, dan kan het niet anders of je ziel wordt in al die dingen verstrooid.

Daarom zegt een leermeester: Wanneer de mens een inwendig werk wil verrichten, dan moet hij al zijn krachten naar binnen halen, als het ware in een hoekje van zijn ziel, en zich voor elk beeld en elke vorm verbergen, en daar kan hij zijn werk doen. Daar moet hij komen tot een vergeten en een niet-weten.' Het moet zijn in een stilte en in een zwijgen dat dit woord gehoord wil worden. Men kan dit woord niet beter tegemoetkomen dan met stilte en met zwijgen: daar kan men het horen en daar verstaat men het op de juiste manier, in het onweten. Waar men niet weet, daar bewijst en openbaart het zich. (...)

...elke goddelijke gave verruimt de ontvankelijkheid voor en het verlangen naar een nog grootsere gave. En daarom zeggen sommige leermeesters dat de ziel daarin aan God gelijkwaardig is. Want even mateloos als God is in het geven, is ook de ziel mateloos in het aannemen of ontvangen. En even almachtig als God is in Zijn werk, even afgrondelijk is de ziel in het ondergaan, en daarom wordt zij met God en in God om- en overgevormd. God moet werken en de ziel moet ondergaan, Hij moet zichzelf in haar onderkennen en liefhebben, zij moet onderkennen met Zijn kennen en moet liefhebben met Zijn liefde, en daarom is zij veel zaliger met het Zijne dan met het hare, en zo is ook haar zaligheid meer gelegen in Zijn werken dan in het hare."⁴¹⁰

UNTERRICHT

Jeder der geht
belehrt uns ein wenig
über uns selber.
Kostbarster Unterricht
an den Sterbebetten.
Alle Spiegel so klar
wie ein See nach einem grossen Regen,
ehe der dunstige Tag
die Bilder wieder verwischt.

Nur einmal sterben sie für uns, nie wieder.
Was wüssten wir je über sie?
Ohne die sicheren Waagen,
auf die wir gelegt sind,
wenn wir verlassen werden.
Diese Waagen, ohne die nichts
sein Gewicht hat.

Wir, deren Worte sich verfehlen,
wir vergessen es.
Und sie?
Sie können die Lehre
Nicht wiederholen.

Dein Tod oder meiner der nächste Unterricht:
so hell, so deutlich,
dass es gleich dunkel wird.

Hilde Domin⁴¹¹

4.5.2 Leegte van het landschap

"For Jabès, one of the pseudonyms of the unnameable Other is "God." God never speaks directly but only approaches indirectly in the faults of language and silence of words.

God's truth is in silence.
To fall silent in turn, with the
hope of dissolving into it.
But we become aware of it only
through words.
And words, alas, drive us ever farther
from our goal.

The one who attempts to break the silence of truth by writing the truth of silence faces a double bind: silence can be heard only in and through the words that destroy it. Silence, in other words, fades in its very uttering. The disappearance of silence clears the space in which language is articulated. In struggling to form language from silence, the writer reenacts a drama that is as old as creation itself."⁴¹²

We bewonen aan de buitenkant van de aarde. Daar vindt alles plaats als we ons niet af en toe losmaken door in een capsule door de ruimte te vliegen. Via die schil zijn wij met iedereen en alles verbonden. In feite is die schil niet zo dik, en op plekken komt het innerlijk van de aarde als vuur en as, als rook en lava naar buiten en worden grote delen aan de voet van de vulkaan bedekt. Een alles verstikkende laag stof en as. Of er ontstaat opeens een eiland midden in zee.

In analogie met deze schil van de aarde, is ook onze huid, een soort van schil waarmee wij onderscheiden worden van de andere dingen buiten ons lichaam. Onze huid is bescherm laag en ze laat van alles door. Ze is gevoelig voor prikkels en voor pijn, voor de omstandigheden waar ze zich in bevindt en ze reageert. Via onze huid communiceren wij met anderen, niet in het minst in de liefde. De huid is met het lichaam de gestalte van de aarde, de wereld, waar we deel vanuit maken. Aarde is wat wij zijn, aarde is wat wij worden. Body-art is een kunstvorm waarin het lichaam en de huid het instrument wordt om emoties en ervaringen uit te drukken.⁴¹³ Ziekte is misschien wel de uitingsvorm van het lichaam als woorden tekort schieten, als de andere organen waarmee we communiceren niet in staat zijn om dat te laten zien wat er werkelijk aan de hand is. Ondanks onze technische vooruitgang en de stand van de medische wetenschap - hoe groot en veelbelovend de vooruitzichten ook zijn - de wereld is te groot en de menselijke wil te onmachtig - zo lijkt het wel, om tijdens een pandemie zoals met covid-19 - te voorkomen, dat het eigen land eerst, de eigen bevolking als het belangrijkste wordt beschouwd, ten koste van de bewoners van armere delen van de wereld. Met een beroep op autonomie en de eigen autarkie verzetten veel mensen zich tegen vaccinatie om covid-19 zoveel mogelijk in te perken. Dat alles in naam van hun persoonlijke vrijheid. Maar ze vergeten dat autonomie en autarkie pas echt (en slechts gedeeltelijk) mogelijk is in een gezamenlijk gedragen verantwoordelijkheid voor de samenleving en haar bewoners. Mijn vrijheid grenst altijd aan de vrijheid van een ander, mijn autonomie is nooit absoluut, hoe graag ik ook zou willen. Het virus krijgt zo alle kans om zich te muteren en de nieuwe beschermingen te doorbreken. Daar is geen lichaam (echt) tegen bestand als kwaadaardige virussen alles in het werk stellen om zich voort te planten. Peter

Strasser noemt dit een werkelijkheid (*Leben als metaphysisches Übel*) die haaks staat op het idee van een 'goede schepping'.⁴¹⁴

We delen met elkaar dezelfde wereld, dezelfde aarde, dezelfde werkelijkheid maar waarneming ervan en de oordelen daarover kunnen verschillen. Daarom wil ik stilstaan bij enkele gedachten vanuit het Zenboeddhisme aan de hand van een tekst van Byung-Chul Han, *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Deze visie op de werkelijkheid en de wereld waarin we leven sluit goed aan bij het idee van het niets en de leegte zoals we dat tot nu toe hebben gepresenteerd. Ook omdat Han enkele elementen schetst waarmee hij zijn filosofie weergeeft die precies raken aan deze leegte. Zijn wijze van benaderen schept ook helderheid in de wijze waarop Zen-Boeddhisten zichzelf kunnen verstaan (los van alle latere Westerse interpretaties). En, als tegenwicht tegenover een Gods-verstaan en mens-verstaan binnen het christendom kan het de werkelijkheid openhouden zodat er vragen kunnen blijven worden gesteld. Een religie die alle antwoorden 'vorweg' neemt is een ideologie. Ook God heeft men daarbij in zijn zak.

Het Zenboeddhisme is een **religie zonder God**, de leegte staat centraal, het gaat over niemand, woont nergens, leert van de dood en stelt de vriendelijkheid (en empathie) op nummer een in het leven. Hiermee zijn meteen de hoofdstukken van deze filosofie genoemd. Han stelt dat het Zenboeddhisme een oorspronkelijk Chinese vorm van het Mahâyâna-Boeddhisme is, de gericht is op meditatie. Bodhidharma, de stichter, is in legenden genoemd en getuigt al van een typisch wantrouwen ten aanzien van het denken in begrippen en categorieën, aldus Han. "Das Sagen glänzt durch nicht-sagen".⁴¹⁵ Zenmeesters reageren vaak met stokslagen of andere gebaren als er door de leerlingen vragen worden gesteld.

Han laat zich echter niet ontmoedigen door de theorie-vijandige basishouding van dit Zenboeddhisme: "Die Stille kann man sprachlich umkreisen, ohne sie gleich in die Sprache zu versenken. Die "Philosophie des Zen-Buddhismus" nährt sich aus einem *Philosophieren über und mit dem Zen-Buddhismus*. Sie soll die dem Zen-Buddhismus innewohnende philosophische Kraft begrifflich entfalten."⁴¹⁶ Maar helemaal gemakkelijk is dit niet want de 'zijns- of bewustzijns'-ervaringen uit de praktijk van de Zen-Boeddhist zijn niet exact in begrippen te vangen. Han vergelijkt veel inzichten ook met ideeën en opvattingen van Plato, Leibniz, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche en Heidegger. Die geef ik hier niet weer - ik beperk me tot een paar inzichten vanuit het Zen-Boeddhisme.

Het Zen-Boeddhisme is een religie zonder God. Han refereert aan Hegel die het 'niets' in het Boeddhisme interpreteert als een soort negatieve theologie:

"In seiner Interpretation des Buddhismus operiert Hegel problematischerweise mit ontotheologischen Begriffen wie Substanz, Wesen, Gott, Macht, Herrschaft und Schöpfung, die alle dem Buddhismus unangemessen sind. Das buddhistische Nichts ist alles andere als eine >Substanz<. Es ist weder »in sich seiend« noch »in sich ruhend und beharrend«. Vielmehr ist es gleichsam *in sich leer*. Es *flieht* nicht die Bestimmung, um sich in sein unendliches Inneres zurückzuziehen. Das buddhistische Nichts lässt sich nicht als jene »substantielle Macht« bestimmen, die »die Welt regiert, alles entstehen, werden lässt nach vernünftigen Zusammenhang«. Das Nichts besagt eher, dass *nichts herrscht*. Es äußert sich nicht als ein *Herr*. Von ihm geht keine >Herrschaft<, keine >Macht< aus. Buddha *repräsentiert* nichts. Er verkörpert nicht die unendliche Substanz in einer individuellen-Vereinzelung. Hegel verwickelt das buddhistische Nichts unzulässiger Weise in ein Repräsentations- und

Kausalverhältnis. Sein Denken, das sich an ‚Substanz, und >Subjekt< orientiert, vermag das buddhistische Nichts nicht zu erfassen.“⁴¹⁷

Het is de winst van dit Boeddhisme dat er geen *Heer* is en ook geen heerschappij. Het idee van een goddelijke macht ontbreekt volledig. Macht zou een uiting zijn van een substantie. Die is er echter niet. Er is niks en niemand die zich openbaart. Er wordt niks tot stand gebracht, niks bewerkt. Het ontbreken van een *Naam* leidt tot geweldloosheid, zo Han.

“Sein Fundament wäre eine leere Mitte, die nichts ausschließt, die von keinem Träger der Macht besetzt ist. Diese Leerheit, diese Abwesenheit der >ausschließenden Subjektivität< macht den Buddhismus gerade freundlich. Der >Fundamentalismus< widerspräche seinem Wesen. Der Buddhismus lässt keine Anrufung Gottes zu. Er kennt weder die göttliche Innerlichkeit, in die sich die Anrufung versenken könnte, noch die menschliche Innerlichkeit, die einer Anrufung bedürfte. Er ist frei vom Anrufungstrieb. Ihm ist jener »unmittelbare Trieb«, jene »Sehnsucht«, jener »Instinkt des Geistes« fremd, der die Konkretion oder Konzentration Gottes »in der Gestalt eines wirklichen Menschen« (sc. Christus) forderte.“⁴¹⁸

Han stelt dat men geneigd is om in de gestalte van een menselijke God vooral zichzelf te zien. Deze vorm van narcisme is vreemd aan het Zen-Boeddhisme. Dit Zen-Boeddhisme maakt het Boeddhisme volslagen immanent en de leegte is niet op een goddelijk iets gericht. Heiligheid bestaat niet, wordt zelfs door uitspraken onderuit gehaald.⁴¹⁹ Er is geen boven en beneden en geen midden. Het midden is overal en elk zijnde weerspiegelt een vriendelijke midden.

“Jedes Seiende bildet eine Mitte. Als eine freundliche Mitte, die nichts ausschließt, spiegelt es das Ganze in sich. Das Seiende ent-innerlicht sich, öffnet sich schrankenlos einer welt-haften Weite: »Wir müssen das ganze Universum in einem einzigen Staubkörnchen erblicken.« So erblüht das ganze Universum in einer einzigen Pflaumenblüte.“⁴²⁰

De zenmeditatie is volslagen anders dan de ‘meditaties’ van Descartes die aan een ‘ik’ en aan ‘God’ blijft hangen; zijn methode van twijfelen gaat niet ver genoeg, hij zou zichzelf en hij zou God moeten betwijfelen.⁴²¹ Leibniz, Nietzsche, Schopenhauer en Heidegger passeren de revue en allen worden geconfronteerd met deze lege heelheid zonder grond (*Grund*) en transcendentie. Han stelt dat de God van Meister Eckhart in niets lijkt op het ‘niets’ van dit Zen-Boeddhisme.⁴²² Han zegt dat de God van Eckhart narcistische trekken heeft:

“Eckharts Gott zeugt ferner von einem narzisstischen Innenleben. »Als Gott den Menschen machte«, so Meister Eckhart, »da wirkte er in der Seele sein (ihm) gleiches Werk«. Das »Machen« bewerkstelligt eine innere Identifikation zwischen dem Machenden und dem Gemachten: »Was ich [...] *mache*, das mache ich selbst und mit mir selbst und in mir selbst und drücke mein Bild völlig da hinein.« Das Gemachte ist mein Bild. Ich er blicke *mich selbst* in dem, was ich mache. Diese Reflexionsstruktur wohnt dem Verhältnis Gottes zu seinen Kreaturen inne: »Gott liebt sich selbst und seine Natur, sein Sein und seine Gottheit. In der Liebe (aber), in der Gott sich (selbst) liebt, darin liebt er (auch) alle Kreaturen. [...] Gott schmeckt sich selbst. In dem Schmecken, in dem Gott sich schmeckt, darin schmeckt er alle Kreaturen.“ Jenes »Etwas in der Seele«, das mit Gott verschmilzt, ist »dasselbe, das sich selbst genießt in der Weise, wie Gott es tut«. *Sich*-Genießen, *Sich*-Schmecken oder *Sich*-Lieben sind allesamt Formen der narzisstischen Innerlichkeit. Diese göttliche Autoerotik macht die Andersheit der Eckhartschen Mystik gegenüber dem Zen-Buddhismus anschaulich. Das göttliche Wort »Ich bin, der ich bin« kennzeichnet für Eckhardt die »auf sich selbst und über sich selbst zurückgebogene Hinwendung und ein In-sich-selbst-Ruhen und Fest stehen«.

Das Über-sich-zurückgebogen-Sein, diese Reflexionsstruktur Gottes ist dem zen-buddhistischen Nichts wesensfremd. Dieses sammelt sich bzw. verdichtet sich nicht zum »Ich«.⁴²³

Han schrijft dat het innerlijke leven van Eckharts'God door een soort activisme wordt bepaald.⁴²⁴ Eckhart onderscheidt tussen God en Godheid:

“Die Gottheit ist gleichsam älter als Gott, älter als dessen »wirkendes Werk« und Schöpfung als Machen-schaft. Gott »wirkt«. Dagegen hat die Gottheit »nichts zu wirken, in ihr ist kein Werk«. Die Gottheit ist also diesseits der *Wirk-lichkeit* angesiedelt. Wiederholt wird dazu aufgefordert, Gott so zu nehmen, wie er *in sich* ist, d.h. in seiner Gottheit. Jedes Prädikat, jede Eigenschaft ist ein »Kleid«, das das An-sich-Sein Gottes verdeckt. Man soll Gott in der »lauteren, reinen Substanz (substantie)« nehmen, »in der er sich selbst rein erfasst«: »Denn Gutheit und Gerechtigkeit sind ein Kleid Gottes, da sie ihn umkleiden. Drum scheidet von Gott alles das ab, was ihn umkleidet, und nehmt ihn rein in der Kleiderkammer (kleithûs), wo er aufgedeckt und entblößt in sich selbst ist.« Er muss sogar ent-personalisiert werden: »[...] denn, liebst du Gott, wie er >Gott<, wie er >Geist<, wie er >Person< und wie er >Bild< ist, - alles das muss weg! (...) Du sollst ihn lieben, wie er ein *Nicht* Gott, ein *Nicht*-Geist, eine *Nicht*-Person, ein *Nicht*-Bild ist; mehr noch: wie er ein lauterer, reiner, klarer Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit. Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts.« Gott ist Nichts; er ist »über alles hinaus, was man auszusprechen vermag«. Jedes Bild »hindert« »dich an einem *ganzen* Gotte«. Wo das Bild in die Seele eingeht, »da muss Gott weichen und seine ganze Gottheit«. Wo aber das Bild ausgeht, da ist Gott. Jede Gottes-*Vorstellung* wäre eine Ein-*bild*-ung, die zu negieren ist zugunsten der »lauteren, reinen Substanz«. Verwüstet werden soll die Seelenlandschaft aus Bildern. Allein diese Destruktion »erfasst Gott in seiner Wüste und in seinem eigenen Grunde«. Jede *eingebildete* Nähe zu Gott lässt diesen dagegen aus der Seele weichen: »Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, dass er Gott um Gottes willen lasse.« Allein in dieser »Gelassenheit« (*gelázenheit*) zeigt sich Gott so, wie er »in sich selbst« ist. Man muss den *eingebildeten* Gott gleichsam töten, damit Gott in sich selbst ist: »Darum bitte ich Gott, dass er mich >Gottes< quitt mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Ursprung der Kreaturen fassen.«⁴²⁵

Ik heb deze woorden van Han wat uitgebreider weergegeven omdat ze een uitstekende en kritische weerlegging vormen van de gedachten van Eckhart, die desondanks zijn inzet er toch niet in slaagt om God zonder predikaten te beschrijven. Ook zijn mystieke inslag voorkomt niet dat God hier in woorden wordt gevat die vanuit God gezien (*als dat zou kunnen*) verder gaan dan het gebod “God niet af te beelden”. De ingebeelde God moet worden gedood, maar daarin slaagt Eckhart zelf niet. Hij pleit wel voor een afgescheiden-zijn van God omdat God zelf is afgescheiden, maar of die poging slaagt is hoogst betwifelbaar. Straks kom ik hierop terug.⁴²⁶ Het beeld van een activistische God slaat ook terug op zijn volgelingen: de wereld willen bekeren, missioneren, ‘de wereld redden’. Of het eigen gelijk tegen elke andere vorm van twijfel willen beschermen, de scheiding van de schapen en de bokken promoten omdat ‘de eindtijd’ zou aanbreken. Zelfs de nieuwe leerlingen van het Boeddhisme zetten soms alles in het werk (als ware het een training voor het behalen van de gouden medaille op de Olympische Spelen) om ‘verlicht’ te worden of in ieder geval hierbij in de buurt te komen. De vorm van yoga als power-yoga hier in het westen spreekt boekdelen. Het is ook een vasthouden aan een vorm van zijn, een substantie vanuit de vooronderstelling dat het resultaat een verbetering zal zijn en dat het alledaagse van het hier-en-nu overstegen kan worden in een gewenste situatie. Maar wat als die medaille binnen is, als de verlossing nabij lijkt, als je het resultaat hebt gehaald? Wordt het leven dan zoveel anders?

Han verwijst naar het Westerse filosofische denken als hij **de leegte** en het leeg-zijn omschrijft, en daarmee legt hij de vinger op de wonde:

“Die Substanz (lat. *substantia*, griech. *hypostasis*, *hypokeimenon*, *ousia*) ist gewiss der Grundbegriff des abendländischen Denkens. Nach Aristoteles bezeichnet sie das Dauerhafte in aller Veränderung. Sie ist konstitutiv für die Einheit und Selbigkeit des Seienden. Das lateinische Verb *substare* (wörtlich: darunter stehen), worauf die *substantia* zurückgeht, hat auch die Bedeutung von >standhalten<. *Stare* (stehen) wird ebenfalls im Sinne von >sich halten, sich behaupten, standhalten< gebraucht. Der Substanz wohnt also die Aktivität des Bestehens und des Beharrens inne. Sie ist das Selbe, das Identische, das in sich verharrend sich vom Anderen abgrenzt und dadurch sich behauptet. Auch *hypostasis* bedeutet neben >Grundlage< oder >Wesen< auch >Standhalten< und >Standhaftigkeit<. Die Substanz steht gleichsam fest zu sich. Ihr ist das Streben zu sich, zum Selbst-Besitz ein geschrieben. Im normalen Sprachgebrauch bedeutet *ousia* bezeichnenderweise >Vermögen, Besitz, Eigentum, Anwesen< oder, Grundbesitz<. Das griechische Wort *stasis* bedeutet ferner nicht nur >Stehen<, sondern auch Aufstand, Aufruhr, Zwiespalt, Zwietracht, Streit, Feindschaft< und >Partei<. Dieser sprachliche Vorhof des Substanz-Begriffes, der sich gerade nicht friedlich oder freundlich zeigt, präfiguriert diesen entsprechend. Die Substanz beruht auf Trennung und Unterscheidung. Diese grenzt das Eine vom Anderen ab, hält jenes in seiner Selbigkeit gegen dieses. So ist die Substanz nicht auf Offenheit, sondern auf Geschlossenheit hin angelegt.”⁴²⁷

Substantie, het zijn, is dus geen open-zijn, geen toegankelijk zijn waar ook de ander, de niet-ik hartelijk wordt ontvangen. Emmanuel Levinas heeft in al zijn filosofische teksten als in een mantra hierop gewezen. Vandaar dat hij zware termen moet inzetten als ‘gijzelaar worden’, ‘gegijzeld zijn’, een ‘passiviteit voor de passiviteit’, een ‘zeggen voor de zeggings’ opdat de ander door mijn substantiële ‘egoïteit’, mijn egoïsme, niet wordt weggedrukt en veronachtzaamd.⁴²⁸

Han verwijst naar de Chinese en Japanse schilderkunst waarin de leegte van het landschap model staat voor de leegte van het *niets* (*sûnyatâ*) (leegheid). *Sûnyatâ* staat, zo Han voor een beweging van ont-eigening. Zij maakt het zijnde van de substantie leeg, de subjectiviteit die zich vasthoudt aan het zijn (dus aan zichzelf).⁴²⁹ Han:

“Die Leere ist eine freundliche In-Differenz, in der der Blickende zugleich der Erblickte ist: »Der Esel sieht in den Brunnen und der Brunnen in den Esel. Der Vogel schaut die Blume an und die Blume schaut den Vogel an. Dies alles ist die >Sammlung im Erwachen<.”⁴³⁰ In veel gedichten van de Spaanse dichter Juan Ramon Jiménez, een van mijn favorieten, keert deze beeldspraak terug. In mijn vorige essays heb ik daar vaker bij stilgestaan. Het veld van deze leegte en dit leeg-zijn is volkomen vrij van van de dwang van de identiteit:

In einem Pflaumenbaum *wohnen* Frühling und Winter, Wind und Regen. Er *ist* auch die Stirn eines Mönchs. Aber er zieht sich auch ganz in seinen Duft zurück. Das Feld der Leere ist frei vom Zwang der Identität: »Der alte Pflaumenbaum [...] ist sehr ungezwungen. Er blüht ganz plötzlich und trägt von selbst Früchte. Manchmal macht er den Frühling und manchmal den Winter. Manchmal holt er einen tobenden Wind und manchmal einen heftigen Regen. Manchmal ist er die Stirn eines einfachen Mönchs und manchmal das Auge des ewigen Budhas. Manchmal erscheint er mit Gräsern und Bäumen und manchmal ist er nur ein reiner Duft.«⁴³¹

Het is een leegte die ook in het landschap onder een laag sneeuw tevoorschijn komt.⁴³² Daarom inspireren mij landschappen als ik aan het schilderen ben - om

deze *leegte* die voor mij ook een vorm van 'oneindigheid' is te verbeelden, als vingerwijzing naar het sacrale dat zich in het landschap (zonder een God) openbaart.

We hebben boven gezien dat Leibniz de ziel beschouwt als een monade die 'honger heeft' en die zich expressief uit. Ze is geen **niemand**.⁴³³ Ze neemt dingen op omdat ze 'hongerig' is. Wat ze zo voorstelt is ze, zoals een persoon 'iemand' kan zijn. Deze monade ontbreekt het aan openheid, ze is afgesloten; de zielen als vensterloze individuen kijken elkaar niet aan. Ze zijn autistisch. Alleen door Gods werkzaamheid is er communicatie mogelijk. Dit in tegenstelling tot de visie van het Zen-Boeddhisme:

“Nach zen-buddhistischer Weltauffassung wohnt dem Seienden dagegen eine schrankenlose Offenheit oder Gastlichkeit inne, als bestünde es nur aus Fenstern. Jedes Seiende spiegelt in sich alle anderen Seienden, die ihrerseits es widerspiegeln: »Ein Spiegel spiegelt sich in allen Spiegeln, alle Spiegel spiegeln sich gesammelt in einem Spiegel. Dieses Spiegeln ist die Wirklichkeit der wirklichen Welt.« Diese Spiegelungen finden ohne Begehren, ohne *appetit* statt: »Aber welch eine Spiegelung! Und was ist es, was in ihr sich spiegelt? Da ist die Erde und der Himmel; da ragen die Berge und strömen die Wasser; da grünt das Gras und sprossen die Bäume. Und im Frühjahr gehen hundertfach die bunten Blumen auf. Für wen denn, und wofür? [...] Ist in alle dem eine Absicht, ein Sinn, den man er sinnen könnte? Ist nicht alles dieses eben einfach da? [...] Doch nur der reine Spiegel, der *in sich selber leer* ist. Nur wer die Nichtigkeit der Welt und *seiner selbst* erkannt hat, sieht in ihr auch die ewige Zier.« Der Spiegel ist in sich leer. Er fastet, greift (*appetere*) nach nichts. Er spiegelt ohne Innerlichkeit, ohne Begehren.”⁴³⁴

Ook vanuit de kunst wordt dit zichtbaar:

“Einen Gegenstand vollständig erfassen würde bedeuten, sich seiner ganz bemächtigen. Die Landschaft erschöpfend betrachten heißt dagegen, von *sich* weggehend sich in die Landschaft versenken. Der Betrachter hat hier die Landschaft nicht als einen Gegen-Stand vor *sich*. Viel mehr verschmilzt er mit der Landschaft. Zu dem Bild *Abendschnee auf dem Land, wo Fluss und Himmel in einander übergehen* schreibt Yü-chien: »Die unendliche Weite von Fluss und Himmel ist die unendliche Weite des Herzens. « Das Herz ist hier kein Organ der Innerlichkeit. Es schlägt gleichsam *draußen*. Seine Weite ist der Weite der Landschaft koextensiv. Fluss und Himmel gehen ineinander über, und strömen in das ent-innerlichte, ent-leerte, *niemandige* Herz.

Yü-chien rahmt sein Bild *In die ferne Bucht kommen Segelboote zurück* in die Worte ein: »Grenzenloses Land kommt in die Haarspitze des Pinsels herein. Segel sind in den herbstlichen Fluss gefallen und verborgen im abendlichen Dunst. Der letzte Abendschein ist noch nicht erloschen, doch beginnen schon die Lampen der Fischer zu flimmern. Zwei Greise in einem Boot sprechen gelassen vom Land Jiang-nan.« *Grenzen-los* ist diese Landschaft deshalb, weil sie *fließt*. ”⁴³⁵

Han stelt dat ook de Haiku's geen uitdrukking zijn van de ziel, ze laten zich eerder als 'Ansichten des Niemandes' interpreteren.⁴³⁶

Han haalt de dichter Bashô aan als voorbeeld van het **nergens wonen**.⁴³⁷ Dat nergens wonen houdt een radicaal afstand doen in van elke vorm van bezit. Ook de lachende monnik meester Ryôkan legt hiervan getuigenis af.⁴³⁸ Het is ook geen vlucht uit de wereld, maar een manier van leven die volledig open is.

Han verwijst naar tal van meesters als hij spreekt over **de dood**. In veel teksten, onder andere ook van Dôgen, zoals wij boven hebben gezien, is er sprake van grote gelatenheid en hoort de dood bij het leven. Maar dat veronderstelt dat je het zelf ziet als een ik-ben-niet.⁴³⁹

Tenslotte staat Han stil bij de **vriendelijkheid** als grondhouding want als je geen belangen hebt, nergens woont, nergens aan vast zit, ook niet aan jezelf, als je een nie-

mand bent, en niet afhankelijk van God of wie dan ook, dan ben je vrij en kun je tegen alles en iedereen vriendelijk zijn. Dat is heel in het kort een samenvatting van deze laatste elementen uit zijn filosofie van het Zen-Boeddhisme.

Daarmee is de weg vrijgemaakt om weer naar God terug te keren - met hernieuwde moed en hernieuwde kracht thuis te komen, bij iets wat wij absoluut niet in handen (of in onze hoofden) hebben. Het thematisch bespreken van het Zen-Boeddhisme aan de hand van enkele trefwoorden schept niet alleen duidelijkheid over deze vorm van Boeddhisme maar ontkracht ook een aantal mythes die leven in de hoofden van mensen. Verlichting, *satori*, dit thema komt ook ter sprake maar ik heb het hier niet genoemd. Omdat het daar eigenlijk in mijn ogen in dit essay niet over gaat. Het doet me teveel denken aan 'iets willen bereiken', een stap vooruit zetten op weg naar het goddelijke terwijl er eerst nog heel veel andere stappen gezet moeten worden. Het model dat Han schetst kan heel goed dienen om ook kritiek uit te oefenen op onze huidige maatschappij. *Zonder God* is onze maatschappij 'alles voor de mammon', *leegte* is in onze maatschappij produceren en vooral consumeren, *niemand* is alles zetten op prestatie en status (en voortdurende zelfpresentatie op internet), *nergens wonen* is overal aanwezig zijn, alles vastleggen, met *artificial intelligence* alles en iedereen in de gaten houden, *de dood* houden we zoveel mogelijk buiten de deur en *vriendelijkheid* geldt alleen voor hen die wij kennen, zeker niet voor de vluchteling die aan onze grenzen klopt. Byung-Chul Han heeft vanuit deze filosofie van het Zen-Boeddhisme een krachtig instrument in handen om onze maatschappij onder het licht te houden. In die zin vind ik het ook een goed instrument om onze opvattingen rond het religieuze, de godsdienst en het geloven kritisch te bevragen.

BASHŌ SAGT

Wer Welt hofft, hofft auf
nichts. Welthoffer messen
masslos aus was wäre
wenn: derweil die Blätter

spriessen Blüten Kelche
öffnen sich dem sirrenden
Getier Gewissheit ohne
Wissen wie Meeres

Ebbe oder Sternen Flut am
Abend Himmel nichts als
Licht das sich ergibt ins
Dunkle taucht verharrende

Bewegung. Wer Welt hofft
träumt von Eis, untaubarer
Erstarrung vom Glück aus
Kältespeichern vom

Gott aus Nichts. Zeremonien
nie begriffnen Elends Altäre
mathematischer Gerechtigkeit
Todesgeometrien. Zerhofft

Ulrich Schacht⁴⁴⁰

4.5.3 God, gestalte van een dode God

Auch wen wir nicht wollen:
Gott Reift.

Rainer Maria Rilke⁴⁴¹

Sprache ist der Tatbestand, dass ein einziges Wort ständig vortgebracht wird: Gott.

Emmanuel Levinas⁴⁴²

No se trata de hablar,
ni tampoco de callar:
se trata de abrir algo
entre la palabra y el silencio.
Quizá cuando transcurra todo,
también la palabra y el silencio,
quede esa zona abierta
como una esperanza hacia atrás.
Y tal vez ese signo invertido
constituya un toque de atención
para este mutismo ilimitado
donde palpablemente nos hundimos.

Roberto Juarroz⁴⁴³

Het gaat er niet om te praten
noch om te zwijgen:
het gaat erom iets te openen
tussen het woord en de stilte.
Misschien als alles vervalst,
vervalt ook het woord en de stilte,
blijft die ruimte open
zoals een rugwaartse hoop.
En misschien betekent dat omgekeerd
teken een waarschuwing
voor die eindeloze stilte
waarin wij voelbaar wegzinken.

Vertaling: Germain Droogenbroodt

Wat hebben we tot nu toe verzameld rond God, welke ingangen gevonden om over God te spreken en welke status quo hebben we bereikt?

We ontdekten God in de hypothese als een 'verdwenen God' in de geschriften van de Kabbalah, een God die ruimte maakt voor zijn schepping. Daarna zagen we een God in de openbaring van zijn naam in Exodus 3,14 en God als toekomst die in zijn naam als de Oneindige en transcendente naar de mens toekomt en de toekomst voor de mens opent. We kwamen God in verdunde vorm tegen als '*der letzte Gott*' die eerder samenvalt met de 'Götter' van de dichter Hölderlin en die van het zijn afhankelijk is (Heidegger). We hebben gezien hoe God beschreven werd als een proces (Whitehead) of op een andere wijze als niet samenvallend met het zijn (Marion). Daarnaast hebben we de beeldspraak van Levinas (God als de Oneindige) en Kiyozawa (Oneindigheid als innerlijke kracht) naast elkaar gezet. Tenslotte hebben we via Meister Eckhart de werkzaamheid van God in de menselijke ziel gezien als geboorte van God en vanuit het Zen-Boeddhisme de pure immanentie leren kennen. Telkens ook cirkelend rond de begrippen leegte, niets, nietsheid, en de begrippen zijn, substantie, existentie, *Dasein*, angst en vrijheid die als een belofte op ons wacht. De vrijheid zelf hebben we niet gethematiseerd net zomin als tot nu toe de liefde. Maar de vrijheid zat wel verborgen onder de zich opstapelende verwachtingen van een wereld zonder God. Nietzsche is daar bij uitstek het voorbeeld van. De liefde kwam hier en daar aarzelend aan het licht in de zorg voor de naaste en de verantwoordelijkheid voor deze naaste zoals expliciet bij Marion en Levinas. Maar er

is nog een heel andere stem die wij tot nu toe nog niet expliciet hebben gehoord en die spreekt over de *dood* van God, nl. de stem die spreekt in: Edmond Jabès, *The book of questions Yaël, Elya, Aely*. Die stem van Jabès wil ik nu aan het woord laten. Maar eerst dit ter inleiding.

Beth Hawkins heeft in *Reluctant Theologians. Franz Kafka, Paul Celan, Edmond Jabès*, deze drie auteurs bestudeerd vanuit de gedachte van 'Nietzsches dood van God' als een doorgangplaats: een doorgang naar een nieuwe situatie gekenmerkt door een nieuwe situatie. Maar welke God is dood verklaard? De metafysische?⁴⁴⁴ Na Auschwitz is het spreken over God ingrijpend veranderd. Paul Celan en Edmond Jabès leggen daar beiden op een indringende wijze getuigenis van af. Ook het verbond met God (*berit*) is niet vanzelfsprekend meer zoals dat in de bijbel wordt geformuleerd als een basis voor een relatie. Hawkins schrijft:

"The God of the covenant, in all its variations, is a *speaking* God; the logic of the covenant begins as a basic *quid pro quo* and develops into an uneven, though thoroughly binding, relation of subservience, worship, punishment, and promise. If *this* God has died, or, more precisely, has been deemed the figurehead of an unhealthy self-deception — namely, that we can fix and know the world — what remains? What can be salvaged of a faith ultimately grounded in dialogue? Is it possible to maintain a relationship with a God that does not speak, that does not act, that is impersonal? That, perhaps does not exist?"⁴⁴⁵

Kafka, Celan en Jabès geven alle drie op een heel eigen wijze antwoord op deze vragen. Ze voelen allen zo Hawkins ook de wanhoop die Nietzsche uitdrukte met zijn gedachten, ook ten aanzien van de vraag waar God gelokaliseerd moet worden, welke topos hij 'bewoont'. Duidelijk is ook dat er op geen enkele vorm van absolutisme teruggevallen kan worden. We kunnen ook de verantwoordelijkheid voor ons handelen in deze wereld niet meer op God terugleiden. Hawkins stelt dat deze auteurs ondanks dat toch een vorm van 'illusie' als *verbond* met Hem en als God die *gezocht* kan worden in stand houden, alleen al om zo de radicaliteit van Nietzsche te weerspreken, die alle waarden op zijn kop stelt.⁴⁴⁶ Ik kan op deze plaats niet verder ingaan op deze analyse van Hawkins omdat deze te ver voert en te gedetailleerd ingaat op het werk van deze auteurs. Kafka wordt bestudeerd onder de kop "*Creating a Theology of the Void*" waarin ook het verbond dat God sluit met Abraham aan het licht komt. Celan wordt bestudeerd onder de kop "*The Silence of Relation*" waarin diverse manieren aan het licht komen waarin die relatie met God in zijn poëzie wordt gethematiseerd. Jabès tenslotte wordt geanalyseerd onder de kop "*The Death of God and the Emerging Law of the Other*" waarin het verhaal van drie denkbeeldige personages van Jabès, *Yaël, Elya, Aely*, wordt besproken, hun onderlinge relaties, hun wederwaardigheden en de reflecties van Jabès op 'het doden van God' en de plek van de 'ander' als nieuwe invulling van een universele wet. Hierin klinkt ook sterk de invloed van Emmanuel Levinas door. In het boek met de titel *EI* wordt tenslotte de positie van God in het niets geschetst.

Jabès speelt met de namen *Yaël, Elya, Aely*. Hij de verteller, speelt diverse rollen, hij doet mee in het verhaal. De namen bevatten allen EL de naam van en voor God. Ya, is eveneens een aanduiding die ook in de bijbel verwijst naar JHWH (*Jahweh*) de onuitsprekelijke naam. In dit taalspel gaat Jabès een eigen route.⁴⁴⁷ Hawkins schrijft:

Yaël explores the violent death of the speaking God, serving perhaps as a flashback to the events that led to the murder of God in the previous volumes. After reenacting this death, in the parallel murder of *Yaël*, the remaining volumes begin to carve open a space of renewal.

Time doubles back on itself, and we are reminded that it is the vacillation between doubling back and reaching toward that characterizes the temporal model on which the new mode of 'living the death of God' takes place. Death becomes both an event, as the one-time death of God, and the continued description of this death in the retelling."⁴⁴⁸

God is dood, de mens vult de lege plaats op. Hij/zij moet het nu alleen doen en leven. Geen God meer om zich aan te spiegelen, geen stem uit de hemel die de weg wijst. De oude Torah wordt een nieuwe Torah waarin de mens zelf zijn passen zet. Hawkins zegt:

"The death of God becomes both inscribed and the source of commentary. In a radical re-working of Sinai, the event that produced the oral and written Torah here a new "Torah" is written, chronicling the death of God and compelling further commentary . The death of God, seemingly the "subject" of *Yaël* can be divided then, into two parts: the event and the commentary 'on the event. In a metatextual explanation of the book's structure, Jabès indicates how we are to be reading this volume:

This work (which could have had a more complete title: *Yaël or the death of God*) has two parts: *The Time before the Story* which is its portion of dark, its prophetic part, and the *Time of the Story* which is the journal of the death of a being in the ambiguous *other*, that is, in the alternating of All and Nothing which appearance tries to mask. Denouncing appearance, the bait where God waits to die, means going to the truth of the void, straight into the heart of absence. For God died of looking. The eyes record the lie of images. Mirror of a mirror, the universe lives by reflections. Trees proudly on their guard are the blossoming time of shadows, and the glass reflects the dreams of gardens. *Yaël* embodies the principle of life. In her, the world dies with man wherever the book is written. (Y 41)"⁴⁴⁹

Hawkins vat het verhaal van *Yaël* kort samen. *Yaël* leeft het leven in het moment, zij is het verzinsel van een auteur die de dood van God hoe dan ook een plaats wil geven en de gevolgen niet uit de weg wil gaan. Hawkins schrijft:

"What is this Story? In its simplest reduction, *Yaël* is the account of a love-triangle—*Yaël*, the narrator, and the *other* with whom the narrator competes for *Yaël*'s affection. The story ends in *Yaël*'s violent murder by the narrator. But we are provided, as well, with a subtext to this seemingly simple plot. A entitled "The Story" gives an account of the dying out of particular elements of God's character and the substitution of these elements with absence and pain.

God
or the thunder that was His voice,
or the lightning that was His gesture,
or the delicate cloud He once was,
or the sky, air, water that together are His absence,
or fire which is pain,
our pain, *Yaël*, our real and great pain. (Y 65)"⁴⁵⁰

Als God dood is blijft er alleen pijn over. Maar waar blijven wij? Jabès laat *Yaël* zeggen:

"I am *Yaël*. I take what I want. I give what rebuffs. All I care for: to live the absence of God. God went into exile and left it to man to unseal the world. I shall be all the lies of God in order to die of His death. For God died of lying. All that exists lies. To be in the truth means wanting Not-To-Be. God is Truth. Thus God is Union, God is Convergence. (Y 90-91)"⁴⁵¹

In de leegte die God achterlaat (*the void*) vult de mens zijn leven in. Jabès verwoordt dit op een poëtische wijze vanuit veel verschillende invalshoeken.

Uit het *Boek van de vragen* met de titel *Yaël* heb ik twee teksten gedestilleerd. De eerste gaat over de mens en de tweede over de verleiding als mens om God te doden en het boek waarin de mens zich als schepper presenteert. Jabès beschrijft het verlangen van de mens:

“Once formulated, the word breaks open, and we see that it contained a silence of the end of time into which it hurls us. Whereas we had hoped to get to the end of words as well as to the end of ourselves and the world. We had hoped, our souls heavy with wanting to be born and love, heavy with waves thirsting for sky, to say the salt and the undone dream. Entering into yourself means finding a void. Entering into a word means finding absence. Opalescent doors. We must only consider the passage from sky to sky.

Does man find man in silence? Little by little the way gives up the way, and the world finds itself where it is not.

Man's fate is heavy because our actions are gratuitous from the start, passing shadows on a surface bathed in light. But the day has its hours and its rhythm. All encounters are gratuitous, and so are, in the lives we consider, the events which break or carry them.

Dawn is more than a hope, it is an elect full of fresh fervor. Straining towards what is to come, his ties cut, man when he is finally free gorges himself on eternity. His gravity lies in being available and great, in the vacancy of a moment which will fuse with his life. Not to expect anything and yet to die daily of infinite expectation.

A serious man is not necessarily a grave man. Some kinds of gravity flower at the heart of euphoria.

In his will to know man condemns innocence and with it all reference to gravity. But the essential part of knowing cuts us off from the tree of knowledge and opens unlimited possibilities for chance.

Man's chance is his ability to wonder. He gets it from death which annuls and reveals.

Surprise (letting yourself be surprised, becoming passive, reaching by and by a total receptivity) is the sap of creation and its pact. You cannot build on what you have already seen, already thought. But you see and think as you dig, as you build, as you complete. For completion is another beginning.

Death is the gratuitous act par excellence. Creating means imitating death which is God's daring and imagination. Death is in everything which will be tomorrow, so that man's quest of the absolute has to go through it.

The letters of the alphabet are contemporaries of death. They are stages of death turned into signs. Death of eternal death. But there are other signs which the letters covet, erased signs reproduced by gestures at the heart of what is named. Thus the bird's take-off contains all forms of flight. And is it not also the bird which, as it cuts through the sky, writes and repeats the universal "delete" which rules our fate? Ah, the written world dies and is reborn of the bird.

Gravity is therefore a consciousness, outside time, of the time of death which is neither a ruined time nor detours of an undated challenge, but a return to the world of margins and miracles from which man is forever ejected as from a loving womb after he has been molded, a weak foetus, in its dark flesh.

The birth of a star is like that of a child. Space contracts and projects innumerable universes closed within their dazzled death. Do I claim one human being corresponds to a whole starry sky? Eternity is based on an initial explosion of the universe. To a starry sky correspond generations of men, reproducing forever. Perhaps the last man will die with the last star.

Becoming conscious of death means denying any hierarchy of values which does not account for the stages of darkness where man is initiated into the mysteries of night. Death is both the loss and the promise of a hope which day wears itself out courting at every moment. To be or not to be in the absurd agony of a secret glimmer until morning.

All agony is the painful gestation of a world fashioned by the fever and limits of the soul, unveiled by gasps and sighs.

What will our future be made of? Life does not consider itself useless and vain. Through it, death will go to its death.

Creatures in their will to live reconcile their days with the death of the sky. Thus man and the universe have the same future. But neither sky nor man can know for sure the moment (or the thousand moments) of their end, the fatal second when they will forever cease to die. They will be destroyed in the moment they least expect it. Hence becoming conscious of death does not mean going straight towards it, but, on the contrary, plunging into life to take on its ochre renewals.

For the universe is first of all a spectrum of colors. They fade, one after another, as a shout weakens in its echos and joins the world's immense reservoir of silence where the stars riveted to their rays come to slake their thirst."⁴⁵²

De mens verbonden met het universum maar ook geconfronteerd met de dood, met zijn eindigheid en zijn verlangens. De tekst spreekt voor zich. Jabès beschrijft hoe het is om God te doden als een vorm van verleiding, om de leegte en het niets zonder God, de dood alleen te moeten ondergaan, de mens als nieuwe schepper, in de plaats van God. De mens als schrijver, als producent van een nieuwe werkelijkheid die hij niet beheerst en die hem beheerst. Deze mens moet nieuwe wegen zoeken in dit bestaan:

"To kill God in a supreme combat is one of the impossible temptations man falls into.

God is *before* and *after* God. God died in creating, in creating Himself, that is to say in multiplying His death.

Creation consecrates God and man and, hence, their void. To be a sea for the unfurling octopus. To be a sky for the miracle of stars. The void is an element favorable to both existence and death.

If I killed, which half of myself would win out over the other? I die for all words, in every vocabulary.

Absurd gesture which has already taken place in vain, yet necessary gesture for him who set out to die of his own end.

In the book, the words fall like birds struck by lightning for having thought they could wrest a piece of sky from the infinite. Eternity has stolen their breath and made them hard the better to swallow them.

Thus our body, while it lasts, helps us to founder more quickly.

I now believe (and I have come to see this as a truth on which the book's reality depends), I now believe that narrative in the usual sense is not the business of the book, that it is extraneous to the book.

The writer who declares himself a novelist or storyteller does not serve the book; he does not care about it for one moment and even considers it less than nothing.

A novel is the writer's triumph over the book, and not the opposite, because the novelist makes a strong entrance with his characters and, with them as go-betweens, gives free rein to his innumerable voices. The book is trampled by them, its voice choked by theirs.

The desert, scorning distance, reveals any presence of man or beast to the ear of the nomad who sleeps on the sand. Thus the book brings the world into view through our hearing. Step by step, and as if coming out of silence.

You cannot go towards the truth, which admits the void, by winning wars. You can only go there by losing them. This is why every great book leaves us empty-handed. Miserable and empty-handed.

The day I shall write a novel I shall have left the book, have lost it. But I shall not be without shame. I shall not boast of my victories, shall not display my muscles in public. I shall ask my voice to stay humble so that, even while cutting itself off from its branches it might, one day, down at the roots, find again the voice of the bruised earth and the page.

Shared death, search of harmony. Writing a book means joining your voice with the virtual voice of the margins. It means listening to the letters swimming in the ink like twenty-six blind fish before they are born for our eyes, that is to say, before they die fixed in their last cry of love. Then I shall have said what I had to say and what every page already knew. This

is why the aphorism is the deepest expression of the book: it lets the margins breathe, it bears inside it the breath of the book and expresses the universe at the same time.

This agreement with words, this previous agreement with the book remain my worry and care.

Here in the shady paths of a beginning work which already rejects me, how could I not pay for the failure of a book impossible to write and yet written at the heart of words which soon, at their end and mine, I shall not be able to break or follow.

Man rising up against God is neither victim nor hangman. He is grappling with death in a region where living and dying are synonyms.

The word of the book comes from the white borders which the universe sustains with its mastery of the deep.

A wise man (an adept of Hassidism disowned by the members of his community) taught me to doubt words because this is my interpretation-syllables are enslaved and only a part of the truth which vainly tries to be true. Elsewhere, this wise man praised as a virtue the song of hope that rises out of the silence of words.

But how come these joyful songs have such a strain of sadness they sound like sobs? It is because they are songs of dead words, eternal words which we humans cannot hear.

The bottom of silence is a bit of cold air which no wind ever moves. But the void makes the world turn.

Yaël, the *other* and myself, one and the same end ... Remains to be seen if it really is possible to make the book.

*Letter to Gabriel (fragments)*⁴⁵³

Jabès vertegenwoordigt een generatie schrijvers met een Joodse achtergrond. Hij is niet gelovig, maar wel vertrouwd met de tradities in het Jodendom inclusief het kabbalistische corpus. Marc-Alain Ouaknin die wij in hoofdstuk 1 hebben geciteerd beschouwt hem als zijn leermeester en grote inspiratiebron. In de Jardin du Luxembourg in Parijs hebben ze veel gesprekken gevoerd.⁴⁵⁴ Vanuit het christendom is er vanuit een ander (christelijk) perspectief nog meer te zeggen over God, op een ander spoor, zo gezegd. Daarom is het nu het moment om een volgende stap te zetten. Eerst om te verkennen hoe de godsgeboorte in de ziel toch niet tot herkenning leidt van God in ons dagelijkse bestaan en waarom God voortdurend afwezig lijkt. Ik vermoed dat Meister Eckhart hier mee geworsteld heeft als hij trachte samen te denken hoe het kan dat God mens werd in Jezus van Nazareth, hoe wij hierin als christenen kunnen delen, en hoe wij ondanks de onzichtbaarheid van God in ons dagelijks leven met alle pijn en verdriet, alle dood en lijden moeten omgaan. Tenslotte wil ik ook het werk van de theoloog Eberhard Jüngel bespreken die zich expliciet wil verhouden tot 'de dood van God' in de geschiedenis van de filosofie en de letterlijke ervaring daarvan in de dood van Jezus van Nazareth.

EINES NACHTS, nichts
ahnend, hab ich die Nacht
durchschaut: Wohin es

ging ich weiss es
nicht mehr wie weit
es war ich hab es

vergessen. Vergessen die
Stille die anbrandende

Leere, doch dahinter

dahinter

das unendliche
Gespräch

Ulrich Schacht⁴⁵⁵

4.5.4 Abgeschiedenheit

Und der Meister sagte zum Gast:

- Mögest du deinen Ort finden.

- Wo ist mein Ort?

- In der Mitte deiner Seele.

- Wie sollte ich bis zu ihr gelangen?

Sie zu entdecken, reicht, so will mir scheinen, ein ganzes Leben nicht. U

nd der Meister sagte:

- Du hast sie erreicht. Deine göttliche Blässe verrät es mir.

- Zerschnitten in zwei Hälften, stehe ich vor dir.

Auf der einen Seite bin ich; auf der anderen Seite bin ich. In der Mitte ist nichts.

Und der Meister sagte:

- Dort ist dein Ort.

Edmond Jabès⁴⁵⁶

De weg naar vereniging met God kan volgens Meister Eckhart via afgescheidenheid, armoede, lijden en leegte. Afgescheidenheid is daartoe de eerste stap of de deur waarachter je deze weg opgaat. Afgescheidenheid is een soort vrijheid, vrij zijn van alles wat je bindt in dit leven en dat de ruimte inneemt waardoor er voor God geen plaats meer is. God kan dus in jou ruimte innemen als je daar plaats voor maakt. Eckhart prijst de afgescheidenheid zelfs nog boven de liefde in *Het traktaat over afgescheidenheid*.⁴⁵⁷ De liefde van God dwingt de mens om God lief te hebben, de afgescheidenheid echter dwingt God om mij lief te hebben. God moet mij eerder zoeken. Als argument haalt Eckhart aan, dat ieder ding zich het liefst op zijn natuurlijke plaats bevindt. Gods eigen plaats is eenheid en zuiverheid en die komen voort uit afgescheidenheid. Daarom, zo Eckhart moet God zichzelf noodzakelijkerwijs aan een afgescheiden hart geven. Daarnaast is volgens Eckhart afgescheidenheid belangrijker in zijn ogen dan liefde omdat liefde me dwingt om alles te ondergaan omwille van God, terwijl afgescheidenheid me ertoe kan brengen om voor niks anders dan voor God open te staan.⁴⁵⁸

Eckhart noemt afgescheidenheid een vorm van absolute onthechting van al het geschapene. Maar kan dat wel, kun je los van alles raken en helemaal open staan voor God. Hij vergelijkt die afgescheidenheid met de leegte van het niets. Daarin past helemaal niets, behalve God. "God is zo enkelvoudig en teer van substantie, dat Hij zich in het afgescheiden hart heel goed kan ophouden. Daarom is afgescheidenheid voor niets ontvankelijk dan voor God."⁴⁵⁹

Hetzelfde beweert Eckhart nu ook ten aanzien van de deemoed. Deemoed kan bestaan zonder afgescheidenheid maar volkomen afgescheidenheid kan niet bestaan zonder volkomen deemoed omdat deze laatste het tenietdoen bewerkt van het eigen zelf. Afgescheidenheid komt zo dicht bij het niets dat er ook niets in kan

bestaan. En zeker geen ego, geen zelf, geen tastbaar en geen geestelijk ander iets. Afgescheidenheid blijft in zichzelf en uit zich niet uit zichzelf, zoals de deemoed, naar buiten. Afgescheidenheid wil niets zijn.⁴⁶⁰ In die zin lijkt deze vorm van niets zijn en niets willen zijn op de *niemand* zoals die in de thematiek van Byung-Chul Han ter sprake kwam in zijn filosofie van het Zen-Boeddhisme.

Eckhart prijst de afgescheidenheid ook boven de barmhartigheid omdat ook deze barmhartigheid inhoudt dat de mens buiten zichzelf moet treden en dat bezwaart zijn hart. Echte afgescheidenheid is een leegte die slechts vanuit God kan worden opgevuld omdat God zichzelf geeft aan de afgescheiden geest en daarmee aan zichzelf. Eckhart verwijst naar de apostel Paulus die zegt in de brief aan de Galaten 2,20: “Ik leef, maar niet meer ik, maar Christus leeft in mij; voorzover ik nu in het vlees leef, leef ik in het geloof van de Zoon van God die mij heeft liefgehad en zichzelf voor mij heeft prijsgegeven.” (Naardense bijbel).

Eckhart beschrijft waarom in zijn ogen afgescheidenheid zo bijzonder is: “Weet dan, dat echte afgescheidenheid niets anders is, dan dat de geest even onbeweeglijk tegenover alles staat wat op hem afkomt aan liefde en leed, eer, schande en smaad als een berg van lood tegenover een zwakke wind. Deze onbeweeglijke afgescheidenheid brengt de mens tot de grootste gelijkheid met God. Want dat God God is komt door Zijn onbeweeglijke afgescheidenheid, en aan die afgescheidenheid ontleent hij Zijn zuiverheid en Zijn enkelvoudigheid en Zijn onveranderlijkheid.”⁴⁶¹ Afgescheidenheid is dus de weg om aan God gelijk te zijn.⁴⁶²

Eckhart stelt echter ook dat God afgescheiden was voor het begin van de wereld en voor de schepping. Een soort Deus absconditus, Jesaja 45,15: “voorwaar, gij zijt een Godheid die zich verbergt, - Israëls God, redder!” (Naardense bijbel). Eckhart, in een Duitse vertaling uit 1903:

“...und sollst wissen, als Gott Himmel und Erde erschuf und alle Kreaturen, das ging seine unbewegliche Abgeschiedenheit so wenig an, als ob er nie Kreaturen geschaffen hätte. Ich sage noch mehr: von allen Gebeten und guten Werken, die der Mensch in der Zeit wirken kann, wird Gottes Abgeschiedenheit so wenig bewegt, als ob nirgends in der Zeit ein Gebet oder ein gutes Werk geschähe, und Gott wird gegen den Menschen dadurch so wenig huldvoller oder geneigter, wie wenn das Gebet oder die guten Werke nicht vor sich gegangen wären. Ich sage noch mehr: als der Sohn in der Gottheit Mensch werden wollte und ward und die Marter erlitt, das ging die unbewegliche Abgeschiedenheit Gottes so wenig an, als ob er nie Mensch geworden wäre.”⁴⁶³

Maar de gelovigen kunnen nu ongerust worden en stellen dat bidden en het aanroepen van God zinloos is, want ze worden toch niet verhoord. Eckhart zet daar tegenover dat God buiten de tijd valt en dat in zijn eeuwigheid Hij alles heeft voorzien.⁴⁶⁴ Eckhart vat de naam van God in Exodus 3,14 *Ik zal zijn wat ik zal zijn* zoals wij die al eerder in het eerste hoofdstuk tegenkwamen in de vertaling van Marc-Alain Ouaknin op als: ““*Hij die is heeft mij gezonden*”. Dat betekent zoveel als: “Hij die onveranderlijk is in zichzelf, die heeft mij gezonden.”⁴⁶⁵ Daarmee hebben wij een beeld van God dat nauw aansluit bij de ‘onbewogen beweging’ van Aristoteles en veel minder expliciet bij de bijbelse God.

Maar als Christus God is, geldt die onbewogenheid, die afgescheidenheid ook voor hem, zo vraagt Eckhart. Zijn antwoord is een tweedeling in de ziel, een uiterlijke en een innerlijke ziel. De innerlijke ziel blijft onbewogen en deze deling geldt ook voor Christus als mens.⁴⁶⁶ Het lijkt alsof hij met deze tweedeling ook verwijst naar de tweedeling in de ziel bij Plato (in het boek *Phaedrus*). Hij verwijst er verder niet naar.

God in zijn almacht kan volgens Eckhart alleen werkzaam zijn waar hij bereidheid aantreft of maakt (door de werkzaamheid van de genade). Maar het hart kan 'onzui-ver' zijn, er kunnen 'verontreinigingen' optreden waardoor het eindproduct vertekend is, dat wil zeggen de mens is niet bereid (Eckhart gebruikt het beeld van een oven met diverse soorten graan). Een afgescheiden hart dat zich gevestigd heeft op het hoogste, het niets, heeft de grootst mogelijke ontvankelijkheid voor God.⁴⁶⁷

Hoe zit het dan met bidden? vraagt Eckhart:

"het afgescheiden hart kan niet bidden, want wie bidt verlangt iets van God om het te ontvangen, of begeert dat God iets van hem wegneemt. Nu begeert het afgescheiden hart helemaal niets, het heeft ook niets waarvan het graag verlost zou zijn. Daarom is het vrij van elk gebed en is zijn gebed niets anders dan eenvormig zijn met God. Daaruit bestaat het hele gebed."⁴⁶⁸

Eckhart citeert ook Augustinus die zegt dat de ziel een geheime ingang heeft tot de goddelijke natuur, waar dan voor haar alle dingen tot niets worden. En, zo Eckhart, op deze aarde is deze ingang, deze deur tot God, enkel zuivere afgescheidenheid.⁴⁶⁹ Maar kan een mens zover komen - kan hij zover afgescheiden zijn van de wereld, van zichzelf, zelfs van zijn diepste verlangens om God te ervaren? Eckhart stelt dat de rust van het afgescheiden hart aantrekkelijk is voor God. De onderwerping aan al het geschapene leidt daar niet toe. Dan is hij vol van de wereld en vol van zichzelf. Er is geen instroom van het goddelijke mogelijk. Paulus, zo Eckhart moedigt ons aan om Jezus Christus 'aan te doen'. Dat kan enkel door eenvormigheid met Christus.⁴⁷⁰ Eckhart stelt tenslotte:

"Nun höret, vernünftige Leute allesamt: es ist niemand fröhlicher als wer in der grössten Abgeschiedenheit steht. Es kann keine leibliche oder fleischliche Lust ohne geistigen Schaden sein; wer darum im Fleisch ungeordnete Liebe sät, der ruft den Tod herbei; und wer im Geist ordentliche Liebe sät, der erntet im Geist das ewige Leben. Je mehr daher der Mensch vor dem Geschöpf flieht, um so mehr läuft ihm der Schöpfer nach. Daher ist Abgeschiedenheit das allerbeste, denn sie reinigt die Seele und läutert die Gewissen und entzündet das Herz und erweckt den Geist und spornt die Begierde und vergoldet die Tugend und lässt Gott erkennen und scheidet die Kreatur ab und vereint sie mit Gott; denn die von Gott getrennte Liebe ist wie das Wasser im Feuer und die mit ihm vereinigte Liebe ist wie der Waben im Honig. Nun passt auf, vernünftige Geister allesamt! Das schnellste Tier, das euch zur Vollkommenheit trägt, ist Leiden, denn es genießt niemand mehr der ewigen Seligkeit als wer mit Christus in der grössten Bitternis steht. Es gibt nichts Galligeres als leiden und nichts Honigsameres als gelitten haben. Das sicherste Fundament, worauf diese Vollkommenheit beruhen kann, ist Demut, denn wessen Natur hier in der tiefsten Niedrigkeit kriecht, dessen Geist fliegt auf in das Höchste der Gottheit, denn Freude bringt Leid und Leid bringt Freude."⁴⁷¹

Daarmee haalt Eckhart, je zou kunnen zeggen via een achterdeur, het lijden, de bitterheid van het leven, en de deemoed weer binnen als manier om deze afgescheidenheid zoveel mogelijk te bereiken. Maar de vraag blijft staan, is deze afgescheidenheid waarin de mens gelijk wordt aan God en waar God in het lege hart kan treden van de mens wel haalbaar? Is het niet een vrome wens? Ik heb lang gedacht dat misschien een mystieke ervaring aan deze woorden ten grondslag ligt maar ik vermoed nu dat het toch eerder een theologisch construct is wat hier in eigen termen wordt weergegeven. Vooral ook omdat Eckhart aanvangt met de constatering dat hij veel geschriften bestudeerd heeft, zowel heidense leermeesters als de profeten uit het Oude en Nieuwe Testament.⁴⁷²

Kan de mens misschien via zijn wil zover geraken? Byung-Chul Han, die we eerder hebben geciteerd, ook in verband met Eckhart, in zijn filosofie van het Zen-Boeddhisme, schrijft over de ziel waarin God geboren kan worden en over de wil van de mens:

“Nach Eckhart verfehlt jedes willentliche Streben nach Gott die Gottheit. Wäre der Grundzug der Seele der Wille, so müsste sie zu *Grunde* gehen: Allein im »Seelengrund«, wo die Seele *sich* gestorben ist, ist Gott. Die »Gelassenheit« wäre nichts anderes als dieses Zu-*Grunde*-Gehen der Seele. Sterben heißt in der »Armut« leben ohne jedes Wissen- und Haben-Wollen, also da sein, ohne *sich* im Wissen und im Besitz zu gefallen: »So quitt und ledig also, sagen wir, soll der Mensch stehen, dass er nicht wisse noch erkenne, dass Gott in ihm wirke, und so kann der Mensch Armut besitzen. [...] Wer nur arm im Geiste sein soll, der muss arm sein an allem eigenen Wissen, so dass er von nichts wisse, weder von Gott noch von Kreatur noch von sich selbst.« Die *gelázenheit* bedeutet das Nicht-Wollen. Man darf nicht einmal das Nicht-Wollen wollen. Sie transzendiert je doch nicht gänzlich die Dimension des Willens selbst, denn vom eigenen Willen lässt der Mensch ab zugunsten des Willens Gottes, dieses »allerliebsten Willens«. Man darf zwar nicht einmal dem Willen Gottes entsprechen *wollen*. Aber der Wille des Menschen wird *aufgehoben* in Gott. Er richtet sich in dem Sinne zu *Grunde*, dass er *sich aufhebt* in jenen Grund, der sich seinerseits als Wille äußert. Das Nichts des Zen-Buddhismus verlässt da gegen die Dimension des Willens selbst.”⁴⁷³

Via de wil bereik je God dus niet, maar ook niet via de kennis. Eckhart komt in zijn preken en traktaten terug op deze houding maar het voert te ver om een uitgebreide analyse van zijn teksten te maken om al deze onderscheidingen uit te werken. De focus ligt op dit moment op het niets dat in deze tekst van Eckhart ter sprake komt, en het hart dat leeg moet worden om God te kunnen ontvangen die door deze leegte wordt verleid.⁴⁷⁴ Han accentueert vooral de leegheid in het Boeddhistische streven die geen enkele vorm van zelfbetrokkenheid meer kent. Eckhart slaagt daar volgens hem niet in want de mens wordt weerspiegeld in God en omgekeerd als de mens volledig is afgescheiden:

“Die Tiefenschicht des Begehrens, mit Gott ganz zu verschmelzen, weist eine narzisstische Struktur auf. In der *Unio mystica* gefällt *sich* der Mensch in Gott. Er erblickt *sich* in Gott, nähert *sich* gleichsam von diesem. Der Zen-Buddhismus ist frei von jeder narzisstischen Selbstbezüglichkeit. Es gäbe nichts, mit dem ich >verschmelzen< könnte, kein göttliches Gegenüber, was mein Selbst zurückspiegeln würde. Kein >Gott< restituiert oder erstattet das Selbst zurück. Keine Ökonomie des Selbst beseelt das entleerte Herz.”⁴⁷⁵

De God van Eckhart is een God die zichzelf terugvindt in de mens. De mens is *in* de opdracht gesteld om die God in zichzelf te laten vinden. De mens krijgt niet zoals bij Mozes de opdracht om de wereld *in* te gaan, de wereld van de dood, waar de Farao het voorrecht heeft om verder te mogen leven na zijn dood. Een wereld waarin de maatschappij zo is ingericht dat de doodsmonumenten kunnen ontstaan voor de goddelijke Farao, ondanks de kosten (ook aan dode bouwers). Om in die wereld van de dood - waar het verderf van de tien plagen nog een keer extra stimulans wordt voor bevrijding hieruit - de nakomelingen van Jakob en de zijnen te redden. God laat weten dat Hij het zich aantrekt, en hij stuurt Mozes, in Zijn Naam. Dat is een in mijn ogen totaal andere God.

Buscar una cosa
es siempre encontrar otra.
Así, para hallar algo,
hay que buscar lo que no es.

Buscar al pájaro para encontrar a la rosa,
buscar al amor para hallar el exilio,
buscar la nada para descubrir un hombre,
ir hacia atrás para ir hacia adelante.

La clave del camino,
más que en sus bifurcaciones,
su sospechoso comienzo
o su dudoso final,
está en el cáustico humor
de su doble sentido.

Siempre se llega,
pero a otra parte.

Todo pasa.
Pero a la inversa.

Roberto Juarroz⁴⁷⁶

Iets zoeken is steeds iets anders vinden.
Daarom, om iets te vinden
dient men te zoeken wat niet bestaat.

De vogel zoeken om een roos te vinden,
de liefde zoeken om de verbanning te vinden,
het niets zoeken om een mens te ontdekken,
achteruitgaan om vooruit te lopen.

De sleutel van de weg,
eerder dan in zijn splitsingen,
zijn verdacht begin
of zijn twijfelachtig einde,
bevindt zich in de bijtende humor
van zijn dubbele betekenis:

Men komt steeds aan,
maar ergens anders.

Alles gebeurt.
Maar omgekeerd. ,

Vertaling: Germain Droogenbroodt

*Wir liegen lindernd auf dem Nichts
und wir verhüllen alle Risse;
da aber wächst ins Ungewisse
im Schatten deines Angesichts.*

Rainer Maria Rilke⁴⁷⁷

Jean Greisch werkt in zijn artikel *Hermeneutiek der Endlichkeit und Hermeneutiek der Transzendenz* onder andere de vraag uit wat eindigheid betekent, met name als eindigheid ook inhoudt: “*Endlichkeit, Kontingenz, Vergänglichkeit, Faktizität, Fehlbarkeit*”. De beantwoording van die vraag is nog niet zo eenvoudig, zeker niet als er tegenover eindigheid - oneindigheid wordt geplaatst en tegenover immanentie - transcendentie.⁴⁷⁸ Maar niet alleen het einde bijvoorbeeld van een leven, de eindigheid van het bestaan, ook het begin ervan is niet vanzelfsprekend.⁴⁷⁹ Ook Hannah Arendt heeft daarop gewezen als zij in tegenstelling tot Heidegger die een “*Sein zu Tode*” beschrijft, de nadruk legt op het geboren worden. Rüdiger Safranski schrijft over haar:

“Auf Heideggers *Vorlaufen in den Tod* antwortet sie mit einer Philosophie der *Geburtlichkeit*, auf den existentiellen Solipsismus der *Jemeinigkeit* antwortet sie mit einer Philosophie der *Pluralität*; auf Heideggers Kritik der *Verfallenheit* an die Welt des Man antwortet sie mit einer philosophischen Verteidigung des Lebens in der Öffentlichkeit.

