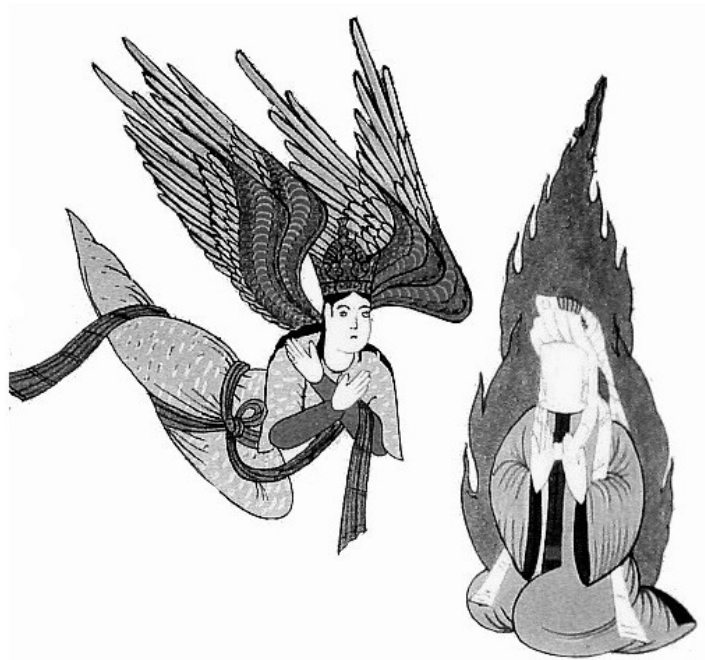


# Stichters in crisis

Crisiservaringen van Boeddha en Mohammed  
in vergelijkend perspectief



Jos Quak

Scriptie  
Master Interreligieuze Spiritualiteitsstudies

Vlaardingen, 18 juni 2008

# **Stichters in crisis**

**Crisiservaringen van Boeddha en Mohammed  
in vergelijkend perspectief**

**Jos Quak**

**Scriptie  
Master Interreligieuze Spiritualiteitsstudies  
Radboud Universiteit Nijmegen**

**Begeleiding:**

**De heer Prof. Dr. G.A. Wiegers  
De heer Dr. P.J.C.L. van der Velde**

**Vlaardingen, 18 juni 2008**

# Inhoudsopgave

## VOORWOORD

HOOFDSTUK 1. INLEIDING	1
1.1. Als voorbeelden vastlopen..	1
1.2. De probleemstelling	2
1.3. Vijf onderzoeksvragen	3
1.4. De bronnen	3
1.5. Stichters en crises	4
1.5.1. <i>Wat is een stichter?</i>	4
1.5.2. <i>Een profeet en een goeroe</i>	5
1.5.3. <i>Wat is een crisis?</i>	7
1.5.4. <i>Stichters in crisis</i>	9
1.6. De methode	11
1.6.1. <i>Crisis en bekering</i>	11
1.6.2. <i>Crisis en de axiale tijd</i>	13
1.6.3. <i>Het vergelijkend perspectief</i>	15
1.6.4. <i>De benadering van Platvoet</i>	17
1.7. De opbouw van de scriptie	19
HOOFDSTUK 2. DE BOEDDHA IN CRISIS	20
2.1. De Boeddha en de bronnen	20
2.1.1. <i>De Boeddha van de eredienst</i>	20
2.1.2. <i>De historische Boeddha</i>	21
2.1.3. <i>De Boeddha van de verhalen</i>	24
2.2. Boeddha's probleem	27
2.2.1. <i>Drie ontmoetingen</i>	27
2.2.2. <i>Onder de rozenappelboom</i>	30
2.3. Boeddha's vertrek	31
2.3.1. <i>Boeddha's besluit</i>	31
2.3.2. <i>Slapen en dromen</i>	34
2.3.3. <i>Afscheid</i>	36
2.4. Boeddha's strijd	38
2.4.1. <i>Boeddha's oefeningen</i>	38
2.4.2. <i>Verlichtingsvoedsel</i>	43
2.4.3. <i>De confrontatie</i>	45
2.4.4. <i>Verlicht</i>	49
2.5. Boeddha's twijfel	51
2.6. Boeddha's thuis	53
2.6.1. <i>De Śākya's</i>	53
2.6.2. <i>Kapilavatthu</i>	54
2.6.3. <i>Hoofden van het huishouden en thuislozen</i>	55

2.7. Boeddha's wereld	57
<b>HOOFDSTUK 3. MOHAMMED IN CRISIS</b>	<b>60</b>
3.1. Mohammed en de bronnen	60
3.1.1. <i>Mohammed in de islamitische traditie</i>	60
3.1.2. <i>Mohammed in de islamwetenschap</i>	61
3.1.3. <i>De benadering van Rubin</i>	64
3.2. Mohammeds bekering	65
3.3. Mohammeds reiniging	69
3.4. Mohammeds roeping	73
3.4.1. <i>Tahannuth</i>	73
3.4.2. <i>Mohammeds angst</i>	74
3.4.3. <i>Khadijah's remedie</i>	78
3.4.4. <i>Waraqqa's duiding</i>	79
3.5. Mohammeds hater	82
3.5.1. <i>De ontmoeting</i>	82
3.5.2. <i>De verlating</i>	83
3.5.3. <i>De terugkeer</i>	85
3.6. Nomaden worden handelaars	88
3.6.1. <i>Nieuw ethisch besef</i>	88
3.6.2. <i>Een nieuwe levensbeschouwing</i>	90
3.6.3. <i>Handel en de Ka'ba</i>	91
3.6.4. <i>De God van de Ka'ba</i>	94
3.7. Polytheïsten worden monotheïsten	96
3.7.1. <i>Het Medinensische succes</i>	96
3.7.2. <i>Het Arabische succes</i>	98
<b>HOOFDSTUK 4. STICHTERS IN CRISIS: EEN VERGELIJKING</b>	<b>99</b>
4.1. Crisis in 'het veld'	99
4.1.1. <i>Definitie van 'het veld'</i>	99
4.1.2. <i>'Het veld' in de biografieën van de Boeddha</i>	100
4.1.3. <i>'Het veld' in de biografieën van Mohammed</i>	101
4.1.4. <i>De stichters en de bovennatuurlijke wezens</i>	102
4.2. Crisis in het proces	106
4.2.1. <i>De plaats</i>	106
4.2.2. <i>De tijd</i>	107
4.2.3. <i>De initiatiefnemers</i>	109
4.2.4. <i>Het inzicht en de boodschap</i>	112
4.2.5. <i>De reactie</i>	115
4.2.6. <i>De procesfasen</i>	117
4.2.7. <i>De crisis en de procesfasen</i>	119
4.3. Crisis in de context	121
4.3.1. <i>Rituele achtergronden van de crises</i>	121
4.3.2. <i>De religie in crisis</i>	123

<i>4.3.3. De samenleving in crisis</i>	125
<i>4.3.4. Stichters als bemiddelaars</i>	127
CONCLUSIES	130
AANBEVELINGEN VOOR VERDER ONDERZOEK	131
LITERATUUR	132
SAMENVATTING	140
BIJLAGEN	141
Tabel 1: Personages rondom de Boeddha	141
Tabel 2: Personages rondom Mohammed	142
Tabel 3: De ontmoeting tussen de Boeddha en Māra	143
Tabel 4: De ontmoeting tussen Mohammed en de verschijning(en)	144
Tabel 5: Plaats in het proces van de Boeddha	144
Tabel 6: Plaats in het proces van Mohammed	145
Tabel 7: Tijd in het proces van de Boeddha	145
Tabel 8: Tijd in het proces van Mohammed	146
Tabel 9: De initiatiefnemer in het proces van de Boeddha	146
Tabel 10: De initiatiefnemer in het proces van Mohammed	147
Tabel 11: Het inzicht in het proces van de Boeddha	147
Tabel 12: De boodschap in het proces van Mohammed	148
Tabel 13: De fasen in het proces van de Boeddha	148
Tabel 14: De fasen in het proces van Mohammed	149

# Voorwoord

Mijn scriptie draag ik op aan mijn vader Jan Quak, die 18 september 1994 na maanden van pijn in een ziekenhuisbed de strijd tegen kanker op moest geven. Zijn dood betekende het einde van de antwoorden die ik tot dan toe op levensvragen gegeven had.

Zes jaar later besloot ik de antwoorden die de verschillende religies op zulke vragen geven en gegeven hebben aan een onderzoek te onderwerpen en mij in te schrijven voor de studierichting Religiestudies in Nijmegen. Het onderwerp van deze scriptie, *Stichters in crisis*, is niet toevallig gekozen. Het fascineerde mij dat zelfs godsdienststichters in crisis kunnen komen. Hun ervaring op dit gebied zou mij behulpzaam kunnen zijn om met mijn persoonlijke crisis om te gaan.

Eerst wilde ik er drie bestuderen, Jezus, Mohammed en Boeddha, om zo in één keer het hele spectrum van de grote religieuze tradities aan te boren, een megaklus die mijn scriptiebegeleiders mij al in het begin ontraadden. Ik moest er minstens één laten schieten en dat werd degene waar ik vanuit mijn achtergrond het meest vertrouwd mee was: Jezus. De biografieën van Mohammed en Boeddha waren al uitgebreid genoeg en ik heb dan ook vele bronnen en secundaire literatuur doorgewerkt om tot mijn uiteindelijke resultaat te kunnen komen.

Ik bedank de deeltijders van studiejaar 2000-2001 voor de levendige onderlinge discussies en de vele docenten voor de schatten aan wijsheid die ze met mij deelden. In het bijzonder bedank ik mijn beide scriptiebegeleiders die mij inwijdden in de bronnen over Boeddha en Mohammed op een manier waar ik in mijn eentje nooit in staat zou zijn geweest.

Tenslotte bedank ik Helma waarvoor mijn met boeken omringde gestalte een vertrouwd beeld is geworden. Zonder haar was ik niet eens aan deze studie begonnen. Ik wens haar alle geluk bij de vervulling van haar eigen droom die ze parallel aan mij aan het verwerkelijken is.

# Hoofdstuk 1. Inleiding

## 1.1. Als voorbeelden vastlopen..

Elke ‘wereldreligie’<sup>1</sup> kent haar allergrootsten. Het hindoeïsme kent Rama en Krishna, het Jodendom Mozes, het christendom Jezus en binnen andere religies circuleren andere namen. Alle belangrijke teksten, gebruiken en gewoonten herleidt men tot de tijd waarin deze groten optraden. Stichters worden ze genoemd, personen die aan de oorsprong van de betreffende religies staan en als voorbeelden gelden van hoe men deze religies moet beleven. Stichters hebben volgelingen, die hen vereren of zelfs aanbidden en hun leven inrichten naar hun voorschriften om het heil te ervaren waar zij over spreken.

Deze scriptie gaat over twee van deze stichters, Boeddha<sup>2</sup> en Mohammed. De religies die zich op hen beroepen, duidt men aan als het boeddhisme en de islam. Het boeddhisme is ontstaan in de Indische Gangesvallei en de islam is een Arabische aangelegenheid, maar tegenwoordig noemen enorme aantallen mensen van allerlei rassen of culturen zich boeddhist of moslim.

Evenals het christendom zijn het missionaire religies die pretenderen antwoorden te hebben op de levensvragen van de mensen, ongeacht de context waarin zij zich bevinden. Evenals het christendom hadden zij succes. Ontelbare mensen van alle tijden en plaatsen vonden en vinden die antwoorden zo overtuigend dat ze zich boeddhist of moslim noemden en noemen.

Missionaire religies beroepen zich op een absolute Waarheid, een Waarheid die geen andere waarheden naast zich kan dulden. Stichters, in ons geval Boeddha en Mohammed, verkondigden deze Waarheid volgens hen voor het eerst en op volmaakte wijze. Daarom beschrijven de religieuze bronnen hen als ideale personages en omkleden hen met absoluut gezag. Diezelfde bronnen spreken echter, soms bedekt, soms openlijk, over een tijd dat zij die Waarheid nog niet verkondigden. Dat ze zélf nog op zoek waren naar deze Waarheid, er nog onzeker of zelfs onbekend mee waren.

Volgens de bronnen waren er momenten dat de stichters zich in een crisissituatie bevonden. Een situatie waarin zij hun vragen niet meer op de gebruikelijke wijze

---

<sup>1</sup> Wijdverspreide religies als jodendom, christendom, islam, hindoeïsme, boeddhisme, confucianisme en taoïsme worden wel ‘wereldreligies’ genoemd, om ze te onderscheiden van de zogenaamde lokale inheemse religies. Volgens J.G. Platvoet doelt de term op godsdiensten die zichzelf als godsdiensten voor mensen van alle eeuwen en plaatsen zien op grond van een aanspraak op exclusieve heilsbediening. Strikt genomen zijn dat er slechts drie, namelijk christendom, islam en boeddhisme (Platvoet, ‘De wraak van de ‘primitieven’’, pp. 228,229).

<sup>2</sup> Boeddha is een titel zoals Christus. Boeddha betekent ‘verlichte’. Ieder die verlicht wordt, is een Boeddha. De Boeddha van dit tijdperk is prins *Siddhatha*. Als ik over (de) Boeddha spreek, bedoel ik deze prins, tenzij ik dat in de tekst aangeef.

konden oplossen. Een situatie waarin zij vastliepen en op zoek moesten naar of geconfronteerd werden met iets anders, iets wat zich nog buiten hun ervaringsveld of begrippenwereld bevond.

Juist die crisismomenten brengt stichters dicht bij ons moderne mensen, die met onze eigen worstelingen en vragen kampen. Voor de gelovige boeddhisten en moslims kunnen ze echter iets schokkends hebben. Hun brengers van de Waarheid krijgen plotseling trekken van een onzeker mens. De schrijvers of verzamelaars van het bronnenmateriaal deden daarom pogingen deze crisismomenten weg te poetsen of te verzachten (bij Mohammed) of plaatsen ze in een kader waarin de oplossing van deze momenten centraal stond (bij Boeddha).<sup>3</sup>

Ook in de wetenschap ziet Thomas Hauschild deze tendens. In de geneeskundige en psychotherapeutische literatuur<sup>4</sup> wordt er volgens hem weinig gesproken over de nood van mensen en des te meer over de effectiviteit van de therapieën. Hauschild concludeert dat de nadruk daar niet ligt op crisis maar op crisisbeheersing. Ook in theologische woordenboeken is het woord crisis volgens hem nauwelijks te vinden. In de theologie<sup>5</sup> fungeert crisis vooral als achtergrondverschijnsel. Centraal staat daar het heil, de overwinning op de boze.

Tenslotte ziet Hauschild tot voor kort ook in de antropologie en de godsdienstwetenschap<sup>6</sup> een gebrek aan aandacht voor de crisis. Zelfs Arnold van Gennep en Victor Turner, die de crisis voor het eerst als uitgangspunt van hun beschouwing namen, zagen crisis slechts als een tijdelijke ontregeling van de bestaande structuur.<sup>7</sup> Volgens Hauschild spreekt men pas recentelijk over het unieke karakter van een crisis en over crises die niet meer in dienst staan van een bestaande, vaste traditie.<sup>8</sup>

Crisismomenten worden weer riskante gebeurtenissen. De zoektocht naar en de analyse van dergelijke, in de bronnen gevonden crisismomenten van Boeddha en Mohammed is het doel van deze scriptie.

## 1.2. De probleemstelling

De probleemstelling voor deze scriptie luidt als volgt:

*Welke betekenis hebben de crisiservaringen van Boeddha en Mohammed, die beschreven zijn in de uit historische bronnen gedestilleerde biografieën van deze personen, in vergelijkend perspectief?*

---

<sup>3</sup> Zie verder de paragrafen 2.1 en 3.1.

<sup>4</sup> Hauschild, 'Krise', p. 465.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 461.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 470.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 467,468,470.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 470,471.



### 1.3. Vijf onderzoeksvragen

Deze algemene probleemstelling concretiseer ik tot de volgende onderzoeksvragen, waarop ik in de loop van de scriptie antwoorden zal formuleren:

1. *Is er in de biografieën van Boeddha en Mohammed sprake van crisiselementen? Zo ja, om welke elementen gaat het hier dan?*
2. *Hoe verloopt het proces dat door deze crisiselementen in gang wordt gezet?*
3. *Hoe kunnen deze crisiselementen worden geduid?*
4. *Is er een verband tussen de crisis van beide in hun biografieën beschreven stichters en die van de maatschappij waar deze biografieën circuleerden? Zo ja, welk?*
5. *Hoe verhouden de door de crisiselementen geïnitieerde processen van beide personen zich met elkaar?*

### 1.4. De bronnen

Voor mijn onderzoek maak ik gebruik van in het Engels of Nederlands vertaalde bronnen. In het geval van de Boeddha zijn dat gedeelten uit de *Sutta-Pitaka* van de *Theravāda*-boeddhisten en vier biografische werken uit de eerste eeuwen van de christelijke jaartelling, namelijk de *Buddhacarita*, de *Lalitavistara*, de *Mahāvastu* en de *Nidānakathā*. Verder maak ik gebruik van bronnen die John Strong citeert in zijn boek *The Buddha; A short biography*.

De oudste biografie van Mohammed is de *Sīra* van *Ibn Ishāq*. Deze is echter slechts bewaard gebleven in de bewerking van *Ibn Hishām*. Ik raadpleeg deze bewerking in de vertaling van Alfred Guillaume. Daarnaast gebruik ik Guillaume's boek *New Light on the Life of Muhammad*, waarin hij andere bewerkingen van de *Sīra* citeert. Belangrijk voor mijn onderzoek is ook het boek *The Eye of the Beholder* van Uri Rubin, waarin hij nog vele andere bronnen citeert.

In al deze bronnen zoek ik naar crisismomenten van Boeddha en Mohammed. Hiervoor maak ik dankbaar gebruik van de benadering van respectievelijk Strong en Rubin. In zijn boek *The Buddha; A short biography* geeft Strong een gedetailleerd verslag van het leven van de Boeddha zoals dat in bovengenoemde, met legendes omklede biografieën naar voren komt. Hij analyseert Boeddha's leven ondermeer met behulp van de ordinantierituelen en begraafplaatsmeditaties van Boeddhistische monniken.

Rubin zoekt in zijn boek *The Eye of the Beholder* naar tradities die de dramatische overgang naar Mohammeds profetschap vertonen en hem nog niet afschilderen als

een volmaakte mens die al vanaf zijn geboorte zondeloos was en door God begunstigd werd.<sup>9</sup>

De benaderingen van Strong en Rubin sluiten goed aan bij mijn zoektocht naar de crisismomenten in het biografische materiaal van respectievelijk Boeddha en Mohammed. Deze crisismomenten zoek ik in de periode die voorafgaat aan en leidt naar Boeddha's verlichting en Mohammeds profeetschap.

## **1.5. Stichters en crises**

### **1.5.1. Wat is een stichter?**

Boeddha en Mohammed worden door hun volgelingen beschouwd als stichters van deze religies. Volgens de godsdienstwetenschapper H.L. Beck wordt met deze term niet bedoeld dat ze de religie zelf hebben gesticht. Beck definieert een stichter als iemand die op grond van een bijzondere ervaring tot inzichten is gekomen die hebben geleid tot een herinterpretatie, herformulering en transformatie van de religieuze traditie waarin hij stond. Dit heeft uiteindelijk tot een zelfstandige religie geleid.<sup>10</sup>

Van de uniciteit die de volgelingen de stichters toedichten is dus volgens Beck maar ten dele sprake. Ondanks hun unieke kenmerken kan men ze niet los zien van hun omgeving waar ze vele zaken aan ontleenden en die ze op hun eigen wijze transformeerden.

Beck vergelijkt Mozes, Jezus, Mohammed en Boeddha en minder bekende godsdienststichters als Mani, Joseph Smith, Baha'u'llah en Syn Myung Moon met elkaar en concludeert dat stichters doorgaans optreden in een cultureel en religieus pluriforme samenleving.<sup>11</sup> De Ganges-beschaving in Boeddha's tijd was een bakermat van culturen en religies en de Arabieren uit Mohammeds tijd waren in aanraking gekomen met de culturen en religies van de grote rijken uit hun omgeving.

Pluriformiteit leidt volgens Beck vaak tot acculturatie. Bestaande culturen worden met elkaar geconfronteerd, wat hen dwingt tot herbezinning en mogelijk tot herinterpretatie, herformulering en transformatie van de eigen cultuur. Een dergelijke gisting is een ideale tijd voor allerlei verkondigers van een waarheid. Boeddha en Mohammed hadden zowel voorgangers als concurrenten. In de Ganges-beschaving zwierven in Boeddha's tijd allerlei asceten en yogi's rond die soms evenals Boeddha een eigen gemeenschap stichtten en Mohammeds Arabië kende vele Godzoekers die met Mohammed in één God geloofden.

---

<sup>9</sup> Zie paragraaf 3.1.3.

<sup>10</sup> Beck, 'Profiel van een godsdienststichter', p. 221.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 262-264.

In de bronnen komt men een heel andere Boeddha en een heel andere Mohammed tegen. Zij worden daar niet beschreven als één van de vele personages van hun tijd, maar als unieke personen met een unieke heilshistorische betekenis. De auteurs en samenstellers van de bronnen plaatsten hen in een heilsgeschiedenis, wat het historici moeilijk of zelfs onmogelijk maakt te achterhalen waar het historische feit ophoudt en de mythe begint.<sup>12</sup>

### 1.5.2. Een profeet en een goeroe

Onder de acht stichters die Beck onderzoekt, vormt de Boeddha een uitzondering. De andere zeven, waaronder Mohammed, typeert hij<sup>13</sup> met de woorden ‘roeping’ en ‘openbaring’. Deze roeping vindt vaak plaats in een periode van identiteitscrisis. Ze gaat gepaard met een eerste openbaring van de Waarheid. Openbaring definieert Beck als een religieuze ervaring die beleefd en geïnterpreteerd wordt als een directe confrontatie met een bovenmenselijke, vaak als goddelijk beschouwde macht. Deze macht heeft de stichter uitverkoren om zijn wezen en wil te leren kennen. In de openbaring is dus een boodschap besloten.

Mohammed ontving zijn openbaring van het bovennatuurlijke wezen dat de islamitische traditie *Jibrīl* noemt. De boodschap die daarin besloten lag, was volgens diezelfde traditie het eerste geopenbaarde gedeelte van de Koran, het heilige boek van de islam.

Bij Boeddha was er volgens Beck<sup>14</sup> geen sprake van een roeping en een openbaring. Deze veronderstellen namelijk het initiatief van een bovennatuurlijk wezen dat de stichter zijn wezen en wil leert kennen. Boeddha ontdekte de Waarheid echter op eigen kracht.

De Boeddhistische traditie spreekt over het inzicht in de werkelijkheid dat doorbreekt bij de *Bodhi*-boom en de Boeddha in een toestand brengt die boeddhisten *nirvāna* noemen. De boodschap die de Boeddha later uitdraagt, geeft dan ook geen kennis van het wezen en de wil van een bovennatuurlijk wezen maar is een poging het ‘Onnoembare’ dat hem bij die boom overviel onder woorden te brengen. In Boeddha’s biografie spelen bovennatuurlijke machten wel een rol, maar niet als autoriteiten die hem tot hun zaakwaarnemer kiezen. Zij fungeren eerder als zijn helpers. Ze laten de Boeddha bijvoorbeeld de personen zien die hem in crisis brengen en hem ertoe bewegen zijn huis te verlaten en in het woud naar de verlichting te zoeken. En zelfs deze goddelijke diensten zijn de vrucht van Boeddha’s in vorige levens opgebouwde verdiensten.

Beck<sup>15</sup> noemt Mohammed en de zes andere door hem besproken stichters ‘profeten’. Profeten hebben de taak om boodschappen van bovennatuurlijke wezens te

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 268.

verkondigen. Deze verkondiging kan echter pas leiden tot het ontstaan van een nieuwe religie als anderen er gehoor aan geven. Dat gebeurt pas als de betreffende profeet zijn publiek heeft kunnen overtuigen van de goddelijke herkomst van zijn opdracht en van de noodzaak die opdracht uit te voeren. Ook moet hij zijn luisteraars duidelijk kunnen maken dat zijn boodschap betekenis geeft aan hun leven, de problemen waarmee ze worstelen bevredigend verklaard en er een relevante oplossing voor biedt.

De islamitische traditie schetst Mohammed als een zeer succesvolle profeet. Aan het einde van zijn leven zou hij vrijwel het gehele Arabische schiereiland voor zijn boodschap gewonnen hebben en een paar decennia later hebben diezelfde volgelingen de grote rijken uit hun omgeving veroverd.

Volgens Gerald Sheppard en William Herbrechtsmeier<sup>16</sup> is profetie een religieus verschijnsel uit Zuidwest-Azië. Het veronderstelt een geloof in goden die de gebeurtenissen in de wereld besturen en hun intenties via religieuze functionarissen aan de mensen bekendmaken. Sommige functionarissen, vooral zij die aan een heiligdom verbonden zijn, interpreteren symbolische boodschappen uit hun natuurlijke omgeving. Anderen, vooral zij die niet bij een dergelijk heiligdom horen, raken bezeten van de betreffende god en spreken vervolgens hun boodschappen uit. Vanaf de achtste eeuw voor de christelijke jaartelling leggen de Joodse profeten of hun volgelingen de profetische orakels schriftelijk vast, waardoor ze 'eeuwigheidswaarde' en daardoor een canonieke status krijgen. Door zich op hun boeken te beroepen, voegen latere profeten, zoals Mani of Mohammed, zich in een al bestaande canonieke traditie, wat het hen gemakkelijk maakt hun boodschap als goddelijk en dus voor mensen bindend te presenteren.

Rond deze boodschap stichten zij een gemeenschap van volgelingen. Sheppard en Herbrechtsmeier noemen hen daarom profetische stichters. Zijzelf of hun volgelingen dichtten hun de rol toe de laatst gezonden boodschappers te zijn wiens taak het is de oorspronkelijke, vergeten of verdraaide openbarings-traditie aan het licht te brengen.<sup>17</sup>

Mohammeds gezag berust dus niet alleen op zijn eigen, in de Koran opgeschreven openbaring maar ook op alle aan hem voorafgaande profetieën. De Koran wordt dan ook gepresenteerd aan een publiek dat deze profetieën geacht werd te kennen.

Volgens Beck past de Boeddha niet in het rijtje van profeten. Hij schaaft hem onder "*het mystieke type godsdienststichters dat als wijsheidsleraar zijn volgelingen de weg naar de verlichting wijst*".<sup>18</sup> Volgens Waardenburg<sup>19</sup> is een mysticus iemand die door verdieping en verinnerlijking van zijn ervaring communiceert met het absolute of met datgene wat voor hem absolute geldigheid heeft en waarbuiten hij niet kan leven. Zijn ervaringen veranderen zijn innerlijke gesteldheid, die ook in zijn gedrag

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 266,267.

<sup>16</sup> Sheppard, Herbrechtsmeier, 'Prophecy', pp. 7423-7429.

<sup>17</sup> Zie ook Beck, 'Profiel van een godsdienststichter', p. 267.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>19</sup> Waardenburg, *Religie onder de loep*, p. 189.

voelbaar wordt. De mysticus “*verwerft daarbij een speciaal soort gezag voor degenen wier innerlijkheid door de zijne werd geraakt of gewekt*”.<sup>20</sup>

Volgens Reginald Ray<sup>21</sup> is het beeld van de Boeddha als een mystieke filosoof te beperkt. Zelf definieert hij<sup>22</sup> de Boeddha als een goeroe, een gerealiseerde heilige, die in de ogen van zijn volgelingen bovenmenselijke trekken kreeg en daardoor voorwerp van een cultus werd, waaraan zelfs de goden deelnemen. Als asceet, die op plaatsen verblijft die anderen gevaarlijk vinden en mijden, en als yogi, die door zijn beoefening over magische krachten beschikt, had hij genoeg autoriteit om mensen uit allerlei lagen van de bevolking aan te spreken en hun levens ingrijpend te kunnen veranderen.<sup>23</sup>

### 1.5.3. Wat is een crisis?

Ons woord crisis komt van het Griekse zelfstandig naamwoord *krisis*. Volgens het woordenboek<sup>24</sup> betekent het een keuze, beslissing of oordeel. Het woord is verwant met het werkwoord *krino*, wat (onder)scheiden, (uit)kiezen, beslissen, (ver / be)oordelen kan betekenen.

