

In deze rubriek bespreekt André van der Braak de problematiek rond comparatieve en interculturele filosofie aan de hand van een case study: de vergelijking tussen het denken van Meister Eckhart en Zen.

Verder vindt u hier berichten over de zaterdagcursussen in Antwerpen en Utrecht in de maanden november en december.

Eckhart en zen – mystiek Oost en West?

Dr. André van der Braak

Inleiding

HET BEDRIJVEN VAN COMPARATIEVE en interculturele filosofie kan een hachelijke zaak zijn. Niet-westerse filosofen worden vaak in het begrippenkader van de Westerse filosofie geperst, volgens sommigen zijn verschillende culturele denktradities incommensurabel, en de gevaren van chauvinisme en oriëntalisme liggen voortdurend op de loer. Het denken tussen culturen is bezaaid met voetangels en klemmen. Volgens sommigen is het daarom beter er maar helemaal niet aan te beginnen.

Toch liggen er ook kansen en mogelijkheden besloten in het vergelijken van denkers uit wijd uiteenlopende filosofische tradities. Nietzsche stelde dat de ontmoeting met het vreemde kan helpen om het eigen vreemd te maken, om een kritische distantie tot de eigen Europese traditie te verkrijgen. Zo gebruikte hij zelf bijvoorbeeld het boeddhisme om het christendom verder te kunnen bekritisieren.¹ Het vreemde breekt in op het bekende en kan daarbij onze impliciete voor-

oordelen omtrent onze “eigen” denkers aan het licht brengen.

Dit essay wil zowel de gevaren als de mogelijkheden van comparatieve en interculturele filosofie illustreren aan de hand van een *case study*: het denken van Meister Eckhart (1260-1328), een van de bekendste middeleeuwse denkers, en de verschillende wijzen waarop dit denken in verband is gebracht met verschillende opvattingen uit het zenboeddhisme. Dit stuk gaat niet zozeer inhoudelijk in op de vergelijking tussen Eckhart en zen, maar probeert aan te geven welke typen vergelijking er zijn gemaakt, welke problematische aspecten bij zo'n vergelijking een rol spelen, en hoe deze vergelijking op vruchtbare manier vraagtekens kan plaatsen bij de interpretatie van onze “eigen” Meister Eckhart, en de categorieën die we daarbij hanteren.

De drie fasen in de comparatieve filosofie

DE ENGELSE IDEEHISTORICUS C. Clarke heeft een nuttig overzicht gegeven van de ontwikkeling van de comparatieve en interculturele filosofie in de twintigste eeuw. Clarke onderscheidt drie fasen, die elkaar zowel chronologisch als conceptueel overlappen: de universele, de comparatieve, en de hermeneutische benadering.²

De aanvankelijke universele benadering probeerde om de gemeenschappelijke kernelementen van verschillende tradities te identificeren, en op basis daarvan te komen tot één wereldfilosofie waarin de filosofische tradities van Oost en West beiden een plaats kregen. Sommigen probeerden te komen tot een synthese van Oost en West, anderen meenden dat er weliswaar fundamentele verschillen tussen Oost en West bestonden,

Dr. André van der Braak (1963) studeerde in 1986 af aan de Universiteit van Amsterdam op Nietzsche en het boeddhisme. Hij promoveerde op Nietzsche in 2004 aan de Radboud Universiteit in Nijmegen. Tot 1 maart 2009 was hij enkele jaren directeur van de stichting Filosofie Oost-West. Hij is als associate researcher verbonden aan de Nietzsche Research Group in Nijmegen en doceert aan het Zen Centrum Amsterdam. Hij is o.a. auteur/redacteur van *Het religieuze na de religie. Filosoferen over ervaring en geloof* (co-redacteur met Woei-Lien Chong), Kampen: Ten Have 2008.

Comparatieve filosofie

F
FILOSOFIE OOST-WEST
UTRECHT



School voor
Comparatieve Filosofie
Antwerpen

maar dat Oost en West wederzijds complementair waren. Vaak werd het holistische, spirituele Oosten tegenover het reductionistische, materialistische Westen geplaatst.