Hannah Arendt spricht in ihrer Philosophie der *Geburtlichkeit* vom *Wunder des Anfangens*. So wie Heidegger mit dem *Vorlaufen in den Tod* die Erfahrung der Sterblichkeit existentiell ernst nimmt, so gibt Hannah Arendt komplementär dazu der *Geburtlichkeit* eine existentielle Bedeutung. Heidegger bezieht sich emphatisch auf das Ende, Hannah Arendt auf den

Anfang. Geburt ist für sie ein *Anfangen eines Wesens, das selbst im Besitz der Fähigkeit ist anzufangen*. Diese Fähigkeit, etwas Neues anzufangen mit sich und seiner Welt, diese Spontaneität und Initiative hat zur Folge, dass die Welt der Menschen überraschend und unberechenbar bleibt. Das Wunder das den Lauf der Welt und den Gang der Menschen immer wieder unterbricht und vor dem Verderben rettet... ist schließlich die Tatsache der Natalität, des Geborenses... das »Wunder« besteht darin, dass überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres Geborenses.⁴⁸⁰

De geboorte kan in principe als een soort van 'wonder' ook in ons dagelijks leven plaatsvinden als wij op onze levensweg fundamenteel van richting veranderen. Een voorbeeld hiervan is de boven geciteerde Manshi Kiyozawa die deze stap in zijn leven heeft gezet en zich helemaal heeft gewijd aan het in praktijk brengen van de Boeddhistisch leefregels. Theologen en filosofen die in hun denken en handelen niet leven wat ze 'prediken' - niet voorleven en naleven - blijven in feite *buiten* hun denken staan en denken over, maar niet *vanuit*. In de overwegingen rond God is dit in mijn ogen bijzonder van belang, want anders blijft God, alleen maar een abstract begrip.

Het zou interessant zijn om deze teksten van Hannah Arendt eens naast de teksten van Meister Eckhart en andere schrijvers te leggen die het thema geboorte (van God in de ziel) uitwerken in hun denken. Het begin van een leven en het einde van een leven zijn dus beiden in 'duisternis' gehuld, zoals ook het begin van de schepping. Eerst was er 'niets', of een soort van 'oerchaos' en dan ontstaat door het woord van God (*dabar*) in het uitspreken ervan de dagen van de schepping en hun inhoud. Dat 'niets' dat hier tussen haakjes staat hebben we boven al een aantal keren de revue laten passeren. In de geschiedenis van de filosofie door bijvoorbeeld G. Kahl-Furthmann, in *Das Problem des Nicht. Kritisch-Historische und Systematische Untersuchungen* uitvoerig onderzocht.⁴⁸¹

Het zou veel te ver voeren om zoals Kahl-Furthmann heeft gedaan meer aandacht te besteden aan al deze denkers, maar een naam zou ik nog willen noemen: Scotus Eriugena. Omdat deze volgens Kahl-Furthmann zeer pregnant over het niets in/uit God heeft gesproken.⁴⁸² Ik noem deze naam ook omdat Ulrich Libbrecht die een uitgebreide studie heeft gemaakt over de overeenkomsten in de religies en geloofssystemen in zijn *comparatieve filosofie* naderhand een klein boekje heeft geschreven over zijn pelgrimstocht in Ierland (op 88 jarige leeftijd) waar hij deze Scotus Eriugena ontdekte en waardoor hij zich bijzonder geïnspireerd voelde; met name ook de belangrijke rol van onze aarde en onze natuur waarin God aan het licht treedt. Een op dit moment van de geschiedenis hoogst actueel gegeven.⁴⁸³ Libbrecht heeft hiermee ook een soort afscheid geschreven van zijn werkzaamheden als auteur maar ook van zijn leven in "*Vaert wel*".⁴⁸⁴ Niet lang daarna is hij overleden. Van Scotus Eriugena is niet veel werk bewaard gebleven maar ik heb wel een serie boeiende overwegingen van hem kunnen ontdekken waarin hij nadenkt over 'het woord dat vlees is geworden', de tekst uit het eerste hoofdstuk van het Johannesevangelie. Een tekst die ook vandaag de dag mij nog inspireert en die mij ook sterk doet denken aan een van de boeken die ik kocht toen ik 16 was: *The Book of Kells*. Een kopie van het origineel uit deze contreien van het Ierse Christendom (eind 8e eeuw).⁴⁸⁵ Met deze anekdote over Libbrecht is de toon gezet om bij een andere theoloog te onderzoeken hoe hij God ziet in confrontatie met een huidig ressentiment à la Nietzsche rond het bestaan / dood van God.

DIE NÄCHTE, die der Schnee
erhellte, finden nicht Platz in den
Museen da sich der Tag zeigt: Es

liegt an den Spuren die sie verraten an
den verschwundenen Gestalten die zu
ihnen gehören am Nichts das sich

ins Weiss beweist. So wenig, flüstert die
Angst und flüchtet ins Licht. So
kalt. So unübersehbar verloren

Ulrich Schacht⁴⁸⁶

Im Manuskript an den Rand geschrieben. (*Geliebtsein heißt aufbrennen. Lieben ist: Leuchten mit unerschöpflichem Öle. Geliebtwerden ist vergehen, Lieben ist dauern.*)

Rainer Maria Rilke⁴⁸⁷

4.5.5 God als wereld

“God alone knows His image.

Before the Creation, God could expect everything of God, just as the writer can expect everything of his pen before the book, and the book everything of the book before it is written. . . . this expectation, however, is due to the creator not knowing himself, nor the book knowing the book.

We build on ignorance and build our ruin.

Before the Creation, God is All. Afterwards, ah, is He Nothing afterwards?
The All is invisible. Visibility lies between All and Nothing, in each little bit taken from the All.
In order to create, God went outside Himself so that he could penetrate and destroy Himself.

When He had created the world, God was All without heaven and earth.

When He had created day and night, God was All without the stars.

When He had created animals and vegetation, God was All without the fauna and flora of the globe.

When he had created man, God was without face.

Nobody has seen God, but the stages of His death are visible to all of us.

(The word will start from Nothing in order to dissolve in the All. Likewise any law.)”

Edmond Jabès⁴⁸⁸

Niet over maar van binnenuit willen denken over het leven en over de belangrijke thema's in dit leven, dat is ook de inzet van de fenomenologie. “Zu den Sachen selbst”, vanuit het “*Dasein*” denken over het “*Sein*”, het zijn zo dicht mogelijk op de huid zitten, is wat Heidegger nastreefde. Als het over het thema God gaat en over de geloofswerkelijkheid zal Heidegger toegeven dat hij dat heeft opgegeven. Maar voor hem waren er (en na hem zijn er) genoeg filosofen en theologen die wel die poging hebben gedaan. Via argumenten bijvoorbeeld, om zo te komen tot een Godsbewijs, dat dan weer door latere generaties werd ontkracht. Maar ook vanuit een persoonlijk

getuigenis waarin de grenzen werden onderzocht hoe over God te kunnen spreken. Augustinus, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Dietrich Bonhoeffer, Emmanuel Levinas, Franz Rosenzweig, Karl Jaspers, het zijn slechts enkele voorbeelden uit een verzameling van duizenden en meer. Ook de theoloog Eberhard Jüngel, in zijn werk met de titel *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* wil God denken van binnen naar buiten, vanuit de specifieke christelijke geloofservaring naar een Godsbegrip dat universeel geldig is. Niet op basis van antropologische uitgangspunten de 'denkbaarheid' van God demonstreren is het doel, maar "aufgrund des zur Gotteserfahrung führenden Ereignisses der Selbstmitteilung Gottes sowohl diesen als auch den Menschen zu denken und so die christliche Wahrheit allein aus ihrer inneren Kraft heraus in ihrer allgemeinen Geltung als die eine Wahrheit zu erweisen — das ist das Ziel des in diesem Buch eingeschlagenen Denkweges."⁴⁸⁹

Hij kiest daarbij expliciet het uitgangspunt van het filosofisch nadenken over God en het verklaarde failliet van een metafysica, wat ook in de woorden van Nietzsche wordt aangekondigd als 'de dood van God'. Jüngel neemt dit serieus en wil zich niet aan deze confrontatie onttrekken in tegenstelling tot veel christenen waarvan hij in 1976 in het voorwoord zegt:

"Die ehemals christliche Welt flieht in die sogenannte transzendente Meditation, statt sich im Rückgang auf ihr Eigenstes vorzubereiten auf die Gelassenheit, in der sich ein Leben vollzieht, das sich das Geheimnis des Nichts auszusetzen wagt."

En ook: "Demgegenüber habe ich mir ernst zu nehmen erlaubt, dass der christliche Glaube von derjenigen Verkündigung lebt, die Gott mit dem gekreuzigten Menschen Jesus identifiziert und deshalb zwischen Gott und Gott unterscheidet. Nietzsches polemischer Hinweis, ein solcher Gott sei "dei negatio", wurde positiv aufgenommen, um so die durch die dialektische Theologie notwendig gewordene Auseinandersetzung mit der sowohl Theologie wie Philosophie beherrschenden metaphysischen Tradition in ein fruchtbareres Stadium gelangen zu lassen."⁴⁹⁰

Als God slechts als ondenkbaar te denken valt, moet het denken dan daarin berusten, vraagt Jüngel. En is het denken over God in onze tijd niet op dit punt aangeland waar elke poging wordt opgegeven. Jüngel is echter niet van plan bij deze vorm van berusting te blijven met betrekking tot een God die ondenkbaar zou zijn. Want zo stelt hij, het heeft ook gevolgen voor het geloven zelf:

"Solche Resignation würde nicht nur das Denken betreffen. Es hat praktische Folgen. Wie nämlich soll der christliche Glaube handeln können, wenn er Gott nicht mehr zu denken vermag und eben deshalb sich selbst als Glaube nicht mehr versteht? Und wie kann ein sich in eigener Freiheit begründendes gottloses Handeln seiner Freiheit positiv gewiss und also froh werden, wenn die Freiheit der Gottlosigkeit aus Resignation geboren wird?"⁴⁹¹

Jüngel baseert zijn spreken over God en zijn denken van God ook op het feit dat wij in onze taal betrokken zijn op God en op de relatie met God. Deze vorm van spreken waarbij de mens ervaringen ondergaat en buiten zichzelf kan treden omdat hij aangeraakt, geraakt wordt door het 'woord'. Deze gebeurtenis, dit '*Sprachereignis*' is constitutief, niet alleen in de geloofstaal maar ook in het denken zelf. Jüngel zegt:

"Im Sprachereignis geschieht mehr als nur Kommunikation von Bewusstsein zu Bewusstsein. Im Sprachereignis wird vielmehr das Sein eines Sachverhaltes so zur Sprache gebracht, dass es das Sein des Menschen anspricht und dieser durch das ihn anredende Wort aus sich herausgerufen und in dem ihn anredenden Wort zu sich selber gebracht

beziehungsweise von sich selber entfernt wird. Im Sprachereignis geschieht also dies, dass der Mensch ins Wort versammelt wird und dort, extra se, bei einem anderen zu sich selbst kommt.”⁴⁹²

Jüngel verwijst naar de brief van Paulus aan de Romeinen vers 4,17: “zoals geschreven staat: ‘als vader van vele volkeren heb ik je aangesteld’ (Gen. 17,5), tegenover de God in wie hij geloofde, die de doden levend maakt en de dingen *die niet zijn* tot aanzijn roept.” (Naardense bijbel) en ook naar Johannes 1,14: “Het spreken is vlees-en-bloed geworden en heeft bij ons zijn tent opgeslagen; wij hebben zijn glorie aanschouwd, een glorie van een eniggeborene van bij een Vader,- vol van genade en waarheid.” (Naardense bijbel) (waarin het woord van God vlees wordt en onder ons woont) om aan te geven dat God tot ons spreekt en ons aanspreekt.⁴⁹³

De persoon van Jezus staat hierbij centraal, niet alleen zijn leven maar vooral ook zijn dood.

“Und das nicht nur im Blick auf das Leben, sondern erst recht auf den Tod dieses Menschen. Deshalb haben wir uns bei dem Versuch, Gott als den sich im Menschen Jesus Mitteilenden und Aussagenden zu denken, stets der Tatsache zu erinnern, dass dieser Mensch gekreuzigt wurde, dass er im Namen des Gesetzes Gottes getötet wurde. Für die christliche Verantwortung des Wortes "Gott" ist der Gekreuzigte geradezu so etwas wie die Realdefinition dessen, was mit dem Wort "Gott" gemeint ist. Christliche Theologie ist deshalb fundamental Theologie des Gekreuzigten.

Diese Studien sind der Versuch einer theologia crucifixi, jedenfalls der Versuch einer Explikation ihres Ansatzes. In formaler, hermeneutischer Hinsicht muss eine Theologie des Gekreuzigten sich den Problemen der Denkbarkeit und der Sagbarkeit Gottes stellen. In materialer, dogmatischer Hinsicht hat eine am gekreuzigten Menschen Jesus orientierte Rede von Gott dessen Göttlichkeit von dieser seiner in Jesus offenbaren Menschlichkeit her zu begreifen.”⁴⁹⁴

LIEBE

Schlanke Hirsche auf verschneiten Bergen,
ihr silbernes Geweih fängt den Mond,
und der Mond ist gut zu ihnen.

Meine Mutter hütet sie. Folgt ihnen auf dem Fuss.
Die Wölfe im Wald sollen nichts wittern,
verwischt sie die Spuren im Schnee.

Meine Mutter ist schon seit Jahren tot,
nur ihre Liebe geht im Raum umher
mit off enen Armen für den Wind.

Sie wiegt die Unruhe der Strassen ein,
beschwört das » gute Auge « für die kleinen Hasen
und das geringste Würmchen ruft sie » Kind«.

Die Liebe lässt sie im Grab nicht ruhn.

Da öffnet sie das Gebetbuch vor den Sternen
und spricht und spricht, auf daß Gott sie erhöhe.

In meinem Traum leuchten ihre Tränen.

Itzik Manger⁴⁹⁵

Jüngel gaat de uitdaging aan het christelijke geloof opnieuw te funderen (want dat is ook theologie: een fundament leggen voor het geloof) tegen de achtergrond van een wereld waarin de mens zichzelf heeft uitgeroepen als maat van alle dingen.⁴⁹⁶ De mens midden in de wereld waarin nu alles draait en die zelf zijn toekomst ontwerpt.⁴⁹⁷ Is een God daarbij nog nodig of is dat een relict uit het verleden? Jüngel schrijft:

“Als Aussage über den Menschen in seiner Welt besagt die Rede von der weltlichlichen Nichtnotwendigkeit Gottes: der Mensch kann menschlich sein ohne Gott. Zweifellos, der Mensch kann das. Er kann leben, ohne Gott zu erleben. Er kann sprechen, hören, denken, handeln, ohne von Gott zu reden, ohne Gott zu vernehmen, ohne an ihn zu denken, ohne für ihn zu arbeiten. Und er kann das alles sogar recht gut und durchaus verantwortungsvoll.”⁴⁹⁸

God *noemen* en God als noodzakelijk verklaren gaat er volgens Jüngel eigenlijk al vanuit dat er ook een God *gedacht* kan worden en meestal is dit in de geschiedenis gebeurd als de ‘Heer God’, een God die heerst, waarbij liefde en barmhartigheid op de tweede plaats kwamen, analoog aan het feit dat God vooral in mannelijke termen werd beschreven en opgevat.⁴⁹⁹ Vergelijk ook de teksten van Giorgio Agamben die hierover gepubliceerd heeft.⁵⁰⁰

Tegenover de opvatting dat God overbodig is geworden plaatst Jüngel de ervaring van de openbaring waarin God zichzelf heeft kenbaar gemaakt aan de mens. Deze ervaring kun je wel bevragen maar staan blijft dat het een basiservaring is van mensen die geloven en die daarvan getuigen.⁵⁰¹ Jüngel stelt:

“Wenn Gott sich offenbart, dann erfährt der Mensch sein Dasein und das Sein seiner Welt als ein dem Nichts entzogenes Sein. Insofern hat der Mensch aber auch schon Gott selbst als ein Wesen erfahren, das nicht notwendig, sondern mehr als notwendig ist. Denn in der Erfahrung, vor dem Nichten so bewahrt zu sein, dass sich der Dank einstellt, wird Gott als das über Sein und Nichtsein entscheidende Wesen erfahren. Ein Wesen aber, das über Sein und Nichtsein entscheidet, kann, auch wenn es selbst nicht unter Ausschluss dieses Gegensatzes begriffen werden soll, nicht als von einem Seienden abhängig gedacht werden.”⁵⁰²

Maar staan blijft dat: “Man muss nicht, wenn man das eigene Sein und das der Welt angesichts der Möglichkeit des Nichtseins erfährt, auf Gott zu sprechen kommen. Gott ist auch hier nicht notwendig. Das ist, gegen Leibniz und die metaphysische Tradition gerichtet, der Sinn unseres Satzes, Gott sei grundlos. Die Tatsache, dass überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts, ist ja in sich ambivalent und schliesst nicht aus, dass das Seiende vom Nichts vernichtet werden könnte. Deshalb führt die Frage “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?” zwar in den Horizont, innerhalb dessen sich die Frage nach Gott stellt, aber sie führt nicht auf Gott als notwendigen Grund. Die Erfahrung möglichen Nichtseins kann auch Angst und nichts als Angst hervorrufen. Angst ist dabei nicht etwa nur als ein Mangelphänomen zu verstehen sondern durchaus positiv zu begreifen als Sorge für das Seiende. Der Mensch ist also nicht weniger menschlich, wenn er in dieser Angst verhardt, als wenn er ihr definitiv entnommen wird.”⁵⁰³

Een volgende stap die Jüngel zet in de bespreking van deze thematiek rond de ‘dood van God’ is het feit dat Jezus aan het kruis is gestorven: God is gestorven, de ‘dood van God’ heeft al heel lang vóór Nietzsche plaatsgevonden. Een feit ook dat zelfs in het Nieuwe Testament, volgens Jüngel, nog problemen opriep omdat het in tegenspraak was met een God die als absoluut werd opgevat en die daarom niet zwak kon zijn.⁵⁰⁴ Deze ‘Grundaporie’ hebben de oude kerkvaders tot en met de filosoof Hegel proberen te verklaren zodat ze er vrede mee konden hebben.⁵⁰⁵

“Nicht nur in der metaphysischen, sondern auch in der christlichen Überlieferung wurde der Begriff des göttlichen Seins so sehr vom Gedanken der Absolutheit beherrscht, dass die christologische Identität Gottes mit dem gekreuzigten Jesus zu denken im besten Fall zu einem das Denken selber sprengenden Paradox führen konnte. Dass Gottes Sein sich im gekreuzigten Menschen Jesus nicht widerspricht, sondern entspricht, wurde in der Regel allenfalls versichert, aber keineswegs gedacht. Erst der alte Karl Barth hat in dieser Hinsicht die durch Luther und Hegel immerhin eröffneten Denkwege entschieden zu gehen gewagt - was in der theologischen Öffentlichkeit allerdings weithin unbemerkt geblieben ist. Die Art des Streites um die Auferstehung Jesu ist der beste Beweis dafür, dass das Axiom der Absolutheit Gottes die Theologie noch immer weitgehend beherrscht, zuweilen sogar ohne überhaupt als Aporie empfunden zu werden.”⁵⁰⁶

Het woord van ‘de dood van God’ noemt Jüngel een ‘donker woord’ dat donker blijft zolang het niet begrepen wordt vanuit zijn ontstaan.⁵⁰⁷ Hegel heeft dit zo opgelost:

“Hegel versteht zwar das harte Wort "Gott selbst ist tot" als Ausdruck des fürchterlichen Gedankens, "dass alles Ewige alles Wahre nicht ist", fährt aber unmittelbar fort mit der Feststellung, dass die Negation selbst in Gott ist”.⁵⁰⁸

Nietzsche daarentegen: “Nietzsche hat dann, wie noch genauer darzulegen sein wird, umgekehrt aus der Unmöglichkeit, das Wesen Gottes, also Gott als Gott, überhaupt zu denken, Gottes Existenz negiert und das göttliche Wesen wie einen Leichnam "verwesen" lassen.”⁵⁰⁹

WINTER, DAS SPIEL

auf offner Bühne, in Schwarz
gewandete Statisten: Stamm um
Stamm. Dazwischen weiss ein

Licht vom weissen Boden steigt es
auf erst Schein dann halbe
Silbermünze in die

Nacht geworfne ewige
Gestalt aus Märchen
Sagen mythisches Gelächter

füllt den Raum: Ausspiel
des es Erblickenden und seiner
Formel vom verlorenen Sinn

Ulrich Schacht⁵¹⁰

Tegenover deze ‘ondenkbaarheid’ van God volgens Nietzsche omdat het wezen van God ondenkbaar is, plaatst Jüngel de ervaring van de openbaring van God. Hij stelt dat de aanwezigheid van God (in de openbaring) en de afwezigheid van God (in ons dagelijks leven) samen moeten worden gedacht:

“Gottes Anwesenheit ist hingegen überhaupt nur mit seiner Abwesenheit zugleich erfahrbar. Deshalb ist seine Anwesenheit auch nur als *Offenbarung* erfahrbar. Diese Erfahrung hat sich im Begriff des göttlichen Wesens auszuwirken. Das Wesen Gottes muss deshalb aufgrund von Offenbarung so gedacht werden, dass Offenbarung, ohne dadurch zu einer Zwangsveranstaltung zu entarten, im Begriff des göttlichen Wesens schon mitbedacht ist. Das göttliche Wesen denken heisst: es als ein Wesen zu denken, das sich geoffenbart *hat* und dem deshalb ein bestimmtes Ineinander von Anwesenheit und Abwesenheit wesentlich ist. An

einem solchen Gottesgedanken mag sich dann entscheiden, ob Gott für tot erklärt werden muss oder oh mit unseren Gottes-Gedanken auch uns Denken einer Erneuerung bedarf.”⁵¹¹

Jüngel gaat daarbij uitgebreid in op de teksten van Nietzsche waarin hij de dood van God aankondigt maar ook waarin hij zijn eigen positie daarin beschrijft en hoe hij aankijkt tegen de ‘dood van God’ in de figuur van Jezus. Voor Nietzsche is God, zo Jüngel, een ‘vermoeden’ (*Muthmaassung*), een vermoeden dat door Nietzsche als vermoeden niet ter discussie wordt gesteld. God als onbegrensd vermoeden moet door de wil in toom worden gehouden, aldus Nietzsche.⁵¹²

“Gott ist für Nietzsche beziehungsweise für die von ihm bekämpfte Tradition die Mutmaassung der Unendlichkeit. “Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte.” “Meer” ist für Nietzsche, aber auch schon in der Sprache der metaphysischen Tradition eine Metapher der Unendlichkeit. Die Tradition vollzog mithin eine Identifikation der den endlichen Menschen umgebenden Unendlichkeit mit Gott. Mit dieser Identifikation wurde aber die Unendlichkeit, wenn man die Menschwerdung des unendlichen Gottes in diesem Zusammenhang — wie in der Regel geschehen — unbedacht liess, zu einem festen Gegenstück zur Endlichkeit. Eine nicht mit Gott identifizierte Unendlichkeit hingegen konnte sozusagen als das Offene der Endlichkeit, als Horizont derselben genommen werden, in den hineinzugehen und damit einen Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit gar nicht erst aufkommen zu lassen, dann des Menschen Wesen wäre. In diesem Sinne redet der von Metaphysik und Christentum genesende Nietzsche vom Tode Gottes als jenem grössten Ereignis, das den Horizont endlich wieder freigibt: “das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‘offnes Meer’”.”⁵¹³

Nietzsche stelt dat je geen God kunt scheppen, dus hoef je er ook niet over te praten: “Könntet ihr einen Gott *schaffen*? -So schweigt mir doch von allen Göttern!” Was man niet schaffen kann, is niet der Rede wert. Wie aber sollte man *denken* können, wovon man schweigen muss, weil es nicht der Rede wert ist? Der Denkbareit eines dem schaffenden menschlichen Willen entzogenen Gottes gilt Nietzsches Wider-Wille.”⁵¹⁴

God die in het denken aan de orde komt moet voor alles worden veranderd omdat Hij niet denkbaar is voor Nietzsche. In plaats van een God die boven de mensen staat, een soort *Über-Gott* wil Nietzsche een *Über-Ich* dat op eigen benen staat: de *Übermensch*.⁵¹⁵ Volgens Jüngel wordt in dit denken meteen het geloof in God meegenomen terwijl de categorie van het geloven en de werkelijkheid ervan een totaal andere is. Daarin zit dan ook duidelijk het verschil:

“Im Versuch, Gott zu denken, wird das Denken mitgenommen indem es den Glauben und sein Geglaubtes denkt. Glauben aber ist die unmittelbare Weise des Mitgenommenwerdens durch Gott. Der Glaube ist ein Aus-sich-Herausgehen des Ich ohne Ende. Er kennt kein Zurück. Denn der Glaube ist immer schon bei dem Geglaubten; er muss nicht erst dahin kommen. Im Glauben ist deshalb die Differenz von Glaubensakt und Glaubensgegenstand schon immer überboten zugunsten des konkreten Unterschiedes zwischen Glaube und Geglaubtem, zwischen Glaube und Gott. Und der konkrete Unterschied besteht darin, dass der Glaube nichts für sich selbst sein will. Er kommt nicht auf sich selbst zurück, sondern bleibt bei dem Geglaubten. Das Denken hingegen kommt, indem es zu seiner Sache kommt, zugleich stets auf sich selber zurück: Es ist wesentlich Reflexion, ist eine reflexive Weise des Mitgenommen-seins. Im Akt der Reflexion verhält sich das Ich zu der Tatsache, dass es mitgenommen ist, selbständig.

Nachdenken ist dann allerdings - so, wie Glaube ein ursprünglicher Akt der Selbstbestimmung ist - das genaue Gegenteil eines "Denkens", das sich der Anstrengung eigenen Denkens enthoben weiss und nur noch "denkt", was ihm andere vorgedacht haben. Denken ist nie Imitation.”⁵¹⁶

Außen ist vieles anders geworden. Ich weiß nicht wie.
Aber innen und vor Dir, mein Gott, innen vor Dir,
Zuschauer: sind wir nicht ohne Handlung?
Wir entdecken wohl, daß wir die Rolle nicht wissen,
wir suchen einen Spiegel,
wir möchten abschminken und das Falsche abnehmen
und wirklich sein.
Aber irgendwo haftet uns noch ein Stück Verkleidung an,
das wir vergessen.
Eine Spur Übertreibung bleibt in unseren Augenbrauen,
wir merken nicht, daß unsere Mundwinkel verbogen sind.
Und so gehen wir herum, ein Gespött und eine Hälfte:
weder Seiende, noch Schauspieler.

Rainer Maria Rilke⁵¹⁷

Denken en geloven zijn dus gescheiden en kunnen vanuit een denken dat zichzelf verabsoluteert niet over een kam geschoren worden. De gelovige heeft grond om op te staan op basis van zijn geloofservaring. Hoe je hierover kunt en wilt denken is niet alleen een kwestie die door het denken erover alleen bepaald kan worden. Toch probeert Nietzsche via dit denken, als een denken over het denken, zijn gelijk te halen, door zo diep en grondig mogelijk te denken. Maar wat houdt hij dan in handen? De *Übermensch* als antwoord? Het blijft wringen.

Jüngel stelt dat Nietzsche niet alleen de metafysische God heeft bestreden maar ook het samenvallen van God en de vergankelijkheid bij de apostel Paulus in de figuur van Jezus:

“Nietzsche hat mit seiner Rede vom Tode Gottes zwar auch, aber keineswegs nur die Denkbare des metaphysisch gedachten Gottes bestritten. Er hat sich zugleich vehement gegen die Möglichkeit gewehrt, Gott und die Vergänglichkeit so zusammenzudenken, wie die paulinische Rede vom gekreuzigten Gottessohn das dem Denken zumutet. Nietzsches Wort "Gott ist tot" geht einher mit der denkbar schärfsten Polemik gegen die Zumutung, Gott und den Tod aufgrund des Wortes vom Kreuz ernsthaft zusammenzudenken.

In dem als Nr. 47 gezählten Stück der Schrift "Der Antichrist" steht der in dieser Hinsicht an Präzision und Polemik kaum zu überbietende Satz: "deus, qualem Paulus creavit, dei negatio". Der Satz verdient besondere Aufmerksamkeit. Er besagt zunächst, dass Paulus ein gegenüber der Tradition des Denkens sehr besonderes Gottesverständnis ermöglicht hat. Für Nietzsche geht die paulinische Besonderheit sogar so weit, dass er davon reden zu müssen meint, Paulus habe regelrecht einen Gott, einen neuen Gott also, geschaffen: "deus, qualem Paulus creavit ..."

Nietzsche setzt denn auch das Wort "Gott" in diesem Zusammenhang ausdrücklich in Anführungszeichen, um anzuzeigen, dass jener "'Gott', den Paulus sich erfand", am allerwenigsten den Namen eines Gottes verdient."⁵¹⁸

Nietzsche schetst zijn verachting voor een God die moet lijden, die sterft en die daardoor een hele groot deel van de mensheid heeft beïnvloed in de *Antichrist*. Jüngel zegt hierover:

“Was Nietzsche daran empört, ist die Auszeichnung, die dem Vergehenden in seiner negativen Qualität dadurch widerfährt, dass Gott inmitten des Vergehens als Gott nicht nur, sondern sogar als *leidender* Gott gedacht werden soll. Gott ist für Nietzsche — wie alles Unvergängliche — zwar allenfalls ein Gleichnis. Auch hier bleibt aber der metaphysische

Gottesgedanke vorausgesetzt, insofern der als unvergänglich behauptete Gott immerhin als Gleichnis für die *Stärke und Macht* des Vergänglichen in Betracht kommt. Dann aber muss von dem deus crucifixus behauptet werden, er sei *dei negatio*. So versteht sich denn der Antichrist darin als Antichrist: nicht, "dass wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geschichte, noch in der Natur noch hinter der Natur, — sondern dass wir, was als Gott verehrt wurde, nicht als ‚göttlich‘, sondern als erbarmungswürdig, als absurd, als schädlich empfinden, nicht nur als Irrthum, sondern als *Verbrechen am Leben* ... Wir leugnen Gott als Gott ... Wenn man uns diesen Gott der Christen bewiese, wir würden ihn noch weniger zu glauben wissen. - In Formel: deus, qualem Paulus creavit, dei negatio".⁵¹⁹

"Only in fragments can we read the immeasurable totality.
Hence it is with reference to a fabricated totality
that we tackle a fragment,
which always represents the accepted,
traditional part of the totality,
yet at the same time renews its challenge of the beginning and,
taking its place, becomes the beginning
of all possible beginnings that can be brought to light."

Edmond Jabès⁵²⁰

Nietzsche denkt over God op een abstract niveau en ook de vergankelijkheid wil hij enkel opvatten als een abstractie zonder echte pijn en zonder lijden. Hij verwijt de 'vergankelijke God' in de persoon van Christus het slavenbestaan van zijn volgelingen. Hij pleit voor een omverwerping van alle (antieke) waarden zoals naastenliefde en betrokkenheid op de ander want dat kan de 'nieuwe Nietzscheaanse mens' die alles zet op de wil tot macht, zich niet veroorloven. Hij zal en moet de 'nieuwe mens' als het hoogste kunnen denken.⁵²¹

Maar zit in dit abstract denken van God, van de vergankelijkheid, de contingentie, de eindigheid en de oneindigheid ook niet het grote gevaar voor alle theologen en filosofen? Over welke werkelijkheid hebben ze het dan? Is dit denken met het gewone leven, de alledaagse ervaring van het beleven van de werkelijkheid wel in overeenstemming te brengen? Jüngel is zich daarvan bewust dat hij ook als gelovige deelneemt aan de vieringen in zijn kerk en als hij op de kansel staat als predikant. De theologie, ook de zijne kan niet abstract blijven.⁵²² De persoonlijke invulling van de relatie met God en met Jezus Christus moet aan de orde komen.

Met deze in grote lijnen weergegeven opvattingen van Jüngel over God in de wereld, in de gestalte van Jezus van Nazareth en als een God van liefde, op de klippen verdedigd tegen een Nietzscheaanse aanval op God, zijn we uitgekomen bij de laatste stap: Wat en wie kan God voor ons zijn?

MÄRZ, THEATER

Auf den Wassern der Bucht: das
Schneefeld aus Nebelgrau. Windferne
Sonnengewissheit — als gäbe es keine

Nacht, nur das Atmen der Knospen ins

kommende Grün. Am Himmel darüber
die Keilschrift schwarzer Gefieder: gestochen in
unendlich tiefes Blau.

Ulrich Schacht⁵²³

4.6 Een God voor ons

Meine Transparenz ist vergleichbar der Transparenz des leeren Himmels, dessen Blau nicht blauer sein könnte und doch keinen Abschluss bedeutet. Das Blau ist nicht umsonst ein Symbol der Unendlichkeit. Wo es blaut, dort neigt sich die Unendlichkeit uns zu.

Peter Strasser⁵²⁴

Mein Gott, fiel es mir mit Ungestüm ein, so bist du also. Es gibt Beweise für deine Existenz. Ich habe sie alle vergessen und habe keinen je verlangt, denn welche ungeheuere Verpflichtung läge in deiner Gewißheit. Und doch, nun wird mir's gezeigt. Dieses ist dein Geschmack, hier hast du Wohlgefallen. Daß wir doch lernten, vor allem aushalten und nicht urteilen. Welche sind die schweren Dinge? Welche die gnädigen? Du allein weißt es.

Rainer Maria Rilke⁵²⁵

Vanuit bijbels perspectief is de vraag naar de existentie van God vanuit het denken en vanuit het denken alleen absurd. Dat zou betekenen dat de mens zijn bestaan zou kunnen grondvesten alleen op denken. We hebben boven gezien hoe Nietzsche daarin is vastgelopen. Zijn idealisme verpakt als filosofisch 'nihilisme' werd steeds kwaadaardiger tegenover een vermoede God. Ik noem dat teleurgesteld idealisme, cynisme dus. Zijn droom is uit elkaar gespat. Ook de droom van mens die het dan wel zou kunnen redden heeft het niet gehaald hoewel velen dit idee van de *Übermensch* hebben omarmd om zichzelf op de troon te zetten. Ook vandaag de dag lopen nog genoeg mensen hiermee rond. In mijn essay *Wereldbeeld en zelfbeeld*⁵²⁶ heb ik hier uitgebreid bij stilgestaan en ook laten zien waartoe dit denken heeft geleid en waartoe het nog steeds kan leiden.

Twijfel is in mijn ogen niet verkeerd. Twijfel zet aan tot vragen. Twijfel kan een route zijn op weg naar meer houvast. Maar Abraham Joshua Heschel schrijft over het begrip twijfel in de bijbel het volgende:

“De Griekse wijsbegeerte ontstond in een wereld zonder God. Zij kon de goden of het voorbeeld van hun gedrag niet aanvaarden. Plato moest met de goden breken en vragen: wat is goed? Zo ontstond het probleem van de waarden. En het denkbeeld van de waarden nam de plaats van God in. Plato laat Socrates vragen: wat is goed? Maar de vraag van Mozes was: wat verlangt God van u?

In het bijbelse Hebreeuws bestaat er geen woord voor twijfel; er zijn veel uitdrukkingen voor verwondering. Zoals twijfel het uitgangspunt is bij het vellen van een vonnis, zo is verwondering het bijbelse uitgangspunt tegenover de werkelijkheid. Het gevoel van de bijbelse mens voor de bovenmenselijke grootsheid van de werkelijkheid belette de macht van de twijfel om zijn eigen, onafhankelijke dynastie te stichten. Twijfel is een houding waarin de geest zijn eigen denkbeelden onderzoekt; verwondering is een houding waarin de geest het heelal beschouwd. Radicale scepsis is de uitwas van subtiele eigendunk en zelfvertrouwen. Toch was er geen eigendunk in de profeten en geen zelfvertrouwen in de psalmist. En daarom vraagt de bijbelse mens nooit: is er een God? Het stellen van een dergelijke vraag, waarin twijfel tot uiting komt welke van twee mogelijke houdingen de juiste is, betekent de aanvaarding van de kracht en de geldigheid van een derde houding, te weten de houding van de twijfel. De bijbel kent de twijfel als een absolute houding niet. Want er is geen twijfel waar het geloof geen rol in speelt. De vragen die de bijbel aan de orde stelt, zijn van een ander soort.”⁵²⁷

Twijfel die losraakt van de positie als gelovige is dus in de ogen van Heschel geen bijbelse weg. De schrijvers van het bijbels epos waren geen filosofen. De filosofen kunnen ons wel iets leren rond God en rond geloven maar ze hebben niet het laatste woord.

Dinge

Indem ich das ausspreche (hören Sie?) entsteht eine Stille; die Stille, die um die Dinge ist. Alle Bewegung legt sich, wird Kontur, und aus vergangener und künftiger Zeit schließt sich ein Dauerndes: der Raum, die große Beruhigung der zu nichts gedrängten Dinge. Aber nein: so fühlen Sie die Stille noch nicht, die da entsteht. Das Wort: Dinge geht an Ihnen vorüber, es bedeutet Ihnen nichts: zu vieles und zu gleichgültiges.

Rainer Maria Rilke⁵²⁸

Deze woorden van Rilke vormen een uitnodiging om stil te worden, om de stilte in de werkelijkheid toe te laten, om de dingen zoals ook bij het Japanse ‘*wabi-sabi*’, de gewone alledaagse dingen te laten spreken. We maken dit vaker mee als we in de natuur geraakt worden door een opkomst of ondergang van de zon, als wij luisteren naar de zee of naar de vogels die de zon begeleiden op haar weg.

Emmanuel Levinas ziet vooral in het gelaat van de medemens een glimp van de Oneindige. Maar ook in de dingen en de stilte, de leegte in de ruimte kan de oneindigheid tot je spreken. Ook al noemen we dat dan niet God en hebben we er geen persoonlijk gekleurde relatie mee. Ons eigen persoonlijke leven en de indrukken die wij opdoen moet de basis zijn voor ons spreken over God, dat is tenminste mijn persoonlijke mening. Natuurlijk mag je jezelf daarbij laten leiden door andere sprekers en denkers, door dichters en kunstenaars, door degenen die je dierbaar zijn en waar je je mee verbonden voelt, al is dat soms eeuwen geleden dat ze hebben geleefd. Ware dit niet zo dan zou de bijbel zo bij de ramsj kunnen worden gezet. Edmond Jabès schrijft (in een Engelse vertaling van zijn werk, *Return to the Book*) over de dingen in een mensenhand:

“In the daytime, man is fooled by things. Appearance sheds its appurtenances and shows up as expected. Things answer to the idea we have of them. But at night when their presence is but guessed, what do they become then?

"No object," said Reb Odes, "is unprepared for the changes we impose on it. It seems even to invite them, as if it wanted us to recognize its life in process."

In order to be aware of this life of things, in order to capture it, we must let our instinct guide us and interfere often in their metamorphoses, take responsibility for them, set their limits. These changes take place within the object, and we are witness from the inside. But beware of the fatal error. Things die by our hands."⁵²⁹

Maar naast deze waarschuwing haalt hij ook de woorden aan van een denkbeeldige rabbi die zijn zoon aanspreekt over een van de heiligste dingen in de synagoge, ook een ding, maar meer dan dat. Hij schrijft:

"Things have the life of a thousand petals.

"Three times in the course of my life," wrote Reb Assad,

"three times I went back to the synagogue of my native village to kiss the Holy Ark which I remembered down to the last detail. And every time I found it different. The first time I expected to find again the coffer which had for centuries lain at the bottom of the sea and kept its smell. The second time I thought I would see again the two wings of a sky hardened in its determination to protect the Book of Sources rolled up in its song. The third time I was ready to stroke the screen of eternal life my forehead had rubbed against. Oh my son, when you come in turn to kiss the old wood will it again look all different to you?"

Edmond Jabès⁵³⁰

Ik laat mij ook graag leiden door de gedachten van de filosoof Peter Strasser die voor zichzelf (misschien heel onverwacht) de waardevolheid van een persoonlijk gekleurde spiritualiteit heeft ontdekt. Hij doet daarvan verslag in *'Kritik der Spiritualität. Warum uns die Welt nicht genug ist'*. Hij spreekt over de 'transparantie van de dingen' waardoor ze in hun immanent bestaan uitwijzen boven zichzelf. Als organische wezens met een eigen binnenwereldse beleving van de werkelijkheid zijn we niet opgesloten in de wereld van de feitelijkheid en de contingentie waaraan geen ontsnappen is. Ons bestaan is zelfs trans-subjectief, dat wil zeggen dat wij niet zonder anderen kunnen.⁵³¹ Strasser drukt zich zo uit:

"Wir sind immer schon, als geistbegabte, aus dem Geist heraus lebendige Wesen, *weltbeheimatet*. Wir, die Subjekte, und die Welt, gedacht als «unser» Objekt, sind wahlverwandt; wir stammen aus derselben Quelle. Das meint der Begriff der «intimen Transzendenz», den ich im Folgenden verwende. «Intim» ist diese Art von Transzendenz, weil sie die ontologische Signatur des uns sinnlich Erscheinenden bildet, «aus ihm spricht» und uns auf einen Horizont hin ausrichtet, der das Vergängliche in das Geistige -Ewige, Göttliche (wie sonst sollten wir's nennen?) - *einbirgt*. Die Signatur der intimen Transzendenz an den Dingen sprachlich zu umkreisen, künstlerisch zu bedenken, philosophisch zu meditieren - das bildet, neben der ethischen Weitung, einen wesentlichen Teil der Spiritualität im 21. Jahrhundert. *Die Transparenz der Dinge ist eine Funktion ihrer intimen Transzendenz*. Über diesen Sachverhalt zu reflektieren, ist das Anliegen der folgenden Betrachtungen - gewiss zu einem beträchtlichen Teil philosophische Sottisen."⁵³²

Naast de dingen die wij aantreffen en de feitelijke werkelijkheid waarin we ons bevinden zijn we ook niet klaar met onszelf. Er is steeds iets waardoor we verder kunnen kijken als we ons zelf beschouwen en over ons zelf reflecteren. We zijn niet vast te pinnen op definities, op herinneringen, op ervaringen hoe mooi zij ook zijn verteld. Ik kan op diverse manieren naar mijzelf kijken, diverse invalshoeken kiezen, maar wie ik nou echt ben en wat ik nou echt weet, ken en voel, waarvan ik me bewust en niet bewust ben, dat blijft grotendeels open en daarom ook open voor iets wat mij overstijgt. Mijn eigen onafheid en mijn eigen onmogelijkheid om met mezelf samen

te vallen als een autark en daarom totalitaire entiteit, opent mij voor de transcendentie waar ik deel vanuit maak. Strasser noemt dat de ziel:

“Was ich, mich selbst betrachtend, sagen möchte, ist doch, dass ich mich in dem, was ich von mir kenne — wie dicht die Masse der Pakten auch sein mag — nicht erschöpfe. *Immer bin ich noch etwas darüber hinaus*. Ich bin zwar eine bestimmte Person, aber ich bin auch ich, und das bedeutet, mein Wesen transzendiert alle Fakten. Eine Festlegung ist nicht möglich. Meine Transparenz ist vergleichbar der Transparenz des leeren Himmels, dessen Blau nicht blauer sein könnte und doch keinen Abschluss bedeutet. Das Blau ist nicht umsonst ein Symbol der Unendlichkeit. Wo es blaut, dort neigt sich die Unendlichkeit uns zu. Und ebenso verhält es sich mit meinen Eigenschaften, die mich zu der Person machen, die ich bin. Von innen her gesehen bin ich, ichhaft wie ich vor mich hintrete, mir selbst transparent: Durch alle meine Eigenschaften hindurch verweist das Ichhafte meiner selbst auf mich, der ich doch über alle meine Eigenschaften hinaus ich bin. Man könnte auch sagen, in mich ist immer schon «Ewiges» eingeflutet, und diese Einflutung, dieses Undefinierbare am Grund meines Seins, ist — dem Alltagsgebrauch zufolge — meine Seele.”⁵³³

Strasser is ervan overtuigd en daarin ga ik helemaal mee, dat de poëzie een opening is naar de wereld van de ziel en de transcendente werkelijkheid, ook als het in mijn woorden op God aankomt. De psalmen en de profetische teksten vormen daarvoor voor mij het sterkste argument. God leer je kennen door en via de psalmen, bid-dend, zingend, herhalend als een mantra voor het leven.

Strasser spreekt over *Entdichtung* - het gedicht opent ons voor de werkelijkheid, den hij verwijst naar het lied van Leonard Cohen (*Anthem*) die over een scheur (*Riss*) zingt die in alles zit. Maar daardoor kan het licht pas binnentreden, ook in de zogenaamde ‘dode’ materie. Strasser stelt dat het leven zelf in al zijn onvolmaaktheden vol zit met dergelijke scheuren. Het zijn ook in mijn ogen de openingen waarin God als de Oneindige binnen kan komen, als je daar voor open staat.⁵³⁴

Dichten is voor hem het aanbieden van betekenissen en betekenislagen, van een werkelijkheid die groter is dan jezelf:

“Offerieren und ansprechen -das ist die Grunddynamik von Dichten: *entdichten*, indem durch die ontologische «Verletztheit» der Dinge, die nicht in der Undurchdringlichkeit ihrer Immanenz verharren, Kommunikation möglich wird.

Kommunikation ist, in einem fundamentalen Sinne, immer auch Kommunion. Zwei verletzte Seelen treffen aufeinander, in Worten und Taten, und die jeweils eine Seele offeriert der jeweils anderen im kommunikativen Akt eine Lichtung, Auflichtung der Dunkelheit, in der alles, auf je eigene Weise, eingeschlossen ist. Und die Dinge, die keine Seele, keine Sprache haben? Solche Dinge kennt die Dichtung nicht. Denn in allem wohnt das Licht, das die Welt trägt und erfüllt, sie *da-seiend macht, ohne bloss da zu sein*. Jedenfalls ist dies die Sichtweise einer jeden wahren Dichtung, die das Dichte um uns herum transparent werden lässt. Das ist ihr innerster Antrieb. Sie ist durchdrungen von der Wahrheit des Animismus, des Glaubens an die Beseeltheit aller Dinge.”⁵³⁵

Maar is dat genoeg, poëzie, ook al is ze op God gericht, opent ze een transcendente werkelijkheid, laat ze iets van het numineuze zien in een feitelijke en contingente werkelijkheid? Is er niet meer nodig, troost bijvoorbeeld?

Kenmerk van een geloven dat steun biedt en dat kan ondersteunen ook in moeilijke situaties is het feit dat geloven troost *kan* bieden. Meister Eckhart heeft er een tekst aan gewijd *Das Buch der göttlichen Tröstung*.⁵³⁶

Als we over troost spreken komt ook meteen het thema verlossing om de hoek kijken. Verlossing van ellende, van lijden, honger, armoede. Troost misschien ook dat er na dit leven een beloning wacht (of in het tegenovergestelde een straf).

Ook Peter Strasser heeft het hierover ook met het oog op de vraag wat het leven interessant maakt en of je niet beter zoals Camus stelt moet nadenken over zelfmoord.⁵³⁷ De echte filosofische vraag zou moeten luiden: *wat biedt troost*.

Hij vraagt zich ook af in hoeverre religies werkelijke troost bieden, en of veel beloften toch eerder een vorm van zoet houden zijn.⁵³⁸ Ik geloof met hem niet zo in een hiernamaals, niet in een hemel en niet in een hel omdat ik me daar niks bij kan voorstellen. Bijbels gezien is er ook nauwelijks houvast voor want de verwijzingen zijn schaars en heel summier. Maar ik ben niet 'de maat der dingen', ook mijn perspectief is heel beperkt. In onze geseclariseerde wereld kun je natuurlijk je hart blijven ophalen aan de rijke schat die de religies aanbieden hoe om te gaan met het eindige en het beperkte, de 'vervallenheid' aan dit bestaan en de contingentie. Maar iedereen zal daarin zijn eigen weg moeten vinden. Misschien met vallen en opstaan. De bijbelse verhalen blijven voor mij bron van inspiratie en van hoop, omdat ze op hun eigen manier een wijze van leven beschrijven die in mijn ogen zinvol is. Maar daar kom je pas achter als je met de personen uit die verhalen samen door de woestijn van het leven trekt. Een persoonlijke God die je zou kunnen aanspreken als een 'Persoon' is daar in mijn ogen niet per sé voor nodig. Hoe zou je als mens op het niveau van God kunnen komen zodat er echt sprake zou kunnen zijn van een dialoog? Een Ich-Du zoals Martin Buber dat zo mooi beschreef. Maar ook dit zijn formuleringen die zich moeten verhouden met de werkelijkheid van de leegte, de afwezige God, de God die elke (bijbelse) vanzelfsprekendheid verloren heeft in onze samenleving ná de Shoah. In die zin kan ik goed aansluiten bij de woorden en gedachten van Edmond Jabès, Marc-Alain Ouaknin, Franz Rosenzweig en Emmanuel Levinas die elk op hun eigen wijze hun opwachting hebben gemaakt in dit essay en die in elkaars spoor deze zoektocht, deze route hebben afgelegd. Spoorzoeken naar God.

Edmond Jabès schrijft over de relatie met God, verwoord in zijn werk als schrijver:

"The fate of the word is the fate of our passions. A writer questions himself forever in the infinite solitude of God whose gesture he has inherited, but with its fire gone out. Rekindling the divine gesture again and again, this is our contribution to the light.

We are at the heart of creation, absent from the All, in the marrow and moire of Absence, with the Void for recourse, for a means to be and to survive. So that, in the creative act, we are and even surpass the Void facing the restoring All.

Book rejected and reclaimed by the book. The word, for which I was pain and meditation, discovers that its true place is the non-place where God lives resplendent with not being, with never having been. Therefore interpretations of Elohim, approaches to Adonai can only be personal, laws only individual laws, truths only solitary truths in the scream they wrench from us. And this even within the possibility of transmitting a recognized Truth, a common and sealed law.

Instinct of the work, infallible flair. Did not Reb Gabriah compare his goose quill to a dog's muzzle?

The work imposes its choices on us. Only much later the writer becomes aware of this. Can he claim its daring if the choice is bold?

Death is of this world. It is on our planet that we will live death, along with plants and days. Where I go, night overtakes me. It is Sarah and Yukel in their short lives. It is the dead hour at the bottom of the hour

-Where I go in their tears, their hearts -

Ah, the sun will catch me, in my disturbing transparency. What am I but an awareness of the dark, forever?

And yet

I am certain I exist in the crystal of writings whose luster I could keep in check if I wanted. The world is within me, and I exist through the world.

Did I know, when I let the first sentences of the book invade me, did I know that it would lead me from threshold to threshold to the summer of death?
The past takes part in its own metamorphoses for the sake of a future which eternity turns away from the perishable everyday.
You cannot build on ambiguity. Only granite will do.”⁵³⁹

Jaren geleden kwam ik al tot de ontdekking dat de naam ‘God’ in de bijbel veel genuanceerder wordt benaderd. God als een abstractum, en ook als een eigennaam benaderen, is bijbels gezien nonsens. Er is niet één naam maar er zijn veel namen. Daarom als afsluiting van deze paragraaf een overzicht van namen met verklaring (met kleine aanpassingen) grotendeels overgenomen uit het tijdschrift Tenachon.⁵⁴⁰

NAMEN VAN GOD:

Eel: een algemene naam voor God (Hos. 11,9: *Want een God ben ik en geen mens*. In de betekenis van de ‘enige God’, vooral in liederen, met name uit de wijsheidsliteratuur (bv Job 5,8), maar overigens in Tenach zelden als persoonlijke naam voor God van Israël. In de gebeden daarentegen echter weer wel Ps. 22, 2: *Eli, Eli* (Mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten). Vaak wordt de naam ook in samenstellingen gebruikt zoals in ‘Eel Sjadai’, ‘Eel Eljon’ of voor een vreemde God (Deut. 32,12)

Eloha: het begrip Godheid in het algemeen, bv Jes. 44,8 (*Is er een Godheid buiten mij?*) Overwegend (en dus lang niet altijd!) gebruikt voor de God van Israël. Als persoonlijke naam van God vrijwel alleen in poëzie.

Elohiem: een meervoudsvorm van Eel, meestal verwijzend naar de ene God (en met persoonsvorm in het enkelvoud gebruikt: Gen. 1,1), en dan is de naam synoniem met Eel of Eloha. Het is de meest voorkomende Godsnaam, in zowel proza als poëzie.

Fungeert ‘elohiem’ als meervoudsvorm, dan kan er sprake zijn van afgoden zoals in Ex. 20,20.23: Je moet niet maken naast Mij *elohiem* ('goden') van zilver, etc. ook een vrouwelijke God kan ‘elohiem’ worden genoemd (1Kon. 11,5).

De naam in het enkelvoud wordt zowel voor de persoonlijke naam als voor een algemene naam gebruikt. Als algemene naam kan het een aanduiding zijn van het begrip godheid in het algemeen, maar ook van een god van de volken: *Asjtoret, de elohiem van de Tsidoniers* etc. (1Kon. 11,133). Figuurlijk kan ‘elohiem’ worden gebruikt voor een belangrijk persoon, die op anderen invloed uitoefent, zo bv. Ex. 4,16: *Jij (Mozes) zal hem (Farao) tot elohiem zijn*.

Als persoonlijke naam van de God van Israël is Elohiem synoniem met de vierletterige Naam (JHWH). In Israël brak het inzicht door dat er maar één God is (één Elohiem) en dat de Eeuwige, de God van Israël, die Ene is. Dit inzicht maakte de algemene naam in Israël tot persoonlijke naam. De naam Elohiem komt in Tenach vooral voor in vertellende verhalen, in de wijsheidsboeken, in veel psalmen (vooral de Elohiem-psalmen 42-89) en andere poëzie.

In de wetsteksten, de profeten en in poëzie die niet tot de wijsheidsliteratuur behoort, of daardoor is beïnvloed, komt echter alleen de vierletterige Naam voor, en wordt ‘Elohiem’ alleen als algemene naam gebruikt. De uitzonderingen zijn verklaarbaar uit de context.

De vierletterige Naam (JHWH): De persoonlijke naam van de God van Israël, die in Tenach 6823 keer voorkomt. Deze Naam wordt niet uitgesproken. Waar hij voorkomt wordt hij ge vocaliseerd alsof er ‘Adonaj’ stond, en zegt men ook ‘Adonaj’: Mijn Heer. Het wereldlijke ‘mijnheer’ luidt: ‘adoni’. Voor ‘mijne heren’ zegt men ‘rabotai’, om in wereldlijke context de Naam van God te vermijden. Soms wordt God al aangesproken met Adonaj, gevolgd door de vierletterige Naam, zoals in Gen. 15,2. De Naam wordt dan weergegeven met ‘Elohiem’ en draagt dan de overeenkomstige vokaaltokens, In Gen. 15,2 leest men dus ‘Adonaj Elohiem’. Soms wordt de vierletterige naam gevolgd door Adonaj (Ps. 109,21) en ook dan wordt hij gelezen als ‘Elohiem’. De vokaaltokens geven uitsluitsel. De Naam Jehova is een foute lezing, die ontstaat wanneer men de vierletterige naam volgens de vokaaltokens uitspreekt. Hoe de Naam werd uitgesproken (de ene keer in het jaar dat de Hogepriester hem uitsprak) is onbekend. In de meeste Nederlandse bijbelvertalingen wordt de vierletterige Naam weergegeven als ‘Heer’ en ‘Elohiem’ als ‘God’.

Ja: Een afkorting van de vierletterige Naam, die vooral voorkomt in de psalmen, in de samenstelling *halloe Ja* = 'looft Hem'. Om het gebruik van letters van de Naam in wereldlijke context te vermijden schrijft men het cijfer 15 met Hebreeuws letters als *tet waaf* (9+6; en 16 als *tet zaijen*: 9+7).

Ehjè: Vgl. Ex. 3,14: *Hierop zei Elohiem tot Mozes: Ehjè asjeer Ehjè* ('Ik zal zijn wat/die ik zal zijn'). Geen werkelijke naam, maar een verklaring van de Naam Gods. Rasjbam, een geleerde, brengt t.a.v. Ex. 3,14 (voor alle voorzichtigheid in geheimschrift) - deze naam in verband met de vierletterige Naam: 'Hij noemt Zichzelf "Ehjè" (IK zal zijn), en wij noemen Hem "Jihjè" (Hij zal zijn - gespeld: *Jod Hé Jod Hé*), maar dan met een *wav* in plaats van een *jod* (als derde letter, dus: *jod hé waaf hé*), zoals die letters ook in Pred. 2,22 worden verwisseld.

Adonaj: komt in Tenach weinig voor en verwijst alleen naar de God van Israël. De naam staat voor 'Adon' (Heer) in het meervoud om Zijn grootheid aan te duiden, en met het achtervoegsel *-aj* = 'mijn'. Vooral als aanspreeknaam, bv. Gen. 15,2 of 20,4 (*Hij zei: Adonaj, zoudt Ge ook een rechtvaardig volk doden?*) In de loop der tijden werd het achtervoegsel *-aj* (mijn) niet meer als zodanig gevoeld (zoals ook met 'rabbi' en 'mijnheer' het geval is) en werd Adonai tot eigen naam.

Eljon: 'Allerhoogste'; vgl. Gen. 14,18-20: *Melchizedek...was priester van Eel Eljon* (God, de Allerhoogste) ... en hij zei: *Gezegend Abram van Eel Eljon... en geloofd zij Eel Eljon*. Meestal wordt deze naam gebruikt in samenstellingen als 'Eel Eljon', 'Elohiem Eljon' (Ps. 57,3 (of alleen 'Eljon' (Num. 24,16) en duidend op de Ene God.

Tseva'ot: (Saba'oth) komt vaak voor in de boeken Samuel, Koningen, Kronieken, Jesaja en Jeremia, de kleine profetische boeken met uitzondering van Joël, Obadja en Jona, en de psalmen, in samengestelde uitdrukkingen die de Godsnaam behelzen: 'Adonaj (JHWH) Tseva'ot' (Jes. 6,3), maar ook 'Elohiem Tseva'ot'. Het woord dat tot naam werd wordt meestal vertaald met 'heirscharen' en kan slaan op de heirscharen van de hemel, de verzameling van alle schepselen, van Israël, van de engelen etc. Kortom: op aspecten van volheid van Zijn schepping. Hoe de naam zelf tot eigennaam werd is niet duidelijk. Want er staat vaak niet 'Elohé Tseva'ot' (God van de verzamelingen of heirscharen) maar 'Elohiem Tseva'ot', dus kennelijk als twee namen.

Sjadai: komt in samenstelling 'Eel Sjadai' zes keer in de Tora voor en wel in verband met de aartsvaders (Gen. 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3 en Ex. 6,3), en eenmaal bij Ezechiël 10,5. Zelfstandig komt het ook een aantal malen voor (31 maal in Job). De chachamiem (bChag. 12a) verklaren het woord als '*sja-dai*': 'Die gezegd heeft: Genoeg!' Dat wil zeggen: Die niet alleen macht tot scheppen heeft, maar ook de macht de schepping niet tot in het oneindige te laten uitgroeien. De gangbare vertaling is dan ook 'de Almachtige'.

Andere benamingen in Tenach:

Naast bovengenoemde namen vinden we ook nog (vooral in poëtische passages) benamingen als *Eel Roï* ('de God van het zien' Gen. 16,13); *Kedosj Jisraël* ('de Heilige Israëls' vaak in Jesaja bv. 5,19); *Tsoer* ('Rots' bv. Deut. 32,4); *Avier Ja'akov* of *Avier Jisraël* ('De Machtige van Jakob' etc.); *Pachad Jitschak* ('de Vrees van Izaak' Gen. 31,42.54); *Hoe* ('Zijnde') bv. in Deut. 32,39: 'Ik ben de Zijnde (of 'Die is'); geen god naast Mij'; *Atiek Jomien* ('Die altijd er was'; Dan. 7,9).

Namen in de rabbijnse literatuur:

HaMakom ('de Alomtegenwoordige' letterlijk; 'de Plaats'), want 'Hij is de plaats van Zijn wereld, maar Zijn wereld is niet Zijn plaats'. Sjamajiem ('de hemel'); HaKadosj Baroeg Hoe ('de Heilige Hij zij gezegend'); Ribbono sjel olam ('Heer der wereld'); Av ('Vader'), vooral ook in de vorm Avinoe sjè basjamajiem ('Onze Vader in de hemel'); Melèch ('koning'), meestal in de vorm Malkénoe ('Onzer Koning'). Ook Mèlech Malché haMelachiem ('Koning van de Koning der Koningen'); HaRachaman ('de Barmhartige'); Jitbarach ('de Gezegende'); Gevoera ('de Machtige'); Sjechina ('de Goddelijke Aanwezigheid'); Gavoa ('de Hoge'); Ma'ala ('Die boven is'); Sjalom ('Vrede'); HaBoré ('de Schepper').

DUM VACAT

Ma spiove, è notte, o sera;
anonima la strada,
solitaria nel suo andare tra le altre
che da lei si dipartono a ogni incrocio.
Dagli ultimi semafori
lampi, scatti metallici
aranciati. Poi macerie o depositi,
assi divelte, latrati.
Muri d'alberi neri, cespugli e rare case
illuminate? Una distesa
di freddo guarda immobile
il tuo asfalto bagnato.

Fabio Pusterla⁵⁴¹

SOLANGE ZEIT BLEIBT

Doch lässt der Regen nach, zur Nacht,
am Abend;
die Straße namenlos,
einsam in ihrem Wandern zwischen
den anderen,
die von ihr fortgehen an jeder Kreuzung.
Aus den letzten Verkehrsampeln
Blinken, metallisches Klicken,
orangefarben. Danach Schutt oder Abfälle,
herausgerissene Latten; Gekläff.
Mauern von schwarzen Bäumen, Gebüsch
und wenige Häuser,
erleuchtet? Unbewegt
blickt eine kalte Weite
auf deinen nassen Asphalt.

Vertaling: Hanno Helbling

4.7 Sporen van God

noch vor einer Stunde verhiess der Morgennebel
nicht diese Klarheit, diesen riesigen Himmel
und das Überlaufen der Fische im erwärmten Wasser des Teichs;
die Freude, wenn die zum Plug abhebenden Wildenten
eine deutliche Spur hinterlassen auf der gekräuselten Oberfläche
des Augusttages,
lange den immer ruhigeren Blick auf sich ziehend.
Die Schüsseln der rostigen Gärten füllen sich,
Ähren rieseln.
Und du wirst still, seltsam unschuldig. Rein:

die sanften Hügel stehen in prächtigem Licht,
in den Gräsern, unten, bettet sich der Tod

Marzanna Kielar⁵⁴²

Edmond Jabès, geeft in *The book of Margins* een mooie beschrijving van het spoor-
zoeken naar God waarin we in de vorige paragraaf zijn geëindigd. Daarom zijn
woorden zonder commentaar, opdat ze mogen werken in de lezer.

“There Is No Trace But in the Desert

With Emmanuel Lévinas

1

I know he exists. I see him. I touch him. But who is he and who am I? We know, one and the other,
one for the other. On this basis ...

This face, perhaps of a face forgotten and regained. — Mine before mine? Or after?

What this voice says, which is perhaps only the voice of unsayable sayings telling its misfortunes,
hence saying nothing. The emptiness of what is said where it gets lost, where we get lost.

And yet ...
 A passive, though gnawing absence.
 There is no trace but in the desert, no voice but in the desert.
 The beginning of action is passage, wandering.
 From the unsayable to the unsayable.
 Leaving familiar, known sites—landscapes, faces—for an unknown place—the desert, the new face, the mirage?
 The infinite face of Nothing, with its weight of Nothing, of all faces reduced to a single one, mine, and lost.
 And passage?—Perhaps what has neither end nor beginning, unfixed trace, non-trace of a burning trace; raw sensibility of sand and skin in their extremity.
 On skin, the trace, and in the heart.
 Perhaps this trace approaches the face, approach always delayed, revealed. What carries us to the infinite.
 What beats in our chests.
 Then rhythm would be intuiting the trace. We would be the trace.
 If I am the trace, I can only be so for another. But if the other is yet another—otherness to yet others—who will notice the trace?
 Perhaps others are the abyss of the trace.
 Thought in infinite regress, writing of the abyss. At the edge. But if the trace is in me, flows, beats within me? Every impulse of my body is a recorded, counted trace, multiplied by fever—by love, pain, delirium. The trace is tied to being, to essence, as to the emptiness with which it perhaps resonates.

2

Of this trace, a face. Which? Everything—and nothing—is in the face, in the effaced face that is re-born of its effacement, that rises out of the emptiness of its traits forgotten, lost, and restored by death. As if death knew it, knew all faces with their particularities and their leveling banality, the test of likeness. With their names: faces of pronounceable or unpronounceable names.
 This obsession with faces become face itself, obsessive trace of passage, passage that takes the form of a face, models its traits. Witness face, mute, garrulous, listened to, blamed. A name is no doubt a trace. But whose name? A name as name, as vocable. A name as impossible proof.
 A face asleep, a face waking, some trace of clark or light.
 To step on a trace means stepping on a face.
 We should, on these paths, walk on our mouths: advance on our lips to kiss the trace. Love rules the road.
 But is there any road without a trace?
 Yesterday is the trace of tomorrow but tomorrow wants to be without a trace, virgin or, rather, would like to be its own trace heralding its advent, anticipated by our expectation. Then yesterday would be the promise of a trace always still to come. Then the trace would be marked from day after to day after a trace of the future. What happens would be what in some way has already left traces at the heart of our daily expectations and hopes, tracing the outline of hope, of hope as a trace.
 And also fear, because death is both the trace we dread and the loss of all trace.
 And the face? Perhaps it is what is given as universal, human, divine trace, as reason—motive—for passage and as figure of its indestructible absence, as what lights up and goes out in the face of the other become night and morning of his ungraspable face, the absolute otherness of any face.
 Turned back into nothing, but also a mirror of Nothingness, a reflection of its broken mirror, its oval broken in reflected distance.
 Could it be that death is the only trace? But how would it be marked? Not only would it not be marked, but, on the contrary, it would escape all established traces. It would even present itself as this escape, as its shore and crest, with the ocean roaring and the wind blowing to deafen the nonexistent trace, to hound it down and mark it in salt or knock it out with immense breath; as if it had been noticed and grasped in its dazzling negation, its inviolable transparency.

3

At these limits, what desire would dare declare itself desire, unless infinite desire, the untouchable sky at the foot of which our desires died along with our limits, unless azure in love with the azure beyond horizons?

This tension toward another face as if come out of the clouds or the pure light of unsuspected heights; this blind attraction to a distant, blinding face, these contractions of our features at the real or imagined approach of other features, like ours in their apparent difference; this repressed appeal, held back to the point where it is but need, desire, hope of an appeal among all appeals, all encounters, and all rejections; this outcry, this small noise, this commotion and confused contentment that menace us, hovering, and whose heirs or victims we are; this love of love, this pain of pain, this trace of a trace which would proclaim them by proclaiming itself, explain them by explaining itself? Perhaps this "third person" "beyond being" "who is not defined by the self?" But is it a matter of that? Unless this "third person," this third character, is death, absent reality whose name makes all reality founder in its name.