Het Van Dale Groot Woordenboek der Nederlandse taal<sup>25</sup> omschrijft het woord crisis als:

1. Een wending, keerpunt.
2. Een beslissend stadium in een ernstige ziekte.
3. Een periode van ernstige stoornis.
4. Een (psychische) toestand waarin de oude levensgewoonten ontoereikend blijken voor een harmonische oplossing van gerezen moeilijkheden.
5. Een (economische) periode waarin het krediet algemeen geschokt is; tijd van slapte en werkeloosheid.

Volgens Thomas Hauschild<sup>26</sup> is het woord crisis vanuit de geneeskunde en de economie in de talen van de westerse wereld terechtgekomen. Crisis is voor hem een beslissend punt in de tijd. Het is het hoogtepunt van een gevaarlijke ontwikkeling en tegelijkertijd een tijdstip waarop een oordeel plaatsvindt, een beslissing genomen wordt die tot de overgang naar een nieuwe toestand leidt.

De sociaal-psycholoog Gerald Caplan onderzocht het verschijnsel ‘psychische crisis’. Hij definieert dit verschijnsel als een overgangperiode of ommekeer in het leven van

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>21</sup> Ray, *Buddhist Saints in India*, pp. 21,22.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 47-53.

<sup>23</sup> Zie ook paragraaf 2.1.2.

<sup>24</sup> Feyerabend, *Langenscheidt's Pocket Greek Dictionary, Classical Greek - English*.

<sup>25</sup> Geerts, Heestermans, *Van Dale. Groot woordenboek der Nederlandse taal a-i*.

<sup>26</sup> Hauschild, ‘Krise’, p. 461.

het individu. Een individu in crisis wordt geconfronteerd met een probleem dat hij of zij op dat moment niet kan oplossen.<sup>27</sup>

Om een dergelijke crisis in kaart te brengen maakt Caplan gebruik van het model van de evenwichtsleer.<sup>28</sup> Elk mens bevindt zich volgens hem in een emotioneel evenwicht dat echter regelmatig wordt verstoord. Meestal zijn dit kleine bedreigingen die een korte, vaak onmerkbare verhoging van psychische spanning veroorzaken, die op haar buurt automatische reacties in gang zet om het emotionele evenwicht te herstellen (fase 1).

Wanneer de bedreigingen te groot zijn, is dit automatisme ontoereikend. De spanning neemt verder toe en wordt ervaren als een ongemakkelijk of angstig gevoel. De bedreigde persoon onderneemt dan bewuste pogingen om zijn probleem op te lossen (fase 2).

Als ook dat niet lukt, wordt de spanning zo groot dat ze de overtuigingen waaraan het individu zich vasthoudt aan het wankelen brengt. Dan probeert hij zijn probleem op nieuwe manieren te bestrijden (fase 3).

Heeft ook dit geen effect, dan doet zich een grote desintegratie voor in de psyche en ontwikkelen zich psychiatrische symptomen die alledaagse functioneren ernstig verstoren (fase 4).

Binnen Caplans model kan men crisis definiëren als een ingrijpende verstoring van het evenwicht tussen draagkracht (belastbaarheid) en draaglast (belasting), waarin bestaande probleemoplossende mechanismen van de persoon zelf of zijn sociale netwerk ontoereikend zijn of falen.<sup>29</sup>

Sophie Jacques noemt verschillende vormen van psychische crises. Ontwikkelingscrises<sup>30</sup> treden op als het individu niet in staat is over te gaan naar de volgende levensfase, existentiële crises<sup>31</sup> als hij niet kan omgaan met thema's als leven, dood, eenzaamheid, vrijheid en verantwoordelijkheid en situationele crises<sup>32</sup> als hij niet weet om te gaan met een ingrijpende gebeurtenis.

Volgens de godsdienstpsycholoog Lewis R. Rambo<sup>33</sup> kunnen sommige vormen van crisis voorafgaan aan een religieuze bekering. Zulke crises hoeven niet altijd een gevolg te zijn van dramatische gebeurtenissen. Ze kunnen bijvoorbeeld ook plaatsvinden als gevolg van een religieuze boodschap die een proces van zelfonderzoek en een zoektocht naar verlossing teweegbrengt.

---

<sup>27</sup> Jacques, *Crisisinterventie binnen de sociale dienst van het Sint-Rembertziekenhuis te Torhout*, p. 17, [http://dSPACE.howest.be/bitstream/10046/200/1/jacques\\_sophie.pdf](http://dSPACE.howest.be/bitstream/10046/200/1/jacques_sophie.pdf), d.d. 03-12-07.

<sup>28</sup> Diepraam en Smeerdijk, *Crisis Module Kortdurend klinische crisisinterventie*, p. 45.

<sup>29</sup> Berger en Hordijk, *Crisisinterventie en Spoedeisende hulp*, p. 9, [www.stadsregioamsterdam.nl/.../contents/pages/67921/rapportcrisisinterventiespoedeisendehulp.pdf](http://www.stadsregioamsterdam.nl/.../contents/pages/67921/rapportcrisisinterventiespoedeisendehulp.pdf), d.d. 03-12-07.

<sup>30</sup> Jacques, *Crisisinterventie binnen de sociale dienst van het Sint-Rembertziekenhuis te Torhout*, p. 19, [http://dSPACE.howest.be/bitstream/10046/200/1/jacques\\_sophie.pdf](http://dSPACE.howest.be/bitstream/10046/200/1/jacques_sophie.pdf), d.d. 03-12-07.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>33</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, p. 44.

Rambo beschrijft twee soorten crises.<sup>34</sup> De eerste is een pijnlijke ervaring, zoals een ziekte of sterfgeval die iemands fundamentele levensoriëntatie doet wankelen en de tweede de bekende druppel die de emmer doet overlopen.

John Lofland en Rodney Stark<sup>35</sup>, twee pioniers op het gebied van bekeringsonderzoek, definiëren crisis als een gevoelde tegenspraak tussen een denkbeeldige ideale toestand en de omstandigheden waarin mensen zichzelf verwikkeld weten. De spanning tussen ideaal en werkelijkheid brengt een zoektocht teweeg die tot bekering kan leiden. Volgens Rambo<sup>36</sup> is deze spanning echter niet genoeg om een bekeringsproces op gang te brengen. De andere factor kan een bijzondere ervaring zijn, bijvoorbeeld een mystieke ervaring of de ervaring van een hogere bewustzijnstoestand, maar ook een vaag gevoel van ontevredenheid met het leven zoals het is of een verlangen naar meer, naar zin, een doel of iets hogers. Tenslotte kan ook de behoefte aan houvast tot bekering leiden.

Binnen de subdisciplines van de psychologie wordt verschillend gedacht over crisis.<sup>37</sup> Psychoanalytici beschouwen een crisis als een zwakte of gebrek. In hun ogen bekeren mensen zich als ze bang, eenzaam, wanhopig zijn en hopen daardoor hun psychische problemen op te lossen. Humanistische en transpersoonlijke psychologen zien crisis als een verlangen naar vervulling. Crisis wordt daar dus als iets positiefs geduid, iets dat een psychisch groeiproces in gang brengt.

#### **1.5.4. Stichters in crisis**

Volgens Beck<sup>38</sup> treden godsdienststichters op in een tijd dat de samenleving zich in een crisis bevindt. De islamitische bronnen spreken over een periode van economische en politieke veranderingen waarin de traditionele orde in ontbinding raakte en traditionele waarden niet meer toegepast werden.<sup>39</sup> In de Boeddhistische bronnen wordt niet expliciet over een crisis gesproken. Volgens Beck wijst alleen al Boeddha's succes erop dat er toch sprake is van een crisisperiode. Uit de gegevens van Hans Wolfgang Schumann en Romila Tapar, die ik later zal bespreken, blijkt dat de samenleving waarin de bronnen Boeddha plaatsen, zich inderdaad in een overgangssituatie bevond.<sup>40</sup>

In een dergelijke crisissituatie zijn veel mensen ontevreden, voelen zij zich onzeker, te kort gedaan of angstig, wat weer religieuze zoektochten en veranderingen teweegbrengt.<sup>41</sup>

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 48-54.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>38</sup> Beck, 'Profiel van een godsdienststichter', p. 262.

<sup>39</sup> In paragraaf 3.5 en 3.6 zal ik daar verder op ingaan.

<sup>40</sup> Zie paragraaf 2.6 en 2.7.

<sup>41</sup> Beck, 'Profiel van een godsdienststichter', p. 263.

Ook in de biografie van de stichters zelf is volgens Beck sprake van een crisis.<sup>42</sup> De beslissende ervaring wordt vaak gesitueerd in een periode van barre omstandigheden waarin de stichter geconfronteerd wordt met zichzelf. Ook maken de bronnen dikwijls melding van een periode waarin de stichter zich afvraagt of hij zijn taak tot een goed einde kan brengen.<sup>43</sup>

De cultureel-antropoloog André Droogers<sup>44</sup> heeft de biografieën van religieuze en seculiere vernieuwers, namelijk Jezus, Mohammed, Boeddha, Waldes, Booth, Kimbangu en Marx, gescreend op marginale symbolen. Dergelijke symbolen spelen een belangrijke rol in overgangsrитуelen.

Voor zijn onderzoek beroept Droogers zich op het begrip *liminaliteit* van Victor Turner.<sup>45</sup> *Liminaliteit* is de grenstoestand, de tussenfase in een overgangsrитуeel.<sup>46</sup> In dit ritueel onderscheidt Arnold van Gennep drie fasen. De losmaking van de begintoestand (*séparation*), de tussenfase (*marge*) en de intrede in een nieuwe toestand (*aggregation*). De tussenfase is een soort niemandsland. Er is geen sprake meer van een orde of structuur en dus ook niet meer van de regels en plichten die daar gelden. Droogers onderzoekt of er in de biografieën van de bovengenoemde vernieuwers sprake is van zo'n tussenfase. Voor zijn onderzoek maakt het volgens hem niet uit of er sprake is van feitelijke marginale symbolen of van constructies. Droogers<sup>47</sup> noemt de volgende marginale elementen:

1. Natuur (in tegenstelling tot cultuur).
2. Reizen en tijdelijke verblijven (in tegenstelling tot sedentair leven).
3. Geweldloosheid (in tegenstelling tot geweld).
4. Solidariteit (in tegenstelling tot hiërarchie).
5. Anonimiteit en nederigheid (in tegenstelling tot naam en roem).
6. Isolatie en afzondering (in tegenstelling tot leven in het midden van een gemeenschap).
7. Ontbering en beproeving (in tegenstelling tot comfort).
8. Vuil (in tegenstelling tot reinheid).
9. Armoede en bedelaarschap (in tegenstelling tot rijkdom).
10. Vasten (in tegenstelling tot eten).

Al deze elementen zijn het omgekeerde van de 'normale' situatie, de situatie waarin mensen zich gewoonlijk bevinden.

Uit Boeddha's biografieën blijkt volgens Droogers dat de belangrijkste gebeurtenissen in zijn leven plaatsvonden in het woud (punt 1). Verder zwierf hij op zoek naar verlichting en ook later door de Gangesvallei (punt 2), was hij tegen het gebruik van geweld (punt 3), identificeerde hij zich met de lijdenden (punt 4), nam hij afscheid van zijn prinselijke leven en kleepte hij zich in lompen (punt 5), verliet hij zijn huis

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>43</sup> Dit geldt zowel voor Mohammed als voor de Boeddha (zie hoofdstuk 2 en 3).

<sup>44</sup> Droogers, 'Symbols of Marginality', p. 105.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>46</sup> Hauschild, 'Krise', p. 467

<sup>47</sup> Droogers, 'Symbols of Marginality', pp. 105,106.



en later ook zijn leraren (punt 6), stelde hij zich tijdens zijn ascese bloot aan barre weersomstandigheden en andere ontberingen (punt 7), bezocht hij lijkenvelden (punt 8), leefde hij als een bedelaar (punt 9) en at hij rauw voedsel en vastte hij als ascet (punt 10). Tijdens zijn zoektocht naar verlichting vindt men al deze elementen terug en de meeste duren ook daarna nog voort, soms in afgezwakte vorm.

Ook in het biografische materiaal van Mohammed vindt men tekenen van marginaliteit. Volgens deze teksten ontving hij zijn visioen buiten Mekka (punt 1), verbleef hij in retraite op de berg (punt 2), identificeerde hij zich met de sociaal zwakkeren (punt 4), trok hij zich terug op de berg (punt 6) en had hij een arme jeugd (punt 9).<sup>48</sup>

Droogers ziet religieuze vernieuwers, stichters, dus als mensen die zich tijdens beslissende fasen van hun leven in de marge van de samenleving bevonden. Volgens de cultureel-antropoloog J. van Baal<sup>49</sup> is marginaliteit een bijproduct van de fundamentele tegenstrijdigheid van de menselijke conditie. Door hun zelfbewustzijn zijn mensen tegelijkertijd subject en object voor zichzelf. Ze maken dus deel uit van het leven, maar kunnen het ook van een afstand bekijken. Ze voelen zich er thuis, maar ervaren het ook als iets vreemds of zelfs vijandigs.

Door een symbolische wereld te scheppen, proberen mensen de fundamentele tegenstrijdigheid in zichzelf en tussen zichzelf en de wereld te overbruggen. Symbolische bruggen zijn echter kwetsbaar. In een crisissituatie ruziën mensen over betekenissen van symbolen, wat de consensus vernietigt en marginaliteit tot een wijdverbreid verschijnsel maakt. In zo'n situatie kijken mensen uit naar een nieuw thuis. Sommige van hen, vernieuwers, stichters, doen daadwerkelijke pogingen het probleem dat de mens is op te lossen. Boeddha en Mohammed zijn daar voorbeelden van.

## **1.6. De methode**

### **1.6.1. Crisis en bekering**

Voor Lewis R. Rambo is crisis een onderdeel van een bekering. Dit laatste verschijnsel definieert hij als een proces van religieuze verandering dat plaatsvindt in een dynamisch krachtenveld van mensen, gebeurtenissen, ideologieën, instituties, verwachtingen en oriëntaties.<sup>50</sup>

Het vroegste bekeringsonderzoek betrof jonge mensen die zich plotseling bekeerden en in korte tijd een radicale verandering doormaakten. Naar Rambo's bevindingen

---

<sup>48</sup> Sommige elementen vindt men niet of minder duidelijk terug in de biografieën (punt 3, 7, 8, 10).

<sup>49</sup> Droogers, 'Symbols of Marginality', pp. 118,119.

<sup>50</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, p. 15.

verlopen de meeste bekeringen echter geleidelijk.<sup>51</sup> Bekeringen zijn voor hem dan ook geen enkelvoudige gebeurtenissen maar processen.<sup>52</sup>

Deze processen vinden plaats in een context van relaties, verwachtingen en situaties.<sup>53</sup> Daarom bestudeert Rambo niet alleen de persoonlijke dimensie van de bekering, maar ook de sociale, culturele en religieuze kaders waarin ze is ingebed.<sup>54</sup> Bekeringsonderzoek is voor hem een interdisciplinaire zaak. Allereerst maakt hij gebruik van de psychologie<sup>55</sup> om de verandering van de gedachten, gevoelens en daden van het individu te bestuderen. Voor het onderzoek naar de invloed van de sociale mechanismen en instituties en van de symbolische leefomgeving zijn respectievelijk de sociologie en de antropologie van belang en de religiewetenschap betreft hij bij het onderzoek naar de ontmoeting van de bekeerling met het Heilige of Goddelijke.<sup>56</sup> Tenslotte zijn ook politieke, economische, biologische, historische en andere invalshoeken belangrijk.

Al deze invalshoeken vormen samen de context, wat van de bekering een complex verschijnsel maakt. Naast deze context onderscheidt Rambo<sup>57</sup> zes stadia:

1. Crisis
2. Zoektocht
3. Ontmoeting
4. Interactie
5. Engagement
6. Consequenties

De bekering vindt plaats in een context waarin de vertrouwde gang van zaken overhoop is gegooid (punt 1). De bekeerling zoekt naar de oplossing van zijn crisis (punt 2) en ontmoet iemand die hem daarbij behulpzaam kan zijn (punt 3). Het contact wordt intensiever (punt 4), waarna de bekeerling zich openlijk bij hem en zijn groep aansluit (punt 5). Dit laatste heeft weer consequenties voor de manier waarop hij in het leven staat (punt 6).

Volgens Rambo hoeven de stadia elkaar niet chronologisch op te volgen.<sup>58</sup> Ze kunnen ook wederzijds op elkaar inwerken.

Volgens de bronnen maakten ook Boeddha en Mohammed een proces door. Evenals 'gewone bekeerlingen' kwamen zij in contact met personen die hen kennis lieten maken met een andere zienswijze (punt 3). Volgens de islamitische bronnen kwam

---

<sup>51</sup> Rambo, 'The Psychology of Conversion Crisis', p. 159.

<sup>52</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, p. 15.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>54</sup> Rambo, 'The Psychology of Conversion Crisis', p. 160.

<sup>55</sup> Rambo verenigt in zijn onderzoek vier psychologische benaderingen. Het onderzoek naar emoties (psychoanalyse), gedrag (behaviorisme), ontwikkeling van de persoonlijkheid (humanistische / transpersoonlijke psychologie) en omgeving en intellect (sociale en cognitieve psychologie) (zie Rambo, 'The Psychology of Conversion Crisis', pp. 162,163; Rambo, *Understanding Religious Conversion*, pp. 9,10).

<sup>56</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, pp. 7-11.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 15.

Mohammed in contact met *Zayd ibn 'Amr* en *Waraqah ibn Naufal*. De eerste liet hem kennis maken met een Arabische vorm van monotheïsme en de tweede duidde zijn ervaring als een roeping tot het profeetschap.<sup>59</sup> De boeddhistische bronnen spreken van een ascet, die Boeddha inspireert zijn huis te verlaten en van twee asceten die hem leren mediteren.<sup>60</sup>

Anders dan bij 'gewone bekeerlingen' sluiten Boeddha en Mohammed zich niet aan bij hun gemeenschap (punt 4 t/m 6). Belangrijker dan de ontmoeting met de menselijke contactpersonen is daarom de 'ontmoeting' met het Goddelijke of Transcendente. Deze resulteert in de verkondiging van wat zij in die ontmoeting ervaren hebben, waarna bekeerlingen zich bij hem aansluiten. Voor stichters gelden dus alleen punt 1 en 2. Punt 3 achten de bronnen van minder belang of zij betrekken haar op het bovennatuurlijke en van punt 4 t/m 6 is geen sprake.

De antropologe Diane Austin-Broos<sup>61</sup> spreekt niet over stadia. Voor haar is bekering een gang van de ene naar de andere wereld, van het ene naar het andere symbolysysteem, van de ene naar de andere identiteit zonder dat daarbij sprake is van een absolute breuk. Bekeerlingen zoeken volgens haar niet naar Utopia maar naar een woonplaats. Bekering is hier dus een zoektocht om thuis te raken in de wereld.

Ook Boeddha en Mohammed zoeken volgens de bronnen naar een nieuwe wijze van bestaan, naar een nieuw 'thuis', voortbouwend op en zich afzettend tegen wat anderen voor hen al gedacht, gezegd en gedaan hebben. Voor de Boeddha zijn dat de brahmanen en asceten van zijn tijd en voor Mohammed de invloed van zowel zijn eigen polytheïstische achtergrond als de monotheïstische visies waarmee hij geconfronteerd wordt. In het model van Austin-Broos wordt echter niet gesproken over een crisis. Daarom is ze niet geschikt voor mijn onderzoek naar de crisis van de stichters.

### **1.6.2. Crisis en de axiale tijd**

Stichters ondergaan niet alleen een crisis, volgens Beck opereerden ze ook in een crisistijd. Mohammed leefde volgens het biografische materiaal in een periode van economische en politieke veranderingen. Ook de Boeddha leefde in een belangwekkende tijd. De filosoof Karl Jaspers<sup>62</sup> noemt deze tijd, de periode rond 500 voor de Christelijke jaartelling, de "*axis of history*".

De jaren daaromheen, de periode van 800 tot 200 voor Christus, typeert Jaspers als de *Achsenzeit*, de Axiale tijd. Volgens hem gebeurde er in die tijd in India, China, Griekenland en Israël iets nieuws. Sommige mensen, Boeddha, Confucius, de Griekse filosofen, de Joodse profeten en vele onbekende anderen begonnen te denken buiten

---

<sup>59</sup> Zie paragraaf 3.2. en 3.4.4.

<sup>60</sup> Zie paragraaf 2.3.1. en 2.4.1.

<sup>61</sup> Austin-Broos, 'The Anthropology of Conversion', pp. 1,2,9.

de tot dan toe gangbare mythische categorieën. J.G. Platvoet<sup>63</sup> noemt dit denken systematiserend en reflexief en onderscheidt het van het al veel oudere complexe, ongearticuleerde denken. Gewapend met dit nieuwe denken ordende en verhelderde Boeddha en de anderen de oude categorieën en legden ze de basis voor de wijze van denken en geloven die we ook vandaag nog kennen. De nog steeds levende wereldreligies vinden volgens Jaspers<sup>64</sup> in die tijd hun oorsprong. Platvoet verbreedt de Axiale tijd zelfs van 1400 voor Christus tot 600 na Christus, dus van Zarathoestra tot Mohammed. Naast Boeddha wordt zo ook Mohammed een vertegenwoordiger van het Axiale denken en geloven.<sup>65</sup>

Yehuda Elkana noemt het Axiale denken “*second-order thinking*”, denken over denken.<sup>66</sup> Niet over allerlei bijkomstigheden maar over de veronderstellingen van de samenleving zelf.<sup>67</sup> Jaspers spreekt filosofisch over een bewustwording van het Zijn als geheel<sup>68</sup> en Eric Weil heeft het over een nieuw verstaan van het wezen van de werkelijkheid, over een concept van de waarheid en over een claim dat deze universeel is.<sup>69</sup>

Als mensen van de Axiale tijd brengen Boeddha en Mohammed niet zomaar een boodschap, maar ‘de Waarheid’. Deze Waarheid verpakten zij echter opnieuw in een verhalende en dus mythische vorm. Als pure theorie zou die Waarheid namelijk nooit voor een doorbraak kunnen zorgen.<sup>70</sup> De verhalen van de Axiale tijd typeert Eric Voegelin met de term “*mythospeculation*”.<sup>71</sup> Dit zijn mythen met een element van een reflectieve theorie erin.

In de Axiale tijd vond een ingrijpende crisis plaats. Voor het eerst in de geschiedenis werd de natuurlijke wereld tegenover de bovennatuurlijke wereld geplaatst. Volgens de socioloog S.N. Eisenstadt<sup>72</sup> kenden de Indiase, Chinese, Israëliische en Griekse samenlevingen uit de Axiale tijd een spanning tussen beide werelden die eerder nog één werkelijkheid vormden.<sup>73</sup> De koningen van de oude rijken belichaamden deze ene werkelijkheid.<sup>74</sup> De mensen zagen hen als godenzonen die de menselijke en goddelijke wereld met elkaar verbonden. Wanneer zij overwonnen werden, kwam die verbinding op losse schroeven te staan. In tijden waarin staten komen en verdwijnen ontstaan de volgende vragen: Waar is de koning? Waar zijn de goden? Waar is God? Waarom zijn we hongerig? Waarom verdedigt niemand ons?<sup>75</sup> Zo komt ook de vraag

---

<sup>62</sup> Jaspers, *The Origin and Goal of History*, pp. 1-3.

<sup>63</sup> Platvoet, ‘De wraak van de ‘primitieven’’, pp. 232,236.

<sup>64</sup> Jaspers, *The Origin and Goal of History*, p. 2.

<sup>65</sup> Platvoet, ‘De wraak van de ‘primitieven’’, p. 236.

<sup>66</sup> Bellah, ‘What is Axial about the Axial Age’, p. 80.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>68</sup> Jaspers, *The Origin and Goal of History*, p. 2.

<sup>69</sup> Bellah, ‘What is Axial about the Axial Age’, p. 88.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 83,85

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 76,77.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>74</sup> Eisenstadt, ‘The Axial Age Breakthroughs’, p. 8.

<sup>75</sup> Bellah, ‘What is Axial about the Axial Age’, p. 70.

op wie de ware koning is, die werkelijk de goddelijke rechtvaardigheid reflecteert.<sup>76</sup> Misschien is een woudasceet als de Boeddha daar wel meer toe in staat dan degene die zich in zijn tijd koning noemt. En misschien was Mohammed een betere heerser dan de stamleiders uit zijn tijd.

Volgens de socioloog Robert N. Bellah<sup>77</sup> is het opmerkelijk dat geen van de grote doorbraken plaatsvond in het centrum van de grote rijken. Mensen als Boeddha en Mohammed functioneerden niet binnen de bureaucratie van een staat of binnen een gecentraliseerde priesterorde. Juist daarom werden zij zich bewust van hun individuele zelf en hun beperkingen<sup>78</sup>, dachten zij na over de dood en over de willekeur van menselijke acties en sociale ordeningen, zochten zij naar verlossing en slaagden er vervolgens in een nieuwe mens en nieuwe wereld te scheppen naar het model van de bovennatuurlijke wereld.<sup>79</sup> Op deze wijze losten zij de ondraaglijke spanning op die tussen de natuurlijke en bovennatuurlijke wereld ontstaan was.<sup>80</sup> Voortaan konden de mensen naar deze Waarheden hun leefwereld ordenen en inrichten.

Platvoet<sup>81</sup> plaatst de Axiale tijd in de hele maatschappelijke wereldgeschiedenis, die hij als een proces van schaalvergroting ziet waarin kleine gemeenschappen uitgroeien tot reusachtige rijken en persoonlijke relaties afgelost worden door functionele en contractuele verhoudingen. Deze schaalvergroting brengt uiteraard crises met zich mee die in de Axiale tijd hun climax vinden.

Het concept van de Axiale tijd geeft mijns inziens een helder beeld over de culturele crisis in de tijd waarin Boeddha en Mohammed optraden, maar is voor een studie van de persoonlijke crisis van beide in de biografieën beschreven stichters veel te algemeen. Het gaat bijna over alles en verliest daardoor noodzakelijk de fijne nuances van deze teksten uit het oog. Een ander probleem is de grote nadruk op het denken. Boeddha en Mohammed worden versmald tot intellectuelen die slechts gedeeltelijk overeenkomen met de personen die wij uit de biografieën kennen.

### **1.6.3. Het vergelijkende perspectief**

In deze scriptie wil ik de criselementen uit het biografische materiaal van Boeddha en Mohammed met elkaar vergelijken. In zijn artikel *Comparison in the Study of Religion* noemt de vergelijkende godsdienstwetenschapper William Paden een aantal punten die belangrijk zijn voor een vergelijkende studie van religies. Ten eerste

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>78</sup> Jaspers, *The Origin and Goal of History*, p. 2.

<sup>79</sup> Eisenstadt, 'The Axial Age Breakthroughs', p. 3.

<sup>80</sup> Evenals de oude, sacrale koningen bemiddelen ze tussen de natuurlijke en de bovennatuurlijke wereld. Men kan ze dus beschouwen als een soort nieuwe koningen.

<sup>81</sup> Platvoet, 'De wraak van de 'primitieven'', p. 231.

bevinden de te vergelijken elementen zich in een tijdruimtelijke context. Daarom moeten ze in deze context met elkaar vergeleken worden.<sup>82</sup> Dit voorkomt dat de betekenis van die elementen geabstraheerd wordt en buiten de context een eigen leven gaat leiden.

Ten tweede is die vergelijking altijd beperkt. Niemand kan alles beschrijven. Volgens Jeffrey Carter beschrijven mensen de dingen altijd vanuit een bepaald perspectief en dus incompleet.<sup>83</sup> Ook kunnen slechts bepaalde aspecten van deze dingen met elkaar vergeleken worden. In andere aspecten zijn ze volgens J.F.P. Poole niet vergelijkbaar.<sup>84</sup>

Ten derde zijn de zaken die vergeleken worden niet statisch. Ze maken namelijk deel uit van een bepaald proces. Volgens Lincoln en Grottanelli zijn mythen momenten in een historisch proces waarbij allerlei conflicten en tegenstrijdigheden een rol spelen, die op hun beurt weer in een bepaalde context staan.<sup>85</sup>

In *Comparing Religions: A limitative approach* noemt J.G. Platvoet twee niveaus van vergelijkend onderzoek.<sup>86</sup> Eerst vindt een beschrijvend onderzoek plaats, waarin de betreffende religies als historische zaken bestudeerd worden. Pas daarna kan aan de eigenlijke vergelijking van de religies of elementen daaruit begonnen worden.

