

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/41924>

Please be advised that this information was generated on 2019-12-07 and may be subject to change.

PETER RIETBERGEN

Han Fortmann (1912-1970) tussen katholiek, westers christendom en oosterse religies

Een poging tot begrijpen



Peter J.A.N. Rietbergen (1950) is sinds 2001 gewoon hoogleraar in de cultuurgeschiedenis na de Middeleeuwen, aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

I. INLEIDING

In de decennia na de Tweede Wereldoorlog ervaren steeds meer Nederlandse katholieken het beeld dat de Kerk hun geeft van God en de gelovige mens en van de functie van die Kerk daartussen als problematisch. Velen vragen zich af of niet-westerse religies wellicht meer bevredigende oplossingen hebben gevonden voor de theologische en antropologische vragen die christenen in het Westen bezighouden. Degene die in katholiek Nederland gedurende de jaren 1960 deze vragen het meest expliciet verwoordde, was Han Fortmann, een ook op andere fronten spraakmakend man. Als Nederlands eerste godsdienstpsycholoog vervulde hij binnen het academisch milieu van en rond de Katholieke Universiteit een belangrijke rol. Als redacteur van het invloedrijke tijdschrift *DUX*, waarin tal van zaken betreffende de katholieke praxis werden aangesneden, als columnist in kranten, als spreker voor de radio was hij, de priester-wetenschapper, ook in bredere kring gezaghebbend, naast mannen als de letterkundige Anton van Duinkerken en de historicus L.J. Rogier. In toenemende mate publiekelijk twijfelend en zoekend, stelde hij gevestigde opinies ter discussie en kreeg mede daardoor de rol van emancipator.¹

In vier publicaties komen Fortmanns gedachten over 'het Oosten' in al hun complexiteit naar voren. Zij documenteren zijn ontwikkelingsgang in het laatste decennium van zijn leven. In zijn hoofdwerk, *Als ziende de Onzienlijke* (1964-1968) analyseerde hij een aantal westerse teksten over het fenomeen 'godsdienst' waarin o.a. ook oosterse religies waren onderzocht. In *Hoogtijd* bundelde hij gedachten over 'feesten en vasten' in de katholieke kerk, waarbij hij, soms, ook gewag maakte van praktijken ter zake in andere religies en godsdiensten. In *Hindoes en boeddhisten: dagboekantekeningen en reisbrieven* (1968) deed hij verslag van zijn eigen ervaringen in Azië. De betekenis ervan blijkt mede uit het feit dat het boek nog in 1980 een vijfde druk kreeg. In 1970 voltooide Fortmann op zijn doodsbed zijn meest spraakmakende tekst over deze materie, *Oosterse Renaissance*, een reeks zeer korte opstellen, op basis van radiovoordrachten.

1. Een goede studie over de betekenis van Fortmann ontbreekt tot op heden. Van Gennip, *Het kwetsbare midden* kan als inleiding dienen. Visser, *Logos en mythos* maakt noch de titel, noch de doelstellingen in de inleiding waar: het boek is voor het overgrote deel een analyse van studies die Fortmann beïnvloed hebben. Een beknopte poging tot evaluatie biedt: Jansen, 'Onder emancipatoren'.

De betekenis van Fortmanns gedachten en opvattingen over 'het Oosten' voor een duiding van zijn denken is – meen ik – onderschat.² Fortmann bevroeg de oosterse religies om twee redenen. Niet alleen hoopte hij door een vergelijking van westers en oosters religieus denken en doen antwoorden te vinden op zijn existentiële vragen aan zijn eigen religie, hij wilde ook achterhalen waarom in het Westen überhaupt de condities voor 'de religieuze ervaring' allengs verdwenen waren, terwijl deze in het Oosten nog volop leken te bestaan. Gezien de populariteit van zijn publicaties, appelleerden zijn overwegingen en observaties kennelijk aan een breed publiek, overigens ook van niet-katholieken, onder wie vooral *Oosterse Renaissance* een gekende titel was.

Fortmanns zoektocht probeer ik in deze bijdrage te begrijpen door aan het hierboven kort geïntroduceerde deel van zijn oeuvre drie vragen te stellen. Welke inspiratie putte Fortmann uit de culturen en religies van Azië?³ Beïnvloedde die inspiratie zijn denken over de wijze waarop het katholieke christendom zich zou kunnen revitaliseren of zelfs herbronnen? En: deed Fortmanns analyse van het 'oosterse denken' over mens, wereld en bovenwereld recht aan dat denken of was zij, geheel dan wel deels, een van de talloze manifestaties van een cultuur waarin Europeanen sedert de achttiende eeuw het Oosten gebruikt, ja zelfs geïdealiseerd hebben, veelal om hun kritiek op het Westen te scherpen?

2. GRONDSLAGEN IN ALS ZIENDE: LEZEN IN FORTMANN, FORTMANN'S LEESWERK

Uitgangspunt voor deze bijdrage was mijn belangstelling voor westers denken over 'het Oosten', meer specifiek in een christelijk culturele context. Wie van die interesse hoorden, riepen dikwijls enthousiast: oh, je bedoelt Fortmanns *Oosterse Renaissance*, en zo. Zelf kende ik het boek niet, maar het leek niet onverstandig die inderdaad voor de thematiek veelbelovende titel eens nader te bezien. De titel bleek echter misleidend. Zeker, ik begreep dat men van zes korte essays, voorzien van een in- en uitleiding, tezamen 67 bladzijden beslaand, geen diepgravende beschouwing van zulk een brede thematiek mag verwachten. Echter, na lezing vroeg ik mij af wat Fortmann nu, op het einde van zijn leven, precies had willen zeggen? Misschien zou een speurtocht naar eerdere sporen van zijn denken over het Oosten vruchtbaarder zijn, en mij ook helpen de naar mijn gevoel zoekende, weifelende toon van dit boekje – voor velen toch bij uitstek de tekst waarmee die zij Fortmann associëren – alsnog te begrijpen en wellicht verklaren.

2. Noch Van Gennip, *Het kwetsbare midden*, noch Jansen, 'Onder emancipatoren', geven er adequate aandacht aan.

3. Een 'dialoog' met de islam voerde hij niet, ondanks een enkel krantenartikel daarover in *De Volkskrant*, d.d. 30 december 1967.



Han Fortmann (1912-1970).
[KDC/KLIB, Nijmegen].

Fortmanns meer dan duizend pagina's tellende *Als ziende de Onzienlijke* doet verslag van een onderzoek dat eigenlijk de vorm heeft gekregen van één grote boekbespreking. Hoofdstuk na hoofdstuk bespreekt de auteur vele tientallen studies die hem antwoord moeten geven op de centrale vraag wat nu eigenlijk wezen en functie – en ook de intellectuele status – van religie en godsdienst is. Het zijn de zaken waarmee Fortmann, twijfelaar in die van twijfel vervulde jaren 1950 en 1960, in het reine probeert te komen. Met name in het eerste deel van het werk structureert hij zijn twijfels door te rade te gaan bij enerzijds de psychologie en anderzijds de antropologie. De psychologie wees hem naar het Oosten, vooral omdat de voor hem zo belangrijke Carl Jung had vastgesteld hoezeer Christus en de Boeddha beiden archetypes van 'het zelf' zijn en omdat in India, God en 'het zelf' gelijk zijn.⁴ De antropologie gaf hem de mogelijkheid de gemeenschappelijke basis van religies in de wereldculturen in zijn beschouwingen te betrekken.

In zijn analyse werd Fortmann, behalve door een groot aantal buitenlandse studies, ook gestimuleerd door twee geruchtmakende Nederlandse publicaties: Simon Vestdijks *De toekomst der religie* (1947, de tekst was overigens in 1943 geschreven) en Fokke Sierksma's *De religieuze projectie* (1956).⁵ Beide wijdden heel wat woorden aan oosterse religies. Enkele gedachten neemt Fortmann over, waarbij echter – vreemd genoeg – Vestdijks uitgebreide en hout snijdende analyse van het boeddhisme, juist tegenover dan wel in relatie tot het christendom,

4. Jung, *Alchemie und Psychologie*, p. 33; Fortmann, *Als ziende*, dl. 1, p. 219, 255.

5. Beide studies worden door Fortmann samengevat in *Als ziende*, dl. 2, p. 19-22, en dl. 3-a, p. 78-97.

maar ten dele tot hem doorgedrongen lijkt te zijn. Hiervoor zal ik tot slot van mijn analyse van zijn denken een verklaring proberen te vinden.

Met Vestdijk constateert Fortmann dat het boeddhisme alle kenmerken in zich heeft van de mystiek-introspectieve religies en alle metafysische projectie afwijst. Met Sierksma – die overigens Vestdijk op veel punten naschrijft – verheldert hij die uitspraak door vast te stellen dat het boeddhisme erin geslaagd is de religieuze projectie terug te nemen, door geen ‘God’ te stipuleren.⁶ Daardoor is het boeddhisme toegepaste wetenschap⁷ – namelijk omtrent de mens, zijn psyche en daaruit voortvloeiende behoeftes, en zijn plaats in de wereld – maar blijft het toch religie, aangezien het streeft naar opheffing van de menselijke ontoereikendheid, zoals elke religie, constateert Fortmann zelf. Die constatering staat mijns inziens aan het begin van een probleem dat hem zijn hele verdere leven bezig houdt, namelijk de vraag hoe hij boeddhisme en christendom kan rijmen.