4

The Good—what is, first, good in itself for others and, in others, good for itself—this bond, this intimate, repressed, and flaunted solidarity, this announcement, this coming of a drawn, empty face, this distance stealing in, outlined against space, forming and unforming, this space gathered and momentarily folded in on itself so that it seems an image of what is without image and yet so regarded, so loved—What can be more intimate than a face? It glows as at the heart of faith, at the threshold and end of all proximity—, this imperceptible grazing of, we might say, leaf against leaf, this frail, light, airy contact of feverish nakedness with nakedness itself, this shedding of leaves evoking the natural misery of tree and book at their end; all this and also the seizure, the sudden shock, the fright and wonder in front of the unknown we have always known, but so buried in memory, so disfigured: Is this truth? Is it what we do not dare directly to call truth, so much does it escape us? Is it the unidentifiable face of truth through which our face reaches its truth, as if we had to visualize its invisible features on the model of our own to believe in it and by and by, see it, though it be only the presentiment, ardent desire, and mad need we have of its presence—sublimated image—to which we are eternally committed like the blue of the sky to the blue of the sea? Face of the time before day, smooth and getting smoother with each showing, each short-lived—fatal—metamorphosis until the last, total, transparency?

5

God, as the absolute Other of others: as if we must first become familiar and share responsibility with other faces before we can approach through them the absolute Other without face. As if on all drowned faces there glowed the loss of His. As if His face had paid the loss of all of ours.

Here is distress, the despair of love within love, infinite pain within pain, delirium blazing within delirium. Here is passivity rent in its deep sovereignty. Here, like a bottomless cliff, like the clark of all nights.

How far does our responsibility go? The void is forged by our hands.

6

Then, the question.

The question means that, for the time of its formulation, we do not belong. We do not belong with belonging; we are unbound within bonds. Detached, in order to become more fully attached and then again detached. It means we forever turn the *inside out*, set it free, revel in its freedom, and die of it. Cruel calling and recalling into question. Double responsibility.

I am. I become. I write. I write only in order to become. I am only the man I become who, in turn, stops being to become the other he has potentially always been. I am all the others I will be. I will not be. They will be me who cannot be.

The question leaves a blank: the page.

Writing is erased in writing. Black turns blank in the clark. The blank remains.

Blanks are contagious. Black opens into blank, which fills its opening. Blank duration.

What is said leaves no trace. It is always the already said, the trace stepped over—neglected?

To set out to discover the trace means perhaps to continue writing, to circle around the unfindable trace.

All traces of words are in the word.

Word: overload of nothing.

Alliance of step and trace. Does the trace come due with the step? Unless the step comes due with the trace.

. . . a step, like a well.

The question of the word, the question of the written, the question of the book are questions put to blankness, to emptiness, to the void.

Passage. The passing of a wise man, of wisdom—or a fool?
A blank means passage into death.

The water of passage quenches our thirst for the unknown.

The unknown is our last passage, the most perilous. Death, in this sense, displaces the unknown.

Writing is perhaps only a way of dying of the words of our death; and a trace, only the progressive unveiling of a shadow, O ultimate blank.
Under this blank, we repose.
Under this immaterial blank face."⁵⁴³

Erinnerung

Es laufen die Schneefäden
weiss den weissen Himmel herab.
Ich bind die Gedanken los,
und so kommen die kindlichen
durch das Gewirr,
die Jugendzeit fassend,
da ich durch den Wintertag
gestromert bin
auf der Suche
nach dem Christkind.
Ich hatte seine Klingel gehört
laut den Berg herab.
Ich hatte seinen warmen Hauch gespürt
in der Stube,
wo es nach mir sah und verschwand.
O, es zu finden,
bin ich weit gegangen
und hab gestaunt, dass es nirgends war.
Ich ging dahin, und es piepte ein Vogel
unter einem Dach,
ein Vogel, der es suchte und auch nicht fand.
Ich hab geweint.

Johannes Kühn⁵⁴⁴



5. Epilogos

Das Gedicht ist einsam. Es ist einsam und unterwegs. Wer es schreibt, bleibt ihm mitgegeben. Aber steht das Gedicht nicht gerade dadurch, also schon hier, in der Begegnung - im Geheimnis der Begegnung.

Das Gedicht will zu einem Andern, es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber. Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu.

Jedes Ding, jeder Mensch ist dem Gedicht, das auf das Andere zuhält, eine Gestalt dieses Anderen.

Die Aufmerksamkeit, die das Gedicht allem ihm Begegnenden zu widmen versucht, sein schärferer Sinn für das Detail, für Umriß, für Struktur, für Farbe, aber auch für die "Zuckungen" und die "Andeutungen", das alles ist, glaube ich, keine Errungenschaft des mit den täglich perfekteren Apparaten wetteifernden (oder miteifernden) Auges, es ist vielmehr eine aller unserer Daten eingedenk bleibende Konzentration.

"Aufmerksamkeit" - erlauben Sie mir hier, nach dem Kafka-Essay Walter Benjamins, ein Wort von Malebranche zu zitieren -, "Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele."

Paul Celan⁵⁴⁵

Tot slot, geen echte afsluiting, maar nieuwe openingen. God in de leegte, de leegte als zijn topos, zijn oude en zijn telkens nieuwe topos, is een uitnodiging. Een aankondiging om die leegte niet naar eigen goeddunken op te vullen met een idool. Maar het is ook een leegte die altoos wordt opgevuld door de mens die zijn weg zoekt in de chaos, de woestijn, de samenleving die gevuld met andere wegwijzers een bos vormt van verwijzingen. Sommigen hoopvol, andere vals. Sommige zinvol, andere zinloos. Wie heeft de graadmeter in huis om vooraf en zonder kleerscheuren

al de goede keuzes te maken? Aan wiens hand wil je wandelen zoekend naar antwoorden en begaanbare wegen? Keny Hara vraagt wat creativiteit is, in *100 Whites*, in het hoofdstuk dat handelt over voetstappen, over in elkaars voetstap treden:

“What is creativity? What is originality? There is a Japanese word —*jinseki-mitō*— that could be translated as “untrodden”, which describes a place where humans have yet to set foot. It is both an achievement and an honor to leave one’s footprints in a place so difficult to get to. One unexplored place after another has been trodden by explorers.”⁵⁴⁶

Onbetreden paden zijn in dit essay niet echt gegaan. Veel stemmen van anderen zijn opgenomen en verbonden met elkaar. Zowel over de leegte, als over God. Dichters zijn samengebracht met filosofen en een enkele theoloog. Dat is het mooie aan de leegte: ze kan worden opgevuld en ze wordt opgevuld, ook al loopt de route door een woestijn van verwijzingen en stemmen.

De leegte beschouw ik als een belofte, ‘het’ hoeft niet vol en vervuld te zijn. De leegte is een kans, een telkens weer opnieuw mogen beginnen, een geboren worden in de trant van Hannah Arendt. En er zijn anderen die de nieuwe boreling moeten voeden en in hun armen houden opdat deze niet teveel afkoelt. Daarom houd ik God open, leeg, als een niets, dat alles belooft. Is dit samen te denken en moet het wel via de weg van het denken? Ik denk van niet! Het pleidooi voor een poëtische benadering galmt door dit hele essay. Aan die wens wil ik hier in dit slot voldoen in harmonie met al dat andere dat mij bezielt: de kunst om het landschap te schilderen, de opdracht om het sacrale in het landschap bloot te leggen en te tonen. Als je niet verder komt met woorden, zijn daar altijd nog andere stemmen, andere gedachten, waartoe je jezelf kunt verhouden en die kunnen inspireren. En daarnaast is er de verf, de inkt, sumi-e en het papier. Poëzie en schilderen horen in mijn ogen bij elkaar zoals de haiku en het Japanse (lege) landschap. Vandaar die drie slotitems: sneeuw - bergen - horizon.

Das Buch ist Herausforderung jeden Glaubens.

Edmond Jabes⁵⁴⁷

Und der Weise sagte:

»O Dämmerung. Das also war der Tag?

Ein fehlgeschlagener Versuch des Lichts, auf ewig das Universum zu erleuchten? Der Tod ist da. Und das ist schon das Nichts.«

Und jeder erfuhr, dass an einem gewissen Morgen ein Mensch auf Zehenspitzen dem Schweigen des Buches entstieg war, der, ohne auf seinem Wege von einer Vokabel oder einem Buchstaben aufgehalten worden zu sein und ohne sich sonderlich zu beeilen, auf der letzten Seite anlangte, wo er sich in sein Schicksal fügte und wieder verschwand.

»Es gibt, im unerforschten All, ein Buch mit tausend zeichenübersäten Bahnen, das, angesogen von der Leere, bis ans Ende der Zeiten anarchisch weiter umherirren wird«, sagte der Weise noch. Und Gott fand Sein BUCH auf der Seite, da Er Sich Selbst gelöscht hatte, wieder geöffnet.

Abwesend im Buche befragst du keuchend das überraschende Buch deiner Abwesenheit. Alle Anwesenheit ist im Wort.

»Wer kennt mich?« fragte der Meister seine Schüler. »Wahrscheinlich das Buch. Und das Buch schweigt.«

»Gott ist die unendliche Abwesenheit, die allein durch sich selbst ist« sagte er.

Edmond Jabes⁵⁴⁸

5.1 Sneeuw

NEIGE

Entends-tu
le bruit des flocons?

Il neige dans le livre.
Il neige sur les branches des érables ondés.
Il neige sur le blanc de la page ombrée
et sur tes cheveux couverts de givre ...

Il neige en toi, ma fée adamantine
il neige sur les fleurs de ta voix,
sur les étoiles de ta bouche cristalline.

Entends-tu
le bruit des flocons?

Dans le silence
de nos lèvres harmoniées
les paroles de nos corps
déferlent sur la plage du futur
et c'est un peu de leur écume
que nous déchiffrons ...

Marc-Alain Ouaknin⁵⁴⁹

Een paar jaar geleden toen ik al bezig was met de voorbereiding op deze sabbatperiode en al wist dat ik over God in de leegte zou gaan schrijven heb ik eens alle gedichten van Paul Celan bij elkaar gezet rond de thema's: Schnee - Welt - Gott. Niet alleen om ze met elkaar te vergelijken en te ontdekken hoe deze dichter hiermee omgaat, maar ook omdat deze thema's een soort van sleutel zijn voor zijn werk. Sneeuw is beladen, het is niet zomaar alleen de neerslag of de winter die hier besproken wordt. De moeder van Celan werd in de sneeuw koudbloedig met een nekshot vermoord tijdens de Tweede Wereldoorlog.⁵⁵⁰ Ook zijn vader overleefde niet het werkkamp waar ze waren ondergebracht om 'slavenarbeid' te verrichten '*Extermination durch Arbeit*'. Celan overleefde. Zijn leven lang draagt hij hiervan de sporen.⁵⁵¹

Het thema wereld laat iets zien van het denken van Celan over de wereld en de werkelijkheid zoals hij die beschrijft in zijn eigen leven, zijn eigen ervaringen maar ook in relatie tot de werkelijkheid van God. God ook geïnspireerd vanuit de Kabbala en vanuit de Joodse traditie. De beeldspraak, de metaforen rusten in deze lange historie die de begrippen hebben doorgemaakt. Zo wordt laag na laag opengelegd en

geduid, soms met geheel nieuwe woorden. Ook andere dichters komen voorbij en laten hun stem horen in sommige passages. Hölderlin is er een van.⁵⁵²

Toen mijn vader stierf heb ik na zijn dood een bundeltje met sneeuwgedichten samengesteld. De dag dat hij de ziekenzalving, het laatste sacrament vóór het sterven, ontving sneeuwde het. Het landschap was opeens helemaal wit. Dat was het afscheid. Zijn en mijn voorvaderen kwamen uit “*La Neige*” een buurtschap bij Bolland in Waals België. Sneeuw is dus hier op zijn plaats. Aan mijn moeder heb ik een bundel gewijd waarin het water centraal stond. Zij had het water gekozen om afscheid van het leven te nemen. Woorden in gedichten zijn dus nooit zomaar woorden, ze staan ook voor (vaak verborgen) ervaringen.

Misschien is God ook wel te vergelijken met een landschap onder de sneeuw. We zien en ervaren alleen de buitenkant, het oppervlak, alles in zwart-wit-grijs tonen. Maar onder de sneeuw ligt de lente verborgen. Wil je de sneeuw pakken dan smelt hij in je handen zoals God smelt in de namen die wij hem hebben gegeven en waarmee wij hem niet kunnen vastpakken. We kunnen hem hoogstens duiden, de sneeuw verwijst.

Tijd

Nu nog aan gene zijde
de eenvoud gloeit
en hier nog rede woedt
en argumenten

Wacht ik.
In stil ontzag voor Tijd.

Als een besneeuwd juweel
glanst Uw aanwezigheid.

Gemma Pappot

Sneeuw, is en blijft ook een mysterie. De zachtheid, de vorm, de vele mogelijkheden waarin sneeuw zich laat zien en waarin sneeuw zich aanpast. Alle gletsjers zijn verzamelingen sneeuw. Velen zijn afhankelijk voor hun drinkwater van deze (oeroude) sneeuw in de gestalte van ijs. De polen zijn bergen sneeuw, sneeuw van eeuwen. En een flink aantal dieren heeft een innige band met deze sneeuw. In de dierentuinen vormen ze in mijn ogen een zielige verschijning zo zonder sneeuw, zonder het landschap waar ze in thuis horen.

Schnee fällt,
vom Winde verweht.
Wind bläst,
mit Schnee vermengt.

Ryōkan⁵⁵³

Het mysterie van de sneeuw is het mysterie van het water. In het Japanse geschilderde landschap behoren de sneeuwlandschappen in mijn ogen tot de mooiste. Ook de stroming van het Impressionisme in de schilderkunst heeft tot mooie sneeuwlandschappen geleid. Sneeuw schilderen naast nevel, mist, is in mijn ogen een van de moeilijkste opgaves in de schilderkunst.

Sneeuw heeft een eigen stemming, een eigen kleur, een eigen geluid. Sneeuw maakt de wereld anders. Soms sprookjesachtig, soms tot een hel, zoals soldaten getuigen, die in deze sneeuw moesten vechten en zien te overleven. Wij raken de herinnering aan de sneeuw, de ervaring van sneeuw in ons land, langzaam kwijt als de aarde opwarmt en in onze contreien geen sneeuw meer valt. Maar af en toe valt ons het geluk ten deel, kunnen we met ogen, oren en handen ervaren wat sneeuw is.

MORGEN, VIELLEICHT

Schnee fällt augweit: Gewissheit ohne
Stunde. Sonne auf Zeit. Die allerneuste

Runde, uralter Stil, hell zwischen
Kälte Schauern unänderbares
Spiel: Verlassne Feldsteinmauern

besiedeln sich mit Licht die trocken
Moose trauern bis sie der Schatten bricht

Ulrich Schacht⁵⁵⁴

Marc-Alain Ouaknin schrijft: “Quels poèmes écrivons-nous quand le mot “neige” n’existera plus?” Welke gedichten zouden we nog (kunnen) schrijven als het woord sneeuw niet meer bestaat? Ook hij is gevoelig voor deze poëzie want hij weet dat het goddelijke, de Oneindige, leeft van het geheim, verborgen, misschien wel verborgen onder de sneeuw. En verborgen in het lijden van de mens, zoals bij Rabbi Nachman. Rabbi Nachman (ben Ssimcha), die in het werk van Ouaknin terugkeert⁵⁵⁵, werd geboren in Miedzyborz (Polen), de stad van de Baalschem. Een gebied waar de sneeuw niet onbekend is. Martin Buber schrijft over deze rabbi die later de naam rabbi Nachman von Bratzlaw krijgt, de plaats waar hij werkzaam was, dat hij geen hervormer was, maar een revolutionair, die niet het beste wilde, maar het onvoorwaardelijke. Hij wilde niet opvoeden maar verlossen.

Hij wordt door Buber de grootste, de puurste en de meest tragische genoemd onder de rabbiën in het chassidisme⁵⁵⁶, de stroming die de onderwijzingen van de Baalschem in daden wil leven.⁵⁵⁷ Nachman had een grote droom: “*Er hatte einen grossen Traum von Zadik, der “die Seele des Volkes” ist.*”⁵⁵⁸ Aan die droom werd alles opgeofferd, zijn geluk, alle hoop ten aanzien van zijn persoonlijk leven. Al zijn worstelingen gingen hierom, hij verloor zijn dierbaren, hij werd arm en omgeven door vijanden (tot aan het einde van zijn leven). En omdat hij zo in zijn droom leefde, zo Buber, vond hij het niet nodig om zijn ‘leer’ op te schrijven. We hebben alles dus van horen zeggen, in onvolmaakte getuigenissen van leerlingen die nog niet de helft zouden hebben begrepen van wat hij leerde.

Daarom schrijft Ouaknin over het 'Verbrande Boek' - het boek dat de leer van Nachman zou bevatten. Net als sneeuw die langzaam smelt, opeens is er niks meer van over.

Martin Buber beschrijft op prachtige wijze het hevige verlangen van Nachman als jongen naar God, het lijden dat hij doorstaat en zijn zoektocht. Nachman zal God vinden, in de natuur: "Wenn der Mensch gewürdigt wird, die Gesänge der Kräuter zu vernehmen, wie jedes Kraut ein Lied zu Gott spricht ohne alles fremde Wollen und Denken, wie schön und süß ist es, ihr Singen zu hören."⁵⁵⁹ Daarom is het goed, zo Buber, om in het midden van de natuur, God te dienen, op eenzame wandelingen tussen de planten op het veld, je hart te luchten bij God. Alle gesprekken van de planten op het veld verenigen zich in jouw gebed en versterken jouw woorden; je drinkt met elke ademtocht de lucht van het paradijs en als je terugkeert naar huis, is de wereld vernieuwd in je ogen.⁵⁶⁰

Op het eind van zijn leven, van Rabbi Nachman, toen hij zich had overgegeven aan de komende dood, leefde hij al in het 'absolute'. "Siehe", sagte er einmal, "uns entgegen kommt ein gar grosser und erhabener Berg. Aber ich weiss nicht: gehen wir zum Berg, oder geht der Berg zu uns?" Zo stierf hij in vrede.⁵⁶¹

Ou sommes-nous
lorsque nous nous taisons?

Dans la blessure du vent?
Dans le frémissement des marges?
Dans le presque du peut-être? ...

Ou va le blanc quand la neige a fondu?

Minuscules riens
dans le regard de la chouette,
insupportable solitude
de l'aile sans terre ...

Étranger à ta porte,
je questionne
le murmure du papillon

Et j'implore l'obscur
de me rendre la bouche
ou se terre l'exil
de tes silences ...

Où ira le blanc quand la neige aura fondu?

Marc-Alain Ouaknin⁵⁶²

God's truth is in silence.
To fall silent in turn, with the hope of dissolving into it.
But we become aware of it only through words.
And words, alas, drive us ever farther from our goal.

Edmond Jabès⁵⁶³

5.2 Bergen

“Chinese en Japanse landschapstaferelen, waarin bergen, bomen en zo nu en dan mensen oprijzen uit het niets en waar ze elk moment weer in op kunnen gaan, zijn zonder uitzondering in sfumato geschilderd. Het zijn de bewuste verbeeldingen van Tao of de leegte (sūnya-tā). Oosterse schilders bereiken dit effect door het contrast van zwart en wit optimaal te benutten. Met enkele vastberaden penseelstreken gedoopt in zwarte inkt worden op hagelwit papier prachtige landschappelijke werelden met bergen, rivieren en bossen eerder gesuggereerd dan uitgebeeld. De vele subtiele nuances van zwart omlijnen nooit iets, maar proberen iets van de dialectiek van vorm en leegte te laten zien. De hele opzet is het maagdelijke wit als symbool van de leegte, zo goed mogelijk uit te laten komen door de uiterlijke vorm heen...”

Giovanni Rizuto⁵⁶⁴

Der Gelbe Berg ist mein Lehrer. Ich bin des Gelben Berges Freund. Wenn sich unsere Herzen inmitten der Zehntausend Arten austauschen, ist keiner seiner Gipfel nicht gegeben.

Shitao⁵⁶⁵

Mijn halve leven schilder ik al bergen. Ze fascineren mij omdat ze een belofte inhouden. Ze maken indruk, ze verwijzen naar de werkelijkheid die je vanaf een berg op een nieuwe wijze kunt ervaren. Zelf heb ik nooit op de toppen van hoge bergen gestaan of echte bergen beklommen. Maar ook al een kleine heuvel met een mooi uitzicht, de horizon in de verte, de ruimte die zich openbaart, is de moeite waard om te ervaren. De “Gele bergen” (Huangshan) in China (in Anhui), wereldberoemd door de schilders en dichters die zij hebben afgebeeld en beschreven, zijn een bron van inspiratie. Japanse en Chinese landschapschilderkunst heeft me altijd geïnspireerd. Toen ik het boek over de fotograaf Wang Wusheng, *Celestial Realm. The Yellow Mountains of China*, in handen kreeg, kon ik met eigen ogen aanschouwen hoe indrukwekkend deze bergen zijn. De uitgever citeert de woorden van Wang Wusheng over zijn ervaringen in die bergen, waar hij uren doorbracht om foto's te maken:

“I felt that I had left behind the noisy mortal world, and had arrived at the center of the Universe. Nothing here had been contaminated by human society, and everything here was pure, fresh, and harmonious. I was amazed by the vastness and magnificence of heaven and earth. Compared to them men's struggle, greediness, and selfishness seemed so pitiful and insignificant. I felt I was confronting history. Compared with the long, eternal movement of history, a man's life, whether 30 years or 100 years, was no more than a brief instant. My chest had never so expansive. I felt I could tolerate anything in the world. My soul seem purified, an all of my worry and pain had disappeared, like smoke or vapor vanishing of its own accord. My body and mind were filled with peaceful love and benevolence. Since that climb, I have experienced the same powerful feeling whenever I return to the Yellow Mountains. Each time, I stood there five or six hours on end, forgetting everything around me and only savoring this feeling, this beauty. My eyes were moist, and a voice from the void: "Here is the origin of your art and the meaning of your life."” (Wang Wusheng)⁵⁶⁶

Voor Wang Wusheng staat de ervaringen van deze bergen gelijk aan een (bijna) mystieke ervaring, een relativisering van al het aardse uit het dagelijks leven. Zijn foto's zijn wereldberoemd. De inleiding op zijn werk plaatst hem in een lange en oude traditie. Wusheng doet met foto's wat anderen voor hem met inkt en water hebben gedaan:

“When I first saw Wang Wusheng's photographs of the Yellow Mountains, I observed an ancient time and a vision of the future joined in a "photographic *sansui*" embodying both the

traditions of Chinese landscape painting and the sensibilities of contemporary art. There are many photographs of Chinese mountains but I had never encountered images such as these, in which I discovered the "inner *sansui*" I had long sought. In East Asia, "landscape" is frequently expressed using a compound of the characters for "mountain" (山) and "water" (水), pronounced *sansui* by the Japanese and *shanshui* by the Chinese. But *sansui* is not merely a landscape, and certainly not a common landscape. It is a topos of lofty peaks and flowing streams, a scene from nature onto which a higher order of spirituality and deep consciousness can be projected. *Sansui* is neither simply nature nor a scene soon to be forgotten. The *sansui* of the East is a landscape that makes you wish you could exchange your own spirituality and consciousness for those of the mountains and rivers. It is an "inner *sansui*" bathing the depths of the mind in light. Dogen, one of Japan's foremost medieval Zen priests, wrote in the "Mountain and Water Sutra" (*Sansui-kyo*) chapter of the *Treasury of the True Dharma Eye (Shobogenzo)* that "to view *sansui* is to meet yourself before you were born." The self before birth is a self beyond time and space. Dogen wrote that this self is a "formless self" no one has ever seen. This yet unformed self is the essence of *sansui*. A depiction of something beyond time and space whose appearance is yet unformed - this is how Chinese *sansui* should be seen. As I stood before Wang's photographic *sansui*, I could feel this acutely."⁵⁶⁷

Het schilderen van bergen is ook een vorm van contact maken met de wereld van de 'hemel', het transcendente, de plek waar God (in de bijbel) of de goden kunnen worden ontmoet. Een extra uitdaging om mijn aandacht hierop te richten omdat ik mijn hele leven ook al bezig ben met het landschap als plek van sacrale ervaring. De invulling vanuit de Oosterse traditie heeft me daarin alleen maar bevestigd. In het landschap dat een berg verbeeldt kan er op veel manieren in deze traditie worden gekeken naar datgene waar de kunstenaar van onder de indruk is. De inleiding op het werk van Wusheng gaat daar kort op in:

"Ink painting developed bold techniques and employed a point of view completely unlike the single perspective favored by European artists. The *san'en* technique, for example, featured the simultaneous combination of three perspectives within the same frame: the *heien* looking out horizontally, the *koen* gazing upward, and the *shin'en* peering deeply within. The painter presented three directions while the viewer absorbed the entire picture. In the use of water and ink, too, there were numerous transcendental technical innovations. In particular, the layered use of *haboku* (broken ink) and *hatsuboku* (splashed ink) washes allowed for infinite gradations and distinctive blurring. Such techniques led to the depiction of a unique *sansui* world in which it almost seems possible that the mind's eye might wander forever."⁵⁶⁸

Shanshui, berg en water, horen bij elkaar. Ook al is het water vaak niet afgebeeld, de wolken, de mist (nevel), de luchtlagen, de leegte om de berg staat voor het water. De monnik Shitao die een werkje over het schilderen met sumi-e heeft geschreven gaat in 18 kleine hoofdstukjes in op het schilderen van de onderwerpen uit de natuur en de wijze waarop dit schilderen moet worden aangepakt. Boeiende lectuur en inzichtrijk hoe Oosterse schilders tegen hun vak aankijken. Een hoofdstukje gaat over het thema: Bergen en water(stromen). Shitao spreekt hier over de techniek van het schilderen, door het penseel zo te beheersen dat er geen hindernissen zijn en dat de schilder zijn indrukken zonder geestelijke balast kan weergeven. Hij noemt dat de 'penseelstreek in een' (All-Eine Pinselstrich):

"Der All-Eine Pinselstrich (yi hua) eröffnet nicht nur als Titel des ersten Abschnitts Shitao's Werk. Ohne Gestalt und ohne Klang wird mit ihm unmittelbar das All-Eine angesprochen. Daher umschreibt ihn Shitao eben auch als den Ursprung alles Gegebenen, die Wurzel der Zehntausend Erscheinungen. Der All-Eine Pinselstrich umfasst alles dieser Welt, ihn gilt es

zu beherrschen - nur so können die Pinselstriche dem Herzen folgen. Der All-Eine Pinselstrich soll den Maler befreien, ihn soll er zu seiner ganzen Weite ausbauen - und trotz allem ist der All-Eine Pinselstrich als Richtlinie nur ein Hilfsmittel, das es abschließend zusammen mit allen anderen Zehntausend Richtlinien in ihrer vorläufigen Abhängigkeit aufzulösen gilt. Der All-Eine Pinselstrich ist somit Aufgabe für den suchenden Maler."⁵⁶⁹

Schilderen met je hart en zonder hindernissen die je uitdrukkingskracht van datgene wat door je heengaat zouden belemmeren waardoor het resultaat niet raakt aan het sacrale. Daarvoor is het ook nodig om de regels te kennen hoe te schilderen, maar wat nog belangrijker is, ook hoe de werkelijkheid in elkaar zit en hoe hemel en aarde als principes werken en hoe hierin de energie (*qi*), de goddelijke adem werkt. Dit hebben we ook al gezien in het Daoïsme, de traditie waarin Shitao staat en denkt:

“Begreift man den Wirkungsverlauf des männlich Himmlischen und des weiblich Irdischen, erlangt man den unverfälschten Kern der Berge und Ströme, Begreift nun die Richtlinien von Pinsel und Tusche, erlangt man den äußeren Putz der Berge und Ströme. Erkennt man den äußeren Putz, leugnet aber den Wirkungsverlauf, dann ist der Wirkungsverlauf in Gefahr. Erkennt man den Wirkungsverlauf, leugnet aber die Richtlinien, dann sind die Richtlinien zur Unscheinbarkeit geschmälert. Aus diesem Grund erkannten die Alten die drohende Unscheinbarkeit und Gefährdung und griffen zwangsläufig nach dem All-Einen. Wenn das All-Eine auch nur in einem Gesichtspunkt unklar ist, werden die Zehntausend Dinge zum Hindernis. Wenn das All-Eine jedoch in jeder Hinsicht klar ist, kommen die Zehntausend Dinge zur Ruhe. Der Wirkungsverlauf der Malerei und die Richtlinien des Pinsels sind letztlich nur unverfälschter Kern und äußerer Putz von Himmel und Erde.”⁵⁷⁰

Berg en water, *sanshui* zijn niet zomaar berg en water. Ze staan voor hemel en aarde, voor het mannelijke en vrouwelijke principe. De schilder heeft tot taak deze dynamiek en deze werkelijkheid in zijn landschap tot uitdrukking te brengen. Dat is geen eenvoudige zaak. François Cheng verwoordt deze samenhang zo: “Montagne-Eau:

Ce niveau concerne la structure des principaux éléments d’un paysage à peindre. Montagne et Eau représentant des deux pôles du Paysage. Tout comme pour le simple trait, l’ensemble structuré d’un tableau doit être envisagé comme un corps vivant; c’est ainsi que pour un paysage donné on parle d’ossature (rochers), d’artères (cours d’eau), de muscles (arbres), de respiration (nuages), etc. (...)

yen-yun: “brume-nuage”, élément indispensable d’un paysage. Le rôle du nuage n’est pas seulement ornemental. Comme l’a affirmé avec force Han Chuo des Sung, dans son *Shan-shui-ch’un ch’üan-chi*: “Le nuage est la synthèse des monts et des eaux.” Étant formés de la vapeur d’eau et ayant la forme des monts, le nuage et la brume, dans un tableau, donnent l’impression d’entraîner les deux entités que sont l’Eau et la Montagne dans le dynamique processus du devenir réciproque.”⁵⁷¹

En Shitao stelt:

“Berge und Wasser sind Gestalt und Stellung von Himmel und Erde. Wind und Regen, Düsterteit und Helligkeit sind die Bilder des *qi* der Berge und Wasser. Zerstreut und dicht, tief und fern, das sind die bündigen Leitfäden der Berge und Wasser. Vertikal und horizontal, verborgen und ausgeführt, das ist der Rhythmus der Berge und Wasser. Weiches *yin* und hartes *yang*, Dichtes und Dünnes, das ist die Verfestigung der Geisteskraft der Berge und Wasser. Wasser und Schnee, Sammlung und Zerstreung, das sind die Verbindungen von Bergen und Wassern. Kauern und Springen, sich Zuwenden und sich Abwenden, das ist der Wechsel von Wirken und Ruhen der Berge und Wasser.

Höhe und Helle, dass sind Behelfsaspekte des Himmels. Weite und Tiefe, das sind Behelfsaspekte der Erde. Wind und Wolken - damit umwickelt der Himmel Berge und Ströme, Wasser und Steine - mit ihnen häuft die Erde Berge an und staut Ströme auf. Wer darin nicht Behelfe von Himmel und Erde erkennt, kann nicht die Unauslotbarkeit von Bergen und Wäs-

sen verändern und wandeln. Trotz des Umwickelns des Windes und der Wolken kann man eben nicht die Berge und Ströme aller Neun Weltgegenden nur einem einzigen Modell entsprechen lassen. Trotz des Aufstauens des Wassers und des Anhäufens der Steine kann man eben nicht die Gestalt und Stellung von Bergen und Wassern mit nur einer einzigen Pinselspitze unterscheiden.”⁵⁷²

Hoewel Shitao, ‘bittermeloen’, de vereniging van het bittere en het zoete, veel over zijn positie heeft geklaagd in zijn teksten, wordt hij door veel navolgers bewonderd. Hij wordt zelfs gezien als een van de grootste kunstenaars. Toen hij deze teksten schreef was hij al ver gevorderd in zijn schilderkunst. Dat blijkt ook uit zijn benadering van het schilderen:

“Bedenkt man darüber hinaus die Größe der Berge und Wässer - weites Gelände, das sich über tausend Meilen erstreckt, Wolkenverbände, die sich über zehntausend Meilen erheben, Gipfel an Gipfel, Kamm an Kamm gereiht - wollte man dies mit einem einzigen Bambusröhrchen überschauen, dann wäre zu befürchten, dass selbst ein fliegender Unsterblicher nicht all dies umkreisen könnte. Lotet man dies hingegen mit dem All-Einen Pinselstrich aus, so kann man an dem wandelnden Schaffen von Himmel und Erde teilhaben. Beim Ausloten der Gestalt und Stellung von Bergen und Strömen, beim Abmessen der Ausdehnung von Gegenden, beim Untersuchen der Streuung von Gipfeln und Kämmen, beim Wahrnehmen der Dichte von Wolkendunst, - ob man sich frontal vor einer Aussicht von tausend Meilen niedersetzt, oder schräg zehntausendfache Auftürmungen betrachtet - in allen Fällen kehrt man sich Behelfen von Himmel und Erde zu.

Der Himmel verfügt über diese Behelfe, er vermag die feinste himmlische Wirkungskraft von Bergen und Strömen zu wandeln. Die Erde verfügt über diese Behelfe, sie vermag den Puls des *qi*'s der Berge und Ströme am Schlagen zu halten.

Ich habe diesen All-Einen Pinselstrich, ich vermag die Gestalt und Geisteskraft von Bergen und Strömen durchgehend zu erfassen.”⁵⁷³

Terugkijkend op zijn jonge jaren zegt Shitao dat hij vijftig jaar geleden nog niet zo ver was. Hij werd toen nog teveel afgeleid en had niet dezelfde focus als op zijn oudere leeftijd. De berg en het water spraken niet door hem, hij kon de essentie niet pakken, niet weergeven. Hij stond als het ware zelf tussen de berg en het water en zijn afbeelding ervan. Hij zelf was de hindernis. Hij beschrijft dat mooi:

“Dieses Ich hatte vor fünfzig Jahren noch nicht seine gewöhnliche Leibeshülle durch die Berge und Ströme abgestoßen. Dennoch hielt ich diese Berge und Ströme nicht für unnützen Trester und Trub, sondern ließ die Berge und Ströme ganz nach ihrem Gutdünken walten. Die Berge und Wasser ließen mich anstelle von Bergen und Wassern sprechen. Berge und Wasser stießen so ihre gewöhnliche Leibeshülle durch mich ab, und ich stieß meine gewöhnliche Leibeshülle durch die Berge und Wasser ab. Ich suchte sämtliche einzigartigen Gipfel auf und machte Skizzen.

Berge und Wasser trafen sich mit meinem Ich im Geiste, und in den Spuren der Begegnungen fand die Verwandlung statt. Auf diese Weise ließ ich sie sich letztlich mir, der Großen Läuterung, zukehren.”⁵⁷⁴

“Hito wa hito, ware wa ware nari, tonikakuni waga yuku michi wo ware wa yuku nari”

“De anderen zijn de anderen, ik ben ik. Ik ga in ieder geval de weg die de mijne is”

Kitaro Nishida⁵⁷⁵

Al heel lang geleden heb ik een stempel ontworpen waarin deze gedachten op een eigen wijze ter sprake komen.⁵⁷⁶ Een stempel met 5 elementen die onderling samenhangen en waarin de berg (*san*) centraal staat, net als het water (*sui*). Twee rijen van links naar rechts 1e en 2e rij):

悟 Satoru: to perceive, to understand, to realize

水 Sui: water

土 Do: earth, soil, clay, mud

山 San: mountain, hill, mine,

嵐 Oroshi: a wind blowing from the mountains



De woorden zijn op verschillende manieren met elkaar verbonden. Je kunt per niveau kijken, boven: *Saturu* en *Sui*; beneden *Do*, *San*, *Oroshi*. Je kunt hen ook tegenover elkaar lezen: *Satoru* en *Oroshi*; *Sui* en *Do*. De berg *San* blijft middelpunt en dragende kracht. De mens zit erin: *Do*, en de wind, het water, de aarde. Het vuur is een innerlijk vuur: *Satoru*. Zo creëer je je eigen mythologie.

Eingeschlossen in den einsamen Bergen
Schaue ich traurig
in den draußen treibenden Schneeregen.
Der Schrei eines Affen
hallt van den dunklen Bergen wider,
Ein kalter Fluss
murmelt unten im Tal,
Die Lampe am Fenster
scheint eingefroren.
Auch mein Tintenstein
ist eiskalt.
Kein Schlaf heute Nacht,
ich werde Gedichte schreiben
Und warme den Pinsel
mit meinem Atem.

Ryōkan⁵⁷⁷

Hoffnungsvoll

Hoffnungsvoll hab ich auch oft
den Kopf gehoben,
ich hab gehofft,
die Übel wärn zerstoben,
so wars, doch neue kamen,
die alten waren mit, die neuen ohne Namen.

Johannes Kühn⁵⁷⁸

Mijn hulp komt van God, van over de bergen, zo spreekt de psalmist. Psalm 121,1-2 zegt: *“Ik hef mijn ogen op naar de bergen: vanwaar zal komen mijn hulp? Mijn hulp is van bij de Ene, de Maker van hemel en aarde.”* (Naardense bijbel) Voeden de bergen de hoop op redding? Waarom niet over zee? Waarom over de bergen? Ligt er achter de bergen een andere, een nieuwe horizon? En wat is hoop precies? Karl Jaspers probeert daar antwoord op te geven in: *Die Kraft der Hoffnung*. Hij grijpt terug naar het aloude verhaal over de kist van Pandora:

“Als Zeus die Menschen verderben wollte durch Zweideutigkeiten, schickte er ihnen die verführende Pandora. Ihr gab er für die Menschen schickte eine mit Geschenken gefüllte Büchse mit. Pandora, neugierig, hob den Deckel alle Herrlichkeiten flogen hinaus in die Lüfte. Als sie den Deckel zuschlug, blieb als Besitz des Menschen nur die Hoffnung zurück. Ist sie gut oder schlecht? Auch sie ist zweideutig. Die eine griechische Deutung sagt: Allein die Hoffnung weilt noch unter den Menschen als gute Göttin, während alle übrigen zum Olympos flogen. Die andere Deutung: Die Hoffnung ist eine schlimme Göttin, verführend irreleitend wie Pandora selber.

Die Zweideutigkeit der Hoffnung hören wir aus den Sprüchen aller Zeiten. Hoffnung ist Kraft und beflügelt, sagen die einen — Hoffnung ist täuschender Schein, sagen die anderen. Die Menschen leben schwankend in Hoffnung und Furcht, meint Ovid. Hoffnung ist ein starker Mut und neuer Wille, sagt Luther. Ironisch denkt La Rochefoucauld: Die Hoffnung, so trügerisch sie auch ist, dient wenigstens dazu, uns auf einem angenehmen Wege zum Ende des Lebens zu führen.

Unsere Fragen sind: Ist Hoffnung trügerisch? In welcher Gestalt kann sie wahrhaftig sein und Kraft verleihen?”⁵⁷⁹

Is de hoop zelf wel ‘hoopvol’ of is het eerder een vorm van (zelf)bedrog, zeker als deze nergens op is gestoeld of als de voorwaarden voor vervulling van bijvoorbeeld een overwinning of een redding niet zijn gegeven. Hoop hangt samen met tijd, met toekomst, met dat wat nog kan komen, hier in de wereld, of misschien na de dood.⁵⁸⁰ Jaspers stelt:

“Aber das Leben der Zeit ist Hoffnung. Ohne Hoffnung leben ist wie nicht leben. Die Hoffnung beschwingt, ist das Glück des Daseins noch in der grossen Not. Hoffnungslosigkeit ist wie der Tod des noch Lebendigen. Über das Eingangstor der Hölle als der Welt der äussersten Qualen in der Leibhaftigkeit endloser Zeitdauer setzt Dante die Worte: Lasst alle Hoffnung fahren, ihr, die ihr eintretet.

Durch die Jahrtausende geht daher das Preisen der Hoffnung. »Im Elend bleibt nur die Hoffnung als Heilmittel« lesen wir bei Shakespeare und auch: »Hoffnung ist schnell und fliegt auf Schwalbenschwingen«. »Wer immer hofft, stirbt singend« heisst ein Sprichwort. »Noch am Grabe pflanzt er die Hoffnung auf« sagt Schiller. Ein indischer Spruch des Barthipari lautet: »Runzeln bedecken die Wang und silberne Haare den Scheitel. Alt sind die Glieder und schwach, aber die Hoffnung ist Jung.«

Hoffnung und Furcht gehören gleicherweise zum Dasein, weil im Dasein, was kommen wird, ungewiss ist. Fällt der Zweifel weg, so bedeutet Sicherheit entweder für die Hoffnung den Übermut, oder für die Furcht die Verzweiflung. In beiden Fällen ist die Offenheit für das Mögliche erloschen, das eigentlich menschliche Leben, sei es im Übermut, sei es in Verzweiflung, gelähmt.”⁵⁸¹

Jaspers vraagt zich af of er ook een vorm van hopen is, een derde vorm die zowel “die Wahrheit des Heroischen ohne Milderung, des Gläubigen ohne den Trug der Dauer in der Zeit in sich birgt? Es wäre die Weise des Hoffens; die dem Menschen als Menschen und seiner ihm verliehenen Würde gemäss ist. Sie richtet sich weder auf ein dauerndes Welt-dasein, noch auf ein zukünftiges dauerndes Reich im Jenseits, sondern auf das, was uns in unserem Leben hier und jetzt vergönnt sein könnte: die Erfahrung ewiger Gegenwart,

zeitfrei, ohne Vergangenheit und Zukunft; die Erfahrung, im Scheitern nicht verloren zu sein, weil, in der biblischen Chiffre zu sprechen, Gott ist.”⁵⁸²

Al misluk je hier in het leven, je bent niet verloren. Het is een vorm van hoop die paradoxaal kan zijn zoals in het bijbelse geloven vaak wordt gezegd: ‘*door God verlaten, op God vertrouwend.*’ Jaspers schrijft over die gelovige die in het spoor van de profeten uit Israel ondanks alle ellende en vervolgingen durft te zeggen: “Sie vermögen zu glauben mit Jeremias: Gott pflanzt ein, und Gott reisst aus; was willst du Grosses, wolle nicht! Das Heisst: dass Gott ist, ist genug.”⁵⁸³ Ook Theresia van Avila heeft daarop haar hoop gevestigd: “*Nada te turbe... Sólo Dios basta.*”

BLICK IN DIE WILDNIS

Die Unermesslichkeit der Welt habe ich erfahren
auf meinen Wegen durch die weiten Gaue,
Präfecturen.
Die Wolkenberge gehen in die Fünf Gebirge über.
Die Sitten künden hier noch
von den Stämmen der Drei Miao.

Die Bäume im Feld rücken tiefer
in den breiter werdenden Strom.
Frühjahrsröhricht spriesst in die Höhe
aus dem zerrinnenden Schnee.
Im schmalen Kahn treibe ich unnütz
fort ins Greisenalter,
ohne eine Stütze zu sein der erleuchteten Dynastie.

Du Fu⁵⁸⁴

De schrijver en dichter Durs Grünbein schrijft in zijn *Aus der Traum(Kartei)* als hij over het vak van de dichter schrijft en het metier ‘dichten’ met betrekking tot de hoop, het volgende:

“Hoffnung ist eine rückwärts wirkende Kraft. Sie beruht darauf, dass wir gesehen haben, wie alles gekommen ist, und dass die Zerfallsprozesse ihre Zeit brauchen. Die hohen Tempel, die prachtvollen Paläste sind nicht von einem Tag auf den anderen Ruinen geworden. In dieser Langsamkeit des Zerfalls, nach dem Mass der eigenen Lebenszeit gemessen, liegt alle Hoffnung begründet. Oder sagen wir besser: begraben. Sobald der Verfall sich, aus welchen historischen Gründen auch immer, beschleunigt (und Beschleunigung ist das Wesen unserer Zeit), werden auch die letzten Reserven an Hoffnung aufgebraucht. Die Fliehkräfte sind einfach zu gross geworden. Was nun? Die Utopien sterben, selbst die Ewigkeit altert (Celan).”⁵⁸⁵

Grünbein ziet het nuchter. Alles vergaat, alles vervalt, hoe mooi ook de idealen, hoe stijlvol de vormgeving van gebouwen, paleizen, wolkenkrabbers. Alle grote rijken uit het verleden zijn een keer in verval geraakt.

Hoe lang is het geleden dat onze voorouders nog jagers en verzamelaars waren? 150 generaties geleden? 150 generaties van vrouwen (en mannen) die leefden en die een kind baarden dat ook weer nakomelingen kreeg? 50 generaties geleden leefden wij in het Romeinse rijk. 20 generaties geleden in de middeleeuwen. Als je uitzoomt op onze geschiedenis zien we dat we miniem zijn, zeker in de tijd die eindeloos lijkt. Als je inzoomt op onze wereld kan alles groot en belangrijk lijken, maar wie houden

we hier voor de gek? Het is ook een kwestie van perspectief waarmee we naar ons leven (leren) kijken en dat onze waardeoordelen, onze angsten en zorgen, onze verlangens en ons hopen bepaalt. En welke horizon gaat dan open, wat is de einder en wat valt daar te zien? Zoals de wandelaar op het schilderij van Casper David Friedrich die hoog in de bergen over de nevel en de wolken kijkt, en wij kijken met hem mee.⁵⁸⁶

Goethe heeft in 1780 de berg Kickelhahn beklommen en met potlood toen een gedicht op het kozijn geschreven van een jachthut. 51 jaar jaar komt hij daar weer op de dag voor zijn eenentachtigste verjaardag en barst in tranen uit als hij zijn eigen woorden leest, volgens het getuigenis van zijn begeleider Johann Henrich Christian Mahr. Hij schijnt toen ook zachtjes gezegd te hebben: “Ja: warte nur, balde ruhest du auch!”⁵⁸⁷ Deze laatste woorden komen uit dit gedicht dat door Schubert op muziek is gezet en dat wereldberoemd werd:

“Ueber allen Gipfeln
Ist Ruh’,
In allen Wipfeln
Spürest Du
Kaum einen Hauch;
Die Vögelein schweigen im Walde.
Warte nur! Balde
Ruhest du auch.”

Kitaro Nishida, die we eerder hebben besproken en die onder de indruk was van Goethe, heeft dit gedicht in het Japans op de grafsteen van graaf Shūzō Kuki gezet na diens overlijden. Graaf Kuki kwamen we al tegen in ons eerste hoofdstuk in de dialoog over taal in het Japans met Martin Heidegger. Kuki heeft met Heidegger veel gesprekken in die periode gevoerd over de verschillende culturen. Ryōsuke Ohashi die een soort van pelgrimage maakt langs oude graven en tempels in Kyoto, een route die later de filosofenweg is gaan heten (net als in Heidelberg waar Nietzsche en vele anderen plachten te wandelen) analyseert het verschil in benadering van dit vers van Goethe door de vertaling van Nishida en het gebruik van dit vers door Heidegger in ‘*Einführung in die Metaphysik*’.⁵⁸⁸ Nishida schrijft (met vertaling uit het Japans van Ohashi):

Miharukasu yama no itakadi
Auf den weit entfernten Gipfeln, die ich überblicke.
kozue ni wa
kaze mo ugokazu
tori mo nakazu
An den Wipfeln weht kein Wind, auch die Vögelein schweigen
mate shibashi
yagate nanji mo yasurawan
Warte nur! Balde ruhest du auch.

Nishida vertaalt niet ‘*Ist Ruh*’. Voor hem wordt de rust uitgedrukt in het niet waaien van de wind, het zwijgen van de vogeltjes. Je ziet Nishida staan op de berg, uitkijkend, zoals de wandelaar op het schilderij van Friedrich. Hij drukt zijn lichamelijke ervaring uit, de rust is lichamenlijk ervaarbaar en aanwezig.⁵⁸⁹ Hij staat als het ware zelf op de berg zoals Goethe op de berg stond en over de heuvels uitkeek. In de beschrijving van Nishida gaat het niet om de objectieve beschrijving van een derde

persoon. Het is voor hem een 'pure ervaring' zoals hij die eerder heeft beschreven. Een ervaring die buiten de onderscheiding van subject en object valt.⁵⁹⁰

Voor Heidegger ligt het accent op het '*Ist Ruh*' dat voor hem de verwijzing is naar het zijn als Zijn.⁵⁹¹ Het grote verschil met Nishida is dat deze laatste door het weglaten van het '*Ist Ruh*' wil uitdrukken dat het 'Niets' deze rust is - de ervaring van het 'Niets', de leegte, in het kijken over de bergtoppen in de 'ijlste' van de stilte. Ohasi wijst ook op het begrip '*Wind*' bij Nishida als vertaling van '*Hauch*'. '*Hauch*' kan ook adem en *pneuma* betekenen. Ohasi stelt dat dit voor Goethe waarschijnlijk ook op een voorgevoel van de eigen dood sloeg. Goethe zal een half jaar later overlijden. Ook Nishida deelt dat voorgevoel.⁵⁹² Zo is de persoonlijke dood reeds aangekondigd en raken deze woorden vooral hen, die hiermee in het reine proberen te komen, na een leven vol ervaringen, vol hoogte en dieptepunten. Nishida kan hierover meepraten. Hij verloor voor zijn eigen dood vijf van de acht kinderen.

NEUNUNDNEUNZIG NAMEN

Ich erfinde
neunundneunzig Namen für Hoffnung,
ich nenne sie
Stuhl, Tisch, Bert,
Brot, Kaffee, Wein,
Regen, Sonne, Gewitter,
Schmerz, Gesundheit,
Liebe, Schlaf, Vogel, Baum, Kind.
Ich erfinde neunundneunzig Namen
für Menschlichkeit dazu
und notiere sie
in meinem Taschenkalender.
Am Jahresende übertrage ich sie:
Elfter Januar,
Verteuerung der Grundnahrungsmittel
löscht nicht die Erinnerung
an die Geste des Brotbrechens;
Zwölfter April,
Militärdiktatur
verhindert nicht das Gewitter,
das die Luft über der Stadt
reinigt;
Dreizehnter Oktober,
Folter
tilgt nicht den Geschmack
eines Kusses von den Lippen.
Hoffnung, Menschlichkeit:
Hunger und Angst und Gewalt
werden
in das Museum für untergegangene Wörter
gehören.

Fritz Deppert⁵⁹³

Peter Strasser die met dezelfde vragen worstelt over zin en zingeving in het leven, over een houvast en een perspectief, ook in het licht van de dood, in zijn '*Kritik der Spiritualität*', spreekt over de troost van het geloof voor de gelovigen maar ook over de realiteit van het kwaad en de uitdaging om als mens hiermee om te gaan. Hij verwijst naar een schrijver die stelde: God is kwaad(aardig) (*böse*). Hij schrijft:

“Aber: Gott ist böse. Das ist ein apodiktisches Urteil angesichts des Zustandes, in dem die irdischen Ringe allesamt gefangen sind. Obwohl es auf Erden Glück, Liebe und allerlei Freuden gibt, wirkt die Masse an Elend derart überwältigend, dass das Gegenteil nicht erwähnenswert scheint.

Gott ist böse, die Welt ist böse. Wer wollte, im Raum der religiösen Hellsicht, diesen Zusammenhang nicht schon zwingend gefunden haben? Und trotzdem sträubt sich der religiöse Sinn gegen ein derartiges Urteil. Überhaupt sind Urteile über Gott unangebracht. Dem Menschen steht es nicht zu, über den Höchsten, das Absolute, das schöpferische Prinzip zu urteilen. Alles, was wir wissen, ist ja, dass alles, was wir wissen, auf eine uns unüberschreitbare Weise bedingt ist. Wir sind endliche Wesen, mit einem Gehirn begabt, dessen Fassungsraum endlich ist. Wir sind sterblich.”⁵⁹⁴

Strasser pleit voor een wijze van bestaan die accepteert dat deze wereld onvolmaakt is en dat de mens in die onvolmaaktheid verder moet kijken dan de pure immanentie, alsof alles alleen maar materieel, ondoorzichtig (opaak), alleen maar op feiten is gebouwd zonder scheuren, die het ‘licht van de transcendentie’ kunnen doorlaten. Hij spreekt over een *Geborgenheit im Schlechten*. Ook in het beperkte, het negatieve, het onvolmaakte, zonder dit te veroordelen, zonder totalitair ingrijpen om alles naar je hand te zetten (bijvoorbeeld facisme), kan de mens zich thuis voelen, ‘*beheimatet*’ omdat er ook het ‘schone, het goede en het ware’ bestaat, het genieten van het leven, de levensvreugde en de liefde. Hij drukt zich zo uit:

“Der Satz «Es ist, wie es ist, und es ist gut» weist auf einen Bewertungsmaßstab hin, der die Dinge nicht bloss von dieser Welt sein lässt. Denn die Bewertung des Ganzen als «gut» im metaphysischen Sinne sprengt die Hölle der Endlichkeit auf: ... *that's how the light gets in*. Wir wissen — weil dies eine Gewissheit unseres In-der-Welt-Seins ist —, dass die Dinge «nicht bloss von dieser Welt» sind, aber wir haben von ihrer Verankerung im Transzendenten keine direkte Erfahrung. Was wir hingegen haben (und worüber wir Rechenschaft ablegen), das sind die ontologischen Überschüsse, die in all unseren Erfahrungen enthalten sind und die wir bis an die Grenze des Absoluten offenlegen können. Jedenfalls können dies einige von uns, die grossen Künstler und Mystiker; aber, genauer besehen, können es alle Menschen, sofern sie in der Lage sind, auch noch im Hässlichen und Bösen etwas darüber Hinausreichendes zu erahnen: ein Geborgenheitsversprechen, das seine Einlösung freilich erst fände, wenn die Dinge «erlöst» waren.”⁵⁹⁵

Die Klänge der Spiegel
splittern
zur Erde

Scherben
zwischen Nacht und Tag
Tag und Nacht

Was sehen wir
zwischen den Schatten
Was werden wir wissen

Amir Eshel⁵⁹⁶

Maar ook Strasser is nuchter genoeg om te beseffen dat wij in een wereld leven waarin niet iedereen zo idealistisch is om in deze onvolmaakte wereld tegen het kwaad te vechten, zich sterk te maken voor de toekomst van de nakomelingen, het ‘goede, schone en ware’ in het eigen leven concreet gestalte te geven in het eigen gedrag. Velen zijn verslaafd aan de goederen die in de consumptiemaatschappij

worden aangeboden. De criminaliteit gekoppeld aan het drugsgebruik blijft alleen maar in stand zolang er gebruikers zijn. En dat geldt voor alle verslavingen.⁵⁹⁷ Belangrijk is, zo Strasser dat we geen valse hoop hebben, niet vervallen in cynisme en dat we de wereld en de mensen niet vervloeken:

“Voraussetzung dafür, dass wir die Welt nicht verfluchen, sondern kreatürlich gesprochen — uns in ihre «höhere Weisheit» fügen. Darin steckt ein Mass an Selbstbescheidung, intellektuell und emotional. Verlieren wir dieses Mass, weil alles, was wir sehen, angetrieben wird von Kräften, denen keine Transparenz auf einen Schöpfungshorizont hin innewohnt, dann geraten wir ins Masslose. Wir versuchen dann, uns als übermenschen gegen die Dinge zu stellen — und wir übernehmen dabei die dunklen Antriebe des Lebens —, oder wir legen aus Verzweiflung über die Sinnlosigkeit des Ganzen Hand an uns selbst (falls wir nicht gleich alle anderen, die uns greifbar sind, in den Tod mitreissen).”⁵⁹⁸

Een blik op onze horizon, een nieuwe horizon, namelijk de realistische inschatting van wie we zijn, wat we zijn en met wie we zijn, is nodig. Een ongedeelde wereld, een ongedeelde mensheid, een klimaat, een route om samen te gaan. Maar zijn we er dan? Is er niet meer nodig? Daarover gaat de laatste paragraaf.

DIE MENGE AN GOTT

Zu wählen ernst,
Zu folgen furchtbar
Den weiteren Weg
Durch Irnis vor ihn.
Gestampf der Massen
Verruft die Spur.
Was bleibt, liegt vorbei.
Was flieht, das zerstiebt.
In Staub und Grau
Vielleicht spielen Kinder
Vor verborgener Pforte
Zum Herzen des Herrn.

Aber der Atem
Des Nebels nährt
Mit Dunst unser Dunkles.
Steine schmiedet
An die Fersen uns Furcht.
Hunger höhlt
Den Traum der Seele.
Wie auch ausserdem
Hätten wir Himmel
Als gefeit vom Feuer
Der Hölle gegen Teufel,
Als geheiligt vom Leid
Und vom Grauen gekrönt?

Verdrängt in der Menge
Jeder von allen
Wie Spreu versprengt,
Weit einsamer einer
Als wer allein

Auf schmalem Pfad
Hellen Höhn
Sich in Andacht nähert.

Breite Strasse
Zu treten, die ohne Trost
Zur Verdammnis sich dehnt,
Hat uns die Macht vermocht.
Breite Strasse zu schreiten,
Die durch Verdammnis sich windet,
Durch Kerker sich krümmt,
Durch Höllen sich bäumt
Bis vor Gott,
Hat ein Funken im Blut
Dumpf uns berufen,
Der nicht untergehn will.

Stiller steigen Sterne
Von Flügeln geführt
Zu begnadetem Gang.
Süßer küssen
Blumen den Duft
Liebenden Blühns in das All.
Strahlender bahnt Gesang
Sich ins Blau, und entblösster
Legen Engel ihr Herz
Auf die Waage der Wahrheit.

Wir, in Wolken ver mummt,
Wir, in Ketten gezerrt
Tief hinab in die Nacht,
Blutig und brennenden Munds
Gleich entkommenem Strolch,
Gleich gezeichnetem Kain

Pochen wir an das Tor
Zärtlich nicht, doch zögernd.
Denn uns duckt das Verbot.
Blinzelnd ins Grelle der Pracht
Drückt uns Armut erdwärts
Und geschulterte Schuld.

Hinter gehütetem Tore,
Herr, erhöre uns, du!
Grässliche Nacktheit
Sparen wir deinem Aug,
Göttlichem Auge des Rechts.
Aber noch immer die Sehnsucht
Schluchzt uns im Blut,
Glück am Gifte geprüft,
Kind des Himmels, verirrt in uns.

Im Schlamm eingeschlossen,
Mit Schmutz geschminkt,
Durchs Joch gejagt,
Tragen wir trotzig
Die Last unser Los
Und entsagen der Klage.
Doch dein Kind, das wir
An unsren Seelen gesäugt,
Stillten mit unsrem Blut,
So in Qualen uns quoll
Aus zerhämmerten Herzen,
Nimm es rettend zurück!

Unser Schutz wurde schwach.
Unser Tag wurde müd.
Unser Glühn ist versiegt
Am Durste deines Kinds.
Doch hat es teil an uns tief,
Weil es aus Tiefen uns trank,
Weil es aus niederster Neige
Noch erleichzte sein Licht.

Leuchten mög es drum
Über uns und leuchten,
Nicht von Schwielen entstellt,
Noch vom Gebreite zernagt,
Noch am Jammer verfault.

Preisen mög es drum
Über uns und preisen
All die Hoheit der Not
Und das Edle des Elends
Und in der Schande noch Schönheit!

Beten mög es für uns
Über uns und für uns,
Besser als wir, weil seliger.

Ora pro nobis.

Albert Drach⁵⁹⁹

5.3 Horizon

"We are at the heart of what is added.
We are at the heart of what is subtracted.
We are at the heart of what is multiplied.
We are at the heart of what is divided.
We are at the heart of what is subdivided.,
We are at the heart of what is silent.
Open my heart.
You will see silence
in the shape of a cloud or lake.
Open, open my heart.
You will speak for silence."

-Reb Libra⁶⁰⁰

"Why would God hide the secrets of the universe from man, unless to let him discover them?

"Why would God keep man from the only Knowledge, unless to let him approach it little by little," wrote Reb Negrin.

"It was not the serpent prompted Eve to pick the fruit of the tree, but the roots she had dug. She wanted to know if those wooden reptiles her fingers felt had life and how it tasted. Their power of seduction (immobility disarms the imagination) was great. So she took her

goods to Adam whom the power of God had raised up and said: 'Is knowledge not the key to kingship? I took this apple from the serpent. Eat it and tell me how it could change into a branch.'"And Adam learned that God began in him."

Edmond Jabès⁶⁰¹

We hebben gezien hoe de sneeuw een metafoor kan zijn voor meerdere betekenissen. Hoe hij kan verhullen en openbaren. We hebben de bergen gezien vanuit de verte en vanuit de wijze waarop een schilder hen kan benaderen als opstap naar de hemel. We hebben gesproken over de hoop, de troost en het kwaad in de wereld en de mens. Over inzoomen en uitzoomen en over het persoonlijke perspectief op mens, wereld, leven en God. Het '*Dinghafte, Menschhafte, Gotthafte*', wat aan de dingen, aan de mens en aan God kleeft, kan een vorm van '*Immanenzverdichtung*' zijn.⁶⁰² Dat betekent dat het transcendente er niet doorheen kan komen. Het horizontale is zo plat dat er geen verticale relatie meer kan ontstaan. Een vorm van onpersoonlijk bestaan, een leven als 'zombie'⁶⁰³ die doelloos en zinloos ronddwaalt, zonder levensvreugde, zonder besef van goed en kwaad, kortom een slavenbestaan. De toegenomen digitalisering, leven in de beperking van het digitale, ook al zijn er plannen voor een driedimensionale beleving van het virtuele, is een gevaar. Gevaarlijk omdat de focus beperkt blijft tot het kunstmatige, het artificiële, dat voor je het weet alle aandacht en alle tijd opslokt met verwaarlozing van de relationele aspecten van een mensenleven die er echt toe doen, zoals het gesprek in levende lijve, de liefkozing en de aandacht. De troost van het gesprek, de troost van de ervaring van de wandeling in de levende natuur, de troost van de ervaring van een innerlijke kracht die je overeind houdt ook in moeilijke situaties, die troost is nauwelijks met digitale middelen over te brengen. Het is al heel gauw nep, het wordt snel vervelend en eentonig, hoe krachtig de middelen ook zijn die worden ingezet (games) om je aan het beeldscherm gekluisterd te houden. Dat gevaar wordt alleen maar groter als wij helemaal als 'een vlieg in het spinnenweb' zijn ingebonden in het digitale bewakingssysteem dat over onze samenleving wordt gelegd onder het mom van veiligheid en zekerheid tegen aanslagen van kwaadwillenden. Eenmaal lijfelijk gekoppeld aan nieuwe computersystemen die ook in ons brein kunnen kijken, zijn we zo vermoed ik, helemaal verloren. Is dit een pessimistische kijk op de nieuwe mogelijkheden die de techniek ons biedt? In zekere zin wel. Want een optimisme dat de gevaren die er schuilen niet goed inschat is naïef. De mens is nog steeds niet de 'hoeder' (in bijbelse zin) van zijn naaste broeder en zuster, maar eerder een concurrent. En *concurrent zijn* wijst nadrukkelijk op de heerschappij van een economisch denken dat onze infrastructuur en onze onderlinge relaties grotendeels bepaalt. Daar zullen ook nieuwe computertechnieken niets aan veranderen. Ze zullen dat eerder versterken.

Der Schneeflockentanz
füllt den Raum
vertreibt für jetzt das Ende

Als zeichnen die Linien
im weissgrauschwarzen Wirbel
einen noch nicht gebahnten Weg

Wenn wir mit sicherem Finger
zwischen den Flocken uns führen
von einem Punkt zum anderen
wenn wir die unsichtbaren Fäden
in dem sich füllenden Raum ziehen

Dann erblicken wir vielleicht
den Vorhang der Schöpfung
und wie er mit seiner vergeblichen Schönheit
die Strassen Jeruschalems verhüllt

Amir Eshel⁶⁰⁴

Kan de poëzie meer zijn dan slechts enkele regels in een bundel? Een individueel streven naar ritme en rijm, misschien wel onafhankelijk van elke vorm van verwijzing naar een diepte, een transcendentie, een God? Dichters die alleen maar over zichzelf spreken en over hun belevenissen, zonder een spoor van verwijzing naar de diepte van het leven (en de dood) spreken mij meestal minder aan. Gedichten van gelegenheidsdichters die poetisch commentaar op de stand van zaken in de maatschappij en de politiek (moeten) leveren, hebben in mijn ogen als snel iets gekunstelds. Durs Grünbein schrijft in *'Das Punktum des Gedichts'*, (je zou kunnen zeggen, het hart, de kern van het gedicht, dat waar het om draait) het volgende, als hij het heeft over de vraag waarom hij dichter is geworden en wat het gedicht en het dichten voor hem betekent:

“Diese kurze Spanne Leben, der Moment zwischen Nichts und wieder Nichts, und wie alle sich gegenseitig bewachen und kontrollieren, dass möglichst wenig nach draussen ins Transzendente dringt. Zwischen Irgendwo und Nirgendwo dieses kleine Apropos, das sich mit einem Namen schmückt, einem zufälligen Namen. Und daran knüpft sich das Ich? Daran soll sich der Mensch gebunden fühlen ein Leben lang?

*

Ich bin an den Gedichten auch darum hängengeblieben, weil mich das Problem des primären Ausdrucks nie losgelassen hat. Etwas unmittelbar zu sagen — jetzt, hier, direkt — in aller Eigensinnigkeit einer (meiner) partikularen Sprache der Poesie, die nicht die der Wissenschaft ist, nicht die der Religion, nicht die des Mythos, nicht die der Philosophie und die mich doch in der Welt zu Hause sein lässt. Die Klärung der dringlichsten Fragen für die Ausdruckskunst (Literatur) ist am ehesten in der Dichtung zu leisten, scheint mir.