Na verloop van tijd werd men zich echter bewust van fundamentele methodologische problemen van zo'n zoektocht naar een universele synthese: is een dergelijke benadering niet juist Eurocentrisch van aard? En is het niet essentialistisch om te spreken van de kernelementen van "het Westerse" en "het Oosterse" denken? Daarom kreeg een meer bescheiden specifiek-vergelijkende benadering de overhand, die niet langer probeerde om de essentie van verschillende filosofische tradities te vatten, maar om via de wetenschappelijke methode individuele concepten en denkers met elkaar te vergelijken. Daarbij ging het er niet alleen om niet-westerse denkers te benaderen via Europese categorieën, maar ook en juist om Westerse denkers vanuit niet-westerse tradities te verstaan.

De derde fase in de filosofische dialoog tussen Oost en West wordt door Clarke beschreven als de hermeneutische benadering, die voortkomt uit de comparatieve benadering en daar ook aan verwant is. Deze beschouwt comparatieve filosofie niet louter als een vergelijkende wetenschap, maar als een onderdeel van de filosofische onderneming zelf, die wordt opgevat als een voortdurende dialogische praktijk van filosofisch vragen. Niet-westerse filosofen worden daarbij als gelijkwaardige deelnemers in het filosofische gesprek beschouwd. Ze gaat verder dan een loutere vergelijking, en probeert een daadwerkelijke filosofische dialoog op gang te brengen tussen Westerse en niet-westerse filosofie, en zo de niet-westerse filosofie op te nemen in wat Rorty, in navolging van Michael Oakeshott, heeft omschreven als "de conversatie der mensheid".

De hermeneutische wending binnen de comparatieve en interculturele filosofie is met name gebaseerd op het werk van Heidegger en Gadamer. Ze berust op twee basisinzichten. Ten eerste, zoals Heidegger stelt in sectie 32 van *Zijn en Tijd*, wordt ons verstaan van een tekst, een denker, een traditie altijd bepaald door ons voorverstaan. We verstaan een tekst of een denker altijd "in termen van" een raamwerk dat al bekend en beschikbaar binnen onze denkwereld is. Dit raamwerk bepaalt de range van mogelijke interpretaties. Ons voorverstaan bepaalt wat we wel en niet opmerken aan een denker. Ten tweede wordt ons voorverstaan altijd bepaald door de traditie waarin we staan, de gegeven interpretaties van teksten en denkers, waardoor deze ons altijd op een bepaalde manier "gegeven" zijn. Deze gegevenheid is nooit neutraal of objectief. De conclusie die de filosofische hermeneutiek trekt uit deze twee basisinzichten is dat een objectieve interpretatie van een tekst, denker

of traditie wel kan en moet worden nagestreefd, maar vanuit het besef dat deze onmogelijk te bereiken valt. We kunnen alleen maar interpreteren vanuit ons impliciete voorverstaan, en het is daarom belangrijk om dit voorverstaan zoveel mogelijk te expliciteren. Daarnaast worden teksten en denkers zoveel mogelijk bestudeerd binnen hun historische, culturele en intellectuele context.

Het verstaan van een tekst komt neer op een versmelting tussen de horizon van de tekst zelf, en de lezer van deze tekst. Deze twee horizons kunnen door eeuwen van elkaar gescheiden zijn. De basismethode om tot zo'n horizonversmelting te komen is de zogenaamde hermeneutische cirkel, die zich in drie gedaanten voordoet.³ Ten eerste is ons begrip van een tekst gebaseerd op een interpretatie van de onderdelen van die tekst. Maar de onderdelen van die tekst krijgen hun betekenis pas in de context van het geheel van de tekst. Ten tweede kan een tekst slechts begrepen worden als onderdeel van een traditie: als een respons op eerdere teksten, in het licht van haar betekenis voor latere teksten, vanuit het perspectief van de commentaren erop. Maar onze interpretatie van die traditie (welke teksten en denkers zijn belangrijk en welke niet bijvoorbeeld) hangt weer af van onze visie op de individuele teksten die deze traditie uitmaken. De derde gedaante waarin de hermeneutische cirkel zich voordoet (een die Heidegger benadrukt) betreft de wisselwerking tussen de tekst en de lezer: de horizon van de lezer (zijn impliciete voorverstaan) bepaalt zijn interpretatie van de tekst. Maar door het lezen van de tekst, en de dialoog met de tekst, verandert ook weer de horizon van de lezer. Interpreteren wordt zo een iteratief en interactief proces dat nooit "af" is.