Ook bij Platvoet is de context dus essentieel, waarbij uiteraard niet alleen strikt religieuze verschijnselen een rol spelen. Omdat religies zo'n enorme variatie vertonen, is een sterke beperking van de empirisch onderzochte data noodzakelijk.<sup>87</sup> Platvoet pleit dan ook voor een strikt afgebakend contextueel onderzoek.

God of het Bovennatuurlijke kunnen niet direct bestudeerd worden maar alleen via de geloofsuitspraken, rituele handelingen en andere 'gewone' zaken<sup>88</sup> waarmee deze God of dit Bovennatuurlijke geacht wordt met de mensen te communiceren. Deze communicatieprocessen maken volgens Platvoet samen een religie uit. Hij definieert religie daarom als "het totaal van alle relaties en processen van communicatie die een gelovige of groep heeft of kan hebben met alle meta-empirische wezens waarvan men gelooft dat ze bestaan en hun levens in een gunstige of schadelijke zin beïnvloeden of mogelijk beïnvloeden."<sup>89</sup>

Niet alleen gelovigen willen iets verkrijgen. Ook bovennatuurlijke wezens vragen om de aandacht van gelovigen. Het communicatieproces tussen gelovigen en bovennatuurlijke wezens vindt plaats in een 'veld', een "netwerk van cultureel vooraf bepaalde relatierollen."<sup>90</sup> Beiden concretiseren zich, zijn verbonden met de gemeenschap en met de context waarin deze zich bevindt.

---

<sup>82</sup> Paden, 'Comparison in the Study of Religion', pp. 77,78.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>86</sup> Platvoet, *Comparing Religions: A limitative approach*, p. 3.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 21,29.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 16,17.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 30.

#### 1.6.4. De benadering van Platvoet

In het al genoemde *Comparing Religions: A limitative approach* ontwikkelde Platvoet een methode om drie religieuze rituelen uit drie verschillende religies met elkaar te vergelijken. Namelijk de *Nkyi-Dwo* rite van de Asante, de *Sreke* rite van de Para-Creolen en een bijeenkomst van de *Seekers*.

De methode bestaat uit een aantal vragen waarmee de onderzoeker het empirische materiaal onderzoekt. De vragen zijn geclusterd in drie onderdelen, namelijk 'veld', 'proces' en 'context'.<sup>91</sup>

Platvoet definieert 'veld' als "het netwerk, het relatiesysteem tussen de zichtbare en de onzichtbare wezens die verwickeld zijn in het (rituele) proces". Daarbij horen de volgende vragen:

1. Welke gelovigen en meta-empirische wezens vertegenwoordigen dit veld?
2. Wat is hun plaats in dit veld?
3. Aan welk rolpatroon verwachten de gelovigen dat de deelnemers aan het proces hun gedrag en houding aanpassen?
4. Hoe groot is de cultureel vereiste afstand tussen de zichtbare en de onzichtbare deelnemers in het veld? Door welke gedragsmatige, materiële of verbale symbolen wordt deze afstand uitgedrukt?

'Proces' definieert Platvoet als "de actuele communicatie" tussen de zichtbare en de onzichtbare wezens. De bijbehorende vragen zijn:

1. Waar vindt het (onzichtbare deel van het) religieuze proces plaats? Heeft deze plaats een speciale betekenis voor de gelovigen?
2. Wanneer wordt het proces opgevoerd (westers chronologisch en qua belevingstijd van de gelovigen)? Heeft deze tijd een speciale betekenis voor de gelovigen?
3. Wie van de zichtbare en onzichtbare deelnemers neemt het initiatief in het proces? Hoe kenmerkt dit zijn plaats in het veld tijdens het proces? Welke motieven of behoeften heeft hij om dit initiatief te nemen en wat hoopt hij te bereiken? Welke factoren in de bredere context spelen een rol in zijn besluit?
4. Wat is de inhoud van de gezonden of uitgewisselde boodschappen? En de vorm? Met welke symbolen gaat ze gepaard? Waarom precies deze? Welke betekenis hebben ze voor de ingewijden?
5. Hebben de gezonden boodschappen een empathische functie of juist niet?
6. Wordt er op de boodschap gereageerd in de rite? Zo ja, hoe ziet deze reactie eruit en in welke fase van de rite vindt de reactie plaats? Of wordt de reactie later verwacht? Wanneer dan? En van welk breder proces maakt de rite dan deel uit?

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 31-34.

7. In welke tijdfases is dit communicatieproces verdeeld? Om welke reden? In welke verhouding staan de processen t.o.v. elkaar? Wat verandert er gedurende de fasen? Waarom?
8. Hoe wordt het proces afgesloten? Heeft het een open einde? In de zin van een vertraagde reactie? Of van een veronderstelde voortzetting van de communicatie? Of wordt de communicatie afgebroken?

Tenslotte bespreekt Platvoet de 'context' waarin het veld en het proces zich afspelen. In deze context onderscheidt hij drie cirkels, waarvan de binnenste intensief besproken wordt, de middelste cirkel minder uitgebreid wordt behandeld en de buitenste cirkel slechts kort wordt vermeldt:

1. Binnenste cirkel: De religie, sociale structuur, politieke orde, enzovoort die nauw verbonden zijn met het proces.
2. Middelste cirkel: De bredere religie.
3. Buitenste cirkel: Alle andere culturele, sociale en ecologische contexten.

De vragen zijn concreet en mijns inziens goed toepasbaar op mijn eigen onderzoeksmateriaal. Daar gaat het niet om een ritueel, maar om verhalen, mythen. Ook gaat het daar niet om gelovigen die participeren in het ritueel maar om Boeddha en Mohammed en andere personages die een rol spelen in de verhalen.

Aangepast aan mijn eigen onderzoek naar criselementen in het biografische materiaal van Boeddha en Mohammed wordt het 'veld' het netwerk van de natuurlijke en bovennatuurlijke personages die verwickeld zijn in het biografisch beschreven proces waarin criselementen een rol spelen. De vragen gaan nu over de personages (vraag 1), hun positie (vraag 2), hun rol (vraag 3) en hun onderlinge afstand (vraag 4).

Het 'proces' is in mijn onderzoek de actuele communicatie tussen de natuurlijke en bovennatuurlijke, in de tekst beschreven personages, die te maken heeft met de crisis. De eerste drie vragen gaan dan over de plaats (vraag 1) en de tijd (vraag 2) waarin dit proces zich afspeelt en over de initiatiefnemer van het proces (vraag 3). De volgende drie vragen gaan over de inhoud (vraag 4), de functie (vraag 5) van de gecommuniceerde boodschap en over degene die op deze initiatiefnemer reageert (vraag 6). De laatste twee vragen betreffen de fasen (vraag 7) en het slot (vraag 8) van het proces.

De 'context' is in mijn onderzoek de achtergrond van het veld en het proces van de crisis. De cirkels, van binnen naar buiten, zijn:

1. De religieuze en niet-religieuze zaken uit de context die direct verband houden met de crisis die Boeddha en Mohammed in de biografische verhalen doormaken.
2. De criselementen die aanwezig zijn in de religie waarin deze verhalen van Boeddha en Mohammed ontstonden en circuleerden.



3. De crisiselementen die aanwezig zijn in maatschappij waarin deze verhalen van Boeddha en Mohammed ontstonden en circuleerden.

### **1.7. De opbouw van de scriptie**

In hoofdstuk twee onderzoek ik het biografische materiaal van de Boeddha op crisiselementen en in hoofdstuk drie doe ik hetzelfde voor het materiaal van Mohammed. Beiden hoofdstukken bestaan uit drie gedeelten. Eerst zal ik een verantwoording geven over de door mij gebruikte bronnen en over de wijze waarop ik daarmee omga. Daarna komt het hoofdgedeelte, de bespreking van de crisiselementen in de teksten, ter sprake. Tenslotte zoek ik naar de crisiselementen in de religie en maatschappij waarin deze teksten circuleerden.

Na dit beschrijvende gedeelte zal ik in hoofdstuk vier de crisiselementen van Boeddha en Mohammed vergelijken op basis van de hierboven beschreven methode van J.G. Platvoet.

# Hoofdstuk 2. De Boeddha in crisis

## 2.1. De Boeddha en de bronnen

### 2.1.1. De Boeddha van de eredienst

“Vele geboorten heb ik doorlopen,  
op zoek naar de bouwer van het huis,  
maar ik heb hem niet aangetroffen;  
leedvol is het steeds weer geboren worden.  
Je bent nu gezien, huizenbouwer,  
geen huis zul je meer bouwen,  
al je dakspanten zijn gebroken,  
de nokbalk is in duigen geslagen.  
de geest die vrij van drijfveren is geworden,  
heeft de vernietiging van begeertes bereikt.”<sup>92</sup>

Met deze biografische woorden omschrijft *Siddhattha*<sup>93</sup> de ervaring die hem 's nachts onder een boom bij het dorpje *Uruvelā* overkwam.<sup>94</sup> Volgens de traditie was *Siddhattha* de kroonprins van het *Śākya*-rijk<sup>95</sup> die eens zelf dat rijk zou mogen besturen. Wat voor anderen een buitenkansje was, benauwde hem. Hij wilde ontsnappen uit de cirkel die hem en alle wezens dwong het ene na het andere droevig eindigende leventje te leiden. Daarom verliet hij zijn drie paleizen in *Kapilavatthu* en zocht het woud op om antwoorden te vinden op zijn nijpende vraag.

Hier, aan het einde van zijn zoektocht, zegt hij de bouwer gevonden te hebben die levenshuis na levenshuis voor hem had opgebouwd. Zijn laatste verblijf ligt in puin<sup>96</sup> en er is niemand meer die het zal herbouwen. De Boeddhistische traditie noemt deze ervaring de verlichting. Sindsdien is hij een Boeddha, een verlichte.

Volgens de *Mahāvastu* overkwam *Siddhattha* deze verlichting plotseling, als een flits van inzicht<sup>97</sup> tijdens zijn meditatie. Andere teksten spreken over een geleidelijk opgebouwd besef, aan de hand van meditatieve overwegingen bij de Vier Edele Waarheden<sup>98</sup> of van de Keten van Afhankelijk Ontstaan.<sup>99</sup>

---

<sup>92</sup> Dhammapada 153,154 (zie de Breet & Jansen (vert.), *Khuddaka-Nikaya. Deel 1*, pp. 295,296).

<sup>93</sup> Een Pali-woord dat “Hij die zijn doel bereikt heeft” betekent (De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, p. 18). In het Sanskriet schrijft men *Siddhārtha*.

<sup>94</sup> In de *Nidānakathā* vindt men deze tekst na *Siddhattha*'s ervaring onder de *Bodhi*-boom (zie Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bits004.htm>, § 8, vers 278,279, d.d. 21-06-'07).

<sup>95</sup> Dit rijk situeert men in het huidige Zuid-Nepal.

<sup>96</sup> Misschien verwijst de tekst naar *Siddhattha*'s rigoureuze ascese, waarmee hij zijn lichaam in een bouwval veranderde (zie paragraaf 2.4.1).

<sup>97</sup> Jones (vert.), *The Mahā-Vastu, volume II*, p. 368.

<sup>98</sup> De waarheden die de Boeddha volgens de traditie uitsprak tijdens zijn eerste preek.

<sup>99</sup> De elementen die samen de werkelijkheid vormen zoals niet-verlichte wezens die ervaren.

Volgens de *Lalitavistara*<sup>100</sup> zendt de Boeddha direct na zijn ervaring licht uit naar alle richtingen. De straling bereikt zelfs de donkerste hellen en overlaadt alle wezens met zegen. Alle werelden reageren met heftige aardbevingen. De andere Boeddha's<sup>101</sup> zenden hem geschenken, de *Bodhisattva's*<sup>102</sup> en goden slaken kreten van vreugde en er ontstaat spontaan een eredienst rondom de verlichte.<sup>103</sup> Vijfentwintighonderd jaar later voeren Boeddhisten over de hele wereld erediensten uit om in contact te komen met de bevrijdende ervaring van hun voorbeeld.

De stichter van het Boeddhisme kan men niet los zien van deze erediensten. Volgens John Strong associëren de traditionele teksten de belangrijkste gebeurtenissen in Boeddha's leven met acht pelgrimsplaatsen. De vier belangrijkste spelen zich af in een natuurlijke omgeving waarbij bomen een centrale plaats innemen.<sup>104</sup>

De eerste plek is de tuin in *Lumbini* waar de Boeddha volgens de overlevering uit de zijde van zijn moeder geboren is terwijl zij zich vasthield aan een *śāla*-boom. Vlakbij de tuin ligt de stad waar de Boeddha zijn luxe leventje leidde en die hij na een crisis verlaten heeft. De tweede plek is de *Bodhi*-boom bij *Bodh-Gayā*, het vroegere *Uruvelā*, waar de zoektocht culmineerde in de hierboven vermelde ervaring. De derde is het hertenpark waar de Boeddha de eerste van zijn vele onderrichtingen gaf en de vierde de bomen bij het dorpje *Kusinagara* waartussen hij, liggend op zijn rechterzijde, het tijdelijke leven verliet en het *parinirvāna*<sup>105</sup> binnenging.

### 2.1.2. De historische Boeddha

In dit legendarische materiaal zoekt T.E. Vetter naar de historische Boeddha die volgens de meeste onderzoekers vijfentwintighonderd jaar geleden in het gebied van de Midden-Gangesvallei moet hebben rondgezworven.

Als bronnen<sup>106</sup> gebruikt hij de *Sutta-Pitaka*<sup>107</sup> en de *Vinaya-Pitaka*<sup>108</sup> van de *Theravāda*-Boeddhisten. Daarmee vergelijkt hij teksten uit het Sanskriet, Prakrit en Chinees, die teruggaan op andere, niet meer bestaande Boeddhistische scholen. Uit wat de teksten gemeenschappelijk hebben verwijderd hij de toevoegingen en uit het overblijfsel selecteert hij de elementen die historisch het meest aannemelijk zijn.<sup>109</sup> Zo komt hij tot drie biografische verhalen: het verhaal tot en met Boeddha's verlichting, het verhaal na zijn verlichting en het verhaal direct voor zijn dood.

---

<sup>100</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, p. 526.

<sup>101</sup> Volgens de Boeddhisten kent elk tijdperk en ieder wereldsysteem zijn eigen Boeddha.

<sup>102</sup> Volgens de *Mahāyāna*-Boeddhisten zijn *Bodhisattva's* personen die een belofte gedaan hebben om alle andere wezens tot Boeddhenschap te brengen.

<sup>103</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, p. 537.

<sup>104</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, pp. 5-8.

<sup>105</sup> *Nirvāna* betekent 'uitdoving'. Een verlichte ervaart dit *nirvāna*, maar behoudt daarbij zijn persoonlijkheid. Deze verdwijnt echter bij zijn dood. Dan bereikt hij het *parinirvāna*, het volkomen *nirvāna* (zie Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 126).

<sup>106</sup> Vetter, 'Boeddha', pp. 49,50

<sup>107</sup> Canonieke teksten in het Pali met aan de Boeddha toegeschreven leerredes.

<sup>108</sup> Dergelijke teksten, maar dan met aan de Boeddha toegeschreven kloosterregels.

<sup>109</sup> Vetter, 'Boeddha', pp. 87,88.

Voor mijn onderzoek is het eerste verhaal van belang. Als historisch waarschijnlijk<sup>110</sup> noemt Vetter<sup>111</sup> daarin Boeddha's huwelijk, waaruit een zoon met de naam *Rāhula* voortgekomen is,<sup>112</sup> zijn vertrek op jonge leeftijd tegen de wil van de ouders<sup>113</sup> om een weg naar de overwinning van zijn angst voor de onontkoombare dood te zoeken, de ascetische oefeningen waarmee hij zich bezighield en de herinnering aan een meditatietoestand in zijn jeugd die hij door intensivering tot een hoger niveau bracht. Als historisch onwaarschijnlijk noemt Vetter ondermeer de wetenswaardigheden over Boeddha's vroegere levensvormen,<sup>114</sup> de overtuiging dat elke Boeddha stereotiepe levensfasen moet ondergaan, de buitengewone gaven die Boeddha bezit en de wonderen waarmee cruciale gebeurtenissen in zijn leven gepaard gaan, de beschrijvingen van pracht en praal in zijn ouderlijke huis en diverse elementen die met het verhaal van zijn verlichtingservaring verband houden.<sup>115</sup> Veel van deze zaken hebben een mythisch karakter. Vetter probeert de Boeddha van het verhaal dus te ontdoen van legendarische elementen om de historisch geloofwaardige mens *Siddhattha* te voorschijn te halen. Daarmee haalt hij echter ook zaken weg die deze *Siddhattha* als de Boeddha typeren. Over blijft één van de vele gehuwde, jonge mannen die in zijn tijd met een brandende vraag hun huis verlieten om zich met ascese en meditatie bezig te houden.

Volgens Reginald Ray<sup>116</sup> is het onmogelijk de menselijke Boeddha van de mythologische en cultische Boeddha te scheiden. De mens *Siddhattha* kon in de ogen van zijn volgelingen een Boeddha zijn omdat hij volgens hen het transcendente belichaamde. *Siddhattha's* essentiële persoonlijkheid overstijgt voor hen dus het gewone menselijke karakter. Hoe serieuzer wij die legendarische en cultische Boeddha nemen, hoe dichter we volgens Ray de historische Boeddha naderen. Een serieuze barrière voor deze benadering is zijns inziens het wijdverbreide idee dat er twee soorten Boeddhisme zijn.<sup>117</sup> Een filosofisch-mystiek Boeddhisme van de monniken, die in de Boeddha een wijze zien die het *nirvāna* bereikte en een cultisch volksboeddhisme van de leken die diezelfde Boeddha als een levende god vereren. Aan de oorsprong van dit denken ligt volgens Ray het tweeverdiepingenmodel<sup>118</sup> van het *Theravāda*-Boeddhisme. Dit model zet de *bhikṣu*, de monnik, aan de top van de hiërarchie<sup>119</sup> De *bhikṣu* volgt de hoogste leringen van Boeddha. Evenals de Boeddha

<sup>110</sup> Wat anders is dan onomstotelijk bewezen.

<sup>111</sup> Vetter, 'Boeddha', pp. 93,94.

<sup>112</sup> Volgens Vetter kan men dit moeilijk ter ere van een groot asceet verzonnen hebben.

<sup>113</sup> Latere Boeddhistische voorschriften verboden een dergelijke ongehoorzame daad, wat het volgens Vetter als historisch feit juist aannemelijker maakt.

<sup>114</sup> Dit zijn de *Jātaka's*, populaire verhalen over Boeddha's vorige levens.

<sup>115</sup> Boeddha's gevecht met *Māra*, de 'duivel' van het Boeddhisme, zijn overwegingen over de Schakels van Afhankelijk Ontstaan, die Vetter als een latere systematisering van Boeddha's leer ziet, en de drie soorten inzicht die hij bij zijn verlichting ontvangt, namelijk de herinnering aan zijn vorige levens, de toestanden die uit daden voortvloeien en de ontdekking van de Edele Waarheden, aangevuld met kennis over het ontstaan en vernietiging van fouten die mensen aan het bestaan binden (Vetter, 'Boeddha', p. 99).

<sup>116</sup> Ray, *Buddhist Saints in India*, p. 62.

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 21,22.

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 15,16.

<sup>119</sup> De *bhikṣuni*, de non, wordt volgens Ray over het algemeen genegeerd in de literatuur.

heeft hij de wereld verlaten en wil hij het *nirvāna* bereiken. Hij leeft naar de kloosterregels en bestudeert de canonieke teksten, wat zijn verdienste doet toenemen en van hem een waardig object voor donaties en verering maakt. In de onderste verdieping bevinden zich de leken die verdiensten verzamelen om in dit leven gelukkig te zijn en na de dood een gunstige wedergeboorte te krijgen. Donaties aan monniken nemen daarin een belangrijke plaats in.

Westerse wetenschappers konden uit dit model gemakkelijk concluderen dat het feitelijke Boeddhisme monnikenfilosofie was en dat de leken dit hoogstaande denken tot volksreligie hadden gemaakt en haar daarmee degradeerden. Deze tweedeling doet volgens Ray geen recht aan het biografische materiaal. Om dit materiaal beter te duiden introduceert hij een derde figuur, de zwervende asceet.<sup>120</sup>

Zowel de kloosterling als de asceet noemt Ray verzakers, mensen die net als Boeddha hun huiselijke omgeving verlaten hebben om diens pad te volgen. Terwijl de kloosterling lid werd van een geïnstitutionaliseerde gemeenschap, trok de asceet het woud in. De eerste noemt Ray een stad-en-dorpsverzaker en de tweede een woudverzaker. Woudverzakers trekken diep het bos in om te mediteren en ascese te beoefenen en stad-en-dorpsverzakers blijven nauwe banden onderhouden met de beschaafde wereld en hebben daardoor minder tijd voor de oefeningen van de woudverzakers.

Volgens Ray waren de Boeddha en zijn eerste volgelingen typische woudverzakers. Oude Pali-teksten als de *Suttanipāta* en de *Dhammapada*<sup>121</sup> en archeologische vondsten bij oude *stupa*'s veronderstellen zijns inziens een door de bossen zwervende Boeddhistische gemeenschap.<sup>122</sup> Latere, langere en complexere werken zijn daarentegen de vrucht van een 'stads-en-dorpsboeddhisme'. De Boeddha fungeert daar als de stichter van de kloostergemeenschap. Boeddha's woudepisode is relatief kort en geïsoleerd. Na zijn verlichting wordt hij constant omgeven door grote aantallen leerlingen en devoten en reist hij van de ene naar de andere grote stad.

De omslag van woudboeddhisme naar stads-en-dorpsboeddhisme moet geleidelijk hebben plaatsgevonden. Naast de vier primaire pelgrimsplaatsen in het woud noemt Strong<sup>123</sup> vier secundaire pelgrimsplaatsen die in respectievelijk *Sravasti*, *Samkasya*, *Rajagrha* en *Vaisali* gesitueerd zijn, stuk voor stuk belangrijke steden in de Midden-Gangesvallei. De bovennatuurlijke gebeurtenissen die zich daar volgens de verhalen afspeelden, kunnen bedoeld zijn om deze steden en dus het stads-en-dorpsboeddhisme religieuze waarde te geven.

Ook de *Buddhacarita*, een 1<sup>e</sup> of 2<sup>e</sup> eeuws werk over het leven van Boeddha typeert Boeddha in de ogen van Ray als een bosasceet.<sup>124</sup> De schrijver *Aśvaghosa*, een tot het Boeddhisme bekeerde *Brahmaanse* dichter<sup>125</sup>, schetst de Boeddha als een mens die

---

<sup>120</sup> Ray, *Buddhist Saints in India*, pp. 65,66.

<sup>121</sup> Oudere gedeelten van de *Sutta-Pitaka* van de *Theravāda*-boeddhisten.

<sup>122</sup> Ray, *Buddhist Saints in India*, p. 74, noot 40 en pp. 63-65.

<sup>123</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 6.

<sup>124</sup> Ray, *Buddhist Saints in India*, p. 47.

<sup>125</sup> Van der Velde (vert.), *Saundarananda*, p. 22.

na zijn verlichting door anderen herkend werd als een gerealiseerde heilige. Vanaf dat moment krijgt hij in het verhaal bovenmenselijke trekken en wordt hij voorwerp van een cultus, waarin naast mensen ook goden en de kosmos als geheel participeren.

Volgens Ray heeft Boeddha's relatie met zijn volgelingen in deze fase nog een charismatisch, goeroeachtig karakter, dat sterk verschilt van het scholastieke onderricht dat monniken gewend zijn te geven. Alleen al de terugtrekking in een woud<sup>126</sup>, een voor gewone mensen vreeswekkende plaats, moet hem een bovenmenselijke reputatie gegeven hebben.<sup>127</sup> Woudverzakkers als hij zijn niet gebonden aan de wensen en regels van de gewone wereld. Dat geeft hen iets onvoorspelbaars en daarom gevaarlijks.<sup>128</sup> Alleen al door zo iemand te zien, konden gewone mensen ingrijpend veranderen.<sup>129</sup>

Voor Ray zijn de filosofische Boeddha en de Boeddha van de eredienst dus één en dezelfde. Deze Boeddha blijft voor Ray een mens, maar wel één die na een bijzondere ervaring door zijn volgelingen tegelijkertijd als leraar en als voorwerp van hun verering gezien werd.

De *Buddhacarita* beschrijft de Boeddha voor zijn verlichting het meest consequent als zo'n mens. Andere biografieën verliezen volgens Ray<sup>130</sup> het zicht op zijn menselijkheid. De *Lalitavistara* en de *Mahāvastu*, respectievelijk een werk in het Sanskriet en in het Pakrit, schetsen een Boeddha die ook vóór zijn realisatie geen echt model meer is voor menselijke wezens. In de *Nidānakathā*, de door *Buddhaghosa* in de 5<sup>e</sup> eeuw geschreven inleiding tot de *Jātakas*, is Boeddha weliswaar een mens, maar houterig beschreven, met weinig echte menselijke problemen of emoties.

### 2.1.3. De Boeddha van de verhalen

Een historische benadering is een ingewikkelde zaak wanneer er sprake is van een vijfhonderd jaar durende mondelinge overlevering, waarbij de oorspronkelijke gemeenschap bovendien gesplitst werd in vele concurrerende scholen. De menselijke huisverlater (Vetter) en zelfs de menselijke woudverzaker (Ray) zijn moeilijk te scheiden van de legendarische setting waarin de teksten uit de eerste eeuwen van de christelijke jaartelling hen plaatsen.

John Strong<sup>131</sup> ziet daarom geheel af van de zoektocht naar de historische Boeddha. Hij citeert Reynolds en Hallisey die de gangbare voorstellingen van deze Boeddha op een rij zetten. Er zijn er die de Boeddha typeren als een gematigde asceet die met

---

<sup>126</sup> In het Sanskriet staat hier *aranya*. *Arana* betekent afgelegen. *Aranya* is dus een vreemd en afgelegen land. Volgens *Buddhaghosa* is alles buiten het dorp en zijn omgeving '*aranya*'. Woud is dus het onbeschaafde, dat wat buiten de beschaafde wereld ligt (Ray, *Buddhist Saints in India*, p. 68, noot 1).

<sup>127</sup> Daarbij komt nog zijn reputatie die hij als asceet en yogi heeft om zijn fysieke lichaam te beheersen en over magische krachten te beschikken (Thapar, *From Lineage to State*, p. 126).

<sup>128</sup> Ray, *Buddhist Saints in India*, pp. 436,437.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>130</sup> *Ibid.*, pp. 70,71, noot 8.

<sup>131</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, pp. 1-3.

anderen een pessimistische visie over de genietingen des levens deelde. Anderen beschouwen hem als een vernieuwer die experimenteerde met diverse religieuze praktijken. Weer anderen zien hem als een charismatische persoonlijkheid die asceten en huishouders aansprak die de aansluiting met de oude bronnen voor orde en betekenis moesten missen. Tenslotte zijn er die hem typeren als een stichter van een nieuwe religieuze gemeenschap waar discipline een centrale rol speelde.

Uit deze en andere vage definities blijkt volgens Strong hoe weinig we van de historische Boeddha weten. Des te meer weten we echter van de ‘godmenselijke’ Boeddha van de verhalen. In zijn boek *The Buddha; a short biography* wil hij juist van deze legendarische Boeddha een beeld geven. Deze Boeddha vindt hij werkelijker en op zijn minst religieus betekenisvoller dan de historische Boeddha.

De verhalen over de Boeddha zijn zijns inziens gevormd door de al eerder genoemde pelgrimages en door de Boeddhistische kunst, rituelen en leerstellingen.<sup>132</sup> Gebeeldhouwde bas-reliëfs zijn soms ouder dan de verhalen zelf. Een voorbeeld van een reliëf dat in de biografieën terecht gekomen is, is een voorstelling op een pilaar in *Sanchi* van een aap die de Boeddha, gesymboliseerd door een lege troon, een schaal met honing offert.

Ook Boeddhistische rituelen hebben invloed gehad op de Boeddhabiografie. Het verhaal van Boeddha’s vertrek uit *Kapilavastu* kan bijvoorbeeld gezien worden als een model voor de ordinantie van nieuwe Boeddhistische monniken.