Leest men *Als ziende* vanuit de vraag hoe Fortmann verder omgaat met oosterse religies, dan valt meteen zijn neiging op om deze op één hoop te gooien: het hindoeïsme noemt hij dikwijls in één adem met het boeddhisme. Daarbij maakt hij nauwelijks onderscheid tussen het Theravada en het Mahayana – en daaronder de Zen-variant uit Japan, alsmede het boeddhisme van Tibet. Inderdaad wekt Fortmann soms de indruk ‘het Oosten’ te reduceren tot een amalgaam van culturen die men als collectief tegenover ‘het Westen’ kan stellen. Zoals de in de jaren 1980 en 1990 met zijn studie *Orientalism* invloedrijke Edward Said aangegeven heeft, is dat een gevaarlijke houding, aangezien zo dat Oosten tot een statisch geheel wordt gereïficeerd.⁸ Spit men echter wat dieper in Fortmanns dikwijls weinig systematische analyses, dan blijkt dat hij zich van de verschillen in Azië wel bewust was.

Vat men zijn verspreide analyses van ‘Het Hindoeïsme’ samen, dan duidt hij het als een vóór-Kantiaans, vóór-psychologisch denken⁹ dat met name speculeert over de verhouding tussen het ‘ik’ – *atman* – en de godheid – *brahman*.¹⁰ Hij stelt echter ook vast dat het vele varianten kent, waarop hij inhoudelijk nauwelijks ingaat. Zij zijn voor hem vooral van belang als verklaring voor de tolerantie die hij het hindoeïsme toedicht. Dergelijke – bij Fortmann altijd als terloops gedane uitspraken – lijken erop te wijzen dat hij (ook) doende was een parallel te vinden voor zijn eigen, gewenste kerkbeeld en kerkpraktijk: in tegenstelling tot het katholieke christendom roept het hindoeïsme immers, volgens hem, geen autoriteitsproblemen op. Dat sprak hem zeker aan, als Nederlands katholiek die in de jaren 1960 en 1970 de afbraak van Rome’s gezag steeds openlijker toejuichte.¹¹

6. Sierksma, *De religieuze projectie*, p. 26, 77. Zie Vestdijk, *De toekomst der religie*, p. 131, 161.

7. Ibidem, p. 221-222. Sierksma baseert zich vooral op de invloedrijke studie van Conze, *Der Boeddhismus*.

8. Over Said’s kritiek op het westerse ‘oriëntalisme’, en over de kritiek die op zijn kritiek mogelijk en zinvol is, zie: Rietbergen, ‘Oriëntalisme’.

9. Hij baseert zich op Zimmers analyse in *Der Weg zum Selbst*, p. 17; vgl. Fortmann, *Als ziende*, dl. 1, p. 220.

10. Fortmann, *Als ziende*, dl. 3-b, p. 166.

11. Ibidem, dl. 3-b, p. 237.

Een ander aspect dat Fortmann en zoveel andere naoorlogse katholieken bezig hield, was de relatie tussen christendom en seksualiteit. Een uitweg uit het probleem zocht Fortmann niet alleen door nadere studie van de antropologische en psychologische aspecten van het fenomeen, maar ook door zich af te vragen hoe het hindoeïsme ermee omging en zijn impressies vervolgens als een mogelijke oplossing te presenteren. In de hindoeëcultuur zag hij de (h)erkenning van de lichamelijke passie als een weliswaar beperkte en misschien ook wel beperkende maar toch authentieke uiting van de goddelijke hartstocht. Expliciet geeft hij aan dat het christendom het lichaam zou moeten (gaan) waarden als heiligend instrument, de seksuele daad als sacrament. Wel meent hij dat de daad niet door zaadlozing gevolgd mag worden, conform sommige oosterse visies, bijvoorbeeld in het tantra-boeddhisme.¹²

Het boeddhisme krijgt in *Als ziende* meer aandacht dan het hindoeïsme. Wat Fortmann erin treft, is het introverte, het onthechte. De boeddhistische visie op het 'ik' als een gevaar dat tot lijden leidt, onderschrijft hij. Het westerse 'ik'-denken resulteert naar zijn oordeel in narcistische zelfoverschatting.¹³ Bovendien is het beperkt, want alleen rationeel-bewust, theoretisch-objectiverend. Hij benadrukt dat de oosterse 'ik'-relativering beoogt de mens te brengen tot een zijnservaring die boven het 'ik' uitstijgt. Dit acht hij een belangrijk element in een noodzakelijke psychohygiëne, die in het Oosten al eeuwenlang geestelijke gezondheid en rijpheid bewerkstelligt, maar in het Westen pas met Sigmund Freud in zicht is gekomen en door Erich Fromm middels een bewuste vergelijking tussen, met name het Zen-boeddhisme en de psychoanalyse verder is verhelderd.¹⁴ Daarnaast boeit het hem dat het boeddhisme niet over God spreekt en zo voorkomt dat men God misbruikt. Daarom ziet Fortmann het als een "school" voor theïstische gelovigen.¹⁵

Met dat al destilleert Fortmann uit zijn gedachten over het boeddhisme voor zijn lezers als terloops een goede raad: vergeet God, opdat je niet, in het noodzakelijke proces van jezelf leegmaken, je zonder nadenken aan Gods wil onderwerpt in plaats van die bewust te aanvaarden.¹⁶ Dergelijke, voor velen waarschijnlijk niet zo gemakkelijke uitspraken, die Fortmann ook nauwelijks toelicht, tekenen voortdurend zijn mijns inziens ambivalente omgang met het niet-godsbegrip van het boeddhisme.

Al met al is het niet eenvoudig om uit de drie delen van *Als ziende* te concluderen wat het Oosten nu eigenlijk religieus voor Fortmann betekende. Zou men een optelsom maken, dan kwam men tot een reeks losse noties, die eigenlijk geen conclusie gedogen, ofwel: de lezer toch

12. Ibidem, dl. 3-b, p. 253, 288. In *Hindoes*, p. 58 constateert Fortmann dat de seksuele inhibitie die India nu kenmerkt van late datum is: de Veda's leren een heel andere houding.

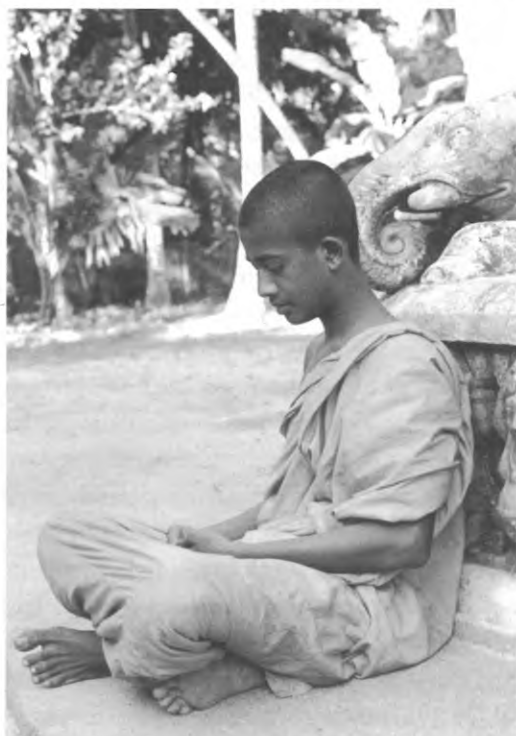
13. Fortmann, *Als ziende*, dl. 3-b, p. 166.

14. Ibidem, dl. 3-b, p. 63-67, 89, 316.

15. Ibidem, dl. 3-b, p. 180.

16. Ibidem, dl. 3-b, p. 298.

Boeddhistische monnik in
meditatie, Ceylon.
[Foto Vivant Univers,
KDC/KLIB, Nijmegen].



met vragen achterlaten. Significant lijkt mij het volgende citaat: “Bij geduldig dóórboren komt er een laag te voorschijn waar onderlinge verstandhouding mogelijk wordt. De religies delen soms een stuk evidentie. Voor men dit vermoeden van zich werpt als vaag en quasi-occumenisch gepraat zou men de verschillende religies zeer goed moeten kennen en een tijd moeten durven werken met de hypothese dat zij elkaar daar raken waar zij de mens bevorderen”.¹⁷ Wellicht meende Fortmann meer zicht te krijgen op zulke zaken als mogelijk onderlinge verstandhouding en gedeelde evidenties door wat hij over het Oosten gelezen had aan de in dat Oosten geleefde praktijk te gaan toetsen.