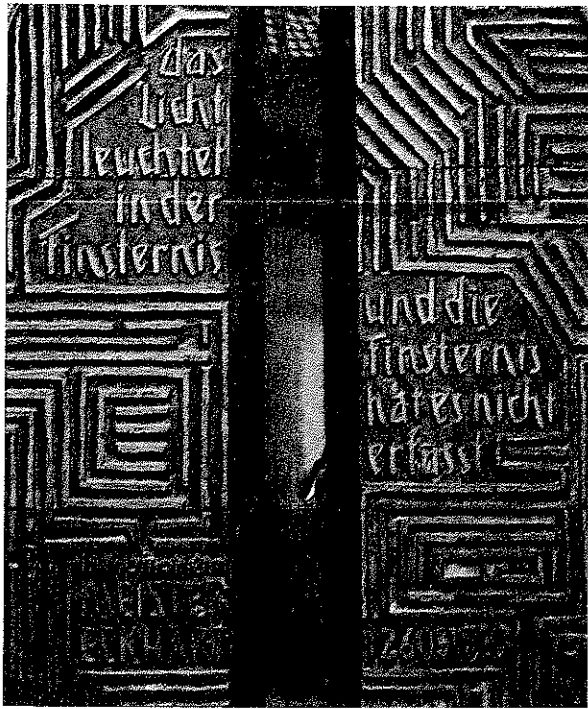
De universele, comparatieve en hermeneutische fase van Clarke kunnen worden gebruikt om onderscheid aan te brengen in de manier waarop Eckhart en zen met elkaar zijn vergeleken. In de navolgende paragrafen wordt van de universele en comparatieve fase aangegeven hoe ze kan worden teruggevonden in de vergelijking tussen Eckhart en zen. Daarna wordt kort geschetst hoe een vergelijking tussen Eckhart en zen volgens het hermeneutische perspectief eruit zou kunnen zien.



Meister Eckhart

Eckhart en zen –
mystiek Oost en West?

André van der Braak



Meister Eckhart-portaal van de Predigerkirche in Erfurt

Fase 1: Eckhart als mysticus

BINNEN DE UNIVERSELE BENADERING, waarin werd gezocht naar overeenkomsten tussen Oost en West, werden zowel Eckhart als zen gezien als voorbeelden van een universele mystiek. In het begin van de twintigste eeuw paste dit naadloos in de tijdgeest die de nadruk legde op de filosofie van de levende ervaring (zoals uitgedrukt in o.a. de Lebensphilosophie, de fenomenologie en het denken van William James en diens notie van “zuivere ervaring”). In een eerdere publicatie heb ik beschreven hoe zen als een vorm van universele mystiek werd gepresenteerd aan het Westen door met name de Japanse boeddholoog D.T. Suzuki (1870-1966).⁴ Zen oefende daarom een magnetische aantrekkingskracht uit op Westerse intellectuelen met een passie voor mystiek. Eugen Herrigel (1884-1955) is daar een paradigmatisch voorbeeld van. Hij was een Duitse filosoof die van 1924 tot 1929 in Japan doceerde. Vanuit zijn diepe bewondering voor Eckhart wilde hij zich in zen verdiepen. Omdat de zenmeditatie voor een westerling te veeleisend werd geacht werd hem geadviseerd het boogschieten te beoefenen. Over zijn ervaringen schreef hij een beroemd boek, *Zen in de kunst van het boogschieten*, dat zeer bepalend werd voor het gemystificeerde Westerse beeld van zen bij een groot publiek. Herrigel schrijft onder andere dat zijn leraar hem opdraagt om niet op het doel te mikken, maar geduldig te wachten totdat de pijl vanzelf de boog verlaat, en “het” schiet, niet hijzelf.

Om een dergelijke oosterse mystiek adequaat te kunnen verstaan werd het werk van Eckhart aanbevolen. Rudolf Otto schreef in zijn *West-östliche Mystik* uit 1926: “wij [Westerlingen] kunnen hooguit toegang krijgen tot deze vreemde ervaringswereld in deze mystiek met een zeer merkwaardig karakter door te beginnen vanuit Eckhart, en dan alleen vanuit enkele van zijn zeldzaamste en diepste momenten.”⁵ Zowel Eckhart als de zenmeesters werden gezien als mystici, onafhankelijke vrije geesten, denkers die rebels boven hun geïnstitutionaliseerde tradities uitstegen en een direct pad naar de universele kern van alle religies blootlegden: het pad van de universele mystieke ervaring.