Ten slotte hebben leerstellingen de biografie beïnvloed. De leer van *karma*<sup>133</sup> en wedergeboorte maakte het bijvoorbeeld mogelijk Boeddha’s levensverhaal uit te breiden met vele vroegere dierlijke, menselijke of goddelijke levens, *jātaka’s*, waarin hij door goede intenties en daden de verdiensten verzamelden om uiteindelijk een Boeddha te worden. Ook na Boeddha’s dood is zijn verhaal niet afgelopen. De relieken, de overblijfselen van zijn lichaam en ‘het lichaam van zijn leer’ continueren zijn aanwezigheid op aarde tot ook die hun werking verliezen en een nieuwe Boeddha de oude vervangen moet en een in vele opzichten identiek levensverhaal zal doorlopen.<sup>134</sup>

Al deze invloeden bepaalden de biografieën die Strong als uitgangspunt van zijn studie naar de Boeddha van de verhalen neemt. Zijn brede benadering van deze verhalen is een goede basis voor mijn onderzoek naar Boeddha’s crisismomenten in de verhalen van zijn vertrek en zijn zoektocht naar verlichting.

Als belangrijkste bronnen gebruik ik de biografische fragmenten in de *Sutta-Pitaka* van de *Theravāda*-boeddhisten en vier biografische werken uit de eerste eeuwen van de christelijke jaartelling, namelijk de al eerder genoemde *Buddhacarita*, de *Lalitavistara*, de *Mahāvastu* en de *Nidānakathā*. De *Buddhacarita* is volgens de

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 5-14.

<sup>133</sup> De goede of slechte intenties en daden die een daarbij passend volgend leven veroorzaken.

<sup>134</sup> In de *Mahāpadāna-Sutta* vindt men ondermeer de ontmoetingen van de vroegere Boeddha *Vipassī* met een oude, zieke en gestorven man en een bedelmonnik (De Breet & Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, pp. 265-270). Boeddha *Śakyamuni*, ‘onze Boeddha’, wordt in zijn leven met dezelfde personages geconfronteerd.

onderzoekers<sup>135</sup> een mix van *hīnayāna* en *mahāyāna*-elementen.<sup>136</sup> De *Lalitavistara* is ontstaan in de school van de *Sarvāstivādin*, een verdwenen school die een tussenpositie innam tussen de *Theravāda* en de *Mahāyāna*-leringen.<sup>137</sup> En de *Mahāvastu*, een compilatie van verhalen, komt uit de school van de *Mahāsamghika*'s, de vroegste *Mahāyāna*-boeddhisten.

De scholen verschillen ondermeer in de wijze waarop ze over Boeddha's lichaam denken. Volgens Guang Xing heeft Boeddha in de vroegste literatuur al menselijke en bovenmenselijke aspecten. De menselijke Boeddha<sup>138</sup> wordt zelfs na zijn verlichting zwak en ziek en heeft te kampen met leerlingen die hem niet begrijpen, bekritisieren of zelfs uit de weg willen ruimen. De bovenmenselijke Boeddha<sup>139</sup> heeft een lichaam met buitengewone kenmerken en beschikt over kennis en vermogens die eerder bij goden hoort dan bij mensen.

De *Sarvāstivādin* kennen de Boeddha twee lichamen toe: *Rūpakāya*, het lichaam van de vorm, en *Dharmakāya*, het lichaam van de leer of essentie.<sup>140</sup> *Rūpakāya* is het eerder genoemde menselijke-bovenmenselijke lichaam, aangevuld met andere kwaliteiten. Bij de dood van Boeddha verdwijnt dit lichaam. *Dharmakāya* verdwijnt echter niet. Dat bestaat namelijk uit elementen die hem als verlichte kenmerken. Gedurende ontelbare *jataka*'s heeft hij de verdiensten verzameld om dit *Dharma*-lichaam te verkrijgen.<sup>141</sup> Alle Boeddha's hebben dit lichaam gezamenlijk en dat is het wat door hun volgelingen vereerd wordt.<sup>142</sup>

Voor de *Mahāsamghika*'s is ook *Rūpakāya* voorwerp van verering. Het is een manifestatie van *Dharmakāya*. Er is niets fysieks aan en is daarom niet onderworpen aan verval of andere gebreken. Boeddha's leven wordt zo een show van rusten zonder moe te zijn, zich wassen zonder vuil te zijn, eten zonder hongerig te zijn. Door zich op één plaats te manifesteren kan hij met mensen contact maken en hen verlossen.<sup>143</sup>

De Boeddha van de *Mahāsamghika*'s verschilt dus sterk van de Boeddha van de *Theravāda*-Boeddhisten. Deze verschillen sijn door in de bronnen die in deze scholen ontstaan zijn.<sup>144</sup> In dit brede scala aan teksten zoek ik naar de crisismomenten in Boeddha's leven. Deze vinden plaats in de menselijke aspecten van dit leven.

---

<sup>135</sup> Van der Velde (vert.), *Saundarananda*, pp. 40,41.

<sup>136</sup> *Hīnayāna* is het soort Boeddhisme waar de school van het *Theravāda*-Boeddhisme uit ontstaan is en *Mahāyāna* het Boeddhisme dat leken een grotere plaats geeft.

<sup>137</sup> Foucher, *The life of the Buddha*, p. 7.

<sup>138</sup> Xing, *The concept of the Buddha*, pp. 7-13.

<sup>139</sup> *Ibid.*, pp. 16-18.

<sup>140</sup> *Ibid.*, pp. 19-23.

<sup>141</sup> *Ibid.*, pp. 46-49.

<sup>142</sup> *Ibid.*, pp. 49,50.

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 56,57.

<sup>144</sup> De verschillen hoeven niet altijd even duidelijk te zijn. De bronnen kunnen oud werk bevatten dat uit een gemeenschappelijke traditie komt.



## 2.2. Boeddha's probleem

### 2.2.1. Drie ontmoetingen

De *Māhāpadāna-Sutta*<sup>145</sup> beschrijft het verhaal van prins *Vipassī*, een eerdere Boeddha die met tussenposen van duizenden jaren<sup>146</sup> met zijn wagenmenner driemaal naar een park rijdt<sup>147</sup> waar hij achtereenvolgens de volgende mensen ziet:

*“Een afgetakelde man, krom als een dakbalk, gebogen, leunend op een stok, trillend bij het lopen, ziek, zijn jeugd geheel verdwenen.”*<sup>148</sup>

*“Een man die ziek was, die lijdend was, die er ernstig aan toe was. Hij lag terneer, bevuild door zijn eigen ontlasting en urine en werd door anderen opgetild en weggeleid.”*<sup>149</sup>

*“Een grote menigte mensen, die samengestroomd was en die een lijkstoet vormde, gekleed in bontgekleurde gewaden.”*<sup>150</sup>

Voor de prins zijn zelfs de woorden ‘afgetakeld’, ‘ziek’ en ‘gestorven’ onbekend, want hij vraagt de wagenmenner om uitleg. De wagenmenner verklaart dat een ‘afgetakelde’ niet lang meer te leven heeft, een ‘zieke’ nog kan herstellen van zijn aandoening, maar een ‘gestorvene’ geen hoop meer heeft. Hij zal zijn bloedverwanten namelijk nooit meer zien.<sup>151</sup>

Daarop vraagt de prins of ook hij aan deze ellende onderworpen is. De wagenmenner antwoordt dat niemand dit lot zal ontlopen. Dit schokt de prins zozeer dat hij geen zin meer heeft in het ritje en thuis *“vol leed en somberheid”*<sup>152</sup> overdenkt dat er dan net zo goed geen geboorte hoeft te zijn. Heel zijn leven is blijkbaar zinloos geworden door de gedachte dat de dood er een einde aan zal maken.

In deze Pali-tekst wordt op een sobere wijze verteld waardoor de prins depressief werd. *Aśvaghosa* weeft rondom dit gegeven een dramatisch verhaal. Hij begint bij prins *Siddhārtha* die opgesloten zit in het vrouwenverblijf en de roep van de Indiase koekoek hoort die hem naar buiten lokt.

---

<sup>145</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, pp. 265-270 (*Māhāpadāna-Sutta*).

<sup>146</sup> Volgens de traditie leefde *Vipassī* 91 tijdperken eerder dan de ons bekende Boeddha. Hij werd 80.000 jaar, maar de gebeurtenissen in zijn leven lopen synchroon aan die van de huidige Boeddha.

<sup>147</sup> In het geval van *Siddhārtha* denkt Schumann aan een van de parken die in die tijd buiten een stad lagen, waar de gegoede klassen plachten te picknicken (Schumann, *De historische Boeddha*, p.46).

<sup>148</sup> De Breet & Rob Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, p. 266 (*Māhāpadāna-Sutta*).

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>151</sup> Contact met de dode zou ook te gevaarlijk kunnen zijn. Volgens DeCaroli brengen de *Sora* uit het huidige Oost-India hun doden eerst naar een plek in de wildernis, omdat ze zo gevaarlijk zijn voor hun verwanten. Met behulp van rituelen worden ze geleidelijk getransformeerd in voorouder, waarna ze in de dorpen of gecultiveerde velden kunnen verblijven, waar ze hun verwanten zegen kunnen brengen (DeCaroli, *Haunting the Buddha*, pp. 87,88). De uitspraak in de *sutta* getuigt misschien van pessimisme of zo'n transformatieproces tot stand zou kunnen komen.

<sup>152</sup> De Breet & Rob Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, p. 269 (*Māhāpadāna-Sutta*).

*Siddhārtha's* wereld bestaat uit hemels erotisch geluk wat ondermeer blijkt uit de volgende verzen:

*“That palace was glorious like mount Kailas<sup>153</sup>,  
with dancing like that of the Apsarases<sup>154</sup>,  
and with the melodious drums with gold frames,  
beaten by the fingertips of the ladies,  
and also the woman delighted him there  
with amorous gestures, melodious words,  
sweet laughter and playful intoxication  
then caught by the woman, skilled practising love  
and greatly addicted to pleasures of sex,  
he did not go down from his upper palaces,  
like pure men gone to heaven do not come down.”<sup>155</sup>*

Ondanks zijn geluk verlangt de prins naar het woud, want zo noemt *Aśvaghosa* de plaats die de *Māhāpadāna-Sutta* nog als park betitelt.<sup>156</sup> Zijn vader organiseert daarop ritjes voor hem. Eerst laat hij echter mensen met een lichamenlijk gebrek en alle oude van dagen, zieken en zwervers verwijderen omdat hij weet dat zijn zoon een teergevoelig karakter heeft<sup>157</sup>:

*“The prince, having a very tender mind, so  
he must not be alarmed now in his mind.”<sup>158</sup>*

Volgens Ray probeert Boeddha's vader het woud, de plek waar alles verschijnt zoals het is, te veranderen in een beschaafde wereld.<sup>159</sup> De *Śuddhādhivāsa*-goden<sup>160</sup> laten de prins echter zien wat hij niet mag zien. Voor zijn ogen scheppen ze in drie ritjes respectievelijk de al genoemde oude, zieke en dode man, wat de prins van zijn stuk brengt. Volgens *Aśvaghosa* beeft hij<sup>161</sup> en vraagt hij zich af hoe het mogelijk is dat de

---

<sup>153</sup> De godenberg.

<sup>154</sup> Een hemelnimf uit de hemel van de god *Indra*, die zo mooi is dat elke menselijke schoonheid erbij verbleekt (Van der Velde (vert.), *Saundarananda*, p. 114).

<sup>155</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 28 (Canto 2:30-32).

<sup>156</sup> Volgens Reginald Ray typeert *Aśvaghosa* Boeddha als een woudasceet (zie 2.1.2). Uit deze tekst blijkt dat het woud zelfs al voor Boeddha's vertrek een rol speelt in het verhaal.

<sup>157</sup> En dus de karaktereigenschappen lijkt te ontberen die van iemand uit zijn stand gevraagd worden. In de *Nidānakathā* vragen zijn verwanten zich af wat hij zou kunnen uitrichten als er oorlog uitbreekt. Hij amuseert zich slechts met dansende en musicerende meisjes en is in geen enkele mannelijke vaardigheid getraind (Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bitsoo4.htm>, paragraaf 5, d.d. 21-06-'07). In de *Lalitavistara* verwijt Boeddha's toekomstige schoonvader zijn vader dat diens zoon een luxeleventje leidt in zijn paleis en geen enkele training achter de rug heeft. Daarom weigert hij in eerste instantie zijn dochter aan hem ten huwelijk te geven (Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra, Vol 1*, p. 218).

<sup>158</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 36 (Canto 3:4b).

<sup>159</sup> Ray, *Buddhist Saints in India*, p. 48.

<sup>160</sup> De goden van het vijfde en hoogste niveau van de sfeer van de vorm (De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, pp. 69,70).

<sup>161</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, pp. 42,44,48 (Canto 3:34,35,47,58).

mensen rondom hem zich geen zorgen maken om wat ook hen eens zal treffen.<sup>162</sup> Zelf kan hij namelijk nergens anders meer aan denken.

Op bevel van de vader van de prins, die zijn zoon van zijn sombere gedachten af wil brengen, rijdt de wagenmenner de prins door het bos. Vrouwen komen hem opgewonden tegemoet. Sommigen van hen zijn zo verrukt van zijn schoonheid dat zij denken dat hij een incarnatie van de god *Kāma*<sup>163</sup> is.<sup>164</sup> Ze raken hem aan met hun borsten, omhelzen hem en fluisteren in zijn oor.<sup>165</sup> De prins blijft echter aan de dood denken en kan niet begrijpen waarom de vrouwen zo geobsedeerd zijn door schoonheid die spoedig zal verdwijnen.<sup>166</sup>

Als *Udayin*, de *Brahmaanse* familiepriester die zich ook in het bos bevindt, de prins vraagt waarom hij zich niet overgeeft aan genot<sup>167</sup> antwoordt deze:

*“The sense objects I don’t despise.  
I know that so is world’s nature;  
thinking the world is transient  
my mind does not delight in them  
for of old age, disease and death,  
if this triad would not exist,  
my enjoyment would also be  
in sense objects that please the mind.”*<sup>168</sup>

De prins wijst het genot dus niet af omdat het genot is maar omdat het niet eeuwig voortduurt. Het genot dat *Aśvaghosa* in het begin van zijn verhaal beschreef, blijkt definitief bedorven door de gedachte aan de onafwendbare dood.

Ook de *Lalitavistara*<sup>169</sup> spreekt over de ritjes. Daar vertrekt de Boeddha steeds uit een andere stadspoort naar de luthof. Volgens André Bareau vindt op dezelfde manier een veroveringstocht van een *cakravartin*, een wereldheerser, plaats. De Boeddha wordt hier dus getekend als een ideaal lid van zijn stand, als een wereldoverwinnaar.<sup>170</sup>

Volgens het verhaal scheppen de *Śuddhāvāsa*-goden de oude, de zieke en de dode man door de kracht van de Boeddha.<sup>171</sup> De Boeddha zorgt hier dus voor zijn eigen

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 48 (Canto 3:61).

<sup>163</sup> De Indiase cupido, god van de liefde. In feite denken ze dus dat hij *Māra* is, waarover ik later nog zal schrijven.

<sup>164</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa’s Buddhacarita*, p. 52 (Canto 4:4).

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 58 (Canto 4:29-31).

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 62 (Canto 4:56).

<sup>167</sup> Volgens Patrick Olivelle kennen de *Brahmanen* vier verschillende levenswijzen. Het leven in huis, met het genot dat daarbij hoort, is daar één van. In het begin van de jaartelling, dus in de tijd van *Aśvaghosa*, die zelf *Brahmaan* was, worden deze levenswijzen stadia. Pas als men oud is, mag men het genot afzweren (Olivelle, ‘The Renouncer Tradition’, pp. 277, 278).

<sup>168</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa’s Buddhacarita*, p. 68 (Canto 4:85,86).

<sup>169</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra, Vol 1*, pp. 284-289.

<sup>170</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, pp. 47,48.

<sup>171</sup> De tekst lijkt hier te spreken over de eeuwige Boeddha, de *Dharmakāya*.

confrontatie met het lijden, dat weliswaar even universeel is als de wetten van een *cakravartin*, maar geen onoverkomelijk probleem voor hem lijkt te zijn.

De *Lalitavistara* tekent de drie mannen niet alleen als aan het verval onderworpen wezens, maar ook als mensen die door hun eigen familie aan de kant gezet zijn. De oude man van het verhaal wordt door zijn eigen familie geminacht. Ze bieden hem geen bescherming meer, maar hebben hem ‘als een stuk hout aan het woud prijsgegeven’.<sup>172</sup> Ook de zieke heeft niemand die voor hem opkomt. Hij heeft geen vrienden meer waar hij naar toe kan.<sup>173</sup> Voor de dode is het helemaal te laat. Hij zal zijn moeder, vader, zoon of vrouw nooit meer terugzien. En zijn pleziertjes, bezittingen en huis is hij al helemaal kwijt.<sup>174</sup> Het lijden is hier dus een eenzame zaak. Verwanten laten het volledig afweten.<sup>175</sup>

Ondanks de schrijnende voorbeelden vertoont de Boeddha hier geen teken van angst eens hetzelfde te moeten ervaren. Als eeuwige Boeddha is hij immers nu al vrij van lijden? Wel is hij vervuld met diep medelijden voor wezens die daar nog midden in zitten.<sup>176</sup>

### 2.2.2. Onder de rozenappelboom

Na zijn schokkende ontmoetingen verlangt de prins volgens de *Buddhacarita* naar de rust van het woud, dat hij met toestemming van zijn vader bezoekt.<sup>177</sup> Daar stuit hij op een stuk omgeploegd land<sup>178</sup> met kleine insecten, wormpjes en andere door de ploeg gedode schepseltjes en treurt om hen zoals men om verwanten zou treuren. Ook de ploegers zijn niet gelukkig. Hun uiterlijk is getekend door de zon, de wind en het stof en hun ossen trekken vermoeid de ploegen voort. Iedereen lijdt en de Boeddha heeft medelijden met iedereen.

Volgens dit verhaal brengt de cultivatie van woud tot landbouwgrond voor iedere betrokkene lijden en dood met zich mee. Omdat landbouw voor Boeddha’s stadsgenoten een onontbeerlijke bron van bestaan was, leefden ze blijkbaar in een wereld waarin eten, lijden en doden onlosmakelijk met elkaar verbonden waren.

De prins gaat onder een rozenappelboom zitten en mediteert over de wereld waar alles ontstaat en vergaat, waar alles en iedereen op een dag ten ondergaat. Daarom verbijstert het hem hoe weinig medelijden lijdenden ten deel valt<sup>179</sup>:

---

<sup>172</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 1, p. 286.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>175</sup> De walging ten opzichte van het lijden is bij deze verwanten blijkbaar sterker dan het beroemde oosterse respect voor ouderen.

<sup>176</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 1, pp. 286-289.

<sup>177</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa’s Buddhacarita*, pp. 76,78 (Canto 5:1-15).

<sup>178</sup> Blijkbaar hebben mensen dit gedeelte van het woud gecultiveerd tot landbouwgrond.

<sup>179</sup> Impliciet kwam dat al aan de orde in het verhaal van de drie ontmoetingen. Met name de *Lalitavistara* schetst een beeld van mensen van wie de afkeer voor het lijden groter is dan hun plichtsgevoel om voor hun verwanten te zorgen. Blijkbaar willen ze niet onder ogen zien dat hen eens hetzelfde zal treffen. En daardoor komt er ook geen gevoel van medelijden bij hen op.

*“What a misery that a man – who’s helpless,  
and is subject to disease, old age, decay and  
blind and ignorant – wishes to despise thus  
someone else, dead, sick or with old age afflicted.”<sup>180</sup>*

De *Nidānakathā*<sup>181</sup> plaatst het verhaal in de kindertijd van de prins. Het is zaaifeest en zowel de boeren als de koning en de hovelingen hanteren de ploegen.<sup>182</sup> De kleine prins wordt onder een rozenappelboom gezet waar hij spontaan begint te mediteren. Strong<sup>183</sup> haalt een Chinese biografie aan, waar in dit verband over een keten van lijden wordt gesproken. De ploeg legt wormen bloot, die door een kikker opgegeten worden, die weer verzwolgen wordt door een slang, die gegeten wordt door een pauw, die gedood wordt door een havik, die tenslotte verslonden wordt door een arend. De prins realiseert zich dat het lijden een kettingreactie is die niet slechts door de ploegende boeren veroorzaakt wordt maar ook en vooral door zijn vader, de koning, die door het ploegritueel zijn soevereiniteit handhaaft.

Tijdens de drie ontmoetingen werd de Boeddha geconfronteerd met het trieste lot van lijdende mensen. Onder de rozenappelboom past hij dit gegeven toe op zijn eigen situatie. Hij komt er achter dat zijn volk en zijn vader in dit opzicht geen schone handen hebben. De landbouw waarvan zijn volk leeft en het ambt dat hij als opvolger van zijn vader zal gaan vervullen zal zelfs ongewild aan het lijden bijdragen.

## **2.3. Boeddha’s vertrek**

### **2.3.1. Boeddha’s besluit**

Volgens de *Mahā-Saccaka Sutta*<sup>184</sup> kreeg de Boeddha de volgende gedachte:

*“Het huiselijke leven is een hindernis, een weg vol stof, het thuisloze leven is de open lucht (...) Als ik nu eens haar en baard zou afscheren, de gele gewaden zou omleggen<sup>185</sup> en uit het huis weg de thuisloosheid zou intrekken?”*

De Boeddha verlangde er dus naar zijn huiselijke leven met al haar verplichtingen, die het lijden eerder vermeerderden dan stopzetten, op te geven om rond te zwerven.

---

<sup>180</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa’s Buddhacarita*, p. 78 (Canto 5:11).

<sup>181</sup> Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bitsoo4.htm>, paragraaf 5, d.d. 21-06-'07.

<sup>182</sup> Wellicht moet de koning, Boeddha’s vader, symbolisch als eerste de ploeg hanteren om de vruchtbaarheid van het land te garanderen.

<sup>183</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, pp. 46,47.

<sup>184</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, p. 380 (*Mahā-Saccaka Sutta*).

<sup>185</sup> Zoals een Boeddhistische monnik dat doet.

Prins *Vipassī*<sup>186</sup> voegde de daad bij het woord toen hij tijdens zijn vierde ritje een bedelmonnik ontmoette. Volgens zijn wagenmenner leidde deze man een geweldloos leven en was hij bekommerd om andere wezens.<sup>187</sup> *Vipassī* kon niet meer wachten hetzelfde leven te gaan leiden. Hij schoor ter plekke zijn haar af, hulde zich in gele gewaden en trok weg.

In de *Ariyapariyesama-Sutta*<sup>188</sup> neemt prins *Siddhattha* eenzelfde besluit, zelfs tegen de wil van zijn ouders in:

*“Toen ik nog (...) in de bloei van mijn jeugd was, aan het begin van mijn leven stond, schoor ik, terwijl mijn ouders<sup>189</sup> het niet wilden, huilden en hun gezichten met tranen bedekt waren, haar en baard af, legde de gele gewaden om en trok uit het huis de thuisloosheid in.”*

In de *Buddhacarita*<sup>190</sup> wordt het vertrek van de prins met dramatiek omkleed. Ook hier fungeert een bedelmonnik als model. *Asvaghosa* beschrijft de man echter niet als een Boeddhistische kloosterling, maar als een asceet<sup>191</sup> die in de wouden en op de bergen verblijft. De man vertelde prins *Siddhārtha* dat hij uit angst voor geboorte en dood zijn huis verlaten had en op zoek was naar een toestand waar het verval hem niet kon aantasten.

Deze toestand moet voor *Siddhārtha* het ultieme geluk hebben betekend. Als hij een prinses op weg naar huis zijn vrouw *nivrita*, gelukkig, hoort noemen, denkt hij aan *nirvāna*.<sup>192</sup> Volgens de *Nidānakathā* schenkt hij de vrouw zijn halsketting, wat de vrouw als een liefdesbekentenis interpreteert.<sup>193</sup> De prins is echter alleen maar bezig met het woudleven. Hij snelt daarom naar zijn vader en vraagt hem toestemming om bedelmonnik te worden.<sup>194</sup>

---

<sup>186</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, pp. 269-271 (*Mahāpadāna-Sutta*).

<sup>187</sup> In de *Mahāvastu* laten de goden een dergelijke monnik aan prins *Siddhārtha* verschijnen. De tekst spreekt ook over de beheerste houding van de monnik. Hij laat hem bijvoorbeeld slechts een ploeglengte voor zich uit kijken. Ondanks de modder, het stof en vuil dat hem bedekt, prijst de Boeddha hem gelukkig (Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, p. 152).

<sup>188</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, p. 286 (*Ariyapariyesama-Sutta*). Zie ook Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, p. 114.

<sup>189</sup> Volgens de biografieën was Boeddha's moeder bij zijn geboorte gestorven. Misschien wordt in deze tekst Boeddha's pleegmoeder bedoeld. Of anders zijn de teksten op dit punt met elkaar in strijd.

<sup>190</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, pp. 78,80 (Canto 5:17-20).

<sup>191</sup> De bedelmonnik van de vorige teksten lijkt een projectie uit een tijd dat er al geïnstitutionaliseerde kloosters bestonden. In Boeddha's tijd waren er volgens Schumann wel rondtrekkende asceten. Zij bezochten de parken buiten de steden om met elkaar over levensvragen te discussiëren. Mogelijk was de Boeddha met zulke mensen in aanraking gekomen (Schumann, *De historische Boeddha*, p.46).

<sup>192</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 80 (Canto 5:25).

<sup>193</sup> Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bitsoo4.htm>, paragraaf 6, d.d. 21-06-'07.

<sup>194</sup> Volgens de *Vinaya*-voorschriften moet elke zoon zijn vader toestemming vragen om een Boeddhistische monnik te worden. Anders dan in de eerder genoemde *Ariyapariyesama-Sutta* wordt Boeddha hier dus afgeschilderd als een voorbeeld voor de monniken. In de *Lalitavistara* geeft Boeddha's vader hem uiteindelijk zelfs zijn zegen (Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra, Vol 1*, pp. 303).

Boeddha's vader is verbijsterd. Zonen horen hun vaders leven voort te zetten, prinses horen koningen te worden.<sup>195</sup> Eerst probeert hij zijn gevoelige zoon ervan te overtuigen niet geschikt te zijn om in het woud te leven. In de *Mahāvastu*<sup>196</sup> waarschuwt hij hem voor sterke temperatuurwisselingen, alomtegenwoordige horzels en muskieten, op hun prooi loerende roofdieren en ijselijk huilende jakhalzen. Daarna geeft hij de prins het in die tijd gangbare hindoeïstische antwoord:

*“It’s not your time to take refuge in the Dharma;  
for they sat Dharma practice at a young age,  
when the mind is confused, is of disadvantage.”*<sup>197</sup>

Jonge mensen moeten genieten van het zintuiglijke leven en ouderen moeten de wouden intrekken om zich op hun dood voor te bereiden. Boeddha's probleem is echter zo acuut dat hij zijn situatie vergelijkt met iemand die uit een brandend huis probeert te ontsnappen.<sup>198</sup>

Boeddha's vader kan zich niets voorstellen bij het gepieker van zijn verwende zoon. Hij vraagt hem of hij ergens pijn heeft, bezittingen kwijt is of bang is voor een vijand. De Boeddha antwoordt:

*“I do see affliction of the body. Disease presses close upon health, en death upon life (...)  
I see the decay of wealth. Everything is empty (...) vain (...) false (...) Wealth has no permanence (...)  
I see the fear of an enemy’s army, the fear of the corruption of the constitutions of the visible creature (...)”*<sup>199</sup>

Het idee dat de dood eens alles van hem af zal nemen, heeft zijn hele leven nu al van haar waarde beroofd:

*“I characterise the round of life as a play (...) This play goes on, deceiving, entangling and destroying.”*<sup>200</sup>

Zijn vaders raadgeving niet meer aan zulke dingen te denken en zich met zijn koninklijke verplichtingen bezig te houden, moet de prins wel als onzinnig voorkomen.

---

<sup>195</sup> Volgens Ray erfde men in het oude India niet van zijn vader, maar erfde men hemzélf (Ray, *Buddhist Saints in India*, p. 61). Boeddha's weigering in zijn vaders voetspoor te lopen was dus de doodsteek voor zijn vader.

<sup>196</sup> Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, p. 135.

<sup>197</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 82 (Canto 5:30).

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 84 (Canto 5:37).

<sup>199</sup> Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, pp. 140,141.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 143.