3. FORTMANN'S LEESERVARINGEN GETOETST AAN DE PRAKTIJK

Driemaal reisde Fortmann naar de Oriënt: in oktober/november 1965 bezocht hij India. In december/januari 1966/1967 was hij er weer, en vloog hij voor een weekje naar Bangkok. De maanden december/januari 1967/1968 bracht hij door op Sri Lanka. Lang is dat al met al niet, maar velen die in het Westen over het Oosten schreven en praatten, bezochten die wereld nooit. Bovendien illustreren zijn in *Hindoes en*

17. Ibidem, dl. 3-b, p. 315.

boeddhisten gebundelde reisbrieven – een aantal ervan verscheen eerder in *De Volkskrant* – hoezeer Fortmann zijn best deed om hetgeen hij gelezen had¹⁸ te vergelijken met de geleefde praktijk. Cultuur- en godsdienstpsychologisch onderzoek, deels via interviews, was mede doel van zijn reizen. Dat neemt niet weg dat de bundel veel verhalen bevat die meer de titel ‘Impressies van India’ gewettigd zouden. Het is dan ook niet gemakkelijk om uit *Hindoes en boeddhisten* Fortmanns denkbelden over theorie en praktijk van de oosterse religies – en hun mogelijk betekenis voor westers denken – te achterhalen. De ‘theorie’ was, in zijn geval, het corpus van meestal door westerse wetenschappers geschreven analyses van oosterse religies, alsmede een aantal oosterse heilige teksten die hij, natuurlijk in vertaling, gelezen had, zoals de door hem en zoveel andere westerlingen zeer gewaardeerde *Babgavad Gita*. Hij moest al snel vaststellen dat de interpretaties in deze studies en de nobele gevoelens in deze teksten met de dagelijkse praktijk lang niet altijd strookten. Die ervaring bracht hem tot nieuwe vragen maar ook tot waarderingen die elkaar dikwijls tegenspreken, hetgeen zijn kennelijke verwarring illustreert. Wat hierna volgt is mijn systematisering van – en commentaar op – zijn bevindingen.

Wat Fortmann treft als hij de mensen in hun leven observeert, zijn allereerst de gevolgen van de hindoeïstische onthechting. Die leidt ertoe dat de Indiër zijn lot accepteert, maar ook dat hij niet individueel strijdbaar is, geen initiatief neemt, teveel de traditie eerbiedigt. Bovendien, denkt Fortmann, maakt die onthechting de hindoe niet blij, in Franciscaanse zin.¹⁹ Zulke observaties brengen hem tot andere vragen. Is het hindoeïsme een godsdienst? Ja, maar het laat wel élk godsbesef toe, is daardoor ondogmatisch en tolerant.²⁰ Pas later beseft Fortmann dat, althans voor een aantal hindoes, hun godsdienst geen polytheïstische maar een monotheïstische is.²¹ Hoe dan ook, hindoes tobben niet over de vraag wie, of wat god is: zij genieten van hun godsdienst. Deze uitspraak lijkt haaks te staan op Fortmanns gevoel dat de hindoe nu juist blijheid ontbeert.²²

Is het hindoeïsme ook een levenswijze? Ja, en voor de meeste hindoes waarschijnlijk niet meer dan dat. Zij leven in rituelen, in symbolische handelingen.²³ Daarmee heeft Fortmann het erg moeilijk. Zijn deze acties het in Freudiaanse zin dwangneuroses? In elk geval lijken zij weinig functie meer te hebben. Maar zij vertalen wel passie, en die mist hij in de deftige dorheid van de katholieke liturgie. Elders beschrijft Fortmann de hartstochtelijke en klagelijke zang van hindoe-monniken en vergelijkt die met de gestileerde tonen van hun christelijke tegenvoeters. Hij lijkt niet te weten wat hij eigenlijk refereert.²⁴ Al zijn de hindoepraktijken hem “innerlijk vreemd”, zij liggen manifest

18. Veel was dat overigens, denk ik, niet. Behalve de studies die hij in *Als ziende* analyseerde, en die zelden in detail ingaan op oosterse religies, viel hij meestal terug op: Northrop, *The meeting of east and west*. Hij gebruikte de heruitgave van 1960.

19. Fortmann, *Hindoes*, p. 16 en 97, 35.

20. Ibidem, p. 16, 74.

21. Ibidem, p. 42.

22. Ibidem, p. 78.

23. Ibidem, p. 38, 132.

24. Ibidem, p. 21, 82.

dicht bij de katholieke liturgie en volksdevotie – die hij nu juist in het Westen ziet verdwijnen. Dan volgt een ontboezeming. Tussen al die hindoegoden is voor hem het kruis ineens teken van “de overwinning der menselijkheid”²⁵ – ik neem aan dat Fortmann doelt op Jezus’ sterven niet als bevrediging van eigen behoefte maar als offer voor anderen, voor de ander. Maar een jaar later vraagt hij zich af of het katholicisme, na de afschaffing van zoveel ritueel, niet weer “onschuldig plezier in ijdelheden” zou moeten hebben, in “show”. Die vraag – in feite natuurlijk een standpunt – wordt hem ingegeven, als hij in Zuid-India de religieuze dansdrama’s ziet. Daarvan kan het christendom iets leren.²⁶

Met zekere regelmaat verzucht Fortmann dat “een fundamentele kwestie voor de toekomst” de vraag is naar de sacraliteit van de dingen – geen bijgeloof, geen projectie! Realiteiten zijn slechts symbolen, die voor een andere, de echte wereld staan. In het Westen is die sacraliteit verloren gegaan. De voorbeelden die hij geeft, tonen hoezeer hij denkt dat de afstand tussen hindoeïsme en christendom in essentie klein is.²⁷ Het is weer een van de vele, zoals zo vaak terloopse opmerkingen die – denk ik – Fortmanns diepe behoeftes weerspiegelen.

Instemmend leest hij het dagboek van de Duitse India-ganger Graaf Keyserling, die wijst op de talloze overeenkomsten tussen de hindoeïetijden en het christendom: de triniteit, de incarnatie, de sacramenten, de behoefte aan uiterlijke vormgeving, het pelgrimeren. Wat is, *au fond*, het verschil tussen het doopsel en de onderdompeling in de Ganges? Fortmann gaat hierop iets nader in, in zijn bundel *Hoogtijd*, als hij de Paasnacht beschrijft.²⁸ Willen het hindoeïetische en christelijke vasten niet beide tot de godservaring leiden? – nog een voorbeeld dat in *Hoogtijd* wordt uitgewerkt.²⁹ Kan men zo gemakkelijk onderscheid maken tussen Maria, Sterre der Zee, en Sarasvati?³⁰ Al deze fenomenen hebben toch, zeker antropologisch gezien, dezelfde grondslag. Door uitspraken van een katholiek missionaris wordt Fortmann in die visie nog gesterkt.³¹

Desalniettemin komt hij tot de betekenisvolle bekentenis, dat hij, geconfronteerd met het hindoeïsme, en ondanks alles wat hij er nu van weet, “het christendom als supergodsdienst” niet wil prijsgeven, maar ook dat hij niet weet hoe “daarvoor een redelijke grondslag te geven”.³² Geeft hij, in *Hoogtijd*, ‘zijn’ oplossing – zij het ook misschien geen ‘redelijke’? Hij constateert dat juist de totale sacramentalisering van de wereld in het hindoeïsme een eenvoudige toegang tot god bemoeilijkt, terwijl het christendom de gelovige één weg, één waarheid biedt.³³

Gedurende een week in Bangkok, en enkele weken op Sri Lanka maakt Fortmann rechtstreeks kennis met het boeddhisme – dat in India zelf

25. *Ibidem*, p. 45.

26. *Ibidem*, p. 196-197, 206.

27. *Ibidem*, p. 31, 50, 58.

28. Fortmann, *Hoogtijd*, p. 58-

59.

29. *Ibidem*, p. 35-36.

30. Fortmann, *Hindoes*, p. 125.

31. *Ibidem*, p. 63, 66, 67; 70

en 78.

32. *Ibidem*, p. 125.

33. Fortmann, *Hoogtijd*, p. 16.

nauwelijks meer van betekenis is. Hij stelt al snel vast dat de leer van de Verlichte voor de westerling ‘gemakkelijker invoelbaar’ is dan het hindoeïsme.³⁴ Ook merkt hij dat de boeddhistische onthechtingsleer samen gaat met een vrolijke levenswijze: het is beter leven onder de Boeddha dan onder Brahman, constateert hij.³⁵

Na hetgeen hij schreef in *Als ziende* blijken Fortmanns inzichten verdiept door wat hij nu ziet en de gesprekken die hij voert. De boeddhist die zichzelf perfectioneert, wil een voorbeeld zijn voor anderen. Zijn eigen geluksstreven kan dus ook anderen gelukkig maken. Desniettemin meent Fortmann dat het boeddhisme niet “warm” is zoals het christendom. Immers, de grondgedachte van het boeddhisme – in het reine komen met jezelf – accordeert minder met de christelijke idee dat men begaan dient te zijn met de ander.³⁶ Even later echter schrijft hij dat uit de intense boeddhistische zelfdiscipline een ‘diep doorge- werkte bekommernis om de mens’ voortvloeit.³⁷ Kortom, hij komt er niet uit.

Uitgebreid staat Fortmann stil bij het feit dat de boeddhist zijn en andermans geluk zoekt te bereiken zonder enigerlei genade van enigerlei god te verwachten: er is geen bovennatuur. Wat later stelt hij daarentegen vast dat het boeddhisme toch niet “a-theïstisch” is. Eerder is het “non-theïstisch”, omdat het zich over een god niet uitlaat.³⁸ Heeft het boeddhisme dan gepreludeerd op de God-is-dood-theologie? Heeft het het godsbegrip op bijna moderne wijze geïnterioriseerd?³⁹ Als dat zo is, zo vraagt hij verder, is dan de boeddhist zonder vergeving van zonden en dus zonder hoop niet vreselijk eenzaam?⁴⁰

Met dat al ziet Fortmann tussen boeddhisme en christendom toch “volop overeenkomst”. Het deugddenken van het boeddhisme herinnert hem onweerstaanbaar aan de Thomistische handboeken. Vooral in de ethische praktijk van beide werelden constateert hij nauwelijks controverses.⁴¹ Maar snel herhaalt hij wat hij ook al ten aanzien van het hindoeïsme schreef: boeddhist wil hij niet worden.⁴² Herhaalt hij het te vaak, als om zijn eigen emoties te bezweren? De twee uitspraken die op deze passage volgen, lijken mij althans onthullend. Een ontmoeting “van kerk en Oosten zal een grondige hervorming van het katholieke denken betekenen”.⁴³ Hoe, blijft onduidelijk. Wel stelt Fortmann vast dat de christelijke theologie haar begrippenapparaat moet zuiveren.⁴⁴ Uit zijn op dit punt weinig heldere betoog lijkt men te moeten opmaken dat deze theologie dat beter zal kunnen doen als er oecumene in de praktijk is geweest; wat hij daaronder verstaan mag hebben, begrijp ik niet. Hoe dit ook zij, hij geeft vervolgens aan dat “de kerk (...) nog verschrikkelijk veel [moet] leren, *wil ze aan de werkelijke behoeften van de mensen in Oost en West voedsel geven* (curs. PR)”. Als conclusie van zijn

34. Fortmann, *Hindoes*, p. 131.

35. *Ibidem*, p. 145.