*

Gedichte aber kann man eigentlich nur im Freien schreiben — draussen, wo das Auge sich in der Betrachtung der Welt vom Diktat der Sprache, die im Gehirn spukt, von den symbolischen Formen erholt. Sprache, die allein uns allem näherbringt und uns gleichzeitig von allem entfernt.”⁶⁰⁵

Hij noemt het schrijven van gedichten daarom een paradoxaal gebeuren, een vorm van concentratie en van oplossen, van verzamelen en van loslaten. De dichter komt dichter bij zichzelf, zit zichzelf meer op de huid, maar verwijdt zich ook meteen weer van zichzelf. Omdat elk mens het dichtst bij zichzelf is, zo Grünbein, is er een vorm van communicatie nodig die iedereen kan verstaan omdat het iedereen betreft.⁶⁰⁶ Maar daardoor heeft bijvoorbeeld het gedicht ook iets fragmentarisch, het is gebrekkig, kwetsbaar, onvolmaakt. Maar dat beschouwt de dichter als een pré:

“In dieser Fragilität, Kurzatmigkeit, in der ihr eigenen Selbstwidersprüchlichkeit liegt ein seltsamer Trost, der die Menschen im Gedicht erreicht, und sei es nur punktuell. Es liegt auch ein Trost darin. Mich haben Gedichte gerade darum, als Funksignale aus dem Innersten eines einzelnen Lebens, oft trösten können. Die ältesten aus antiken Zeiten genauso wie das jüngste, das ein neugeborener Dichter erst gestern schrieb - in gleich welcher Muttersprache. Es ist der Drang, der sich mitteilt, die Konzentration in der Kunst, sich überhaupt mitzuteilen. »Ich ziehe das Lächerliche des Schreibens dem Lächerlichen des Nicht-Schreibens vor«, schrieb Wislawa Szymborska, die bei unserer kurzen Begegnung in Krakau die ganze Zeit lächelte.”⁶⁰⁷

Sie stampfen die Erde
und bleiben doch ohne Laut
meine Strohsandalen
Kurz vor dem Aufblühen: wilde Kirschen
Bergesstille

Frühling 1907

Wakayama Bokusui⁶⁰⁸

De taal van het gedicht is volgens Grünbein, de gewone dagelijkse taal. De dichter weet niet meer dan de lezer, hij heeft geen persoonlijke bronnen die toegang zouden geven tot een bijzondere kennis. Maar deze taal is niet eendimensionaal, niet slechts voor een betekenis te vatten.⁶⁰⁹ De opvattingen van Grünbein lijken daarmee haaks te staan op bijvoorbeeld de gedachten van een Duitse dichter als Stefan George die door Rüdiger Safranski in *‘Einzeln Sein’* beschreven wordt als iemand die in navolging van de Franse dichter Mallarmé een *“Poésie Pure”* wil, om een kunst die enkel zichzelf wil, die haar eigen rijk vestigt, haar eigen betekenis- en ervaringskosmos.⁶¹⁰ Het is een poëzie die slechts existeert in haar eigen woordscheppingen, begrippen die slechts binnen dit denken hun betekenis ontvouwen en ervaringen zichtbaar maken. “Das Gedicht verstanden als absolute Singularität, als ein subtiles Gefecht von Sinnbezügen, ohne Aussenbezug und ganz nach innen gekehrt; die in sich geschlossene Welt eines hermetischen Symbolismus.”⁶¹¹ Stefan George was dan ook iemand die graag in het middelpunt van de belangstelling stond en die een kring van bewonderaars om zich heen verzamelde, als een soort genootschap van ingewijden.

Dichten is niet op de toppen van ‘kunstzinnigheid’ de schoonheid een nieuwe dimensie geven alsof dat uit het ‘niets’ plaats zou kunnen vinden. Dichten hangt af van de positie en het perspectief van de dichter. En pas het geheel van zijn dichterslijk scheppen zou iets kunnen zeggen over wie hij was als persoon. Zelfs Goethe merkt op, als hij ouder is, dat je moet uitkijken om niet te verdwalen in het labirint van het lyrische, zoals Hölderlin overkwam. Grünbein spreekt in navolging van Friedrich Theodor Vischer over een *‘punctueles Zünden der Welt im subjecte’*⁶¹² De wereld komt tot spreken, als een punctueel iets, in het subject van de dichter. De dichter is dus de individuele hoogste subjectieve vertolker van de wereld (en de mens die daar onderdeel vanuit maakt). Grünbein zegt zelf dat hij zich een mens voelt zoals de mythische mens, iemand die in het ogenblik gelooft, waarin zich iets meedeelt, en dat daarom dan ook mededeling-waard is. Het voordragen van het gedicht voor een publiek actualiseert de inhoud van het gedicht. Dat levert voor hem een

zekere spanning op.⁶¹³ Hij ervaart zijn innerlijk als een landschap dat kan worden blootgelegd, een manier ook om een houvast in de wereld te vinden:

“In Bildern zu denken, das Innere wie eine Landschaft zu ergründen, das ist meine Art, vorübergehend Halt zu finden in einer Welt, die immerfort vor den Augen verschwimmt. Ich habe keine *Methode* (wie sie die Patriarchen der Philosophie für sich beanspruchen), sowenig wie Kinder eine Methode haben, wenn sie den Ausdruck finden, der ihrer Lage entspricht. Ich höre auf, wenn die Gewissheit zu aufdringlich wird, unterbreche mich, wenn die Rede zu glatt dahingeht. Ich Hebe den Zeilenbruch als Bruch mit der Wirklichkeit, die mich immer umgibt.”⁶¹⁴

Dichten en dichter zijn is echter niet zonder gevaar. Het is niet vrijblijvend. De wereld kan gevaarlijk zijn, er zijn conflicten tussen mensen, er zijn politieke verschillen. Hölderlin leefde in een wereld waarin de Franse Revolutie met al zijn beloften had plaatsgevonden, hij maakte de opkomst en ondergang van Napoleon mee. Hij wilde met Schelling en Hegel nadenken over een nieuwe wereld en een nieuwe filosofie. Het idealisme in de filosofie wilde hij in zijn gedichten laten klinken en tot werkelijkheid brengen. Zijn persoonlijke leven stond daar soms echter haaks op omdat hij niet zijn ambities kon verwezenlijken en op de verkeerde (getrouwde) vrouwen verliefd werd die hem niet dat konden bieden wat hij eigenlijk wenste. Grünbein wijst hierop, het dichten kan je ook de ‘kop kosten’, het kan ook je leven bedreigen, het is een gevaarlijk beroep als je het serieus neemt:

“Hölderlin war der Warnschuss. Nach etlichen an der Schwindsucht gestorbenen Dichtern (Hölty, Keats), nach den im Meer Ertrunkenen (Shelley), an Unterkühlung Verendeten (Lord Byron, Chlebnikow), den Verschollenen (Rimbaud, Bruce Chatwin), nach einer ganzen Phalanx geistig Umnachteter (Tasso, Lenau, Lenz, Hölderlin, Herbeck) oder von Selbstmördern (Empedokles, Kleist, Majakowski, Toller, Pavese, Plath, Celan) galt es, verdammt aufzupassen und auf der Hut zu sein. Das Gehirn war kein Spieltisch, an dem einer Sprache Verfallener sich ohne Gefahr für die eigene Gesundheit und die seiner Familie, seiner Kinder, ungestört aufhalten konnte. Das Streben nach Einzigartigkeit war ja nicht nur, wie Harold Bloom es sich, unter Berufung auf Freud, ausmalte, die künstlerische Extremform des allgemeinen Ödipuskomplexes. Es war, über alles Ringen mit übermächtigen Vorbildern hinaus, der höchste Einsatz überhaupt, weil er — zumindest im Falle der Dichter — direkt als Befehl vom Sprachzentrum ausging.”⁶¹⁵

Maar als je als dichter echt stelling neemt in de maatschappij, in een samenleving waarin dictatoren regeren, waarin een totalitaire macht alles wil bepalen, dan loop je grote gevaren.⁶¹⁶ Talloos zijn de dichters die hun land moesten ontvluchten om in den vreemde, met hun eigen taal die behouden bleef, als ‘verstekelingen’ in een nieuwe wereld hun weg moesten zien te vinden, ook in hun eigen poëzie. Velen brachten grote delen van hun leven gedwongen door in gevangenissen en kampen. Grünbein noemt als voorbeeld de Russische dichter Ossip Mandelstam. Hierover schrijft hij:

“Einige wenige gab es, die nur den Sternen folgten und alles links und rechts liegenliessen. Spätestens im zwanzigsten, im Jahrhundert der totalitären Umnachtung, gerieten diese Unpolitischen in eine Position, die unhaltbar war, und viele bezahlten dafür mit dem Leben. Gerade ihr Eigensinn, Voraussetzung aller dichterischen Produktion, hatte sie in eine ausweglose Lage manövriert. Der Dichter ist der geborene Allergiker gegen die Herrschaftssprache, die Gewalt gebiert und die Massen zum Kriechen zwingt. Seiner Wortempfindlichkeit, dem in der Sprache angelegten Wahrheitssinn folgend, steuert er sich in die Isolation. Er steuert damit aber auch zuverlässig in eine bessere Zukunft, gibt seine Flaschenpost auf

an die Menschheit. Er funkt den Alphabetisierten aller Länder aus seiner unfreiwilligen Einsiedelei Signale, die sie gebrauchen können oder auch nicht.

Ossip Mandelstam (1912)

Ich hasse Sternenlicht
Dies ewige Einerlei.
Mein Traum ich grüsse dich:
Du Turm und grosser Pfeil!

Sei Spitzentuch, du Stein,
Und werd zum Spinnweb-Netz:
Dring in den Himmel ein,
Nadel, die ihn verletzt!

Er kommt, mein Augenblick
Aufschwung, ich spüre ihn.
Gedankenpfeil, er fliegt Lebendig fort—wohin?

Erschöpft die Bahn, komm ich
Vielleicht zurück ins Hier —
Denn Lieben gabs dort nicht,
Und Angst nur lieb ich hier.”⁶¹⁷

De dichter is in wezen geen enkeling, hij is volgens Grünbein, een compositie van veel stemmen, een kruispunt waar veel indrukken worden verzameld en een knooppunt in een netwerk waar veel gebeurtenissen bij elkaar komen en met elkaar verbonden zijn. Elk mens is een dergelijk knooppunt, dat verder gaat dan een verzameling van algoritmen die diverse feiten aan elkaar koppelen, een proces dat wordt overgewaardeerd, alsof hier bijzondere waarheden aan het licht (lijken te) komen. Armin Nassehi laat in zijn boek *‘Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft’* haarfijn zien hoe deze processen tot stand komen en hoe dit alles kan leiden tot ongewenste ontwikkelingen omdat mensen vastgelegd worden op (zogenaamd onveranderbare) patronen. Digitale gezichtsherkenning is een vorm hiervan, maar ook het vastleggen van mensen op woonlocatie, inkomen, religie, hobby’s, prestaties en wat al niet meer.⁶¹⁸ Zo worden we steeds meer gevangen in dit digitale tijdperk.

De filosoof Michael Andrick laat in zijn boek *‘Erfolgsleere. Philosophie für die Arbeitswelt’* zien waartoe een samenleving kan leiden waarin ‘succes hebben’ het enige criterium is waar ‘geluk’ aan gekoppeld wordt en een bestaan dat de moeite waard zou zijn. Iets wat mijlenver afstaat van een leven en van de idealen van een dichter als Ossip Mandelstam. Grünbein schrijft in dit licht over de menselijke conditie en hij verwijst naar deze grote dichter en zijn gedicht:

“Liebe und Angst: In dieser Grundspannung steht das Dasein eines jeden einzelnen Menschen. Dabei gibt es diesen Einzelnen strenggenommen nicht. Jeder ist ein Kompositum, ein Kreuzungspunkt vieler Stimmen. Auch wenn er *ich* sagt (viermal im Gedicht, weniger ging nicht) und es klingt, als spräche er aus der innersten Zelle, aus der lebenslänglichen Einzelhaft mit sich selbst. Aber dieses Ich ist keine Festung, instinktiv weiss das jeder. Das Ich im Gedicht leuchtet immer nur flüchtig auf und sehnt sich über die eigenen Grenzen hinaus. Davon handelt dieses enorm zu Herzen gehende Wortgebilde eines jungen Russen am Vorabend des Ersten Weltkrieges und am Abgrund einer der grössten Krisen der europäischen Menschheit. Wir lesen es heute notwendigerweise im Licht des Kommenden. Jenes grossen Massenschlachtens und von allem, was darauf folgte und alles Vertraute und Bekannte hinwegfegte: der Oktoberrevolution in Russland, die auch den Dichter in ihren

Mahlstrom riss und schliesslich untergehen liess, hungergeschwächt und krank, in den Stalinschen Lagern, am äussersten Ende dieses Riesenreiches, im fernen Wladiwostok.”⁶¹⁹

De pijl in het gedicht die Mandelstam afschiet, richting hemel, richting sterren in de kosmos, valt terug op aarde. In de hemel geen liefde, op aarde slechts angst. Grünbein zegt dat deze dichter zich niet kan verenigen met een onmachtig menszijn tegenover een absoluut en almachtig ‘Al’. Het firmament kan hem gestolen worden.⁶²⁰ Hij wil de droom vasthouden van een levende mens, een mens waarin het leven tikt in de hartslag. Grünbein schrijft en daarmee geeft hij stem aan het vrijheidsstreven van de dichter die zich ook door de hemel niet wil laten dicteren:

“Als Dichter hat er den Traum, der ihn trägt, seinen Schutzmantel, den Traum, der allem erst einen Sinn verleiht. So versucht er, den Augenblick festzuhalten, in dem der Mensch sich lebendig fühlt, lebendiger als alle tote Materie, so wie ein Biochemiker das freie Radikal aus dem Sauerstoffwechsel der Zellen isoliert. Da kommt er, Ossip Mandelstam, ein kleiner russischer Jude, pogromgewöhnt, mit dem Gespür seines uralten Stammes für die allgegenwärtige Bedrohung, und definiert das Hier und Jetzt seiner verlöschenden Weltsekunde. Er behauptet den Nullpunkt, der ihm zum Aufschwung verhilft, zu einem Salto unter den fühllosen Sternen. Er weiss um den kurzen Moment, in dem einer zwitschern, tschilpen darf wie der Sperling hier unten auf Erden, und sagt: Ich bin einzigartig, so klein ich auch bin. Er weiss um die Geborgenheit in den Städten, im Schatten ihrer Architekturen, die allen gehören, er aber liebt sie, sie gehören zu ihm. Der Blick auf die Nadel macht ihn übermütig — die Nadel war die goldene Spitze der Admiralität, Symbol der Stadt Petersburg, ein klassizistisches Bauwerk aus der Gründerzeit Peters des Grossen. Ein solcher Blickpunkt, aus allen Winkeln der Innenstadt gut sichtbar, ist eine Herausforderung des Himmels und des ewigen Einerleis der Sterne. So wie dieses Gebilde aus Stein, die Zeiten überdauernd, soll auch das Gedicht sein.”⁶²¹

Ook de Russische Anna Achmatova wordt evenals Mandelstam, naast veel andere Russische dichters aangepakt door het regime van Stalin. Haar boeken worden uit alle bibliotheken verwijderd, ze werd beschuldigd en in een kwaad daglicht gesteld. Haar naam noemen werd verboden. Wat had ze gedaan? Haar enige schuld bestond erin dat men haar man dood geschoten had en haar zoon opgesloten. Maar ook en dat vooral haar naam, omdat ze wereldberoemd was geworden door haar gedichten, voor tallozen symbool voor een vrije poëzie was geworden, zo schrijft Efim Etkind in zijn anthologie van de Russische poëzie.⁶²² Etkind zegt dat haar enige antwoord op de partijideologie en haar absurde vervolgingssysteem bestond in het schrijven van gedichten over liefde, de geest en de eenzaamheid. De dichter is altijd gevaarlijk en daarom, zo Etkind, ondernam men alles om hem/haar monddood te maken en zelfs te vernietigen. Waarom? Omdat men gelooft in de macht van het woord, een macht die de onderdrukter en de tiran zo zeer vreest dat hij tot alles in staat is om dit woord te verhinderen.⁶²³ Uit het Japans is een taalgedachte overgeleverd: ‘Kotodama’, letterlijk ‘de woordziel’. Men gelooft dat het woord vaak dezelfde kracht bezit als een levend wezen met een ziel.⁶²⁴

Er is dus hoop: het woord is even sterk als het staal van de kanonnen en de pantserwagens. En zeker sterker dan de bange harten van de lafhartige machtswellustige dictators. Onze horizon: een gedicht, een machtig wapen. Een droom die valt te leven, zoals zoveel dichters hun dromen hebben beleefd en geleefd. Het gaat erom geen angst te hebben.

N'AIE PAS PEUR

Le tonnerre n'est que le rire de joie du géant.
Et dans ta vie si pleine, enfant, ne ris-tu pas
Souvent? Et d'un rire si sonore? -
N'aie pas peur!

L'averse n'est que les larmes du géant
jaillis de son trop-plein d'émotion.
Lorsque tu te réveilles sous ma main caressante,
Ou que tu caresses toi-même, enfant,
une pomme parfumée à toi offerte,
N'as-tu pas aussi les yeux emplis de larmes,
Non point larmes de douleur, mais de reconnaissance?
N'aie pas peur!

Le vent sème ses pas confus de bonheur,
L'éclair agite ses bras dansants de gaieté.
Et toi, enfant, n'as-tu pas dansé à toi,
Lorsque, voulant attraper un duvet de saule
ou un reflet de la ronde lune
Ou que simplement mû par un besoin de ton corps
Tu t'élances à pas rythmés ou précipités?
N'aie pas peur!

N'aie pas peur,
Tu restes encore dans mes bras calmes et fiables.
Je n'ai pas peur, car je suis passé par les orages et les déserts;
Je n'ai pas peur, car tu dois passer par les déserts et les orages!

(1946)

I Men (1907-1967)
vertaling: François Cheng⁶²⁵

Die Stimme geht ins Schweigen über
Im Schweigen geht alles hinüber

Kommt und geht
geht und kommt

Die Erde gen Himmel
das Meer gen Strand

Im Schweigen geht alles hinunter
in die Dunkelheit
trägst du die Stimme

Amir Eshel⁶²⁶

LIEDEREN UIT MIJN DAGBOEK: 1974

Wie zal blijven, wat zal blijven? Blijven zullen winden,
blijven zal de blindheid van een blinde.
Blijven zal het handschrift van de zee - een regel schuim slechts,
Blijven zal een wolkje, dat zich in een boomtop heeft gehecht.

Wie zal blijven, wat zal blijven? Eén lettergreep volstaat
om weer te groenen als het gras van den beginne.
Blijven zal een fiedelroos om haar zelfs wille
en zeven van het gras zullen haar verstaan.
Meer dan alle sterren de hemelpolen
Blijft de ster die in een traan wil wonen.
Ook een druppel wijn zal blijven kleven in een kroes.
Wie zal blijven? God zal blijven. Is dat niet genoeg?

Abraham Sutzkever⁶²⁷



GESANG

ZUM Schluss ein letztes Wort!

Ich sage es für dich

zur Stunde, da mir Hell und Dunkel beide beides sind.

Wir leben nach demselben Plan und wissen's von einander.

Nicht nach demselben Plane sterben wir.

Es geht verschieden aus;

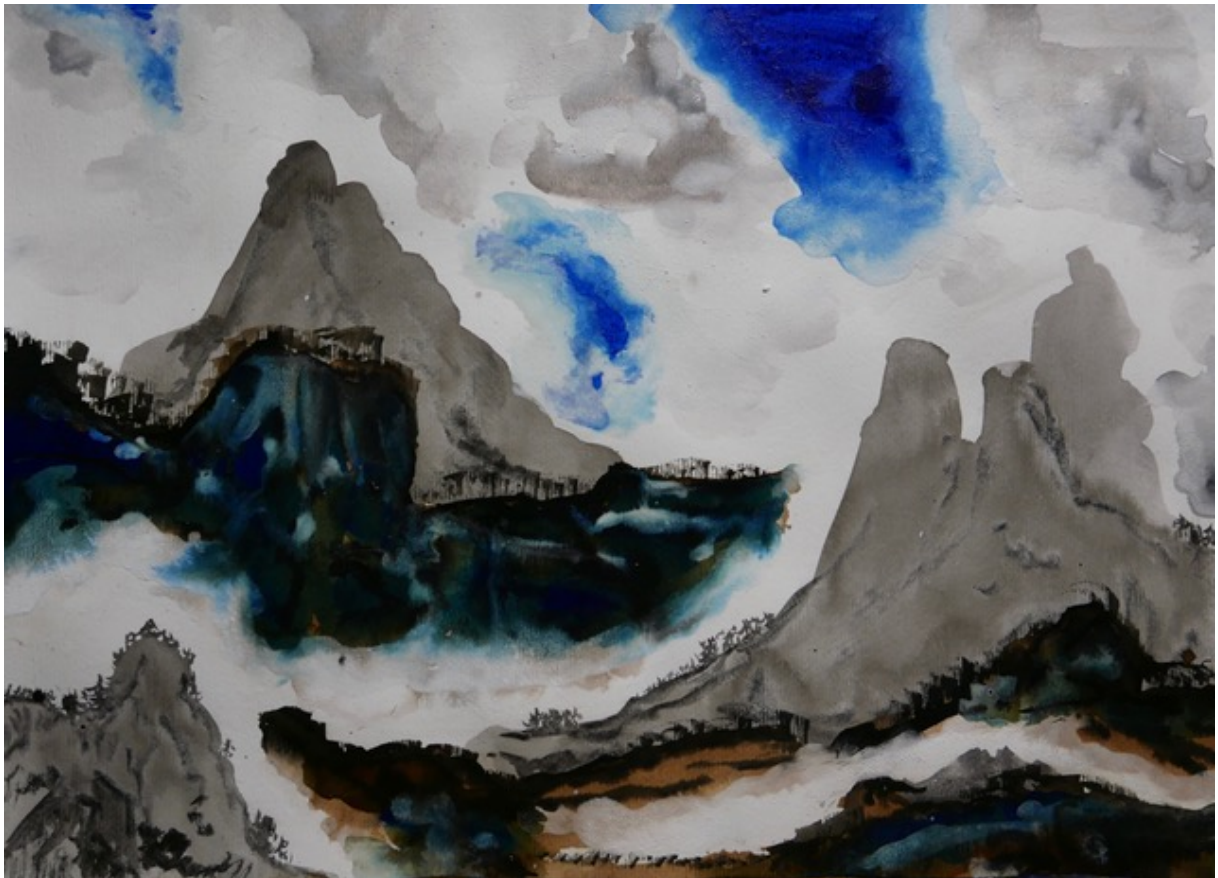
Ja umgekehrt, verschieden.

Braungesicht und blaue Augen scheiden wir hier aus.

Ihr in Süd, Nord, Ost und West, wohlauf wir kehren heim!

In schwarzer Nacht noch siehst du hoch

auf tausend Gipfeln Schnee.⁶²⁸



Literatuur

- Aafjes, Bertus, Limburg, dierbaar oord, Amsterdam 1979, (Meulenhoff)
- Achmatova, A., Werken, Amsterdam 2007 (Uitgeverij G.A. van Oorschot)
- Ai Qing, Schnee fällt auf Chinas Erde. Gedichte, Aus dem Chinesischen übertragen, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Susanne Hornfeck. Mit ein Vorwort von Weiwei, München 2021, (Penguin Verlag)
- Al-Ghazali, Muhammad, Die Erretter aus dem Irrtum. Al-Munqid min ad al-dalal, Hamburg 1987, (Felix Meiner Verlag)
- Amaral, Luisá, Was ist ein Name. Gedichte 1990-2020. Aus dem Portugiesischen von Michael Kegerler und Piero Salabe, München 2021, (Carl Hanser Verlag)
- An den Ufern des Lichts, Griechische Lyrik. Oskar Koller - Aquarelle, Hünfelden 2002 (Präsenz Verlag)
- André, Robert, Gespräche von Text zu Text. Celan-Heidegger-Hölderlin, Hamburg 2019, (Felix Meiner Verlag)
- Andrick, Michael, Erfolgsleere. Philosophie für di Arbeitswelt, Freiburg München, 2020, (Verlag Karl Alber)
- Ani, Friedrich, Im Zimmer meines Vaters. Gedichte, Berlin 2017 (Suhrkamp)
- Arendt, Hannah, Willen. Het leven van de geest, Zoetermeer 2014 (Klement, Pelckmans)
- Arendt, Hannah, Vita activa oder vom tätigen Leben, München 2020, (Piper Verlag)
- Aristoteles, de ziel. Vertaling, inleiding, aantekeningen Ben Schomakers, Leende 2000 (Damon)
- Armando, Toch. Nagelaten werk, Amsterdam Antwerpen 2019, (Uitgeverij Augustus)
- Arp, Hans, Zingend blauw. Uit het Duits vertaald door Ria van Hengel, 2017 (Uitgeverij Vleugels)
- Bachmann, Ingeborg, Werke, (4 Bd.) Herausgegeben von Christine Koschel, Inge von Weidenbaum, Clemens Münster, München Zürich 2010, (Piper Verlag)
- Bachman, Ingeborg - Herzzeit. Ingeborg Bachman - Paul Celan. Der Briefwechsel. Mit den Briefwechseln zwischen Paul Celan und Max Frisch sowie zwischen Ingeborg Bachmann und Gisèle Celan-Lestrange, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp)
- Barbiero, Daniel, From nothingness to no-thing-ness: the roost of Ferry and Renaut's humanism, Silver Spring, Maryland, 1990, Vol 16 issue 3, page 179-191
- Bhagavadgītā, Die. Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar von S. Radhakrishnan. Mit dem indischen Urtext verglichen und ins Deutsche übersetzt von Siegfried Lienhard, Wiesbaden, z.j. (R. Löwit)
- Bang, Jytte, Nothingness and the Human Umwelt. A Cultural–Ecological Approach to Meaning, in Integrative psychological & behavioral science. New York (2009) 43:374–392, (Springer Science)
- Barthes, Roland, Über mich selbst, Berlin 2019, (Matthes & Seitz)
- Bashō, Matsuo, Hundertelf Haiku. Ausgewählt und übersetzt und mit einem Begleitwort versehen von Ralph-Rainer Wuthenow, Zürich 2009, (Ammann Verlag)
- Basho, De smalle weg naar het Hoge Noorden, Amsterdam 1988 (Karnak)
- Beginners Dictionary of Chinese-Japanese Characters, compiled by Arthur Rose-Innes, New York 1997 (Dover Publications, Inc.)
- Berg en water. Klassieke Chinese landschapsgedichten. Samengesteld, vertaald en toegelicht door Silvia Marijnissen, Utrecht, Amsterdam, Antwerpen 2012 (Uitgeverij De Arbeiderspers)
- Bernasconi, Yari, Neue staubige Tage. Nuovi giorni di polvere. Gedichte Italienisch und Deutsch. Übersetzt von Julia Dengg. Zürich 2021, (Limmat Verlag)
- Bettini, Maurizio, Wurzeln. Die Trügerischen Mythen der Identität, München 2018, (Kunstmann)
- Bildungswerk Stanislaw Hantz e.V., Forschungsstelle Ludwigsburg der Universität Stuttgart (Hrsg.), Fotos aus Sobibor. Die Niemann-Sammlung zu Holocaust und Nationalsozialismus, Berlin 2020, (Metropol Verlag)
- Heaney, Seamus, New Selected Poems. 1988-2013, London 2015, (Faber&Faber)
- Bishop, Elizabeth, Gedichte, Zweisprachig. Herausgeben, übersetzt und mit einem Nachwort von Steffen Popp, München 2018, (Carl Hanser Verlag)
- Bi-Yān-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand. Verfasst auf dem Djiaschan bei Li in Hunan zwischen 1111 und 1115 im Druck erschienen in Sitschuan um 1300. Verdeutsch und erläutert von Wilhelm Gundert, Vollständige Ausgabe, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1983, (Ullstein)
- Bi-Yān-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand. Verfasst auf dem Djiaschan bei Li in Hunan zwischen 1111 und 1115 im Druck erschienen in Sitschuan um 1300. Verdeutsch und erläutert von Wilhelm Gundert, 3 Bd. München Wien 1999 (Carl Hanser Verlag)

- Blind, Sofia, Wörter, die es nicht auf Hochdeutsch gibt. Von anscheuseln bis zurückdummen. Mit Illustrationen von Nikolaus Heidelbach, Köln 2019, (Dumont)
- Blommestijn, H. (red), Tot op de bodem van het niets. Mystiek in de tijd van oorlog en crisis 1920-1970, Kampen 1991 (Kok Averbode)
- Blumenberg, Hans, Die Sorge geht über den Fluss, Frankfurt am Main 1987, (Suhrkamp)
- Blumenberg, Hans, Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlass, Stuttgart 1997, (Reclam)
- Bobrowski, Johannes, Gesammelte Gedichte, München 2017 (DVA) Bokusui, Wakayama, In der Ferne der Fuji wolkenlos heiter. Moderne Tanka, München 2018, (Manesse Verlag)
- Böhmer, Otto A., Brüder im Geiste, Heidegger trifft Hölderlin, Freiburg München, 2019, (Verlag Karl Alber)
- Bonhoeffer, Dietrich, Navolging, Baarn 1972, (Ten Have)
- Bokusui, Wakayama, In der Ferne der Fuji wolkenlos heiter. Moderne Tanka, München 2018, (Manesse Verlag)
- Borbély, Szilárd, Berlin Hamlet Gedichte. aus dem Ungarischen und mit einem Nachwort von Heike Flemming, Berlin 2019 (Suhrkamp)
- Heaney, Seamus, Opened Ground. Selected Poems. 1966-1996, New York 1999, (Farrar, Straus and Giroux)
- Böttiger, Helmut, Celan am Meer, Göttingen 2017, (Wallstein Verlag)
- Brannys, Anne, Eine Enzyklopädie des Zarten, Frankfurt am Main 2017 (Frankfurter Verlagsanstalt)
- Brett, Lily, Auschwitz Poems. Gedichte, Englisch und deutsch, Wien Frankfurt am Main 2004 (Suhrkamp)
- Breytenbach, Breyten, De zingende hand. Gedichten 2007-2016, Amsterdam 2017 (Uitgeverij Podium)
- Brines, Franciso, De purísimo azul / Of Purest Blue. Poemas / Poems, selectie/vertaling Steve Cranfield & Claudio Tedesco, z.p. 2010
- Brines, Francisco, Het geluid van de wereld. el ruido del mundo. Gedichten van Francisco Brines. Keuze en vertaling: Germain Droogenbroodt, Point 46, 10e jrg. 1998, (Point International)
- Broks, Paul, Je dunkler die Nacht, desto heller die Sterne. Über Liebe, die Trauer und das Ich, München 2019, (C.H. Beck)
- Bruno, Giordano, Die Kabbala des Pegasus, Hamburg 2000, (Felix Meiner Verlag)
- Buber, Martin, Die Geschichten des Rabi Nachman. Nacherzählt von Martin Buber, Gütersloh 2015, (Gütersloher Verlagshaus)
- Buddha. Die Lehre des Erhabenen. Aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen von Paul Dahlke, München 1986, (Godlmann Verlag)
- Bulnes, Miquel, Reconquista, Amsterdam 2018 (Prometheus)
- Bussagli, Mario, Chinese Painting, London 1988, (Cassell)
- Canetti, Elias, Das Buch gegen den Tod, Frankfurt am Main 2015 (Fischer)
- Caputo, John D., The Nothingness of the Intellect in Meister Eckhart's "Parisian Questions" , in The Thomist: A Speculative Quarterly Review, Volume 39, Number 1, January 1975, pp. 85-115
- Caradec, Odile, République Terre. Republik Erde. Poèmes/Gedichte, Bad Oldesloe 2013, (Odile Verlag)
- Carpi, Anna Maria. Entweder bin ich unsterblich. Zweisprachige Ausgabe. Aus dem Italienischen von Piero Salabè. Mit ein Nachwort van Durs Grünbein, München 2015, (Carl Hanser Verlag)
- Cassirer, Ernst, Versuch über den Menschen, Einführung in eine Philosophie der Kultur, Hamburg 2007, (Felix Meiner Verlag)
- Celan, Paul, Die Gedichten aus dem Nachlass, Herausgegeben von Bertrand Badiou, Jean-Claude Rambach und Barbare Wiedemann, Frankfurt am Main 1997, (Suhrkamp)
- Celan, Paul, Verzameld werk. Vertaald en toegelicht door Ton Naaijken, Amsterdam 2021, (Athenaeum-Pola& Van Gennep) (*nieuwe vertaling*)
- Celan-Lestrangé, Gisèle und Paul Celan, Museum Schloss Moyland, 2000 (Stiftung Schloss Moyland)
- Char, René, Rückkehr stromauf. Gedichte. Aus dem Französischen von Peter Handke, Berlin 2017, (Suhrkamp)
- Char, René, Een vreemdeling voor de dageraad. Un étranger pour l'aurore. Gedichten. Bloemlezing. Tweetalige uitgave, Vertaald uit het Frans en van een inleiding en toelichtingen voorzien door Anno Lampe, Utrecht 2019, (Uitgeverij IJzer)

- Char, René, Woede en mysterie. Fureur et mystère. Gedichten. Tweektalige uitgave. Vertaald uit het Frans en van een inleiding, toelichting en noten voorzien door Anno Lampe, Utrecht 2017, (Uitgeverij IJzer)
- Cheng, François, Über die Schönheit der Seele. Sieben Briefe an eine wiedergefundene Freundin, München 2018, (C.H. Beck)
- Chillida im geistlichen Raum, Hers. Martina Schleppinghoof und Kurt Danch, Köln, 1993 (Kunst-Station Sankt Peter Köln)
- Chlebnikov, Velimir, Zangezi. Vertaling in inleiding Aai Prins, Amsterdam 2013, (Uitgeverij Pegasus)
- Chlebnikov, Velimir, Harmoniewereld. Langere gedichten. Inleiding en vertaling Willem G. Weststeijn, Amsterdam 2018, (Uitgeverij Pegasus)
- Czernin, Franz Josef, Der goldene Schlüssel und andere Verwandlungen, Berlin 2018, (Matthes & Seitz)
- Dallmayr, Fred, Nothingness and Śūnyatā: A Comparison of Heidegger and Nishitani, in Philosophy East and West, Vol. 42, No. 1 (Jan., 1992), pp. 37-48 (University of Hawai'i Press)
- Dapunt, Roberta, Nauz. Gedichte und Bilder. Iadisch und deutsch, Wien Bozen 2012, (Folio Verlag)
- Dapunt, Roberta, Die krankheit wunder, le beatitudini della malattia, Bozen 2020, (folio Verlag Wien)
- Dapunt, Roberta, Synkope. Synkope, Übersetzungen von Alma Vallazza und Werner Menapace, Wien Bozen 2021, (Folio Verlag)
- Daum, Ulrich, Spanischsprachige Lyrik aus sechs Jahrhunderten. Teil II, Aachen 2012, (Rimbaud)
- Den Dulk, Maarten, Voor een nieuw begin. De agenda van Genesis, Vught 2017, (Skandalon)
- De geschriften van Liezi. De taoïstische manier van het relativeren. Vertaald en toegelicht door Jan de Meyer, Amsterdam Antwerpen 2016, (Uitgeverij Atlas Contact)
- Der 1000 Zeichen Klassiker. Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von Eva Lüdi Kong, Ditzingen 2018 (Reclam)
- der blaue reiter. Journal für Philosophie. 39. Ausgabe – 2016 Der Andere, der Fremde
- der blaue reiter. Journal für Philosophie. 40. Ausgabe – 2017, Lachen
- der blaue reiter. Journal für Philosophie. 41. Ausgabe – 2018, Die Seele im digitalen Zeitalter
- der blaue reiter. Journal für Philosophie. 42. Ausgabe – 2018, Liebe
- der blaue reiter. Journal für Philosophie. 43. Ausgabe – 2019, Der zivilisierte Mensch
- der blaue reiter. Journal für Philosophie. 44. Ausgabe – 2019, Der Trost der Endlichkeit
- der blaue reiter. Journal für Philosophie. 45. Ausgabe – 2020, Die Kunst des Zweifels
- der blaue reiter. Journal für Philosophie. 46. Ausgabe – 2020, Leben lernen. Über die Erziehung des Menschen
- der blaue reiter. Journal für Philosophie. 47. Ausgabe – 2021, Revolutionen. Philosophie radikaler Umbrüche
- der blaue reiter, Journal für Philosophie. 48. Ausgabe - 2021, Nachhaltigkeit. Eine Frage der Verantwortung
- Descartes, René, Die Passionen der Seele, Hamburg 2014 (Felix Meiner Verlag)
- Detering, Heinrich, (Hrsg.), Reclams Buch der deutschen Gedichte. Vom Mittelalter bis ins 21 Jahrhundert. Ausgewählt und herausgegeben von Heinrich Detering, Stuttgart 2017 (Reclam)
- Deussen, Paul, The Philosophy of the Upanishads, New York 1966, (Dover Publications)
- Dickinson, Emily, Verzamelde gedichten. Vertaald en van commentaar voorzien door Peter Versteegen, Amsterdam 2011, (Uitgeverij van Oorschot)
- Di Franco, Manuela, Die Seele. Begriffe, Bilder und Mythen, Stuttgart 2009, (Reclam)
- Dijkstra, Michel, In alle dingen heb ik rust gezocht. De weg naar eenheid van Meister Eckhart en zenmeester Dōgen, Nijmegen 2019, (Vantilt)
- Dōgen Zenji, Shōbōgenzō. Der Schatz des Wahren Dharma. Gesamtausgabe, Frankfurt 2008, (Angkor Verlag)
- Domeneck, Ricardo, Het verzamelde lichaam. Een keuze uit zijn poëzie. Vertaald uit het Portugees en van een nawoord voorzien door Bart Vonck, Amsterdam 2015, (Uitgeverij Perdu)
- Droogenbroodt, Germain, De dauwdruppels van de dageraad. Gedichten 1984-2012, (Point-Editions en Boekenplan)
- Droogenbroodt, Germain, Poëzie zonder grenzen. Anthologie moderne internationale poëzie, 2020, (Point-Editions en Boekenplan)
- Droogenbroodt, Germain, De stem aan de andere kant. La voz del otro lado. Moderne Argentijnse poëzie. Selectie Rafal Carcelén. Vertaling Germain Droogenbroodt, Jean Schalekamp, z.p. 2021, (Point & Boekenplan)

- Dshuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm, Köln 2007, (Anaconda Verlag)
- Du Fu, Gedichte. Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von Raffael Keller, Mainz 2009 (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung)
- Ellenberger, Wolfram, Zeit der Zauberer. Das grosse Jahrzehnt der Philosophie 1919-1929, Stuttgart 2018, (Klett-Cotta)
- Fernández, Macedonio, Das Museum von Eternas Roman, Berlin 2014 (Die Andere Bibliothek GmbH & Co.KG)
- Fischer, Norbert, von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.), Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Hamburg 2011, (Felix Meiner Verlag)
- Flaubert, Gustave, Langs de Loire, Amsterdam Antwerpen 1992, (Uitgeverij Contact)
- Frankl, Viktor E., Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion, München 2006, (DTV)
- Friedewald, Boris, Die Engel von Paul Klee, Köln 2012, (Dumont)
- Fung, Hin-fung, Dancing Body of Nishida Kitaro, The Chinese University of Hong Kong
- Gal-Ed, Efrat, Niemandssprache. Itzik Manger - ein europäischer Dichter, Berlin 2016, (Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag)
- Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus. Herausgegeben und übertragen von Klaus Mylius, München 1986, (DTV)
- Gerhardt, Volker, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999, (Reclam)
- Girbig, Andreas, "Die Abgründe sind / eingeschworen auf Weiß". Erinnerung und Dialog. Bemerkungen zum Motiv des Schnees in Gedichten Paul Celans. in: Dialogues.Cahiers d'études Germaniques. Études réunies par Jean-Charles Margotton en hommage au Professeur René Girard, PDF - <https://www.academia.edu/32378468/>
- Goethe, Johann Wolfgang von, Das Göttliche. Gedichte, Potsdam 1941, (Rütten & Loening Verlag)
- Goethe Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil Urfaust, Herausgegeben und kommentiert von Erich Trunz, München 2014, (Verlag C.H. Beck)
- Gorostiza, José, Bootgesänge / Canciones para cantar en las barcas. Gedichte, Aachen 1999 (Rimbaud)
- Graf, Peter (Hrsg.), Eine ungemein eigensinnige Auswahl unbekannter Wortschönheiten aus dem Grimmschen Wörterbuch, Berlin 2018, (Verlag das kulturelle Gedächtnis)
- Grünbein, Durs, Aus der Traum (Kartei). Aufsätze und Notate, Berlin 2019 (Suhrkamp) Güçyeter, Dinçer, (hrsg.), Mein wilder Kampf gegen die Angst. Lyrikanthologie, Istanbul 2014, (Elif Verlag)
- Gundert, Wilhelm, Schimml, Annemarie, Schubring, Walther (Hrsg.), Lyrik des Ostens, München Wien 1978, (Carl Hanser Verlag)
- Hacking, John, God in het landschap. Zoektocht naar een horizon. Een semiotische analyse van het landschapsschilderij als religieuze heterotopie, Nijmegen 2006
- Hacking, John, Wereldbeeld en zelfbeeld. Het lichaam als auto-topie. een zoektocht naar God in het lichaam. Een onderzoek in stappen naar de betekenis van het feit dat wij de werkelijkheid lichamenlijk waarnemen en duiden, Nijmegen 2011
- Hacking, John, God in de kosmos. Een poging tot een topologie als semiotische analyse van God, Nijmegen 2017
- Hahn, Óscar, Regenpassagier. El pasajero de la lluvia. Gedichte, Aachen 2013 (Rimbaud)
- Haiku. Gedichte aus fünf Jahrhunderten. Japanisch/Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Eduard Klopfenstein und Masami Ono-Feller. Unter Mitwirkung von Kaneko Tōta und Kuroda Momoko, Ditzingen 2017 (Reclam)
- Han, Byung-Chul, Lob der Erde. Eine Reise in den Garten, Berlin 2018 (Ullstein)
- Han, Byung-Chul, Duft der Zeit. ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens, Bielefeld 2009, (Transcript Verlag)
- Han, Byung-Chul, Müdigkeitsgesellschaft. Und die Essays Burnoutgesellschaft und Hoch-Zeit, Berlin 2018, (Matthes & Seitz)
- Han, Byung-Chul, Vom Verschwinden der Rituale. Eine Topologie der Gegenwart, Berlin 2019, (Ullstein)
- Han, Byung-Chul, Transparenzgesellschaft, Berlin 2017, (Matthes & Seitz)
- Han, Byung-Chul, Agonie des Eros, Berlin 2015, (Matthes & Seitz)
- Han, Byung-Chul, Im Schwarm. Ansichten des Digitalen, Berlin 2017, (Matthes & Seitz)
- Han, Byung-Chul, Gute Unterhaltung. Eine Dekonstruktion der abendländischen Passionsgeschichte, Berlin 2018, (Matthes & Seitz)
- Han, Byung-Chul, Philosophie des Zen-Buddhismus, Stuttgart 2002, (Reclam)

- Han, Byung-Chul, Kapitalismus und Todestrieb. Essays und Gespräche, Berlin 2019, (Matthes & Seitz)
- Han, Byung-chul, Psychopolitics. Neoliberalism and new Technologies of Power, Brooklyn 2017, (Versobooks)
- Han, Byung-Chul, Infokratie. Digitalisierung und die Krise der Demokratie, Berlin 2021, (Matthes & Seitz)
- Hansmann, Christine, Des Lichtes und der Schönheit halber. Gedichte, Weimar 2017, (Wartburg Verlag)
- Hara, Kenya, 100 WHITES, Zurich, 2019, (Lars Müller Publishers)
- Harari, Yuvel Noah, Homo Deus. Een kleine geschiedenis van de toekomst, Meppel 2017 (Thomas Rap)
- Haushofer, Marlen, Die Wand. Roman, Berlin 2021, (Ullstein)
- Hawkins, Beth, Reluctant Theologians. Franz Kafka, Paul Celan, Edmond Jabès, New York 2003, (Fordham University Press)
- Heaney, Seamus, New Selected Poems. 1988-2013, London 2015, (Faber&Faber)
- Heaney, Seamus, Opened Ground. Selected Poems. 1966-1996, New York 1999, (Farrar, Straus and Giroux)
- Heidegger, Martin, Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis), Frankfurt am Main 2014 (Vittorio Klostermann) (BD 65 Gesamtausgabe III Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge - Gedachtes)
- Heidegger, Martin, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1986 (Verlag Günther Neske)
- Heidegger, Martin, Holzwege, Frankfurt am Main 2015, (Klostermann)
- Heidegger, Martin, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit, Frankfurt am Main 2018, (Klostermann)
- Heiden, Gert-Jan van der, De stem van de doden. Hermeneutiek als spreken namens de ander, Nijmegen 2012 (Vantilt)
- Heisig, James w., Nothingness and Desire. An East-West Philosophical Antiphony, Honolulu 2013, (University of Hawaii Press)
- Heisig, James W., Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School, Honolulu 2001, University of (Hawaii Press)
- Hennings, Emmy, Gedichte, Göttingen 2020, (Wallstein)
- Hense, Elisabeth, doorgrond door het Niets. In: Blommestijn, H. (red), Tot op de bodem van het niets. Mystiek in de tijd van oorlog en crisis 1920-1970, Kampen 1991 (Kok Averbode) p. 44-57
- Herández, Miguel, The Prison Poems. Translation & Introd. Michel Smith, West Lafayette 2008, (Parlor Press)
- Hernández, Miguel, Selected and translated from the Spanish by Don Share, New York 2013, (New York Review Book)
- Hernández, Miguel, Flores de telarañas. Spinragbloemen. Poesía - poëzie. Selectie en vertaling Germain Droogenbroodt, Point 30, 6e jrg. 1992-1993, (Point International)
- Hernández, Miguel, Obra poética completa. Edicion revisada par Jorge Urrutia, Madrid 2021, (Alianza editorial)
- Herbst, Hiltrud, Mendlewitsch, Doris (Hrsg.), Die Erde spricht mit Gott. 200 Gedichte aus vielen Kulturen und Epochen zu den grossen und kleinen Fragen des Glaubens, Münster 2017 (Daedalus)
- Herford, C.H., Is there a poetic view of the world?, Warton Lecture on English poetry, November 24, 1916 (Forgotten Books)
- Hermann-Neisse, Max, Gesammelte Werke. Herausgegeben von Klaus Völker bei Zweitausendeins, Im Stern des Schmerzes Gedichte 1 + Um uns die Freude Gedichte 2, Frankfurt am Main 1986 (Zweitausendeins)
- Hermans, Hubert, Bedreigde psychodiversiteit. Pleidooi voor een innerlijke democratie, Oud-Turnhout, s' Hertogenbosch 2018, (Gompel & Svacina)
- Hermsen, Joke J., Melancholie van de onrust, Amsterdam Antwerpen 2017, (Uitgeverij De Arbeiderspers)
- Herzberg, Abel J., Pro Deo. Herinneringen aan een vooroordeel, Den Haag 1969, (Bert Bakker)
- Hettche, Thomas, Unsere Leeren Herzen/ Über Literatur, Köln 2017 (Kiepenheuer & Witsch)
- Hinderberger, Hannelise, (Hrsg.), Französische Symbolisten, Heidelberg 1960, (Verlag Lambert Schneider)
- Hölderlin, Friedrich, Gedichte aus dem Turm. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Karl-Heinz Ott, München 2020, (Carl Hanser Verlag)

- Hölderlin, Friedrich, Werke in Zwei Bänden, Stuttgart 1970 (Parkland Verlag)
- Hohl, Ludwig, Bergfahrt, Frankfurt am Main 2018, (Suhrkamp)
- Husserl, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Mit einer Einleitung und Registern herausgegeben von Elisabeth Ströker, Hamburg 2012, (Felix Meiner Verlag)
- Idsardi, Mirjam, Het Niets van Sartre in *L'être et le Néant*, in *Splijtstof*, Jrg. 46, 1, 2017
- Ikeda, Daisaku, Toynbee, Arnold, Kies het leven. Een dialoog, Delft 2009 (Eburon)
- Italiano, Frederico, Wagen, Jan (Hrsg.), Grand Tour. Reisen durch die junge Lyrik Europas, München 2019, (Carl Hanser Verlag)
- Jabès, Edmond, Das Gedächtnis und die Hand, Munster 1992 (Kleinheinrich)
- Jabès, Edmond, Der vorbestimmte Weg, Berlin 1993 (Merve Verlag)
- Jabès, Edmond, Die Schrift der Wüste. Gedanken Gespräche Gedichte, Berlin 1989 (Merve Verlag)
- Jabès, Edmond, Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm, München 1993 (Carl Hanser Verlag)
- Jabès, Edmond, In der doppelten Abhängigkeit vom Gesagten, in B. Labs-Ehlert (Hrsg.), Das Künftige hat ein Morgen. Texte zur VII. Literaturbegegnung, Detmold 1998
- Jabès, Edmond, Le livre des Questions, Paris 1963 (Gallimard)
- Jabès, Edmond, le Seuil Le Sable. Poésies complètes 1943-1988, 2001 (Gallimard)
- Jabès, Edmond, The book of Margins, Chicago London 1993
- Jabès, Edmond, The book of questions Yaël, Elya, Aely. Translated from the French by Rosmarie Waldrop, Middletown 1983 (Wesleyan University Press)
- Jabès, Edmond, The book of questions: II & III, The Book of Yukel. Return to the Book, translated by Rosmarie Waldrop, Middletown 1965, (Wesleyan)
- Jabès, Edmond, The Book of Shares. Translated by Rosmarie Waldrop, Chicago London 1989 (The University of Chicago Press)
- Jabès, Edmond, Verlangen nach einem Beginn, Entsetzen vor einem einzigen Ende: französisch und deutsch, Stuttgart 1992 (Legueil)
- Jabès, Edmond, Vom Buch zum Buch, München Wien 1989, (Carl Hanser Verlag)
- Jabès, Edmond, Das kleine unverdächtige Buch der Subversion, München 1985 (Carl Hanser Verlag)
- Jabès, Edmond, Das Buch der Fragen. Aus dem Französischen von Henriette Beese, Frankfurt am Main 2019, (Suhrkamp)
- Jansen, Wim, Zingen aan de Styx, Vught 2016, (Skandalon)
- Jaspers, Karl, Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie. Herausgegeben von Hans Saner, München Zürich 1996, (Piper)
- Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2010, (Mohr Siebeck)
- Kahl-Furthmann, G., Das Problem des Nicht. Kritisch-Historische und Systematische Untersuchungen, Meisenheim am Glan 1968, (Verlag Anton Hain)
- Kempis, Thomas a, De Rozentuin. Vertaald door Vincent Hunink. Ingeleid door Paul van Geest. Kampen 2009 (Uitgeverij Kok)
- Kiefer, Anselm, die Kunst geht knapp nicht unter. Anselm Kiefer im Gespräch mit Klaus Dermutz, Berlin 2019, (Suhrkamp)
- Kiefer, Anselm, Die Kunst geht knapp nicht unter. Vorlesungen am Collège de France, 2020 (Edition Heiner Bastian im Schirmer/Mosel Verlag)
- Kiefer Rodin, Éditions Gallimard - Éditions du musée Rodin, Paris, The Barnes Foundations, Philadelphie, 2017
- Anselm Kiefer am Anfang. Werke aus dem Privatbesitz Hans Grothe, Bonn 2016, (Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hrsg.), (Wienand Verlag)
- Kielar, Marzanna, Lass uns die Nacht. Gedichte. Aus dem Polnischen und mit einem Nachwort von Renate Schmidgall, München 2020, (Carl Hanser Verlag)
- Kiyozawa, Manshi, Skelett einer Religionsphilosophie, Berlin 2017, (Matthes & Seitz)
- Klimke, Christoph, Das Alphabet des Meeres. Gedichte, Berlin 2019 (Elfenbein)
- Knauth, Lothar, Life is Tragic. The Diary of Nishida Kitarō in: Monumenta Nipponica, Vol. 20, No. 3/4 (1965), pp. 335-358
- Knibbe, Hester, Oogsteen. Een keuze uit de gedichten 1982-2016, Amsterdam Antwerpen 2016, (Uitgeverij De Arbeiderspers)
- Knight, Sabine, Die chinesische Literatur. Eine Einführung, Stuttgart 2016 (Reclam)

- Kolbe, Uwe, Psalmen, Frankfurt am Main 2017, (S. Fischer)
- Kolbe, Uwe, Die Farben des Wassers. Gedichte, Frankfurt am Main 2001, (Suhrkamp Verlag)
- Korteweg, Anton, Ouderen zijn het gelukkigst en alle andere gedichten van 1971 tot nu, Amsterdam 2015 (Meulenhof)
- Kosoi, Natalie, Nothingness Made Visible: The Case of Rothko's Paintings, in Art Journal, Vol. 64, No. 2 (Summer, 2005), pp. 20-31 (College Art Association)
- Krämer, Thomas, Eisen Wind Die Weite, Späte Gedichte, Bonn 2018, (Bouvier)
- Krämer, Thomas, Ins Freie, Späte Gedichte II, Bonn 2020, (Bouvier)
- Kuhligh, Björn, Von der Oberfläche der Erde. Gedichte, Berlin 2009, (Berlin Verlag)
- Kuhligh, Björn, Die Sprache von Gibraltar. Gedichte, München 2009, (Hanser Berlin)
- Kunisch, Hans-Peter, Todt Nau Berg. Die Geschichte von Paul Celan, Martin Heidegger und ihrer unmöglichen Begegnung, München 2020, (DTV)
- Kunzmann Peter, Burkard, Franz-Peter, dtv-Atlas Philosophie, München 2017, (dtv)
- Lanoye, Tom, vrij-wij? nieuwe gedichten, 2019, (Stichting CPNB)
- Laor, Yitzhak, Auf dieser Erde die in Schönheit gehüllt ist und Wörtern misstraut. Aus dem Hebräischen von Anne Birkenhauer. Mit einem Nachwort von Michael Krüger, Berlin 2018, (Matthes & Seitz)
- Laotse, Chinesische Philosophie: Laotse: Tao Te King - Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Asiatische Philosophie - Indien und China, CD-rom
- Laozi, Daodejing. Der Weg der Weisheit und er Tugend. Eine Übertragung von Jan Philipp Reemtsma, München 2017, (C.H. Beck)
- Lasker-Schüler, Else, Gedichtbuch für Hugo May. Faksimile-Edition. Im Auftrag der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung herausgegeben von Andreas Kilcher und Karl Jürgen Skrodzki, Bd 1 Faksimile, Bd 2 Text und Kommentar, Göttingen 2019, (Wallstein Verlag)
- Lehnert, Christian, Der Gottin einer Nuss. Fliegende Blätter von Kult und Gebet, Berlin 2019 , (Suhrkamp)
- Leibniz. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas Leinkauf, München 1996, (Diederichs)
- Lessenich, Stephan, Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis, Berlin 2016 (Hanser)
- Levinas, Emmanuel, Anders dan zijn of het wezen voorbij, Baarn 1991 (Ambo)
- Levinas, Emmanuel, De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo)
- Levinas, Emmanuel, God en de filosofie, 's-Gravenhage 1990, (Meinema)
- Levinas, Emmanuel, Humanisme van de andere mens, Kampen 1990 (Kok Agora)
- Levinas, Emmanuel, Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo)
- Levinas, Emmanuel, Vier Talmoed lessen, Hilversum 1990 (Gooi en Sticht)
- Levinas, Emmanuel, Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen, Wien 1995
- Levinas, Emmanuel, Ausweg aus dem Sein. De l'évasion, Hamburg 2005 (Felix Meiner Verlag)
- Levinas, Emmanuel, Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte, Freiburg München 2006, (Verlag Karl Alber)
- Levinas, Emmanuel, Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München 1988 (Carl Hanser Verlag)
- Levinas, Emmanuel, God, de dood en de tijd. Sorbonne-colleges. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Constance Quené, Baarn 1996, (Ambo)
- Libbrecht, U., Inleiding Comparatieve filosofie II. Culturen in het licht van een comparatief model, Assen 1999 (Van Gorcum)
- Libbrecht, U., Inleiding Comparatieve filosofie. Opzet en ontwikkeling van een comparatief model, Assen 1995 (Van Gorcum)
- Libbrecht, Ulrich, Ierse meditatie. Naar een nieuw pantheïsme, Antwerpen Apeldoorn 2017, (Garant uitgevers)
- Liu, Jeeloo, Berger, Douglas L. (Ed.), Nothingness in Asian Philosophy, New York 2014, (Taylor & Francis)
- Lochman, Erin M., The art of nothingness: Dada, Taoism and Zen, in Journal of European Studies, 2018, Vol 48 (I), 20-36
- Lockhorn, Elisabeth, En blauw zal alles zijn. Een bloemlezing. Samengesteld en ingeleid door Elisabeth Lockhorn, Amsterdam 2020, (Rainbow)
- Loopik, Marcus van, Kabbala als levenskunst. Op zoek naar eenheid en heling, Middelburg 2018, (Skandalon)

- Lucebert. vaarwel. achtergelaten gedichten. bezorgd door Graa Boomsma, Amsterdam 2021, (De Bezige Bij)
- Marion, Jean-Luc, Gott ohne Sein, Paderborn 2014, (Ferdinand Schöningh)
- Marsman, H., Groots en meeslepend. Een keuze uit de gedichten. Samenstelling en nawoord Jaap Goedegebuure, Nijmegen 2019 (Van Tilt)
- Massini, Stefano, Das Buch der fehlenden Wörter, aus dem Italienischen von Annette Kopetzki, München 2020, (Carl Hanser Verlag)
- May, Markus / Goßens, Peter, Celan. Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart 2012, (Verlag J.B. Metzler)
- Meister Eckehart, Das Buch der göttlichen Tröstung, Frankfurt am Main 1987 (Insel)
- Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, München 1979 (Diogenes)
- Meister Eckehart, Vom Wunder der Seele. Eine Auswahl aus den Traktaten und Predigten, Stuttgart 1979 (Reclam)
- Meister Eckhart, Over God wil ik zwijgen II. Preken. Vertaald door C.O. Jellema, Groningen 2001 (Historische uitgeverij)
- Meister Eckhart, Over God wil ik zwijgen. De traktaten. Vertaald door C.O. Jellema, Groningen 1999 (Historische uitgeverij)
- Meister Ryōkan, Alle Dinge sind im Herzen. Poetische Zenweisheiten, Aus dem Japanischen ins Englische übersetzt von John Stevens. Vom Englischen ins Deutsche übertragen und mit einer Einführung von Munisch B. Schiek. Mit einem Vorwort von David Stendl-Rast, Freiburg im Breisgau 2018 (Verlag Herder GmbH)
- Montale, Eugenio, Was bleibt (wenn es bleibt). Gedichte 1920-1980. Italienisch-Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Christoph Ferber, Mainz 2013, (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung)
- Montale, Eugenio, die worte sprühen. Das postume Tagebuch 1. Gedichte italienisch und deutsch. Von Christine Koschel übersetzt [...], München 1998, (Peter Kirchheim Verlag)
- Morgan, Celia, A state of Method, Unknowing, A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy at Sydney College of the Arts, University of Sydney, 2014
- Muijsenberg, Kees van den, Woorden waarvoor geen woorden zijn. Gedichten van kluizenaar zenmeester Ryōkan, gebaseerd op de vertalingen van John Stevens, gelezen als gids op de weg, Heeswijk 2015, (Dabar -Luyten)
- Nabokov, Vladimir, Verzamelde gedichten in de vertaling van Huub Beurskens, 2018, (Koppertnik)
- Nachman, Rabbi, Der Leere Stuhl, 2013 (Crotona Verlag)
- Nachman, Rabbi, Gebete. Sprich mit Gott wie mit deinem besten Freund, 2013 (Crotona Verlag)
- Nachman, Die Geschichten des Rabi Nachman. Nacherzählt von Martin Buber, Gütersloh 2015, (Gütersloher Verlagshaus)
- Nagarjuna. Die Lehre von der Mitte. (Mula-madhyamaka-karika) Zhong Lun, Chinesisch-Deutsch, Hamburg 2010, (Felix Meiner Verlag)
- Nassehi, Armin, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München 2019, (C.H. Beck)
- Nishida, Kitarō, Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen, in Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jrg. 1939, Berlin 1940, pag. 1-19
- Nishida, Kitarō, Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays. Translated and introduced by Robert Schinzinger, Westport 1976, (Greenwood Press)
- Nishitani, Keiji, Mein philosophischer Ausgangspunkt, in Zeitschrift für philosophische Forschung, Oct. - Dec., 1992, Bd. 46, H. 4 (pp. 545-556), (Vittorio Klostermann GmbH)
- Nobre, Antonia, Só (Portuguese), Paris 1891, copie (ICGtesting)
- Nosthoff, Anna-Verena, Beckett, Adorno, and the hope for nothingness as something: Meditations on theology in the age of its impossibility, in Critical Research on Religion, 2018, Vol 6 (I) 35-53
- Oegema, Jan, De stille stem. Niet-weten als levenshouding. Een essay over openheid, 2021, (Uitgeverij Vesuvius)
- Ohashi, Ryōsuke, Der Philosophenweg in Kyōyo. Eine Entdeckungsreise durch die japanische Ästhetik, München 2019, (Verlag Karl Alber Freiburg / München)
- Ottman, Henning, (Hrsg.), Nietzsche Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart 2011 (J.B. Metzler)
- Owen, Wilfred, Die Erbärmlichkeit des Krieges, Berlin 2015, (Verlagshaus Berlin)
- Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, Griechisch-Deutsch, Hamburg 2014, (Felix Meiner Verlag)

- Pattison, George, *Agnosis: Theology in the Void*, New York 1996, (Macmillan Press LTD)
- Ouaknin, Marc-Alain, *God en de kunst van het vissen*, Tielt 2016 (Lannoo)
- Ouaknin, Marc-Alain, *De tien geboden*, Amsterdam 2001 (Boom)
- Ouaknin, Marc-Alain, *Mystères de la kabbale*, Paris 2002 (Editions Assouline)
- Ouaknin, Marc-Alain, *Mystères des chiffres*, Paris 2004, (Editions Assouline)
- Ouaknin, Marc-Alain, *Mysteries of the Alphabet. The origins of writing*, New York London Paris 1999 (Abbeville Press Publishers)
- Ouaknin, Marc-Alain, *Mystères des la Bible*, Paris 2008 (Éditions du Seuil)
- Ouaknin, Marc-Alain, Rotnemer, D., *Le Livre des prénoms bibliques et Hébraïques*, Paris 1997 (Albin Michel)
- Ouaknin, Marc-Alain, *Symbols of Judaism*, Paris 1997 (Editions Assouline)
- Ouaknin, Marc-Alain, *The Burnt Book. Reading the Talmud*, New Jersey 1995 (Princeton University Press)
- Ouaknin, Marc-Alain, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, Paris 1998 (Éditions Calmann- Lévy)
- Ouaknin, Marc-Alain, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Paris 1994 (Éditions du Seuil)
- Ouaknin, Marc-Alain, *Bibliothérapie. Lire c'est guérir*, Paris 1994 (Éditions du Seuil)
- Ouaknin, Marc-Alain, Zeugma. *Mémoire biblique et déluges contemporains*, Paris 2008 (Éditions du Seuil)
- Pasternak, Boris, *Gedichten*, Amsterdam 2016, (Uitgeverij Van Oorschot)
- Pattison, George, *Agnosis: theology in the Void*, New York 1996, (St. Martin's Press Inc.)
- Péguy, Charles, *Oeuvres poétique complètes*, Paris 1975, (Gallimard)
- Pinthus, Kurt (Hrsg.), *Menschheits Dämmerung. Symphonie jüngster Dichtung*, Hamburg 2019, (Rowohlt Verlag)
- Plotinus, Enneaden. Porphyrius, *Het leven van Plotinus*, vertaald en ingeleid door Rein Ferwerda, Budel 2005, (Damon)
- Proust, Marcel, *Les Poèmes. Die Gedichte*, Ditzingen 2018 (Reclam)
- Qingjing Jing, *Das Buch der Klarheit und Ruhe. Chinesisch/Deutsch. Kalligraphie, Übersetzung und Kommentar von Hsing-Chuen Schmuziger-Chen. Einleitung und deutsche Bearbeitung von Marc Schmuziger*, Ditzingen 2021, (Reclam)
- Ramose, Mogobe, *Ubuntu, Stroom van het bestaan als levensfilosofie*, Utrecht 2017 (Ten Have)
- Reiners, Rita, *Leuchtspur der Träume. Eine Auswahl*, Kleve 1961 (Boss-Verlag)
- Reiners, Rita, *Traumwirklichkeit. Gedichte*, Kleve 1960 (Boss-Verlag)
- Reiners, Rita, *Einsame Fährte. Gedichte*, Kleve 1958 (Boss-Verlag)
- Richter, Gerhard, Eshel Amir, *Zeichnungen*, Berlin 2018, (Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag)
- Ricoeur, Paul, *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass. Vivant jusqu'à la mort*, Französisch-Deutsch, Hamburg 2011, (Felix Meiner Verlag)
- Rilke, Rainer Maria, *Gesammelte Werke*, Stuttgart 2015 (Reclam)
- Ritsos, Jannis, Monovassía, *Gedichte Griechisch und Deutsch*, Frankfurt am Main 2009 (Suhrkamp)
- Rizzuto, Giovanni, *Denkend aan niets. Naar een filosofie voorbij ietsisme en nihilisme*, Leusden 2018, (ISVW Uitgevers)
- Rizzuto, Giovanni, *Bergen en rivieren. Filosofische meditatie naar aanleiding van een koan*, Rotterdam 2011, (Asoka)
- Rizzuto, Giovanni, *De reis van Gilgamesj. Over dood en eschatologische verbeelding*, Brussel 2011, (ASP)
- Rizzuto, Giovanni, *Mediale levenskunst. Een interculturele polyloog*, Brussel 2014, (ASP)
- Rodenburg, Katja, *Armando en de melancholie van het scheppen*, Zwolle 2009, (Uitgeverij d'junge Hond)
- Roeck, Bernd, *Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance*, München 2018, (C.H.Beck)
- Rosa, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2019, (Suhrkamp)
- Rosa, Hartmut, *Unverfügbarkeit. Aus der Reihe "Unruhe bewahren"*, Wien Salzburg 2019, (Reizendenz Verlag)
- Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem*, Frankfurt am Main 1988, (Suhrkamp Verlag)
- Rushdie, Salman, *De duivels verzen*, Utrecht Antwerpen 1989, (Veen uitgevers)
- Russel, Heidi Ann, Keiji Nishitani and Karl Rahner: *A Response to Nihilism*, in *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 28 (2008), pp. 27-41 (University of Hawai'i Press)
- Russische Lyrik. *Gedichte aus drie Jahrhunderten Ausgewählt und eingeleitet von Efim Etkind*, München 1981 (R. Piper & Co. Verlag)