### 2.3.2. Slapen en dromen

Boeddha's keuze voor bedelmonnikschap was volgens *Aśvaghosa* al voorspeld door *Asita*, een oude Vedische geleerde.<sup>201</sup> Omdat de koning de prins als zijn opvolger zag, had hij hem overladen met zintuiglijke pleziertjes zodat hij nooit zou verlangen naar het thuisloze leven.<sup>202</sup> Nu zijn zoon zijn vreselijke besluit kenbaar had gemaakt, moest het genot hem meer dan ooit worden opgedrongen.<sup>203</sup>

Volgens de *Lalitavistara*<sup>204</sup> werd Boeddha's paleis een ware gevangenis. De koningin beval de dienstmeisjes de prins geen moment uit het oog te verliezen. Ze liet hen zelfs wapens bij zich dragen en drukte hen op het hart vooral niet in slaap vallen. In de ogen van de schrijver van de *Lalitavistara* had Boeddha als bovennatuurlijk wezen immense kracht. Daarom liet hij de koning uit voorzorg voor zijn vertrek nog vijfhonderd jonge edelen bij elk van de stadspoorten plaatsen. Elk van hen gaf hij vijfhonderd strijdwagens met elk vijfhonderd infanteristen.

In het paleis proberen de vrouwen de prins te behagen door dans en muziek, maar hij valt er slechts van in slaap. Als hij wakker wordt, liggen de vrouwen in ongewone houdingen te slapen. Het paleis, dat volgens de tekst de woonplaats van de god *Sakka* evenaarde, wordt in zijn ogen een veld dat bezaaid is met lijken.<sup>205</sup>

In het oude India waren lijkenvelden niet zonder gevaar. Er konden geesten huizen die wraak willen nemen voor wat hen door levenden is aangedaan. De *Lalitavistara*<sup>206</sup> vergelijkt vrouwenlichamen daarom passend met een troep *rāksasa's*<sup>207</sup>, kwaadaardige demonen die vooral in woeste, eenzame plaatsen huizen en prachtige vormen aan konden nemen om mensen te verleiden en als ze eenmaal in hun macht waren te verorberen.<sup>208</sup> De prins beseft dat alleen een verward verstand naar deze vrouwen kan verlangen, met alle gevolgen van dien:

“*These ignorant ones die like prisoners who have been condemned to death (...)*”<sup>209</sup>

Volgens de tekst is het bovengenoemde schouwspel het werk van de *Śuddhādhivāsa*-goden. Op hun niveau is aardse schoonheid blijkbaar zo vergankelijk dat ze al haar

---

<sup>201</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, pp. 12-18 (Canto 1:49-80).

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 26 (Canto 2:25).

<sup>203</sup> Hij lijkt daarin op *Māra*, die ik nog zal beschrijven.

<sup>204</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra, Vol 1*, pp. 304,305.

<sup>205</sup> Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bitsoo4.htm>, paragraaf 6, d.d. 21-06-'07.

<sup>206</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra, Vol 1*, p. 311.

<sup>207</sup> De *Rāmāyana* legt een associatie met het woord 'bewaken'. Volgens het verhaal moesten de vrouwen de prins in de gaten houden (DeCaroli, *Haunting the Buddha*, p. 11).

<sup>208</sup> Ling, *Buddhism and the mythology*, pp. 16,17.

<sup>209</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra, Vol 1*, p. 312.



aantrekkingskracht verloren heeft.<sup>210</sup> Met hun blik reflecteert de prins over zijn eigen lichaam en realiseert zich hoezeer dit gekarakteriseerd wordt door bederf<sup>211</sup>:

*“Filled with filth from the belly (...)  
Covered with leathery skin  
punctured by pores, teeth and hair;  
weakened by the accumulation  
of excrement, pus, fat, and saliva (...)  
This body with its many apertures  
is the abode of old age and death  
having seen this, what wise man  
would not look upon his own body as an enemy?”<sup>212</sup>*

Ook Boeddha's eigen vrouw en zontje *Rāhula*<sup>213</sup> slapen, maar over hen slaan de teksten een mildere toon aan. Voor de prins weggaat, wil hij nog even naar zijn zontje kijken, maar de hand van zijn vrouw bedekt zijn hoofdje. De prins reageert als volgt:

*“If I were to raise my wife's hand from off the child's head, and take him up, she would awake, and thus prevent my departure. I will first become a Buddha, and then come back and see my son.”<sup>214</sup>*

Blijkbaar wil de prins de banden met zijn zoon niet voor altijd doorsnijden. Hetzelfde geldt volgens de *Lalitavistara* ook voor zijn vrouw. Vlak voor zijn vertrek ziet zij zichzelf en haar man in haar droom:

*“She sees her hair cut off by her left hand (...) her crown fallen (...) her hands cut off, and her foot cut off, and she sees herself naked (...)  
She sees her husband's ornaments, his clothing, and his crown scattered in disorder on their bed.”<sup>215</sup>*

Boeddha's vrouw wordt midden in de nacht wakker en vertelt haar man de droom. Deze stelt haar gerust en zegt dat mensen die zulke dingen dromen verdienstelijke

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>211</sup> Strong die een verband legt tussen het verhaal van het vertrek van de Boeddha en de rituelen voor de Boeddhistische monnikswijding, denkt dat de begraafplaatsmeditaties die kandidaat-monniken moeten verrichten hier in Boeddha's meditatie wordt uitgebeeld (Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 53). Voor de school van de *Sarvāstivādin*, die dit geschrift voortbracht, is zelfs Boeddha's *Rūpakāya* onderhevig aan bederf. Toch doet de hier volgende beschrijving mijns inziens behoorlijk oneerbiedig aan voor een Boeddhaliĳaam.

<sup>212</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 1, pp. 314,115.

<sup>213</sup> *Rāhula* betekent belemmering, keten. Waarschijnlijk wordt bedoeld dat hij zijn vader belemmerde een thuisloos leven te leiden.

<sup>214</sup> Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bits004.htm>, paragraaf 6, d.d. 21-06-'07.

<sup>215</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 1, p. 293.

dadens verricht hebben. De droom wijst er volgens hem op dat haar bevrijding van verlangens en verkeerde voorstellingen aanstaande is.

Over de onreinheid van het lichaam spreekt de prins hier niet. Hij belooft zijn vrouw een lichamelijke die het waard is gezien te worden.

“Soon *Gopā*<sup>216</sup>, having cast off your female body,  
you will be born as a man (...)”<sup>217</sup>  
Soon *Gopā*, you will see me  
whose body is adorned with the signs  
praised by all the worlds.”<sup>218</sup>

Een dergelijk verhaal vertelt de *Vinaya* van de *Mūlasarvāstivādins*.<sup>219</sup> Daar verwekt de prins in die nacht *Rāhula*.<sup>220</sup> Ook hier droomt Boeddha's vrouw over onaangename zaken en stelt de Boeddha haar gerust. Ze vraagt hem haar overal waar hij naar toe gaat met zich mee te nemen, wat hij inderdaad belooft. De tekst zegt dat het hier om iets geestelijk gaat, om zijn tocht naar *nirvāna*.

### 2.3.3. Afscheid

Terwijl de hele stad slaapt,<sup>221</sup> geeft de prins zijn stalknecht *Chandaka* opdracht om zijn paard te halen en hem naar buiten te leiden. *Chandaka* is verdrietig, maar de prins zegt dat scheiding van verwanten per definitie onontkoombaar is.<sup>222</sup> Voor de prins maakt het geen verschil of hij zijn slapende verwanten vrijwillig achterlaat of ze straks door hun dood zal kwijtraken. Het land der levenden is voor hem al een lijkenveld.

Volgens de *Lalitavistara* probeert *Chandaka* de prins nog over te halen te blijven en zijn plezierige leventje voort te zetten. De prins verzekert hem echter dat hij in zijn ontelbare vorige levens alles wat een god of mens zou kunnen zien, horen, ruiken, proeven en aanraken al gezien, gehoord, geroken, geproeft en betast heeft maar nog

---

<sup>216</sup> Eén van de namen die Boeddha's vrouw in de teksten krijgt. *Gopā* is ook de naam van de vrouw van de brahmaan *Sumedha*, een vorig leven van de Boeddha. *Sumedha* ontmoette *Dīpamkara*, een vorige Boeddha en deed de belofte een Boeddha te worden (zie Strong, *The Buddha. A short biography*, pp. 11,20). Een andere veel voorkomende naam van Boeddha's vrouw is *Yaśodharā*.

<sup>217</sup> Een discriminerende opmerking die in deze tekst bedoeld is als een compliment. Een vrouw kon in die tijd blijkbaar slechts als man de bevrijding bereiken.

<sup>218</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 1, p. 295.

<sup>219</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, pp. 56,57.

<sup>220</sup> Volgens Strong wil de Boeddha later niet het verwijt krijgen dat hij 'geen man was'. Ook hier kan men een verband trekken met de monniksordinantie. Kandidaten moeten namelijk hun mannelijkheid hebben bewezen (Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 56).

<sup>221</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 1, p. 292.

<sup>222</sup> Cowell (vert.), *The Buddha-karita of Asvaghosa*, <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe49/index.htm>, 6:16, d.d. 21-06-'07.

steeds niet verzadigd is.<sup>223</sup> Die zintuiglijke verlangens zijn bovendien nog gevaarlijk ook:

*“The ferocious emotions in this wilderness  
of misery and suffering always carry one away  
in despair and confusion.  
In the darkness of ignorance and confusion,  
there is no refuge and no protector.  
Pursued by the fear of old age, illness and death  
struck on all sides by the suffering of birth (...)  
Beings continually harm each other  
and are harmed in turn.”*

Het echt gevaarlijke woud ligt dan ook thuis in de slapende stad. Daar vindt men de monsters van schadelijke zienswijzen en de *rāksasa*'s van emotionele conflicten.<sup>224</sup>

In de *Mahāvastu* doen *Chandaka* en Boeddha's paard hun best de koning en de anderen te alarmeren, maar niemand hoort hen.<sup>225</sup> Ook sommige goden zijn ongelukkig met Boeddha's vertrek. De tekst noemt ondermeer *Māra*, de god van de zintuiglijke wereld, en de stadsgodin.<sup>226</sup> De *Lalitavistara*<sup>227</sup> spreekt over een stadsgod, die treurt dat het koninkrijk zonder de prins ten dode opgeschreven is:

*“The entire city will become a wilderness.  
You have taken its brilliance and strength;  
it will shine no more (...)  
With your departure,  
the Śākyas are no longer a force on this earth!  
This breaks the lineage of the king.  
This dashes the hopes of the Śākyas!”*<sup>228</sup>

Een ander deel van de goden is juist blij met Boeddha's vertrek. Zij helpen hem de barrières te overwinnen die zijn vader voor hem opgeworpen heeft.<sup>229</sup> Wanneer hij de streek eenmaal verlaten heeft, stuurt hij *Chandaka* terug met zijn sieraden en zijn paard.<sup>230</sup> Hij snijdt zijn haar af als een monnik die geïnitieerd wordt<sup>231</sup> en een god die

---

<sup>223</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra, Vol 1*, p. 324.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>225</sup> Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, p. 156.

<sup>226</sup> *Ibid.*, pp. 158,159.

<sup>227</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra, Vol 1*, p. 334.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>229</sup> *Ibid.*, pp. 332,333. Volgens Strong houdt dit verband met de ordinantierituelen waar goden de kandidaat-monniken hulp aanbieden (Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 59).

<sup>230</sup> Volgens Strong symboliseert dit het afscheid van het laatste wat hem nog aan zijn thuis bindt (Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 60).

<sup>231</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra, Vol 1*, p. 339.

zich als monnik vermomd heeft<sup>232</sup> biedt hem zijn kleren aan in ruil voor zijn prinselijke kleding.

Wanneer Boeddha's vrouw wakker wordt, merkt ze dat haar man verdwenen is. Ze verwijt hem dat hij haar niet meegenomen heeft naar het woud zoals dat bij haar ascetische voorouders gebruikelijk was.<sup>233</sup> Ook Boeddha's stadsgenoten rouwen. Ze noemen hun stad zonder hun prins een woud.<sup>234</sup> In de *Lalitavistara* veronderstelt Boeddha's vrouw iets dergelijks:

*“So long as the Bodhisattva (...)  
is not before my eyes, my thirst will go unslaked;  
no appetite will I have; no more will I bathe;  
I will take the earth as my couch  
and the tangled hair of ascetics as my crown (...)”*<sup>235</sup>

De stad is dus voortaan haar woud, waar zij ongewild haar ascetische oefeningen doet. Volgens de *Vinaya* van de *Mūlasarvāstivādins*<sup>236</sup> bootste zij, geïnformeerd door spionnen van haar vader en schoonvader die haar man op de voet volgen, alle ascetische activiteiten van haar man na. Als gevolg van haar vastenpraktijken groeide de foetus in haar niet meer. Haar zwangerschap openbaarde zich pas weer op het moment dat haar man stopte met zijn rigoureuze ascese, waarna ze uiteraard van ontrouw verdacht wordt. Op het moment dat de Boeddha de verlichting bereikt, wordt *Rāhula* geboren.<sup>237</sup> Later zal hij in zijns vaders voetsporen treden.

## 2.4. Boeddha's strijd

### 2.4.1. Boeddha's oefeningen

De *Buddhacarita* schetst het beeld van een prins die als een volstreekte leek het woud inloopt. Hij moet een asceet zelfs vragen wat een ascetisch leven inhoudt.<sup>238</sup> Deze legt

---

<sup>232</sup> In de *Buddhacarita* draagt de god de rode boskleding van een jager (Cowell (vert.), *The Buddha-karita of Asvaghosa*, <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe49/index.htm>, 6:59-62, d.d. 21-06-'07).

<sup>233</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, pp. 140,142 (Canto 8:61-63).

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 130 (Canto 8:13).

<sup>235</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra, Vol 1*, p. 344.

<sup>236</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 58.

<sup>237</sup> De naam *Rāhula* heeft hier een positieve betekenis. Volgens de tekst is de naam gekozen vanwege de gunstige eclips van de maan door de godheid *Rāhu* bij *Rāhula's* geboorte (zie Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 58). Bareau vermeldt het verhaal waarin Boeddha's vrouw een visioen kreeg van haar zoon met een maan in zijn hand. Een ziener heeft hetzelfde visioen (zie Bareau, *A mysterious being: the wife of Buddha*, <http://www.buddha-kyra.com/wife.htm>, d.d. 21-6-'07). Zowel bij Boeddha's verlichting als bij de geboorte van *Rāhula* is dus sprake van licht. Boeddha's verlichting vond plaats bij de opkomst van de zon (zie paragraaf 2.4.4.) en de geboorte van *Rāhula* wordt geassocieerd met de maan.

<sup>238</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 116 (Canto 7:12).

hem uit dat asceten leven van het woud zoals dieren, zich kleden met wat mensen achterlaten en zich overgeven aan kastijdingen.

In de *Mahā-Sīhanāda-Sutta*<sup>239</sup> vertelt de Boeddha over zijn leven in het woud. Als hij al kleding droeg, bestond ze uit uilenveren, boombast of grasvezels of was ze van een lijk afkomstig. Stof en vuil bedekte zijn lichaam. Zijn voedsel bestond uit de mest van kalveren, waar hij op handen en voeten naar toe kroop als de herders de stal verlaten hadden. De slaap zocht hij op een bed van doornen of op een kerkhof met een skelet als kussen.

Woudbewoners als hij deden alles wat beschaafde mensen weerzinwekkend of griezelig vonden. Het woud is de antibeschaving, het oord waar mensen die niet vrij zijn van passies de stuipen op het lijf wordt gejaagd.<sup>240</sup> Toch bood het ook de kans om een geweldloos leven te leiden. De Boeddha zegt in de *Mahā-Sīhanāda-Sutta* dat hij bij elke waterdruppel mededogen had en zich erop toelegde “geen kleine wezens in de oneffenheid van de grond de dood in te jagen”.<sup>241</sup>

Om te leren mediteren, gaat hij op zoek naar een leraar en vindt deze in de kluizenaar *Arāda*, die hij volgens de *Buddhacarita*<sup>242</sup> nederig vraagt hem als leerling te aanvaarden. *Arāda*<sup>243</sup> leert hem in zijn geest de sfeer van de zintuiglijke verlangens<sup>244</sup> en zelfs de sfeer van de vormen<sup>245</sup> te ontstijgen.<sup>246</sup> Onder zijn leiding bereikt hij de sfeer van Nietsheid, een bewustzijnsniveau waarin de geest geen duidelijke objecten meer kon onderscheiden.<sup>247</sup>

*Arāda* noemde dit “het onvergankelijke”<sup>248</sup> maar de Boeddha dacht er anders over. Hij verlaat *Arāda* en doet hij onder leiding van kluizenaar *Udraka*<sup>249</sup> zijn best om de sfeer van Noch-Voorstelling-Noch-Geen-Voorstelling<sup>250</sup> te bereiken, een toestand waar we nog maar nauwelijks kunnen spreken van bewustzijn.

Als hij uit deze ijle sfeer weer afdaalt, belandt hij echter weer in de gewone wereld<sup>251</sup> waar alles nog is zoals het was. Het hielp dus niet het lichaam te negeren. De prins verlaat *Udraka* met vijf andere woudbewoners om deze bron van alle kwaad met harde hand zijn wil op te leggen.<sup>252</sup>

---

<sup>239</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, pp. 187,188 (*Mahā-Sīhanāda-Sutta*).

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>242</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 198 (Canto 12:12-14).

<sup>243</sup> Andere teksten noemen hem *Ālara* of *Ālara Kālāma*.

<sup>244</sup> In de boeddhistische kosmologie worden kosmische gebieden gekoppeld aan bewustzijnsniveau. De sfeer van de zintuiglijke verlangens wordt van laag naar hoog bewoond door hellewezens, dieren, hongerige geesten, *asura's*, mensen en diverse goden (pp. 34,35).

<sup>245</sup> De sfeer van de (zuivere) vormen worden van laag naar hoog bewoond door goden uit de *Brahmā*-wereld tot en met *Suddāvāsa*-goden (De Breet & Jansen (vert), *Digha-Nikaya*, pp. 35,36).

<sup>246</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, pp. 200-208 (Canto 12:27-60).

<sup>247</sup> Harvey, 'Buddha, Story of', p. 141.

<sup>248</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 208 (Canto 12:63).

<sup>249</sup> Andere teksten noemen hem *Uddaka Rāmaputta*, *Uddaka* de leerling van *Rāma* of *Rudraka*, de zoon van *Rama*.

<sup>250</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 214 (Canto 12:87).

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 214 (Canto 12:88).

<sup>252</sup> In vele teksten klinkt verlegenheid door met deze periode. Voor de schrijvers is het beneden de waardigheid van een Boeddha om zelfs vóór de verlichting leraren te hebben gehad. In de *Ariyapariyesana-Sutta* bereikt de Boeddha bij zijn leraren pijlsnel de hoogste stadia. De eerste was zo

Tijdens een bezoek aan het naburige dorp<sup>253</sup> smeekt het dorpsmeisje *Sujātā*<sup>254</sup> hem volgens de *Mahāvastu* het woud met al zijn enge demonen en wilde dieren niet in te trekken. De Boeddha is echter niet van zijn besluit af te brengen en laat haar en de andere vrouwen huilend achter om zich uitgerekend op deze angstaanjagende plek bezig te houden met yogaoefeningen. Eerst probeert hij uit alle macht zijn geest in bedwang te houden. Vervolgens houdt hij zijn adem in, waarop geweldige winden ontstaan die via zijn oren zijn hoofd verlaten. Als hij zijn oren afsluit en de winden nergens heen kunnen, ontstaat een hevige gloed in zijn lichaam.<sup>255</sup>

Volgens Mircea Eliade<sup>256</sup> doet een yogi precies het tegengestelde van wat men in de ‘gewone wereld’ doet. Hij beweegt zich niet, houdt zijn adem in en vestigt zijn denken op één punt. Met al deze oefeningen probeert hij het gewone aan het lijden gewijde menselijke bestaan te vernietigen om een ander, niet aan voorwaarden gebonden wijze van zijn te verkrijgen.

De Boeddha houdt zich ook bezig met vastenpraktijken. Hij vermindert zijn dagmenu tot een borstbes, mungboon, sesamzaadje of rijstkorrel. De *Mahā-Sīhanāda-Sutta* geeft de volgende beschrijving van zijn sterk vermagerde lichaam:

*“Door slechts zo weinig tot mij te nemen (...) braken mijn ribben af als de wegrottende schuine balkdaken van een bouwvallige schuur (...)”<sup>257</sup> kleeft mijn buikhuid aan mijn ruggengraat zodat ik, als ik over mijn buikhuid wilde strijken, mijn ruggengraat omvatte, en als ik over mijn ruggengraat wilde strijken, in mijn buikhuid greep (...) gebeurde het dat ik, als ik mij wilde ontlasten of wilde urineren, voorover viel.”<sup>258</sup>*

Volgens de *Lalitavistara* vergden de oefeningen zoveel van hem dat zijn huid de gouden kleur verloor die bij zijn speciale lichaamskenmerken hoort.<sup>259</sup> In zijn ontluisterende toestand was hij een welkom speeltje voor de jongens en meisjes van het naburige dorp.<sup>260</sup> Ze noemden hem een stofdemon, bedekten hem met stof en stopten gras en katoen in zijn oren, neus en mond. De *Mahā-Sīhanāda-Sutta* maakt het nog erger en vermeldt dat koeienjongens op hem spuwden en urineerden, modder over hem uitgoten en hem met stokjes in zijn oren prikten. Toch zegt de Boeddha zich niet te herinneren dat hij ten opzichte van hen kwade gedachten heeft laten opkomen.<sup>261</sup>

---

onthutst van Boeddha’s vorderingen, dat hij hem medeleiderschap aanbiedt wat de Boeddha natuurlijk weigerde (De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, pp. 286-288).

<sup>253</sup> Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, pp. 191-196.

<sup>254</sup> Volgens de tekst was ze verliefd op hem geworden omdat zijn lichaam zo straalde.

<sup>255</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, pp. 382-385 (*Mahā-Saccaka-Sutta*).

<sup>256</sup> Eliade, *Initiaties, ritens, geheime genootschappen*, pp. 190,191.

<sup>257</sup> Zie *Dhammapada* 153,154 waar de Boeddha zijn laatste leven met een bouwval vergelijkt (De Breet & Jansen, *Khuddaka-Nikaya, Deel 1*, pp. 295,296).

<sup>258</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, p. 190 (*Mahā-Sīhanāda-Sutta*).

<sup>259</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, p. 387.

<sup>260</sup> *Ibid.*, pp. 389,390.

<sup>261</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, p. 189 (*Mahā-Sīhanāda-Sutta*).

Volgens de *Sutta-Nipāta* bemoeit ook *Māra*, de god van de zintuiglijke verlangens, zich met hem:

*“Je bent mager en ziet er slecht uit,  
je bent al bijna dood! (...)  
Voor duizend delen ben je dood,  
voor één deel leef je nog,  
leef, vriend! Leven is beter,  
levend kun je verdiensten verwerven!  
Als je een heilig leven leidt  
en het vuuroffer brengt<sup>262</sup>  
stapel je veel verdienste op. Wat zul je  
met deze inspanning bereiken?”<sup>263</sup>*

De Boeddha heeft echter geen behoefte zijn strijd te staken:

*“Wanneer mijn bloed zal opdrogen,  
dan drogen mijn gal en flegma op.  
Wanneer het vlees wegkwijnt,  
komt de geest beter tot rust<sup>264</sup>,  
mijn aandacht, inzicht en concentratie  
worden er beter van,  
hoewel ik de ergste pijnen ervoer,  
terwijl ik zo leefde,  
taalde mijn geest niet naar geneugten.”<sup>265</sup>*

Als een waardig lid van zijn krijgerstand zegt hij door te vechten ongeacht de gevolgen:

*“Ach wat geef ik om mijn leven!  
Het is beter in de strijd te sneven,  
dan overwonnen te worden bij leven.”<sup>266</sup>*

---

<sup>262</sup> Volgens DeCaroli is *Māra* een *yaksa*. *Yaksa* komt van *yay*, dat offeren betekent. Een *yaksa* is dus een wezen waaraan geofferd wordt. Dit verklaart waarom *Māra* er bij de Boeddha op aandringt te blijven offeren (DeCaroli, *Haunting the Buddha*, p. 45; Ling, *Buddhism and the mythology*, p. 19).

<sup>263</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Khuddaka-Nikaya, Deel 1*, p. 108 (*Sutta-Nipāta* 426-428).

<sup>264</sup> In dit oude geschrift wordt positiever over Boeddha's ascese geoordeeld dan in de latere *Mahā-Saccaka-Sutta* die vermeldt dat de oefeningen Boeddha's lichaam alleen maar onrustig maakten (De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, p. 385). In de *Lalitavistara* wordt ascese zelfs zinloos genoemd (Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, pp. 379-382). Misschien schemert hier kritiek door op de strenge ascetische praktijken van de *Jains*, een belangrijke met het Boeddhisme rivaliserende groepering, of op sommige strenge Boeddhistische kloosterlingen (Strong, *The Buddha. A short biography*, pp. 64,65).

<sup>265</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Khuddaka-Nikaya, Deel 1*, pp. 109,110 (*Sutta-Nipāta* 434,435).

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 110 (*Sutta-Nipāta* 440).

Misschien verwachtte hij met de *Brihadaranyaka-Upanishad*<sup>267</sup> dat de dood de zo door hem begeerde onsterfelijkheid zal brengen:

“Als al de verlangens zijn vervlogen,  
die inwonen in 's mensen hart,  
dan wordt de sterveling onsterfelijk;  
hierin bereikt hij Brachman.<sup>268</sup>

Zoals de huid een slang dood op de mierenhoop ligt afgeworpen, zo ligt dit lichaam. Maar dit onlichamelijke, onsterfelijke Leven is werkelijk Brachman, is werkelijk licht.”<sup>269</sup>

Op een gegeven moment voelt de Boeddha zoveel pijn dat hij bewusteloos op de grond valt. De goden discussiëren erover of de Boeddha dood is, stervende is of alleen maar leeft zoals heiligen leven.<sup>270</sup>

Volgens Strong<sup>271</sup> heeft de Boeddha met zijn vasten de ware natuur van het menselijke lichaam blootgelegd. Thuis in zijn paleis ervoer hij de lichamen van de slapende vrouwen als onreine, vergankelijke lijken. Nu heeft hij zijn eigen lichaam tot een skelet gereduceerd. Hedonisme is omgeslagen in zijn tegenpool, ascetisme. Het ontbindingsproces is voltooid.<sup>272</sup>

Ook verderop in de tekst identificeert de Boeddha zich met de doden. Als het dienstmeisje van *Sujātā*, de dochter van het dorps hoofd, sterft en op de hoek van de begraafplaats wordt gelegd, neemt hij haar stoffige doodskleed<sup>273</sup> en vervangt daarmee zijn eigen versleten voden. Volgens Strong<sup>274</sup> houdt dit verhaal verband met de ordinantieceremonie van de kandidaat-monnik. Voor deze zijn monnikskleed aantrekt, reciteert hij de formules van de vergankelijke natuur van het menselijke

---

<sup>267</sup> De enige *Upanishad* die met zekerheid vóór Boeddha's tijd ontstaan is. Volgens Richard Gombrich zijn de centrale leringen van de Boeddha een respons op deze tekst (Harvey, 'Buddha, Historical Context', p. 122).

<sup>268</sup> Het absolute.

<sup>269</sup> Blok (vert.), *Oepanisjads*, p. 27 (*Brihadaranyaka Oepanisjad* 4,4:7).

<sup>270</sup> De *Lalitavistara* wijst de yogapraktijken aan als oorzaak van zijn bewusteloosheid (Bays (vert), *The Lalitavistara sutra*, Vol. 2, p. 384). De *Nidanākātha* plaatst de scène na de beschrijving van de vastenpraktijken.

<sup>271</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 65.

<sup>272</sup> Iets dergelijks vindt men bij Siberische sjamanen. Volgens Mircea Eliade liggen zij tijdens hun initiatie bewusteloos, bijna dood op de grond. Ze spreken noch eten. Sommigen schijnen zelfs gestopt met ademen. Later vertellen zij dat ze tijdens die periode in stukken gesneden zijn door demonen of vooroudergeesten. Zij krabden hun vlees af, maakte hun beenderen schoon, verwijderde hun lichamelijke vloeistoffen en rukte hun ogen uit. Teruggebracht tot skeletten, tot hun onverwoestbare essentie, zijn ze in staat zich naar de wereld van de geesten en voorouders te begeven en deel te hebben aan hun kennis. Daar komen zij opnieuw tot leven, wordt hun skelet met vlees bedekt en ontvangen zij de gave als sjamaan op te treden (Eliade, *Initiaties, riten, geheime genootschappen*, pp. 162,163,167.). Mogelijk zijn asceten en sjamanen verwant. Sommige geleerden trekken een etymologisch verband tussen *sramana*, het Sanskriet woord voor asceet, en het Jakoetische woord sjamaan (Vitebsky, *De sjamaan*, p. 34).