Eckharts vervolging door de paus draagt bij aan het romantische beeld van een radicale mysticus die de dogma's van zijn kerk aan zijn laars lapt en daarom in conflict komt met de conservatieve autoriteiten van zijn kerk. Als radicale vrije geest, die puur vanuit de eigen levende ervaring spreekt en getuigt, alle vaste beelden en voorstellingen achterlatend en op losse schroeven zettend, tart de mysticus steeds weer de religieuze autoriteiten van zijn eigen traditie. Dit beeld van de mysticus past in het zogeheten perennialisme: er bestaat een eeuwige tijdloze waarheid die door de eeuwen heen steeds weer is herontdekt door grote geesten die hun tradities overstegen. Vervolgens doen hun navolgers hun originele inzichten steeds weer stollen tot gefixeerde dogma's en formules, en ontstaan religies en instituties. Het perennialisme wijst zulke vrije geesten aan in alle grote tradities: Eckhart, Buber, Rumi, Boehme, Linji, Zhuangzi.

Voor de populariteit van Eckhart de mysticus onder Duitse intellectuelen zijn verschillende culturele en historische redenen aan te wijzen. De crisis in het christendom die allerwegen werd ervaren leidde tot een fascinatie door de nieuw gevonden categorie van de “Duitse mystiek”, een vorm van Duits christendom waarin de nadruk lag op levende ervaring in plaats van op dogma's en instituties. Zij beloofde een vrijere spiritualiteit, onafhankelijk van instituties. In het hervormingsgezinde eerste decennium van de 20^{ste} eeuw maakte zij opgeld. Het was de tijd waarin Martin Buber bijvoorbeeld zijn *Extatische Visionen* publiceerde.

Binnen het recente Eckhart-onderzoek wordt echter gediscussieerd over de vraag in hoeverre en volgens welke criteria Eckhart überhaupt als mysticus gelezen moet worden. Kurt Flasch meent van niet, ook weer in een onlangs verschenen werk.⁶ Volgens Flasch hebben veel van Eckharts werken niet zozeer een mystiek maar een scholastiek karakter, met name zijn werken in het Latijn (die veel minder gelezen worden dan zijn preken in het Duits). Deze Latijnse geschriften werden pas in 1880 ontdekt in en 1886 gedeeltelijk geredigeerd. Het predikaat “Eckhart

Eckhart en zen – mystiek Oost en West?

Eckhart en zen –
mystiek Oost en West?

André van der Braak

de mysticus" lag toen al vast. Het verwierf zich een plek in de indeling van middeleeuwse stromingen in scholastiek enerzijds en mystiek anderzijds.

Maar, zo stelt Flasch, kijken we eens naar Eckharts werk zelf: "extatische visionen" vinden we niet in zijn werk. Van de innige beleving van de Godsnabijheid is geen sprake, aldus Flasch. Eckhart schrijft net zo scholastiek als zijn tijdgenoten: hij beargumenteert in plaats van ervaringen af te schilderen. Hij legt Bijbelpassages uit, hij blijft veel dicht bij de dogmatische voorstellingen uit de christelijke traditie dan velen zich realiseren, geeft ze echter een nieuwe wending. Eckhart, zegt Flasch, is voor alles een christelijk denker die vanuit de christelijke traditie begrepen moet worden.

Of Flasch nu wel of niet gelijk heeft in zijn soms wat obsessief aandoende kruistocht tegen de mystieke Eckhart, het beeld van Eckhart als mysticus behoeft in ieder geval enige nuancering. Sommige onderzoekers kiezen ervoor om Eckharts mystiek als "filosofische mystiek" te omschrijven. In ieder geval hebben de filosofische aspecten van het Eckhartbeeld gaandeweg aan invloed gewonnen, ook door nieuwe vergelijkingen met zenfilosofie waar we nu nader op in zullen gaan.