- Sacks, Jonathan, Exodus. Boek van de bevrijding, Middelburg 2019, (Skandalon)
- Sacks, Jonathan, Genesis. Boek van het begin, Middelburg 2020, (Skandalon)
- Sacks, Jonathan, Leviticus. Boek van het heilige, Middelburg 2020, (Skandalon)
- Sachs, Nelly, Gedichte, Zürich 1966, (Coron Verlag)
- Sachs, Nelly, Späte Gedichte, Frankfurt am Main 1965, (Suhrkamp)
- Safranski, Rüdiger, Heidegger en zijn tijd, 2017 (Olympus, Uitgeverij Atlas Contact)
- Safranski, Rüdiger, Nietzsche. Biographie seines Denkens, München 2019, (Carl Hanser Verlag)
- Safranski, Rüdiger, Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biografie, (Reinbeck bei Hamburg 1998 (Rowohlt)
- Safranski, Rüdiger, Romantik. Eine deutsche Affäre, München 2007, (Carl Hanser Verlag)
- Safranski, Rüdiger, Hölderlin. Komm! ins Offene, Freund!, München 2019 (Carl Hanser Verlag)
- Safranski, Rüdiger, Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbare, München Wien 1990, (Carl Hanser Verlag)
- Safranski, Rüdiger, Einzelnen sein. Eine philosophische Herausforderung, München 2021, (Carl Hanser Verlag)
- Sajer Guy, De vergeten soldaat. Roman, Amsterdam Antwerpen 2021, (Arbeiderspers)
- Šalamun, Tomaž, Rudert! Rudert! Gedichte. Übersetzt von Gregor Podlogar und Monika Rinck und mit einer Nachbemerkung von Monica Rinck, Wien 2012, (Edition Korrespondenzen)
- Šalamun, Tomaž, Wal. Gedichte. slowenisch und deutsch. Ausgewählt und übersetzt von Fabjan Hafner, Graz-Wien 1990, (Verlag Droschl)
- Santayana, George, The life of Reason or the Phases of Human Progress. Reason in Society, New York 1905, (Charles Scribner's Sons)(classic reprint Series - Forgotten Books)
- Santayana, George, Interpretations of Poetry and Religion, London 1900, (Adam and Charles Black) (Scholar Select)
- Santayana, George, Poems, London, Bombay, Sydney, (Constable and Compagny Ltd.)(Scholar Select)
- Santayana, George, The sense of Beauty, New York 2004, (Cosimo, Inc.)
- Sartorius, Joachim, Für nichts und wieder alles. Gedichte, Köln 2016, (Kiepenheuer & Witsch)
- Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbeck bei Hamburg, 2016 (Rowohlt Taschenbuch Verlag)
- Schacht, Ulrich, Schnee fiel in meinen schlaf, Berlin 2021, (Edition Rugerup)
- Schmied, Wieland, Schilling, Jürgen, Gegenwart Ewigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit, Stuttgart 1990, (Edition Cantz)
- Schopenhauer, Arthur, Welt und Mensch. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk von Arthur Hübscher, Stuttgart 1980, (Reclam)
- Schrott, Raoul, Die Kunst an nichts zu glauben, München 2015, (Carl Hanser Verlag)
- Scotus Eriugena, Johannes, Die Stimme des Adlers. Homilie zum Prolog des Johannesevangeliums. Übertragen und ausführlich kommentiert von Christopher Bamford. Aus dem Englischen übersetzt von Martin Ditzhuyzen, Zürich 2006, (Chalice Verlag)
- Sebastian, C.D., The Cloud of Nothingness. The Negative Way in Nāgārjuna and John of the Cross, Bombay 2016, (Springer India)
- Seidl, A., Das Weisheitsbuch des Zen. Koans aus dem Bi-Yän-Lu von Achim Seidl, München 1988 (Carl Hanser Verlag)
- Seneca, Levenskunst. Filosofische essays over leven en dood, Amsterdam 2018 (Athenaeum, Polak & Van Gennep)
- Shitao, Aufgezeichnete Worte des Mönchs Bittermelone zur Malerei, Mainz 2009 (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung)
- Simpson, Elizabeth Léonie, Nothingness, in Journal Humanistic Psychology, Vol. 19, No 3, Summer 1979, 5-12
- Sirovátka, Jakub, (Hg.), Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung, Hamburg 2010, (Felix Meiner Verlag)
- Skandries, Timo, Paust, Bettina (Hg.), Joseph Beuys Handbuch. Leben - Werk Wirkung, Berlin 2021, (J.B. Metzler Verlag)
- Slavenburg, Jacob, Glaudemans, Willem, De Nag Hammadigeschriften. Een integrale vertaling van alle teksten uit de Nag Hammadi Codices en de Berlijnse Codex, Deventer 2017, (Ankh Hermes)
- Sloterdijk, Peter, Nach Gott, Berlin 2017 (Suhrkamp)
- Sloterdijk, Peter, Macho, Thomas, Weltrevolution der Seele. Ein Lese – und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart, Zürich 1993 (Artemis und Winkler)

- Spanke, Daniel, Gott sehen. Risiko und Chancen religiöser Bilder, 2002 Kunsthalle Wilhelmshaven
- Spiegel van de moderne Jiddische poëzie, samengesteld en vertaald uit het Jiddisch door Willy Brill, Amsterdam 2007 (Meulenhoff)
- Steger, Ales, Über dem Himmel unter der Erde. Gedichte. Aus dem Slowenischen übersetzt von Matthias Göritz, München 2019, (Carl Hanser Verlag)
- Stepanova, Maria, Der Körper kehrt wieder. Gedichte, Russisch und Deutsch. Aus dem Russischen von Olga Radetzkaja, Berlin 2020, (Suhrkamp)
- Stevens, Piet, Welkom, Oorsprong van binnen. Wandeling door de hymne Veni, Creator Spiritus, Leeuwarden 2013, (Discovery Books)
- Stiles, Kristine, Biesenbach, Klaus, Iles, Chrissie, Marina Abramovic, New York 2013 (2008), (Phaidon)
- Strasser, Peter, Mein Abendland. Versuch über das unerreichbare Nahe, Paderborn 2017 (Wilhelm Fink)
- Strasser, Peter, Ontologie des Teufels. Mit einem Anhang: Über das Radikalgute, Paderborn 2016 (Wilhelm Fink)
- Strasser, Peter, Kritik der Spiritualität. Warum uns die Welt nicht genug ist, Basel 2020, (Schwabe Verlag)
- Strasser, Peter, Die Sprengkraft des Humanismus. Ein Beitrag zur Politik der Seele, München 2020, (Verlag Karl Alber Freiburg / München)
- Strasser, Peter, von Göttern und Zombies. Die Sehnsucht nach Lebendigkeit, Paderborn 2016 (Wilhelm Fink)
- Sutzkever, Abraham, Gesänge vom Meer des Todes, Zürich 2009, (Ammann Verlag)
- Sutzkever, Abraham, Geh über Wörter wie über ein Mienenfeld. Lyrik und Prosa, Frankfurt/New York 2009 (Campus Verlag)
- Sutzkever, Abraham, Wilner Getto 1941-1944, Zürich 2009, (Ammann Verlag)
- Tanahashi, Kazuaki, Bossevain, Friederike Juen, Hoher Himmel, grosser Wind. Leben, Gedichte und Kalligraphie des Zen-Meisters Ryōkan, Berlin 2012, (edition steinrich)
- Tanaka, Yutaka, Philosophy of Nothingness and Process Theology, in Diogenes 57 (3) 20-34
- Taylor, Charles, Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens, Berlin 2017 (Suhrkamp)
- Tenachon. Samengesteld door Eli Whitlau ism Yehuda Aschkenasy, 1987, nr. 10 (Folkertsma Stichting voor Talmudica): pp. 158-160
- Ten Bos, René, Dwalen in het antropoceen, Amsterdam 2017 (Boom)
- The Religions Book. Big ideas simply explained, New York 2018, (DK)
- Theweleit, Klaus, Buch der Könige. Bd 1 Orpheus und Eurydike, Basel, Frankfurt am Main 1988, (Stroemfeld/Roter Stern)
- Tongeren, Paul van, Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren, Nijmegen 2017 (Vantilt)
- Trakl, Georg, Dichtungen und Briefe, Salzburg 1970 (Otto Müller Verlag)
- Tränen und Rosen. Krieg und Frieden in Gedichten aus fünf Jahrtausenden, Berlin 1990 (Verlag der Nation)
- Tranströmer, Tomas, Randgebiete der Arbeit, Herausgegeben von Magnus Halldin und Wolfgang Butt. Aus dem Schwedischen von Wolfgang Butt, München 2018, (Carl Hanser Verlag)
- Über den Tod. Poetisches und philosophisches von Homer, Boccaccio, Erasmus, Montaigne und anderen, Zürich 2008, (Diogenes)
- Van der Braak, André, The Mystical Hermeneutics of Eckhart and Dōgen, in Studies in interreligious dialogue 21 (2011) 2, pag. 151-169
- Unger, Sebastian Die Tiere wissen noch nicht bescheid, Berlin 2018, (Matthes & Seitz)
- Van Saint-Thierry, Willem, Godsliefde. Meditaties, Gulden Brief, Leven van Bernardus, Budel 2016, (Damon)
- Valéry, Paul, Windstriche. Aufzeichnungen und Aphorismen. Aus dem Französischen von Bernhard Bösenstein, Hans Staub und Peter Szondi, Frankfurt am Main 2017, (Suhrkamp)
- Verde, Cesario, O Livro de Cesario Verde, Middelsex 2008, (Echo Library)
- Verhoeven, Cornelis, De mythe van het schrijverschap, 's-Gravenhage 1980 (Uitgeverij BZZTôH)
- Verhoeven, Cornelis, Rondom de leegte, Utrecht z.j. (Ambo)
- Verhoeven, Cornelis, Alledaagse mijmeringen. Een keuze uit de onuitgegeven essays - 1953-1956. Bezorg, ingeleid en geannoteerd door Jacques De Visscher en Jean-Pierre Monsieur, Eindhoven 2021, (Damon)

- Vetter, Helmuth (Hrsg.), Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi herausgegeben von Helmuth Vetter, Hamburg 2005, (Felix Meiner Verlag)
- Villaurrutia, Xavier, Sehnsucht nach dem Tod. Nostalgia de la muerte. Sämtliche Dichtungen spanisch / deutsch, Aachen 2007 (Rimbaud)
- Visser, Gerard, Oorsprong & vrijheid. En ik werd die ik was gebleven, Amsterdam 2015, (Sjibbolet)
- Wagner, Jan, Die Sandale des Propheten. Beiläufige Prosa, Berlin 2011, (Berlin Verlag)
- Wagner, Jan, Der verschlossene Raum. Beiläufige Prosa, München 2017 (Carl Hanser Berlin)
- Wiesel, E., De wanhoop verdreven. Eerbetoon aan negen chassidische meesters, Hilversum 1986 (Gooi en Sticht)
- Wusheng, Wang, Celestial realm. The yellow mountains of China, New York 2005, (Abbeville Press Publishers)
- Watson, Peter, Das Zeitalter des Nichts. Eine Ideen- und Kulturgeschichte von Friedrich Nietzsche bis Richard Dawkins, München 2016, (C. Bertelsmann)
- Watson, P., Ideeën. De geschiedenis van het menselijk denken, Utrecht 2005 (spectrum)
- Weil, Simone, Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Heinz Abosch, Frankfurt am Main 2019, (Suhrkamp)
- Welling, Wouter, (Red), Goddelijk en Griezellig, het geheim van de slang, Berg en Dal 2012 (Afrikamuseum)
- Williams, W.C., Die Worte, die Worte, die Worte, Gedichte, Frankfurt am Main 2016, (Suhrkamp Verlag)
- Whitman, Walt, Walt Witmans Werk. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Hans Reisiger, München Zürich, (Droemersche Verlagsanstalt Th, Knaur Nachf.)
- Whitehead, Alfred North, Process and reality. An Essay in Cosmology. Corrected Edition edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York 1985, (The Free Press)
- Wittwer, Héctor, (Hrsg.), Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 2014, (Reclam)
- Yang, Jefferey, Yennecott, Gedicht von Jeffrey Yang, english/deutsch, Berlin 2015, (Berenberg Verlag)
- Yijing. Buch der Wandlungen. Chinesisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Rainald Simon, Stuttgart 2014, (Reclam)
- Zagajewski, Adam, Asymmetrie. Gedichte, München 2017 (Carl Hanser Verlag)
- Zentrum Paul Klee (Ed.), Paul Klee, Angels, Bern 2012
- Zumbach, Frank T., Das Balladebuch. Deutsche Balladen von den Anfängen bis zur Gegenwart, Berlin 2016 (Artemis & Winkler)
- Zwanger, Helmut, Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.), Gottesgedichte. Ein Lesebuch zur deutschen Lyrik nach 1945, Tübingen 2011, (Klopfer & Meyer)

DVD

- Anselm Kiefer / Alexander Kluge, Der mit den Bildern tanzt. Filme & Gespräche, Berlin 2017 (Suhrkamp Verlag)

ABSTRACT

God in de leegte, de leegte als theotopos. Uitgedaagd door het denken over God die door Friedrich Nietzsche dood is verklaard, onderzoek ik hoe een aantal filosofen, theologen en dichters hierop reageren en wat hun standpunt is in deze. God wordt in twee verkenningen tegen het licht gehouden. Kan de leegte, het 'niets' ook een *topos* zijn voor God? In een eerste verkenning vul ik die vraag in vanuit de Joodse exegese aan de hand van Marc-Alain Ouaknin. In de tweede verkenning komen o.a. Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Eberhard Jüngel, Martin Heidegger, Meister Eckhart en Edmond Jabès aan het woord. Een extra dimensie krijgt deze vraag vanuit het Boeddhisme en Zen-Boeddhisme, verwoord door Byung-Chul Han en Manshi Kiyozawa, die over de leegte en het niets schrijven. Ook de zenmeester Dōgen passeert de revue. De leegte in en van het zelf en in en van de wereld vormen de tussenstap om van de ene verkenning naar de andere verkenning van God in de leegte over te gaan. Een epiloog met als kern: sneeuw, bergen en hemel, vormt de afsluiting van dit essay dat door veel gedichten wordt gedragen en geïllustreerd.

Noten: (*Ibid.*, gebruikt voor alle citaten die verwijzen naar hetzelfde werk)

¹ Rüdiger Safranski, Heidegger en zijn tijd, 2017 (Olympus, Uitgeverij Atlas Contact), p. 207

² In: Helmut Zwanger, Karl-Josef Kuschel, (Hrsg.), Gottesgedichte. Ein Lesebuch zur deutschen Lyrik nach 1945, Tübingen 2011, (Klopfer & Meyer), p. 5

³ Alejandra Pizarnik, Genizas Asche, Asche, 1956-1971, Spanisch un Deutsch. Herausgegeben und übertragen von Juana und Tobias Burghardt, Zürich 2002 (Amman Verlag), pp. 70-71

⁴ Vgl. Gert-Jan van der Heiden, De stem van de doden. Hermeneutiek als spreken namens de ander, Nijmegen 2012 (Vantilt), die hier een hele studie aan wijdt.

⁵ Welke gevolgen dit heeft schetst de filosoof Byung-Chul Han:

Die digitale Ordnung schafft generell die Festigkeit des Faktischen, ja die Festigkeit des Seins ab, indem sie die Herstellbarkeit totalisiert. In der totalen Herstellbarkeit gibt es nichts, was sich nicht rückgängig machen ließe. Die digitalisierte, das heisst informatisierte Welt ist alles andere als hartnackig und zäh. Sie ist vielmehr beliebig form- und manipulierbar. Die Digitalität ist der Faktizität diametral entgegengesetzt. Die Digitalisierung schwächt das Fakten- und Tatsachenbewusstsein, ja das Realitätsbewusstsein selbst ab. Die totale Herstellbarkeit ist auch das Wesen der digitalen Fotografie. Die analoge Fotografie beglaubigt dem Betrachter das Sein dessen, was es gibt. Sie legt Zeugnis ab von der Faktizität des »Es-ist-so-gewesen«. Sie zeigt uns, was es tatsächlich gibt. Es-ist-so-gewesen oder Das-gibt-es-also ist die Wahrheit der Fotografie. Die digitale Fotografie zerstört die Faktizität als Wahrheit. Sie stellt eine neue Wirklichkeit her, die es nicht gibt, indem sie die Realität als Referent eliminiert.

Informationen allein erklären die Welt nicht. Ab einem kritischen Punkt verdunkeln sie sogar die Welt. Der Information begegnen wir grundsätzlich mit dem Verdacht: Es könnte auch anders sein. Sie wird von einem Grundmisstrauen begleitet. Je mehr wir mit unterschiedlichen Informationen konfrontiert werden, desto starker wird das Misstrauen. In der Informationsgesellschaft verlieren wir das Grundvertrauen. Sie ist eine Gesellschaft des Misstrauens.

Die Informationsgesellschaft verstärkt die Kontingenzerfahrung. Der Information fehlt die Festigkeit des Seins: »Ihre Kosmologie ist eine Kosmologie nicht des Seins, sondern der Kontingenz.« Die Information ist ein Begriff mit zwei Gesichtern. Sie ist janusköpfig. Wie einst das Heilige hat sie »eine segensreiche und eine erschreckende Seite«. Sie führt zu einer »paradoxen Kommunikation«, denn sie »reproduziert Sicherheit und Unsicherheit«. Die Information erzeugt eine strukturelle Grundambivalenz. So bemerkt Luhmann: »Das Grundmuster der Ambivalenz nimmt von Moment zu Moment neue Formen an, aber die Ambivalenz bleibt dieselbe. Ist vielleicht das gemeint, wenn von >Informationsgesellschaft< gesprochen wird?«

Die Information ist additiv und kumulativ. Die Wahrheit hingegen ist narrativ und exklusiv. Informationshaufen oder Informationsmüll gibt es. Die Wahrheit hingegen bildet keinen Haufen. Sie ist nicht häufig. In vielfacher Hinsicht ist sie der Information entgegengesetzt. Sie eliminiert Kontingenz und Ambivalenz. Zu einem Narrativ erhöht, stiftet sie Sinn und Orientierung. Die Informationsgesellschaft ist dagegen sinnentleert. Transparent ist nur die Leere. Wir sind heute zwar gut informiert, aber orientierungslos. Informationen fehlt die Orientierungskraft. Selbst ein eifrigster Faktencheck kann die Wahrheit nicht herstellen, denn sie ist mehr als Richtigkeit oder Korrektheit einer Information. Die Wahrheit ist letzten Endes ein Versprechen, wie es in dem Bibel-Wort zum Ausdruck kommt: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.« in: Byung-Chul Han, Infokratie. Digitalisierung und die Krise der Demokratie, Berlin 2021, (Matthes & Seitz), pp. 74-76

⁶ Vgl. Byung-Chul Han, Lob der Erde. Eine Reise in den Garten, Berlin 2018 (Ullstein), p. 25

⁷ Ibid., Han, Infocratie, p. 66

⁸ Yari Bernasconi, *Neue staubige Tage. Nuovi giorni di polvere. Gedichte Italienisch und Deutsch.* Übersetzt von Julia Dengg. Zürich 2021, (Limmat Verlag), pp. 44-45

⁹ Ibid., pp. 26-27

¹⁰ Vgl. de uitgebreide studie over het de ontwikkeling van thema niets en het gebruik van dit begrip bij filosofen en theologen in de Westerse geschiedenis van de filosofie: G. Kahl-Furthmann, *Das Problem des Nichts. Kritisch-Historische und Systematische Untersuchungen*, Meisenheim am Glan 1968, (Verlag Anton Hain)

¹¹ Raoul Schrott, *Die Kunst an nichts zu glauben*, München 2015, (Carl Hanser Verlag), p. 29

¹² *Berg en water. Klassieke Chinese landschapsgedichten.* Samengesteld, vertaald en toegelicht door Silvia Marijnissen, Utrecht, Amsterdam, Antwerpen 2012 (Uitgeverij De Arbeiderspers), p. 105

¹³ Abraham Joshua Heschel, *God zoekt de mens. Een filosofie van het Jodendom*, Houten 1987 (De Haan), p. 86

¹⁴ Vgl. Abraham Joshua Heschel, *De Profeten*, Vught 2013 (Skandalon), p. 86

¹⁵ Ibid., p. 93

¹⁶ Ibid., p. 93

¹⁷ Wakayama Bokusui, *In der Ferne der Fuji wolkenlos heiter. Moderne Tanka*, München 2018, (Mannesse Verlag), p. 29

¹⁸ Szilárd Borbély, *Berlin Hamlet Gedichte.* aus dem Ungarischen und mit einem Nachwort von Heike Flemming, Berlin 2019 (Suhrkamp), p. 16

¹⁹ In het Chinees ligt dit ingewikkeld – Chinese tekens worden (in het Mandarijn) meestal ingedeeld in 5 categorieën: 1. ideogrammen (ideeeweergave): 下 = onder, 上 = boven; 2. pictogrammen (beeldweergave): 月 = maan, 日 = zon; 3. samengestelde ideogrammen: 日 + 月 = 明 = helder; 4. fonogrammen (betekenisweergave via radicaal en fonetisch deel) vb: 女 (radicaal: ‘vrouw’ + 马 (fonetisch element ‘ma’ (paard)) = 妈 ‘moeder’ - uitleg: de radicaal geeft de betekenis weer (een vrouw), het fonetisch element ‘ma’ geeft de uitspraak weer van het samengestelde teken 妈 (‘mà’). 5. Leenkarakters: voor abstracte woorden neemt men een al bestaand karakter en de bijbehorende uitspraak over vb: 象 (olifant) wordt ook gebruikt voor “lijken/gelijken op” (bron: wikipedia geraadpleegd op: 17 januari 2022: https://nl.wikipedia.org/wiki/Chinees_schrift)

²⁰ 無 in het Japans: nothing, nothingness, none, nil, not (bron geraadpleegd op 17 januari 2022: <https://en.wiktionary.org/wiki/%E7%84%A1>)

²¹ Vgl. de inleiding op het werk van Kitarō Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays*, Westport 1976, (Greenwood Press Publishers), pp. 3-4: A western philosophical treatise must be outspoken, clear, and distinct, the analysis goes into every detail, and nothing should remain obscure. The Japanese loves the unspoken, he is content with giving subtle hints, just as in a Japanese black and white picture the white is sometimes more eloquent than the black. In the West it is different, for in a book all that is essential, is written there. Of course Westerners, too, can read between the lines, but for the Japanese it is very often the essential thing which is not said or written, and he hesitates to say what can be imagined or should be imagined. To a certain degree, he permits the reader to think for himself. The Westerner, on the other hand, wants to think for the reader. (This explains Schopenhauer's aversion to reading).

Another factor which makes Japanese writing and thinking so different from that of the West, is the use of Chinese characters, supplemented by two Japanese syllable alphabets. The Japanese, in thinking, envisages these symbols which contain a tradition of several thousands of years. Their sight brings to the mind innumerable relations and nuances which may not be explicitly contained in the thought, but which form an emotional background. In the single symbolic character, something of the old magic of words is still alive. A translation can never reach the full significance which is represented to the Japanese mind by the sight of the Chinese character.

In all European languages, the meaning of a word is clearly defined only through its function in the phrase, and by the context. In the Japanese language, however, the word preserves its independent meaning with little regard to context and functional position. Japanese grammar is comparatively loose and without much logical structure and adhesive power. The single character dominates in its visual form and its original meaning, enriched by Confucian, Taoist, Buddhist, and even Occidental philosophical tradition, while the grammatical texture seems comparatively insignificant. Japanese philosophy cannot be separated from the aesthetic evaluation of words. The Japanese reader sees the concept as an image. Therefore, characters written by a master are pictures, works of art, and are appreciated as such. Not only is the brush-work important, but also the character that has been chosen by the writer. A sequence of characters can have much meaning for the Japanese reader, whereas the translation seems to transmit no progression in thought. Except in a few cases of linguistic creations such as Fichte's "Tathandlung" and Hegel's "Aufheben", we are not inclined to consider the choice of words a philosophical accomplishment.

²² Vgl. Kenya Hara, *100 WHITES*, Zurich, 2019, (Lars Müller Publishers), pp. iii en 002-003

²³ Ibid., p. i: "I formerly wrote that there is no such thing as white, only the sensibility that allows us to experience whiteness. If white is not a color, but a sensibility or mentality, then it is natural to approach white by collecting and arranging various white phenomena. As I write these pages, "whiteness" may gradually no longer appear white; I may no longer be able to describe it as white." en p. 081: "If we think of *shiroshi*—whiteness—as a state of full awareness in striking contrast to the darkness of ignorance, then mathematics in that sense is also white. The chaos and disorder of undifferentiated experience was called *itoshiroshiki* (or *ichijirushiki*) in ancient Japanese, and shiroshi might also be characterized as the light of recognition that rises out of that chaos."

²⁴ Ibid., p. 125

²⁵ Martin Heidegger: aus einem Gespräch von der Sprache, in: Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 (Verlag Günther Neske), p. 153

²⁶ Ibid., p. 19

²⁷ in: Helmut Zwanger, Karl-Josef Kuschel, (Hrsg.), *Gottesgedichte. Ein Lesebuch zur deutschen Lyrik nach 1945*, Tübingen 2011, (Klöpfer & Meyer), p. 117

²⁸ Geciteerd in: Gerard Visser, *Oorsprong en vrijheid. Ik werd die ik was gebleven*, Amsterdam 2015, (Sjiboleet), p. 85. Oorspronkelijk: Meister Eckhart, *Over God wil ik zwijgen II. Preken*, Groningen 2001 (Historische uitgeverij), pp. 98-99

- ²⁹ Marc-Alain Ouaknin, *¿God en de kunst van het vissen*, Tielt 2016 (Lannoo), pp. 18-19
- ³⁰ Vgl. ook: Yra van Dijk, *Leegte, leegte die ademt. Het typografisch wit in de moderne poëzie*, Nijmegen 2006 (Uitgeverij Vantilt)
- ³¹ *Ibid.*, p. 84-85
- ³² *Ibid.*, p. 99
- ³³ John Hacking, *God in de kosmos. Een poging tot een topologie als semiotische analyse van God*, Nijmegen 2017, in hst. 3.2 De tijd en het licht, aan het begin.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 23
- ³⁵ *Ibid.*, pp. 23-24
- ³⁶ *Ibid.*, p. 24
- ³⁷ *Ibid.*, p. 24
- ³⁸ *Ibid.*, p. 24
- ³⁹ *Ibid.*, pp. 24-25
- ⁴⁰ Alejandra Pizarnik, *Ibid.*, pp. 74-75
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 112
- ⁴² *Ibid.*, p. 145
- ⁴³ *Ibid.*, pp. 145-146
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 144
- ⁴⁵ *Ibid.*, pp. 144-145
- ⁴⁶ in: Paul Konrad Kurz, (Hrsg.), *Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart*, Freiburg Basel Wien 1978 (Herder Verlag), p. 252
- ⁴⁷ Ernst Meister, *Gedichte*, Berlin 2011 (Suhrkamp), p. 122
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 146
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 146
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 147
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 147
- ⁵² Anne Brannys, *Ibid.*, p. 268
- ⁵³ *Ibid.*, pp. 147-148
- ⁵⁴ Friedrich Ani, *Im Zimmer meines Vaters. Gedichte*, Berlin 2017 (Suhrkamp), p. 49
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 149
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 149
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 123
- ⁵⁸ *Ibid.*, pp. 149-150

⁵⁹ Ibid., pp. 127-128

⁶⁰ Guy Sajer, *De vergeten soldaat*. Roman, Amsterdam Antwerpen 2021. Telkens komt de zinloosheid van het leven ter sprake, telkens als er weer een veldslag is overleefd, of tijdens de angst die deze gruwelijke verwoesting van het oorlogsgeweld met de psyche en de geest van de soldaten doet.

⁶¹ E.M. Cioran, *Werke*, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp), pp. 17-18

⁶² Chen Kehua, Simon Patton, Manoa, University of Hawai'i Press, Volume 15, Number 1, 200, pp. 17-19 (bron: internet geraadpleegd 12 december 2021: https://muse.jhu.edu/article/42466#info_wrap)

⁶³ Ibid., pp. 95-96

⁶⁴ François Cheng, *Fünf Meditationen über den Tod und über das Leben*, München 2015 (C.H. Beck), p. 18

⁶⁵ Ibid., p. 18

⁶⁶ Vgl. wat Pessoa in deze geest oppert: "Wir werden aller Dinge müde, nur des Verstehens nicht. Der Sinn dieses Satzes ist mitunter schwer zu fassen. Wir werden des folgernden Denkens müde, denn je mehr wir denken, analysieren, unterscheiden, desto weniger kommen wir zu einer Schlussfolgerung. Wir verfallen dann in jenen Zustand der Trägheit, in dem wir nur noch verstehen wollen, was dargelegt wurde - eine ästhetische Haltung, denn wir wollen verstehen, ohne uns zu interessieren, ohne uns darum zu kümmern, ob das Verstandene wahr ist oder nicht; ohne in dem Verstandenen mehr zu sehen als die exakte Form seiner Darlegung, den Stellenwert der rationalen Schönheit nämlich, den es für uns hat. Wir werden des Denkens müde, der eigenen Meinungen, des Denken-Wollens am des Handelns willen. Jedoch werden wir es nicht müde, wenn auch nur zeitweilig, fremde Meinungen zu haben, nur um ihren Einfluss zu spüren und nicht etwa, um ihrem Impuls nachzugeben." in: Fernando Pessoa, *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, Zürich 2006 (Ammann Verlag), p. 239

⁶⁷ Ibid., Chen Kehua, (bron: internet, geraadpleegd 22 december 2021: https://muse.jhu.edu/article/42466#info_wrap)

⁶⁸ Ibid., p. 24

⁶⁹ Ibid., p. 55

⁷⁰ Simpson, Elizabeth Léonie, Nothingness, in *Journal Humanistic Psychology*, Vol. 19, No 3, Summer 1979, 5-12 (bron: Internet geraadpleegd 16 januari 2022: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/002216787901900304>)

⁷¹ Ibid., p. 6

⁷² Ibid., p. 6

⁷³ Vgl. het verslag van Guy Sajer in de *De vergeten soldaat*, die vaker dan eens dit naar voren brengt in zijn verhaal dat hij veel jaren na de oorlog heeft opgetekend.

⁷⁴ Abel J. Herzberg, *Pro Deo*. Herinneringen aan een vooroordeel, Den Haag 1969, (Bert Bakker), p. 65

⁷⁵ Ibid., p. 383

⁷⁶ Vgl. Simpson: I was concerned about nothing. That is a literal statement, not an avoidance or an exaggeration. As Robert Kastenbaum(1975) wrote: We know little about nothing, and much prefer to convert nothing into anything [p. 31]. Not my gross physical limitations, but—the non-state, no-being, no-thing-was the deep source of my problem. I lived with an incessant experience of brink and abyss. Its expansive void swept, boundless, to infinity. The landscape of my mind —its tappable, mineable, harvestable resources —had been devastated. Fuels beyond reach, the power stations operated marginally, erratically, with no apparent storage available for the future. Disaster of inner flood, wind, fire, and earthquake had cleared away the potential of what had been destined to come, as if its possibility had never existed or it had already been and gone, forgotten. Promises had been reneged on and expectations voided. In each moment an *isolated* eternity was imbedded.

Trapped in the here-and-now of space, emptiness, range, openness, an infinitely receding horizon, the endless explorers within my mind went out, began their searches and abandoned them, lost in razed cities of confused and inaccessible methods and content. There were no rough surfaces to which wind-carried seeds of thought could adhere, no supportive structures where landed craft could be anchored in safety and their flights coordinated by a central control. Every venture, every concept or image was *ad hoc*- brief, faint, and transient. Ibid., p. 8

⁷⁷ Vgl. Pessoa hierover: “Die Haupttragödie meines Lebens ist, wie alle Tragödien, eine Ironie des Schicksals. Ich lehne das wirkliche Leben ab wie eine Verdammnis; ich lehne den Traum ab wie eine unfeine Befreiung. Aber ich durchlebe das Schmutzigste und Alltäglichsste des wirklichen Lebens; und ich durchlebe das Eindringlichste und Beständigste desTraumes. Ich bin wie ein Sklave, der sich während der Siesta betrinkt - doppeltes Elend in einem einzigen Körper. Gewiss, ich erkenne deutlich, mit der Klarheit, mit der sich die Blitze der Vernunft von der Finsternis des Lebens abheben, die nahe gelegenen Objekte, die für uns das Leben ausmachen, das, was an Niedertracht, Trägheit, an Unterlassung und Falschheit in dieser Rua dos Douradores steckt, die für mich das ganze Leben bedeutet - dieses bis ins Mark seiner Menschen erbärmliche Büro, dieses monatlich gemietete Zimmer, worin nichts geschieht, ausser dass darin ein Toter lebt, dieses Lebensmittelgeschäft an der Ecke, dessen Besitzer ich kenne, wie Leute Leute kennen, die jungen Männer an der Tür der alten Taverne, die arbeitssame Nutzlosigkeit all der gleichförmigen Tage, die klebrige Wiederholung der gleichen Persönlichkeiten, wie ein Drama, das nur aus Bühnenbild besteht, und das Bühnenbild steht falsch herum... Doch ich sehe auch, dass davor fliehen hiesse es beherrschen oder ablehnen, and ich beherrsche es nicht, weil ich der Wirklichkeit nicht entkommen kann, und ich lehne es nicht ab, weil ich - ich mag träumen, was immer ich träumen mag - doch immer dort bleibe, wo ich bin.” Ibid., pp. 190-191

⁷⁸ Ibid., p. 143

⁷⁹ Vgl. Pessoa die dit relativeert met: “Die meisten Leute leben spontan ein fiktives, fremdes Leben. Die meisten Leute sind andere Leute, sagte Oscar Wilde, und er hat es gut getroffen. Einige vergeuden ihr Leben mit der Suche nach etwas, das sie nicht wollen; andere suchen nach etwas, das ihnen, obgleich sie es wollen, nicht von Nutzen ist; andere wiederum verlieren sich [...] Die meisten jedoch sind glücklich und geniessen das Leben ohne Grund. Der Mensch weint im allgemeinen wenig, und wenn er klagt, wird es zu seiner Literatur. Pessimismus als demokratische Formel hat wenig Aussicht auf Erfolg. Und wer das Unglück in der Welt beweint, ist einsam - er beweint nur das eigene Unglück. Hatten ein Leopardi, ein Antero etwa keinen Geliebten, keine Mätresse? Das Universum ist ein Übel. Wird ein Vigny nicht gebührend geliebt? Die Welt ist ein Kerker. Erträumt ein Chateaubriand mehr als das Mögliche? Das menschliche Leben ist Überdruß. ist ein Hiob aussätzig? Die Erde ist aussätzig. Drücken den Traurigen die Hühneraugen? Weh den Füßen, den Sonnen und den Sternen! Von all dem unberührt, verdaut und liebt die Menschheit unverdrossen weiter, nur beweinend, was beweint werden muss, und auch das nur so kurz wie möglich: den Tod eines über die Jahre, bis auf seine Geburtstage, vergessenen Sohnes; den Verlust van Geld, der auch nur so lange Tränen verursacht, bis sich neues Geld findet oder man sich mit dem Verlust abgefunden hat. Die Lebenskraft kehrt zurück und belebt. Die Toten bleiben begraben. Die Verluste bleiben verloren.” Ibid., p. 277-278

⁸⁰ Ibid., p. 38

⁸¹ Vgl. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (den Haag 1976) (Martinus Nijhof), pp. 318-319

⁸² Vgl. Blaise Pascal, *Gedachten*, Utrecht Antwerpen 1967 (Spectrum), pp. 61-62

⁸³ Vgl. Wiman, Christian, *Mijn heldere afgrond. Overpeinzingen van een moderne gelovige*, Barneveld 2016 (Brandaan)

⁸⁴ Johannes Bobrowski, *Gesammelte Gedichte*, München 2017 (DVA), pp. 117-118

⁸⁵ Alejandra Pizarnik, Ibid., pp. 68-69

⁸⁶ Heidegger beschrijft dit zo in 'Sein und Zeit': "Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der "Welt" zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch als In-der-Welt-sein. Das In-Sein kommt in den existenzialen "Modus" des Un-zuhause. Nichts anderes meint die Rede von der "Unheimlichkeit", Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag), p. 189

⁸⁷ Rainer Maria Rilke, *Die Aufzeichnungen des malte Laurids Brigge*, *Gesammelte Werke*, Stuttgart 2015 (Reclam), p. 555

⁸⁸ Bron: wikipedia, geraadpleegd 12 december 2021: https://de.wikipedia.org/wiki/Angst_essen_Seele_auf

⁸⁹ Heidegger drukt dit in *Sein und Zeit* zo uit: "Wenn wir existenzial-ontologisch die Unheimlichkeit des Daseins als die Bedrohung interpretieren, die das Dasein selbst von ihm selbst her trifft, dann wird damit nicht behauptet, die Unheimlichkeit sei in der faktischen Angst auch immer schon in diesem Sinne verstanden. Die alltägliche Art, in der das Dasein die Unheimlichkeit versteht, ist die verfallende, das Un-zuhause »abblendende« Abkehr. Die Alltäglichkeit dieses Fliehens zeigt jedoch phänomenal: zur wesenhaften Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins, die als existenziale nie vorhanden, sondern selbst immer in einem Modus des faktischen Daseins, das heisst einer Befindlichkeit ist, gehört die Angst als Grundbefindlichkeit. Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muss existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden." Ibid., p. 189

⁹⁰ Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, 2017 (Olympus, Uitgeverij Atlas Contact), p. 194 Vgl. ook Kierkegaard: "Kierkegaard noemt de angst 'gevangen vrijheid'. Men moet door de angst heen om de vrijheid in zichzelf te kunnen bevrijden.(...) Toch spreekt Kierkegaard in verband met de vlucht van een sprong, tussen twee momenten in, en ook het toelaten van de angst is een sprong, een kwalitatieve, die zich onttrekt aan de verdeling van de tijd en aan elke causale verklaring. Vormen deze sprongen het ene verhaal van ieders ziel?" vraagt Gerard Visser zich af in *Oorsprong & Vrijheid*, Ibid., pp. 72-73

⁹¹ Vgl. Søren Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Frankfurt am Main 1988 (Athenäum), pp. 41-42; 178-180

⁹² Vgl. Ibid., p. 107 en p. 180

⁹³ Edmond Jabès, *The Book of Shares*. Translated by Rosmarie Waldrop, Chicago London 1989 (The University of Chicago Press), p. 25

⁹⁴ Ibid., p. 194

⁹⁵ Vgl. Ibid., pp. 80-83 en p. 181

⁹⁶ Vgl. de vraag naar God in de ontwikkelingsgang van het denken van Heidegger in de bundel: Norbert Fischer & Friedrich-Wilhelm von Herrmann, (Hg.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Hamburg 2011, (Felix Meiner Verlag)

⁹⁷ Vgl. de reconstructie van deze bezoeken en gesprekken in: Hans-Peter Kunisch, Todt Nau Berg. Die Geschichte von Paul Celan, Martin Heidegger und ihrer unmöglichen Begegnung, München 2020, (DTV)

⁹⁸ Peter Watson, Das Zeitalter des Nichts. Eine Ideen- und Kulturgeschichte von Friedrich Nietzsche bis Richard Dawkins, München 2016, (C. Bertelsmann)

⁹⁹ Vgl. ook de beschrijvingen over vier filosofische grootheden in deze tijd in: Wolfram Ellenberger, Zeit der Zauberer. Das grosse Jahrzehnt der Philosophie 1919-1929, Stuttgart 2018, (Klett-Cotta)

¹⁰⁰ Ibid, p. 196

¹⁰¹ Vgl. Mirjam Idsardi, Het Niets van Sartre in L'être et le Néant, in Splijststof, Jrg. 46, 1, 2017, pp. 45-52

¹⁰² Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbeck bei Hamburg, 2016 (Rowohlt Taschenbuch Verlag), p. 79

¹⁰³ Giovanni Rizzuto, Denkend aan niets. Naar een filosofie voorbij ietsisme en nihilisme, Leusden 2018, (ISVW Uitgevers), p. 101

¹⁰⁴ Ibid, p. 256, noot 211

¹⁰⁵ Ibid, p. 102

¹⁰⁶ Vgl. Sartre, Ibid, p. 172: "Das Nichts ist die Infragestellung des Seins durch das Sein, das heisst eben das Bewusstsein oder Für-sich. Es ist ein absolutes Ereignis, das durch das Sein zum Sein kommt und, ohne das Sein zu haben, dauernd vom Sein getragen wird. Da das Sein an sich durch seine totale Positivität in seinem Sein isoliert ist, kann kein Sein Sein hervorbringen, und nichts kann durch das Sein zum Sein kommen ausser dem Nichts. Das Nichts ist die eigene Möglichkeit des Seins und seine einzige Möglichkeit. Zudem erscheint diese ursprüngliche Möglichkeit nur in dem absoluten Akt, der sie realisiert. Da das Nichts Nichts an Sein ist, kann es nur durch das Sein selbst zum Sein kommen. Und sicher kommt es durch ein besonderes Sein zum Sein, nämlich durch die menschliche-Realität. Aber dieses Sein konstituiert sich als menschliche Realität insofern es nichts als der ursprüngliche Entwurf seines eignen Nichts ist. Die menschliche-Realität ist das Sein, insofern es in seinem Sein und für sein Sein einziger Grund des Nichts innerhalb des Seins ist."

¹⁰⁷ Ibid, p. 103

¹⁰⁸ Vgl. de opzet en de uitwerking van deze ervaring van het lichaam in extreme situaties in: John Hacking, Wereldbeeld en zelfbeeld. Het lichaam als auto-topie. een zoektocht naar God in het lichaam. Een onderzoek in stappen naar de betekenis van het feit dat wij de werkelijkheid lichamelijk waarnemen en duiden, Nijmegen 2011 (in eigen beheer) (Ook op internet)

¹⁰⁹ Ibid, p. 103

¹¹⁰ Ibid, pp. 102-103

¹¹¹ Christoph Klimke, Das Alphabet des Meeres. Gedichte, Berlin 2019 (Elfenbein), p. 7

¹¹² "Consequently, human beings are, in their subjectivity, given over to a life without truth, without value, without meaning. This is what Nishitani means by 'nihility' - and its manifestations are multifarious (indeed, he seems to regard Western society in its totality as living in the shadow of such nihilism): the self-confidence of the scientist, who has no interest in the moral or social issues arising out of the application of his research, the purposelessness of mass-culture or the resolute self-conscious nihilism of a Sartre. In each case the subjectivity of the human subject is experienced as lacking in final worth, value or purpose. Such experience of nihilism has nothing to do with the individual's spontaneous optimism or pessimism and even less with having a depressive attitude towards life." In: Georg Pattison, Agnosis: Theology in the Void, New York 1996, (Macmillan Press LTD), p. 119

¹¹³ Pattison schrijft en hij citeert Nishitani: "Yet this experience of nihility is something else again from the 'experience' of absolute nothingness as the field on which all things live and move and have their being. For, in each of its manifestations, it remains limited by a certain concept of the subject. Instead of regarding nothingness as the field of subjectivity and objectivity equally, it understands nothingness - whether with indifference, pleasure or despair - solely within a horizon determined by a certain projection of subjective existence. It remains, in Buddhist terms, attached to or partial to particular aspects or dimensions of the world. It is in this spirit that Nishitani writes:

... Sartre's notion of Existence, according to which one must create oneself continually in order to maintain oneself within nothing, remains a standpoint of attachment to the self - indeed, the most profound form of this attachment - and as such is caught in the self-contradiction this implies . . . the 'nothingness' of which he speaks remains a nothingness to which the self is attached . . . [it is] a nothing of which there is still consciousness at the ground of the self. No matter how 'pre-reflective' this consciousness is, it is not the point at which the being of the self is transformed existentially into absolute nothingness." Ibid., p. 119

¹¹⁴ Vgl. Ibid., p. 120: "In contrast to existentialist nothingness, Nishitani appeals to the Zen concepts of 'the Great Doubt' and 'the Great Death'. The Great Doubt comes to light from the ground of our existence only when we press our doubts (What am I? Why do I exist?) to their limits as conscious acts of the doubting self. The Great Doubt represents not only the apex of the doubting self but also the point of its 'passing away' and ceasing to be 'self'. It is like the bean whose seed and shell break apart as it ripens: the shell is the tiny ego, and the seed the infinity of the Great Doubt that encompasses the whole world. It is the moment at which self is at the same time the nothingness of self, the moment that is the 'locus' of nothingness where conversion beyond the Great Doubt takes place. For the Great Doubt always emerges as the opening up of the locus of nothingness as the field of conversion from the Great Doubt itself. The difference between the discovery of nothingness at the ground of the self in Sartrean existentialism and in the Great Doubt of Zen is that in the former the nothingness is understood uniquely in terms of its relation to the subjectivity of the self whereas in the latter the subject's self-experience of nothingness, of absolute groundlessness, opens up a new vista on reality. The nothingness that it discovers is not simply that which gives it its characteristic subjectivity but is, as Nishitani goes on to say, 'the face of the original self ... the full realization ... of the reality of the self and all things. In other words, it is a nothingness that transcends or that relates equally to subject and object, self and world. In the revelation of this nothingness the subject, the self, does not discover its uniqueness in opposition to all other beings; instead, it discovers its unity, on the field of nothingness, with all that is."

¹¹⁵ Vgl. de wijze waarop Kierkegaard de biddende mens beschrijft die zich overgeeft aan gebed terwijl hij geen garanties heeft dat het gebed verhoord zal worden. In die overgave gebeurt iets bijzonders. Pattison hierover: "Fully aware of the limitations of such similes, Kierkegaard likens the turning point in the struggle of prayer to a child sitting down to draw, whose fumbling efforts are corrected and transformed into a thing of beauty by an invisible artist standing behind it. The explanation that the one who prays seeks is like the child's drawing. It is an attempt to represent God within the limitations and, ultimately, in the likeness of the praying subject."

"Ah, but now comes the difference, because the child has to be helped by the addition of something, but more and more is taken away from the struggler. The external world and every claim on life were taken away from him; now he is struggling for an explanation, but he is not even struggling his way to that. Finally it seems to him that he is reduced to nothing at all. Whom should the struggler desire to resemble other than God? But if he himself is something or wants to be something, this something is sufficient to hinder the resemblance. Only when he himself becomes nothing, only then can God illuminate him so that he resembles God. However great he is, he cannot manifest God's likeness; God can imprint himself in him only when he himself has become nothing. When the ocean is exerting all its power, that is precisely the time when it cannot reflect the image of heaven, and even the slightest motion blurs the image; but when it becomes still and deep, then the image of heaven sinks into its nothingness." (UD, p. 399) [UD = Kierkegaard, S., *Eighteen Upbuilding Discourses*, Princeton 1990]

This, Kierkegaard concludes, may not give the one who prays the explanation (*forklaring*) he wanted, but, what he does receive or experience is transfiguration (*forklarelse*) in God. Although the God-relationship as established in this 'moment' hinges on the sharpest possible contrast being drawn between the divine and the human, between the God who is everything and the one who prays who is nothing, yet, paradoxically, it is in this very nothingness that the one who prays is said to resemble God, to have God imprinted in him, to be transfigured in God or to reflect the image of God." Ibid., pp. 89-90

¹¹⁶ Werner Dürrson, *Beschattung*. Gedichte Band 2, Bühl-Moos 1992 (Elster Verlag), p. 9

¹¹⁷ Helmut Zwanger, Karl-Josef Kuschel, (Hrsg.), *Gottesgedichte*, Ibid., p. 179

¹¹⁸ Fabio Pusterla, *Solange Zeit bleibt. Dum vacat*. Gedichte Italienisch und Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Vorwort von Hanno Helbling. Postfazione di Massimo Raffaeli, Zürich 2002 (Limmat Verlag), pp. 72-73

¹¹⁹ *ibid*, p. 182

¹²⁰ Vgl. de beschrijving van het ontstaan van het vernietigingskamp Sobibor, het personeel dat er werkte en de dagelijkse gang van zaken: het machinaal vernietigen van wagonladingen vol met mensen, in: Bildungswerk Stanisław Hantz e.V., Forschungsstelle Ludwigsburg der Universität Stuttgart (Hrsg.), *Fotos aus Sobibor*. Die Niemann-Sammlung zu Holocaust und Nationalsozialismus, Berlin 2020, (Metropol Verlag)

¹²¹ Selma Meerbaum-Eisinger, *Ich bin in Sehnsucht eingehüllt*. Gedichte eines jüdischen Mädchens an seinen Freund, Frankfurt am Main 1984 (Fischer), p. 93

¹²² *Ibid*, p. 207

¹²³ Vgl. ook de passages over de gruwelijkheden in de beide wereldoorlogen in: John Hacking, *Wereldbeeld en zelfbeeld*, Ibid., Hfst. 3.3

¹²⁴ *Ibid.*, p. 119

¹²⁵ Vgl. Ook *Der Mann ohne Eigenschaften* in: Robert Musil, *Gesammelte Werke* in neu Bänden herausgegeben von Adolf Frisé, Reinbeck bei Hamburg 1978 (Rowohlt)

¹²⁶ Rüdiger Safranski, Heidegger en zijn tijd, 2017 (Olympus, Uitgeverij Atlas Contact), pp. 206-207 en ook: "Eén ogenblik waarop de versperringen worden doorbroken en het eigenlijke zijn zich ontsluit, kennen we al, namelijk het ogenblik van de angst. De wereld verliest haar betekenis, ze verschijnt als het naakte 'dat' tegen de achtergrond van het niets, en het bestaan ervaart zichzelf als onbehuisd, door geen enkele objectieve zin behoed en geleid. De doorbraak naar het eigenlijke zijn geschiedt dus als een contingentieschok, als de ervaring: er steekt niets achter. In zijn inaugurale rede in Freiburg in 1929 heeft Heidegger die initiatiebeleving voor een filosofie van de eigenlijkheid nog duidelijker dan in Sein und Zeit geformuleerd. Filosofie, zegt hij daar, begint pas als we de moed hebben het niets op ons af te laten komen. Oog in oog met het niets merken we namelijk dat we niet alleen 'iets' werkelijk zijn, maar dat we scheppende wezens zijn die uit het niets iets te voorschijn kunnen laten komen. Beslissend is dat de mens zichzelf kan ervaren als de plaats waar uit niets iets en uit iets niets voortkomt. De angst brengt ons naar dat omslagpunt. Angst confronteert ons met het mogelijk-zijn, dat we zelf zijn. Het thema van Heideggers analyse van de angst is uitdrukkelijk niet de doodsangst. Je zou eerder kunnen zeggen dat het thema ervan de angst voor het leven is, voor een leven waarvan iemand plotseling de hele contingentie inziet. De angst maakt duidelijk dat het alledaagse leven voor zijn contingentie op de vlucht is. Dat is de zin van alle pogingen zichzelf vast te leven."

¹²⁷ Ibid., p. 33

¹²⁸ Bron: Internet Gutenberg.org., geraadpleegd 17 januari 2022: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/7205/pg7205-images.html>

¹²⁹ Peter Strasser, Ontologie des Teufels. Mit einem Anhang: Über das Radikalgute, Paderborn 2016 (Wilhelm Fink), p. 38

¹³⁰ Paul Celan, Die Gedichten aus dem Nachlass, Herausgegeben von Bertrand Badiou, Jean-Claude Rambach und Barbara Wiedemann, Frankfurt am Main 1997, (Suhrkamp), p. 201

¹³¹ Vgl. Ibid, pp. 38-39

¹³² Ibid., vgl. pp. 40-44

¹³³ Vgl. ook de vele publicaties van Byung-Chul Han die een dergelijke ontwikkeling heel kritisch beschrijft in: Byung-Chul Han, Müdigkeitsgesellschaft. Und die Essays Burnoutgesellschaft und Hochzeit, Berlin 2018, (Matthes & Seitz); Vom Verschwinden der Rituale. Eine Topologie der Gegenwart, Berlin 2019, (Ullstein); Transparenzgesellschaft, Berlin 2017, (Matthes & Seitz); Agonie des Eros, Berlin 2015, (Matthes & Seitz); Im Schwarm. Ansichten des Digitalen, Berlin 2017, (Matthes & Seitz); Psychopolitics. Neoliberalism and new Technologies of Power, Brooklyn 2017, (Versobooks); Infokratie. Digitalisierung und die Krise der Demokratie, Berlin 2021, (Matthes & Seitz)

¹³⁴ Uit het gedicht Gebet im Garten am Geburtstag meines Vaters dem ersten Oktober 1947, III, in: Franz Baermann Steiner, Am stürzenden Pfad. Gesammelte Gedichte, Göttingen 2000 (Wallstein Verlag), p. 317

¹³⁵ Vgl. T.S. Eliot, The Complete Poems and Plays of T.S. Eliot, London 1969 (Faber and Faber), p. 83

¹³⁶ Ibid., p. 83

¹³⁷ Pessoa, Fernando, Genie und Wahnsinn. Schriften zu einer intellektuellen Biographie, Zürich 2010 (Ammann Verlag), p. 5

¹³⁸ Ibid, pp. 198-199

¹³⁹ Bron Wikipedia geraadpleegd 21 januari 2022: https://de.wikipedia.org/wiki/Ich_bin_der_Welt_ab_handen_gekommen

¹⁴⁰ Vgl. Strasser in *Ontologie des Teufels*: "Damit wurde im Reich der Archetypen ein neuer ontologischer Weg eingeschlagen, der geradewegs zur imaginierten Entseelung der Welt führen musste. Denn das Böse wurde in der Tradition stets als ein Mangel an Sein begriffen. Schöpfung als Ausdruck eines geistigen Lebendigseins galt seit jeher als Seinsfülle. Von der Schöpfung hieß es, sie sei gut. Dieser Bilderbogen, der das Sein, das Licht, den Geist und das Gute innerlich aufeinander bezog, wurde nun, im postnietzscheanischen Denken der Subversion, abgelöst von einem Komplementärbilderkomplex. Das Nichts begann zu funkeln, als sei es der Inbegriff des Göttlichen; aus ihm schossen die Geysire der Lust empor, die immer nur Ewigkeit wollte, tiefe, tiefe Ewigkeit". Und mit der Lust kam die Seelenlosigkeit über die Welt." Ibid., p. 38

¹⁴¹ Durs Grünbein, *Aus der Traum (Kartei)*. Aufsätze und Notate, Berlin 2019 (Suhrkamp), pp. 98-103

¹⁴² Ibid., pp. 66-67

¹⁴³ Ibid., pp. 61-65

¹⁴⁴ Ibid., pp. 78-83

¹⁴⁵ Michel Hernández, *Obra poética completa*. Edición revisada par Jorge Urrutia, Madrid 2021, (Alianza editorial), pp. 593-596

¹⁴⁶ Michel Hernández, *Flores de telarañas. Spinragbloemen. Poesía - poëzie. Selectie en vertaling* Germain Droogenbroodt, Point 30, 6e jrg. 1992-1993, (Point International), pp. 52-59

¹⁴⁷ Bron Internet, geraadpleegd 21 januari 2022: <https://www.oxfamnovib.nl/nieuws/miljardairs-rijker-dan-60-procent-van-de-wereldbevolking-nieuws>

¹⁴⁸ Peter Strasser, o.c.

¹⁴⁹ Ana Luisá Amaral, *Was ist ein Name. Gedichte 1990-2020*. Aus dem Portugiesischen von Michael Kegler und Piero Salabe, München 2021, (Carl Hanser Verlag), pp. 44-45

¹⁵⁰ Ibid., pp. 44-45

¹⁵¹ Vgl. Edmund Husserl over de wereld en de wereld als horizon in ons denken en zelfverstaan, een complex gegeven dat ik in dit essay niet verder uitwerk: Diese allgemeine Betrachtung wird zugleich die Funktion haben, einen wesentlichen Unterschied der möglichen Weisen evident zu machen, in welchen für uns die vorgegebene Welt, das ontische Universum, zum Thema werden kann. Die Lebenswelt ist - in Vergegenwärtigung von wiederholt Gesagtem - für uns, die in ihr wach Lebenden, immer schon da, im voraus für uns seiend, "Boden" für alle, ob theoretische oder aussertheoretische Praxis. Die Welt ist uns, den wachen, den immerzu irgendwie praktisch interessierten Subjekten nicht gelegentlich einmal, sondern immer und notwendig als Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis, als Horizont vorgegeben. Leben ist ständig In-Weltgewissheit-Leben. Wachleben ist, für die Welt wach sein, beständig und aktuell der Welt und seiner selbst als in der Welt lebend "bewusst" sein, die Seinsgewissheit der Welt wirklich erleben, wirklich vollziehen. Vorgegeben ist sie dabei in jedem Falle | in der Art, dass jeweils Einzeldinge gegeben sind.

Es besteht aber ein grundsätzlicher Unterschied in der Weise des Weltbewusstseins und des Dingbewusstseins, des Objektbewusstseins (in einem weitesten, aber rein lebensweltlichen Sinne), während andererseits eines und das andere eine untrennbare Einheit bilden. Dinge, Objekte (immer rein lebensweltlich verstanden) sind "gegeben" als für uns jeweils (in irgendwelchen Modi der Seinsgewissheit) geltende, aber prinzipiell nur so, dass sie bewusst sind als Dinge, als Objekte im Welthorizont. Jedes ist etwas, "etwas aus" der Welt, der uns ständig als Horizont bewussten. Dieser Horizont ist andererseits nur als Horizont für seiende Objekte bewusst und kann ohne sonderbewusste Objekte nicht aktuell sein. Jedes hat seine möglichen Abwandlungsmodi des Geltens, der Modalisierung der Seinsgewissheit. Andererseits ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit für die der Plural sinnlos ist. Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus. Diese Differenz der Seinsweise eines Objektes in der Welt und der Welt selbst schreibt offenbar beiden die grundverschiedenen korrelativen Bewusstseinsweisen vor. In: Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Mit einer Einleitung und Registern herausgegeben von Elisabeth Ströker, Hamburg 2012, (Felix Meiner Verlag), pp. 154-155

¹⁵² Ibid pp. 196

¹⁵³ Ibid pp. 196-197

¹⁵⁴ Safranski schrijft hierover: "De analyse van het *in-zijn* leidt tot bizarre terminologische combinaties. Want elke begrippelijke uitspraak moet vermijden dat ze terugvalt in de zo voor de hand liggende scheiding van subject en object en in de keuze van een 'subjectief' (innerlijk) dan wel 'objectief' (uiterlijk) standpunt. Zo ontstaan de woordgedachten met koppeltokens die de structuren in hun onverbreekelijke samenhang moeten aanduiden. Een paar voorbeelden. *In-de-wereld-zijn* betekent: het bestaan treedt niet een wereld tegemoet, maar treft er zich altijd al in aan. *Mede-zijn-met-anderen* betekent: het bestaan treft zichzelf altijd al aan in gemeenschappelijke situaties met anderen. *Zichzelf-voortuit-zijn* betekent: het bestaan heeft de blik zorgend vanuit het heden gericht op de toekomst, en dat niet incidenteel, maar voortdurend. Die uitdrukkingen tonen het paradoxale karakter van de hele onderneming. Analyse betekent immers dat iets uit elkaar wordt genomen. Heidegger daarentegen poogt al analyserend de effecten van de analyse, het opsplitsen in delen en elementen, terug te draaien. Heidegger grijpt in het menselijke bestaan als in een algenkolonie. Waar je die ook beetpakt, je zult haar altijd als geheel tevoorschijn moeten trekken. Dat streven om iets afzonderlijks beet te pakken en tegelijkertijd ook altijd het daarmee samenhangende geheel te bedoelen, leidt af en toe tot een onvrijwillige parodie op zichzelf. Zo wordt de zorg bijvoorbeeld bepaald als *zich-reeds-voortuit-zijn in (een wereld) als zijn-bij (het binnen de wereld aangetroffen zijnde)*" (SuZ- 327). Ibid, p. 197

¹⁵⁵ Ibid., Chen Kehua, (bron Internet, geraadpleegd 12 januari 2022: https://muse.jhu.edu/article/42466#info_wrap)

¹⁵⁶ Ibid., pp. 48-49

¹⁵⁷ Ibid., pp. 124-125

¹⁵⁸ Maurice Blanchot, *Das Neutrale. Schriften und Fragmente zur Philosophie*, Zürich Berlin 2010 (Diaphanes), p. 123

¹⁵⁹ Vgl: "Man hat vielfach hervorgehoben, dass jede Frage auf jemanden verweist, der fragt, auf dieses Wesen also, das wir sind und das allein die Möglichkeit besitzt, zu fragen oder auch in Frage gestellt zu werden. Ein Wesen wie Gott (zum Beispiel) könnte sich nicht in Frage stellen, es würde keine Fragen stellen; Gottes Sprechen braucht den Menschen, um die Frage des Menschen zu werden: Wenn Jahwe nach dem Sündenfall Adam fragt: »Wo bist du?«, dann bedeutet diese Frage, dass der Mensch nunmehr einzig am Ort der Frage gefunden und situiert werden kann. Der Mensch ist von nun an Frage für Gott selbst, der keine Fragen stellt." Ibid, p. 127

¹⁶⁰ De concentratie op het begrip 'zijn' zoals dat plaatsvindt in de filosofie van Heidegger is volgens Emmanuel Levinas daarvan een voorbeeld. In 1935 formuleert Levinas een reactie op dit denken. Dit zal het begin zijn van een leven dat stelling neemt tegen de verabsolutering van het zijn ten koste van het relationele karakter van het menszijn. Vgl. Emmanuel Levinas, *Ausweg aus dem Sein. De l'évasion*, Hamburg 2005 (Felix Meiner Verlag)

¹⁶¹ Vgl. Paul van Tongeren, *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, Nijmegen 2017 (Vantilt), pp. 134-135. Van Tongeren brengt de opvattingen van Nietzsche onder in een kruistabel met vier varianten.

¹⁶² Vgl. Giovanni Rizzuto, *Denkend aan niets. Naar een filosofie voorbij ietsisme en nihilisme*, Leusden 2018, (ISVW Uitgevers)

¹⁶³ Ibid, p. 39

¹⁶⁴ Ibid p. 190

¹⁶⁵ Björn Kuhlrigk, *Die Sprache von Gibraltar. Gedichte*, München 2009, (Hanser Berlin), p. 16

¹⁶⁶ Van Tongeren schrijft hierover: "De ontmaskering is geen bevrijding, omdat het verlangen dat het motief vormde voor al die illusoire constructies, niet verdwijnt door het feit dat we nu zien dat het om illusies gaat. En - en dat is het belangrijkste - het is niet alleen een kwestie van wennen (zoals bij het kind dat Sinterklaas als een illusie heeft doorzien), want het verlangen is eigenlijk door die ontmaskering nog sterker geworden. We creëerden illusies omdat we het niet uithielden in een wereld zonder zin, orde en waarheid. Nu blijkt dat dat zin, orde en waarheid zelf leugenachtige constructies zijn binnen een chaotische, zinloze wereld. Zonder zin, orde en waarheid wordt die wereld volstrekt onherbergzaam." Ibid, p. 104

¹⁶⁷ Ibid., p. 105

¹⁶⁸ Ibid., p. 40

¹⁶⁹ Ibid., p. 105

¹⁷⁰ Vgl. Blanchot: "Versuchen wir, diesen neuerlichen Bezug genauer zu fassen. Fragen bedeutet, einen Sprung in die Frage zu tun. Die Frage ist dieser Aufruf, zu springen, der nicht in einem Ergebnis zurückgehalten werden kann. Es braucht zum Springen einen freien Raum, es braucht einen festen Grund, es braucht die Fähigkeit, ausgehend von der sicheren Unbeweglichkeit die Bewegung mit einem Satz zu verwandeln. Die Freiheit des Fragens ist ein Sprung, ihm unterlegt Festigkeit, und er springt aus der Sache selbst heraus. In der Tiefe der Flucht jedoch, wo wir Fragen stellend fliehen, gibt es nichts Sicheres, nichts Festes. Alles ist schon mit unserer Flucht selbst erfüllt. Die Flucht, zu der uns die tiefe Frage hinzieht, verwandelt den Raum der Frage in eine leere Fülle, wo wir gezwungen sind, aus uns selbst heraus auf eine müssige Frage zu antworten, sie weder ergreifen noch ihr entfliehen zu können." Ibid., p. 135

¹⁷¹ Anna Achmatova, *Werken*, Amsterdam 2007 (Uitgeverij G.A. van Oorschot), p. 493

¹⁷² Fabio Pusterla, Solange Zeit bleibt. Ibid., pp. 74-77

¹⁷³ Vgl. Helmuth von Glasenapp, Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1974, (Alfred Kröner Verlag), pp. 302-303

¹⁷⁴ Vgl. Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus. Herausgegeben und übertragen von Klaus Mylius, München 1986, (DTV), pp. 202-202.)En ook: Internet geraadpleegd 27 januari 2022: <https://www.facettenvanhetboeddhisme.nl/5.2.3.%20Samyutta%20nikaya.html#12.02-10>)

Samyuttanikāya, leerrede van de oorzaken (Nidāna-Sutta): S.12.1.

Oorzakelijk ontstaan: Te Sāvattī, in het Jetavana park. De Boeddha sprak er tot de monniken: “Monniken, ik zal jullie de wet van oorzakelijk ontstaan onderwijzen. Luistert goed en past goed op.” – “Jawel, heer,” zeiden de monniken. De Boeddha zei toen: De wet van oorzakelijk ontstaan is als volgt: Uit het niet-weten als oorzaak ontstaan de vormingen. Uit de vormingen als oorzaak ontstaat het bewustzijn. Uit het bewustzijn als oorzaak ontstaat naam en vorm. Uit naam en vorm als oorzaak ontstaat het bereik van de zes zintuigen.

Uit het bereik van de zes zintuigen als oorzaak ontstaat de aanraking. Uit de aanraking als oorzaak ontstaat het gevoel. Uit het gevoel als oorzaak ontstaat de dorst. Uit de dorst als oorzaak ontstaat het grijpen. Uit het grijpen als oorzaak ontstaat het worden. Uit het worden als oorzaak ontstaat de geboorte. Uit de geboorte als oorzaak ontstaan ouderdom en dood, pijn, leed, gejammer, wanhoop. Op die manier komt de hele massa van lijden tot stand. Monniken, dit heet ontstaan. Uit het restloze verdwijnen van niet weten en de opheffing ervan volgt opheffing van de vormingen. Uit de opheffing van de vormingen volgt opheffing van het bewustzijn.

Uit de opheffing van het bewustzijn volgt opheffing van naam en vorm. Uit de opheffing van naam en vorm volgt opheffing van het bereik van de zes zintuigen. Uit de opheffing van het bereik van de zes zintuigen volgt opheffing van de aanraking. Uit de opheffing van de aanraking volgt opheffing van het gevoel. Uit de opheffing van het gevoel volgt opheffing van de dorst. Uit de opheffing van de dorst volgt opheffing van het grijpen. Uit de opheffing van het grijpen volgt opheffing van het worden. Uit de opheffing van het worden volgt opheffing van de geboorte. Door opheffing van geboorte worden ouderdom en dood, pijn, leed, geklaag, gejammer en wanhoop opgeheven. Op die manier komt de opheffing van de hele massa van lijden tot stand.”

Vgl. ook: Buddha. Die Lehre des Erhabenen. Aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen von Paul Dahlke, München 1986, (Goldmann Verlag) pp. 365-377: Maha-nidana-suttanta: Die grosse Lehre der Entstehungs-Bedingungen, waarin dit in een uitgebreidere tekst wordt uitgelegd.

¹⁷⁵ Vgl. Paul Deussen, The Philosophy of the Upanishads, New York 1966, (Dover Publications) die dit uitlegt in zijn filosofie maar waaruit ook blijkt dat het begrip *atman* nogal complex is omdat het op veel aspecten van het zelf en de ziel en de goddelijke inwoning betrekking heeft.

¹⁷⁶ Vgl. S.12.43. “Het lijden -De oorsprong van het lijden en het beëindigen ervan is als volgt. De oorsprong van het lijden: Ten gevolge van het oog (het zien) en de zichtbare vormen ontstaat het zien-bewustzijn. De verbinding van de drie is contact. Uit contact als oorzaak ontstaat het gevoel. Uit het gevoel als oorzaak ontstaat de dorst. Dat is de oorsprong van het lijden. Ten gevolge van het oor (het horen) en de geluiden ontstaat het hoor-bewustzijn. De verbinding van de drie is contact. Uit het contact als oorzaak ontstaat het gevoel. Uit het gevoel als oorzaak ontstaat de dorst. Dat is de oorsprong van het lijden. Ten gevolge van de neus (het ruiken) en de geuren ontstaat het ruik-bewustzijn. De verbinding van de drie is contact. Uit het contact als oorzaak ontstaat het gevoel. Uit het gevoel als oorzaak ontstaat de dorst. Dat is de oorsprong van het lijden. Ten gevolge van de tong (het proeven) en de smaken ontstaat het smaak-bewustzijn. De verbinding van de drie is contact. Uit het contact als oorzaak ontstaat het gevoel. Uit het gevoel als oorzaak ontstaat de dorst. Dat is de oorsprong van het lijden. Ten gevolge van het lichaam (het voelen, aanraken) en de voelbare (aan te raken) voorwerpen ontstaat het aanrakingsbewustzijn. De verbinding van de drie is contact. Uit het contact als oorzaak ontstaat het gevoel. Uit het gevoel als oorzaak ontstaat de dorst. Dat is de oorsprong van het lijden. Ten gevolge van de geest (het denken) en de gedachten ontstaat het denk-bewustzijn. De verbinding van de drie is contact. Uit het contact als oorzaak ontstaat het gevoel. Uit het gevoel als oorzaak ontstaat de dorst. Dat is de oorsprong van het lijden.