36. *Ibidem*, p. 150.

37. *Ibidem*, p. 156.

38. *Ibidem*, p. 166.

39. *Ibidem*, p. 153-154.

40. *Ibidem*, p. 154.

41. *Ibidem*, p. 154, 157, 172.

42. *Ibidem*, p. 150, 171, 182.

43. Overigens: opvallend vaak gebruikt Fortmann christendom en (katholieke) kerk als synoniemen.

44. Fortmann, *Hindoes*, p. 172.

Biddende Hindoes
in de Ganges.
[Fotograaf Brian Brake,
KDC/KLIB, Nijmegen].



verblijf in Azië, als slotsom van een pleidooi voor ontmoeting, lijkt dit bevreemdend: de universele betekenis, en daarmee de missie van het christendom staan voor Fortmann kennelijk toch niet ter discussie.

Desniettemin, als men de balans opmaakt van Fortmanns in Azië gewonnen en in *Hindoes en boeddhisten* verwoorde inzichten, kan men wellicht het beste zoeken naar de thema's die hij aan de door hem beoogde oecumene ten grondslag wil leggen. Hij acht de tijd rijp voor een serieuze toenadering, vooral tussen boeddhisme en christendom, want het hindoeïsme is toch, in vergelijking met het christendom, te weinig menselijk geworden.⁴⁵ Alweer: men moet aannemen dat Fortmann hier doelt op het feit dat het hindoeïsme de naastenliefde niet centraal stelt, zoals die gesymboliseerd is in Jezus' dood aan het kruis.

Een eerste opgave voor de oecumene is volgens hem na te denken over inhoud en betekenis van het begrip genade in het christendom,⁴⁶ en, neem ik dan maar aan, over de vraag of men zonder die genade toch ook volledig mens kan worden of zelfs al zijn, zoals het boeddhisme meent. Immers, meent Fortmann, de christelijke genade is in haar werking niet bewijsbaar bovennatuurlijk, doorbreekt niet datgene wat de

45. *Ibidem*, p. 182.

46. *Ibidem*, p. 153.

boeddhist ‘karma’ noemt, de wet die alle menselijk handelen tot oorzaak en gevolg maakt en de mens daarin dus ultiem verantwoordelijk.⁴⁷

Elders echter formuleert Fortmann de oecumenische opgave anders: men moet nadenken over de problematiek van de verinnerlijking. De boeddhist hervormt zich innerlijk, zorgt voor zijn ziel, wordt daardoor heilig. De christenen, die in en door de heilsfeiten tot verinnerlijking zouden moeten geraken, doen dat allengs minder.⁴⁸

Wellicht om het oecumenisch proces metterdaad te bevorderen, zet Fortmann op het einde van de bundel een opmerkelijke stap. Hij suggereert dat boeddhisme en christendom binnen twee, verschillende, taalsystemen opereren. Had hij wellicht Wittgenstein gelezen? Hij vraagt zich af of ‘God’ en ‘geen God’ wel een essentieel verschil is, als men vaststelt dat christen en boeddhist beiden verlossing zoeken. Toegegeven, de christen formuleert het proces religieus en wordt geleid door Jezus die zich gaf voor de verlossing van de mensen. De boeddhist daarentegen heeft een onreligieus taalgebruik. Dat is een tekenende uitspraak. Nam Fortmann Vestdijks duiding van het boeddhisme als in essentie religieus⁴⁹ bewust of onbewust over, ook al had hij eerder in *Als ziende...*, het boeddhisme als niet-religieus gedefinieerd? Hoe dat ook zij, Fortmann stelt vast dat beiden de verlossing toch alleen bereiken als zij het zelf ook willen. En hij roept uit: “hoe dicht liggen die twee vormen bij elkaar!”⁵⁰ Die exclamatie krijgt extra reliëf wanneer men zich herinnert dat Fortmann zich elders afvraagt of er zoveel verschil is tussen het christendom, als religie, en het boeddhisme, als leer van geestelijke gezondheid: heil en heel zijn toch hetzelfde?⁵¹

Werd Fortmann door zijn eigen gedachten in verlegenheid gebracht? Wanneer hij, op het einde van de bundel, te spreken komt over de boeddhistische meditatie en het christelijk gebed, stelt hij vast dat meditatie een omgang van de mens met zichzelf is, het gebed daarentegen een omgang met ‘de ander’, met God. En dan stelt hij de paradox, namelijk: “dat wij zonder God moeten leven én dat Hij met ons is (...) dat wij het geheel zelf moeten doen en dat wij *toch* in de Genade zijn”.⁵²

4. OOSTERSE RENAISSANCE

Wie na lezing van *Hindoes en boeddbisten*, in 1968 voor het eerst verschenen, hoopte dat in *Oosterse Renaissance* de eerder geformuleerde vragen uitgekristalliseerd zouden zijn tot een voor het Westen vruchtbaar denken, zal – zo komt het mij voor – teleurgesteld geweest zijn. Het, zoals gezegd, bescheiden boekje besteedt puur kwantitatief gezien niet zoveel aandacht aan ‘het Oosten’.

47. Ibidem, p. 154.

48. Ibidem, p. 176.

49. Vestdijk, *De toekomst*, p. 16-17, 19.

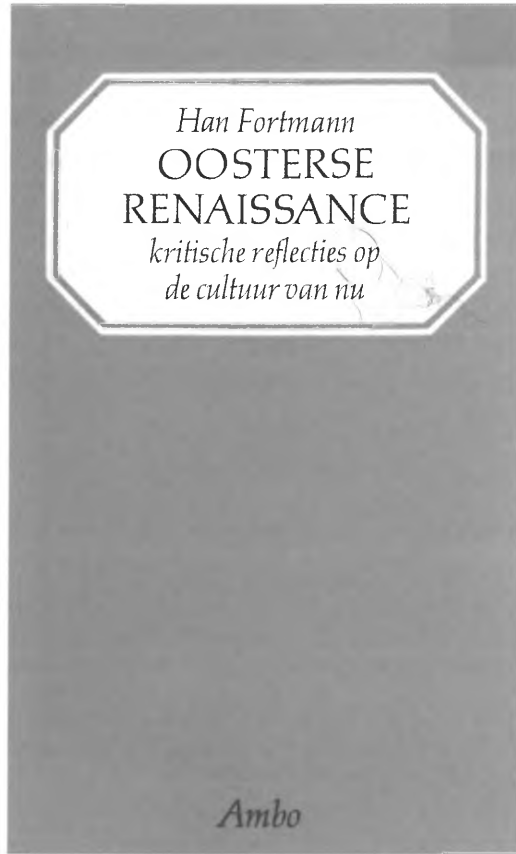
50. Fortmann, *Hindoes*,

p. 176-177.

51. Ibidem, p. 189.

52. Ibidem, p. 193.

Omslag van het boek:
Oosterse Renaissance,
 van Han Fortmann.
 Bilthoven, 1970.



De boodschap van het eerste hoofdstuk 'Hier en nu' is dat de westerling moet leren stilstaan bij de essentie van wat zich 'nu' aan hem voordoet; eerst dan zal hij geraken tot de echte religieuze ervaring, tot de onuitsprekelijke grond der dingen, waaruit, uiteindelijk, de godsontmoeting resulteert. Het Westen heeft op het gebied van zulk waarnemen geen traditie meer, het Oosten kent dit meditatieve schouwen nog wel. Veel meer zegt Fortmann er niet over. Wel gaat hij in op de boeddhistische leer die het 'ik' als illusie ziet van de nog onverloste mens, en schrijft dan: "ik zou mij niet graag daarmee akkoord verklaren. Deze dingen zijn te diep om in een paar zinnen te worden afgedaan".⁵³ Eerder was Fortmann heel wat positiever geweest over de ik-ontkenning van het boeddhisme. Toch geeft hij toe dat de met het ik-denken verbonden onsterfelijkheidsgedachte⁵⁴ "soms" voortkomt uit het onvermogen om in het hier en nu te leven. Het is een uitspraak die, zoals hij natuurlijk wist, in de Kerk niet overal goed zou vallen. Hij stelt vast dat de tekst van het Mattheauevangelie, met name de verzen 27 en 34 van het zesde hoofdstuk, de mens voorhoudt dat hij zich inderdaad niet om de toekomst moet bekommeren, en vraagt zich dan af of die gedachte

53. Fortmann, *Oosterse Renaissance*, p. 15.

54. Die staat in sommige boeddhistische praktijken overigens ook centraal!

niet dicht ligt bij de Zen-filosofie. Wat de lezer daarna zou verwachten – een uiteenzetting over de overeenkomsten en verschillen tussen de christelijke en boeddhistische visies op het doel van het menselijk leven – wordt niet gegeven, terwijl Fortmann in *Hindoes en boeddbisten* ter zake zulke belangwekkende vragen had geformuleerd.