Fase 2: Eckhart als filosoof en non-mysticus

ECKHART DE FILOSOOF WERD serieus genomen door de filosofen van de Japanse Kyoto school, die probeerden om vanuit zen een dialoog aan te gaan met Eckhart. Ueda Shizuteru (1926 -) interpreteert zowel Eckhart als zen als vormen van wat hij noemt non-mystiek (*Nicht-Mystik* of *hi-shinpushugi*): niet zozeer een afwijzing van mystiek, maar een beweging door mystiek heen en erbovenuit. Het is zowel een uiteindelijke vervulling van waarachtige mystiek als een doorbraak voorbij de mystieke ervaring. De Amerikaanse filosoof Bret Davis suggereert de term ont-mystiek (*Ent-Mystik* of *datsu-shinpushugi*): het gaat zowel om een volledige ont-wikkeling van mystiek (in de betekenis van het realiseren van haar volledige potentieel) als om het ont-komen en het zich ont-doen van mystiek.⁷

Non-mystiek houdt een dubbele negatie in: eerst van het ego en dan van God. God wordt losgelaten om wille van een ervaring van leegte of *sunyata* (*absoluut nothingness, zettai mu*), die ook een terugkeer naar een directe betrokkenheid op de alledaagse activiteit van het hier en nu inhoudt. Davis onderscheidt vier momenten in deze non-mystiek:

1. Een extatische transcendentie van het ego
2. Een mystieke vereniging met God of het Ene
3. Een extatische doorbraak voorbij God of het Ene naar *sunyata*
4. Een terugkeer naar een extatische/instatische betrokkenheid op het hier en nu⁸

Deze vier momenten zijn niet opeenvolgend, maar maken deel uit van één beweging. Volgens Ueda stopt mystiek in de engere zin bij het tweede moment in deze beweging, bij de mystieke vereniging met God of het Ene als religieuze ervaring. Het derde moment constitueert de zelfoverwinning van de mystiek. Deze wordt gecompleteerd en uitgedrukt in het vierde moment.

Ueda verstaat *sunyata* niet als een apofatische indicator voor een transcendente Godheid voorbij God, niet als een aan de negatieve theologie herinnerend begrip om het Totaal Andere aan te duiden, maar als "de activiteit van ontleding" en de open ruimte waarin het ware zelf wordt gerealiseerd in en als een extatische betrokkenheid met de wereld van alledag. Hij wijst deze beweging van *sunyata* ook aan bij Eckhart, bijvoorbeeld in diens preek over het Bijbelverhaal met Martha en Maria (Lucas 10:38-42), waarin Eckhart de traditionele interpretatie, die de *vita contemplativa* van Maria verkiest boven de *vita activa* van Martha, omkeert. Voor Eckhart is Martha's activiteit een diepere uitdrukking van de eenheid met God dan Maria's ervaring van extase.

Het bijzondere aan Ueda's vergelijking tussen Eckhart en zen is dat ze vanuit de zentraditie plaatsvindt en zo de gevaren van het Eurocentrisme ontloopt. Zen wordt niet gemodelleerd naar het gangbare Eckhartbeeld, maar vanuit de zentraditie wordt juist een aanzet gegeven tot nieuwe Eckhartbeelden. Echter, verliest de notie van Eckhart de zenmeester niet Eckharts specifiek christelijke wortels uit het oog? Welk voorverstaan ligt ten grondslag aan het gebruik van de termen "mystiek" en "mystieke ervaring", in onze tijd en in Eckharts tijd? Wat betekende mystiek eigenlijk voor Eckhart zelf, binnen zijn historische, culturele en religieuze context?

Fase 3: Eckhart de mystieke hermeneuticus

ZOALS CHARLES TAYLOR HEEFT beschreven in *A Secular Age* was voor de middeleeuwer "ervaring" iets totaal anders dan voor de moderne cartesiaanse mens. Het "poreuze zelf" van de middeleeuwer was totaal anders dan het "gebufferde zelf" van de moderne mens. Ervaring was geen "individuele ervaring" zoals wij dat kennen. In de middeleeuwse mystiek gaat het weliswaar om een persoonlijke ervaring, maar die ervaring is van, in, en door de geopenbaarde tekst, en de manier waarop die tekst wordt gelezen en ervaren. Het is een ervaring die wordt gevormd door het goddelijke woord zoals dat zich door de heilige tekst openbaart.

Robert Dobie stelt in zijn boek *Logos & Revelation* dat mystieke ervaring bij middeleeuwse auteurs, ook bij Eckhart, fundamenteel hermeneutisch van aard is.⁹

Mystiek is geen zelfstandig naamwoord bij Eckhart: het is geen denksysteem of praktijk die losstaat van de eigen religieuze traditie, er bestaat slechts een "mystieke" weg om die traditie te bevatten.