De beëindiging van het lijden: Ten gevolge van het zien en de zichtbare vormen ontstaat het zien-bewustzijn. De verbinding van de drie is contact. Uit contact als oorzaak ontstaat het gevoel. Uit het gevoel als oorzaak ontstaat de dorst. Uit het restloze verdwijnen en de opheffing van die dorst volgt opheffing van het grijpen. Uit de opheffing van het grijpen volgt opheffing van het worden. Uit de opheffing van het worden volgt opheffing van de geboorte. Door opheffing van de geboorte worden ouderdom en dood, pijn, leed, geweeklaag (etc) opgeheven. Op die manier komt de opheffing van de hele massa van lijden tot stand. Dat is het beëindigen van lijden. Evenzo met horen en geluiden en hoorbewustzijn; evenzo met ruiken en geuren en ruikbewustzijn; evenzo met proeven en smaken en smaakbewustzijn; evenzo met voelen en voelbare voorwerpen en aanrakingsbewustzijn; evenzo met denken en gedachten en denkbewustzijn. - De verbinding van de drie is contact. Uit contact als oorzaak ontstaat het gevoel. Uit het gevoel als oorzaak ontstaat de dorst. Uit het restloze verdwijnen en de opheffing van die dorst volgt opheffing van het grijpen. Uit de opheffing van het grijpen volgt opheffing van het worden. Uit de opheffing van het worden volgt opheffing van de geboorte. Door opheffing van de geboorte worden ouderdom en dood, pijn, leed, geweeklaag (etc) opgeheven. Op die manier komt de opheffing van de hele massa van lijden tot stand. Dat is het beëindigen van lijden.” (bron: geraadpleegd 27 januari 2022: <https://www.facettenvanhetboeddhisme.nl/5.2.3.%20Samyutta%20nikaya.html#12.02-10>)

¹⁷⁷ Vgl. de beschrijving van Geldsetzer waar dit fragment aan is ontleend: Nagarjuna. Die Lehre von der Mitte. (Mula-madhyamaka-karika) Zhong Lun, Chinesisch-Deutsch, Hamburg 2010, (Felix Meiner Verlag), pp. 104-106

¹⁷⁸ Henk Oosterling, Waar geen wil is, is een weg. Doendenken tussen Europa en Japan, Amsterdam 2016 (Boom), pp. 162-163

¹⁷⁹ Vgl.. de uitleg van von Glasenapp over deze ‘leegte’: een andere naam voor deze filosofie is ook ‘*śūnyavāda*’ de leer van de leegte, *Śūnya* staat voor ‘zonder zelf’, leeg, zonder substantie. Ook de wereld is leeg, dwz. zonder grenzen. Het voorbeeld wordt aangehaald van een monnik in meditatie die alles los laat, een leeg worden van het denken. In de *Prajñā-pāramitā-Sūtras* wordt dit denken over de leegte verder uitgewerkt. *Nāgārjuna* probeert deze leegte ook filosofisch te beargumenteren.in, *Ibid.*, pp. 341-343

¹⁸⁰ Vgl. Nagarjuna. Die Lehre von der Mitte: "Sieht man Nichts, so nennt man es im Abendland absolute Dunkelheit (als Abwesenheit von Licht), oder auch absolute »blendende« Helligkeit (als Abwesenheit von Helligkeitsnuancen). Hört man Nichts, so wird es absolute Stille oder Ruhe genannt (als Abwesenheit von Geräuschen). Fühlt man Nichts, so greift man nur ins Leere (als Abwesenheit von Gegenständen im Raum). Riecht man Nichts, unterstellt man Schnupfen oder Stumpfheit des Geruchsinnes, da man ja voraussetzt und weiss, dass der Raum voller Seinspartikel ist). Und schmeckt man Nichts, so gilt eben dasselbe, weil man doch etwas Bestimmtes an das Geschmacksorgan herangeführt und die Sache sorgfältig gekaut und belutscht und sich sogar evtl. einverleibt hat. Bei diesen abendländischen Deutungen wird durchweg die Nichts-Wahrnehmung mit der Nichtwahrnehmung (von etwas Seiendem), die es natürlich auch gibt, verwechselt, und letztere tritt an die Stelle der ersteren. Das ist jedoch ein systematischer erkenntnistheoretischer Fehler und Mangel an Konsequenz der entsprechenden Terminologiebildung. Hält man sich als Sensualist oder auch nur als Empirist an die erkenntnistheoretische Maxime, dass Begriffe überhaupt durch die sinnliche Erfahrung begründet sind und sich in ihr ausweisen müssen, so ist der Nichtsbegriff ersichtlich nicht minder empirisch wohlbegründet als der Seinsbegriff und alle seine Unterbegriffe auch. Und spitzt man die philosophische Systembildung auf einen effektiven Phänomenalismus zu, so muss das Nichts sich konsequenter Weise als Erscheinung ausweisen lassen und neben und zwischen die anderen Erscheinungen eingereiht werden. Nagarjuna behauptet ausdrücklich, dass sowohl das Sein wie auch das Nichts sich der sinnlichen Wahrnehmung verdanke (vgl. Kap. 25, 12). (25,12: *Würde man sage, dass Sein und Nichts vereinbart das Nirvanahafte ausmachen, dann wäre Nirvana nicht unwahrnehmbar, enn beides entsteht infolge der Wahrnehmung*) Eine solche Definition und Aufwertung des Nichtsbegriffs würde naturgemäss auch für die westliche Philosophie nichts weniger als eine »Revolution der Denkungsart« bedeuten, die in vielen Wissensbereichen Folgen haben muss. Die uns hier interessierende Folge ist die, dass das Nichts als sinnlich ausgewiesener Erfahrungsbefund naturgemäss auch erinnert, antizipiert und in phantastische Verknüpfungen mit anderen Erfahrungsbeständen eingebracht werden kann. Wer sich etwa »an Nichts erinnert« mag damit vollkommen Recht haben, obwohl man ihm dann gewöhnlich vorhält, dass er sich nur »nicht erinnert« und sich bei gehöriger Anstrengung eigentlich an »Etwas« erinnern müsste. Was bei solchen Inquisitionen herauskommt, ist dann aber häufig etwas anderes als das, was der Befragte erlebt und gemeint hat. Auch dürfte es verständlich erscheinen, dass man nach einem traumlos genannten Schlaf sehr wohl »Nichts geträumt« hat (wofür ja auch die Aktivität des Organismus beim Schlafen spricht). Erst recht muss man dann auch diejenigen ernster nehmen, die sich »Nichts wünschen« oder »Nichts wollen« und ihnen nicht unterstellen, dass sie keine Wünsche und Absichten hätten. Schliesslich wird man sich auch nicht verhehlen, dass ein solcher vor allem durch das Sehen und Hören ausgewiesener Nichtsbegriff überall dazu dient, in die Vorstellungen von Zu-ständen vor einem (absoluten) Anfang (etwa vor dem "Big Bang" der Kosmologen) oder nach einem (absoluten) Ende (etwa nach dem Tode) einzugehen. Es herrscht da nicht nur bei den Dichtern tiefste Finsternis oder blendender Glanz und unvergleichliche Stille und Ruhe. Die Erfahrung des Nichts wird im Abendland überall zu einer Chiffre des Unvorstellbaren umgedeutet. Reiht man nun das Nichts in die Erscheinungen ein, so wird es zu einem sinnlichen Erfahrungsbestand wie jeder andere. Es wird zu einem Glied in den Zusammenhängen von *pratiya samutpada*. Und das macht verständlich, warum es in der Sicht des Nagarjuna kein Entstehen aus dem Nichts oder Vergehen ins Nichts geben kann. Es bleibt allenfalls das Problem, ob auch Sein und Nichts je für sich oder zusammen als Erscheinungen verschwinden können. Und das wäre der Fall, wenn gar keine sinnliche Tätigkeit stattfindet. Aber Nagarjuna betont immer wieder, dass ein solcher Fall nicht einmal vorstellbar wäre, denn er müsste ja selber als Erscheinung zur Geltung kommen. Die Erscheinungswelt ist nur von innen begrenzt, und es gibt kein Anderes gegenüber den Erscheinungen, das als Nichterscheinung erscheinen könnte." Ibid., pp. 136-138

¹⁸¹ Ibid., p. 163

¹⁸² Vgl. François Cheng: "Car dans l'optique chinoise, le Vide n'est pas, comme on pourrait le supposer, quelque chose de vague ou d'inexistant, mais un élément éminemment dynamique et agissant. Lié à l'idée des souffles vitaux et du principe d'alternance Yin-Yang, il constitue le lieu par excellence où s'opèrent les transformations, où le Plein serait à même d'atteindre la vraie plénitude. C'est lui, en effet, qui, en introduisant dans un système donné discontinuité et réversibilité, permet aux unités composantes du système de dépasser l'opposition rigide et le développement en sens unique, et offre en même temps la possibilité d'une approche totalisante de l'univers par l'homme. (pp. 45-46)

A travers les textes de Lao-tzu et de Chuang-tzu, on ne manque pas de constater une sorte de confusion sur le statut du Vide; celui-ci y est perçu comme appartenant à deux règnes: nouménal et phénoménal.⁽⁴⁾ Il est à la fois cet état suprême de l'Origine et l'élément central dans le rouage du monde des choses. Cette double nature du Vide ne paraît point ambiguë selon le point de vue taoïste. Son statut originel garantit en quelque sorte l'efficace de son rôle fonctionnel; et inversement, ce rôle fonctionnel régissant toutes choses témoigne justement de la réalité du Vide primordial. (pp. 52-53)

Le Vide est le fondement même de l'ontologie taoïste. Ce qui est avant le Ciel-Terre, c'est le Non-avoir, le Rien, le Vide. Au point de vue de la terminologie, deux termes ont trait à l'idée du Vide : wu et hsü (par la suite, les bouddhistes privilégieront un troisième terme : k'ung). Les deux, étant solidaires, sont parfois confondus. Néanmoins, chacun des deux termes peut être défini par le contraire qu'il appelle. Ainsi wu, ayant pour corollaire you «Avoir», est généralement traduit, en Occident, par «Non-avoir» ou «Rien»; tandis que hsü, ayant pour corollaire shih «Plein», est traduit par «Vide». Chez Lao-tzu comme chez Chuang-tzu, si l'Origine de l'univers est le plus souvent désignée par wu «le Rien», hsü est employé lorsqu'il s'agit de qualifier l'état originel auquel doit tendre tout être. A partir de l'époque des Sung, notamment grâce au philosophe Chang Tsai qui consacra l'expression t'ai-hsü «Vide suprême», hsü est devenu le terme consacré pour désigner le Vide." (pp. 53-54) Alle citaten stammen uit: François Cheng, Vide et Plein - le langage pictural Chinois, Paris 1991 (Editions du Seuil)

¹⁸³ Ibid., p. 157

¹⁸⁴ Ales Steger, Über dem Himmel unter der Erde. Gedichte. Aus dem Slowenischen übersetzt von Matthias Göritz, München 2019, (Carl Hanser Verlag), p. 14

¹⁸⁵ Ibid., pp. 196-197

¹⁸⁶ Elisabeth Lockhorn, En blauw zal alles zijn. Een bloemlezing. Samengesteld en ingeleid door Elisabeth Lockhorn, Amsterdam 2020, (Rainbow), p. 47

¹⁸⁷ Bron: Wiktionary, geraadpleegd 17 januari 2022: <https://en.wiktionary.org/wiki/无>

¹⁸⁸ Bron: Wiktionary, geraadpleegd 17 januari 2022: <https://en.wiktionary.org/wiki/空#Chinese>

¹⁸⁹ Vgl. het uitgebreide commentaar van Lutz Geldsetzer over de filosofie van Nagarjuna op basis van een vertaling van zijn werk, met kritische noten over de inhoud en de achtergrond van dit werk in: Nagarjuna. Ibid., pp. 100-101

¹⁹⁰ Ibid., p. 162

¹⁹¹ Vgl. Rizzuto, Denkend aan niets, Ibid., pp. 164-165

¹⁹² Dôgen Zenji, Shôbôgenzô. Der Schatz des Wahren Dharma. Gesamtausgabe, Frankfurt 2008, (Angkor Verlag)

¹⁹³ Vgl. ook voor een goed. verstaan van deze Boeddhistische denkpatronen het werk van de Nederlandse auteur Han F. de Wit, De verborgen bloei. Over psychologische achtergronden van spiritualiteit, Kampen 1998 (Kok Agora) en Han F. de Wit, De lotus en de roos. Boeddhisme in dialoog met psychologie, godsdienst en ethiek, Kampen 1998 (Kok Agora)

¹⁹⁴ Vgl. Michel Dijkstra, *De essentie van Dōgen*, Leusden 2020, (ISVW Uitgevers), p. 66

¹⁹⁵ Ibid., p. 214

¹⁹⁶ Ibid., p. 66

¹⁹⁷ Ibid., p. 101

¹⁹⁸ Ibid., pp. 90-91

¹⁹⁹ Ibid., p. 111

²⁰⁰ Ibid., p. 91

²⁰¹ [Dies wurde am 17. Tag des zwölften Monats im Jahre 1242 auf dem Schloss des Daimyō Hatanō Izumono Kami Yoshishige vorgetragen und am 19. Tag des ersten Monats im Jahre 1243 von Ejō niedergeschrieben.] Ibid., pp. 315-316

²⁰² Ibid., p. 133

²⁰³ Fabio Pusterla, Ibid., pp. 56-57

²⁰⁴ Vgl. *Die Vorsokratiker*. Griechisch /Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und erläutert von Jaap Mansfield und Oliver Primavesi, Stuttgart 1986, (Reclam), p. 297

²⁰⁵ Ibid., p. 298

²⁰⁶ Ibid., p. 11

²⁰⁷ Franz Rosenzweig, Ibid, p. 3

²⁰⁸ Vgl. Heidegger, Martin, *Inleiding in de metafysica*, Nijmegen 1997 (Sun) pp. 165-166: Heidegger schrijft naar aanleiding van een analyse van het begrip zijn en denken / kennen bij Parmenides en de terugkeer naar de oorspronkelijke teksten: “Wat zich in deze spreuk voltrekt is niets minder dan het welbewuste te-voor- schijn-treden van de mens als de zijnshistorische (bewaarder van het zijn). De spreuk is even stellig de voor het avondland maatgevende bepaling van het mens-zijn als dat ze een karakterisering van het wezen van het zijn inhoudt. In het tezamen-horen van zijn en menselijk wezen komt het uit-elkaar-gaan van beide aan het licht. In de allang kleurloos, leeg en wortelloos geworden scheiding 'zijn en denken' kunnen we de oorsprong niet meer herkennen, tenzij we naar haar begin terugkeren.” In deze inleiding in de metafysica kun je stap voor stap volgen hoe Heidegger zijn denken over dit zijn uiteenzet.

Vgl. ook Samuel IJsseling, *Denken en danken, geven en zijn*, Nijmegen 2015 (Vantilt), p. 139 die de invulling van het ‘zijn’ (*einai*) van Parmenides door Heidegger bespreekt.

²⁰⁹ Vgl. Wikipedia geraadpleegd 17 januari 2022: [https://en.wikipedia.org/wiki/Dike_\(mythology\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Dike_(mythology))

²¹⁰ En de tekst vervolgt: Frg. 10 Kennen sollst du die Ätherbildung und alle die Zeichen im Äther und des reinen hell leuchtenden Sonnenstrahls [Fr. 10 2 *[genauer: der reinen Strahlsonnen-Fackel]* nicht anzuschauende Tätigkeit, und woraus sie entstanden sind. Erfahren sollst du die Umlauftätigkeit des rundäugigen Mondes 5 und seine Bildung. Und wissen sollst du auch, woraus der rings umgebende Himmel sich gebildet und wie Notwendigkeit ihn führt und in Bande geschlagen hat, dass er die Grenzen der Gestirne halte. **** (*Simplicius*.) Hinsichtlich der sinnlichen Welt sagt Parmenides, er beginne damit zu erklären,

Frg. 11 wie Erde, Sonne und Mond, der gemeinsame Äther und die himmlische Milchstrasse und zuäusserst der Olympos und die heisse Gewalt der Gestirne in Gang gesetzt wurden zu entstehen, und lehrt die Entstehung des dem Werden und Vergehen Unterworfenen bis hin zu den Einzelteilen der Lebewesen. ***** (*Simplicius*.) Und wenig später (*nach Fr. 8.59*) noch einmal (von den zwei Elementen): Frg. 9 Aber nachdem nun alles Licht und Nacht benannt ist oder mit den ihren Kräften entprechenden Namen, jeweils für die verschiedenen Dinge, so ist das Ganze voll von Licht zusammen und unsichtbarer Nacht, beiden gleich starken, da bei keinem der beiden ein Nichts ist. In: Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, Griechisch-Deutsch, Hamburg 2014, (Felix Meiner Verlag), pp. 5-21

²¹¹ Jorge Luis Borges, Alle gedichten. Vertaling Barber van de Pol & Maarten Steenmeijer. Amsterdam 2011, (De Bezige Bij), pp. 542-543

²¹² zie het commentaar op Heraclitus in Die Vorsokratiker, Ibid., p. 237

²¹³ René Char, Woede en mysterie. Fureur et mystère. Gedichten. Tweetalige uitgave. Vertaald uit het Frans en van een inleiding, toelichting en noten voorzien door Anno Lampe, Utrecht 2017, (Uitgeverij IJzer), pp. 120-121

²¹⁴ Is there A Poetic View of the World? C.H. Herford, 1916 Warton Lecture on english Poetry, 24 November 1916 p. 5: "The mysterious love of man and woman, in particular, irrelevant to most of the problems of philosophy, and regarded by religion chiefly as a dangerous disturbing force, is one of the perennial springs of poetry, and one of the shaping analogies of poetic thought. And the same impassioned insight which gives significance to this love exalts also all those other energies of the soul which carry men out of and beyond themselves."

²¹⁵ 'When we feel the poetic thrill ' says Santayana ' is it not that we find sweep in the concise, and depth in the clear?' That felicitously expresses the genius of Hellenic art in particular; but it also marks off the specifically poetic apprehension of Oneness as a 'something deeply interfused' in and through the living multiplicity of the world, alike from the mystic vision of a One whose splendour dissolves the reality of things, and from the vision of Peter Bell, for whom nothing but things exists. Yet even this pregnant Oneness has commonly gathered, in the poetic conception of the universe, the higher and richer attribute of soul-life. It has become a living and working Nature vitally implicated in every organ and filament, or Mind diffused through every limb, or Love, or Beauty, or Power, woven through the woof of it, or the splendour of God irradiating it through and through." Ibid., p. 6

²¹⁶ Ibid., p. 10

²¹⁷ Vgl. "The power of personality and the glory of love: these have emerged from our discussion thus far as the things in life whose appeal to poetic intelligence was most potent in modifying the substance or changing the perspective of a World-view derived from religion", Ibid., p. 15

²¹⁸ Roberto Juarroz, Poesie und Wirklichkeit. Poesía y realidad, Stuttgart 2010(Edition Delta), pp. 45-49

²¹⁹ Jorge Luis Borges beschrijft dit op zijn manier in een voorwoord op de bundel *De diepe roos* (1975): “De romantische opvatting dat dichters worden geïnspireerd door een Muze werd aangehangen door de klassieken; de klassieke opvatting van het gedicht als een intellectuele onderneming werd verkondigd door een romanticus, Poe, omstreeks 1846. Dat is paradoxaal. Afgezien van een paar losse gevallen van inspiratie door een droom -de droom van de herder waar-over Beda het heeft, de illustere droom van Coleridge - is het duidelijk dat in beide opvattingen een deel van de waarheid schuilt, al horen ze bij verschillende fasen van het proces. (Onder Muze moeten we verstaan wat de joden en Milton de Geest noemden en wat onze treurige mythologie het Onderbewuste noemt.) Wat mij betreft is de gang van zaken telkens min of meer hetzelfde. Het begint met een vorm, een soort afgelegen eiland dat ik ontwaar en dat later een verhaal of een gedicht zal worden. Ik zie het einde en ik zie het begin, niet wat zich daartussen bevindt. Dat wordt me geleidelijk onthuld, als de sterren of het toeval me goedgezind zijn. Ik moet op mijn weg door het schaduwgebied meer dan eens op mijn schreden terugkeren. Ik probeer zo min mogelijk in het ontstaansproces in te grijpen. Ik wil niet dat mijn meningen, die ongetwijfeld onbeduidend zijn, het vervormen. Het begrip geëngageerde kunst is naïef, want niemand weet helemaal wat hij aan het doen is. Een schrijver, erkende Kipling, kan een verhaal bedenken, maar niet doordringen tot de moraal ervan. Hij moet trouw zijn aan zijn verbeelding en niet aan de louter vluchtige omstandigheden van een veronderstelde 'werkelijkheid'.

De literatuur begint bij het vers en het kan eeuwen duren voor ze de mogelijkheid van proza onderkent. Na verloop van vierhonderd Jaar heten de Angelsaksen een niet zelden bewonderenswaardige poëzie en een amper ontloken proza na. Het woord zou aanvankelijk een magisch symbool zijn geweest dat door de woekering van de tijd sleets is geraakt. Het zou de missie van de dichter zijn om het woord, al is het maar gedeeltelijk, zijn en nu verborgen kracht terug te geven. Ieder vers zou twee taken hebben: een nauwomschreven feit meedelen en ons fysiek raken, zoals de nabijheid van de zee. Ziehier een voorbeeld van Vergilius: *Tende banque manus ripae ulterioris amore* (*En de handen van de laatste oevers omspanden de liefde*)

En een van Meredith: *Not till the fire is dying in the grave / Look we for any kinship with the stars* (*Pas als het vuur dooft in het graf / zoeken we naar enige verwantschap met de sterren*)

Of deze alexandrijn van Lugones, wiens Spaans terug wil naar het Latijn: *El hombre numeroso de penas y de dias*. (*De mens die zo talrijk van pijnen en van dagen is.*)” Ibid., pp. 711-713

²²⁰ Vgl. Paul Valéry schrijft: “Und aus dieser Analyse ergibt es sich, dass die besondere Aufgabe, das wirklich eigentümliche Gebiet der Poesie der Ausdruck dessen ist, was sich in begrenzten Wortfunktionen nicht ausdrücken lässt. Der eigentümliche Gegenstand der Poesie ist das, was nicht mit einem einzigen Namen genannt werden kann; das, was aus sich selbst heraus mehr als einen Ausdruck anregt und verlangt. Eine Einheit, die, wenn sie ausgedrückt werden soll, eine Vielheit von Ausdrücken heraufruft.” in: Paul Valéry, *Zur Theorie der Dichtkunst. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main 1962 (Insel Verlag), p. 94

²²¹ Ibid., pag. 7-9

²²² Yra Van Dijk, *Leegte, leegte die ademt. Het typografisch wit in de moderne poëzie*, Nijmegen 2006 (Uitgeverij Vantilt), p. 74

²²³ Vgl. Otto A. Böhmer, *Brüder im Geiste, Heidegger trifft Hölderlin*, Freiburg München, 2019, (Verlag Karl Alber) en Roert André, *Gespräche von Text zu Text. Celan-Heidegger-Hölderlin*, Hamburg 2019, (Felix Meiner Verlag)

²²⁴ Vgl. ook de biografie van Safranski over Hölderlin en zijn studie over de romantiek: Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007, (Carl Hanser Verlag) en Rüdiger Safranski, *Hölderlin. Komm! ins Offene, Freund!*, München 2019 (Carl Hanser Verlag)

²²⁵ Ibid., pp. 138-139

²²⁶ Anne Brannys, *Eine Enzyklopädie des Zarten*, Frankfurt am Main 2017 (Frankfurter Verlagsanstalt), p. 134; zij verwijst ook naar de tentoonstelling op 28 april 1958 door Yves Klein: *Le Vide* in galerie Iris Clert te Parijs, waar niets te zien was, alleen leegte. Ze noemt dat 'Een reis naar het nulpunt'.

²²⁷ Vgl. Keiji Nishitani, *Mein philosophischer Ausgangspunkt*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Oct. - Dec., 1992, Bd. 46, H. 4 (pp. 545-556), (Vittorio Klostermann GmbH), p. 546

²²⁸ *Ibid.*, p. 547

²²⁹ *Ibid.*, p. 548

²³⁰ *Ibid.*, pp. 549-550

²³¹ Vgl. *Ibid.*, p. 550

²³² Vgl. *Ibid.*, p. 551

²³³ Vgl. *Ibid.*, pp. 551-552

²³⁴ *Ibid.*, p. 552

²³⁵ *Ibid.*, pp. 552-553

²³⁶ Vgl. *Ibid.*, p. 554

²³⁷ Vgl. ook: "From the vantage of this emptiness, both the field of consciousness with its separation of inside and outside and the nihility grounded in ecstatic self-being can for the first time "be overstepped" or left behind-in favor of a sphere which is "the true no-ground (Ungrund)." Buddhism thematizes as gateway to this no-ground the experience of the "Great Doubt" where the distinction between doubter and doubted drops away and where the self turns into or becomes doubt itself. In the tradition of Zen, this passage is known as "the doubt of samadhi (concentration)," which, in turn, is closely linked with the "Great Death" and the achievement of the non-ego (anatman). In Western philosophical and religious thought, the same passage was most perceptively envisaged by Meister Eckhart with his distinction between God and godhead and his equation of the latter with "absolute nothingness" which is also seen as the matrix or field of "our absolute death-sive-life." The nothingness of godhead envisaged by Eckhart, Nishitani comments, "must be said to be still more profound than the nihility that contemporary existentialism has put in the place of God" in existentialist terms, nihility appears "as the ground of self-being and renders it ecstatic, but this ecstasy is not yet the absolute negation of being and thus does not open up to absolute nothingness." This reservation applies even to Nietzsche's work. His later thought, it is true, adumbrates distinctly the standpoint of "an absolute negation-sive-affirmation." Yet, his "absolute affirmation or Ja-sagen" finds expression in confusing formulas like "life" or "will to power"-which brings into view the difference between life-affirmation as a power "forcing its way through nihility to gush forth" and life as "absolute death-sive-life". In: Fred Dallmayr, *Nothingness and Śūnyatā: A Comparison of Heidegger and Nishitani*, in *Philosophy East and West*, Vol. 42, No. 1 (Jan., 1992), pp. 37-48 (University of Hawai'i Press), p. 41

²³⁸ Vgl. "It is precisely when one runs up against the frailty of human existence, the realization that life can end much more quickly than it began, that one begins to question whether or not life is meaningful. For Nishitani, this experience of death and finiteness causes a void or an abyss to appear, in the face of which "not one of all the things that had made up the stuff of life until then is of any use." Everything that has given one's life meaning up to that point suddenly ceases to be meaningful as one looks at the gaping hole of nonexistence on whose brink one stands. It is at this point, Nishitani maintains, that all things lose their necessity and utility." One no longer asks the purpose of things for oneself—that is, in what way are they necessary and useful to me—but rather one begins to ask what is one's own purpose." This question that one is, for Nishitani, is the beginning of the religious quest. To stop at the point of the yawning abyss of meaninglessness is nihilism, but Nishitani insists that one must look to that which grounds even the abyss of nihilism, absolute nothingness or *sūnyata*. In the glossary of the English translation of Nishitani's *Religion and Nothingness*, Jan Van Bragt defines emptiness or *sūnyata* as follows: "In accord with the image suggested by the Chinese character, it is said to be 'skylike' and is compared in the text to an all-encompassing cosmic sky." In: Heidi Ann Russel, Keiji Nishitani and Karl Rahner: A Response to Nihilism, in *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 28 (2008), pp. 27-41 (University of Hawai'i Press), p. 29

²³⁹ Ibid., p. 31

²⁴⁰ Fred Dallmayr die een vergelijking trekt tussen Nishitani en Heidegger schrijft hierover: "A central chapter in the study, titled "Nihilism and Sūnyatā," is devoted to this question. As Nishitani observes, emptiness or *sūnyatā* is "another thing altogether from the nihilism of nihilism." As epitomized in Western existentialism, nothingness as nihilism is still seen as a reference point of subjectivity or as something to which existence relates; differently put: it functions as representational correlate of existence. By contrast, nothingness in the sense of *sūnyatā* means emptiness of a kind that "empties itself even of the standpoint that represents it as some 'thing' that is emptiness" or to which existence merely relates. Basically, Buddhist *sūnyatā* does not denote nihilism or nihilism in the sense of a simple negation of, or antithesis to, being; instead, it intimates the nothingness of being or the emptiness harbored by being itself. In Nishitani's words: "True emptiness is not to be posited as something outside of and other than 'being'; rather, it is to be realized as something united to and self-identical with being"—a point captured in the phrase "being-sive-nothingness."

This view has deep roots in the tradition of Mahayana Buddhism with its opposition to the subject-object split and all forms of conceptual bifurcation. "In the context of Mahayana thought," he adds, "the primary principle of which is to transcend all duality emerging from logical analysis, the phrase 'being-sive-nothingness' requires that one take up the stance of the 'sive' and from there view being as being and nothingness as nothingness." From the vantage of the sive, attachment both to (ontic) being and to nothingness as nihilism is overturned or canceled. In this sense, *sūnyatā* represents "the endpoint of an orientation to negation" by operating a double negation (which does not yield a bland synthesis). In terms of the study, *sūnyatā* might be called "an absolute negativity," inasmuch as it is a standpoint "that has negated and thereby transcended nihilism, which was itself a transcendence-through-negation of all being." Along the same lines, emptiness can also be termed "an abyss for the abyss of nihilism.", Ibid., p. 42

²⁴¹ Dallmayr schrijft: "As previously indicated, existentialism opens up the "abyss of nihilism," but only by radicalizing subjectivity into a mode of ecstatic self-constitution. Moving beyond this point, *sūnyatā* as emptiness involves a radical "disentanglement" from self-attachment or subjectivity and a transgression of the latter in favor of the non-ego. "In a word," Nishitani writes, *sūnyatā* is "the field of what Buddhist teaching calls emancipation, or what Eckhart refers to as Abgeschiedenheit (detachment)." The same field might also be called selfhood in a new, non subjectivist sense: "True emptiness is nothing less than what reaches awareness in all of us as our own absolute self-nature." This paradox was well expressed in Dōgen's statement: "To learn the Buddha way is to learn one's self; to learn one's self is to forget one's self.", Ibid., p. 43

²⁴² Ibid., pp. 718-719

²⁴³ Qingjing Jing, Das Buch der Klarheit und Ruhe. Chinesisch/Deutsch. Kalligraphie, Übersetzung und Kommentar von Hsing-Chuen Schmuziger-Chen. Einleitung und deutsche Bearbeitung von Marc Schmuziger, Ditzingen 2021, (Reclam), p. 55

²⁴⁴ Vgl. Während der Verstand die vielfältigen Sinneseindrücke zusammenfasst, geht die Vernunft einsicht in der Schau des Höheren noch über den Verstand hinaus. Die Einheit der Vernunft selbst als die einfachste Zusammenschau des Ganzen beschrieb er in Anlehnung an [Raimundus Llullus](#) als eine [Triade](#) aus (1) Erkennendem, (2) Erkanntem und (3) dem Vorgang des Erkennens. Der Intellekt übersteigt die Ratio insofern, als er aus dem, was in der Ratio diskursiv getrennt ist (*intelligens, intelligibile, intelligere*) eine Einheit bildet.^[9] Diese Dreiheit von (1) Ungeteiltheit (*indivisio*), (2) Unterscheidung (*discretio*) und (3) Verbindung (*conexio*) verweist auf die Kategorienlehre bei [Charles S. Peirce](#) und die [Prozessphilosophie](#) bei [Alfred North Whitehead](#), in dessen Kategorie des Elementaren (siehe [Prozess und Realität](#)). Die Einheit der Vernunft ist das Ineinanderfallen der Gegensätze (*Coincidentia oppositorum*). Wie der Verstand, so ist aber auch die Vernunft begrenzt. Das Wesen Gottes als Licht, das ihr entgegenkommt, bleibt ihr verschlossen. „Daher bewegt sich die Vernunft zu der Weisheit hin als zu ihrem eigentlichen Leben. Und süß ist es für jeden Geist, zum Ursprung des Lebens, wiewohl er unzugänglich ist, ständig aufzusteigen. [...] Wie wenn jemand etwas liebt, weil es liebenswert ist, so freut er sich, dass in dem Liebenswerten unendliche und unausdrückbare Gründe für die Liebe zu finden sind.“ (bron: geraadpleegd 20 januari 2022 Wikipedia: https://de.wikipedia.org/wiki/Vernunft#Europäisches_Mittelalter)

²⁴⁵ Vgl. The unity of opposites, hfst. drie in Kitarō Nishida, Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays. Translated and introduced by Robert Schinzinger, Westport 1976, (Greenwood Press)

²⁴⁶ Roberto Juarroz, Vertikale poëzie, Ibid., pp. 138 - 139

²⁴⁷ Chinesische Philosophie: Liu Hua Yang: Hui Ming Ging - Das Buch von Bewusstsein und Leben. Asiatische Philosophie - Indien und China, S. 29362

²⁴⁸ Dshuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm, Köln 2007, (Anaconda Verlag). p. 241

²⁴⁹ Lao Zi. Het boek van de Tao en de innerlijke kracht. Vertaald en toegelicht door Kristofer Schipper, Amsterdam Antwerpen 2016, (Uitgeverij Augustus), pp. 9-10 “De filosofie van de Laozi staat haaks op de officiële ideologie van het koninkrijk. In het oude China werd een koning geacht de 'vorstelijke weg' (*wangdao*) te bewandelen. Omdat de koning werd gezien als 'de Zoon des Hemels', was zijn weg ook een afspiegeling van 'de Weg des Hemels': het traject van de sterren en daarmee de lotsbestemming van al wat is. (noot: In de klassieke orthodoxie had 'Hemel' (*tian*) ongeveer dezelfde betekenis als 'God'). Later in de klassieke oudheid van China werd dat idee verder uitgebreid door niet alleen de hemellichamen, maar bovendien de natuurfilosofie van de twee principes yin en yang en de daarmee samenhangende theorie van de vijf fasen (*wuxing*) en soortgelijke categorieën in de 'Weg des Hemels' te betrekken. Op die manier de Tao -het hemelse bestel -volgen was een ingewikkeld ritueel, waar de Klassieken vol van stonden. Maar deze koninklijke riten hebben niets te maken met de 'eeuwige Tao' waar het in de Laozi om gaat.” Ibid., p. 9

²⁵⁰ Ibid., pp.10-11; en ook: “Met het begrip *de* hebben we wederom te maken met een woord waarvoor verschillende vertalingen in omloop zijn. De meest voorkomende is 'deugd'. Ook hier moeten we constateren dat deze manier van vertalen minder te maken heeft met de betekenis die het woord *de* in de Laozi heeft dan met de manier waarop de meest gangbare commentaren dit begrip verklaren. Deze commentaren zijn voor het merendeel door confucianisten geschreven en zo is het niet verwonderlijk dat hun opvatting in dit geval eens te meer overeenkomt met die van hun school, en geenszins met die van het taoïsme. In het confucianisme zijn Tao in de zin van 'weg' en de in de zin van 10 'deugd' nauw met elkaar verbonden: het zijn allebei machtsprincipes. Volgens de leer van Kong Zi (Confucius) zal de Hemel ('God') als men over een grote deugd beschikt zegen brengen in de vorm van een belangrijk bestuursmandaat. Dat mandaat moet dat worden uitgeoefend volgens de Weg van de Hemel, die bestaat uit de morele principes van menslievendheid, gerechtigheid en wat dies meer zij. De weg is de toepassing van die morele principes. Het is duidelijk dat de Laozi over iets heel anders gaat. Een andere gangbare vertaling van het woord *de* is 'kracht'. Dit is minder aanvechtbaar in de zin dat *de* -hetzelfde woord maar soms anders geschreven -nog de verdere en diepere betekenis heeft van 'verworvenheid'. Hiermee is bedoeld een soort kapitaal van levenskracht, dat niet alleen macht geeft in dit leven, maar bovendien nog door de voorouders kan worden overgebracht op hun nazaten.”

²⁵¹ Ibid., p.10

²⁵² Vgl. Ibid., p.12: “Met het 'zichzelf zijn' (*ziran*) en het 'niets doen' (*wuwei*) raken de wezenlijke kern van het taoïsme, en eigenlijk gaat de hele Laozi (en ook de hele Zhuangzi) over weinig anders.”

²⁵³ Ibid., p. 12; ook: “*Wu* betekent 'niets' of 'er is niets', en ik vertaal deze sleutel term, die meer dan honderdmaal in de Laozi voorkomt, met 'niets doen'. Veel termen en uitdrukkingen beginnen met *wu*, zoals *wuming* ('zonder naam'), *wubian* ('grenzeloos'), *wufa* ('geen mogelijkheid', 'hopeloos'). In al deze en nog veel meer gevallen wordt *wu* gevolgd door een zelfstandig naamwoord, niet door een werkwoord; om een werkwoord negatief te maken gebruikt het klassiek Chinees een andere negatie: *bu*. Nu *wei*: dit is in de eerste plaats het werkwoord 'doen'. In het modern Chinees wordt *wei* in deze betekenis met de tweede toon uitgesproken. Maar als *wei* met hetzelfde karakter geschreven in de vierde toon wordt uitgesproken, dan betekent het 'iets voor iemand of om een bepaalde reden doen'. Het gaat hier in wezen om hetzelfde woord, en het verschil in uitspraak is pas later ontstaan. Vandaar dat we *wuwei* ook kunnen begrijpen als 'zonder [speciale] reden', met andere woorden 'spontaan' iets doen. Vandaag de dag wordt *wuwei* in China begrepen als zijnde 'niets doen', en dus krijgt wel de tweede toon. Maar de bijbetekenis van 'iets ergens om doen' moet niet vergeten worden, want het gaat er hier wel degelijk om dat we niet onze eigen kennis en begeerten zo gaan verwezenlijken dat het ten koste gaat van het evenwicht. Vandaar dat men soms *wuwei* als 'niet handelen' of 'niet ingrijpen' vertaalt. Dat is op zichzelf niet fout, maar er is veel meer.”

²⁵⁴ Schipper legt zijn keuzes uit in een commentaar: “DE POORT De eerste zin bevat een woordspeling op 'Tao' (dao). De oorspronkelijke betekenis 'weg' kreeg later de bijbetekenis van 'spreken' in de zin van 'onthullen'. Letterlijk vertaald luidt de zin dus: 'De Tao die gezegd [ge-Tao-ed] kan worden is niet de eeuwige Tao.' Het gaat hier om een fundamentele stelling: 'De Tao kun je niet in woorden uitdrukken, want als je hem in woorden uitdrukt is het de Tao niet meer.' (Zhuangzi, 22:VIII) De tweede zin, over het geven van namen, is een directe kritiek op de confucianistische leerstelling dat alles de 'juiste naam' moet krijgen, want de naam behelst niet alleen de identiteit van ieder mens en ding, maar bepaalt daarmee ook de rol die hij moeten vervullen: 'Een heer moet een heer zijn en een dienaar een dienaar; een vader moet een vader zijn en een zoon een zoon.' (Analecta, 12:11) 'Het niets' en 'het iets': veel vertalingen hebben 'zijn' en 'niet-zijn', maar de termen you en wu betekenen eigenlijk 'hebben' en 'niet-hebben' en 'er is iets' versus 'er is niets'. Of de vroege Chinese filosofie het abstracte concept 'zijn' (esse) kende wordt betwijfeld. Het fundamentele wezen van de Tao komt overeen met de chaos (hundun), en deze eenheid gaat verloren door de differentiatie van de 'tienduizend dingen' in de schepping van 'de moeder'. Het is dus alleen mogelijk om deze oorspronkelijke eenheid terug te vinden door onszelf totaal leeg te maken van begeerte, want door begeerte bestaan onderscheiden tussen wat we wel willen en wat niet (zie het volgende hoofdstuk). Ook het onderscheid tussen de verschillende modaliteiten van 'iets' en 'niets', de chaotische entropie van de kosmische uterus en de verscheidenheid van de fenomenen bij de geboorte van het heelal moet uiteindelijk worden teruggebracht tot het fundamentele Ene (taiyi). Toch blijft ook deze ondoorgrondelijke eenheid nog altijd een concept: iets wat gedacht, gezegd en bediscussieerd kan worden. Om deze laatste hindernis te nemen zegt de tekst: niet alleen 'het duistere', maar ook het ondoorgrondelijke dat aan deze duisternis ten grondslag ligt geeft ons uiteindelijk toegang, niet tot 'het mysterie (opnieuw een concept!)', maar tot de dichte massa van alle mysteriën.” Ibid., p. 22

²⁵⁵ Ibid., p. 23

²⁵⁶ Laozi, Daodejing. Der Weg der Weisheit und er Tugend. Eine Übertragung von Jan Philipp Reemtsma, München 2017, (C.H. Beck), p. 9

²⁵⁷ Ibid., p.53

²⁵⁸ Ibid., p.26

²⁵⁹ Zhuang Zi. De volledige schriften. Het grote klassieke boek van het taoïsme. Vertaald en toegelicht door Kristofer Schipper, Amsterdam Antwerpen 2014 (Uitgeverij Augustus)

²⁶⁰ Een Gedicht van Salomon Zeitscheck, die alles en iedereen in de oorlog verloor. Een verhaal van Abel Herzberg, Drie rode rozen z.j.,z.p.

Want alles is fragment

Al door het zeggen van het woord
Deelt men, scheidt men en schendt
Het al omvattende, dat men niet kent,
Dat ik aanwezig weet, of alleen maar vermoed, Dat ik niet uitspreken kan en toch uitspreken moet,
Dat mij beheerst, dat mij te luisteren gebiedt,

En als ik zoek en luister, dan vind ik het niet. Een troost blijft:

Er is in ieder woord een woord,
Dat tot het onuitspreekbare behoort; Er is in ieder deel een deel
Van het ondeelbare geheel,
Gelijk in elke kus, hoe kort,
Het hele leven meegegeven wordt

²⁶¹ Ibid., pp. 176-177

²⁶² Ibid., p. 30

²⁶³ Ibid., p. 30

²⁶⁴ Vgl. Ibid., p. 30: "The idea of God making room for that which is other is also seen in Nishitani's understanding of the Christian doctrine of *creatio ex nihilo*. He understands this doctrine in terms of the absolute distinctness of all things from God and their grounding in *nihilum*, yet at the same time being sustained in existence through God. Nishitani explains the omnipresence and absolute immanence of God through this doctrine of creation from nothing as that which makes God absolutely transcendent. Nishitani argues that "the God before whom all of creation is as nothing makes himself present through all of creation. The Christian must be able to pick up a single pebble or blade of grass and see the same consuming fire of God and the pillar of fire, hear the same thunderous roar, and feel the same 'fear and trembling' that Moses experienced."

²⁶⁵ Ibid., p. 30

²⁶⁶ Vgl. "'Being" means "to be determined". That which determines is the "universal". According to Hegel, the logical judgement has the following form: "the individual is the universal". The individual being is determined as such by concepts and universal ideas. From the point of view of logic, an individual being is defined by a complexity of ideas. Since knowledge is achieved through logical judgements, Nishida calls it "self-determination of the 'universal'". The one who makes the judgement, is of no relevance to the meaning and the truth of the judgement. In the universal of judgement", the reality of nature is defined and determined as "being". Nishida says the world of nature has its "place" in the "universal of judgement". Being is always being "within". Therefore the meaning of different worlds of being, or realms of being, is defined and determined by the specific "being within", and by the specific "universal" which is its "place" or field." In de inleiding op: Nishida, Kitarō, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays*. Translated and introduced by Robert Schinzinger, Westport 1976, (Greenwood Press), p. 31

²⁶⁷ Vgl. Robert Juarroz, *Poesie und Wirklichkeit*, Ibid., p. 105; Vgl. *Die Vorsokratiker*, Ibid., p. 699

²⁶⁸ Vgl. ook Paola-Ludovica Coriando, *Seinsbedürfnis. Zum 'letzten Gott' in Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*, in: Fischer, Norbert, von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Hamburg 2011, (Felix Meiner Verlag), pp. 89-103. Speciaal pp. 102-103 waarin zij pleit voor een metafysische blik als een poëtische blik, zonder aanspraak op absoluteheid.

²⁶⁹ Vgl: Peter Strasser: "Die subversive Moderne ist, so gesehen, der Sturz ins Nichts, die Heiligung des Radikalbösen, immerfort unter der Klammer des Lebendigkeitsarguments: Erst der Tod Gottes erweckt seine erniedrigten Geschöpfe zum Stolz einer vordem unbekannten Autonomie – der Lustautonomie van Überlebensmaschinen, die in ständiger Konkurrenz gegeneinander den vitalen Glut-Kern des Ganzen freilegen. Und sofern nun, wie einst Phönix aus der Asche, Gott aus der Glut wiederaufersteht, hat er sich ganz verinnerlicht. Der Gott der Immanenzverdichtung ist der Teufel, der see-lenlose Demiurg. Auf die Frage, wohinein sich das immanenzverdichtete „Universum" ausdehne, lautet die Antwort: hinein ins Nichts, in den Abgrund und Ursprung des Radikalbösen ..." Ibid., p. 39

²⁷⁰ Ibid., p. 184

²⁷¹ Ibid., p. 1390

²⁷² "Nothingness" is the transcendental and transcendent unity of opposites. The last enveloping to which our thinking, feeling, and acting self penetrates, in which all contradictions have been resolved, and in which the abyss between the thinking subject and the thought object disappears, in which even the opposite position of God and soul no longer exists - this last in which every being has its "place" and is thereby defined as being, cannot itself be defined as being, and does not have its "place" in anything else; therefore it is called non-being, or Nothingness. Nothingness is the transcendental and transcendent unity of opposites. Here the soul in its greatest depth, is a clear mirror of eternity. Nishida does not try to deduce dogmatically from this concept of nothingness all defined being, such as form, temporality, individuality and personality. On the contrary, he tries to show and indicate how all defined being, such as form, temporality, individuality, and personality, in the end stand in this "nothingness" and are enveloped by "nothingness". He tries to show how "nothingness" is that last which forms the background for everything. Nishida does not try to define the indefinable, and to perceive transcendence metaphysically. But he wants to indicate or point to transcendence in and behind everything." Inleiding: Kitarō Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Ibid., p. 30

²⁷³ Inleiding: Kitarō Nishida, *Intelligibility*, Ibid., p. 36

²⁷⁴ "Place" is the central concept of Nishida's logic, and serves as a philosophical medium to treat uniformly intellectual knowledge, consciousness (in particular will and action), and religious experience. This basic philosophical concept of "place" applies equally to the "natural world", the "world of consciousness", and the "intelligible world". Nishida's idea was to replace Aristotle's "logics of the subject", where all predicates refer to a subject (*Hypokeimenon*) which remains as an irrational remnant, with his "logics of the predicate". In this "logics of place" (or field-logics) the subjects are determined by their "place". The "logical place" itself refers to the deeper layer where it has its place, and so forth, to the last "place", nothingness, which is the only irrational remnant. Nishida calls it the "universal of absolute nothingness". Nishida departs from the object of knowledge which is represented in *Logics* by the subject of the judgement. He seeks the "place" in which and by which this object is defined and determined. When the nature of an object transcends the structural limits of the "place", when contradictions appear, a deeper layer of determination has to be sought, a more enveloping universal, in which this object has its true "place", while the irrational remainder of this object in the former "place" disappears. Thus, by transcending one place, an "enveloping universal" becomes apparent. This enveloping universal is increasingly concrete compared with the first abstract "universal of judgement". The most concrete enveloping "place" is "nothingness". Inleiding: Kitarō Nishida, *Intelligibility*, Ibid. pp. 37-38

²⁷⁵ Vgl. "Always, when a Universal finds its place in another Universal, and is enveloped by that Universal, the transcendental "place" of the enveloped Universal becomes the abstract plane of determination for the enveloping Universal; i.e. it becomes the place where the enveloping Universal mirrors its image. For instance: when the Universal of self-consciousness found its place in the intelligible Universal, a plane of consciousness of the consciousness-in-general" could be thought of. In the same sense, the intelligible world has its place in the consciousness of God, when the intelligible Universal finds its place in that which was called the "Universal of absolute Nothingness", and is enveloped by that Universal. God, by analogy to the "consciousness-in-general", is the transcendent subject of the intelligible world. And just as the empirical world is constituted by the synthetic unity of the consciousness-in-general, so the intelligible world is thought to be created and ruled by God. In such a way, the religious aspect of the world is established. Just as the transcendental subject of the consciousness-in-general was thought of by transcending the psychological Self, so God is that transcendental subject which is revealed by the noetic transcendence of the intelligible world. That is why even the intelligible Self must kneel before God, as the absolute unity of truth, beauty, and the good. That is the reason why the religious feeling is thought to be the feeling of absolute devotion. It is only through absolute negation of the Self that it becomes possible "to live in God. Such an aspect of religion, however, is, in my opinion, not deep enough. Just as the intelligible Self, as consciousness-in-general, does not yet have its own content, so this aspect of religion has not yet reached true religious intuition. It is still bound to the intelligible world, where it has its origin. If one is really overwhelmed by the consciousness of absolute Nothingness, there is neither "Me" nor "God"; but just because there is absolute Nothingness, the mountain is mountain, and the water is water, and the being is as it is. The poet says:

"From the cliff, eight times ten thousand feet high, withdrawing your hand,— flames spring from the plough, world burns, body becomes ashes and dirt, and resurrects. The rice-rows are as ever, and the rice-ears stand high". Kitarō Nishida, *Intelligibility*, Ibid., pp. 136-137

²⁷⁶ Ibid., pp. 137-138

²⁷⁷ Vgl. "Truly creative" means: "from the future"; there is no more "from the past"! Where the pure duration negates itself, and where the pure duration, in negating and contradicting itself, has space-character, is the world of reality. In a world of pure duration which can not turn back, even for the length of a moment, there is no "present". But when that which has space-character, and which negates itself, is temporal, i.e. when it, contradicting itself, moves by itself, then and only then is truly the world of reality." in: Kitarō Nishida, *The unity of Opposites*, Ibid., p. 175

²⁷⁸ Ibid., p. 235

²⁷⁹ "The oriental religion of Nothingness teaches that it is the soul which is Buddha. This is neither spiritualism nor mysticism. Logically it is the unity of the opposites of the many and one. "All is one" does not mean that all are one without differentiation. It is, as unity of opposites, essentially that One by which all that is, is. Here is the principle of the origin of the historical world as the absolute present. We, as individuals of the world of unity of opposites, are always in touch with the absolute, although we may not even say that we are in touch with it. It is said: "He who sees and hears in the present instance only what is to him clear and distinct, does not cling to a certain place, but moves freely in all ten direction". In the depth of self-contradiction absolutely to die and to enter the principle "all is one", -this, and nothing else, is the religion of "it is the soul which is Buddha". It is also said: "You who are listening to my preaching, you are not the four elements, but you can use your four elements. When you are able to understand this, you will be free to go or to stay". This does not mean the conscious Self, which is merely an illusionary accompanying one; there must be an absolutely denying conversion. Therefore, this is an absolute objectivism, in contrast to spiritualism or mysticism. This absolute objectivism is the basis for true science as well as for true morality." Ibid., p. 237

²⁸⁰ Ibid., p. 65

²⁸¹ Ibid., p. 131

²⁸² Vgl. Günther Pöltner, Philosophie als Korrektion der Theologie. Heideggers Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, in: Norbert Fischer, *Ibid.*, pp. 69-88

²⁸³ Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot", in Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 2015, (Klostermann), pp. 193-267 waarin Heidegger stap voor stap zijn visie laat zien op hoe hij Nietzsche interpreteert en wat dat volgens hem betekent. Hij noemt de 'dolle mens' van Nietzsche niet iemand die God verlaat, maar een godzoeker, want hij schreeuwt om God. *Ibid.*, p. 247: "Vielleicht hat da ein Denkender wirklich die profundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht?"

²⁸⁴ Johannes Brachtendorf, Heideggers Metaphysikkritik in der Abhandlung Nietzsches Wort 'Gott ist tot', in Norbert Fischer, *Ibid.*, p. 106

²⁸⁵ vgl. *Ibid.* p. 107: "Heidegger zufolge tötet die Metaphysik Gott, weil sie das Sein verfehlt. Genauer gesagt zieht sie das Sein zum Seienden herab."

²⁸⁶ Vgl.: "Schon in Sein und Zeit entwickelt Heidegger einen dreistufigen Wahrheitsbegriff. Die unterste Stufe bildet demnach der aussagentheoretische Wahrheitsbegriff, wie er in der Bestimmung der »Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei*« zum Ausdruck komme (*SuZ* 214) (...) Allerdings ist die Aussagenwahrheit nach Heidegger keine ursprüngliche, sondern eine abkünftige Form der Wahrheit. Sie gründet in der Wahrheit des Gegenstandes bzw. des Dinges selbst, von dem die Aussage handelt, so dass die Wahrheit des Dinges als ursprünglicherer Sinn von Wahrheit anzusehen ist. Die Aussagenwahrheit hat eine Voraussetzung, nämlich die Zugänglichkeit, oder wie Heidegger gern sagt, die »Offenbarkeit« des Seienden selbst, denn nur weil Seiendes offenbar ist, können wahre (oder falsche) Aussagen über es gemacht werden. Die Offenbarkeit des Seienden nennt Heidegger auch »Erschlossenheit«, »Entdecktheit«, oder »Unverborgenheit«, wobei er den letztgenannten Begriff gern als >Unverborgenheit< schreibt, um eine Eindeutschung des griechischen Terminus *alytheia* zu geben, dessen ersten Buchstaben er als *alpha privativum* interpretiert. Die Dingwahrheit im Sinne der Unverborgenheit stellt also gegenüber der Aussagewahrheit eine ursprünglichere Dimension von Wahrheit dar. Doch auch die Wahrheit im Sinne der Erschlossenheit, der Offenbarkeit und Unverborgenheit des Seienden hat ihrerseits einen Grund in einer noch ursprünglicheren Dimension von Wahrheit. Während Heideggers Wahrheitstheorien vor und nach der sogenannten Kehre in ihrer Dreistufigkeit sowie in der Beschreibung der beiden ersten Stufen übereinstimmen, unterscheiden sie sich in der Charakterisierung der dritten, fundamentalen Stufe. Nach »Sein und Zeit« gründet die Erschlossenheit und Entdecktheit des Seienden im Dasein selbst nämlich in dessen Seinsverständnis. Als »Sichvorweg-schon-sein-in-(der-Welt-)« (*SuZ* 192) ist das Dasein im existenzialen Sinn erschliessend und entdeckend. Dasein ist nach Heidegger ontisch-ontologisch (Vgl. *SuZ* §§4 und 5), d.h. seine Seinsweise (ontisch) besteht darin, Sein zu verstehen (ontologisch), und d.h. Seiendes zu erschliessen und zu entdecken. Wenn nun die Wahrheit des Seienden in seiner Erschlossenheit, Entdecktheit und Unverborgenheit liegt, dann ist das Dasein selbst, das aufgrund seiner eigenen Seinsweise erschliessend, entdeckend und entbergend ist, in noch höherem Sinne wahr zu nennen. Wahrsein gilt demnach primär vom Dasein als erschliessend und entbergend, sekundär vom Seienden, das derart erschlossen und entborgen wird, und tertiär vonden aufgrund einer Adäquation des Verstandes an das entborgene Ding aufgestellten Aussagen über dies es. »Dasein ist in der Wahrheit« (*SuZ* 221 f.), wie Heidegger in *Sein und Zeit* schreibt, um die Fundierung aller Wahrheitsbegriffe im geworfen entwerfenden, Faktizität und Existenzialität umfassenden Wesen des Daseins auszudrücken." *Ibid.*, pp. 109-110

²⁸⁷ Vgl. *Ibid.*, p. 110: "Allerdings gilt nach »Sein und Zeit« auch der gegenteilige Satz »Dasein ist in der Unwahrheit« (*SuZ* 222), denn zum Dasein gehört nach Heidegger auch das Existenzial der Verfallenheit an das Man, und damit das Verstellen und Verdecken des zunächst erschlossenen und entdeckten Seienden. Es gehört zur existenzialen Struktur, d. h. zur Seinsweise des Daseins, dass es das ursprünglich entborgene Seiende verfallend verbirgt. Insofern das Dasein entbergend verbergend ist, gilt von ihm, dass es zugleich in der Wahrheit und in der Unwahrheit ist."

²⁸⁸ Vgl. "In Heideggers späteren Werken verändert sich der Wahrheitsbegriff insofern, als nicht mehr das Dasein die dritte, fundamentale Position innerhalb der Wahrheitstheorie besetzt, sondern das Sein selbst in seiner Wahrheit und seinem Wesen. Das Wesen des Seins ist nach Heidegger verbal zu verstehen, d.h. als Tätigkeit oder Vollzug des Seins, das sich gibt und entzieht, das entbirgt und zugleich verbirgt. Entbergen und Verbergen gelten nun nicht mehr primär als Vollzugsweisen des Daseins, das in seiner Existenzialität, Faktizität und Verfallenheit Seiendes, und darunter auch sich selbst, erschliesst und verschliesst, sondern sie werden als Geschehen des Seins bzw. als Geschick des Seins interpretiert, in das der Mensch qua Dasein eingelassen ist und dem er entsprechen soll. Das Sein, nicht mehr das Dasein, ist der eigentliche Akteur. Während »Sein« in Sein und Zeit die jeweilige Seinsweise eines Seienden meint, nämlich die Vorhandenheit, Zuhandenheit oder Existenzialität, wie sie vom Dasein im Seinsverstehen erfasst werden, bezeichnet »Sein« in Heideggers späteren Schriften eine dem Dasein vorgeordnete Instanz, die dessen Seinsverstehen allererst ermöglicht, die das Seinsverstehen des Daseins für sich in Anspruch nimmt und den Menschen so zum »Hirt des Seins« (BH 162; 172) oder zum Hüter der »Wahrheit des Seins« macht (BH 162; 164). Die Wahrheit im höchsten Sinn ist nun die Wahrheit des Seins, wobei diese Wahrheit als Geschehen des sich Entbergens und Verbergens des Seins zu deuten ist. Entbergen und Verbergen wurzeln also nicht mehr in der existenzialen Struktur des Daseins, sondern werden konzipiert als historisch auftretende Vollzugsweisen des Seins. Die Art des Vollzugs bestimmt ganze kulturgeschichtliche Epochen. Heidegger zufolge entbirgt sich das Sein mindestens seit der Erfindung der Metaphysik, indem es sich verbirgt und so die abendländische Kultur seit ihren griechischen Anfängen zur Seinsvergessenheit bestimmt." Ibid., pp. 110-111

²⁸⁹ Vgl.: "Die Metaphysik denkt nicht die Wahrheit des Seins, weil sie auch das Sein selbst als unverborgenes und gelichtetes denkt, ohne das Wesen (verbal verstanden!) der Wahrheit als verschliessendes Erschliessen zu bedenken und als Grund aller Unverborgenheit zu erkennen. So erklärt sich schliesslich auch Heideggers Vorwurf, die Metaphysik habe Gott getötet. In Heideggers Sicht denkt die Metaphysik immer nur das Seiende, nicht aber das Sein -und zwar selbst dann, wenn sie über das Sein selbst und die Wahrheit selbst spricht." Ibid., p. 115

²⁹⁰ Vgl.: "Denn das Sein in Heideggers Sinn ist eben jenes Geschehen, das die Metaphysik unbeachtet lasse, indem sie stets von der Unverborgenheit ausgehe. In diesem Sinne denkt die Metaphysik nicht den Unterschied von Sein und Seiendem; in diesem Sinne ist sie Onto-Theologie. Denn indem sie Gott als die Sanne, als das Hellste und Unverborgenste überhaupt denkt, verfehlt sie das Sein als den Grund der Unverborgenheit, zieht Gott somit auf die Ebene des Seienden als unverborgenen herab und »tötet« ihn so. Will man Gott wahrhaft denken, denn muss man ihn Heidegger zufolge denken als das Sein, das wesend alle Gelichtetheit begründet, sich dabei aber auch verbirgt. Heidegger führt in diesem Zusammenhang gern das Apostelwort aus 1 Kor 1,20 an: »Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? «Die Weisheit der Welt ist nach Heidegger die klassische Metaphysik, die aufgrund der fraglos vorausgesetzten Auslegung des Seins als Gelichtetheit zur Onto-Theologie wird und Gott tötet, indem sie das wahre Verständnis Gottes verschliesst. Heidegger empfiehlt der Theologie, dieses Apostelwort neu zu bedenken und so den metaphysischen Gottesbegriff zugunsten eines Andenkens an Gott als den verbergend entbergenden zu überwinden." Ibid., pp. 115-116

²⁹¹ Vgl. Paola-Ludovica Coriando, Ibid., p. 94

²⁹² Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis), Frankfurt am Main 2014 (Vittorio Klostermann) (BD 65 Gesamtausgabe III Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge - Gedachtes), p. 9

²⁹³ Ibid., p. 204

²⁹⁴ Vgl. Klaus Düsing, die Mythologie des späten Hölderlin und Heideggers Seinsgeschichte, in Norbert Fischer, Ibid., pp. 129-147, speciaal p. 143; vgl. ook Rüdiger Safranski, Hölderlin, Ibid. p. 168 waar gezegd wordt dat het goddelijke bij Hölderlin steeds meer los raakt van het christendom. Vgl. ook: "Hölderlin ihr weitherkommender und daher zukünftigster Dichter. Hölderlin ist der Zukünftigste, weil er am weitesten herkommt und in dieser Weite das Grösste *durchmisst* und verwandelt." in Martin Heidegger, Beiträge, Ibid., p. 401

²⁹⁵ Vgl. Martin Heidegger, Beiträge, Ibid., p. 230

²⁹⁶ Ibid., p. 397

²⁹⁷ Ibid., p. 403

²⁹⁸ Ibid., p. 411

²⁹⁹ Vgl.: Paola-Ludovica Coriando, Ibid., p. 97: "Doch die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes wird ein äusserstes Wagnis genannt. Das >Äusserste< dieses >Wagnisses< und das >Letzte< aus dem letzten Gott gehören in der Sprache der Beiträge zusammen. Der Wink des letzten Gottes ist nicht etwas anderes als der >Wink des Seyns<, der als die >zögernde Versagung< des Grundes die Kehre vom Ab-grund in den Ab-grund zu denken gibt. Denn diese >Winke< haben keinen Inhalt, der voneinander unterschieden werden könnte. Seynsverlassenheit und > Fehl Gottes< sind nicht zwei getrennte Erfahrungen, sondern gehören zusammen als Erfahrung der >Verwahrlosung< des Seins, die sich in der Machenschaft, im Riesenhaften, im vielseitigen Sichverstellen des echten Bezugs zum Seienden zeigt. Worin besteht also das Äusserste der Vorbereitung der Winke des letzten Gottes? An einer Stelle heisst es (GA 65,408): »In diesen Winken wird das Gesetz des letzten Gottes zugewunken, das Gesetz der grossen Vereinzelung im Dasein, der Einsamkeit des Opfers, der Einzigkeit der Wahl der kürzesten und steilsten Bahn.« Die grosse Vereinzelung im Dasein, die Einsamkeit des Opfers, die Einzigkeit der Wahl der kürzesten und steilsten Bahn sind Hinweise in das >Äusserste< des Da-seins, in die äusserste Möglichkeit der Existenz, die in Sein und Zeit als Sein-zum-Tode gedacht ist. Im eigentlich entworfenen Sein-zum-Tode ist das Dasein auf seine eigene >Nichtigkeit< zurückgestellt, weil im >Vorlaufen in den Tod< das Nicht der Endlichkeit unverdeckt in die Existenz aufgenommen wird. Im seinsgeschichtlichen Denken ist dieses Nicht nicht nur die Endlichkeit der jemeinigen Existenz, sondern wird als das >Nichten< des Entzuges in seiner zweideutigen, kehrigen Valenz gedacht (GA 65,284f.): Je ursprünglicher das Sein in seiner Wahrheit erfahren wird, um so tiefer ist das Nichts als der Ab-grund am Rande des Grundes. Auch hier zeigt sich ein Grundimpuls des seinsgeschichtlichen Denkens: die rein selbsthafte Dimension, die im fundamentalontologischen Denken noch tragend war, verschmilzt mit der Geschichte."

³⁰⁰ Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Ansatz und Wandlungen der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, in Jakub Sirovátka, (Hg.), Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung, Hamburg 2010, (Felix Meiner Verlag), pp. 153-184, speciaal p. 178: "Dem Ereignis als dem Geschick untersteht auch der 'letzte Gott'. Das Ereignis zeigt sich somit als das Schickende aller Weisen des Schickens, als die Versammlung dieses vielfältigen Schickens, als das Ge-schick. Dem Ereignis als dem Geschick untersteht auch der >letzte Gott<. Heidegger schliesst hier an das fru-griechische Denken des Parmenides an, der im Fragment VII, 37 f. von der Moira spricht als der Zuteilung, die gewährend verteilt und beschickt. Diesen frühgriechischen Gedanken aus dem ersten Anfang übernimmt Heidegger für sein Denken des anderen Anfangs: das Ereignis als das Geschick teilt ausser den Lichtungsweisen auch das Erscheinen oder Nichterscheinen des >letzten Gottes< zu. Ganz anders verhält es sich im Denken des alttestamentarisch-neutestamentarischen Gottes, der selbst die Fülle des Seins ist, aus der die göttliche Schöpfung geschieht."

³⁰¹ Thomas Krämer, Eisen Wind Die Weite, Späte Gedichte, Bonn 2018, (Bouvier), pp. 75-78

³⁰² Vgl.: "Innerhalb der Distanz kann nur die *agapē* alle Dinge auf Erden, im Himmel wie in der Hölle, in ein Geben verwandeln, weil allein die *agapē*, per definitionem, nicht gewusst werden kann, nicht ist- sondern (sich) gibt. Im Herzen der *agapē*, sofern man sich ihrem überquellen- den Strömen überlasst- sowie man in einen reissende Fluss eintaucht, der zu gewaltig ist, um wieder herauszukommen, zu tief, um weder seine Quelle noch seine Mündung zu kennen-, ist alles in den Fluss Gebung hineingenommen, und wie durch den Sog des Kielwassers, aber ohne darin irgend etwas als solches festhalten zu können, weist alles hin auf den Sinn / die Richtung der Distanz. Und, möglicherweise, sogar das Sein/Seiende- wie alles Übrige auch. Daher kommt es, dass Gott sich weder als ein Seiendes noch als Sein, noch durch ein Wesen aussagen lässt. Wir haben von Neuem gelernt, uns darüber zu wundern, dass die Metaphysik, seit Descartes, Gott ausgehend von der Kausalität (mehr noch von der Wirkursache) denken und ihm als ersten Namen die *causa sui* zusprechen konnte. Wir sind nun dabei, neu zu entdecken, sowohl durch Dionysius den Mystiker als auch durch Nietzsche, dass es nicht selbstverständlich ist, dass eine *ousia* oder ein Begriff in irgendeiner Weise Gott bestimmen kann. Es bleibt zu vermuten, wenn auch nicht mit Heidegger selbst, so doch aufgrund seiner Lektüre und, wo es tatsächlich nötig ist, auch gegen ihn, dass Gott nicht aus dem Sein/Seienden herrührt bzw. von ihr abhängig ist, und dass so gar das Sein/Seiende von der Distanz herrührt bzw. von ihr abhängig ist [frz. *relever de*]. Ablösung/Aufhebung [frz. *la relève*]*: weder ein Ausser-Kraft-Setzen noch ein Fortsetzen, sondern eine 'Wiederaufnahme, die darüber hinaus geht und zugleich(be)wahrt.'" **(La relève is der Begriff, mit dem Jacques Derrida den Deutschen Ausdruck Aufhebung ins Französische übersetzte.)* uit: Jean-Luc Marion, Marion, Gott ohne Sein, Paderborn 2014, (Ferdinand Schöningh), p. 169

³⁰³ Ibid., p. 170

³⁰⁴ Vgl. Ibid., p. 170: "Alles Schweigen, das in die Banalität des Alltäglichen, in die Metaphysik, selbst in das Sein/Seiende, ja sogar in eine Theologie eingeschrieben bleibt, die den göttlichen Namen keine Beachtung mehr schenkt, hat nichts als nur stumme Idole anzubieten. Es genügt nicht einfach zu schweigen, um der Idolatrie zu entgehen, denn die Eigentümlichkeit des Idols besteht gerade darin, zu schweigen und folglich auch die Menschen verstummen zu lassen, wenn sie nichts mehr zu sagen haben- nicht einmal mehr Blasphemien."