<sup>273</sup> Blijkbaar was de Boeddha niet bang uitgevallen. Geesten van dienaren en ongetrouwde vrouwen horen volgens DeCaroli bij de gevaarlijkste van de ontevreden geesten. Toch identificeert de Boeddha zich met haar geest door haar kleed aan te trekken (DeCaroli, *Haunting the Buddha*, p. 108).

<sup>274</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, pp. 65,66.



lichaam waarmee hij ritueel in een samengebalde vorm een begraafplaatsmeditatie op zichzelf toepast en zich daarmee verdiept in de realiteit zoals ze is. Dit alles wordt volgens Strong plastisch uitgebeeld door het doodskleed dat Boeddha aantrekt.

#### 2.4.2. Verlichtingsvoedsel

Volgens de *Lalitavistara* verspreidt één van de goden het nieuws dat de Boeddha gestorven is. Ook Boeddha's moeder *Māyādevī*, die in het rijk van de drieëndertig goden verblijft<sup>275</sup>, hoort van de toestand van haar zoon. Ze daalt af, huilt als een Maria voor haar dode Jezus<sup>276</sup> en siddert van verrukking als de Boeddha haar verzekert te zullen blijven leven:

*“The earth could be torn in hundreds of pieces (...)  
The multitude of stars could fall to earth;  
yet should a single human being remain, I would not die!”<sup>277</sup>*

Uit eerbetoon bedekt ze het lichaam van haar zoon met bloemen, omcirkelt hem en vertrekt.

De Boeddha herinnert zich de meditatieve toestand waarin hij zich bevond toen hij onder de rozenappelboom zat. Daar ging hij spontaan de eerste *jhāna*<sup>278</sup> binnen, waar hij een geluk ervoer dat niets te maken had met zintuiglijke verlangens.<sup>279</sup> Omdat het niet gemakkelijk was dit jeugdgeluk te ervaren met een extreem vermagerd lichaam, wilde hij iets eten.<sup>280</sup>

*“With mind unbalanced and worn out  
by hunger, thirst and weariness,  
how such unhappy man should get  
a result to be gained by mind?<sup>281</sup>  
Complete happiness is gained from  
constant appeasement of senses;  
with the senses appeased fully*

---

<sup>275</sup> Volgens de traditie stierf Boeddha's moeder zeven dagen na zijn geboorte. In de *Buddhacarita* wordt verteld dat haar geluk te groot was om te dragen. Daarom werd ze opnieuw geboren in één van de hemelen (Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 24, Canto 2:18). Volgens de *Lalitavistara* stierf ze om haar het leed te besparen van Boeddha's vertrek (Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 1, p. 134).

<sup>276</sup> Zoals afgebeeld in de piëta's.

<sup>277</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, p. 386.

<sup>278</sup> Het laagste bewustzijnsniveau van de vormensfeer, dat geassocieerd wordt met de god *Brahmā* (De Breet & Jansen (vert.), *Digha-Nikaya* p. 35).

<sup>279</sup> Misschien klinkt hier kritiek door op *Brihadaranyaka-Upanishad* 4,4:7 waar ascese een voorwaarde is om *Brahman* te bereiken (Blok, *Oepanisjads*, p. 27).

<sup>280</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya*, Deel 1, pp. 386,387 (*Mahā-Saccaka-Sutta*).

<sup>281</sup> Anders dan in de eerder genoemde *Sutta-Nipāta* klinkt hier kritiek door op de ascese van strenge asceten.

*a sound state of mind is obtained  
deep meditation is produced  
from a well-balanced tranquil<sup>282</sup> mind.”<sup>283</sup>*

Volgens de *Nidānakathā* gaat de Boeddha voedsel bij elkaar bedelen.<sup>284</sup> Zijn vijf vrienden zijn woedend, denken dat hij zich aan genot overgegeven heeft en verlaten hem.<sup>285</sup>

Volgens vele teksten wordt het belangrijkste voedsel bereid door *Sujātā*, het al eerder genoemde meisje uit het naburige dorp. De *Nidānakathā* vermeldt dat ze de geest van een *banyan*-boom<sup>286</sup> had gebeden om een man van gelijke rang als zij en om een zoon.<sup>287</sup> De wens was uitgekomen en om haar gelofte in te lossen maakt ze melkrijst, waar de goden levenssap in mengen. Haar slavin inspecteert ondertussen de boom, waaronder de Boeddha zit te mediteren. De slavin ziet Boeddha's stralende lichaam en denkt dat hij de boomgeest is die naar beneden gekomen is om *Sujātā's* offer in ontvangst te nemen. Ze vertelt dit aan *Sujātā* die haar melkrijst in een gouden kom aan hem overhandigt. Daarop baadt de Boeddha zich in de rivier, kleedt zich, verdeelt de melkrijst in negenenveertig balletjes, *pinda*, en reserveert ze voor de dagen dat hij onder de *Bodhi*-boom<sup>288</sup> zal mediteren.

Strong merkt op dat de rijstballetjes het voedsel zijn dat Indiërs volgens hun traditie<sup>289</sup> aan de geesten van doden geven om de negenenveertig-dagen-tijd te overbruggen voor het nieuwe leven aanvangt.<sup>290</sup> De Boeddha wordt hier dus afgeschilderd als een dode die door het voedsel tot nieuw leven gewekt moet worden. In zijn geval betekent dit dat hij een Boeddha zal worden.

DeCaroli legt een verband tussen Boeddha's eerder vermelde bezoek aan het lijkenveld waar *Sujātā's* gestorven slavin ligt en het offer van *Sujātā*.<sup>291</sup> Volgens hem kan het offer bedoeld zijn om de geest van de slavin tot rust te brengen. De Boeddha neemt provocatief het voor de geest bedoelde offer aan. Ongevraagd vervult hij de rol

---

<sup>282</sup> Blijkbaar brengt het voedsel de geest van de Boeddha tot rust. Misschien ligt hier een parallel met de voedseloffers die mensen brachten om de ontevreden geesten van gestorvenen tot rust te brengen (zie verder in de tekst).

<sup>283</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, pp. 216,218 (Canto 12:103-105).

<sup>284</sup> Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bitsoo4.htm>, paragraaf 7, d.d. 21-06-'07.

<sup>285</sup> De *Buddhacarita* vermeldt dat ze hem verlieten als de vijf elementen een dode man (Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, pp. 218,220 (Canto 12:114)). Misschien wordt bedoeld dat de Boeddha (de dode man) juist door het voedsel in staat was zich in zijn meditatie los te maken van de wereld van de verlangens (de vijf elementen).

<sup>286</sup> Het zou om een *yaksa* kunnen gaan. Volgens DeCaroli worden *yaksa's* geassocieerd met bomen of waterpoelen (DeCaroli, *Haunting the Buddha*, p. 4).

<sup>287</sup> Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bitsoo4.htm>, paragraaf 8, d.d. 21-06-'07.

<sup>288</sup> De boom waaronder hij de verlichting zal bereiken.

<sup>289</sup> *Buddhaghosa*, de schrijver van de *Nidānakathā*, moet volgens DeCaroli bekend zijn geweest met de Indiase wetten van *Manu*, waarin deze *Brahmaanse* begrafenisrituelen beschreven worden. Dezelfde rituelen vinden nog steeds plaats en worden *śrāddha*-offers genoemd (DeCaroli, *Haunting the Buddha*, pp. 109-111).

<sup>290</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 69.

<sup>291</sup> DeCaroli, *Haunting the Buddha*, pp. 108-112.

van de *Brahmanen* die volgens de wet van *Manu* de offers voor de gestorven voorouders in ontvangst moeten nemen. Evenals hen plaatst de Boeddha het voedseloffer bij de rivier en baadt er in. Met dit alles demonstreert hij zijn vaardigheid de doden tot rust te brengen en daardoor de offerende achterblijvers te bevrijden van de angst voor hun overledenen.<sup>292</sup>

Volgens de *Lalitavistara* had *Sujātā* het voedsel speciaal voor hem gemaakt<sup>293</sup> zodat hij daarmee de verlichting kon bereiken.<sup>294</sup> In dit verhaal eet de Boeddha de melkrijst meteen op. De melkrijst zorgt ervoor dat de tekens van een Groot Man weer op zijn lichaam verschijnen, waardoor het gaat stralen. Als de Boeddha naar de *Bodhi*-boom loopt<sup>295</sup> schijnt dat licht zelfs in de diepste hel en transformeert het zowel mensen als geestelijke wezens tot goedwillende schepsels:

*“Like the tenderness of a mother and a father for an only son, such is the affection of beings for each other.”*<sup>296</sup>

De tocht is al een voorproefje op de overwinning die de Boeddha zal behalen.

### **2.4.3. De confrontatie**

Volgens DeCaroli<sup>297</sup> fungeerde *Gayā*, de plaats waar de traditie Boeddha's zoektocht naar verlichting situeert, eeuwenlang als heilig hindoeïstisch centrum. In de *Mahābharata* wordt ze de beste locatie voor begrafenisrituelen genoemd en nog in de recente geschiedenis werden er offerriten uitgevoerd om dode voorouders te bevrijden. Zelfs nu zijn er verhalen over gevaarlijke geesten en ritueel onverzorgde voorouders die 's nachts door *Gayā* dolen. Door juist op deze gevaarlijke plek te mediteren, laat de Boeddha zien dat hij immuun is voor de dreiging van alle bovennatuurlijke krachten.<sup>298</sup>

---

<sup>292</sup> Volgens DeCaroli vervulde de vroege Boeddhistische gemeenschap de rol van een geestelijke autoriteit die de leken voor het bovennatuurlijke kon beschermen. In de vroege Boeddhistische geschiedenis werden vele geesten getransformeerd in bewakers van Boeddhistische heiligdommen en devoten van de Boeddha. Het verhaal van het voedseloffer van *Sujātā* illustreert de autoriteit van de stichter van de Boeddhistische gemeenschap over deze geesten (DeCaroli, *Haunting the Buddha*, pp. 117,118).

<sup>293</sup> Volgens de *Mahāvastu* is ze in vijfhonderd vorige geboorten Boeddha's moeder geweest, wat de nauwe band tussen haar en de Boeddha aan moet tonen (Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, pp. 195,197).

<sup>294</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, p. 407.

<sup>295</sup> *Ibid.*, pp. 424-426.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 426. Door zijn licht scheidt de Boeddha een nieuwe familie. Van onverzorgde, gevaarlijk ronddolende voorouders is nu geen sprake meer.

<sup>297</sup> DeCaroli, *Haunting the Buddha*, p. 106.

De *Mahāvastu*:

“Here in this forest of trees does he abide who yearns for the welfare of the whole world and who rejoices in the great respect he exacts from wild beasts and from Rāksasas.

A marvel was it, then that the lord of animals<sup>299</sup>, the choicest of beings, should seek the welfare of all creation equally with his own.”<sup>300</sup>

Boeddha’s acceptatie van de offers is volgens DeCaroli<sup>301</sup> een provocatie van de geesten. Hij neemt hen de offers af die hen tevreden moeten stellen.<sup>302</sup> Een tegenaanval van hun kant kan dus moeilijk uitblijven.

De Boeddha gaat ’s nachts onder een vijgenboom, de al eerder genoemde *Bodhi*-boom, zitten en zweert niet op te zullen staan voordat hij zijn doel bereikt heeft.<sup>303</sup> De *Lalitavistara* formuleert deze gelofte als volgt:

“Here on this seat my body may shrivel up.  
My skin, my bones, my flesh may dissolve,  
but my body will not move from this very seat<sup>304</sup>  
until I have obtained Enlightenment.”<sup>305</sup>

Het is nacht in het woud en dus bij uitstek het tijdstip en de plaats waar ontevreden geesten ronddolen die het op mensen gemunt hebben. De belangrijkste van hen wordt door de Boeddhistische traditie *Māra*<sup>306</sup> genoemd.<sup>307</sup> Deze *Māra* is tevens de heer van de sfeer van de zintuiglijke verlangens. In die hoedanigheid heeft hij er recht op te weten wat de Boeddha van plan is.<sup>308</sup> De Boeddha zendt daarom een lichtstraal uit die *Māra* ondermeer het volgende duidelijk maakt:

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>299</sup> De term ‘Heer van de dieren’ is ook bekend uit het sjamanisme (Vitebsky, *De sjamaan*, p. 31).

<sup>300</sup> Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, p. 194.

<sup>301</sup> DeCaroli, *Haunting the Buddha*, p. 112.

<sup>302</sup> Een belangrijke groep geesten worden *yaksa*’s genoemd, wat (zoals ik eerder vermeldde) wezens zijn waaraan geofferd wordt (Ling, *Buddhism and the mythology*, p. 19).

<sup>303</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa’s Buddhacarita*, p. 220 (Canto 12:120).

<sup>304</sup> In de *Nidānakathā* wordt de plek bij de *Bodhi*-boom de onwrikbare plaats genoemd (Cowell (vert), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bitsoo4.htm>, paragraaf 8, d.d. 21-06-’07), een onbewegelijk centrum waaromheen alles ontstaat en vergaat. Daarmee krijgt deze boom iets van de kosmische boom die volgens de sjamanen in het centrum van de wereld staat en de drie kosmische zones verbindt. Langs deze stam kan de sjamaan in zijn geest opklimmen naar de hemel (Eliade, *Initiaties, riten, geheime genootschappen*, p. 170). Analoog hieraan maakt de Boeddha bij de *Bodhi*-boom een ‘reis’ door de bewustzijnsniveaus.

<sup>305</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, p. 439.

<sup>306</sup> Het woord *Māra* is afgeleid van *mṛtyu*, dood. *Māra* is degene die doodt of dood veroorzaakt (Boyd, *Satan and Mara*, p. 73).

<sup>307</sup> Volgens DeCaroli typeren de geschriften *Māra* als een *yaksa* maar ook als een *piśāca* of een andere geest. *Māra* fungeert dus als de archetypische geest (DeCaroli, *Haunting the Buddha*, p. 116).

<sup>308</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, pp. 457,458,

“He (de Boeddha) will cause the rain of the Dharma to fall<sup>309</sup>;  
he will empty all your cities<sup>310</sup>,  
within using force, he will weaken your army  
and render it powerless.”<sup>311</sup>

*Māra* realiseert zich dat het hier niet gaat om een enkeling die zich aan hem ontworstelt, maar om het gevaar van een massale leegloop:

“Though the world is full of Pratyebuddhas and Arhats<sup>312</sup>,  
my strength is not diminished when they enter Nirvāna.  
But if he becomes a Jina<sup>313</sup>, King of the Dharma,  
there will be countless Buddhas.”<sup>314</sup>

*Māra* verzamelt een immens leger rondom Boeddha's zitplaats.<sup>315</sup> De *Lalitavistara*<sup>316</sup> beschrijft de soldaten als demonen met woeste, vlammeende gezichten en monsterlijke lichaamsvormen die ijzeren ballen uitbraken, zeeën opstoken en de godenberg schudden. Sommigen van hen eten menselijk vlees en bloed. Anderen dragen kettingen van menselijke vingers, beenderen of schedels. De *Nidānakathā*<sup>317</sup> vermeldt dat zelfs goden als *Sakka* en *Mahā-Brahmā* de schrik te pakken krijgen en wegluchten. Alleen de Boeddha blijft roerloos zitten.

Volgens de *Buddhacarita* is *Māra* in deze wereld bekend als *Kāmadeva*, de god van de sensuele liefde en wereldlijke vreugde.<sup>318</sup> Hier, bij de Boeddha, laat cupido echter zijn ware gezicht zien, de tronie van een mensetend monster.<sup>319</sup> Datgene waarnaar verlangd wordt, is vergankelijk. De god van de liefde is de god van de dood.

De *Lalitavistara*<sup>320</sup> beschrijft het merkwaardige gevecht dat daarna plaatsvindt. Op wat kleine bewegingen na, doet de Boeddha helemaal niets. *Māra* en zijn leger gooien allerlei projectielen naar hem die in bloemen en andere eerbewijzen voor de Boeddha veranderen.<sup>321</sup>

---

<sup>309</sup> De Boeddha zal de *Dharma*, de waarheid prediken.

<sup>310</sup> Omdat de Boeddha *Māra*'s onderdanen duidelijk heeft gemaakt hoe ze uit zijn invloedssfeer kunnen ontsnappen.

<sup>311</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, p. 459.

<sup>312</sup> Degene die alleen voor zichzelf verlicht worden en de boodschap niet aan anderen kenbaar maken.

<sup>313</sup> Overwinnaar.

<sup>314</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, p. 462.

<sup>315</sup> Ook hier zijn er weer parallellen te trekken met het sjamanisme. Volgens Vitebsky neemt de eerste kennismaking met de geesten bij de sjamanen van Siberië en Mongolië de vorm aan van een gewelddadig gevecht, waarvan het de bedoeling lijkt de persoonlijkheid van de sjamaan te vernietigen. (Vitebsky, *De sjamaan*, p. 59).

<sup>316</sup> *Ibid.*, pp. 463-466.

<sup>317</sup> Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bitso04.htm>, paragraaf 8, d.d. 21-06-'07.

<sup>318</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 222 (Canto 13:2); Boyd, *Satan and Mara*, p. 55.

<sup>319</sup> In hindoeverhalen worden *Yaksa's* en dus ook *Māra* lang niet altijd als negatief gezien. *Māra's* demonisering is dus een Boeddhistische aangelegenheid.

<sup>320</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, pp. 479,480.

<sup>321</sup> Iets in Boeddha dwingt hen hem te vereren.

*“Just as if before boys excited at play,  
the great sage did not waver and he was not  
disturbed by those, who were standing in such guise,  
and were in appearance and manner frightful.”<sup>322</sup>*

*Māra* heeft geen enkele greep op hem. De *Lalitavistara* noemt daarvoor de volgende reden:

*“Those who think ‘I’ and ‘mine’  
are attached to themselves and to other things.  
The wise who see this condition of grasping  
become intent on breaking free.”<sup>323</sup>*

De Boeddha verslaat *Māra* dus met zijn meditatieve inzicht. Ook de *Mahā-vagga* noemt inzicht Boeddha’s kracht:

*“Dat leger van jou, dat door de wereld  
inclusief de goden niet te verslaan is,  
dat zal ik met inzicht vernietigen.”<sup>324</sup>*

Volgens de *Lalitavistara* vraagt *Māra* de Boeddha wie hem het recht geeft bij deze boom te zitten, waarna de Boeddha hem op de verdienste wijst die hij in zijn vorige levens heeft verzameld. Deze verdiensten bestaan uit de ontelbare offers die hij voor zijn medewerkers gebracht heeft.<sup>325</sup>

Omdat de aarde onpartijdig en vrij van boosaardigheid is, raakt de Boeddha haar als getuige aan.<sup>326</sup> De aardegodin schudt daarop de hele wereld, laat zichzelf zien en buigt voor de Boeddha waarna *Māra* en zijn voltallige leger op de vlucht slaat.<sup>327</sup> En daarmee maken alle verstorende emoties dat ze weg komen<sup>328</sup>:

*“De geneugten zijn je eerste legers,  
het tweede heet boosheid,  
het derde honger en dorst,  
het vierde wordt begeerte genoemd,  
het vijfde heet sloomheid en traagheid,  
het zesde angst en twijfel,  
het achtste hypocrisie en koppigheid,  
gewin, faam, eer en roem die vals verworven is*

---

<sup>322</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa’s Buddhacarita*, p. 228 (Canto 13:36).

<sup>323</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, p. 468. De Boeddha identificeert zich hier niet meer met zijn ik, maar overstijgt dit juist.

<sup>324</sup> De Breet & Rob Jansen (vert.), *Khuddaka-Nikaya*, Deel 1, p. 111 (*Sutta-Nipāta* 443).

<sup>325</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, p. 480.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 482.

<sup>328</sup> Als de heer van de verlangens, *Māra*, verslagen is, zijn de verlangens zelf dat ook.

*en zelfverheffing en het misprijzen van anderen –  
dat is het aanstormende leger<sup>329</sup>  
van jou de Duistere, Namuci.<sup>330</sup>  
Wie geen held is kan het niet overwinnen  
maar wie het overwint, verkrijgt geluk.<sup>331</sup>*

Volgens Ling slaat het *Māra*-symbool een brug tussen de geestenwereld waarmee de monniken van huis uit vertrouwd waren en de abstracte termen van de *Dharma*.<sup>332</sup> Geesten kunnen dus beschouwd worden als emotionele drijfveren die door meditatie moeten worden verslagen. Boeddha's meditatie onder de *Bodhi*-boom is daar dan een mythisch verslag van.

#### 2.4.4. Verlicht

Door *Māra*'s aftocht is de Boeddha vrij zich naar de sfeer van de vorm te bewegen waar hij de *jhāna*'s, de meditatiesferen, doorloopt<sup>333</sup> die een intensivering vormen van zijn meditatieve toestand onder de rozenappelboom. Was daar nog sprake van een vorm van denken en van geluksgevoel, in het vierde stadium is er slechts aandacht en gelijkmoedigheid.<sup>334</sup>

Volgens de *Bhayabherava-Sutta* laat de Boeddha in deze meditatieve toestand zijn eigen vorige levens en de door *karma* veroorzaakte levens van anderen aan zich voorbij glijden.<sup>335</sup> Het probleem is nu dus niet meer de aftakeling van Boeddha's huidige lichaam maar de kringloop van al zijn vergankelijke levens en zelfs van alle vergankelijke levens van alle vergankelijke wezens.<sup>336</sup>

Volgens Strong<sup>337</sup> moet de schaalvergroting naar de kringloop van al Boeddha's levens zijn besef een individu te zijn enorm versterkt hebben. Het eindeloze proces naar zijn verlichting is namelijk het resultaat van één individu. Tegelijkertijd ondermijnt deze schaalvergroting ditzelfde besef even rigoureuus. Het laat namelijk

---

<sup>329</sup> Deze en andere termen vormen de namen van *Māra*'s kinderen (Boyd, *Satan and Mara*, pp. 83, 104). Het in de *Lalitavistara* apart vermelde verhaal van de poging van *Māra*'s dochters om Boeddha te verleiden, komt op hetzelfde neer als de aanval van de legers (Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, pp. 487-496).

<sup>330</sup> *Namucci* betekent 'hij laat (zijn slachtoffers) niet vrij' (Ling, *Buddhism and the mythology*, p. 55).

<sup>331</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Khuddaka-Nikaya*, Deel 1, p. 110 (*Sutta-Nipāta* 436-438).

<sup>332</sup> Ling, *Buddhism and the mythology*, p. 78.

<sup>333</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya*, Deel 1, pp. 106,107 (*Bhayabherava-Sutta*).

<sup>334</sup> Er is dus nog minder sprake van gehechtheid.

<sup>335</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya*, Deel 1, pp. 107,108 (*Bhayabherava-Sutta*). In de *Buddhacarita* gaat het slechts om de levens van anderen, van wie de Boeddha het lijden met medelijden beziet (Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, pp. 238-247 (Canto 14:2-48)). In de *Nidanākatā* en de *Mahāvastu* worden alleen Boeddha's vorige levens genoemd (Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bits004.htm>, paragraaf 8, d.d. 21-06-'07; Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, p. 368).

<sup>336</sup> De Boeddha identificeert zich niet meer met zijn momentele ik, maar met iets wat alles en allen omvat. Dit heeft iets van de ontdekking 'Atman is Brahman', ofwel 'mijn individuele ziel is de alziel', die de *Upanishads* vermelden. De termen zelf worden door de Boeddhisten niet geaccepteerd.

<sup>337</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, pp. 74,75.

zien dat er geen sprake kan zijn van één zelf. Vele verschillende wezens zijn namelijk geboren in vele verschillende contexten.

De schaalvergroting naar de kringloop van de levens van alle wezens maakt van lijden een universeel, cyclisch verschijnsel:

*“Waarlijk, deze wereld is in moeilijkheden: men wordt geboren, men wordt oud en sterft, men valt weg uit het ene bestaan en rijst weer op in een volgend. En men kent geen uitweg uit dit lijden, uit dit ouder worden en sterven. Wanneer toch zal men de uitweg uit dit lijden, uit dit ouder worden en sterven vinden?”*<sup>338</sup>

Beide schaalvergrotingen bereiden een derde inzicht voor. Het begrip voor de werkelijkheid zoals ze is.<sup>339</sup>

In de *Māhapadāna-Sutta*<sup>340</sup> onderzoekt de Boeddha de tien schakels van de Keten van Afhankelijk Ontstaan.<sup>341</sup> Hij vraagt zich af wat er moet zijn, wil er ouderdom en dood (de laatste schakel) zijn en redeneert terug tot de eerste schakel. Daarna vraagt hij zich af wat er niet moet zijn, wil er geen ouderdom en dood zijn en gaat opnieuw het rijtje af. *Āsvaghosa*, die hetzelfde verhaal houdt, concludeert daarop:

*“Likewise the great sage understood the factors cease by complete absence of ignorance and therefore he knew properly what’s to be known, and stood out before the world as the Buddha.”*<sup>342</sup>

De *Mahāvastu*<sup>343</sup> betoogt dat er in de met drie inzichten gewapende Boeddha nu niets meer is dat zich hecht aan het vergankelijke. Dit noemt de tekst *nirvāna*. Het vergankelijke is dan overstegen en het lijden, dat Boeddha’s crisis veroorzaakt had, voorbij.

Daarmee is een einde gekomen aan Boeddha’s nachtelijke strijd. De zon komt op. En volgens *Āsvaghosa* straalt er tegelijkertijd licht uit Boeddha’s lichaam naar alle

---

<sup>338</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, p. 271 (*Māhapadāna-Sutta*).

<sup>339</sup> Volgens de *Bhayabherava-Sutta* krijgt de Boeddha in deze fase inzicht in de mentale vergiften, namelijk zintuiglijk verlangen, zich hechten aan bestaan, speculatieve zienswijzen en onwetendheid. Deze vergiften hechten een persoon aan deze wereld, met alle ellende van dien. In de tekst wordt deze kennis gekoppeld aan de Vier Edele Waarheden die de Boeddha tijdens zijn eerste verkondiging zal uitspreken en die de oorzaken van de lijdenscyclus blootleggen en afschaffen (De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, pp. 108,109; zie ook Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 75).

<sup>340</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, pp. 271-276 (*Māhapadāna-Sutta*).

<sup>341</sup> Een variant op de twaalf schakels. Onwetendheid en drijfveren, de eerste twee schakels, ontbreken. In de *Nidānakathā* en de *Mahāvastu* worden wel twaalf schakels genoemd (Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bits004.htm>, paragraaf 9, d.d. 21-06-'07; Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, p. 369).

<sup>342</sup> Schotsman (vert.), *Āsvaghosa’s Buddhacarita*, p. 250 (Canto 14:83).

<sup>343</sup> Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, p. 371.



werelden.<sup>344</sup> Zelfs de hellewezens ervaren vreugde. *Māra* is de enige afwezige in de eredienst die spontaan rond de Boeddha ontstaat:

*“Groups of invisible beings proclaimed  
his praises loudly, and all living beings  
rejoiced as if flourishing; but only one,  
he, Māra, despaired<sup>345</sup> as before a steep cliff.”<sup>346</sup>*

## 2.5. Boeddha’s twijfel

Volgens de *Mahāpadāna-Sutta* concludeerde Boeddha *Vipassī*<sup>347</sup> na zijn verlichting het volgende:

*“Met moeite is het (inzicht) door mij gevonden,  
ik laat verkondigen maar achterwege!  
Mensen bevangen door hartstocht en haat,  
kunnen deze Dhamma niet goed vatten.  
Zij die zich in hartstocht verlustigen,  
omgeven door een wolk van duisternis,  
zien niet wat tegen de stroom ingaat,  
wat diep, subtiel, moeilijk te zien en fijn is.”<sup>348</sup>*

In de *Lalitavistara*<sup>349</sup> trekt de historische Boeddha dezelfde conclusie. De tekst betoogt dat de waarheid die Boeddha gevonden heeft de zintuiglijke waarneming en voorstelling te boven gaat. Hoe zou ze dan gecommuniceerd kunnen worden? Het zou een vermoeiende en volgens de *Mahāvastu*<sup>350</sup> ook kwellende onderneming worden

De Boeddha doet daarmee precies wat *Māra* wilde. *Brahmā*, de god van het bewustzijnsniveau dat de Boeddha onder de rozenappelboom bereikte, werd echter ongerust en hield het volgende pleidooi<sup>351</sup>:

---

<sup>344</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa’s Buddhacarita*, p. 251 (Canto 14:87-91).