In de oorspronkelijke Griekse betekenis verwijst "het mystieke" naar de verborgen of innerlijke betekenis van de Schrift. Mystiek is niet iets dat buiten of naast de geopenbaarde tekst en haar exegetische traditie staat, maar is de praktijk van het ont-dekken, onthullen van de innerlijke, oorspronkelijke betekenis van die tekst. Er bestaat niet zoiets als "universele mystiek": mystieke reflectie maakt altijd onderdeel uit van een specifieke religieuze traditie, zoals die gevormd wordt door haar kernteksten en de interpretatie daarvan. Mystiek zweeft niet rond in de "zuivere ervaring" van een zuiver persoonlijke, subjectieve aard, maar kan alleen worden gevonden in en door de religieuze tradities waar ze haar leven aan ontleent.

Volgens religiewetenschapper Gershom Scholem bestaat er geen universele mystiek, alleen de mystiek ingebed in een specifieke religieuze traditie. Er bestaat geen mystieke traditie buiten de heilige teksten en de gemeenschap die die teksten interpreteert.¹⁰ Scholem stelt dat openbaring een kernbegrip is in de mystiek, maar in een dubbele betekenis. Enerzijds is er openbaring als een eenmalige historische gebeurtenis, gestold in heilige teksten, waarna het contact tussen het goddelijke en de mens is afgesloten. Daarnaast verwijst openbaring naar een zich voortdurend herhalend proces dat vanuit het hart opwelt.¹¹ In die zin is openbaring zowel transcendent (iets dat inbreekt op alle beperkte categorieën van het denken) als immanent (voortkomend uit de diepste grond van de eigen ziel). Maar de immanente openbaring die opwelt uit de ziel kan nooit gescheiden zijn van de geopenbaarde Schrift. Het aanbrengen van die scheiding door middel van het begrip "mystieke ervaring" is een typisch modern verschijnsel.

De mystieke praktijk van Eckhart is hermeneutisch van aard: ze bestaat eruit om niet zozeer terug te denken naar het Zijn zelf, maar naar de oorspronkelijke openbaring van het Zijn, voorafgaand aan concepten. Voor Eckhart is dit de Logos. Het denken kan het Zijn niet vatten, maar moet zich laten vatten door het Zijn, zich conformeren aan het Zijn zoals dat zich openbaart. Dit wordt uitgedrukt door het Griekse woord voor waarheid als onverborgenheid (*aletheia*). Het doel van de mystieke praktijk is te luisteren naar de oorspronkelijke Logos.

De methode van deze mystieke praktijk is het zelf stil worden, en de Logos laten spreken in en door ons. Door een compleet loslaten van het eindige geschapen zelf, een gelassenheit, kan de Logos zich manifesteren in ons. Het zelf moet worden gedestabiliseerd en gedecentreerd, zodat waarheid als onverborgenheid aan het licht kan komen.

Eckharts mystieke hermeneutiek zou op vruchtbare wijze kunnen worden vergeleken met de filosofie van de Japanse zendenker Dōgen (1200-1253). Voor Dōgen gaat zen niet om het realiseren van een universele mystieke ervaring, of om het overstijgen van taal of denken, maar om de voortdurende realisatie-beoefening van Boeddhanatuur *binnen* taal en denken. Het valt echter buiten het bestek van dit artikel om zo'n vergelijking verder uit te werken.

Tot slot

MEISTER ECKHARTS FAAM is groeiende, en terecht. Eckhart is zo populair omdat hij als een tijdloos denker wordt gezien, met een relevantie voor iedere tijd. Tegelijkertijd krijgt hij in iedere tijd een ander gezicht. Steeds meent men weer de "ware" Eckhart onder het stof van de geschiedenis vandaan te hebben gehaald. Maar vanuit een hermeneutisch gezichtspunt moeten dergelijke aanspraken telkens weer gerelativeerd worden. In het geval van Eckhart betekent dit: wanneer we Eckhart benaderen *als* mysticus verwerven we andere inzichten over zich werk dan wanneer we hem verstaan *als* filosoof of *als* predikant.

Een vergelijking tussen Eckhart en zen kan helpen om niet alleen een nieuw licht te werpen op de bekende beelden van Eckhart die in de Westerse traditie zijn aangeslibd, maar ook om nieuwe beelden te scheppen. Het gaat er daarbij wellicht niet zozeer om dichter bij de "ware" Eckhart te komen, maar te komen tot nieuwe en creatieve leeswijzen die de teksten van Eckhart ook in onze tijd weer op nieuwe wijzen tot leven kunnen wekken, en hun werking kan laten doen. Zo is de comparatieve en interculturele filosofie niet zozeer een wetenschap die ons dichter bij "de waarheid" brengt omtrent onze eigen denkers, maar een praktijk die kan helpen om waarheid als onverborgenheid aan het licht te laten komen door de teksten uit onze eigen mystieke en filosofische traditie een nieuwe werking te verlenen.