³⁰⁵ Ibid., pp. 170-171

³⁰⁶ Vgl. Ibid., pp. 39-43

³⁰⁷ Vgl. Ibid., pp. 28-29

³⁰⁸ Vgl. Ibid., pp. 33-34

³⁰⁹ Bron Internet, geraadpleegd 23 januari 2022: <https://www.kb.nl/themas/collectie-koopman/album-de-monsieur-teste>

³¹⁰ Vgl. Ibid., p. 183

³¹¹ Vgl. Ibid., p. 185: "Die Langeweile darf, zu guter Letzt, auch nicht mit der Angst verwechselt werden. Wenn man Angst als die von Heidegger thematisierte "Grundstimmung" versteht, so muss diese als phänomenologisches Verfahren gelesen werden, die eine Reduktion des Seienden im Ganzen vornimmt, an deren Ende nichts anders übrig bleibt -gleichsam wie eine das *Dasein* von allen Seiten her bedrohende Obsession — als das Nichts; das Verweisen der Seienden weist auf das Nichts hin und verrät dieses Nichts zugleich, das sie, ihnen innerlicher als ihr individuelles Wesen, ihrer Anwesenheit und folglich auch ihrer Seiendheit versichert, die sich eben gerade deshalb auch nicht in der Weise eines Seienden gibt. Abweisung und *Verweisung* bringen dem Dasein stillschweigend den Anspruch des Seins zu Gehör: dass sich das Dasein, wenn nicht zu einem "Hirten des Seins", so doch zumindest zu einem "Hüter des Nichtseins/Nichts" machen möge."

³¹² Ibid., p. 185

³¹³ Vgl., Ibid., p. 186: "Die Langeweile setzt den Anspruch ausser Kraft, und in besonderem Masse den des Seins, weil sie keine andere Funktion und keine andere Bestimmung hat als diese Ausserkraftsetzung selbst. Aber man muss noch einen Schritt weitergehen. Die Angst, und darin ganz philosophisch, wiederholt auf ihre Weise das Staunen (*thaumazein*), das ihr den Weg in das Denken (ob dieses ein metaphysisches ist oder nicht, spielt hier keine Rolle) des Seins des Seienden eröffnet; der Beweis: Der *Anspruch des Seins*, den dieses durch seine "Stimme" hören lässt, lässt sie das Wunder aller Wunder erfahren: "das Seiendes ist" Das Erstaunen, die Verblüffung und die Verwunderung, die es allein der lautlosen "Stimme" des Seins ermöglichen, gehört zu werden, betreffen die Tatsache, dass das Seiende (gegeben) ist: Das reine *dass* des Seienden treibt das Dasein bis zu dem Punkt an, das Denken durch es in Bewegung zu setzen. Die Langeweile aber hört nichts, will nichts hören, genauso wenig wie ihr Blick sich von einem ersten Sichtbaren, das von der Würde eines unüberschreitbaren Idols ausstrahlt, ausfüllen lassen will und kann. Die Tatsache, dass Seiendes ist, rührt die Langeweile nicht, sie sieht darin nichts, reagiert nicht darauf. Die Langeweile duldet keine Ausnahme in ihrem dämmernden Blick, und das Seiende, das schlicht und einfach da ist, wird davon nicht ausgenommen. Kein Idol angesichts der Langeweile, nicht einmal das unübertreffliche Schauspiel des Seienden, das gegeben ist. Weil aber nichts Wesentlicheres erscheinen kann als das gegebene Seiende (dass: Nichtsein/Nichts, Sein), so kann sich auch die Langeweile niemals in vollkommenerer Weise zeigen als in ihrem Desinteresse für das gegebene Seiende."

³¹⁴ Ibid., p. 187

³¹⁵ Ibid., p. 210

³¹⁶ Selma Meerbaum-Eisinger, Ibid., pp. 84-85

³¹⁷ Alfred North Whitehead, *Process and reality. An Essay in Cosmology*. Corrected Edition edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York 1985, (The Free Press), p. 337

³¹⁸ Ibid., p. 340

³¹⁹ Vgl. Ibid., pp. 208-215 zijn opvattingen over de rol van het proces en het procesdenken.

³²⁰ Vgl. Ibid., p. 342: "So long as the temporal world is conceived as self-sufficient completion of the creative act, explicable by its derivation from an ultimate principle which is at once eminently real and the unmoved mover, from this conclusion there is no escape: the best that we can say of the turmoil is, 'For so he giveth his beloved - sleep.' This is the message of religions. of the Buddhistic type, and in some sense it is true. In this final discussion we have to ask, whether metaphysical principles impose the belief that it is the whole truth. The complexity of the world must be reflected in the answer. It is childish to enter upon thought with the simple-minded question, What is the world made of? The task of reason is to fathom the deeper depths of the many-sidedness of things. We must not expect simple answers to far-reaching questions. However far our gaze penetrates, there are always heights beyond which block our vision."

³²¹ Ibid., p. 18

³²² Vgl. p. 343: "There is, however, in the Galilean origin of Christianity yet another suggestion which does not fit very well with any of the three main strands of thought. It does not emphasize the ruling Caesar, or the ruthless moralist, or the unmoved mover. It dwells upon the tender elements in the world, which slowly and in quietness operate by love; and it finds purpose in the present immediacy of a kingdom not of this world. Love neither rules, nor is it unmoved; also it is a little oblivious as to morals. It does not look to the future; for it finds its own reward in the immediate present."

³²³ Vgl. Ibid., p. 88: "This is the conception of God, according to which he is considered as the outcome of creativity, as the foundation of order, and as the goad towards novelty. 'Order' and 'novelty' are but the instruments of his subjective aim which is the intensification of 'formal immediacy'. It is to be noted that every actual entity, including God, is something individual for its own sake; and thereby transcends the rest of actuality. And also it is to be noted that every actual entity, including God, is a creature transcended by the creativity which it qualifies. A temporal occasion in respect to the second element of its character, and God in respect to the first element of his character satisfy Spinoza's definition of substance, that it is *causa sui*. To be *causa sui* means that the process of concreteness is its own reason for the decision in respect to the qualitative clothing of feelings. It is finally responsible for the decision by which any *Jure* for feeling is admitted to efficiency. The freedom inherent in the universe is constituted by this element of self-causation. In the subsequent discussion, 'actual entity' will be taken to mean a conditioned actual entity of the temporal world, unless God is expressly included in the discussion. The term 'actual occasion' will always exclude God from its scope."

³²⁴ Vgl. Ibid., p. 88: "The philosophy of organism is the inversion of Kant's philosophy. The Critique of Pure Reason describes the process by which subjective data pass into the appearance of an objective world. The philosophy of organism seeks to describe how objective data pass into subjective satisfaction, and how order in the objective data provides intensity in the subjective satisfaction. For Kant, the world emerges from the subject; for the philosophy of organism, the subject emerges from the world—a 'superject' rather than a 'subject.' The word 'object' thus means an entity which is a potentiality for being a component in feeling; and the word 'subject' means the entity constituted by the process of feeling, and including this process. The feeler is the unity emergent from its own feelings; and feelings are the details of the process intermediary between this unity and its many data. The data are the potentials for feeling; that is to say, they are objects. The process is the elimination of indeterminateness of feeling from the unity of one subjective experience."

³²⁵ Ibid., pp. 343-344

³²⁶ Ibid., p. 345

³²⁷ Palmyre Oomen werkt dit heel helder uit in haar artikel: P.M.F. Oomen, God in het denken van Whitehead: een eigenzinnig concept in: *Filosofie* 10/6 (2001), p. 15-21

³²⁸ Ibid., p. 346

³²⁹ Vgl. "Filosofie berust in belangrijke mate op verbeelding, zo betoogde De Boer in 1997 in zijn afscheidsrede De vier zuilen van de filosofie, naast inspiratie en ervaring. Pas aan het eind komt het redeneren erbij: niet te verwaarlozen, maar zeker niet het enige ingrediënt van de wijsbegeerte. En verbeeldingskracht leer je bij uitstek bij het lezen van gedichten." in: Ger Groot, Theo de Boer zocht naar poëzie in de filosofie, *NRC* 21 december 2021 - (ook op internet geraadpleegd 25 januari 2022: <https://www.nrc.nl/nieuws/2021/12/21/theo-de-boer-zocht-naar-poezie-in-de-filosofie-a4071650>)

³³⁰ Zie ook zijn samenvatting Ibid., pp. 347-348: "The problems of the fluency of God and of the everlastingness of passing experience are solved by the same factor in the universe. This factor is the temporal world perfected by its reception and its reformation as a fulfillment of the primordial appetition which is the basis of all order. In this way God is completed by the individual, fluent satisfactions of finite fact, and the temporal occasions are completed by their everlasting union with their transformed selves, purged into conformation with the eternal order which is the final absolute 'wisdom.' The final summary can only be expressed in terms of a group of antitheses, whose apparent self-contradictions depend on neglect of the diverse categories of existence. In each antithesis there is a shift of meaning which converts the opposition into a contrast.

It is as true to say that God is permanent and the World fluent, as that the World is permanent and God is fluent.

It is as true to say that God is one and the World many, as that the World is one and God many.

It is as true to say that, in comparison with the World, God is actual eminently, as that, in comparison with God, the World is actual eminently.

It is as true to say that the World is immanent in God, as that God is immanent in the World.

It is as true to say that God transcends the World, as that the World transcends God.

It is as true to say that God creates the World, as that the World creates God.

God and the World are the contrasted opposites in terms of which Creativity achieves its supreme task of transforming disjoined multiplicity, with its diversities in opposition, into concrescent unity, with its diversities in contrast. In each actuality there are two concrescent poles of realization - 'enjoyment' and 'appetition,' that is, the 'physical' and the 'conceptual.' For God the conceptual is prior to the physical, for the World the physical poles are prior to the conceptual poles."

³³¹ Ibid., vooral pp. 18-20

³³² Vgl. ook: Yutaka Tanaka, Philosophy of Nothingness and Process Theology, in Diogenes 57 (3), pp. 20-34

³³³ Germain Droogenbroodt, De stem aan de andere kant. La voz del otro lado. Moderne Argentijnse poëzie. Selectie Rafal Carcelén. Vertaling Germain Droogenbroodt, Jean Schalekamp, z.p. 2021, (Point & Boekenplan), pp. 38-39

³³⁴ Roberto Juarroz, Vertikale poëzie, Ibid., pp. 72-73

³³⁵ Vgl. Al-Ghazali, Muhammad, Die Erretter aus dem Irrtum. Al-Munqid min ad al-dalal, Hamburg 1987, (Felix Meiner Verlag)

³³⁶ Emmanuel Levinas, God en de filosofie, 's-Gravenhage 1990, (Meinema), p. 7

³³⁷ Ulrich Schacht, Schnee fiel in meinen schlaf, Berlin 2021, (Edition Rugerup), p.33

³³⁸ Vgl. de Boer, Ibid., p. 7: “In de na hem komende filosofieën van de eindigheid, waarvoor het denken van Heidegger model staat, blijft de these gelden dat de zin van het zijn de openbaarwording ervan is. De waarheid, de on-verborgenheid, is de zin van het zijn. De bestemming van de mens in deze visie is een tijdelijk medium en doorgangspunt te zijn van het waarheidsgebeuren dat zich via hem voltrekt. De bestemming van het menselijk bestaan kan geen ander zijn dan een tijdelijk lichtpunt te vormen in de 'loop van het zijn' waarvan het overigens koers noch afloop kan bepalen. Het zijn is een centripetale energie die, sinds de verschijning van de mens op het wereldtoneel, zichzelf verlicht. Dat is de 'Lichtung des Seins' van Heidegger, waarin het de mens een tijdlang vergund is te verkeren. De identiteit van denken en zijn vormt in deze zin een laatste uitgangspunt van de westerse wijsbegeerte. Op de vraag: wat is er? kan zij slechts antwoorden: Er is het glimlicht van de levensloop en het clair-obscur van de cultuurhistorie. Wat zou er meer kunnen zijn onder de zon dan datgene wat in dat licht verschijnt en verdwijnt, dan de flakkerende vlam die we geschiedenis van het mensdom noemen?”

³³⁹ Vgl. de Boer, Ibid., p. 8: “De Transcendente is voorbijgegaan en heeft, in een 'onheuglijk verleden' een spoor achtergelaten. In dat spoor is het slapeloze wezen ontwaakt. Wakkergeschud uit de betovering van het zijn ontdekt het bewustzijn dat het aan gene zijde van het zijn in een heel andere intrige verwickeld is. Deze 'goddelijke comédie' probeert de hier vertaalde verhandeling in een soort meditatieve retoriek ter sprake te brengen. Een tekst om bij stil te staan, niet om er een systeem of moraal op te bouwen (en die eigenlijk ook niet herhaald of nagevolgd kan worden). De merkwaardige titel van het boek waarin hij is opgenomen zou men kunnen vertalen met: Over God die op de idee komt. Daarmee is gezegd dat wij wel een idee van God hebben maar niet zelf op die idee komen. Die idee 'valt ons in' zoals Levinas het ook graag uitdrukt. Deze tekst probeert de plek — de 'conditie of on-conditie' — aan te duiden waar die inspiratie kan plaats vinden. Een hachelijke onderneming die nooit kan rusten in de stand van haar weten maar 'deel heeft aan de onrust en het avontuur dat zij tot uitdrukking wil brengen.”

³⁴⁰ Vgl. Ibid., p. 42, noot 3: “Gadamer laat overigens, evenals Heidegger, de mogelijkheid open dat er een zijn is, aan de marge van taal en denken, dat niet gekend wordt, dat niet binnen de cirkel van het verstaan valt. Niet het zijn zonder meer, maar het zijn-voor-zover-het-verstaan-kan-worden, voorzover het intelligibel is, is taal. Het zal echter duidelijk zijn dat over een zijn buiten de taal niets zinnigs gezegd kan worden. We zullen zien dat Levinas aan deze laatste conclusie probeert te ontkomen. De nauwe samenhang tussen taal en denken enerzijds en werkelijkheid anderzijds wordt ook uitgedrukt in het begrip 'Lichtung des Seins' of 'waarheid van het (zijn)' van Heidegger. Het zijn kan niet los gezien worden van het ver-staan-van-zijn (Seinsverständnis) van de mens. Levinas belicht de twee kanten van deze stand van zaken. Het denken van het zijn, 'Denken des Seins' als genitivus objectivus, treedt niet buiten de lichtkring waarin het het zijn verlicht. Het staat niet open voor een waarheid of een zin die iets anders zou zijn dan openbaring of onthulling van het zijn. Dit punt is heel belangrijk voor Levinas: de vanzelfsprekende vereenzelviging van zin en waarheid, van zin en (zelf)onthulling van het zijn. Zij houdt bijvoorbeeld in dat de zin van het bestaan het tot openbaring of ontplooiing brengen van het zijn is wat in wezen een esthetische visie op de mens inhoudt. Het denken van het zijn kan bij Heidegger ook als genitivus subjectivus opgevat worden. Dat is in zijn latere periode zelfs primair het geval. Het denken denkt zichzelf in de mens of: niet ik spreek maar de taal die het zijn onthult, spreekt in mij. Er kan dus niet alleen gezegd worden dat het denken het zijn verlicht maar ook omgekeerd dat het zijn het denken verlicht of anders gezegd dat het denken een manifestatie is van de energie van het zijn, van de 'loop van het zijn'. Met die laatste term (Frans: 'geste d'être') geeft Levinas een begrip van Heidegger weer: 'das Wesen des Seins'. 'Wesen' moet hier opgevat worden als nomen actionis, als activiteit: het zijn 'weest' dat wil zeggen verwerkelijk zich, ontplooit zich en wel in denken en taal van mensen. Het 'wezen van het zijn' heeft zoals in de volgende paragraaf gezegd wordt een verbale, dat wil zeggen werkwoordelijke zin.”

³⁴¹ Ibid., pp. 12-13 zie ook het vervolg: “Men kan natuurlijk ook beweren dat de God van de bijbel geen zin heeft, dat wil zeggen eigenlijk niet denkbaar is. Dat is de andere kant van het alternatief. 'Het begrip God is niet een problematisch begrip, het is helemaal geen begrip', schrijft in een recent boek mevrouw Delhomme. Zij zet daarmee een waardige traditie voort van een wijsgerig rationalisme dat weigert de transcendentie van de God van Abraham, Izaak en Jacob te accepteren binnen die begrippen die in het denken de dienst uitmaken. Wat de bijbel boven elk denken verheft zou de drempel van de denkbaarheid nog niet eens bereikt hebben!”

³⁴² Ibid., p. 20

³⁴³ Ibid., p. 19: “Van meet af aan interpreteert het religieuze wezen zijn beleven als ervaring. Zonder het te willen interpreteert het God die het denkt te ervaren reeds in termen van het zijn, van tegenwoordigheid en immanentie. Vandaar de prealabele vraag: kan het discours op een andere manier iets betekenen dan door een thema te betekenen? Wordt God betekend als een thema van het religieuze discours dat God benoemt - of als een discours dat Hem, althans in eerste instantie, niet benoemt, maar hem ter sprake brengt op een andere manier dan als benoeming of als evocatie?”

³⁴⁴ Ibid., pp. 20-21

³⁴⁵ Levinas drukt zich hier zo uit, Ibid. p. 20: “Malebranche wist deze gebeurtenis op zijn waarde te schatten: er is geen idee van God, of: God is zijn eigen idee. Wij bevinden ons hier buiten de orde waarin men van de idee overgaat tot het zijn. De idee van God dat is God in mij, maar een God die, verschillend van elke inhoud, het bewustzijn dat zich op ideeën richt doorbreekt. Dat verschillen is zeker niet een uittreden, alsof een annexatie ooit mogelijk geweest was; het is ook niet een of andere ontsnapping aan de greep van het bewustzijn, alsof een *be-grijpen* hier ooit plaats heeft kunnen vinden. Niettemin idee van God — of God in ons — alsof het zich-niet-laten-omvatten ook een relatie is met mij, een ex-ceptionele; alsof het verschil tussen het Oneindige en datgene waardoor het omvat en begrepen zou moeten worden, een niet-onverschilligheid is van het Oneindige ten opzichte van die onmogelijke inkapseling, een niet-on-verschilligheid van het Oneindige ten opzichte van het denken een intrede van het Oneindige in het denken, maar dan een die een heel andere structuur heeft dan die van het begrepen worden van een cogitatum door een cogitatio. Een intrede als een onvergelijkelijke want niet te recipiëren passiviteit (in die passiviteit — aan gene zijde van elke passiviteit kunnen we misschien het ontwaken herkennen). Of, om het van de andere kant te belichten, alsof de negatie van het eindige die opgesloten ligt in het On-eindige niet in formele zin als een negatie van het ontkennend oordeel opgevat moet worden, maar juist als *idee van het Oneindige*: dat wil zeggen van het oneindige in mij. Of, om het preciezer te zeggen, alsof het psychisme van de subjectiviteit gelijk staat aan de negatie van het eindige door het Oneindige, alsof - zonder met woorden te willen spelen - het voorzetsel in van het Infinitum tegelijk *on* en *in* betekent. “

³⁴⁶ Ibid., p. 24

³⁴⁷ Ibid., p. 22

³⁴⁸ Vgl. Ibid., p. 25: “Het *in* van het infinitum duidt de diepte aan van de aandoening waarmee de subjectiviteit aangedaan wordt door die 'planting' in haar van het Oneindige, zonder mogelijkheid van grijpen of begrijpen. De diepte van een ondergaan dat door geen enkele capaciteit gevat, door geen enkel fundament geschraagd kan worden, waar elk proces van omsingeling schipbreuk lijdt en de grendels springen die het binnenste van de interioriteit afsluiten. Een inplanting zonder ontvangst, die als een verterend vuur haar plaats verschroeit, die in de etymologische zin van het woord de plaats tot een catastrofe maakt.* (voetnoot *: 'Zie de Eeuwige gaat uit van zijn woning, en Hij daalt neder en treedt op de hoogten der aarde. Onder zijn schreden versmelten de bergen en de dalen splijten, zo smelt de was in de gloed van het vuur en storten de wateren zich van een helling', Micha 1,3-4. 'Dat wat schraagt wijkt voor wat geschraagd wordt', wordt ondersteboven gekeerd, stort ineen; het is deze structuur (die eigenlijk een de-structuur is) die door deze tekst, geheel los van zijn autoriteit - en zijn 'retoriek' - van Heilige Schrift, wordt uitgesproken en uitgedrukt.)”

³⁴⁹ Ibid., p. 26

³⁵⁰ Vgl. Ibid., pp. 31-32: “Mijn verantwoordelijkheid voor de ander is precies de niet-onverschilligheid van dat verschil: de nabijheid van de ander. Als, in de absolute zin van het woord, buiten-gewone, buiten de orde vallende relatie herstelt zij niet de orde van de vertegenwoordiging waarin elk verleden terugkomt. De nabijheid van de naaste blijft een dia-chronische breuk, weerstand van de tijd tegen de synthese van de gelijktijdigheid. De biologische broederschap van de mensen - gedacht volgens de kille nuchterheid van Kaïn - is voor mij geen voldoende reden om verantwoordelijk te zijn voor een van mij gescheiden wezen; de kille nuchterheid van Kaïn denkt de verantwoordelijkheid vanuit de vrijheid of volgens het contract. De verantwoordelijkheid voor de ander stamt uit een gebied vóór de vrijheid. Zij stamt niet uit de tijd die bestaat uit tegenwoordige momenten - ook niet als deze weggezonden zijn in het verleden en teruggehaald kunnen worden in de vertegenwoordiging - uit de tijd van initiatieven en engagementen. Die verantwoordelijkheid staat niet toe dat ik mij constitueer als een ik denk, substantieel als een steen of als een hart van steen, op zichzelf en voor zichzelf. Zij gaat zover dat zij de plaats inneemt van de ander - tot aan de conditie, of de on-conditie, van het gijzelaarschap.”

³⁵¹ Ibid., pp. 28-29

³⁵² Vgl. Ibid., p.: “De subjectiviteit in de verantwoordelijkheid leggen, betekent in haar een passiviteit opmerken die, in het opbranden voor de ander, nooit passief genoeg is; waarvan het licht zelf oplicht en schijnt vanuit de gloed zonder dat de as van die brand de kern kan worden van een bestaan op zichzelf en voor zich zelf; zonder dat het ik tegenover de ander een vorm kan stellen die het beschermt of hem een maat stelt. Brand van de holocaust. 'Ik ben as en stop zegt Abraham als hij in de bres springt voor Sodom.' (Genesis 18, 27) Wat zijn wij?' zegt nog nederiger Mozes. '(Exodus 16,7)’”

³⁵³ Ibid., p. 32

³⁵⁴ Vgl. Ibid., pp. 34-35: “Dat groeiend surplus van de Oneindige dat wij glorie hebben durven noemen, is niet een abstracte essentie. Het heeft betekenis in het antwoord, zonder mogelijkheid zich te onttrekken aan de dagvaarding die me bereikt vanuit het gelaat van de naaste: het is de hyperbolische eis die dat antwoord altijd al te boven gaat. / De antwoordende zelf wordt daardoor verrast en, uitgedreven uit de innerlijkheid van zijn ik en van 'het zijn met twee keerzijden', wordt hij gewekt, dat wil zeggen blootgesteld aan de ander zonder terughouding, zonder reserve. De passiviteit van een dergelijke uitlevering aan de ander bestaat niet alleen maar in bepaalde openingen waardoor ik aan de objectiverende blik of het objectiverend oordeel van de ander bloot sta. De openheid van het ik dat is blootgesteld aan de ander, is het openbreken het binnenstebuiten keren van de innerlijkheid.”

³⁵⁵ Vgl. Ibid., p. 35

³⁵⁶ Ibid., p. 35

³⁵⁷ Ibid., p. 35

³⁵⁸ Vgl. Ibid., p. 38: “De intelligibiliteit van de transcendentie is niet ontologisch. De transcendentie van God kan gezegd noch gedacht worden in termen van het zijn, het element van de filosofie waarachter de filosofie niets dan nacht ziet. Maar de breuk tussen de filosofische intelligibiliteit en het aangene-zijde-van-het-zijn of de tegenspraak die er zou bestaan in het begrijpen van het oneindige, sluit God niet uit van de betekening; deze behoeft - om niet ontologisch te zijn - niet gereduceerd te worden tot louter gedachten over een zijn dat op afnemen staat, tot inzichten zonder noodzaak en spel van woorden.”

³⁵⁹ Vgl. Jakub Sirovátka, Ibid., pp. 218-219 Door de nadruk op het radicale onderscheid tussen God en mens voorkomt Levinas ook dat het immanent worden van het absolute, zodat het absolute alles in alles wordt, zo Sirovátka.

³⁶⁰ Ibid., p. 39

³⁶¹ Germain Droogenbroodt, *De stem aan de andere kant*. Ibid., pp. 18-19

³⁶² Byung-chul Han, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Stuttgart 2002, (Reclam). Een zeer aan te bevelen beschrijving en (vaak poëtische) overdenking van deze tak van het Boeddhisme ook met veel verwijzingen naar de westerse filosofie.

³⁶³ Vgl. Manshi Kiyozawa, *Skelett einer Religionsphilosophie*, Berlin 2017, (Matthes & Seitz), inleiding p. 16

³⁶⁴ Ibid., pp. 68-69

³⁶⁵ Vgl. Ibid., pp. 27-28: "Geistiges Innwerden verneint die Beziehung zu anderen Menschen nicht, sondern bejaht sie, weil durch Beziehung ihr und unser Glück wachsen kann. Deshalb ist geistiges Innwerden nicht das Bekenntnis von Einsiedlern oder passiven Menschen. Vielmehr unterstützt und fordert es durch friedliches Zusammenwirken das Wohlergehen des Volkes und der Nation. Geistiges Innwerden meint eine Lebensweise in absoluter Freiheit. Alle Hindernisse, die uns begegnen, sind von uns selber gemacht und können nicht den Menschen unserer Umgebung zur Last gelegt werden. Wir sind absolut frei und die anderen auch, ohne dass es zum Konflikt zwischen ihrer und unserer Freiheit kommt. Dies ist für geistiges Innwerden die ideale menschliche Beziehung. Weshalb sind dann im Alltag aber Konflikte zwischen unserer Freiheit und der anderer unvermeidlich? Einfach deshalb, weil unsere Freiheit nicht jene absolute Freiheit ist, die sogar mit absoluter Unterordnung vereinbar ist. Die absolute Freiheit geistigen Innwerdens erlaubt uns, unsere Haltung in jeder gegebenen Situation so zu modifizieren, dass sie mit der Freiheit anderer harmoniert. Dann gerät unsere Freiheit niemals mit der anderer in Konflikt."

³⁶⁶ Ibid., p. 28

³⁶⁷ Ibid., pp. 31-32: "Wenn bei einem Menschen, dem Religion gleichgültig war, ein religiöses Interesse erwacht, dann ist dies Ausdruck einer Ernüchterung gegenüber der bloßen Menschenwelt. Er hat zwei Seelen in seiner Brust: Die Welt ist für ihn entzaubert und doch ist er unentrinnbar an sie gebunden. Es ist, als versuchte er vorwärts zugehen, während er rückwärtsgeht. Wie kann er festen Stand gewinnen? Religion ist kein Weg, den es einzuschlagen gilt, um in dieser Welt ein guter Mensch zu werden. Sie ist ein Weg, der über den Menschen hinausführt. Um diesen Weg zu beschreiten, muss man von weltlichen Dingen unabhängig werden. Wer den Weg der Religion tatsächlich eingeschlagen hat, würde niemals behaupten, wir könnten religiöse Gewissheit erlangen, solange wir von dieser Welt abhängig sind. Das wäre ein krasser Widerspruch. Jedem, dem es ernstlich um religiöse Gewissheit zu tun ist, empfehle ich daher, sich von allen Formen der Abhängigkeit und des eigenmächtigen Strebens zu lösen. Genshin Sozu (942-1017), ein Mönch der *Schule des Reinen Landes*, sagte:

Verabscheue das Befleckte Land und verlasse es.
Suche freudig Geburt im Reinen Land.
(*Ojōyōshū*)"

³⁶⁸ Ibid., pp. 69-70

³⁶⁹ Ibid., pp. 70-72

³⁷⁰ Ibid., p. 50

³⁷¹ Ibid., p. 72

³⁷² Vgl. Ibid., p. 73

³⁷³ Ibid., p. 51

³⁷⁴ Ibid., pp. 167-168 en ook: “Dieser Glaube bewahrt die Würde der einzelnen Person, indem er ein Gegengewicht schafft zu den kollektivistischen, rationalistischen und mechanistischen Zwängen. Der Glaube hilft gegen die in der Moderne wirksamen Kräfte der Entpersönlichung, deren Logik und Geschichte Ricarda Huch in dem Buch gleichen Titels untersucht. Mit dem Gottesbezug wird die Einzel-Persönlichkeit gestärkt, denn deren horizontale Verflechtungen werden durch eine Vertikale durchschnitten. Wird der Gottesbezug, die vertikale Verankerung, schwächer schwindet er vollständig, nehmen die horizontalen kollektiven Mächte überhand. Der Mensch erfährt sich dann als vollkommen integriert, mechanisiert und instrumentalisiert in der grossen Gesellschaftsmaschine. *An die Stelle der unendlichen Entwicklung des Einzelnen trat seit Bacon die Idee des Fortschritts, welcher nicht im Menschen, sondern in seinen Werkzeugen und Einrichtungen liegt und welcher, um die Idee der persönlichen und unendlichen Entwicklung zu ersetzen, gleichfalls als unendlich angenommen werden musste.* Was Max Weber *Rationalisierung* genannt hat, heisst bei Ricarda Huch *Entpersönlichung*. Und Max Webers *innerer Dämon*, der seines Lebens Faden hält, ist bei Ricarda Huch der Glaube, der ihr hilft, als Einzelne ihre geistige, aber auch politische Existenz zu bewahren.”

³⁷⁵ Ibid., pp. 56-57

³⁷⁶ Vgl. Ibid., pp. 113-114

³⁷⁷ Ibid., p. 115

³⁷⁸ Vgl. Ibid., pp. 115-116

³⁷⁹ Vgl. Ibid., p. 116

³⁸⁰ Vgl. Ibid. p. 117

³⁸¹ Ibid., pp. 117-118

³⁸² Marzanna Kielar, *Lass uns die Nacht. Gedichte.* Aus dem Polnischen und mit einem Nachwort von Renate Schmidgall, München 2020, (Carl Hanser Verlag), pp. 111-112

³⁸³ Roberto Juarroz, *Vertikale poëzie*, Ibid., pp. 204-205

³⁸⁴ George Pattison, Ibid., pp. 83-84

³⁸⁵ Ibid., p. 85

³⁸⁶ Friedrich Hölderlin, *Werke in Zwei Bänden*, Stuttgart 1970 (Parkland Verlag), Bd. 2., p. 229

³⁸⁷ Manuela di Franco, *Die Seele. Begriffe, Bilder und Mythen*, Stuttgart 2009, (Reclam), p. 40

³⁸⁸ Vgl. Aristoteles, *de ziel. Vertaling, inleiding, aantekeningen* Ben Schomakers, Leende 2000 (Damon); Meister Eckehart, *Vom Wunder der Seele. Eine Auswahl aus den Traktaten und Predigten*, Stuttgart 1979 (Reclam); René Descartes, *Die Passionen der Seele*, Hamburg 2014 (Felix Meiner Verlag) Peter Sloterdijk, Thomas Macho, *Weltrevolution der Seele. Ein Lese – und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Zürich 1993 (Artemis und Winkler); J. Grunert, (Hrsg), *Körperbild und Selbstverständnis. Psychoanalytische Beiträge zur Leib-Seele-Einheit*, München 1977 (Kindler); François Cheng, *Über die Schönheit der Seele. Sieben Briefe an eine wiedergefundene Freundin*, München 2018, (C.H. Beck); Peter Strasser, *Die Sprengkraft des Humanismus. Ein Beitrag zur Politik der Seele*, München 2020, (Verlag Karl Alber Freiburg / München); Franz Josef Wetz, *Philosophische Körperbilder. Der menschliche Körper: Ebenbild Gottes oder Kerker der Seele in; Unser Körper zwischen Ich und Welt, Der blaue Reiter - journal für Philosophie Ausgabe 26 (2/2008) Stuttgart (Omega Verlag) p. 6-12; der blaue reiter. Journal für Philosophie. 41. Ausgabe – 2018, Die Seele im digitalen Zeitalter.*

³⁸⁹ Plotinus, *Enneaden. Porphyrius, Het leven van Plotinus, vertaald en ingeleid door Rein Ferwerda*, Budel 2005, (Damon)

³⁹⁰ Vgl. Ibid., Deel IV van de Enneaden is grotendeels aan de ziel gewijd, pp. 421-558

³⁹¹ Vgl. Helmuth Vetter, (Hrsg.), Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi herausgegeben von Helmuth Vetter, Hamburg 2005, (Felix Meiner Verlag), p. 479

³⁹² Johann Wolfgang von Goethe, Das Göttliche. Gedichte, Potsdam 1941, (Rütten & Loening Verlag), p. 8

³⁹³ Emmanuel Levinas, Anders dan zijn of het wezen voorbij, Baarn 1991 (Ambo), pp. 259-260

³⁹⁴ Paul Celan, Die Gedichte aus dem Nachlass, Ibid., p. 191

³⁹⁵ Leibniz. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas Leinkauf, München 1996, (Diederichs), p.177-178

³⁹⁶ Ibid., p. 178: "27. Aristoteles hat unsere Seele lieber mit noch leeren Täfelchen verglichen, auf denen Platz zum Schreiben ist, und er hat behauptet, nichts sei in unserem Verstande, was nicht von den Sinnen komme. Dies paßt eher zu populären Begriffen, wie das ja die Art des Aristoteles ist, während Plato mehr in die Tiefe geht."

³⁹⁷ Ibid., pp. 179-180

³⁹⁸ Vgl. Ibid., pp. 407-409

³⁹⁹ Vgl. Perceptie bij Leibniz, Ibid., p. 446: Leibniz setzt Perzeptionen einer lebendigen Substanz von den Wahrnehmungen und Urteilen einer beseelten und intelligenten Substanz ab; erstere sind Voraussetzung der gleichsam das Material der letzteren, sie drücken das spezielle Sein, das Leibniz als individuelle Substanz oder Monade begreift, also den ontologischen Bezug des Einzelnen zum Universum, aus (siehe Monadologie nr. 14, S. 408-409). Diese hingegen können, im Unterschied zur apriorischen und Gott gegründeten Wirklichkeits-Konformität der Perzeptionen, irren. Da in Wahrnehmungen vor allem aber in Urteilen über Verhältnisse zwischen Dingen und über das Verhältnis der Dinge zum Subjekt und Urteilenden entschieden wird, treten hier die Kriterien wahr und falsch allererst auf. Perzeptionen vollziehen sich einfach und setzen ausschliesslich die Unversehrtheit und die Präsenz des natürlichen Wahrnehmungsvermögens voraus. Die gerade auch vor-bewusste durchgängige >Herstellung von Perzeptionen< ist systematische Voraussetzung dessen, was Leibniz Spiegelung des Universums in der Einzelsubstanz nennt. Denken ist letztlich nichts anderes als das aktive Distinkt-Machen dieser konfusen Totalrepräsentation; vgl. Metaphysische Abhandlung nr. 14 Ende, S. 164 und nr. 26, hier S. 177-178; Brief an de Volder, hier S. 311-312; Theodizee Teil 111 nr. 356, hier S. 389-390.

⁴⁰⁰ Vgl. Ibid., pp. 409-410

⁴⁰¹ 19. Wenn man alles, was in dem dargelegten allgemeinen Sinne Vorstellungen und Begehrungsstriebe hat, Seele nennen will, so könnten alle erschaffenen einfachen Substanzen oder Monaden Seelen genannt werden. Da aber der Gedanke etwas mehr als eine einfache Vorstellung ist, so bin ich einverstanden, daß der Gemeinname Monade oder Entelechie die einfachen Substanzen bezeichne, die nur einfache Vorstellungen haben, und daß man nur die einfachen Substanzen Seelen nenne, deren Vorstellen deutlicher und mit Erinnerung verbunden ist. Internet: Gutenberg.org (geraadpleegd 1 februari 2022: <https://www.projekt-gutenberg.org/leibniz/kl-schri/chap015.html> Vgl. ook Leibniz, Ibid., p. 410

⁴⁰² 63. Der einer Monade, die seine Entelechie oder Seele ist, angehörende Körper bildet mit der Entelechie das, was man ein Lebendiges nennen kann, und mit der Seele das, was man ein Tier nennt. Dieser Körper eines Lebendigen oder eines Tiers ist aber immer organisch, denn da jede Monade nach ihrer Weise ein Spiegel des Universums und das Universum in vollkommener Ordnung geregelt ist, so muß es auch eine Ordnung in dem Vorstellenden geben, d. h. in den Vorstellungen der Seele und folglich auch im Körper, nach welchem das Universum in der Seele vorgestellt wird. Internet: Gutenberg.org, Ibid; Vgl. ook Leibniz, Ibid., p. 418

⁴⁰³ Vgl. Leibniz, Ibid., p. 419

⁴⁰⁴ Meister Eckharts mystische Schriften. Berlin 1903, p. 191)bron: Internet geraadpleegd 1 februari 2022: Zeno.org: <http://www.zeno.org/nid/20009222774>)

⁴⁰⁵ Rainer Maria Rilke, Neue Gedichte, Ibid., p. 354

⁴⁰⁶ François Cheng, Über die Schönheit der Seele. Sieben Briefe an eine wiedergefundene Freundin, München 2018, (C.H. Beck), p. 19

⁴⁰⁷ Vgl. Ibid., p. 50

⁴⁰⁸ Vgl. Ibid., pp. 53-54

⁴⁰⁹ Vgl. Ibid., pp. 55-56

⁴¹⁰ bron: Meister Eckhart, Over God wil ik zwijgen II. Preken, Vertaald door C.O. Jellema, Groningen 2001 (Historische uitgeverij), pp. 39-47

⁴¹¹ Geciteerd in: Jean Greisch, Hermeneutiek der Endlichkeit und Hermeneutiek der Transzendenz, in Sirovátka, Jakub, (Hg.), Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung, Hamburg 2010, (Felix Meiner Verlag), pp. 185-210, p. 205

⁴¹² Edmond Jabès, The book of Margins, Chicago London 1993, p. XIV

⁴¹³ Vgl. de performance van Marina Abramovic, Thomas Lips 1975 waarin zij haar traumatische jeugd in het voormalige Joegoslavië probeert zichtbaar te maken door haar lichaam als materiaal te bewerken met zweepslagen, ijs in de vorm van een kruis, wijn en honing en het inkerven van een ster die symbool voor het land staat. Vgl. John Hacking, Body-art: Marina Abramovic. Het lichaam als materiaal dat vragen oproept, in: Splijtstof, Jrg. 38 nr. 2 themanummer Kunst-zinnig 2009, pp. 85-92 en ook: Kristine Stiles, Klaus Biesenbach, Chrissie Iles, Marina Abramovic, New York 2013 (2008), (Phaidon)

⁴¹⁴ Vgl. Peter Strasser, Kritik der Spiritualität. Warum uns die Welt nicht genug ist, Basel 2020, (Schwabe Verlag), pp. 23-26

⁴¹⁵ Vgl. voorwoord van Byung-Chul Han, Philosophie des Zen-Buddhismus, Ibid., p. 7

⁴¹⁶ Ibid., p. 8

⁴¹⁷ Ibid., pp. 12-13

⁴¹⁸ Ibid., p. 17

⁴¹⁹ Han illustreert dit met een verhaal: "Der Meister erzählte: Unmittelbar nach seiner Geburt wies der Buddha mit der einen Hand gen Himmel und mit der anderen zur Erde, ging sieben Schritte in einem Kreis, blickte in alle vier Himmelsrichtungen und sagte: »Im Himmel und auf Erden bin ich der einzig Verehrte.« Meister Yunmen· sagte: »Hätte ich das damals miterlebt, so hätte ich ihn mit einem Stockhieb niedergestreckt und ihn den Hunden zum Fraß vorgeworfen - ein hehres Unterfangen für den Frieden auf Erden.«, Ibid., p. 19

⁴²⁰ Ibid., p. 19

⁴²¹ Vgl. Ibid., pp. 20-21: "Meister Dôgen würde Descartes ans Herz legen, dass er mit seiner Meditation fortfahren, seinen Zweifel noch vorantreiben, vertiefen möge, bis es zu jenem großen Zweifel kommt, bis er selbst der große Zweifel wird, in dem sowohl das >Ich< als auch die Idee >Gottes< gänzlich zerbrechen. Angelangt an diesem großeZweifel würde Descartes womöglich vor Freude ausgerufen haben: *neque cogito neque sum*: »Den Ort des Nicht-Denkens kann keine Erkenntnis ermessen, denn im Bereich des echten Soseins gibt es weder 'Ich' noch >Anderes<. «

⁴²² Vgl. Ibid., p. 26: "Einige Begriffe der Eckhartschen Mystik wie »Gelassenheit« oder »Nichts« legen gewiss den Vergleich nahe. Wenn man sie aber genauer unter die Lupe nimmt bzw. den Sachen wirklich auf den Grund geht, wird man doch einen fundamentalen Unterschied zwischen Eckharts Mystik und dem Buddhismus feststellen. Auch mit dem Zen-Buddhismus wird Eckharts Mystik nicht selten in Verbindung gebracht. Aber die Gottesvorstellung, die ihr zugrunde liegt, ist dem Zen-Buddhismus, dieser Religion der Immanenz grundsätzlich fremd. Seine Mystik orientiert sich nämlich an einer Transzendenz, die sich in ihrer Negativität, die ihr jedes positive Prädikat abspricht, zwar zu einem >Nichts< verdünnt, die sich aber jenseits der prädikativen Welt zu einer extraordinären Substanz verdichtet. Im Gegensatz zum >Nichts< seiner Mystik stellt das Nichts des Zen-Buddhismus ein Phänomen der Immanenz dar."

⁴²³ Ibid., pp. 26-27

⁴²⁴ Vgl. Ibid., pp. 27-28: "Das Innenleben von Eckharts Gott ist durch einen Aktionismus bestimmt. Er drückt sich aus als ein »Sich selbst-Gebären, das in sich glüht und in sich selbst und über sich selbst verfließt und kocht, ein Licht, das im Licht und ins Licht mit sich ganz sich ganz durchdringt und das mit sich ganz über sich ganz überall gewandt und zurückgebogen ist«. Das göttliche Leben ist ein»Ausströmen, bei dem etwas in sich selbst schwellend sich zunächst in sich selbst ergießt mit jedem Teil seiner selbst in jeden Teil seiner selbst, bevor es sich ausgießt und überkocht nach draussen«."

⁴²⁵ Ibid., pp. 29-30

⁴²⁶ Een andere weg gaat André van der Braak in zijn artikel waarin hij Eckhart vergelijkt met Dōgen, waarbij ook de mystieke dimensie een rol speelt, aangemoedigd door filosofen als Schopenhauer en andere die in Eckhart een opening zagen naar het Boeddhisme en Boeddhisten die zich vooral door Eckhart aangesproken voelden zoals Keiji Nishitani. Hij bespreekt m.n. de opvattingen van D.T. Suzuki en S. Ueda over Eckhart en de relatie tot Zen, in: André van der Braak, The Mystical Hermeneutics of Eckhart and Dōgen, in Studies in interreligious dialogue 21 (2011) 2, pag. 151-169

⁴²⁷ Ibid., pp. 42-43

⁴²⁸ Vgl. Ook de titel van het kleine werkje waarin dit streven weer op een andere veelzeggende wijze wordt verwoord: Emmanuel Levinas, *Ausweg aus dem Sein. De l'évasion*, Hamburg 2005 (Felix Meiner Verlag), pp. 21-23

⁴²⁹ Vgl. Ibid., pp. 44-45: "Die Leere stellt jedoch kein Entstehungsprinzip, keine erste >Ursache< dar, aus der alles Seiende, alles Formhafte >entstünde<. ihr wohnt keine >substantielle Macht< inne, von der eine >Wirkung< ausginge. Und kein >ontologischer< Bruch erhebt sie in eine höhere Seinsordnung. Sie markiert keine >Transzendenz<, die der erscheinenden Form vorgelagert wäre. So sind Form und Leere auf derselben Seinsebene angesiedelt. Kein Seinsgefälle trennt die Leere von der >Immanenz< der erscheinenden Dinge. Die >Transzendenz< oder das >Ganz Andere< stellt, wie oft betont, kein fern östliches Seinsmodell dar. Yü-chiens zen-buddhistisch inspirierte Landschaftsbilder *Acht Ansichten von Hs'iao-Hsing* liegen sich als Ansichten der Leere interpretieren. Sie bestehen aus flüchtigen, nur andeutenden Pinselstrichen, gleichsam aus Spuren, die nichts festlegen. Die dargestellten Formen wirken mit einer eigentümlichen Abwesenheit überzogen. Alles scheint dazu zu neigen, kaum dagewesen, wieder in die Abwesenheit hinabzutauchen. Die Formen scheinen sich in die unendliche Weite des weißen Grundes zurückzuziehen. Eine Scheu hält die Artikulation in einer eigentümlichen Schweben. In einer Losgelöstheit schweben die Dinge zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, zwischen Sein und Nicht-Sein. Sie sprechen nichts Endgültiges aus. Nichts drängt sich auf; nichts grenzt sich, schließt sich ab. Alle Figuren gehen ineinander über, schmiegen sich an, spiegeln einander, als wäre die Leere ein *Medium der Freundlichkeit*. Der Flug sitzt, und der Berg beginnt zu fliegen. Erde und Himmel schmiegen sich an. Das Eigentümliche an dieser Landschaft ist, dass die Leere die besondere Gestalt der Dinge nicht einfach zum Verschwinden bringt, sondern in ihrer *anmutigen* Anwesenheit leuchten lässt. Einer aufdringlichen Präsenz fehlte jede Anmut."

⁴³⁰ Ibid., p. 47

⁴³¹ Ibid., p. 49 und ook: pp. 49-50: "Man hat hier nicht mit einer >poetischen< Rede zu tun, es sei denn, *poetisch* bezeichnet einen Seinszustand, in dem die Klammer der Identität sich lockert, nämlich den Zustand einer besonderen In-Differenz, in dem die Rede gleichsam *fließt*. Diese fließende Rede antwortet auf die fließende Landschaft der Leere. Im Feld der Leere befreien sich die Dinge aus der Isolierzelle der Identität in eine All-Einheit, in die Freiheit und Ungezwungenheit einer wechselseitigen Durchdringung. Wie das alles durchdringende Weiß des Schnees taucht es die Dinge in eine In-Differenz. Schwer ist es nämlich, zu unterscheiden zwischen dem Weiss einer Blüte und dem des darauf liegenden Schnees: „Schnee liegt auf den Blütenrispen des Uferschilfs; schwer ist's, zu unterscheiden, wo diese anfangen und wo jener aufhört.“ Das Feld der Leere ist in gewisser Hinsicht *grenzenlos*. Innen und Außen durchdringen sich: »Schnee in den Augen, Schnee in den Ohren: genauso ist es, wenn sich einer in der Gegend der Einfarbigkeit [sc. der Leere] aufhält.«"

⁴³² Vgl. Ibid., p. 50: "Die »Einfarbigkeit« hat also mit der unterschiedslosen, farblosen oder eintönigen Einheit nichts gemeinsam. Man könnte sagen: Das Weiß bzw. die Leere ist die Tiefenschicht oder der unsichtbare *Atemraum* der Farben bzw. der Formen. Die Leere taucht sie zwar in eine Art Abwesenheit. Aber diese Abwesenheit erhebt sie zugleich in eine besondere Anwesenheit. Eine massive Präsenz, die *nur* >anwesend< wäre, würde nicht *atmen*."

⁴³³ Vgl. Ibid., p. 62: "Die Seele ist für Leibniz eine »Monade«, die wie ein Spiegel das Universum in sich spiegelt. Ihr ist jedoch nicht jene Stille und Selbstlosigkeit eigen, die sie zu einem freundlichen Widerhall der Welt werden ließe Ihre Widerspiegelung vollzieht sich vielmehr als eine aktive Vorstellung (*perception*). Ihr wohnt ein »Streben« (*appetition, appetit, appetitus*) inne. Das lateinische Verb *appetere* bedeutet >nach etwas greifen, auf etwas losgehen< oder >etwas angreifen<. So ergreift die Monade vorstellend die Welt. Die Perzeption ist eine Art Zugriff auf die Welt. Die Monade hat gleichsam ständig Appetit; sie strebt und begehrt. Das Begehren wäre der Grundzug der *Seele*. Der Appetit erhält die Monade am Leben bzw. am Sein. Die Abwesenheit des Appetits käme dem Tod gleich. Sein hieße also *Appetit-haben*. Die Monade verhält sich nicht rezeptiv, sondern expressiv. Ihre Welt entspringt eigentlich nicht passiven Widerspiegelungen. Sie ist vielmehr *ihr* Ausdruck (*expressio*). In dem sie die Welt bzw. das Universum vor stellend >ausdrückt< (*exprime*), drückt sie *sich selbst* aus. In der Vorstellung der Welt (*repraesentatio mundi*) stellt sie *sich selbst* dar. Die Seele bzw. die Monade ist, was sie in ihrem appetitus verlangt. Das Begehren oder der Wille (*conatus*) ist konstitutiv für ihr Sein.

⁴³⁴ Ibid., p. 64

⁴³⁵ Ibid., p. 74

⁴³⁶ Vgl. Ibid., p. 77; pp. 80-81: "Die Leere als der Ort des Haiku ent-leert sowohl das Ich als auch das Es. So ist das Haiku weder >personal< noch >impersonal<

Der Duft vom Felsen:
Das Sommergras, das rot ward,
In Tau und Hitze.
Bashô

Die Haikus verweisen ferner auf keine verborgene Bedeutung, die herauszufinden wäre. Es gibt keine Metapher, die einer Deutung zu unterziehen wäre. Das Haiku ist ganz offenbar. Es ist an sich hell. Man braucht es nicht erst zu 'beleuchten'.

Der eine Windstoß
lässt die Wasservögel
viel weißer aussehen.
Buson

Das Haiku offenbart seinen >Sinn< vollständig. Es hat gleichsam nichts zu verbergen. Es ist nicht nach innen gekehrt. Ihm wohnt kein >Tiefsinn< inne. Diese Abwesenheit des >Tiefsinns< macht gerade die Tiefe des Haikus aus. Sie korreliert mit der Abwesenheit der seelenhaften Innerlichkeit. Die helle Offenheit, die ungehinderte Weite des Haiku entspringt dem ent-innerlichten, ent-leerten Herzen, der niemandigen Sammlung ohne Innerlichkeit."

⁴³⁷ Zie bijvoorbeeld: Matsuo Bashô, Hundertelf Haiku. Ausgewählt und übersetzt und mit einem Begleitwort versehen von Ralph-Rainer Wuthenow, Zürich 2009, (Ammann Verlag) en: Basho, De smalle weg naar het Hoge Noorden, Amsterdam 1988 (Karnak)

⁴³⁸ Vgl. Meister Ryôkan, Alle Dinge sind im Herzen. Poetische Zenweisheiten, Aus dem Japanischen ins Englische übersetzt von John Stevens. Vom Englischen ins Deutsche übertragen und mit einer Einführung von Munisch B. Schiek. Mit einem Vorwort von David Stendl-Rast, Freiburg im Breisgau 2018 (Verlag Herder GmbH)

⁴³⁹ Vgl. Ibid., pp. 107-108: Wo man *sich* den Tod gibt, wo man sich ent-leert, ist der Tod nicht mehr *mein* Tod. Er hätte nichts Dramatisches mehr an sich. Ich bin nicht mehr an den Tod gefesselt, der *mein* Tod wäre. Es erwacht eine Gelassenheit, eine Freiheit zum Tode. Eine ganz andere Geisteshaltung liegt jener Heideggerschen »leidenschaftlichen« »Freiheit zum Tode«²⁶ zugrunde. Diese geht mit einem emphatischen »Ich bin«, mit einer heroischen Entschlossenheit zu sich einher. Die zen-buddhistische Freiheit zum Tod entspringt dagegen einem gewissen *Ich-bin-nicht*. Verabschiedet wird dabei nicht bloß das >egoistische< Selbst, sondern die ich- und seelenhafte Innerlichkeit. Das Erwachen zur Vergänglichkeit ent-innerlicht das Ich. Der Tod ist hier keine ausgezeichnete Möglichkeit, Selbst zu sein, sondern eine singuläre Möglichkeit, zu einer Selbstlosigkeit zu erwachen, nicht *Ich* zu sein."

⁴⁴⁰ Ulrich Schacht, Ibid., p. 37

⁴⁴¹ Das Stunden-buch. Das Buch vom monchischen Leben, in: Rainer Maria Rilke, Gesammelte Werke, Stuttgart 2015 (Reclam), p. 17

⁴⁴² Emmanuel Levinas, Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München 1988 (Carl Hanser Verlag), p. 84

⁴⁴³ Germain Droogenbroodt, De stem aan de andere kant. Ibid., pp. 16-17

⁴⁴⁴ Vgl. Beth Hawkins, Reluctant Theologians. Franz Kafka, Paul Celan, Edmond Jabès, New York 2003, (Fordham University Press), pp. xi-xii

⁴⁴⁵ Ibid., p. xiii

⁴⁴⁶ Vgl. Ibid., p. xiv

⁴⁴⁷ Vgl. Ibid., p. 184: "Although it is *EL* that stands apart from the second trilogy structurally and thematically, I would like to argue that *Yaël* is, structurally and thematically a transitional work that serves as a bridge to the remaining three volumes. Chronicling the death of God, and concluding at a point of spiritual and moral void, *Yaël* paves the way for the reconstruction, gradually and painfully leading through the specter of another death, the stillborn Elya, through Aely a character with no body, to El, God reduced to a "polarized point." To keep with my somewhat artificial division, then I will be making the argument that the strategies, and methods, and message of *Yaël* serve Jabès' deconstructive project, but are necessary for what will follow in his reconstruction."

⁴⁴⁸ Ibid., p. 184

⁴⁴⁹ Ibid., pp. 184-185 en ook pp. 185-186: "Jabès indicates a sharp break here, a temporal divide that, curiously, speaks of past and present, while disregarding future—the time *before*, and the time *of*. Two parts constitute this book: The Story and the journals of commentary on this Story. Appearance, presumably the element by which an icon betrays itself, is the death-knell of the God who presides over *the Time Before the Story*. Like the "Bild" cast into the eyes of those who implore God to establish a connection through prayer in Celan's "Tenebrae," here the image signals the deceptive lie that effectively killed an already weakened God: "for God died of looking. The eyes record the lie of images." Embodying, as Jabès explains, the "principle of life," *Yaël*'s being paradoxically points to, and is equated with (as per the subtitle), the death of God."

⁴⁵⁰ Ibid., p. 186 en: "In the same way as Jabès earlier extends the definition of Judaism to its lowest common denominator, the wound of the Jew, here God is reflected not in speech, gesture, or image, but in pain, loss, and absence. The results of his death are overtaken by his nature."

⁴⁵¹ Ibid., p. 187 en Hawkins stelt: "*Yaël*, representing the lie of God as a living. God, points toward a space that is left paradoxically full and productive in its absence. The Lie is representative of the dead God—anything this God may have represented embroiled Him in necessary death. For God to be truthful, He must cease to exist. The "truth" that He comes to represent is a collapse into a valueless void. Becoming one with this source (a source that, because undifferentiated, contains within itself no possibility for structure of value), converging with the void, is to find God."

⁴⁵² Edmond Jabès, *The book of questions: II & III, The Book of Yukel. Return to the Book*, translated by Rosmarie Waldrop, Middletown 1965, (Wesleyan). pp. 31-33

⁴⁵³ Ibid., pp. 35-37

⁴⁵⁴ Ouaknin, *¿God en de kunst van het wissen*, Ibid., p. 141

⁴⁵⁵ Ulrich Schacht, Ibid., p.43

⁴⁵⁶ Edmond Jabès, *Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm*, München 1993 (Carl Hanser Verlag), p. 146

⁴⁵⁷ Vgl. Meister Eckhart, *Over God wil ik zwijgen. De traktaten*. Vertaald door C.O. Jellema, Groningen 1999 (Historische uitgeverij), p. 133

⁴⁵⁸ Vgl. Ibid., p. 134

⁴⁵⁹ Ibid., p. 134

⁴⁶⁰ Vgl. Ibid., pp. 134-135

⁴⁶¹ Ibid., pp. 137-138

⁴⁶² Vgl. “Diese unbewegliche Abgeschiedenheit bringt den Menschen in die grösste Gleichheit mit Gott. Denn dass Gott Gott ist, das hat er von seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit, und davon hat er seine Reinheit und seine Einfachheit und seine Unwandelbarkeit. Will daher der Mensch Gott gleich werden, soweit eine Kreatur Gleichheit mit Gott haben kann, so muss er abgeschieden sein. Und du sollst wissen: leer sein aller Kreaturen ist Gottes voll sein, und voll sein aller Kreatur ist Gottes leer sein.” eister Eckharts mystische Schriften. Berlin 1903, S. 165-181 (bron: Internet [zeno.org](http://www.zeno.org) geraadpleegd 20 januari 2022: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Meister+Eckhart/Predigten,+Traktate,+Sprüche/Traktate/3.+Von+der+Abgeschiedenheit>)

⁴⁶³ Ibid., [zeno.org](http://www.zeno.org) en ook De traktaten, Ibid., p. 138

⁴⁶⁴ Vgl. Ibid., pp. 138-139 en op Internet Ibid.,: “Hier sollst du wohl auf mich achten und mich recht verstehn (wenn es dir möglich ist), dass Gott mit seinem ersten Blick (wenn wir von einem ersten Blick da reden wollen) alle Dinge ansah, wie sie geschehen sollten, und mit demselben Blick sah, wann und wie er die Kreaturen erschaffen sollte. Er sah auch das geringste Gebet und gute Werk, das jemand je tun würde, und sah an, welches Gebet und welche Andacht er erhören sollte; er sah, dass du ihn morgen eifrig anrufen und mit rechtem Ernst bitten wirst, und dieses Anrufen und Gebet wird Gott nicht morgen erhören, denn er hat es in seiner Ewigkeit gehört, bevor du Mensch wurdest. Ist aber dein Gebet nicht vernünftig oder ohne Ernst, so wird es dir Gott nicht jetzt versagen, denn er hat es dir in seiner Ewigkeit versagt. So hat Gott mit seinem ersten ewigen Blick alle Dinge angesehen und wirkt gar nichts um eines Warums willen, denn es ist alles ein vorgewirktes Ding.”

⁴⁶⁵ Ibid, p. 140

⁴⁶⁶ Vgl. Ibid.,: “Nun musst du wissen, dass der äussere Mensch in Tätigkeit sein kann, während der innere gänzlich derselben entledigt und unbeweglich steht. Nun war in Christus auch ein äusserer und ein innerer Mensch, und ebenso in unserer Frau, und alles, was Christus und unsere Frau je von äusseren Dingen redeten, das taten sie als äusserer Mensch, und der innere Mensch stand in einer unbeweglichen Abgeschiedenheit. Nimm dafür ein Ebenbild: Eine Tür geht in einer Angel auf und zu. Nun vergleiche ich das äussere Brett an der Türe dem äusseren Menschen, und die Angel dem inneren Menschen. Wenn nun die Tür auf und zu geht, so bewegt sich das äussere Brett hin und her, und die Angel bleibt doch unbeweglich an einem Fleck und wird darum nicht im geringsten verändert. In gleicher Weise ist es auch hier.”

⁴⁶⁷ Vgl. Ibid.,: “Nun kann Gott nicht in allen Herzen trotz all seines Willens etwas wirken. Denn obwohl Gott allmächtig ist, so kann er doch nur wirken, wenn er Bereitschaft oder Macht findet. Sein Wirken ist in den Menschen anders als in den Steinen; dafür finden wir in der Natur ein Gleichnis. Wenn man einen Backofen heizt und einen Teig von Hafer und einen von Gerste und einen von Roggen und einen von Weizen hineinlegt, so ist nur eine Hitze in dem Ofen, und doch wirkt sie nicht in allen Teigen gleich; denn der eine wird ein schönes Brot, der andere wird rau und der dritte noch rauher. Daran ist nicht die Hitze schuld, sondern die Materie, die ungleich ist. Ebenso wirkt Gott nicht in allen Herzen gleich, sondern je nachdem er Bereitschaft und Empfänglichkeit findet. In den Herzen nun, in denen dies oder das ist, kann etwas sein, das Gott hindert aufs höchste zu wirken. Soll daher ein Herz Bereitschaft für das Allerhöchste haben, so muss es auf einem blossen Nichts beruhen, und darin ist auch die grösste Möglichkeit, die es geben kann. Nimm dafür ein Gleichnis aus der Natur. Will ich auf eine weisse Tafel schreiben, so kann etwas, das auf der Tafel geschrieben steht, noch so erhaben sein, es stört mich doch, weil ich nicht darauf schreiben kann; und wenn ich schreiben will, so muss ich alles auslöschen, was auf der Tafel steht, und die Tafel passt mir dann am besten zum Schreiben, wenn nichts darauf steht.”

⁴⁶⁸ Ibid., p. 144

⁴⁶⁹ Vgl. Ibid., pp. 144-145

⁴⁷⁰ Vgl. Ibid. pp. 145-146 en ook Ibid.: „Dass Gott in einem abgeschiedenen Herzen lieber ist als in allen andern Herzen, das merken wir daran: wenn du mich fragst, was Gott in allen Dingen suche, so antworte ich dir aus dem Buche der Weisheit, wo er spricht: »In allen Dingen suche ich Ruhe.« Es ist aber nirgends ganze Ruhe als allein in dem abgeschiedenen Herzen. Es kann sich aber kein Mensch für das göttliche Einfließen anders empfänglich machen als dadurch, dass er mit Gott einförmig wird, denn je nachdem ein Mensch mit Gott einförmig ist, ist er des göttlichen Einfließens empfänglich. Daher scheidet die Bilder ab und einigt euch mit formlosem Wesen, denn Gottes geistiger Trost ist zart, darum will er sich niemandem bieten als dem, der leiblichen Trost verschmäht.“

⁴⁷¹ Ibid., en vgl. Ibid., p. 147 het einde van de twee teksten verschilt van elkaar.

⁴⁷² Vgl. Ibid., p. 133

⁴⁷³ Ibid., p. 31

⁴⁷⁴ Ibid., pp. 31-32: „Eckhart hält an der metaphysischen Unterscheidung von Wesen und Akzidenz (*mitewesen*) fest. Der Mensch soll Gott ohne jedes »Kleid« in seiner »lauteren, reinen Substanz« begegnen. Das Nichts des Zen-Buddhismus stellt dagegen die Gegenfigur zur Substanz dar. Es ist nicht nur des »Kleides«, sondern auch seines »Trägers« entkleidet. Es ist nämlich *leer*. Im »Kleidhaus« wäre *niemand* zu finden. Die Leerheit ist also keine »Nacktheit«. Wenn der Zen-Buddhismus das Sagen gleichsam nur im Nicht-Sagen glänzen lässt, geschieht dieses Schweigen nicht zugunsten eines unaussprechlichen »Wesens« >oberhalb< des Sagbaren. Der Glanz fällt nicht von Oben. Er ist vielmehr der Glanz der erscheinenden Dinge, nämlich der Glanz der Immanenz.“

⁴⁷⁵ Ibid., p. 32

⁴⁷⁶ Germain Droogenbroodt, Ibid., pp. 20-21

⁴⁷⁷ Rainer Maria Rilke, Stunden-Buch, Ibid., p. 32

⁴⁷⁸ Vgl. „Nabert geht soweit, dass er sich fragt, ob „Endlichkeit“ der sachgerechteste Ausdruck ist oder ob er nicht durch einen anderen bzw. durch mehrere andere Ausdrücke ergänzt werden muss. Damit wird der Terminus »Endlichkeit« in neuer Weise fragwürdig, insofern wir mit einer Frage konfrontiert sind, die man in gleicher Weise an den überlieferten Terminus »Transzendenz« richten könnte: Was sind die Erfahrungen, die sich in diesem Begriff widerspiegeln, und was berechtigt uns dazu, sie in einem einheitlichen Begriff zusammenzubinden? Tatsächlich finden wir in der Tradition eine Vielzahl von Bezeichnungen, die eine gewisse Familienähnlichkeit miteinander verbindet: *Endlichkeit*, *Kontingenz*, *Vergänglichkeit*, *Faktizität*, *Fehlbarkeit*, ohne dass es von vornherein ausgemacht wäre, welcher Terminus als Oberbegriff fungiert und wie die übrigen sich zu ihm verhalten. Vor jeder ausdrücklichen Reflexion über den Begriff der Endlichkeit haben die damit verbundenen Erfahrungen schon Spuren in der menschlichen Sprache hinterlassen, wobei die Vielfalt der Bezeichnungen ein unterschiedliches Gesicht der Endlichkeitserfahrung widerspiegelt. Es sind diese Erfahrungen, die dem philosophischen Begriffsspektrum der Termini: >Endlichkeit<, >Kontingenz<, >Vergänglichkeit<, >Faktizität<, >Fehlbarkeit< zugrunde liegen.“ In: Jean Greisch, Hermeneutik der Endlichkeit und Hermeneutik der Transzendenz, in Sirovátka, Jakub, (Hg.), Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung, Hamburg 2010, (Felix Meiner Verlag), pp. 185-210, hier p. 194

⁴⁷⁹ Vgl. Ibid., p. 196: „Was vom Ende gesagt wird, lässt sich ebenso gut vom Anfang sagen: Es gibt Anfänge, mit denen wir nichts >anfangen< können weil in ihnen nichts >initiiert< wird. Erstaunlicherweise haben die Philosophen, die sich mit der Endlichkeit der menschlichen Lebenszeit auseinandergesetzt haben, diese meistens vom zweiten Ende, nämlich vom »Sein-zum-Tode«, und nicht vom anfänglichen Ende, nämlich vom Phänomen der >Gebürtigkeit< her verstanden. Das mag damit zusammenhängen, dass niemand Zeuge seiner eigenen Geburt gewesen ist. Aber das trifft ja in gleicher Weise auf den Tod zu. In beiden Fällen besteht ein >Erfahrungsdefizit<, das unser Selbstverständnis als endliche Wesen in entscheidender Weise prägt.“

⁴⁸⁰ Rüdiger Safranski, *Einzeln sein*, Ibid., pp. 215-216; ook p. 216: "Hannah Arendt gibt dem Gedanken der *Geburtlichkeit* eine originelle Wendung. Denn zunächst einmal bedeutet ja, geboren worden zu sein, dass man zuerst angefangen worden ist, ehe man selbst etwas anfängt. Deshalb spricht Heidegger ja auch von der Geburt als Geworfenheit. Dieses passive Moment gesteht Hannah Arendt selbstverständlich zu. Doch betont sie im Gegenzug das Chancen-Eröffnende einer jeden Geburt. Geboren werden Anfänger, die für jede Überraschung gut sind, solange ihnen nicht das Vielversprechende ausgetrieben wird."