Het tweede hoofdstuk, 'De oosterse renaissance', telt naast slechts zes pagina's tekst vijf bladzijden noten, hetgeen het karakter van gedachten-in-wording ervan en wellicht van het hele boekje nog eens onderstreept. Het beoogt een korte uiteenzetting te bieden over de verschillen tussen leven en denken van Oost en West, en wil tevens duidelijk maken waarom het Westen zich zo tot het Oosten aangetrokken voelt. Fortmann geeft toe dat 'het Oosten' een veel te algemene term is, maar gaat niet in op wat hij, blijkens zijn eerdere werk, wel degelijk wist: dat de verschillen zo groot zijn als tussen hindoeïsme en boeddhisme, tussen het leven in India en in Thailand – om van China nog maar te zwijgen. Er is, voor hem, toch zoiets als 'het Oosten', zoals er zoiets als 'Europa' is. Vervolgens constateert hij dat "al het moois en edels dat bewonderaars van India of Tibet opsommen (...) ook in die landen betrekkelijk schaars" is.⁵⁵ Ongetwijfeld meende hij, op grond van zijn eigen wellicht overspannen verwachtingen voor zijn vertrek naar Azië, dat deze waarschuwing niet overbodig was. Die culturen worden gedragen door weinigen, en leven misschien meer in teksten dan in de dagelijkse praktijk. Wat trekt het Westen dan zo aan, wat heeft het Oosten bewaard dat "bij ons als gemis begint herkend te worden?"⁵⁶ Wel, de evenwichtiger verhouding tussen activiteit en beschouwing. Deze constatering laat Fortmann niet volgen door een samenvatting van zijn gedachten uit *Hindoes en boeddbisten*, maar door een, overigens niet onjuiste, opmerking over de al te goedkope bevrijding die westerlingen zoeken via psychedelische pharmaca in plaats van door geduldig oefenen in technieken die ware bewustzijnsverruiming bewerkstelligen. Ook leeft, zo vervolgt Fortmann zijn betoog, in het Oosten het besef dat *kennen* en *zijn* samen moeten vallen, dat kennis zonder zijn waardeloos, ja zelfs schadelijk is, omdat men immers moet worden wat men kent. De westerse nadruk op het objectiverende verstand staat affectieve rijpheid in de weg. Dat *zijn* lijkt in het Westen vooral verdrongen door het *hebben*, terwijl in het (boeddhistische) Oosten juist onthechting, niet-willen-hebben centraal staat. Alleen op dit punt gaat Fortmann iets verder in, door oosterse vereenvoudiging tegenover westerse ontvouwing te stellen. Tenslotte weet het Oosten wat de rol van het lichaam is in bestaansvorming, bewustzijnsvernieuwing – een terrein dat, volgens Fortmann, in het Westen nog nauwelijks ontgonnen is.

55. Fortmann, *Oosterse Renaissance*, p. 20.

56. *Ibidem*, p. 20.

In 'De yogi en de commissaris' parafraseert en becommentarieert Fortmann eigenlijk het gelijknamige boek van Arthur Koestler, uit 1964. Hij constateert dat noch de heilige, die zich in zijn contemplatie opsluit en zo geen oog heeft voor de sociale problematiek, noch de revolutionair, die mensen niet innerlijk verandert maar hen zijn wil oplegt, de mensheid echt helpen. Een synthese is nodig, van activiteit en rustende beschouwing. Pas daaruit zal, zo constateert Fortmann wat verrassend, heiligheid voortkomen. Is die synthese in één persoon mogelijk, tegen de krachten van de moderne westerse wereld in? Ja, door yoga en Zen-boeddhisme, mits aangepast aan de westerse situatie en mogelijkheden. Hoe dat zou moeten, blijft echter onduidelijk.

'Peper en zielen' biedt vervolgens enkele nadere reflecties op de ikerichte, ik-bevestigende houding en naar buiten gerichte activiteitsdrang die de westerse wereld kenmerkt. Die kreeg, bijvoorbeeld, gestalte in de overzeese expansie van de zestiende eeuw maar leidde vooral in de twintigste tot het afbreken van tradities, tot gezagsproblemen, tot secularisering. Die houding en die problemen kent het Oosten niet! Het is een categorische uitspraak, die bevreemdt omdat zij niet strookt met Fortmanns waarnemingen tijdens zijn eigen oponthoud aldaar. Hij stelde immers regelmatig vast dat de moderne, meer individualistische Indiër afstand neemt van zijn traditionele, autoritaire cultuur.⁵⁷

In 'Schoonmaak of verarming?', het vijfde hoofdstuk, herneemt Fortmann deels hoofdstuk drie. Was, is God een projectie, maar intussen voor velen in het Westen dood? Wat heeft de ontwikkeling van de moderne wetenschap daarmee van doen? Hij stelt vast dat het verstandelijke weten geen bewijzen pro of contra Gods bestaan zal bieden. Eerder, in *Hindoes en boeddhisten*, had Fortmann zich laten vertellen dat in India, ondanks de schijn van het tegendeel, wel degelijk 'wetenschap' in westerse zin bestond, die zich richtte op de materiële wereld. Maar men vertelde hem ook, niet zonder trots, dat die wetenschap nooit filosofie werd, zich niet op het goddelijke richtte, waardoor er, constateerde hij jaloers, ook geen conflicten konden ontstaan tussen geloof en wetenschap.⁵⁸ Toegang krijgen tot God is toch mogelijk, mits men zulks poogt vanuit een kennen dat gefundeerd is in het zijn, in het hart, en dus uitgaat boven het afstandelijke, kritische denken. Maar hoe bereikt de mens dat stadium van kennen? Door de psychotherapie – een van Fortmanns kerninteresses? Wellicht, maar leidt die tot het kennen van god? Of moet men het zoeken in de praktijken die in het Oosten tot 'verlichting' leiden – maar daarbij kan men zich dezelfde vraag stellen, hetgeen Fortmann niet doet. Er is een derde mogelijkheid: de oplossing ligt in het mystieke kennen dat in het christendom een traditie is. In elk geval wordt dat kennen in het religieuze Oosten en Westen

57. Fortmann, *Hindoes*, p. 84-85, 87-88, 100, 128.
58. *Ibidem*, p. 77.

mede mogelijk gemaakt door initiatierites, zoals de katholieke kerk die al eeuwenlang praktiseert, maar waartegenover in de westerse cultuur van de twintigste eeuw toenemende scepsis bestaat – een scepsis die in het Oosten afwezig is. Dan lijkt Fortmann zich toch maar schrap te zetten, en stelt hij: zeker, dat goddelijke – ineens heet het bij hem niet meer: God – is in het christendom transcendent, en in het Oosten immanent. En alweer vraagt de lezer zich af: geldt dit wel voor het boeddhisme, dat over God immers niet spreekt? Om dat probleem blijft Fortmann heen draaien, maar jammer genoeg doet hij dat niet op de bezonken manier die men in *Hindoes en boeddhisten* bespeurt. Durfde hij dat, voor zijn radiopubliek, niet, of durfde hij het eigenlijk niet meer? Fortmann stelt wel vast dat in beide gevallen het kennen van het goddelijke de mens in staat moet stellen tot een beleving van eenheid. Daarom – denk ik – gaat hij vervolgens in op de te autoritaire godsvoorstelling die in het christendom gegroeid is: die scheidt geen eenheid en moet verdwijnen. In het Westen, maar eigenlijk overal, moet het goddelijke een macht zijn die “bevordert en groot maakt, die leven verwekt en doet groeien”.⁵⁹

In het laatste hoofdstukje, ‘Het gevaarlijke ik’, komt Fortmann terug op hetgeen hij reeds in het eerste en vierde behandelde. Hij bespreekt een aantal auteurs, onder wie natuurlijk Freud, en constateert dat een zekere mate van ‘ik’ nodig is voor de ontwikkeling van de persoon – zoals in het Westen benadrukt – maar dat, in laatste instantie, de mens de moed moet hebben om zichzelf te verliezen, leeg te worden, zoals in het Oosten vooral het boeddhisme suggereert. Terecht stelt hij vast dat om tot ‘niet-ik’ te geraken, een ‘ik’ blijvend actief moet zijn, en dat daarmee het verschil tussen het Westen en het boeddhistische Oosten kleiner wordt. Zijn conclusie dat zowel christelijke mystici als Zen-boeddhisten dit leeg-worden als noodzakelijk zien, komt mij echter veel te snel, evenals de uitspraak dat het koninkrijk Gods en de leegheid van het boeddhisme toch meer verwantschap hebben dan men zou verwachten... Immers, bij die uitspraak zit de adder onder het gras: “...als men bedenkt dat het boeddhisme niet over een God wenst te spreken.” Het toch wezenlijke, ja zelfs centrale probleem dat Fortmann zo omtrent, laat hij opnieuw onbesproken.