Noten

- 1 Zie Van der Braak, A. (2010) 'Nietzsche als brugfiguur: het boeddhisme bestuderen om het eigene vreemd te make'. In: Van Rappard, H. en Leezenberg, M. (red.). *Wereldfilosofie: wijsgerig denken in verschillende culturen*. Amsterdam: Bert Bakker, pp. 106-112.
- 2 Clarke, J. (1997). *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. London: Routledge, pp. 119-129.
- 3 Garfield, J. (2002). *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, p. 236.

Eckhart en zen –
mystiek Oost en West?

André van der Braak

- 4 Van der Braak, A..(2008). 'Zen Spirituality in a Secular Age: Charles Taylor and Zen Buddhism in the West'. In: *Studies in Spirituality*, 18, pp. 39-60. Leuven: Peeters.
- 5 Otto, R. (1926). *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha: Klotz Verlag, pp. 269-272.
- 6 Flasch, K. (2006). *Meister Eckhart: Die Geburt der "Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie*. München: Beck.
- 7 Davis, B. (2008). 'Letting Go of God for Nothing: Ueda Shizuteru's Non-Mysticism and the Question of Ethics in Zen Buddhism'. Hori, V. and Curley, M. (eds.). *Frontiers of Japanese Philosophy 2: Neglected Themes and Hidden Variations*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, pp. 221-250.
- 8 Davis, p. 223.
- 9 Dobie, R. (2010). *Logos & Revelation: Ibn 'Arabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- 10 Scholem, G. (1974). *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, p. 6.
- 11 Scholem, p. 9.

In november en december wordt de jaarcyclus van de zaterdagcursussen afgesloten (voor gegevens over de cursussen in oktober: zie het vorige nummer):

Antwerpen, zaterdag 13 november 2010

Keuze uit:

- 1^e jaar: Moderne Westerse filosofie 1: De dubbele geboorte van de moderniteit : humanisme en rationalisme, prof.dr. Guido Van Heeswijck.
- 2^e jaar: Indiase filosofie 4: Filosofische stromingen in het hindoeïsme, dr. Bruno Nagel.
- 3^e jaar: Comparatieve filosofie 3: Integratie van wereldbeelden : Libbrechts levensfilosofie, MA Els Janssens.
- Themajaar 'Het lichaam bevraagd': Intiem met alles. Zenteksten van meester Dogen, dr. André van der Braak.

Antwerpen, zaterdag 11 december 2010

Keuze uit:

- 1^e jaar: Moderne Westerse filosofie 2: Het Duitse idealisme : Kant en Hegel, prof.dr. Geert van Eekert.
- 2^e jaar: Chinese filosofie 4: De bloei van het mahayana boeddhisme, dr. Edel Maex.
- 3^e jaar: Comparatieve filosofie 4: Denken als passie: Het integraal model van Ken Wilber, dr. Alexander Verstaen.
- Themajaar 'Het lichaam bevraagd': Een kleine comparatieve filosofie van het lichaam, prof.dr. Antoon Van den Braembussche.

Toelichting : Als slot van het themajaar wordt in een afsluitende cursus het lichaam vanuit verschillende culturen geduid. Dit is geen samenvatting van de vorige cursussen, maar een exercitie in comparatief denken, waarbij de plaats van het lichaam in het wijsgerig denken centraal staat. Leidraad bij deze speurtocht is het dualisme in Oost en West en de wijzen waarop denkers gepoogd hebben dit dualisme te overschrijden en het lichaam de plaats te geven die het verdient.

Seminaries Antwerpen 2010

Zaterdag 20 november prof.dr. Geert Van Eekert over: Het goede, het schone en het sublieme bij de jonge Kant.
Zaterdag 4 december prof.dr. Antoon Van den Braembussche over: Post-moderne teksten : Lyotard en het sublieme.

Voorlopige kalender zaterdagcursus Antwerpen 2011
22 januari, 19 februari, 19 maart, 30 april, 28 mei, 10 september, xx oktober, xx november, xx december. De