⁴⁸¹ Vgl. Ibid., p. 341: "In diesem Zusammenhang bemerkenswert ist auch die in dem wahrscheinlich aus dem 13. Jahrhundert stammenden (von Baeumker ins 13., von Denifle ins 14. Jahrhundert verlegte) „*liber 24 philosophorum*“ zu Tage tretende Ansicht. Es wird hier in eigenartiger Weise versucht, Gott und nichts eine gewisse räumliche Stellung zueinander zu geben. Gott ist eine unendliche Sphäre, deren Mittelpunkt überall und deren Grenzen nirgendwo sind. In das Zentrum Gottes ist das Nichts eingekerkert. Aus ihm erschafft Gott die Dinge, die nun um den Mittelpunkt herum gelagert sind."

⁴⁸² Vgl. Ibid., pp. 354-355: "Schon im 2. Jahrhundert n. Chr. hat der Gnostiker Basilides Gott als das Überseiende das Nichtseiende genannt. Ebenso wird in dem Buche Sohar der Kabbala Gott (abgesehen von seinen Manifestationen in der Welt) geradezu als Nichts bezeichnet). Diese Lehren klingen bei allen Philosophen fort, die weniger durch scharfe logische Begriffsbildungen und Schlüsse als durch gefühlsmässigen Aufschwung die Gottheit zu erfassen versuchten. So kehrt die Gleichsetzung Gottes mit dem Nichts fast bei allen Mystikern wieder. "Gott ist ein lauter Nichts" singt Angelus Silesius im "*Cherubinischen Wandersmann*". Jacob Böhme setzt Gott, den ewigen Ungrund, als das Nichts, oder auch er lässt in Gott neben dem Ja, dem Positiven, das Negative, das Nein, sein). (...) Während die Gleichsetzung Gottes mit dem Nichts durch die Mystiker oder auch durch mystisch gerichtete Denker offensichtlich nichts weiter ist als der Ausdruck dafür, dass sich die Denker bei dem Versuch, Gott zu bestimmen, vor eine Aufgabe gestellt sahen, der sie mit den Mitteln des denkenden Erkennens nicht mehr gewachsen waren, und dass sie darum zu Namen griffen, die so paradox sie auch klingen mochten, dennoch wenigstens gefühlsmäßig das zum Ausdruck brachten, was sie meinten, nämlich, dass Gott über alle begriffliche Erkenntnis hinausgehend erhaben zu denken sei), so stehen daneben Lehren, denen durch solche Deutung nicht Gerechtigkeit widerfahren wurde. Ihre prägnanteste Formulierung haben diese wohl bei Scotus Eriugena gefunden."

⁴⁸³ Vgl. Ulrich Libbrecht, *Inleiding Comparatieve filosofie. Opzet en ontwikkeling van een comparatief model*, Assen 1995 (Van Gorcum) en *Inleiding Comparatieve filosofie II. Culturen in het licht van een comparatief model*, Assen 1999 (Van Gorcum) en zijn persoonlijke ontboezemingen in: *Ierse meditaties. Naar een nieuw pantheïsme*, Antwerpen Apeldoorn 2017, (Garant uitgevers).

⁴⁸⁴ Ulrich Libbrecht, *Ierse meditaties*, Ibid., pp. 125-126

⁴⁸⁵ Scotus Eriugena, *Johannes, Die Stimme des Adlers. Homilie zum Prolog des Johannesevangeliums*. Übertragen und ausführlich kommentiert von Christopher Bamford. Aus dem Englischen übersetzt von Martin Ditzhuyzen, Zürich 2006, (Chalice Verlag)

⁴⁸⁶ Ulrich Schacht, Ibid., p.52

⁴⁸⁷ Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Ibid., p. 685

⁴⁸⁸ Edmond Jabès, *the Book of Questions*, Ibid., p. 224

⁴⁸⁹ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2010, (Mohr Siebeck), p. X

⁴⁹⁰ Ibid., p. XII

⁴⁹¹ Ibid., p. 8

⁴⁹² Ibid., p. 13

⁴⁹³ Vgl. Ibid., p. 13: "Bedenkt man das, was das Wort "Gott" zu sagen hat, im Horizont dieser Sprachfunktion, dann wird man allerdings das Wort "Gott" nicht nur als ein signum zu werten haben, durch das eine Vorstellung in das Bewusstsein gelangt oder eine Sache auf den Begriff gebracht wird. Als *nota praesentis rei* kann das Wort "Gott" im syntaktischen Verbund mit anderen Wörtern und im Bezug auf eine konkrete Situation vielmehr so etwas wie ein Sprachereignis werden, das Gott und den angeredeten Menschen sprachlich und deshalb wirklich zusammenkommen lässt. Kommen Gott und Mensch im Ereignis des Wortes so zueinander, dass sie im Wort sind, dann kann Gott nicht mehr nur als der über uns Seiende, dann muss er auch nicht mehr als der Undenkbare gedacht werden. Er ist dann ja im Ereignis des Wortes unter uns —als der uns in dieses Ereignis Einbeziehende. Und weil er im Ereignis des Wortes sich selbst ebenso mitteilt und erschliesst, wie Menschen sich in ihren Worten selber mitteilen und erschliessen können, wird Gott aufgrund dieser seiner Sagbarkeit denkbar. Wie Gott zu denken ist, wird dann von der Art seiner Sagbarkeit abhängen."

⁴⁹⁴ Ibid., p. 15

⁴⁹⁵ Efrat Gal-Ed, *Niemandssprache*. Itzik Manger - ein europäischer Dichter, Berlin 2016, (Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag), p. 361

⁴⁹⁶ Vgl. Ibid., p. 16: "Welchen Sinn hat die Rede von Gott in einer Zeit, in der der Mensch sich selbst zum Mass aller Dinge macht? Dass der Mensch da Mass aller Dinge sei, ist eine zwar noch immer kühne, aber doch schon sehr früh gewagte Behauptung. Man kann sie bejahen oder verneinen. Dass der Mensch sich zum Mass aller Dinge macht, ist hingegen eine da Wesen der Neuzeit charakterisierende Feststellung. Sie lässt sich nicht verneinen. Denn darin, dass er sich zum Mass aller Dinge macht, ist er der neuzeitliche Mensch. Die Grundprobleme der sogenannten Neuzeit sind insofern allemal primär anthropologische Probleme. Als Neuzeit versteht sich die Zeit, in der der Mensch sich als Beziehungspunkt alle Seienden neu entdeckt."

⁴⁹⁷ Vgl. Ibid., pp. 16-17: "Hatte noch Giovanni Pico della Mirandola in seiner -1486 endgültig fixierten -Rede *De dignitate hominis* dem Menschen "*in mund meditullio*" seinen Ort angewiesen, so "rollt" doch "seit Copernikus" wie Friedrich Nietzsche treffend formuliert, "der Mensch aus dem Centrum ins x." Mit der Erde stand auch der Mensch nicht mehr im Zentrum des Alls. Und einmal aus dem Zentrum des Alls herausgerückt, gelangt der Mensch ins Beliebige. Inwiefern kann man dann aber behaupten, dass der Mensch sich zum Mass aller Dinge mache und die Grundprobleme der Neuzeit allemal anthropologische Probleme seien?" "Die Antwort muss lauten: gerade deshalb. Man wird zur Würdigung des Vorgangs zu bedenken haben, dass der mittelalterliche Mensch sich ja nicht selbst in das Zentrum des Alls befördert hat. Er fand sich vielmehr ganz selbstverständlich im Zentrum des Alls vor. Als Ebenbild seines Gottes wusste er sich aufgrund göttlicher Bestimmung im Zentrum des Alls. Die Entfernung aus dem Zentrum des Alls hatte nun aber nicht etwa zur Folge, dass der "aus dem Centrum ins x" rollende Mensch sich selber gleichsam rollen liess. Er begann vielmehr, das nunmehr verlorene Erbe eigens zu erwerben, um es zu besitzen. Bisher war er nur im Zentrum. Jetzt machte er sich zum Zentrum. Musste der Mensch, durch die naturwissenschaftliche Entdeckung der Gesetze der Himmelsbewegungen aus dieser Zentralstellung erst einmal verstossen, nicht geradezu, um nicht im Beliebigen verlorenzugehen und gleichsam auf eine unendliche schiefe Bahn zu geraten, sich auf sich selber stellen?"

⁴⁹⁸ Ibid., p. 24

⁴⁹⁹ Vgl. Ibid., p. 25: "Mit der Behauptung der weltlichen Notwendigkeit Gottes schien ja in der Tat bereits darüber entschieden zu sein, als was Gott zu denken sei. Der weltlich notwendige Gott wurde allemal begriffen als Gott der Herr. Und was ein Herr ist, schien ebenfalls ausgemacht. Von Gottes Herrschaft war die Rede im Sinne seiner Allmachtsausübung. Der weltlich notwendige Gott wurde begriffen als der allmächtige Herr, dessen Liebe und Erbarmen gegenüber seinem Herrschaftsanspruch grundsätzlich sekundär und nachgeordnet erscheinen. So denkt man sich ja auf Erden einen Herrn: dass er zunächst einmal Macht hat und daraufhin dann vielleicht auch barmherzig sein kann -oder eben auch nicht."

⁵⁰⁰ Vgl. Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, (Homo Sacer II,2), Berlin 2010 (Suhrkamp); en: *Die Beamten des Himmels. Über Engel* gefolgt von der Angelologie des Thomas von Aquin, Frankfurt am Main, Leipzig 2007 (Insel - Verlag der Religionen); en: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002 (Suhrkamp Verlag).

⁵⁰¹ Vgl. Ibid., p. 41 waar Jünger sich nogal omslachtig uitdrukt: "Die Zweifältigkeit und Ambivalenz der Erfahrung, die wir angesichts des Nichtseins mit der Erfahrung machen, ist aus sich selbst heraus ganz und gar nicht zur Entscheidung zu bringen. Übergänge von der auf das Nichtsein fixierten Grunderfahrung der Angst zu der sich des Seins freuenden Grunderfahrung der Dankbarkeit und Simultaneitäten beider Grunderfahrungen gehören zum Wesen der Erfahrung mit der Erfahrung. Wenn es indessen zu einer eindeutigen, die Ambivalenz zugunsten einer irreversiblen Erfahrung der Bejahtheit des Seins aufhebenden Entscheidung jener Zweifältigkeit kommt, dann ist genau das geschehen, was theologisch ein Wunder genannt zu werden verdient. Es ist eine aus gemachten Erfahrungen nicht ableitbare, schlechthin wunderbare Erfahrung, wenn sich dem Menschen sein eigenes und nicht nur sein eigenes Dasein als aus dem Nichts hervorgebrachtes und vor dem Nichts bewahrtes Sein erschliesst. Eine solche wunderbare Erfahrung ist aber nicht etwa eine Erfahrung mit dem Nichts — davor bleibt der Mensch ja gerade bewahrt —, sondern eine Erfahrung angesichts des Nichts, und zwar mit dem, was der Mensch schon immer erfährt und auch fürderhin erfahren wird. Sie lässt sich nicht herbeiführen, sondern ist — wie das Wunder selbst — nur möglich als Folge eines Ereignisses, das in der Theologie Offenbarung Gottes genannt wird."

⁵⁰² Ibid., p. 42 en ook: "Genau das wäre aber der Fall, wenn man Gott als notwendig behaupten wollte. Gott wäre dann im Sein eines Seienden beziehungsweise im Sein des Seienden als solchem im Ganzen begründet. Doch ein über Sein und Nichtsein entscheidendes Wesen kann ausserhalb seiner selbst keinen Grund haben. Daher gilt: Gott ist grundlos. Ist Gott der über Sein und Nichtsein Entscheidende (und insofern zwischen Sein und Nichtsein überhaupt erst Unterscheidende), dann lässt sich von ihm keine Notwendigkeit aussagen. Als grundloses Sein ist Gott nicht notwendig und doch mehr als notwendig"

⁵⁰³ Ibid., p. 42 en zie ook p. 43: "Die gewonnene Erkenntnis hat Konsequenzen für das Reden von Gott im Horizont neuzeitlichen Denkens. Sie sollen in drei Grundsätzen ausgesprochen werden. Auf die kürzeste Form gebracht lauten die anthropologische und die theologische Wahrheit der neuzeitlichen Entdeckung der Nichtnotwendigkeit Gottes: 1 Der Mensch und seine Welt sind um ihrer selbst willen interessant. 2 Gott ist erst recht um seiner selbst willen interessant. 3 Gott macht den um seiner selbst willen interessanten Menschen in neuer Weise interessant."

⁵⁰⁴ Vgl. Ibid., p. 50: "Die Grundaporie, auf die die Interpretation des Wortes vom Kreuz von ihrer Sache her stösst, lässt sich knapp mit dem Stichwort der Absolutheit Gottes angeben. Diese Grundaporie stellt sich nun freilich bereits im Zusammenhang der biblischen Texte ein, also nicht erst im Zusammenhang gegenwärtiger Verantwortung des christlichen Glaubens. Dass Jesus Christus "gekreuzigt wurde aus Schwachheit, aber aus Gottes Kraft lebt" (2 Kor 13,4), scheint den Tod Jesu als eine spezifisch menschliche Schwäche zu charakterisieren, der dann die Absolutheit göttlichen Lebens unvermittelt gegenübersteht. Gott und der Tod Jesu scheinen also auch im Neuen Testament nur als Antithese zusammenzugehören. Selbst der Apostel Paulus, der doch wie kein anderer vom Gekreuzigten her gedacht hat, scheint in dieser Hinsicht "nicht konsequent" gewesen zu sein. Genauere Exegese würde zwar zeigen können, dass dieser Schein trügt. Gleichwohl zeigt sich an solchen Formulierungen des Apostels die Schwierigkeit des Problems."

⁵⁰⁵ Ibid., p. 51: "Theologen der Alten Kirche, vor allem aber Luther, Hegel und die ihm folgenden Theologen haben die hier entstehende Aporie wahrgenommen und zu lösen versucht. Doch der Schein blosser Gegensätzlichkeit zwischen Gottes Leben und Jesu Tod hat sich theologiegeschichtlich trotz solcher bemerkenswerten Gegenpositionen aufs Ganze gesehen Geltung verschafft und dementsprechend weitgehend durchgesetzt. Im theologischen Verständnis der Auferstehung Jesu von den Toten kommt denn auch in der Regel sehr deutlich heraus, dass man den Gekreuzigten als Gott zu denken überhaupt nicht unternommen hatte. Der Tod Jesu hatte für den Gottesbegriff selber in der Regel überhaupt keine Bedeutung."

⁵⁰⁶ Ibid., p. 51 maar: "Demgegenüber ist nun jedoch bei den dem neuzeitlichen Wahrheitsbewusstsein kritisch verpflichteten theologischen und philosophischen Denkversuchen in der Regel eine sehr bestimmte Sensibilität für das mit dem Gedanken der Absolutheit Gottes gegebene Problem zu beobachten. Das hier zu bemerkende aporetische Bewusstsein hat seine Wurzel allerdings nicht so sehr in der theologischen Sachproblematik als vielmehr in der Grundeinstellung des neuzeitlichen Denkens. Denn das Axiom von der Absolutheit Gottes, das das neuzeitliche Denken aus der Tradition zunächst durchaus übernommen hatte, erweckte je länger je mehr die Abwehr des sich durch ein absolutes Wesen in der eigenen Freiheit bedroht erfahrenden Menschen."

⁵⁰⁷ Vgl. Ibid., p. 59: "Das Wort vom Tode Gottes ist ein dunkles Wort. Und es wird dunkel bleiben, solange es nicht aus seiner Herkunft verstanden ist. Um seine Herkunft zu verstehen, wird man auf die Zeit achten müssen, in der es gebräuchlich wurde. Es gehört ja zum Eigentümlichen dieses Wortes, dass es nicht immer an der Zeit war. Seine Zeit ist erst gekommen. Die Wahrheit, die sich in diesem dunklen Wort verbirgt kann nicht als unabhängig vom Geschehen der Geschichte begriffen werden. Sie lässt sich nur als geschichtliche Wahrheit einholen, als, durch ein Verstehen dessen, was in der Geschichte derjenigen Überlieferungen, in denen dieses Wort möglich wurde, geschehen ist. Wer die Rede vom Tode Gottes als jederzeit möglichen oder doch jederzeit möglich sein sollen den wahren Satz begreifen zu können meint, wird sie gar nicht verstehen. Denn "lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre". (citaat: F. Hölderlin, *Mnemosyne Sämtliche Werke (Kleine Stuttgarter Ausgabe)*, hg. von F. Beissner, Bd.2, 1953, 204.)

⁵⁰⁸ Ibid., p. 133: "Das besagt, dass Hegel mit Hilfe' der Negation der Existenz das Wesen Gottes neu und radikaler zu bestimmen fordert. Es soll die Negation der Existenz als ein Moment im göttlichen Wesen selber gedacht werden: nämlich als dasjenige Moment, das das göttliche Wesen als das Sein einer Geschichte zu denken überhaupt erst ermöglicht und erlaubt. Denn ohne Negation keine Geschichte! Um der Geschichtlichkeit Gottes willen, um das göttliche Wesen nicht nur als tautologisches Subjekt, sondern als in sich selbst geschichtlich zu denken, musste Gottes Wesen als durch Negation bestimmtes Sein gedacht werden, das nur in der Weise eines Seins aus dem Tode göttlich, nur in österlicher Kraft ewig ist."

⁵⁰⁹ Ibid., p. 133: "Auch hier ist aber der Begriff des Wesens Gottes das eigentliche thema probandum. "Tod Gottes" heisst für Nietzsche die notwendige Entsagung, ein göttliches Wesen überhaupt zu *denken*: "du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren." Das Denken kann kein Letztes denken, weil es dann ein Jenseits seiner selbst denken müsste. Damit hätte es aber schon auf gehört zu denken. Denn Denken geschieht "auf jede Gefahr hin". Ein auf jede Gefahr hin denken des Denken muss deshalb immer auch noch das "Jenseits alles ,Jenseitigen denken Behauptet man nun aber Gott als das schlechthin jenseitige Wesen, als ein letztes Jenseits alles Jenseitigen, dann stellt die Notwendigkeit, immer auch noch ein Jenseits alles Jenseitigen zu denken, zugleich die Unmöglichkeit dar, ein so bestimmtes göttliches Wesen überhaupt zu *denken*. Diese Unmöglichkeit ist für Nietzsche geschichtliche Wirklichkeit. Die Nicht-denkbarkeit des Wesens Gottes führt zur Proklamation des Todes Gottes als des grössten Ereignisses der neueren Geschichte."

⁵¹⁰ Ulrich Schacht, Ibid., p.51

⁵¹¹ Ibid., p. 137

⁵¹² Vgl. Ibid., p. 195: "Zarathustras Frage: „Könntet ihr einen Gott denken?" steht in engstem Zusammenhang mit der parallel formulierten Frage: „Könntet ihr einen Gott schaffen?" Beiden Fragen geht die Behauptung voraus: "Gott ist eine Muthmaassung." Beidemal wird gegen das Mutmassen selber kein Einwand erhoben. Aber das Mutmassen soll begrenzt sein. Der Mensch muss mutmassen. Sein Leben vollzieht sich in Mutmassungen. Aber die Mutmassungen müssen sinnvoll sein. Und das sind sie nur, wenn sie ihr Mass in dem haben, was der Mensch vermag. Deshalb soll das Mutmassen begrenzt sein. Doch der Begrenzung des Mutmassens ist die unbegrenzte Mutmassung, ist Gott im Wege: "... aber ich will, dass euer Muthmaassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille ... aber ich will, dass euer Muthmaassen begrenzt sei in der Denkbarkeit." Inwiefern behindert Gott die Begrenzung des Mutmassens?"

⁵¹³ Ibid., pp. 195-196 en ook: "Der Tod Gottes ist in diesem Verständnis Aufhebung des fixierten Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit. Die Herrschaft des —nun endlich aufgehobenen — Gegensatzes hingegen bedeutet die Entwertung der Endlichkeit des Menschen zugunsten des unendlich grösseren Wertes der entgegengesetzten Unendlichkeit Gottes: "Wie? die Zeit wäre hinweg, und alles Vergängliche nur Lüge?" Die Mutmassung der Unendlichkeit verdirbt die Endlichkeit des Mutmassenden. Denn sie zwingt ihm die Endlichkeit auf -statt diese aus ihr selbst heraus zu begreifen. Deshalb will Zarathustra, dass das menschliche Mutmassen begrenzt sei. Deshalb soll es nicht weiter reichen "als euer schaffender Wille". Deshalb soll es begrenzt sein "in der Denkbarkeit".

Der Wille zur Begrenzung des Mutmassens auf den schaffenden Willen dürfte zugleich der Horizont für den Willen zur Begrenzung des Mutmassens auf die Denkbarkeit sein. Der als Unendlichkeit dem endlichen Menschen entgegengesetzte Gott ist dem schaffenden Willen des Menschen grundsätzlich entzogen; darin stimmt Nietzsche mit der von ihm kritisierten Tradition überein. Der unendliche Gott ist dem schaffenden Willen des endlichen Menschen so entgegengesetzt, dass er den schaffenden Willen immer auf seine Endlichkeit und auf diese als das hässliche Gegenstück der Unendlichkeit zurückwirft. Weil im Gottesgedanken mehr gemutmasst wird, als dem schaffenden Willen zugemutet werden kann, wird dieser Wille durch jenes Mehr hinter seine eigenen Möglichkeiten zurückgeworfen."

⁵¹⁴ Ibid., p. 197 en ook: "Dieser Wider-Wille richtet sich gegen das mit der Definition Gottes als *id quo maius cogitari nequit* verbundene ontologische Argument Anselms, aber zugleich auch gegen den cartesischen Ansatz einer das Sein auf den Kopf der *res cogitans* stellenden Metaphysik. Die sich gegen das anselmische Argument und den cartesischen Ansatz der Metaphysik wendende Einstellung Nietzsches bestreitet in beiden Gegnern dasselbe, nämlich den Schein einer Selbstvermittlung des Denkens in das Sein. Gegen den die Neuzeit beherrschenden metaphysischen Ansatz des Descartes wendet sich das Prinzip der "des Lebens zu sich selbst", das die als Begrenzung des Mutmassens gesetzte *Denkbarkeit* des Seins seinerseits begrenzt sein lässt durch die menschliche Sinnlichkeit: "Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken!" Werden die eigenen Sinne zu Ende gedacht, so konstituiert sich die Endlichkeit aus sich selbst heraus und hört auf, ein blosses Gegenstück zur Unendlichkeit zu sein. Im Sinnlichen liegt für Nietzsche aber zugleich die Kraft zum endlichen "Übersich-hin-aus": Schaffenskraft. Der Wille zur Begrenzung des Mutmassens auf die Denkbarkeit ist also schon bestimmt durch den Willen zur Ausrichtung der Denkbarkeit auf die Machbarkeit."

⁵¹⁵ Vgl. Ibid., p. 199: "Verwandelt werden in Menschen-Denkbares muss dann mit allem vor allem Gott. In Menschen-Denkbares verwandelt wird Gott aber nur dann, wenn er aufhört, die dem endlichen Menschen als über-Ich entgegengesetzte Unendlichkeit zu sein. Eben damit hörte er aber nach der Logik des vorausgesetzten Gottesbegriffs auf, überhaupt Gott zu sein. Der schaffende Wille schafft mit der Entgegensetzung der Unendlichkeit zur Endlichkeit Gott selber ab und entwirft sich seinerseits als Wille zum das endliche Ich übersteigenden menschlichen über-Ich. An die Stelle des unendlichen göttlichen über-Ich tritt der Wille des endlichen Ich zum menschlichen über-Ich, der übermensch: "Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch." Das Unendliche ist nunmehr verwandelt in die Dimension des Werdens des Übermenschen, also in die Dimension einer Endlichkeit, die nicht von aussen begrenzt wird: "die Endlichkeit kommt aus der Welt selbst." Den Übermenschen zu denken bringt das Denken zwar auch auf die Höhe. Aber diese Höhe des Denkens ist nun nicht mehr die Höhe eines dem Denken gegenüber anderen, sondern die dem Denken, das vom Willen beherrscht und begrenzt ist, eigene Höhe."

⁵¹⁶ Ibid., p. 224

⁵¹⁷ Ibid., Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge Ibid., p. 672

⁵¹⁸ Ibid, p. 279 en ook pp. 279-280: "Denn es ist jener von Paulus angeblich erfundene "Gott" ein Gott, der "die Weisheit der Welt ... zu Schanden macht". Gemeint sind die paulinischen Ausführungen 1 Kor 1,18 ff., also die paulinischen Ausführungen über das Wort vom Kreuz, die in der Tat Gott und die Vergänglichkeit in der Person des Mensch gewordenen Sohnes Gottes zusammenzudenken versuchen. Nietzsche nimmt Paulus beim Wort und behaftet ihn darauf, dass die apostolische Rede von Gott nichts anderes sein will als Rede vom gekreuzigten Christus (1 Kor 2,2).

Der Gekreuzigte ist für Paulus der Ohnmächtige, der dem Tode Ausgesetzte. Paulus zelebriert aber diesen Gedanken nicht mit Melancholie, sondern denkt ihn als Evangelium, also als eine erfreuliche Sache. Was ist das Erfreuliche an der Ohnmacht des Gekreuzigten? Die Ohnmacht des Gekreuzigten ist für Paulus die Weise, in der GottLebens-Macht sich vollendet (2 Kor 13,4). Ohnmacht wird also nicht als Widerspruch zu Gottes Macht verstanden. Es gibt aber nur ein einziges Phänomen, in dem sich Macht und Ohnmacht nicht widersprechen, in dem die Macht vielmehr als Ohnmacht sich vollenden kann. Dieses Phänomen ist das Ereignis der Liebe. Die Liebe kennt Macht und Ohnmacht nicht als Alternative. Sie ist die Einheit von Macht und Ohnmacht und als solche der wohl radikalste Gegensatz zum Willen zur Macht, der die Ohnmacht nicht bejahen darf. Die paulinische theologia crucis ist dementsprechend die schärfste Absage gegen die Vergöttlichung der sich selbst wollenden Macht. Nietzsche hat sehr wohl und sehr scharf erkannt, dass damit ein neues Gottesverständnis initiiert worden ist. Er hat es sogar schärfer erkannt als eine gewaltige theologische Tradition nach Paulus. "Gott am Kreuze — versteht man immer noch die furchtbare Hintergedanklichkeit dieses Symbols nicht? — Alles, was leidet, Alles, was am Kreuze hängt, ist göttlich ..."

⁵¹⁹ Ibid., p. 280

⁵²⁰ Edmond Jabès, The book of Margins, Ibid., p. 42

⁵²¹ Vgl. Ibid., pp. 281-282: "Der Grund für diese anti-theologische Borniertheit dürfte wohl darin zu erblicken sein, dass Nietzsche das Vergehen des Vergänglichen nur als ein von Schwachheit und Leid freies, natürliches Vergehen gelobt und gerechtfertigt wissen wollte. Darin blieb auch Nietzsche im Gegenüber zur Metaphysik zutiefst der Metaphysik verhaftet: dass er das Vergängliche ohne den Schmerz, dass er das Vergehen ohne das Leid und ohne die Trauer des Abschieds gedacht wissen wollte und dass er deshalb die Verehrung eines leidenden Gottes als "Verbrechen am Leben" anklagen musste. Im Horizont einer Theologie des Gekreuzigten wird sich das harte Urteil nicht vermeiden lassen, dass Nietzsche, jedenfalls sofern er gegen den gekreuzigten Gott polemisiert, die *Vergänglichkeit* des Lebens *abstrakt* gedacht hat. Daran ändert auch eine gewisse Selbstverherrlichung des Leidens an der Einsamkeit der eigenen Überlegenheit nichts. Die Abstraktion, deren sich dieses Denken schuldig gemacht hat und wohl in der Konsequenz seines eigenen Wollens schuldig machen musste, besteht darin, dass es das vergängliche Leben nur auf der Höhe seiner Lebendigkeit gerechtfertigt wissen wollte. Den Menschen in die Höhe des Übermenschen zu bringen war das erklärte Ziel des Willens zur Macht. Und als einen Denker der Höhe hat sich Nietzsche selber verstanden und zu erkennen gegeben. Zarathustra kommt aus der Höhe und in sie entzieht er sich wieder -, womöglich noch höher hinauf."

⁵²² Vgl. Ibid., p. 283 noot 45: "Die Theologie wird deshalb die (von Martin Heidegger philosophisch als das zunächst zu Bedenkende angegebene) Armut der Existenz des "homo humanus" nicht unabhängig von der Identität Gottes mit dem Menschen Jesus auslegen können. Sie wird aber auch umgekehrt erst aufgrund des Ereignisses dieser Identität von Gott und Mensch sagen und denken können, was das Wort "Gott" eigentlich besagen soll. Sie wird folglich dem Philosophen nicht zustimmen können, wenn er das Wesen von Gottheit erst aus dem Wesen des Heiligen zu denken, das Wesen des Heiligen wiederum erst aus der Wahrheit des Seins zu denken und dann also im Lichte des aus der Wahrheit des Seins und aus dem Wesen des Heiligen gedachten Wesens von Gottheit erst zu denken und zu sagen verstattet, "was das Wort 'Gott' nennen soll" behauptet: "Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort 'Gott' nennen soll." An der Stellung zu diesen durch und durch philosophischen Sätzen dürfte sich entscheiden, ob eine — von Heidegger überhaupt lernen wollende -Theologie im Dialog mit der Philosophie Theologie bleibt. (...)"

⁵²³ Ulrich Schacht, Ibid., p. 57

⁵²⁴ Ibid., Kritik der Spiritualität, Ibid., p. 43

⁵²⁵ Ibid., Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge Ibid., p. 658

⁵²⁶ Ibid., vooral de eerste hoofdstukken over oorlog en marteling en de taal en het denken erachter.

⁵²⁷ Heschel, God zoekt de mens, Ibid., pp. 124-125

⁵²⁸ Auguste Rodin (2e Teil) in Ibid., p. 310

⁵²⁹ Edmond Jabès, The book of questions: Ibid., p. 202

⁵³⁰ Ibid., p. 203

⁵³¹ Vgl. Strasser, Kritik Ibid., p. 20: "Unsere Existenz befähigt uns, aus dem Gefängnis purer Faktizität - wertneutraler, bedeutungsfreier Innerweltlichkeit - herauszutreten. Wir sind immer schon auf dem «Weg nach draussen», das heisst auf dem Weg über unsere Sinnlichkeit hinaus, wie sie uns unser Gehirn präsentiert, mit dem Grenzfall einer transsubjektiven Aussenwelt. Es ist unsere Sinnlichkeit im geistigen Modus unseres Selbstbewusstseins, die uns eine Seinssphäre eröffnet, die Sphäre unseres Lebensalltags, an dessen Anschauungsgehalten wir, sobald wir nicht exklusiv mit dem Auge des Überlebenskämpfers blicken, eine eigentümliche Transparenz gewahren. Im Wechsel- und Zusammenspiel der Phänomene erfassen wir intuitiv je und je eine Bedeutung, rätselhaft, dem begrifflichen Zugriff entzogen: eine Transparenz, die uns die Welt als ein Reich des Geistigen, dem wir selbst zugehören, nahebringt."

⁵³² Ibid, p. 20

⁵³³ Ibid. p. 43

⁵³⁴ Vgl. Ibid., p. 56: "Entdichtung - das Wort hat einen zwiespältigen Klang. Deshalb irritiert es. Das Dichte und die Dichtung liegen sprachlich nahe beieinander, zu nahe vielleicht Wenn wir nach dem Wesen, dem wahren Wesen der Dichtung fragen — nicht nach dem Wesen all des lyrischen Wortmülls, der uns heute in den sprachwulstigen Medien begegnet, bis hin zum «Poetry Slam»—, dann wird nur eine Antwort einigermaßen treffen: Dichtung entdichtet. Sie löst das Dichte der Dinge auf, indem sie das Licht scheinen lässt, das in ihnen eingeschlossen ruht, verschlossen unter der Decke all der abgetragenen, ausgeleierte, klebrigen Begriffe, mit denen wir es gewohnt sind, über sie zu sprechen.

There is crack in everything
that's how the light gets in.

Diese Zeilen aus Leonard Cohens Song Anthem sind ebenfalls zweideutig und, ohne negativen Beiklang, zwielichtig. Die Dichtung —und gemeint ist das Leben selbst —fühlt den «Sprung» (crack), der Menschen und Dinge verletzt hat, verletzbar macht und sie ihrer Umwelt «offeriert». Es sind die cracks, die das Leben kennzeichnen, auch das Leben der toten Dinge, und erst durch sie wird das Einzelne «ansprechbar»."

⁵³⁵ Vgl. Ibid., pp. 56-57: "Deshalb kann es keine wissenschaftliche Dichtung geben. Die Wissenschaft sucht nicht nach den cracks, um in ihnen Zutritt zur Seele zu erhalten, zum Licht, sie begreift sich selbst als das Licht, das die Dinge erhellt. Obwohl es nicht ihr erklärtes Ziel ist, die Seele im Licht der Analyse aufzulösen, ist dies doch der methodische Effekt, der aller wissenschaftlichen Exploration von Anfang an innewohnt. Sie entdeckt die Mechanismen und Zufälle, die Gesetzmässigkeiten und Konstanten, unter deren Herrschaft die Fakten stehen und sich konstituieren; die Analysen der Wissenschaft verdichten das Universum zu einem zufallsdurchherrschten Uhrwerk, einem Toll- und Totenhaus des Seins.

Das alles ist bisweilen wundersam und wunderbar anzuschauen, namentlich der ganze Kosmos in seiner digitalen, vielfarbigen Simulation - ist nicht er das eigentliche, das absolute Gedicht? Dem mag man zustimmen unter der Voraussetzung, dass Simulationen Dichtwerke sind, indem sie unsere Anschauung in die schöne Irre führen. Im Kreisen der Galaxien mit ihren Milliarden Glitzerpunkten scheint eine Seele zu wohnen. Wir spüren förmlich die Risse, durch die das ewige Licht durchschimmert, und in der unendlichen Tiefe, die sich dehnt und dehnt - waltet da nicht göttliches Wehen? Aber das alles, dieser zwingende Schein einer Realpräsenz, ist bloss der bunte Traum der elektronischen Pixelmaschinerie. In wissenschaftliche Begriffe übersetzt, bleibt von der digitalen Schimäre des Absoluten nur das Kolossale, das aus Milliarden und Abermilliarden Teilen besteht, die alle verbunden durch kosmische Dimensionen und Weiten das Absolut dichte Bilden, welche die Wissenschaft "Welt" nennt."

⁵³⁶ Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, Frankfurt am Main 1987 (Insel) Vgl. Eckhart, *Over God wil ik zwijgen*, Ibid., p. 67: "De edele apostel Paulus heeft deze woorden gesproken: "Gegzegend zij God en de Vader van onze Heer Jezus Christus, een Vader van barmhartigheid en God van alle troost, die ons troost in al ons verdriet." Er zijn drie soorten verdriet waardoor de mens overvallen wordt en terneergedrukt raakt. De ene wordt veroorzaakt door schade aan uiterlijke goederen, de tweede door het ongeluk dat zijn familieleden en vrienden overkomt, de derde betreft hemzelf wanneer hij minachting ondervindt en tegenspoed, lichamelijk pijn lijdt of hartzeer heeft."

⁵³⁷ Ibid., p. 60: "Es scheint, als ob die Frage des Trostes, sobald wir sie über ihr bloss psychologisches Niveau hinausheben, in einer Paradoxie umliefe. Der Name dieser Paradoxie ist Erlösung vom Übel, als welches sich die Welt der «Fakten» dem Trostsuchenden entgegenwölbt. Albert Camus war es, der die Behauptung aufstellte, die Grundfrage der modernen Philosophie sei jene des Selbstmords. Warum nicht Hand an sich legen? Und nun bekommt er es mit der Gegenfrage aller zu tun, die gerne leben (und das sind doch die meisten, denen die Frage des Selbstmords zwar etwas bedeutet, meist aber doch nur im Sinne einer akademischen Angelegenheit): Warum sollte man nicht leben wollen, weiterleben? Gegen den Selbstmord spricht grundsätzlich, dass man gerne lebt. Camus und die, die in seiner Nachfolge philosophieren, müssen es also anders, tiefer gemeint haben, als es der Alltagsverstand und das Alltagsvergnügen aufzufassen verstehen. Es geht - man braucht es kaum zu wiederholen - um den Sinn des Lebens unter der Bedingung, dass Gott tot ist. Doch Begriffe wie «Sinn des Lebens» und «Tod Gottes» gehören, bei aller Dringlichkeit, eben auch zur Begriffskulissenschieberei der postreligiösen Ära selbstbewusster Existenzialität."

⁵³⁸ Vgl. Ibid., pp. 60-61: "Woher Trost? Trost aus dem Glauben? Aus der Religion? Woher sonst? Wie wir wissen, waren bei Weitem nicht alle Religionen darauf vorbereitet, Trost zu spenden im «Tal der Tränen». Das Versprechen eines Lebens nach dem Tod, in welchem das gute, gottgefällige Leben auf Erden im Jenseits «belohnt» würde, im Kontext welcher Erlösungsvariante auch immer - dieses Versprechen, das die sterbliche Seele trösten machte, hinweg-trösten über die Beschwerden hierorts, ist keineswegs eine unreligiöse Intuition."

⁵³⁹ Edmond Jabès, *The book of questions: II & III, The Book of Yudel. Return to the Book*, translated by Rosmarie Waldrop, Middletown 1965, (Wesleyan), pp. 232-233

⁵⁴⁰ Vgl. Tenachon. Samengesteld door Eli Whitlau ism Yehuda Aschkenasy, 1987, nr. 10 (Folkertsma Stichting voor Talmudica): pp. 158-160 - deze lijst is samengevat uit M.D. Cassuto, *Entsiklopedia Mikraiet* (1950) I, 302-320; en Louis Jacobs, *A Jewish Theology* (1973) p. 137 ev. Niet opgenomen zijn de namen van God in de Middeleeuwse Joodse filosofie en in de Kabbala.

⁵⁴¹ Ibid., pp. 96-97

⁵⁴² Ibid., p. 7

⁵⁴³ Edmond Jabès, *The book of Margins*, Ibid., pp. 160-167

⁵⁴⁴ Johannes Kühn, *Und hab am Gras mein Leben gemessen. Gedichte*, München 2014, (Carl Hanser Verlag), p. 96

⁵⁴⁵ bron: Internet - geraadpleegd 7 februari 2022: <https://web.archive.org/web/20020225223144/http://www.geocities.com/Athens/Chariot/3474/prose/inhalt.htm#page1> - zie ook Paul Celan, *Verzamelde werk*. Vertaald en toegelicht door Ton Naaijken, Amsterdam 2021, (Athenaeum-Pola& Van Gennep) (nieuwe vertaling) pp. 256-258

⁵⁴⁶ Ibid., 060 Footprints, p. 122

⁵⁴⁷ Edmond Jabès, *Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm*, München 1993 (Carl Hanser Verlag), p. 140

⁵⁴⁸ Ibid., p. 145

⁵⁴⁹ Marc-Alain Ouaknin, Zeugma. Mémoire biblique et déluges contemporains, Paris 2008 (Éditions du Seuil), p. 347

⁵⁵⁰ Vgl. ook: Andreas Girbig, "Die Abgründe sind / eingeschworen auf Weiß". Erinnerung und Dialog. Bemerkungen zum Motiv des Schnees in Gedichten Paul Celans. in: Dialogues. Cahiers d'études Germaniques. Études réunies pas Jean-Charles Margotton en hommage au Professeur René Girard, PDF - (bron: Internet geraadpleegd 5 december 2021: https://www.academia.edu/32378468/Die_Abgr%C3%BCnde_sind_eingeschworen_auf_Wei%C3%9F_.Erinnerung_und_Dialog.Bemerkungen_zum_Motiv_des_Schnees_in_Gedichten_Paul_Celans)

⁵⁵¹ Vgl. de brieven van Celan aan Ingeborg Bachman in: Ingeborg Bachman, - Herzzeit. Ingeborg Bachman - Paul Celan. Der Briefwechsel. Mit den Briefwechseln zwischen Paul Celan und Max Frisch sowie zwischen Ingeborg Bachmann und Gisèle Celan-Lestrange, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp); en: Helmut Böttiger, Celan am Meer, Göttingen 2017, (Wallstein Verlag); en: Hans-Peter Kunisch, Todt Nau Berg. Die Geschichte von Paul Celan, Martin Heidegger und ihrer unmöglichen Begegnung, München 2020, (DTV)

⁵⁵² Vgl. Robert André, Gespräche von Text zu Text. Celan-Heidegger-Hölderlin, Hamburg 2019, (Felix Meiner Verlag), pp. 191-192

⁵⁵³ Kazuak Tanahashi, Friederike Juen Bossevain, Hoher Himmel, grosser Wind. Leben, Gedichte und Kalligraphie des Zen-Meisters Ryōkan, Berlin 2012, (edition steinrich), p. 131

⁵⁵⁴ Ulrich Schacht, Ibid., p. 46

⁵⁵⁵ Vgl. het aantal keren dat Nachmann wordt genoemd, ook in verband met de titel van: Marc-Alain Ouaknin, The Burnt Book. Reading the Talmud, New Jersey 1995 (Princeton University Press)

⁵⁵⁶ Vgl. ook de andere grote rabbi's in Elie Wiesel, De wanhoop verdreven. Eerbetoen aan negen chassidische meesters, Hilversum 1986 (Gooi en Sticht)

⁵⁵⁷ Vgl. Martin Buber, Die Geschichten des Rabi Nachman. Nacherzählt von Martin Buber, Gütersloh 2015, (Gütersloher Verlagshaus), p. 28

⁵⁵⁸ Ibid., p. 29

⁵⁵⁹ Ibid., p. 33

⁵⁶⁰ Vgl. Ibid., pp. 33-34

⁵⁶¹ Ibid., p. 43

⁵⁶² Ibid., p. 320

⁵⁶³ Edmond Jabès, The Book of Shares. Ibid., p. 9

⁵⁶⁴ Giovanni Rizzuto, Bergen en rivieren. Filosofische meditatie naar aanleiding van een koan, Rotterdam 2011, (Asoka), p. 78

⁵⁶⁵ Shitao, Aufgezeichnete Worte des Mönchs Bittermelone zur Malerei, Mainz 2009 (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung), p. 42

⁵⁶⁶ In: Wang Wusheng, Celestial realm. The yellow mountains of China, New York 2005, (Abbeville Press Publishers), p. 38

⁵⁶⁷ Ibid. p. 11 en ook pp. 11-12: "Expressing *sansui* through landscape poetry or landscape painting has long been a respected pursuit in China. Perhaps as much as a quarter of Chinese poetry and painting has taken *sansui* as its subject. Landscape painting, in particular, depicts "the formless before *sansui*" using ideas and techniques that are unique in world art history. Pure landscape painting first appeared in European art history with *A View of the Danube Near Regensburg* and other works by Albrecht Altdorfer in the 1520s. It would be three centuries more before the arrival of the Impressionists, who produced, as had Friedrich and Corot, a diverse variety of landscape paintings. John Ruskin marveled at the fine-grained movement locked away in Turner's landscapes. These artists merit mention for establishing landscape painting in Europe, but landscape painting had already been well known in China for a millennium. With brush and ink and paper, monochromatic *sansui* paintings of the divine concealed in the heart of the landscape."

⁵⁶⁸ Ibid., p. 12 en ook: "Naturally, Wang has not employed such methods in creating his photographic *sansui*. Painting and photography are different processes and employ different techniques. Wang's camera could hardly make use of *san'en* or *haboku* or *hatsuboku*. Nevertheless, his unique combination of lens, angle, and printing techniques as created a new kind of monochromatic *sansui* image, one using the camera as the brush the lens as ink, and employing printing techniques that create the illusion of a new kind of paper. Actually, the techniques and concepts underlying Chinese monochrome *sansui* painting differed radically between the North and the South. Painters of the North favored landscapes with precipitous mountain peaks while those of the South had a taste for landscapes with gentler lines."

⁵⁶⁹ Ibid., pp. 253-254

⁵⁷⁰ Ibid., p. 39

⁵⁷¹ François Cheng, *Vide et Plein - le langage pictural Chinois*, Paris 1991 (Editions du Seuil), pp. 112-113

⁵⁷² Ibid., pp. 39-40

⁵⁷³ Ibid., pp. 40-41

⁵⁷⁴ Ibid., pp. 41-42

⁵⁷⁵ uit: Ryōsuke Ohashi, *Der Philosophenweg in Kyōyo. Eine Entdeckungsreise durch die japanische Ästhetik*, München 2019, (Verlag Karl Alber Freiburg / München), p. 21

⁵⁷⁶ Vgl. *Beginners Dictionary of Chinese Japanese Characters*, compiled by Arthur Rose-Innes, New York 1997 (Dover Publications, Inc.), p. 192, 264, 122, 164, 489 and <http://jisho.org>

⁵⁷⁷ Meister Ryōkan, *Alle Dinge sind im Herzen. Poetische Zenweisheiten, Aus dem Japanischen ins Englische übersetzt von John Stevens. Vom Englischen ins Deutsche übertragen und mit einer Einführung von Munisch B. Schiek. Mit einem Vorwort von David Stendl-Rast*, Freiburg im Breisgau 2018 (Verlag Herder GmbH), p. 87

⁵⁷⁸ Ibid., p. 125

⁵⁷⁹ Karl Jaspers, *Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*. Herausgegeben von Hans Saner, München Zürich 1996, (Piper), p. 212

⁵⁸⁰ Vgl. Jaspers, *Ibid.*, p. 218: "Hoffnung geht auf Zukünftiges, ist gebunden an Zeit, erwartet Verwirklichung in der Welt. Zielt Hoffnung dagegen auf ein Jenseits der zeitlichen Welt, auf die Ewigkeit als Zukunft, so zieht sie die Ewigkeit selber in die Zeit. Vorstellungen übersinnlicher Zukunft können Chiffren sein, um das Unanschauliche der ewigen Gegenwart, die nicht Zukunft oder Vergangenheit oder zeitliche Gegenwärtigkeit ist, aussprechbar zu machen. Werden solche Chiffren leibhaftig, so ist die Ewigkeit verkehrt zur zeitlichen Dauer. Weil Hoffnung an Zeit gebunden ist, die Zeit nicht überschreiten kann, muss sie in der Zeit sich bewähren. Vertraut sie auf Verheissung von Glück in der Welt, so kann sie enttäuscht werden, wenn sie sich als falsch erweist. Vertraut sie auf ein zeitlich zukünftiges Jenseits, so ist in der Zeit zwar eine Enttäuschung nicht möglich, aber auch nicht die Bewahrheitung dieser Hoffnung. "

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 218

⁵⁸² *Ibid.*, p. 220

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 215

⁵⁸⁴ Du Fu, *Gedichte*. Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von Raffael Keller, Mainz 2009 (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung), p. 125

⁵⁸⁵ Durs Grünbein, *Aus der Traum (Kartei)*. Aufsätze und Notate, Berlin 2019 (Suhrkamp), p. 91

⁵⁸⁶ Der Wanderer über dem Nebelmeer, (bron: Internet geraadpleegd 12 februari 2022: https://nl.wikipedia.org/wiki/Der_Wanderer_über_dem_Nebelmeer)

⁵⁸⁷ Ryōsuke Ohashi, *Ibid.*, p. 98; zie ook: "Nicht nur die Deutschen, sondern auch alle Goethe-Liebhaber in der ganzen Welt kennen dieses Gedicht. Goethe (1749-1831) hat es wahrscheinlich am 6. September 1780 auf das Fensterbrett in einer Jagdhütte auf dem 861 m hohen Berg Kickelhahn mit Bleistift geschrieben. Da er damals Minister im Herzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach war und der Berg nicht allzu weit von seinem Wohnort entfernt lag, ist er einige Male auf diesen Berg gestiegen. Mit dem Abstand von ein paar Jahrzehnten stieg er am 27. August 1831 wieder auf den Berg. Das war am Tag vor seinem einundachtzigsten Geburtstag. Er fand das von ihm selbst auf das Fensterbrett geschriebene Gedicht wieder. Der Berginspektor Johann Heinrich Christian Mahr, der ihn begleitete, schrieb, dass Tränen über die Wangen Goethes flossen. Nachdem Goethe sich die Tränen mit dem Taschentuch getrocknet hatte, sprach er in sanftem, wehmütigem Ton: >Ja: warte nur, balde ruhest du auch!< Dann schwieg er eine Weile. Der Text von Johann Heinrich Christian Mahr trägt den Titel *Goethes letzter Aufenthalt in Ilmenau* und erschien ursprünglich im *Weimarer Sonntagsblatt* Nr. 29 vom 15. Juli 1855."

⁵⁸⁸ Vgl. *Ibid.*, pp. 99-103

⁵⁸⁹ Vgl. *Ibid.* pp. 101-102: "Der hier zitierte Vers »Über allen Gipfeln / Ist Ruh'« wird von Nishida so übersetzt, dass eine Rückübersetzung ins Deutsch lauten kann: »Auf den weit entfernten Gipfeln, die ich überblicke.« (*Miharukasu yama no itadaki*) Man sieht gleich, dass der für Heidegger entscheidende Ausdruck »ist Ruh« einfach ausgelassen wird. Allerdings liess Nishida nicht einfach das genannte Wort weg. Die von ihm übersetzten weiteren Verse lauten, um diese wiederum in einer Rückübersetzung wiederzugeben: »An den Wipfeln weht kein Wind, auch die Vögelein schweigen« (*kozue ni wa / kaze mo ugokazu / tori mo nakazu*). In dieser Übersetzung spürt man, dass die » Ruhe« konkret und real vorhanden ist. Wenn vorher eine erklärende Beschreibung wie »Die Ruhe ist« kommt, verliert das übersetzte Gedicht an innerer Spannung. "Der entscheidende Unterschied zwischen dem originalen und dem übersetzten Gedicht beginnt eigentlich schon mit dem ersten Vers in der Übersetzung Nishidas. Der Vers lautet, um ihn wiederum in der Rückübersetzung wiederzugeben: »Auf den weit entfernten Gipfeln, die ich überblicke.« Der Dichter steht auf dem Gipfel von Kickelhahn und überblickt die Gipfel der Berge in weiter Ferne, so wie es sicherlich auch Goethe selbst getan hat. Das Gefühl der wirklichen Anwesenheit des Dichters auf dem Berg Kickelhahn wird dann mit dem Ausdruck Nishidas »ich überblicke« unmittelbar gegeben. Der Dichter spürt dort rein körperlich, dass "kein Wind weht und die Vögelein schweigen".

⁵⁹⁰ Vgl. Ibid., p. 102: "In der Übersetzung Nishidas handelt es sich nicht um die objektive Beschreibung eines Dritten, sondern um die Äusserung des wirklich dort in der Ruhe auf dem Berggipfel Stehenden, um den Ausdruck seines Körpergefühls. Man könnte sagen, es handle sich um die »reine Erfahrung« im Sinne Nishidas, die diesseits jeglicher Spaltung in Subjekt und Objekt liegt."

⁵⁹¹ Vgl. p. 101: "So veröffentlichte Heidegger 1927 »Sein und Zeit«, die Schrift die als das grösste Ereignis in der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts angesehen werden kann. Aber die Seinsfrage wurde in dieser Schrift nicht »beantwortet«. Sie blieb für Heidegger als die Frage bestehen, die ihn im Denken weiter bewegte. Ein Wegweiser auf diesen Denkweg ist die Vorlesung von 1935 »Einführung in die Metaphysik«. Heidegger spricht in dieser Vorlesung sinngemäss wie folgt: Das »ist« lässt sich in verschiedenen Wendungen gebrauchen und ersetzen bzw. umschreiben. Wir sagen: »Gott ist«, d. h., Gott ist wirklich gegenwärtig; »die Erde ist«, d. h., die Erde ist ständig vorhanden; »der Vortrag ist im Hörsaal«, d.h., der Vortrag findet dort statt; »der Bauer ist auf dem Feld«, d. h., der Bauer hält sich dort auf; »der Becher ist aus Silber«, d.h., er besteht aus Silber; »der Hund ist im Garten«, d.h., er treibt sich dort herum. Wie steht es nun um den Ausdruck »Über allen Gipfeln / Ist Ruh'«? Heidegger bemerkt, dass dieses »ist« im letzten Beispiel sich gar nicht umschreiben lässt. Wenn man versuchsweise eine Umschreibung wagt: »Über allen Gipfeln / herrscht Ruh«, so wird man gestehen müssen, dass die Ruhe, die »herrscht«, keine Ruhe mehr ist, die über allen Gipfeln »ist«. Er sagt: » In diesem >ist< eröffnet sich uns das Sein in einer vielfältigen Weise«."

⁵⁹² Vgl. Ibid. pp. 101-102: "Das Nichts ist für Nishida die Wahrheit des Seins, die in der »reinen Erfahrung« der »Ruhe« bewahrheitet wird. Diese Ruhe wird darin als real gegenwärtig empfunden, so dass: »An den Wipfeln [...] kein Wind [weht], auch die Vögelein schweigen« (kozue ni wa / kaze mo ugokazu I tori mo nakazu). Der hier erwähnte »Wind« entspricht dem im Gedicht Goethes besagten »Hauch«, der auch Atem und Pneuma impliziert. Im Gedicht Goethes wird dieses Wort offensichtlich nicht nur wegen der Reimung, sondern auch wegen der Ahnung des »Todes« gebraucht und bereitet die letzten Verse »Warte nur, balde/ Ruhest du auch« vor. Nishida teilt diese Ahnung.

Die Verbindung der Nichts-Auffassung Nishidas mit seiner Auffassung der Dichtung Goethes lässt sich auch im Essay des späten Nishida »Der Hintergrund Goethes« feststellen. Dort bezeichnete Nishida den Hintergrund des Gedichtes von Goethe als »das Formlose«. Das von Nishida gemeinte Formlose ist z.B. die Höhe, die nicht als solche an sich zu finden ist, obwohl ein Berg faktisch hoch ist. Auch die Tiefe ist an sich nirgends, obwohl das Tal in der Tat tief ist. Auch die Ferne und Nähe sind je das Formlose, das nirgendwo an sich ist, aber dennoch redet man davon, dass das Ausland fern und die Heimat nah ist. Wenn dieses Formlose, das die Formen hervorbringt, als die Seinsform des eigenen Herzens verinnerlicht und zu eigen gemacht wird, so kann vom ichlosen Ich oder vom subjektlosen Subjekt die Rede sein. Fand Heidegger im Gedicht Goethes den Ausdruck für das von ihm gedachte »Sein«, so sah Nishida in demselben Gedicht einen Ausdruck für das »Nichts«, das als das Formlose die Formen hervorbringt. Am Gedicht Goethes, das in den Grabstein Kukis eingraviert wurde, überschneiden sich die Denkwege des deutschen und des japanischen Denkers."

⁵⁹³ In Helmut Zwanger, Karl-Josef Kuschel, (Hrsg.), Gottesgedichte. Ibid., pp. 127-128

⁵⁹⁴ Ibid., pp. 78-79

⁵⁹⁵ Ibid., p. 80

⁵⁹⁶ Gerard Richter, Gerhard, Amir Eshel, Zeichnungen, Berlin 2018, (Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag), p. 24

⁵⁹⁷ Ibid., pp. 80-81: Strasser schrijft: "Die meisten von uns werden vor solch hohen Anmutungen kapitulieren und sich lieber dem Schönen und Guten zuneigen, um im Jammertal des Lebens Trost zu finden. Und darin liegt auch jene Alltäglichkeit beschlossen, die den religiösen Sinn nicht überanstrengt. Doch in allem, was schön und gut ist, waltet, wie unerkannt auch immer, das Stimmungsmoment einer Geborgenheit im Schlechten. Dieses Moment lähmt nicht, sondern macht uns Mut, gegen das Böse zu kämpfen. Denn wir fühlen, dass wir dadurch einen Auftrag, eine Pflicht erfüllen, die damit zusammenhängt dass das Ganze nur deshalb gut ist, weil wir in ihm nicht reglos verharren, *sondern es gut machen wollen*. Wer das äusserlich Paradoxe eines solchen Kontextes bloss dazu benutzt, um sich darüber zu mokieren, der hat nie verstanden, was die Substanz religiösen allgemeiner: spirituellen — Gestimmtseins eigentlich ausmacht. Es ist das Moment der Geborgenheit im Schlechten, welches uns davor bewahrt, unseren ethischen Antrieb gegen eine Welt zu treiben, die sich grundsätzlich feindlich gegenüber allem verhält, was Menschen — mit Sinn und Sinnlichkeit, mit Empfindsamkeit ausgestattet — wünschen und erhoffen. Eine im strengen Sinne irreligiöse Welt ist ein Kosmos der Mechanik und des Zufalls, worin das Recht des Stärkeren absolut ist. Das wurde schon oft bemerkt. Und man mag dagegen fragen: Warum soll nicht gerade dies, Darwins Welt, die realistisch eingeschätzte Bühne unseres moralischen Handelns sein?"

⁵⁹⁸ Ibid., pp. 81-82

⁵⁹⁹ Albert Drach, Gedichte, Wien 2009 (Paul Zsolnay Verlag), pp. 157-160

⁶⁰⁰ Edmond Jabès, The book of questions: II & III, The Book of Yukel. Return to the Book, translated by Rosmarie Waldrop, Middletown 1965, (Wesleyan), p. 46

⁶⁰¹ Edmond Jabès, The book of questions: II & III, The Book of Yukel. Return to the Book, translated by Rosmarie Waldrop, Middletown 1965, (Wesleyan), p. 103

⁶⁰² Vgl. "Wer mit dem Selbstdenken nicht haltmacht, wo das Denken tieferen Formen der Einsicht Platz machen sollte, der verdummt, und zwar – ironisch gesprochen – auf höchstem Niveau. Die Niveaus der Verdummung, auf denen wir uns bewegten, sind überschießende Formen der Aufklärung, die ihren Ausdruck in parawissenschaftlichen Überzeugungen finden. Selbstdenken ohne Inkompetenz-, ohne Entfremdungs- und ohne Transzendenzeinsicht sind die, wie ich denke, zeitgenössischen Formen dessen, was Musil einst die eigentliche Bildungskrankheit nannte. Ich denke auch, dass diese Formen, innerlich zusammenhängend, einander wechselseitig verstärken und dass aber am bedenklichsten das Selbstdenken ohne Transzendenzeinsicht ist." (Bron: Internet - Immanenzverdichtung in Peter Strasser, Ratslosigkeit, geraadpleegd op 14 februari 2022: <https://www.fink.de/view/book/9783846755259/BP000008.xml?language=en>)

⁶⁰³ Vgl. ook: Peter Strasser, von Göttern und Zombies. Die Sehnsucht nach Lebendigkeit, Paderborn 2016 (Wilhelm Fink)

⁶⁰⁴ Ibid., p. 28

⁶⁰⁵ Ibid., p. 90

⁶⁰⁶ Vgl. Ibid., pp. 90-91: "Das Gedichteschreiben ist ein paradoxer Vorgang, Sammlung und Auflösung in einem. Wer Gedichte schreibt, kommt sich selbst näher und entfernt sich im selben Schwung wieder von sich. Verse sind ein hochauflösendes Darstellungsmittel der Existenz. Da jeder sich selbst der Nächste ist, braucht es eine Form, die aus dieser Tatsache etwas Mitteilenswertes macht, das jeder verstehen kann, gerade weil es jeden betrifft. Im Idealfall schafft Dichtung das besser als jede andere Weise der Durchsage, wenn auch meist nur in Bruchstücken, augenblickshaft. Das klingt, ich weiss es, nach einer Poetik für Eintagsfliegen."

⁶⁰⁷ Ibid., p. 91

⁶⁰⁸ Ibid., p. 12

⁶⁰⁹ Vgl. Ibid., p. 95: "Das Gedicht spricht in gewöhnlicher Sprache. Es kann nicht beanspruchen, eine tiefere Sprache, eine *eigentliche* Sprache, eine *primäre* Sprache zu sprechen - es muss sich mit den herkömmlichen Worten begnügen und weiss nicht mehr als der Leser. Dabei ist diese gewöhnliche Sprache, in der das Gedicht spricht, alles andere als trivial, weil es eine Sprache ist, die sich dem Unbekannten zuwendet, die sich den Vielheiten stellt, die so zahlreich sind wie die Subjekte, aus denen sie spricht. Das gleiche gilt für die Worte: Auch sie sind so zahlreich in ihrer Anwendung wie die Kontexte, in denen sie stehen. Die Worte im Gedicht sind alles andere als eindimensional. Vielmehr ist ihre Räumlichkeit durch die Beweglichkeit und den Orientierungssinn ihrer Sprecher gegeben, ob diese nun biographisch bedingt sind (der Wanderer, der Weltreisende, der Abenteurer, der Vertriebene) oder ob sie rein nur der Phantasie entspringen (der Provinzdichter, der Blinde, der regionale Universalist). Dies festzustellen heisst noch nicht viel, aber es könnte der Anfang einer Basistheorie sein, wie sie Wittgenstein in seinen verstreuten Bemerkungen *Über Gewissheit* vorführt."

⁶¹⁰ Vgl. Ibid., p. 151

⁶¹¹ Ibid., p. 151

⁶¹² Vgl. Grünbein, Ibid., p. 96: "Punktualität ist in Behandlung ihrer Gegenstände der Charakter lyrischer Dichtung. So drückt es, in der Sprache der Systemphilosophie, der Hegelianer Friedrich Theodor Vischer in seiner *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen* aus. Die Lyrik, sagt er, kann das Objekt nicht entwickeln, nicht ausbreiten. Ihre Beschränktheit liege schon in der Vereinzelung des Dichters: dass es immer nur dieses eine Subjekt ist, das in dieser *einen* Situation von *einem* Punkt aus die Totalität der Welt berührt. Die Lyrik bleibt daher an die Zufälligkeit der Wahrnehmung gebunden. Damit sei auch die Gefahr des Pathologischen gegeben. Hier klingt Goethe an, der im Alter die Poesie als eine Krankheit sah, durch die man hindurchmuss. Wer an ihr hängenbleibt, wer sich im Labyrinth des lyrischen Ausdrucks verirrt, zahlt einen hohen Preis -wie der »arme Hölderlin«. Erst die Gesamtheit der lyrischen Äusserungen, sagt Vischer, ergibt das Bild einer Persönlichkeit. »Meine Gedichte sind meine Vita.« (Paul Celan) Und dann kommt eine überraschende Definition, die den Vorgang plötzlich ins Licht rückt, eine physikalisch-technische Erklärung der Poesie, *avant la lettre*. Die lyrische Dichtung sei »punctuelles Zünden der Welt im Subjecte«."

⁶¹³ Vgl. Ibid., p. 97: "Letzte Chance und einzige, etwas zu sagen: das ist das Gedicht. Anscheinend bin ich der mystische Mensch, der an den Augenblick glaubt da etwas sich mitteilt, etwas mitteilenswert ist. Daher die Scheu vor jeder Lesung: Nun ist es wieder soweit, du bist aufgerufen, das Gedicht, das du geschrieben hast, vorzulesen wie etwas vollkommen Neues. Im Lesen musst du es aktualisieren."

⁶¹⁴ Ibid., p. 97

⁶¹⁵ Ibid., p. 424

⁶¹⁶ Vgl. Ibid., pp. 424-425: "Etwas anderes war das Drama der Tollkühnen, die sich mit den wirklichen Mächten ihrer Zeit angelegt hatten. Dichter, die sich mit ihren Versen Kaiser, Tyrannen, Diktatoren oder schlicht die Mehrheitspartei zu Feinden gemacht hatten. In ihrem Fall war die Konsequenz ihrer geistigen Autonomie nicht selten der Tod, mindestens aber der Weg ins Abseits, in Verbannung und Einsamkeit. Es lag am enormen Nachhall ihrer Biographien, dass ein Orientierungsuchender sich besonders von ihnen, den Heimatlosen der Menschheit, angezogen fühlte. Darum Ovid, darum Dante, darum Mandelstam, darum Celan oder Brodskij. Nicht zu sprechen von denen, die freiwillig oder unfreiwillig ihr Land verliessen, weil es dort keinen Platz mehr für sie gab und es besser war, ins Ausland zu gehen, als sich in der Heimat verhaften und in die Gulags und Konzentrationslager stecken zu lassen. Das Schicksal der meisten jüdischen Schriftsteller fällt darunter (sie waren zur Vernichtung bestimmt) und das vieler deutscher, französischer, italienischer Emigranten, wie auch das mancher Russen, die mit der Oktoberrevolution ihre Heimat, aber nicht ihre Sprache verloren hatten (Zwetajewa, Chodosssewitsch, Nabokov), auch das mancher Südamerikaner (Vallejo, Onetti, Bolano)."

⁶¹⁷ Ibid., pp. 424-425

⁶¹⁸ Vgl. Armin Nassehi, *Muster. Theorie der digitale Gesellschaft*, München 2019, (C.H. Beck)

⁶¹⁹ Ibid., pp. 425-426

⁶²⁰ Vgl. Ibid., p. 427: "Wieder begegnet uns ein Fall von äusserster Reduktion — das Gegenteil von Redundanz, den das Weltall uns vorschreibt mit seinen zahllosen Galaxien. Hier spricht einer, der weniger will als das übermächtige All. Er kann sich nicht abfinden mit der Ohnmacht des kleinen Menschen in seiner Blase da unten, an einem bestimmten Punkt der Erde, im schönen, düsteren Petersburg. Das Firmament kann ihm gestohlen bleiben, der Sternenhimmel, zu dem alle aufblicken und von dem die Wahrsager zehren, weil er jedes Einzelleben gnadenlos überwölbt (und nach ältester Sterndeuterkunst — gegen alle aufklärende Wissenschaft— vorherbestimmt). Er aber will das alles nicht mehr, will nichts mehr wissen von solchem Pseudowissen."

⁶²¹ Ibid., pp. 427-428

⁶²² Vgl. *Russische Lyrik. Gedichte aus drei Jahrhunderten* Ausgewählt und eingeleitet von Efim Et-kind, München 1981 (R. Piper & Co. Verlag), p. 20

⁶²³ Ibid., pp. 20-21

⁶²⁴ Ryōsuke Ohashi, Ibid., p. 12

⁶²⁵ Cheng, Francois, *Entre source et nuage - voix de poètes dans la Chine d'hier Et d'aujourd'hui*, Paris 2002, (Albin Michel), p. 208

⁶²⁶ Ibid., p.58

⁶²⁷ *Spiegel van de moderne Jiddische poëzie*, samengesteld en vertaald uit het Jiddisch door Willy Brill, Amsterdam 2007 (Meulenhoff), p. 343

⁶²⁸ Bi-Yān-Lu. *Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*. Verfasst auf dem Djia-schan bei Li in Hunan zwischen 1111 und 1115 im Druck erschienen in Sitschuan um 1300. Ver-deutscht und erläutert von Wilhelm Gundert, Vollständige Ausgabe, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1983, (Ullstein), p. 21