Biedt het naschrift, getiteld ‘Het heldere licht’, uitkomst? Fortmann poneert daarin een stelling. Of is het een hoop, de hoop van een doodzieke? Hij schrijft: “Er *moet* (curs. PR) een fundamentele overeenkomst zijn tussen de Verlichting, waarvan hindoe en boeddhist spreken, en het Eeuwige Licht der christenen”. Waarom moet dat, denkt de lezer? “Beiden sterven in het Licht”.⁶⁰ Fortmann lijkt echter te bedoelen dat christenen het Licht ten onrechte zien als hiernamaals, terwijl het,

59. Fortmann, *Oosterse Renaissance*, p. 53.

60. *Ibidem*, p. 66.

evenals het eeuwig leven, hier en nu gezocht en gevonden moet en kan worden, zoals zijns inziens boeddhisten doen. Fortmanns laatste regel luidt dan ook: “het goddelijke Licht [moet] weer een realiteit [worden] in het alledag-leven – zoals het natuurlijk door alle religies is be-doeld”.⁶¹

5. FORTMANN'S FASCINATIE – EEN ZOEKTOCHT TUSSEN ORIËNTALISME EN CULTUURKRITIEK?

De hierboven besproken teksten maken Fortmanns fascinatie voor het Oosten duidelijk zichtbaar. Wie zich afvraagt of zijn zoektocht uniek is, dan wel in een traditie staat, zal wellicht eerst vaststellen hoe bevreemdend het eigenlijk is dat Fortmann nergens expliciet ingaat op de ‘oosterse’ oorsprong van zijn religie, het christendom. Maar éénmaal betrapte ik hem op een terloopse verwijzing naar het gegeven dat een denker – in casu pseudo-Dionysus Areopagita met zijn leer over het goddelijk licht – concepten gebruikt die men zowel in Oost als West terugvindt.⁶² Dieper graaft Fortmann niet, zodat het hem lijkt te ontgaan hoezeer het hele christendom in de eerste twee eeuwen verwant is met andere religies die in de kosmopolitische wereld van het Hellenisme en, later, de oostelijke provincies van het Romeinse Rijk ontstonden en elkaar beïnvloedden. Had hij Vestdijks nuchtere constatering gevolgd, dat het christendom “middellijk alles aan het oosten te danken heeft”,⁶³ dan had een daaruit voortvloeiend historiserend perspectief hem kunnen helpen zijn eigen problemen met de verschillen tussen de ‘oosterse’ religies en het ‘westerse’ christendom te relativeren en bovendien de door hem zo gewenste dialoog – zij het na ca 1700 jaar – weer op gang te helpen.

So wieso mist men bij Fortmann een besef van de verleden dimensie van de verschijnselen die hij noteert en becommentarieert. Regelmatig contrasteert hij de sobere, strakke Griekse tempels en katholieke kerken met de kakelbonte oosterse heiligdommen,⁶⁴ hij lijkt zich er niet van bewust dat die tempels van binnen en buiten bont beschilderd en met veelkleurig beeldhouwwerk volgestouwd waren, en dat de soberheid van die kerken pas in de twintigste eeuw werd gerealiseerd. Middeleeuwse kathedralen waren even kleurrijk als hindoetempels. Als hij vaststelt dat in hindoeheligdommen stilte, piëteit ontbreken, vergeet hij dat in de zeventiende eeuw de pausen zich nog kwaad moesten maken om het gekrakeel dat zelfs in de Sixtijnse Kapel de diensten verstoortte. Kortom, zeker Fortmanns visie op de uiterlijkheden van het katholieke christendom is een negentiende-eeuwse, of misschien beter

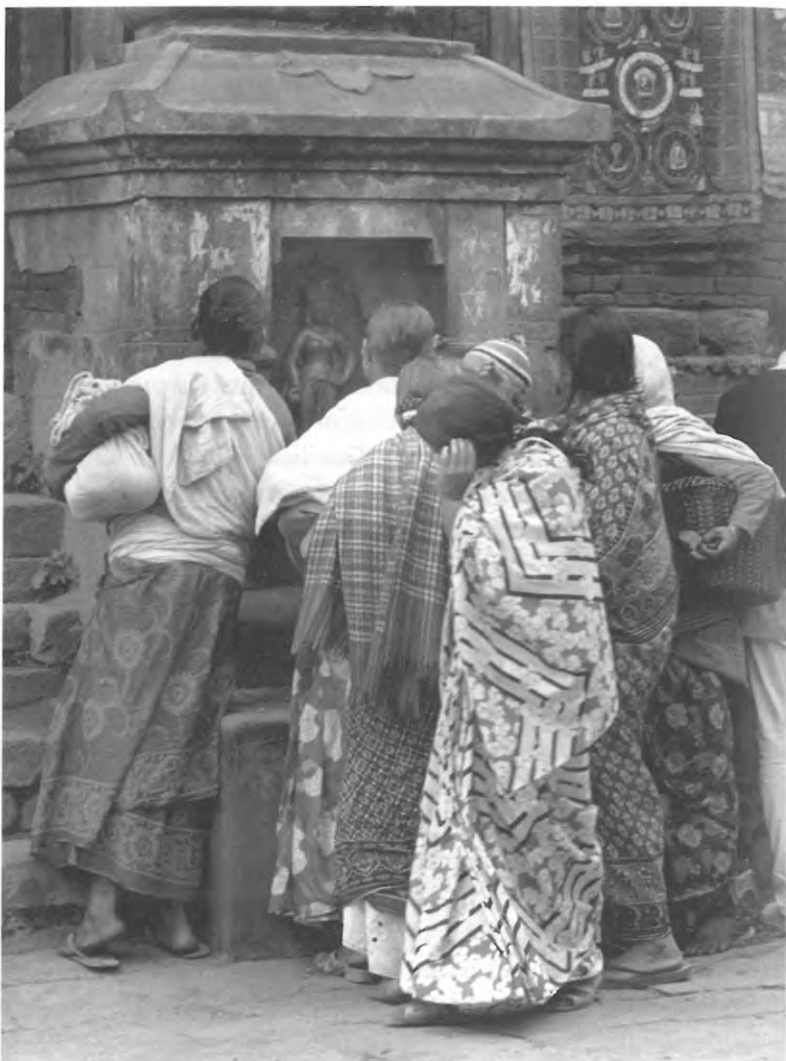
61. *Ibidem*, p. 67

62. Fortmann, *Hindoes*, p. 25.

63. Vestdijk, *De toekomst*, p. 306.

64. Fortmann, *Hindoes*.

Hindoevrouwen voor een
bidhuisje van een godin.
[Foto Vivant Univers,
KDC/КЛИВ, Nijmegen].



gezegd, een naoorlogse twintigste-eeuwse, en van daaruit beoordeelt hij 'het Oosten'.

Het is overigens juist die naoorlogse wereld die hem zorgen baart, onder andere vanwege het verlies van fundamentele waarden, de verheerlijking van de ratio en de moderniteit en de ongebreidelde groei van het consumentisme. Wenst hij die westerse wereld daarom op het eind van zijn leven een 'Oosterse renaissance' toe? En zo ja, wat verstaat hij daaronder? De term is niet, zoals hij suggereert, afkomstig van de negentiende-eeuwse Franse oriëntalist Edgar Quinet.⁶⁵ De man die het eerst zag dat Europa een 'Oosterse renaissance' ging doormaken die, zijns inziens, van even groot belang was als die eerdere, Westerse, was Arthur Schopenhauer. In zijn stimulerende maar ook chaotische

65. Fortmann, *Oosterse Renaissance*, p. 7.

boek *Die Welt als Wille und als Vorstellung* (1819), hield hij zijn lezers voor dat zij kennis moesten nemen van de Veda's en andere oud-Indiase wijsheidsgeschriften, aangezien die een helder licht zouden werpen op zulke fundamentele problemen als: wie ben ik en wat is werkelijkheid, die in het Westen onopgelost bleven. Eerder echter al had Friedrich von Hardenberg, beter bekend als Novalis (1772-1801) in een reeks van in de negentiende en twintigste eeuw vooral in het Duitse cultuurgebied veelgelezen gedichten en prozateksten de westerse wereld voorgesteld dat, wilde haar beschaving niet door ongelof en revolutie ten onder gaan, herbronning nodig, en, mede daartoe, hernieuwde kennismaking met 'het Oosten' onontbeerlijk was. Slechts een huwelijk tussen 'hart' en 'hoofd', de poëzie van de Oriënt en de ratio van de Occident, zou een menswaardige samenleving garanderen.