<sup>345</sup> *Māra*, de god van de dood, krijgt door Boeddha’s nieuwe inzicht de genadeslag. Ook hier vindt men weer parallellen met het sjamanisme waar de confrontatie met de geesten voor inzicht in de aard van de wereld zorgt, met name het inzicht in het lijden dat de sjamaan zo intens heeft ondergaan. De verinnerlijking van deze ervaring brengt een nieuwe persoonlijkheid tot leven die, volgens Eliade, veel weg heeft van die van een geest. Evenals zij kan de sjamaan dan het onzichtbare zien en er naar geloven naar toe reizen (Eliade, *Initiaties, riten, geheime genootschappen*, p. 172.). Ook de Boeddha kan na zijn verlichting niet meer als een gewoon mens gedefinieerd worden.

<sup>346</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa’s Buddhacarita*, p. 251 (Canto 14:93).

<sup>347</sup> Een al eerder genoemde vorige Boeddha.

<sup>348</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, p. 277 (*Mahāpadāna-Sutta*).

<sup>349</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, pp. 593,594.

<sup>350</sup> Jones (vert.), *The Mahāvastu: Volume II*, p. 302.

<sup>351</sup> Een belangrijke god als *Brahmā* stelt zich hier ondergeschikt op aan de Boeddha. Iemand die de verlichting bereikt heeft, is alle werelden en dus ook de godenwerelden ontstegen.

“Zoals iemand vanaf de top van een berg, een rots,  
 aan alle kanten mensen kan zien,  
 zo o wijze, o ziener van alles (...)  
 Zie neer op de mensen, getroffen door verdriet,  
 in de greep van geboorten en ouderdom,  
 gij, bij wie het verdriet geweken is.  
 Sta op, o held, winnaar in de veldslag (...)  
 Ga rond in de wereld!  
 Onderricht, o Verhevene, de Dhamma!  
 Er zullen mensen zijn die hem begrijpen.”<sup>352</sup>

*Brahmā* schetst de Boeddha als een wijze die met zijn kennis de hele sfeer van zintuiglijke verlangens kan overzien en doet een beroep op het medelijden dat met deze kennis gepaard gaat. Daarnaast typeert hij hem als een koning die een veldslag moet winnen. Als koning-wijze vecht de Boeddha niet met wapens<sup>353</sup> maar met de *Dharma*, de waarheid. *Brahmā's* pleidooi beweegt hem om toch de *Dharma* te onderrichten.<sup>354</sup>

In de *Buddhacarita* neemt de Boeddha deze beslissing zonder bemiddeling van een god. Volgens de *Lalitavistara* zendt de Boeddha een lichtstraal uit die *Brahmā* bewust maakt van Boeddha's gedachten, waarna hij tot actie overgaat.<sup>355</sup> In deze teksten kan het gesprek met *Brahmā* gezien worden als een gesprek van de Boeddha met zichzelf over de zin van de verkondiging van een boodschap die voor een 'gewone mensengeest' niet te bevatten is.

Boeddha's twijfel vormt het scharnierpunt tussen zijn verblijf bij de *Bodhi*-boom en zijn publieke optreden. Volgens de *Nidānakathā* en de *Catusparisat-sutra*<sup>356</sup> vond deze crisis namelijk plaats in de zevende en laatste week van dit verblijf. De *Vinaya* van de *Mūlasarvāstivādins* en de *Catusparisat-sutra*<sup>357</sup> plaatsen de zeven weken in het kader van de vraag naar voedseloffers. In de eerste week maken twee goden zich zorgen dat niemand de Boeddha, die onder de *Bodhi*-boom nageniet van zijn verlichting, aalmoezen geeft. In de tweede week offeren twee handelaars melk en honing aan de Boeddha waarna hij darmproblemen krijgt<sup>358</sup> en dus tóch weer te maken krijgt met het lijden dat hij zojuist heeft overwonnen. *Māra* verzoekt hem in

<sup>352</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, p. 279 (*Mahāpadāna-Sutta*).

<sup>353</sup> Denk aan het gevecht met *Māra*.

<sup>354</sup> Volgens de *Lalitavistara* en de *Mahāvastu* neemt hij dit besluit pas als *Brahmā* hem vertelt dat de mensen misleid worden door verkeerde zienswijzen die rondcirculeren in *Magadha*, één van de koninkrijken waar Boeddha volgens de traditie rondzwierf (Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, pp. 602-604; Jones (vert.), *The Mahavastu: Volume II*, p. 306).

<sup>355</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 252 (Canto 14:97); Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, pp. 595,596.

<sup>356</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 81.

<sup>357</sup> *Ibid.*, pp. 79,80.

<sup>358</sup> Volgens de bronnen is hij later ook aan een darmziekte overleden.

de derde week daarom onmiddellijk het *parinirvāna* binnen te gaan<sup>359</sup>, wat de Boeddha weigert. In de vierde week geeft de god *Indra* hem een medicijn, dat effectief is. Een *nāga*<sup>360</sup> beschut hem in de vijfde week voor de regen waarna hij in de zesde week over het Afhankelijk Ontstaan mediteert. De laatste week is dan de week van de twijfel, die bij hem opkomt als hij inziet hoe complex haar boodschap is.

Eten betekent leven in deze wereld, waar er nog steeds sprake is van lijden. De problemen rond het eten bij de *Bodhi*-boom veroorzaken Boeddha's twijfels om zijn meditatieve toestand te onderbreken en terug te keren naar de wereld, het 'land der levenden' dat voor hem een 'dodenakker' is. Wanneer hij dit toch doet, is dat om anderen helpen om aan die ellendige cyclus te ontsnappen.

## 2.6. Boeddha's thuis

### 2.6.1. De Śākya's

Het verlichtingsverhaal fungeert als een oplossing van de crisis die de Boeddha als gevolg van zijn confrontatie met lijden en vergankelijkheid overkwam. Kan men ook spreken van een crisis in de maatschappij waarin de verhalen van Boeddha circuleerde? Zo ja, wat houdt deze dan in? En is er een verband met Boeddha's crisis?

Volgens de Boeddhistische traditie vond Boeddha's crisis plaats in het koninkrijk van de *Śākya's*, het koninkrijk in één van de uitlopers van de Himalaya waarvan *Suddhodana*, Boeddha's vader, de koning, de *rāja*<sup>361</sup> was. Volgens Hans Wolfgang Schumann<sup>362</sup> was een *rāja* in Boeddha's tijd echter geen koning, maar een gekozen voorzitter van de raadsvergadering van edelen, *khattiya's*, die gezamenlijk een op landbouw gestoelde oligarchie bestuurden. Als voorzitter van de *Śākya*-raad had *Suddhodana* de taak belasting te innen onder de boeren<sup>363</sup> en zorg te dragen voor openbare werken<sup>364</sup>. Daarnaast mocht hij rechtspreken, maar niet de doodstraf uitspreken. Die bevoegdheid had slechts de koning van *Kosala*, *Suddhodana's* 'leenheer', die ook de bevelhebber van zijn generaal was.<sup>365</sup>

Als de Boeddha thuisgebleven was, had hij dus hooguit vazal kunnen worden van een koning die zich van buitenaf met zijn belangrijkste beslissingen zou bemoeien.

---

<sup>359</sup> Daar bestaan geen lichaam en geest meer en kan dus ook geen leed meer ervaren worden.

<sup>360</sup> Een slangengeest.

<sup>361</sup> *Rāja* komt van *raj*, 'schijnen, zich onderscheiden' (Thapar (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, p. 95).

<sup>362</sup> Schumann, *De historische Boeddha*, p. 18.

<sup>363</sup> In een oligarchie was het innen van belasting nog gebaseerd op een persoonlijke relatie tussen de belastinggever en de belastingontvanger, die tevens als beschermer fungeerde. In de koninkrijken van de Midden-Gangesvallei was belasting een onpersoonlijke inzameling van een vast percentage van de opbrengst (Thapar (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, pp. 102,103,106,107,114).

<sup>364</sup> Alle mannen die in staat waren te werken, konden ingezet worden voor openbare werken (Schumann, *De historische Boeddha*, p. 34).

Oligarchieën als de *Śākya*'s hadden hun beste tijd gehad. Volgens Thapar had Boeddha's volk nog veel weg van de oude afstammingsgroepen<sup>366</sup>, groepen die claimden af te stammen van één voorouder en een geformaliseerd autoriteitssysteem kenden.<sup>367</sup> Anders dan vroeger lieten zij hun land en huishoudwerk echter niet uitvoeren door familieleden<sup>368</sup>, maar door huurloners en slaven. Dit leverde hen rijkdom op, waarvan ze delen af moesten staan aan de koning van *Kosala*, maar misschien ook gedeelten konden verhandelen.<sup>369</sup>

In het rozenappelverhaal komt de Boeddha met deze huurloners en slaven in aanraking. Hij interpreteert hun zware werk als lijden en identificeerde zich medelijdend met hen. Het verhaal beschrijft hem dus eerder als een exemplaar van 'de soort mens' dan als iemand wiens identiteit volledig door zijn eigen groep bepaald was.<sup>370</sup>

### 2.6.2. Kapilavatthu

*Hsüan-tsang*<sup>371</sup> beschrijft het *Śākya*-rijk als een gebied met tien steden die door hem in de zevende eeuw verwoest en verlaten waren aangetroffen. Mogelijk komen zij overeen met de negen steden die in de Boeddhistische teksten genoemd worden. In de vijfde eeuw voor de christelijke jaartelling, de tijd waarin de wetenschappers de historische Boeddha plaatsden, kwamen steden juist op in de Gangesvallei.<sup>372</sup> In dit geval denkt Schumann aan districtshoofdplaatsen die elk voor een aantal dorpen als markt en opslagplaats dienden.

*Suddhodana*'s residentie wordt door de traditie *Kapilavatthu* genoemd. Schumann<sup>373</sup> probeert zich van deze plaats een beeld te vormen aan de hand van steden uit dezelfde tijd. Volgens zijn gegevens moest *Kapilavatthu* een rechthoekig grondplan hebben en was zij omgeven door een verdedigingswal. In het centrum stond het huis van de *rāja*, dat uit meerdere verdiepingen bestond.<sup>374</sup> Daar tegenover bevond zich de uit een dak op zuilen bestaande raadszaal en het huis van de burgemeester. De aangrenzende huizen waren de woningen van de *khattiya*'s. Verder vond men er een open offerplaats met de drie Vedische vuurplaatsen en de wijk van de *Brahmanen* die gedeeltelijk in hun onderhoud voorzagen door de offers.<sup>375</sup> Rondom een bazaar

---

<sup>365</sup> Schumann, *De historische Boeddha*, p. 35.

<sup>366</sup> Thapar, *From Lineage to State*, p. 147.

<sup>367</sup> Schumann, *De historische Boeddha*, p. 10.

<sup>368</sup> Thapar (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, p. 106

<sup>369</sup> *Ibid.*, pp. 106,113,114.

<sup>370</sup> Dit blijkt ook uit Boeddha's verlichtingservaring, waarin hij zich identificeert met alle lijdende wezens.

<sup>371</sup> Schumann, *De historische Boeddha*, pp. 32-36.

<sup>372</sup> Thapar (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, p. 84.

<sup>373</sup> Schumann, *De historische Boeddha*, pp. 41-46.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>375</sup> De voornaamste bron van onderhoud voor zowel hen als voor de *khattiya*'s was de landbouw (Schumann, *De historische Boeddha*, p. 43), die door huurloners en slaven uitgevoerd werd.

concentreerden zich de winkels en werkplaatsen van de per gilde<sup>376</sup> aangesloten handelsbranche voor luxeartikelen<sup>377</sup> en in een ruim huis woonde de stadscourtisane. In de buitenwijken bevonden zich gegroepeerd naar ambacht de hutjes van de handwerkers en bedienden en buiten de stadswal stonden de hutjes en holen van de allerarmsten die soms als grassnijders in de nabijgelegen parken van de rijken werkten. In deze parken bivakkeerden ook de rondtrekkende *sramana's*, asceten. Schumann stelt zich voor dat prins *Siddhattha* daar tot verontrusting van zijn vader naar hun gesprekken over de vragen van die tijd geluisterd heeft.

Schumanns beschrijving voldoet aan Romila Thapar's<sup>378</sup> definitie van een stad, namelijk als een plaats die fungeert als een administratief en ceremonieel centrum waar de meeste mensen niet hun eigen voedsel produceren en waar dingen en ideeën uitgewisseld worden. Opvallend is de hiërarchische opbouw van zo'n door Schumann beschreven stad met in het centrum de *khattiyya's*, de hoogste stand in die streken, daarna de *Brahmanen* en de handelaars en tenslotte aan de randen de werkers. Kortom een stad die ingedeeld is aan de hand van de vier *varna's*, standen.

Volgens Thapar kenden alleen de koninkrijken van de Midden-Gangesvallei echte steden.<sup>379</sup> Als hoofdplaats van een oligarchie voldoet *Kapilavatthu* wellicht niet aan alle stadskenmerken. Ook denkt Thapar dat er bij *Śākya's* geen sprake is van vier ritueel en sociaal afgebakende standen waarover de *Brahmaanse* teksten spreken.<sup>380</sup> Eerder<sup>381</sup> was er sprake van een tweedeling tussen de huurloners en slaven die het werk doen en de regerende klassen die dat werk controleerden en de economische bronnen bezaten.<sup>382</sup>

### 2.6.3. Hoofden van het huishouden en thuislozen

Volgens de Boeddhistische bronnen verliet de Boeddha uit onvrede *Kapilavatthu* om als een thuisloze in het woud te leven. Het leven in plaatsen als *Kapilavatthu* bestond uit huishoudens. Madan<sup>383</sup> definieert een huishouden als een economische groep die zich bezighoudt met productieve en distributieve activiteiten en een arbeidsverdeling kent op basis van ondermeer leeftijd en sekse. Aan het hoofd van deze huishoudens

---

<sup>376</sup> Misschien was het voor hen praktisch voordelig om per specialisatie bij elkaar te gaan wonen. Ook kan er sprake zijn van kastenoverwegingen (Thapar (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, p. 116).

<sup>377</sup> De gilden werden bestuurd door gildenraden die de productie, afzet en prijzen bepaalden, de opleiding van leerlingen regelden, zich bemoeiden met huiselijke geschillen, onwaardige leden buiten de branche zette en de weduwen van overleden gildenbroeders verzorgden. Boven deze raden stonden de *setthi's*, die de belangen van zijn gilde naar buiten toe behartigden. Het rijkste gilde was die van de bankiers. Het hoofd van deze gilde was de *mahā-setthi*, de belangrijkste handelaar (Schumann, *De historische Boeddha*, p. 43).

<sup>378</sup> Thapar (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, pp. 111,112.

<sup>379</sup> Thapar, *From Lineage to State*, pp. 111,112.

<sup>380</sup> *Ibid.*, pp. 86,87, 116, 117.

<sup>381</sup> Thapar (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, pp. 110,111.

<sup>382</sup> Volgens de Boeddhistische teksten ging het bij de hogere standen eerder om een economische dan om een rituele status (*Ibid.*, pp. 116,117).

<sup>383</sup> Madan, 'The Householder Tradition', p. 289.

staan getrouwde mannen<sup>384</sup> die voor mannelijk nageslacht moeten zorgen en hun rituele verplichtingen na moeten komen.<sup>385</sup> Beiden dienen voor de continuering van het leven van deze hoofden. Zonen zetten het leven van hun vaders voort en offers leiden tot een plezierig leven met de voorouders in de hemel.

In Boeddha's tijd waren velen gaan twijfelen aan dit optimistische Vedische geloof. Volgens deze critici zouden die zonen en offers gezinshoofden slechts lijden brengen. Hun inspanningen zouden hen slechts dieper verstrikken in een ellendige cyclus van geboorte, dood, hergeboorte en dood.<sup>386</sup> Om aan die cyclus te kunnen ontsnappen, lieten zij de huishoudelijke plichten voor wat ze waren en trokken het woud in. De één ging daarin verder dan de ander.<sup>387</sup> Sommigen bleven contacten houden met de bewoonde wereld waar ze om gekookt voedsel bedelden.<sup>388</sup> Anderen meden zoveel mogelijk het contact met dorpelingen en stedelingen en leefden van wat het woud hen schonk. Sommigen bleven het offervuur, het centrale gegeven van de Vedische religie, onderhouden. Anderen beschouwden hun eigen adem als het vuur, waarin ze datgene wat ze aten offerden.<sup>389</sup>

Volgens de verhalen werd ook Boeddha een thuisloze. Zijn vertrek betekende niet alleen afscheid van een leven als hoofd van een huishouden, maar ook van de goden waaraan zij gewend waren te offeren. De Boeddhistische teksten spreken zelfs negatief over het offervuur.<sup>390</sup> Ze noemden het huis dat de Boeddha verlaten heeft een brandend huis en spraken over de drie vuren<sup>391</sup> van begeerte, haat en waan die moesten worden uitgedoofd.<sup>392</sup>

In Boeddha's zoektocht naar verlichting speelden goden daarom nauwelijks een rol. Eén van hen, *Māra*, moest zelfs overwonnen worden om dit doel te bereiken. In feite speelt de Boeddha zelf de godenrol en het voedsel dat *Sujātā* hem schenkt, stelt hem in staat het doel van zijn oefeningen te bereiken.

---

<sup>384</sup> Gombrich, *Theravada Buddhism*, p. 47.

<sup>385</sup> Olivelle, 'The Renouncer Tradition', p. 275; Thapar, *From Lineage to State*, pp. 36,37.

<sup>386</sup> Gombrich, *Theravada Buddhism*, p. 48. In de *Brāhmana's* werd voor het eerst getwijfeld aan de effectiviteit van het offer. De tekst oppert dat voorouderlijke geesten kunnen sterven als ze niet door offers gevoed worden (Gombrich, *Theravada Buddhism*, p. 41). De *Upanishaden* kwamen daarop met deze levenscyclus. Misschien heeft de verdwijning van de somaplant uit India ook een rol gespeeld in de tanende populariteit van de offercultus.

<sup>387</sup> Olivelle, 'The Renouncer Tradition', pp. 271,272,277,281.

<sup>388</sup> Volgens de traditie gaat ook de Boeddha na zijn rigoureuze ascese om gekookt voedsel bedelen. Dit betekent dus een overgang naar een meer naar de bewoonde wereld toegewende verzaking. In de termen van Reginald Ray wordt hij van een woudverzaker en stads-en-dorpsverzaker (zie paragraaf 2.1.2).

<sup>389</sup> Deze adem was belangrijk in de yogaoefeningen. Yoga werd dus gezien als een manier om het offer innerlijk te voltrekken (Harvey, 'Buddha, Historical Context', p. 126).

<sup>390</sup> Gombrich, *Theravada Buddhism*, p. 66.

<sup>391</sup> Ook het *Brahmanisme* kent drie vuren. Daar staan ze echter voor communicatie met de goden (Harvey, 'Buddha, Historical Context', p. 122).

<sup>392</sup> *Nirvāna* betekent uitdoving.

## 2.7. Boeddha's wereld

De *Suttanipāta* schetst de Boeddha als een woudasceet en latere geschriften schetsen hem als een leraar die na zijn verlichting omringt door mensenmassa's van plaats tot plaats in de Midden-Gangesvallei trok.

Het stads-en-dorpsboeddhisme heeft van de Boeddha een invloedrijke verzaker gemaakt. De opkomst van dit soort Boeddhisme valt samen met de opkomst van de koninkrijken *Kosala* en *Magadha*<sup>393</sup>, die uiteindelijk de stammenmaatschappij en tussenvormen als de *Śākya*-oligarchie zouden opslokken. De Boeddhistische geschriften beschrijven de tijd waarin deze overgang zich voltrokken heeft.

Thapar<sup>394</sup> definieert de koninkrijken van de Gangesvallei als staten. Een staat is volgens haar een verzameling gespecialiseerde instellingen en instituties die een gelaagde orde in stand houden. De economische klasse komt daar in de plaats van de afstammingsgroep, het onpersoonlijke contact met functionarissen in plaats van verwantschapsbanden, privé-eigendom in plaats van collectief bezit, geld in plaats van geruilde goederen.

De crisis van Boeddha's tijd is de crisis van de afstammingsgroep, de losmaking van het individu uit de sociale omgeving die hem zin en betekenis verleende. Eén van de nieuwe personages die de nieuwe samenleving had voortgebracht, was de handelaar.

De arbeid van huurloners en slaven had de elite rijk gemaakt. Traditioneel gebruikten zij deze rijkdom om grootschalige offers te brengen.<sup>395</sup> Daarmee konden ze in contact komen met goden en buitengewone kwaliteiten verkrijgen waarmee ze zichzelf succes in het huidige leven en onsterfelijkheid in de toekomst verschaften. Zulke offers waren zo complex dat ze slechts door *Brahmaanse* specialisten konden worden uitgevoerd. Als onmisbare bemiddelaars tussen goden en mensen konden deze daar ruime honoraria voor vragen. Met behulp van steeds omvangrijkere offers verhoogden mensen uit de elite hun status, maar de giften die ze de *Brahmanen* moesten schenken, leidde noodzakelijk tot verlies van rijkdom.

In parken<sup>396</sup> buiten de steden uitten de thuislozen en hun volgelingen echter hun scepsis over de effectiviteit van de offers, wat hen populair maakten bij degenen die hun rijkdom op een 'nuttiger' manier wilden aanwenden.<sup>397</sup> Teksten van Boeddhisten die zich op één van deze thuislozen, de Boeddha, beroepen, adviseerden hen hun rijkdom te investeren en apart te zetten:

*“De wijze volmaakt in deugd  
straalt als een laaiend vuur.  
Zoals voor een bezige bij,*

---

<sup>393</sup> Schumann, *De historische Boeddha*, pp. 15,16.

<sup>394</sup> Thapar, *From Lineage to State*, pp. 11,12,88.

<sup>395</sup> Thapar (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, pp. 107-109.

<sup>396</sup> Die in opdracht van koningen of rijke burgers onderhouden werden (Thapar, *From Lineage to State*, p. 157).

<sup>397</sup> Thapar (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, pp. 118,119; Thapar, *From Lineage to State*, p. 109.

die rijkdommen verzamelt,  
 stapelen zijn rijkdommen zich op,  
 zoals een mierenhoop aangroeit.  
 Als huishouder zo rijkdom vergarend  
 is hij echt een zegen voor zijn familie.  
 Hij verdele zijn rijkdommen in vieren.  
 Zo waarlijk bindt hij vrienden aan zich:  
 van één deel moge hij genieten,  
 twee delen moet hij investeren  
 en het vierde deel zette hij apart,  
 dat zal dienen voor tijden van nood.”<sup>398</sup>

Beambten en handelaars vormden de dominante groepen van de stadssamenleving.<sup>399</sup> Zij hadden geen vaste plaats in het standensysteem. Als losgeraakte individuen werden zij aangesproken door het filosofische dispuut en de morele boodschap van thuislozen in het algemeen en de Boeddhistische kloosterlingen in het bijzonder.

Van de vele rond thuisloze leraren gevormde groepen waren de stads-en-dorpsboeddhisten misschien wel het best aangepast aan de nieuwe mentaliteit. In tegenstelling tot de *Ājivika's*<sup>400</sup> waren zij optimistisch over de menselijke mogelijkheden om de eigen morele en geestelijke vervolmaking tot stand te brengen. Anders dan de *Jains*<sup>401</sup> proclameerden ze geen rigoureuze ascese. Evenals de materialisten<sup>402</sup> ontkenden ze het bestaan van een eeuwige ziel, maar met de *Jains* en anderen geloofden ze dat hun inspanningen na hun dood vruchten af zouden werpen. Met de sceptici<sup>403</sup> vermeden ze metafysische visies, maar met de *Jains* en anderen verkondigden ze een verlossingleer. Haar gematigdheid en optimisme maakte de Boeddhistische boodschap populair voor de individualistische stedelingen.

Uit Schumanns gegevens blijkt dat de overgrote meerderheid van de Boeddhisten uit de hoogste standen kwam. Het merendeel van hen kan men beschouwen als beampten en handelaars.<sup>404</sup> Hetzelfde geldt voor de kloosterlingen zelf. In het commentaar op de *Theragātha* en *Therīgātha*<sup>405</sup> wordt de achtergrond van 328

---

<sup>398</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, p. 675 (*Singālovāda-Sutta*).

<sup>399</sup> Harvey, 'Buddha, Historical Context', p. 124.

<sup>400</sup> *Ibid.*, pp. 130,131.

<sup>401</sup> *Ibid.*, pp. 127-130.

<sup>402</sup> *Ibid.*, pp. 131,132.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>404</sup> Schumann beschouwt de derde stand, de *veśsa's* als een speciale koopmansstand. Volgens Harvey werden de handelaars pas later een speciale stand en vielen ze in Boeddha's tijd buiten het standensysteem (Schumann, *De historische Boeddha*, pp. 238,239; Harvey, 'Buddha, Historical Context', p. 124).

<sup>405</sup> Harvey, 'Buddha, Historical Context', p. 124.



vroeg-boeddhistische monniken en nonnen beschreven. Daaruit blijkt dat 87% van hen uit deze standen<sup>406</sup> afkomstig waren.

De invloed van de thuislozen en hun volgelingen verzwakte de rol van de *Brahmanen* in de steden.<sup>407</sup> De Boeddhisten waren beter aangepast aan de nieuwe tijd dan de *Brahmanen* omdat zij de oude verwantschapsrelaties konden vervangen door contacten met de Boeddha en zijn gemeenschap. Hun leer van *samsāra* en *karma* gaf stedelingen het gevoel dat sociale rechtvaardigheid verrekend werd en de paradoxale identiteit die de Boeddha verkondigde kon de oude, met afstamming samenhangende identiteit aflossen.<sup>408</sup>

---

<sup>406</sup> Er werden weinig huurlingen of slaven monnik of non. Misschien liet degene waarvoor ze werkten dat niet toe. Misschien waren ze de dupe van de kloosterregel dat er geen zieken mochten worden geïnitieerd (Schumann, *De historische Boeddha*, pp. 238,239).

<sup>407</sup> Mogelijk spraken de *Brahmaanse* geschriften daarom met zo weinig sympathie over het stadsleven (Thapar, *From Lineage to State*, p. 93; Thapar (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, pp. 115,119).

<sup>408</sup> Thapar (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, pp. 79,150.

# Hoofdstuk 3. Mohammed in crisis

## 3.1. Mohammed en de bronnen

### 3.1.1. Mohammed in de islamitische traditie

*“Lees voor in de naam van jouw Heer die heeft geschapen.  
Geschapen heeft Hij de mens uit een bloedklonter.  
Lees voor! Jouw Heer is de edelmoedigste,  
Die onderwezen heeft met de pen.  
Hij heeft de mens onderwezen wat Hij niet wist.”  
(soera 96:1-5)<sup>409</sup>*

Bovenstaand citaat is een vertaling van de (volgens vele islamitische tradities) eerste Koranverzen die God aan de veertigjarige Mekkaanse koopman Mohammed zou hebben geopenbaard. *Ibn Hishām*<sup>410</sup> vermeldt een verhaal waarin de engel *Jibrīl*<sup>411</sup> met een brokaten beddensprei bij de 's nachts op de berg *Hirā* slapende Mohammed verscheen en hem gebod de letters die daarop te zien waren voor te lezen. Mohammed vraagt hem wat hij moet voorlezen<sup>412</sup>. *Jibrīl* oefent zoveel druk op hem uit dat hij denkt dat hij in aanraking gekomen is met de dood.<sup>413</sup> Driemaal herhaalt zich deze dramatische gebeurtenis waarop *Jibrīl* de eerste vijf verzen van *soera* 96 reciteert, die Mohammed naspreekt. *Jibrīl* vertrekt en Mohammed wordt wakker waarbij het voelt alsof de woorden bij hem in zijn hart geschreven<sup>414</sup> zijn. Bijna veertienhonderd jaar later beschouwen vele miljoenen mensen van verschillende rassen en culturen deze woorden als een onderdeel van de definitieve boodschap van God en de onthutste koopman als het voornaamste voorbeeld voor hun leven.