Met de door hem niet genoemde – gekende? – Novalis en Schopenhauer deelt Fortmann zijn uitgangspunt. Hij deelt het overigens ook met een man wiens werken en denken hij in zijn eigen tijd heeft kunnen volgen – al weet ik niet of hij dat enigszins systematisch gedaan heeft. Ik doel op de Nobelprijswinnaar Herman Hesse. Diens zoektocht van West naar Oost en terug, gedocumenteerd in gedichten en romans die tussen ca. 1910 en 1970 in heel Europa en Noord-Amerika gelezen werden, vertoont opmerkelijke parallellen met die van Fortmann.⁶⁶

Ook Fortmann verdiept zich in het Oosten omdat hem dat helpt “kritische reflecties op de cultuur van nu” te ventileren. Dat is niet voor niets de ondertitel van zijn laatste boek. Fortmann – en zijn oudere tijdgenoot Hesse – staan daarmee in een rijke Europese traditie, die, via Schopenhauer en Novalis en vele anderen, teruggaat tot de westerse Renaissance, al kreeg zij haar duidelijke trekken vooral sedert de achttiende eeuw. Honderden geleerden en geletterden hebben sedertdien geprobeerd hun onvrede met hun eigen cultuur nader te articuleren door in een oosterse spiegel te kijken, door in het Oosten te zoeken wat het Westen niet, of niet meer bood. Stappend ‘through the looking glass’ werden zij niet zozeer gefascineerd door oosterse levenspraktijken – die ook Fortmann dikwijls ongunstig contrasteert met de vooral op sociaal gebied humanere westerse – als door religies en levensbeschouwingen, door gedachten over mens en maatschappij. Die raakten, denk ik, op tal van punten aan het vroege christendom, maar hadden in de ontwikkeling van de kerken na de derde, vierde eeuw geen rol meer gespeeld. Zoroaster, Confucius, de Boeddha, ja zelfs Mohammed bleken ideeën te hebben gehad die tot nadenken stemden.⁶⁷

Wetenschappelijk gezien leidde dit tot de vergelijkende godsdienstgeschiedenis, al waren de beoefenaren daarvan lang niet allen zelf emotioneel of religieus in het oosters gedachtegoed geïnteresseerd. Een

66. De lezer zal mij op mijn woord moeten geloven. Mijn opstel ter zake is nog niet gepubliceerd.

67. Vgl. Rietbergen, ‘Zo sprak Zarathustra’.

veel grotere groep westerlingen koketteerde met een simpeler, vooral exotisch beleefde 'Oriënt'. Men genoot van opera's zoals Bizets *Parelvissers* en Puccini's *Turandot*, men las de mystieke poëzie van Saadi en het Indiase versdrama *Sakuntala*, en men kocht of kopieerde Japanse schilderijen. Zowel het wetenschappelijk als het artistiek 'oriëntalisme' speelde een opvallende rol in de Europese cultuur van de negentiende eeuw. Rond de eeuwwisseling verdiepte de belangstelling zich in nieuwe religieus-levensbeschouwelijke stromingen, zoals bijvoorbeeld de theosofie; ook de verspreiding in het Westen van het religieus-syncretistische Sufisme duidde erop dat velen de behoefte voelden hun bestaan opnieuw een religieuze dimensie te geven. De Eerste Wereldoorlog deed vervolgens meer dan ooit twijfels rijzen aan de validiteit van de westerse cultuur *an sich*. De Tweede Wereldoorlog versterkte die twijfels alleen maar en leidde ertoe dat de kritiek op de eigen wereld zich in de decennia tussen 1950 en 1970 verdiepte, in een samenleving die steeds meer 'onttoverd' raakte en tegelijk een meer dan ooit grote groep relatief goed opgeleide, kritische mensen omvatte.

Ter onderbouwing van de groeiende onvrede met de toenemende verzakelijking en commercialisering zocht men naar alternatieven. Men vond die, zoals al sinds de achttiende eeuw, vooral in Azië. Maar wat de hippies en de flower-power jongeren en zeker ook zij die teleurgesteld waren in de ontwikkelingen binnen de kerken, in het Oosten zochten, was zelden inzicht in hetgeen daar gedacht werd, maar, dunkt mij, veelal een vertaling van hun onvrede in een escapisme dat soms erg gemakzuchtig was.⁶⁸

Hoezeer verwijzingen naar het Oosten in brede kring interessant gevonden werden, en hoezeer, in katholiek Nederland, Fortmann met dat Oosten werd geassocieerd, blijkt wel uit de 'advertentietekst' die W.J. Berger en F. Haarsma schreven bij de herziene druk van Fortmanns *Hoogtijd. Gedachten over feesten en vasten*. Zij menen dat men "in vrijwel alle hoofdstukken de belangstelling van prof. Fortmann voor het oosten" terugvindt. "Bij de beschrijving van de hoogtijdagen in het christelijk westen verwijst hij telkens weer naar hindoeïsme en boeddhisme, en gedachten, die hij in *Oosterse Renaissance* verder zou ontwikkelen, treft men hier reeds aan".⁶⁹ Zo werd Fortmann dus in een bepaalde hoek gezet. Was dat terecht? Wel, zeker niet in dit geval. De beide heren zijn kennelijk slachtoffer van het vigerende Fortmann-beeld, én van hun eigen slordige lezen. De verwijzingen naar 'het Oosten' zijn in *Hoogtijd* op de vingers van één hand te tellen. Evenmin is het boekje, zoals elders beweerd wordt, een verslag van een zoektocht naar 'nieuwe vormen van symboliek voor religieuze ervaring'⁷⁰ – althans: zulke vormen reikt Fortmann, mijns inziens, zijn lezers niet aan.

68. Fortmann was zich daarvan bewust. In zijn bij leven niet gepubliceerde tekst 'De dingen en de mens' geeft hij aan hoe oppervlakkig, bijvoorbeeld, de oosterse behoeftes van de Beatles zijn.

69. Deze tekst is opgenomen achterin de achtste druk van *Oosterse Renaissance*, p. 69.
70. Jansen, 'Onder emancipatoren', p. 26.

Uit Fortmanns werk blijkt dat hij deelde in de bestaande onvrede met de westerse cultuur. Meer dan bij vele anderen echter werd zijn denken gestuurd door zijn teleurstelling over de ontoereikendheid van het vigerende christendom juist in relatie met de heersende, als desintegrerend ervaren tendensen in die cultuur. Zijn belangstelling voor oosterse religies werd ingegeven door een vermoeden dat zij die tendensen zouden kunnen helpen doorzien en bestrijden. Wat hem aantrok in het Oosten vanuit zijn onvrede met het Westen is duidelijk de ik/niet-ik gerichte geestelijke introspectie, de materiële onthechting, het niet-institutionele, anti-autoritaire denken. In die zin is zijn fascinatie voor het Oosten niet anders dan die van vele van zijn westerse tijdgenoten.

Wat de oosterse religies voor hem betekenden, in hun overeenkomsten en verschillen met het christendom, verwoordde hij het meest uitdagend, hoewel zoals ik heb proberen aan te geven zeker niet systematisch in *Hindoës en boeddhisten*. Die stimulerende gedachten vindt men echter in *Oosterse Renaissance* niet terug – was Fortmann op het eind van zijn leven bevreesd voor de consequenties van zijn eerdere inzichten?

Meer dan dertig jaar na zijn dood blijken Fortmanns pogingen om met de verschillen tussen Oost en West in het reine te komen, die te verzoenen – of misschien, toch het Oosters denken instrumenteel te maken voor een regeneratie van het Westen – onbeholpen. Dat kwam niet alleen omdat hij, kennelijk, door zoveel twijfels overmand, niet in staat was systematisch vragen te stellen. Wij moeten ons ook realiseren dat in de naoorlogse jaren in katholiek Nederland de vergelijkende godsdienstpsychologie en -antropologie nog in de kinderschoenen stonden. Dat zij intussen een stuk verder zijn, is wellicht mede aan Fortmann te danken.

Dat alles neemt niet weg dat zijn belangstelling diep ging, zo diep zelfs dat hij – intellectueel, maar zeker ook theologisch – soms in de problemen raakte, zoals, hoop ik, blijkt uit bovenstaande analyses van enkele van zijn op dit vlak belangrijkste werken. In dit verband moet ik terugkomen op hetgeen ik hierboven constateerde: Fortmanns zeer bevreedende niet-discussie met, zijn zeer bevreedende niet-verwijzen naar Vestdijks uitgebreide analyse van het boeddhisme. Men moet immers vaststellen dat die veel systematischer was dan de zijne, ook al kan men tevens constateren dat de vehement anti-christelijke Vestdijk, zoals zovele anderen voor hem, de oosterse religies – en met name het boeddhisme – idealiseerde en daardoor, alsmede door gebrekkige kennis, ook niet altijd juist interpreteerde.⁷¹

Met dat al had Fortmann tal van zaken die hij, tot en met *Oosterse Renaissance*, ‘open’ laat en die zijn lezers tot vragen moeten hebben

71. Recentelijk gaf P. van der Velde aan dat ook het hedendaagse boeddhisme van het westen op tal van fronten het ‘echte’ boeddhisme zo interpreteert, dat het aan westerse behoeftes voldoet. Echter, het komt me voor dat hij in zijn poging om dit zogenaamde *navayana* te de-bunkten al te gemakkelijk de talloze (vaak theïstische) praktijken van het boeddhisme gebruikt om het westerse onbegrip te illustreren; de meeste westerlingen gingen en gaan toch vooral uit van – toegegeven: hun – interpretaties van ‘de leer’; die is, dunkt mij, rijker geschakeerd dan Van der Velde suggereert. Immers, heeft hij gelijk, dan zou meer dan 150 jaar westerse wetenschappelijke interpretatie van het boeddhisme goeddeels onjuist zijn. Van der Velde, ‘Luisterend naar een westers boeddhisme’.

genoopt, kunnen verhelderen door Vestdijks gedachten over te nemen. Mijn slotvraag is dan ook, waarom hij dat niet gedaan heeft.

Met zekere regelmaat vraagt Fortmann zich af of de boeddhistische mensvisie niet te egoïstisch is. Dat was voor hem, in het culturele klimaat van de jaren 1950-1960, een heel wezenlijke vraag. Vestdijk laat duidelijk zien hoezeer het boeddhisme zich bewust is van de universele betekenis van het lijden. Alleen al daarom is het een religie, als men religie opvat als een denk- of zienswijze die de hele mens omvat.⁷² Ook schrijft hij dat de Boeddha niet alleen “een der geniaalste psychologen [was] die ooit geleefd hebben”, maar tegelijk ook een mysticus.⁷³ Daarop voortbordurend geeft hij aan dat de boeddhistische mystiek “regelrecht [leidt] tot zelfopoffering, medelijden met alle wezens...”, in casu tot naastenliefde.⁷⁴ Waar Fortmann zo vaag blijft als het gaat om overeenkomsten en verschillen tussen oosterse en westerse mystiek en de technieken die daarbij gebruikt worden, is Vestdijk daarover diepgravender. Bovendien geeft hij aan, waar, bijvoorbeeld in het denken van Plotinus, in de geschriften van Meister Eckhart, bij de Spaanse mystici, de fundamentele overeenkomst ligt: in het streven naar ‘eenwording’ (= ‘yoga’), in vereniging niet met een persoonlijke god, maar met ‘godheid’.⁷⁵ Zulke voorbeelden zouden Fortmanns lezers zeker geholpen hebben. Zij zouden ook het probleem van een ‘transcendente’ westerse mystiek en een immanente oosterse iets makkelijker bespreekbaar gemaakt hebben.

Vestdijk maakte in 1947 de titel van zijn boek waar. Hij speculeerde ook – naar nu blijkt niet zonder zeker profetisch inzicht – over ‘de toekomst der religie’ in het Westen. Hij voorzag een uitholling, een ten dele verdwijnen van de metafysische godsdienst die het christendom is, ten koste van een sociale religie. Tegelijk zou, meende hij, dat christendom zelf evolueren in sociale zin. Daarnaast was er, meende hij, een kleine, door hemzelf geprefereerde,⁷⁶ kans op het ontstaan van een mystiek-sociale religie, geïnspireerd door het boeddhisme,⁷⁷ hetzelfde boeddhisme dat, van alle Aziatische godsdiensten, het christendom volgens hem het meeste angst inboezemde.⁷⁸ Sierksma, die Vestdijks analyse van het boeddhisme geheel onderschreef, stelde verheugd vast dat het “buitengewoon merkwaardig [is], hoe een oude, Indische religie (...) en een moderne, Westeuropese antropologie hier, elkaar aanvullen, eenzelfde antwoord geven”.⁷⁹

Lag Fortmanns probleem misschien in het besef dat hij de conclusies van mannen als Vestdijk en Sierksma, hoe aantrekkelijk ook, niet *kon* delen? Stond hij wellicht naar eigen gevoelens al te beangstigend dicht bij al die westerlingen die, bewust dan wel onbewust, onderschreven wat Schopenhauer al had aangegeven: dat het boeddhisme een

72. Vestdijk, *De toekomst*, p. 19.

73. *Ibidem*, p. 173.

74. *Ibidem*, p. 182-183.

75. *Ibidem*, p. 163-167, 175, 179, 180, 184, 352.

76. *Ibidem*, p. 319, 331.

77. *Ibidem*, p. 247, met uitwerkingen op p. 292, 311-321.

78. *Ibidem*, p. 305.

79. Sierksma, *De religieuze projectie*, p. 216.

'beter' soort christendom was? De hogere waarde(n) en waarheid van dat christendom kon, wilde, durfde Fortmann niet opgeven, waardoor zijn gedachten over oecumene – hoe boeiend en zinvol ook – uiteindelijk misschien steriel zouden zijn gebleven. Tegelijkertijd blijkt keer op keer hoezeer precies het boeddhisme hem in zijn ban had. Eindigde Fortmann zijn leven zoals, misschien, niet weinig andere Nederlandse katholieken van een mede door hemzelf gestimuleerde generatie: ergens in het niemandsland tussen een on-theïstisch christendom en een theïstisch boeddhisme? Fortmann is er niet uitgekomen, zoals wel blijkt uit een van zijn hartenkreten: "Hij [God] is er, en hij is er niet. O eeuwige ergernis van het geloof".⁸⁰

80. Fortmann, *Hindoes*, p. 193.

GERAADPLEEGDE BRONNEN EN LITERATUUR

- E. Conze, *Der Boeddhismus*. Berlijn 1953.
- Han Fortmann, *Als ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie*. Hilversum/Utrecht/Antwerpen, 1964-1968, 3 dln. (2^e druk: Hilversum, 1974).
- Han Fortmann, *Hoogtijd. Gedachten over feesten en vasten*. Utrecht, 1966. (3^e herziene en uitgebreide druk: Bilthoven, 1970).
- Han Fortmann, *Hindoes en boeddhisten. Dagboek aantekeningen en reisbrieven*. Bilthoven, 1968. (5^e druk: Baarn, 1980).
- Han Fortmann, *Oosterse Renaissance. Kritische reflexies op de cultuur van nu*. Bilthoven 1970. (8^e druk: Bilthoven, 1970; 16^e druk: Baarn, 1982).
- Han Fortmann, 'De dingen en de mens. De verschillen tussen het Westen en het Oosten', in: *Heel de mens. Reflecties over de menselijke mogelijkheden* (Bilthoven, 1972), p. 250-260.
- P.A. van Gennip, *Het kwetsbare midden. Persoon en Werk van Han Fortmann*. Bilthoven, 1973.
- J. Jansen, 'Onder emancipatoren. Han Fortmanns godsdienstpsychologie in een culturele context', in: J. Jansen (red.), *Han Fortmann. Symbool en werkelijkheid. Essays over religie en cultuur 1962-1970* (Hilversum, 1990), p. 9-31.
- C. Jung, *Alchemie und Psychologie*. Zürich, 1952.
- A. Koestler, *The yogi and the commissar*. Londen, 1964.
- F. Northrop, *The meeting of east and west. An inquiry concerning world understanding*. New York, 1946.
- P.J. Rietbergen, 'Oriëntalisme: een theorie van ficties – de fictie van een theorie? Een poging tot contextualisering en herinterpretatie', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 111 (1998), p. 545-575.
- P.J. Rietbergen, 'Zo sprak Zarathustra, ofwel: Oosterse wijzen 'Verlicht' verwesterd', in: F. Korsten, J. Blom (red.), *Studies in de Achttiende Eeuw* (Nijmegen, 2002), p. 153-170.
- Fokke Sierksma, *De religieuze projectie. Een antropologische en psychologische studie over de projectie-verschijnselen in de godsdiensten*. Delft, 1956.
- P. van der Velde, 'Luisterend naar een westers boeddhisme', in: *Concilium*, 39 (2003), nr. 4, p. 91-103.
- Simon Vestdijk, *De toekomst der religie*. Arnhem, 1947.
- F. Visser, *Logos en mythos. Een beschouwing over de religie-opvatting van Han Fortmann*. Nijmegen, 1987.
- Heinrich Zimmer *Der Weg zum Selbst*. Zürich, 1954.

SUMMARY

In the 1950's and 1960's, the Roman Catholic priest Han Fortmann (1912-1970) was the first to teach such not uncontroversial topics as the psychology and anthropology of religion at the Catholic University, at Nijmegen. However, through his newspaper articles and his radio broadcasts, his influence reached far beyond Academia. Articulating his own views and doubts on contemporary (Dutch) Catholicism, he became a popular figure, an icon almost of critical Catholicism. As this essay shows, both in his major study, *Als Ziende de Onzienlijke* (1964-1968) and in subsequent publications, he felt increasingly disenchanted with the cultural and moral-religious vitality of the western world. Consequently, he stressed the need for an exploration of and a dialogue with eastern religions, mainly Hinduism and Buddhism, to regenerate the life and culture of western man, to show him the way from the 'I' to the 'not-I'. His own research seems to have led him to accept that man's beliefs are projections. Doubting god's existence, and yet knowing he, and the western world, would be lost without god, or at last 'the divine', he hesitatingly found a position between a non-theistic Christianity and a theistic Buddhism.

PERSONALIA

Peter J.A.N. Rietbergen (1950) studeerde te Nijmegen, Parijs, en Rome. Sinds 1992 is hij bijzonder hoogleraar voor de geschiedenis van de relaties tussen Europa en de niet-Europese wereld, en sinds 2001 ook gewoon hoogleraar in de cultuurgeschiedenis na de Middeleeuwen, aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Zijn proefschrift, *Pausen, prelaten, bureaucraten* (Nijmegen, 1983), analyseerde de economische en sociale structuur van de Pauselijke Staat in de zeventiende eeuw. Hij publiceerde in 1987 *De eerste landvoogd: Pieter Botb* (Zutphen, 1987, 2 delen), de eerste biografie van de eerste gouverneur-generaal van Nederlands-Indië. *Geschiedenis van Nederland in Vogelvlucht* (Amersfoort, 1993, et cetera) beleefde al een derde herziene druk, en wordt ook in de Engelse versie, *A Short History of the Netherlands* (Amersfoort, 1993, 2000) veel gelezen. Zijn Europese cultuurgeschiedenis: *Europe. A Cultural History* (Londen, 1998), is ook vertaald in, o.a., het Chinees. In 2003 verschenen: *De retoriek van de Eeuwige stad: Rome gelezen* (Nijmegen, 2003) en: *Japan verwoord. Nibon door Nederlandse ogen, 1600-1800* (Amsterdam, 2003). Adres: Prof. Rogierstraat 3, NL-6524 NL Nijmegen. E-mail: p.rietbergen@let.ru.nl