Voor verreweg de meesten van hen hebben de tradities over het leven van hun voorbeeld historische waarde. In dit leven kunnen drie tijdfasen worden onderscheiden. De eerste periode omvat zijn geboorte in het jaar van de Olifant<sup>415</sup>, zijn armoedige jeugd<sup>416</sup> in Mekka, zijn huwelijk met de welvarende koopmansvrouw

---

<sup>409</sup> De Koran, in de vertaling van Leemhuis, p. 427.

<sup>410</sup> A. Guillaume, *The life of Muhammad*, p. 106.

<sup>411</sup> Dat is Gabriël.

<sup>412</sup> Guillaume vertaalt met *‘What shall I read’*. Traditioneel vertaalt men de woorden als *‘I cannot read’*. De ongeletterdheid van Mohammed ondersteunt de orthodoxe opvatting dat Mohammed niets aan de tekst heeft kunnen toevoegen.

<sup>413</sup> Misschien denkt hij met een verschijning van een dode te doen te hebben, of met een god of geest die met de dood te maken heeft.

<sup>414</sup> De woorden hebben zo'n indruk gemaakt dat ze in zijn innerlijk gegrift staan.

<sup>415</sup> Officieel het jaar 552 A.D. Volgens *Ibn Ishaq* zendt de Zuid Arabische leider *Abraha* in dat jaar een expeditie om Mekka te vernietigen. De stad blijft echter op een wonderlijke wijze gespaard (Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, pp. 21-30).

<sup>416</sup> De islamitische traditie typeert Mohammed als wees.

*Khadījah* en de bovengenoemde ervaring die volgens vele tradities in zijn veertigste levensjaar plaatsvond.

De tweede periode begint bij zijn openbare profetische optreden in Mekka. Mohammed preekt over de ene Schepper en het komende oordeel, bekritiseert het sociale onrecht en het polytheïsme<sup>417</sup> van de rijke handelaars en vindt gehoor bij een groepje relatief arme en zwakke Mekkanen. De rijke handelaars keren zich tegen hem en boycotten zijn clan. Wanneer hij na de dood van zijn oom de bescherming van diezelfde clan verliest, zoekt hij naar nieuwe beschermers die hij tenslotte in *Yatrib*<sup>418</sup> vindt. In 622 A.D. / 1 A.H. vindt daarom het vertrek naar *Yatrib* plaats.

De derde periode speelt zich in de laatstgenoemde stad af, waar Mohammed een succesvol politiek leider wordt. Hij organiseert de *ummah*, een gemeenschap die niet op verwantschap maar op religie gebaseerd is<sup>419</sup> en waar in eerste instantie ook de Medinensische joden deel van uitmaken.<sup>420</sup> Wanneer deze joden hem deels uit religieuze, deels uit politieke motieven verwerpen, definieert Mohammed een islamitische gemeenschap tegenover afwijkende monotheïstische<sup>421</sup> groepen. Hij bestrijdt de Mekkanen en neemt de stad op geweldloze wijze in, waarbij hij de *Ka'ba*<sup>422</sup> zuivert van godenbeelden en haar tot een cultisch centrum voor moslims maakt. Als hij sterft heeft vrijwel geheel Arabië zich aan zijn kant geschaard.

### 3.1.2. Mohammed in de islamwetenschap

Is het beeld dat de islamitische tradities van het leven van Mohammed schetsen historisch juist? Kees Wagtendonk<sup>423</sup> wijst op de problemen die een wetenschappelijke bewijsvoering met zich mee brengt. Er zijn geen schriftelijke bronnen uit de voor-islamitische periode bewaard gebleven. Wel is er poëzie, maar deze werd pas na de komst van de islam opgetekend. Hetzelfde geldt voor het *Kitāb al-Asnam*, het 'Boek der afgoden', van *al-Kalbi*, dat voornamelijk uit een opsomming van namen bestaat. Archeologisch is er nog minder. Zelfs in het meer ontwikkelde Zuid-Arabië resten ons slechts enkele inscripties met namen van goden en mensen. Mythen zijn niet bekend.

De enige directe bron die volgens Wagtendonk teruggaat tot de tijd van Mohammed is de Koran. Deze is echter niet in chronologische volgorde overgeleverd. Om haar wetenschappelijk te kunnen reconstrueren moeten we meer over Mohammed weten. Nu kent de traditie *asbāb an-nuzūl*, 'aanleidingen tot de openbaring', die de gelegenheden beschrijven waarbij verschillende Koranverzen zijn geopenbaard. Dit zijn er echter veel te weinig om een volledig beeld te krijgen. Ook is er een behoorlijke

---

<sup>417</sup> Volgens de islamitische traditie waren verreweg de meeste Arabieren in Mohammeds tijd polytheïsten.

<sup>418</sup> Dat later Medina genoemd wordt, naar *medinat al-nabi*, de stad van de profeet.

<sup>419</sup> Watt, *Muhammad at Medina*, p. 239.

<sup>420</sup> *Ibid.*, pp. 221-225.

<sup>421</sup> De traditie vermeldt niet alleen de aanwezigheid van joodse stammen in Medina, maar ook de op diverse plaatsen in Arabië wonende, vooral heterodoxe, christenen.

<sup>422</sup> Het heiligdom in Mekka.

<sup>423</sup> Wagtendonk, 'Mohammed', pp. 48,49.

tijdspanne tussen de door Wagtendonk vroeg gedateerde Koran en deze *asbāb an-nuzul*. De *tafsīr*, de Koranuitleg, geeft evenmin uitsluitel. Exegeten betrekken de tekst namelijk vaak op hun eigen tijd. Hetzelfde geldt voor de *Hadith*.<sup>424</sup>

De oudste biografie van Mohammed, de *Sīra* van *Ibn Ishāq* (8<sup>e</sup> eeuw), is bewaard gebleven in de aangevulde versie van *Ibn Hishām*<sup>425</sup> (9<sup>e</sup> eeuw). Daarnaast is er nog de versie *Al-Bazzāz* (9<sup>e</sup> eeuw) die andere *isnād*<sup>426</sup> gebruikt. Ook *Al-Tabarī* (10<sup>e</sup> eeuw) put voor zijn *Annalen* uit *Ibn Ishaq's* werk. Dit werk ligt ook ten grondslag aan de *Maghazi* van *Al-Wāqidi* (9<sup>e</sup> eeuw), dat weer vanuit andere autoriteitslijnen de Medinensische periode beschrijft. Tenslotte biedt de *Tabaqat* van *Al-Wāqidi's* secretaris *Ibn Sa'd* (9<sup>e</sup> eeuw) nog achtergrondinformatie over Mohammeds leven. Door deze werken met elkaar te vergelijken, kan men proberen de oorspronkelijke *Sīra* te reconstrueren maar zelfs als dit lukt, is ze qua tijd nog ver van Mohammeds eigen situatie verwijderd.

Wagtendonk concludeert dat we ons in een vicieuze cirkel bevinden. Om de Koran als historisch document te kunnen ontcijferen, hebben we de islamitische overlevering nodig maar deze is te jong om onweerlegbare conclusies te trekken.

Een belangrijke vraag in het islamonderzoek is of de islamitische tradities betrouwbaar genoeg zijn om Mohammeds biografie te ondersteunen. Sommige islamgeleerden (Watt, Bennett, Birkeland, e.a.) zijn daar optimistisch over. Bennett<sup>427</sup> neemt het traditionele drie-fasen-schema globaal over, maar plaatst vooral bij de eerste fase kritische kanttekeningen. De verhalen uit de *Sīra* van deze periode zijn volgens hem legendarisch en vol met wonderbaarlijke gebeurtenissen. In zijn boek *The Lord guideth* doet Harris Birkeland<sup>428</sup> een poging achter deze legendes de historische kern bloot te leggen. Dit doet hij met behulp van *soera* 93, 94 en 108, die hij als betrouwbaar biografisch materiaal over Mohammeds vroege leven beschouwd.

Bovengenoemde geleerden schetsen een beeld van Mohammed dat in grote lijnen overeenkomt met dat van de islamitische traditie maar toch wetenschappelijk kritisch van aard is. Andere onderzoekers (Crone, Cook, Wansbrough, e.a.) beschouwen het standaardverhaal van Mohammeds leven als een grotendeels bedachte constructie. Volgens Cook ontvingen *Ibn Ishāq* en zijn tijdgenoten hun materiaal van *qussas*, verhalenvertellers.<sup>429</sup> Deze *qussas* waren volgens Cook en verwante onderzoekers niet geïnteresseerd in historische verslaggeving. Zij concluderen dan ook dat de traditie onbetrouwbaar is.

---

<sup>424</sup> De *Hadith* bevat volgens de moslims de overgeleverde woorden en daden van Mohammed en is na de Koran de belangrijkste gezaghebbende bron in de islam.

<sup>425</sup> De Engelse vertaling is *The life of Muhammad: A translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh* van Guillaume.

<sup>426</sup> Ketens van overleveraars die terug zouden gaan op tijdgenoten van Mohammed.

<sup>427</sup> Bennet, *In search of Muhammad*, pp. 17-30, 28,63.

<sup>428</sup> Birkeland, *The Lord guideth*.

<sup>429</sup> Cook, 'Muhammad', pp. 347,348.

Ook over de Koran zijn de meningen verdeeld. Evenals Wagtendonk pleit P.S. van Koningsveld<sup>430</sup> voor een vroege datering van de Koran. Volgens de islamitische traditie heeft Kalief *Uthman* 18 jaar na het door de traditie gedateerde sterfjaar van Mohammed de standaardtekst van de Koran laten samenstellen. Vervolgens gaf hij opdracht exemplaren van die tekst naar de belangrijkste centra van zijn rijk te sturen. Ook van Koningsveld gelooft dat de Codex van *Uthman* op een historische realiteit berust. Argumenten voor zijn overtuiging vindt hij ondermeer in de verslagen van moslims uit de middeleeuwen die getuigen een exemplaar van deze versie gezien te hebben<sup>431</sup> en in het prestige dat de oude exemplaren volgens de verslagen genoten.<sup>432</sup> John Wansbrough is een andere mening toegedaan.<sup>433</sup> Volgens hem is de Korantekst ontstaan in het milieu van heterodoxe joods-christelijke groepen en pas later geislamitiseerd. Haar definitieve vorm krijgt ze pas aan het einde van de 7<sup>e</sup> eeuw of het midden van de 8<sup>e</sup> eeuw van de Christelijke jaartelling.

Zonder de steun van een betrouwbare islamitische traditie wordt de Koran een tekst zonder context.<sup>434</sup> De Koran vertelt ons namelijk uiterst weinig over gebeurtenissen in Mohammeds leven. Gerald Hawting<sup>435</sup> wijst erop dat Mohammeds naam maar vier keer in de Koran wordt genoemd, waarvan drie keer in combinatie met *rasūl*, gezant.<sup>436</sup> Ook wordt éénmaal de naam *Ahmad* genoemd wat traditioneel als een variant op Mohammed gezien wordt. Daarnaast bevat de Koran enige Arabische namen van personen, goden, plaatsen en gebruiken en zelfs daarvan vindt maar weinig in pre-islamitische bronnen terug. Bovendien zijn deze gegevens zo algemeen dat Hawting concludeert dat de Koran in vele delen van het Midden-Oosten (dus overal waar Arabieren wonen) kan zijn ontstaan. Een dergelijke Koranlezing maakt visies als die van Wansbrough mogelijk.

Omdat de islamitische bronnen naar de mening van deze wetenschappers zo onbetrouwbaar of spaarzaam is, gebruiken ze buitenislamitische bronnen om een beeld van Mohammed te schetsen. Cook hecht bijvoorbeeld veel waarde aan enkele Syrische, Griekse en Armeense teksten uit de tijd van de veroveringen die onder leiding van Mohammeds opvolgers plaatsvonden.<sup>437</sup> In één van deze teksten wordt het jaar 622 genoemd, wat traditioneel het jaar van Mohammeds uitwijking naar Medina was. Over Mekka, de traditionele geboorteplaats van Mohammed, wordt echter niet gesproken.

Crone<sup>438</sup> verwerpt daarom het beeld dat met name Watt van Mohammed naar voren brengt. Watt schetst Mohammed als een sociaalkritische Mekkaanse profeet die pas in Medina verweekt raakt in de politiek. In de visie van Crone was hij echter uitsluitend een profeet met een politieke missie, namelijk de mobilisering van een

---

<sup>430</sup> Van Koningsveld, 'De Codices van Uthman', p. 246.

<sup>431</sup> *Ibid.*, pp. 251-255

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>433</sup> Waines, *An Introduction to Islam*, p. 310.

<sup>434</sup> Bennet, *In search of Muhammad*, p. 65.

<sup>435</sup> Hawting, 'Pre-Islamic Arabia and the Qur'an', pp. 259,260.

<sup>436</sup> *Soera* 3:144; 33:40; 48:29; 47:2.

<sup>437</sup> Cook, 'Muhammad', pp. 345-346.

<sup>438</sup> Crone, *Mecca trade and the rise of islam*, pp. 231,232,237-244,248.

joodse versie van monotheïsme tegen het toenmalig dominante christendom. Volgens haar verenigde hij de Arabieren en verleende hen, na hun breuk met de joden, een identiteit door *Allāh*, een algemeen bekende Arabische godheid<sup>439</sup>, als de enige God naar voren te schuiven.

De Mohammed van Crone en Cook wordt niet meer gekenmerkt door het drie-fasen-schema. Eerder lijkt hij op de Medinensische leider van de derde fase, maar dan verjoodst en losgemaakt van zijn Mekkaanse wortels.

### 3.1.3. De benadering van Rubin

Zelf ben ik vooral geïnteresseerd in de eerste fase van het schema. Ik wil namelijk het biografische materiaal onderzoeken dat in de ogen van de vroege moslims tot Mohammeds profeetschap heeft geleid. De benadering van Cook en Crone geeft geen toegang tot de Mekkaanse Mohammed. Daarom is ze niet geschikt voor mijn onderzoek. Watt en anderen accepteren de Mekkaanse Mohammed wel, maar zij beschouwen de bronnen over de bovengenoemde eerste fase grotendeels als onhistorisch.

In *The Eye of the Beholder* onderzoekt Uri Rubin<sup>440</sup> met name deze voor mij interessante fase. Anders dan de wetenschappers als Watt en anderen zoekt hij echter niet meer naar de historische Mohammed achter deze verhalen, maar naar het beeld dat de vroegste islamitische tradities van Mohammed schetsen.

Naast de al eerder genoemde aan *Ibn Ishāq* gerelateerde bronnen gebruikt hij later geschreven biografieën van *Al-Balādhuri*, *Al-Bayhaqi*, *Al-Rāzī* en anderen. Ook citeert hij uit diverse *Tafsīr* en *Hadith*.<sup>441</sup>

Al dit materiaal draagt de sporen van het denken van Mohammeds volgelingen, gevormd door de tijd waarin zij leven. Dat blijkt ondermeer uit de ontstaansgeschiedenis van de voor de biografie zo belangrijke *Sīra* van *Ibn Ishāq*. *Ibn Ishāq* opereerde in Bagdad, de hoofdstad van het Abassidische kalifaat, waar een levendige intellectuele discussie gaande was.<sup>442</sup> In hun polemieken met christenen hadden moslims behoefte aan een biografie over hun eigen Profeet. *Ibn Ishāq* voorzag in die behoefte. Bennet ziet dan ook een opmerkelijke overeenkomst van stijl tussen deze *Sīra* en de christelijke evangeliën.<sup>443</sup> Matteüs en Lukas bevatten een geslachtsregister van Jezus, die hem via Izaäk en David verbindt met respectievelijk Abraham en Adam en *Ibn Ishāq* vermeldt een dergelijk geslachtsregister voor Mohammed maar dan via Ismael.<sup>444</sup> Ook de verhalen van Jezus geboorte en jeugd en

---

<sup>439</sup> *Allāh's* cultus was ook in Noord-Arabië en Zuid-Syrië bekend (Peters, *Islam en de joods-christelijke traditie*, p. 64).

<sup>440</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 2-4.

<sup>441</sup> *Ibid.*, pp. 15-17.

<sup>442</sup> Ibn Ishaq, *Het leven van Mohammed*, pp. 19,20.

<sup>443</sup> Bennet, *In search of Muhammad*, p. 52.

<sup>444</sup> Guillaume (vert.), *The life of Muhammad*, p. 3. Vgl. Mat 1:1-17; Luk 3:23-38.

die van Mohammed lijken op elkaar. Denk bijvoorbeeld aan het symbool van het licht<sup>445</sup>, de gang naar het heiligdom<sup>446</sup> en de vele aankondigingen en profetieën.<sup>447</sup> Dat alles wijst erop dat *Ibn Ishāq* Mohammed wilde presenteren als de opvolger van Christus.

Sellheim bespeurt drie stadia in de literaire ontwikkeling van de verhalen van *Ibn Ishāqs Sīra*.<sup>448</sup> Het eerste bestaat uit tradities die direct of indirect op actuele gebeurtenissen wijzen en sterk gerelateerd zijn aan het Mekkaanse en Medinensische milieu waarin Mohammed leefde. Het tweede is het legendarische Mohammed-beeld, beïnvloed door niet-Arabisch materiaal. Het derde tenslotte zijn de politieke belangen van verschillende moslimgroepen die het beeld haar definitieve vorm gaven.

Volgens Rubin<sup>449</sup> is dit eerste stadium wetenschappelijk niet te reconstrueren. De biografische verhalen reflecteren het zelfbeeld van de middeleeuwse islamitische samenleving en men kan achter dit zelfbeeld niet overtuigend bij de historische Mohammed komen. In de tijd dat de *Sīra* ontstond, presenteerde de islamitische gemeenschap zich als de waardige opvolger van de overwonnen monotheïstische gemeenschappen. Om die reden werd het biografische materiaal gemodelleerd naar een Bijbels patroon.

In een later stadium zijn de verhalen naar zijn mening aangepast aan de Arabische context van die tijd. Ook zijn ze in overeenstemming gebracht met de Koran en met het geïdealiseerde beeld van Mohammed als een al vanaf zijn geboorte zondeloze en door God begunstigd mens. Soms mislukte deze poging en werd de traditie buiten de gecanoniseerde *Hadith* gehouden. Wanneer het wel lukte, was de dramatiek waarmee een gewoon mens een profeet werd verdwenen. Wat restte was een 'statische en monolithische' Mohammed die al vanaf zijn geboorte de ideale moslim symboliseerde.<sup>450</sup>

In *The Eye of the Beholder* speurt Rubin naar tradities die de dramatische overgang naar Mohammeds profeetschap nog wel vertonen. Zijn onderzoek sluit goed aan bij mijn eigen speurtocht naar crisismomenten in het biografische materiaal rond Mohammeds eerste openbaring.

### 3.2. Mohammeds bekering

De islamitische traditie is eenstemmig over het polytheïstische karakter van Mohammeds Mekkaanse milieu. Naast *Allāh* vereerden de *Quraysh*, Mohammeds

---

<sup>445</sup> *Ibid.*, pp. 69,70. Vgl. Mat 2:2; Luk 2:32.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 70. Vgl. Luk 2:22-24.

<sup>447</sup> *Ibid.*, pp. 79-82,90-93,103,104. Vgl. Mat 1:22; 2:34,35.

<sup>448</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 2.

<sup>449</sup> *Ibid.*, pp. 3,4.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 220.

stam, volgens haar diverse andere goden. Robert Hoyland<sup>451</sup> definieert Arabische goden als krachten die belangrijk zijn voor het leven van de woestijnbewoners maar buiten hun controle vallen. In Zuid-Arabië kende men voor iedere sfeer godheden. Allereerst was er een God voor de hele wereld, een *high god*. Op stamniveau waren er de *shym*, de heren van het heiligdom die de verbindende factor van het eigen volk vormen. Op nog kleinere schaal kende men de beschermgeesten van de dorpen, kampementen, families en individuen. West-Arabië, de plaats die de islamitische traditie als Mohammeds bakermat aanwijst, herbergde minder complexe gemeenschappen. Hoyland denkt dat het pantheon daar kleiner en eenvoudiger is geweest. De islamitische traditie zelf maakt melding van *Allāh*<sup>452</sup>, die iets weg heeft van een *high God*, van de god *Hubal*, de godinnen *Al-'Uzzā*, *Manāt* en *Allāt* en anderen die goed in de tweede categorie passen en van de *jinn*<sup>453</sup> die verwant zouden kunnen zijn aan de *ginnaye* van Noord-Arabië die in de derde categorie passen.

De traditie maakt echter ook melding van Mekkanen die alleen *Allāh* vereren. *Ibn Hishām*<sup>454</sup> noemt vier vrienden die van mening waren dat het polytheïsme de monotheïstische religie van hun voorvader Abraham<sup>455</sup> verdorven had. De eerste was *Waraqqa ibn Naufal*, de neef van Mohammeds vrouw waarover ik het in paragraaf 3.4.4. nog zal hebben. De tweede heette *'Ubaydullah ibn Jahsh*, de derde *'Uthmān ibn al-Huwayrith* en de vierde *Zayd ibn 'Amr*. Zij weigerden nog langer evenals de andere *Quraysh* heilige stenen<sup>456</sup> te vereren en aan hen te offeren. In plaats daarvan zochten ze de *Hanīfiya*, de religie van Abraham.<sup>457</sup> Anders dan de andere drie was *Zayd* nooit jood of christen geworden. In zijn eentje vereerde hij de God van Abraham, wat hem als een soort oermoslim typeert.<sup>458</sup> Evenals Mohammed later berispte hij zijn volk in het openbaar voor hun praktijken. Om die reden werd hij op last van zijn oom *Al-Khattāb* uit Mekka verjaagd<sup>459</sup>, een lot dat Mohammed zelf ook zou treffen. *Zayd* trok zich daarna terug naar de berg *Hira* boven Mekka.

<sup>451</sup> Hoyland, *Arabia and the arabs*, pp. 140-145.

<sup>452</sup> *Allāh* is afgeleid van *al-ilah* dat 'de God' betekent.

<sup>453</sup> Geesten, vereerd in pre-islamitisch Arabië en genoemd in de Koran.

<sup>454</sup> Guillaume (vert.), *The life of Muhammad*, p. 99.

<sup>455</sup> Volgens de islamitische traditie is Abraham zowel de voorvader van de joden als van de Arabieren.

<sup>456</sup> Volgens *Al-Kalbi's* 'Boek der afgoden' ontstond het polytheïsme van Mekka uit de oorspronkelijke monotheïstische eredienst rond het door Abraham gebouwde *Ka'ba*, het Kubusvormige heiligdom dat het centrum van deze stad vormt. Volgens hem namen de mensen, als ze Mekka verlieten, een steen van de *Ka'ba* mee, zette deze neer op de plaats waar ze waren en omcirkelden hen, zoals ze de *Ka'ba* omcirkelden. Dit leidde tot verering van stenen en beelden en daardoor tot polytheïsme (Zie Peters, *Muhammad and the origins of Islam*, pp. 12-15).

<sup>457</sup> De islamitische traditie schetst *hanīfen* als mensen die de *Ka'ba* als het exclusieve heiligdom van *Allāh*, de God van Abraham, beschouwen en Abrahams afstammelingen, de *Quraysh*, als zijn wettige priesters zien. In Mekka deelde Mohammed hun opvattingen. Toen hij echter de hoop verloor dat de *Quraysh* zich door vreedzame prediking tot het monotheïsme zouden bekeren, Medina verliet en de *Quraysh* begon te bestrijden, zorgde dat voor een breuk met de *hanīfen* (zie Rubin, 'Hanīfiyya and Ka'ba', pp. 93,97).

<sup>458</sup> In een Medinensische tekst die de moslims definieert tegenover de joden en christenen zegt de Koran: '*Ibrahiem was niet jood, noch christen, maar hij was een aanhanger van het zuiver geloof, die zich [aan God] overgaf* (Arabisch: 'moslim was', jq) en hij behoorde niet tot de veelgodendienaars. De mensen die Ibrahiem het meest waardig zijn, zijn zeker zij die hem en deze profeet (Mohammed) navolgen en die geloven' (De Koran, soera 3:67,68a in de vertaling van Leemhuis, p. 46).

<sup>459</sup> Guillaume (vert.), *The life of Muhammad*, pp. 102,103.



M. J. Kister<sup>460</sup> vermeldt een traditie van *al-Khargūshī* dat Mohammed een ooi slacht en op een heilige steen offert. Ter plaatse roostert hij de ooi. Mohammed en *Zayd ibn Hāritha* wandelen met het geroosterde vlees naar de hoogvlakte boven Mekka waar zij *Zayd ibn ‘Amr* ontmoeten, die ze groeten zoals dat in de tijd van de *Jāhiliyya*<sup>461</sup> gebruikelijk was. Mohammed vraagt *Zayd* waarom zijn volk hem haat. *Zayd* antwoordt dat hij gehaat wordt omdat hij het polytheïsme afgezworen heeft en *Allāh* wilde aanbidden in overeenstemming met de religie van Abraham. Mohammed biedt hem een stuk vlees aan, waarop *Zayd* hem vraagt waaraan hij het vlees geofferd heeft. Mohammed vertelt hem over de heilige steen. Daarop zegt *Zayd* dat hij alleen vlees eet dat aan *Allāh* geofferd is.<sup>462</sup> Volgens de tekst ontving Mohammed kort na deze ontmoeting het profetschap.<sup>463</sup>

Volgens een door Rubin vermelde traditie van *al-Hākīm*<sup>464</sup>, die grotendeels parallel loopt aan de traditie die Kister noemt, gaan Mohammed en *Zayd ibn Hāritha* na de ontmoeting met *Zayd ibn ‘Amr* naar de *Ka’ba*. Daar omcirkelen mensen het heiligdom en raken de beelden van *Isāf* en *Nā’ila*<sup>465</sup> aan. Mohammed verbiedt zijn metgezel hetzelfde te doen.

A. Guillaume<sup>466</sup> haalt een traditie aan uit de verzameling van *Al-Bazzāz* die het verhaal in Mohammeds jongenstijd plaatst.<sup>467</sup> Vaderlijk zegt *Zayd* daar tegen Mohammed, die hem in zijn onschuld een stuk vlees aanbiedt, dat hij zijn tantes om uitleg van zijn afwijzing moet vragen. Zij weten namelijk dat hij nooit afgodenvlees eet. *Zayd* bekritiseert Mohammed en de andere polytheïsten om hun gedrag. Volgens de tekst heeft Mohammed daarna nooit meer aan afgoden geofferd.

In de voorafgaande teksten zet *Zayd* Mohammed op het spoor van het monotheïsme.<sup>468</sup> In andere tradities vervullen engelen deze rol, wat het verhaal een

---

<sup>460</sup> Kister, ‘A Bag of Meat’, pp. 270,271.

<sup>461</sup> Een aanduiding van de tijd voor de vestiging van de islam.

<sup>462</sup> Volgens Rubin offerden de *hanīfen* dieren aan *Allāh* die ze vlakbij de *Ka’ba* slachtten (Rubin, ‘Hanīfiyya and Ka’ba’, p. 92).

<sup>463</sup> Kister, ‘A Bag of Meat’, p. 271.

<sup>464</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 77-79.

<sup>465</sup> *Ibn Hishām* vermeldt een traditie die hen schetst als een man en een vrouw die binnen de *Ka’ba* geslachtsgemeenschap hadden en daarom door God in stenen veranderd werden. Later offerden de *Quraysh* daar hun dieren (Zie Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, pp. 37,38).

<sup>466</sup> Guillaume (vert.), *New Light on the life of Muhammad*, pp. 27,28.

<sup>467</sup> Mohammeds jonge leeftijd is hier ongeloofwaardig. De tekst noemt namelijk evenals de voorafgaande tradities *Zayd ibn Hāritha* als zijn metgezel. Dit is een jongen die Mohammeds vrouw hem als slaaf gegeven had en die hij als zijn pleegzoon aangenomen had. Uit dit gegeven moet men concluderen dat Mohammed in deze tijd al getrouwd was en dus volwassen was. Wellicht probeert de tekst het polytheïstisch gedrag van Mohammed enigszins te verzachten, door het in zijn jeugd te plaatsen.

<sup>468</sup> In tegenstelling tot de andere *Quraysh*, die *Zayd* verwierpen, maakte Mohammed contact met hem door hem voedsel aan te bieden. De teksten suggereren dat hij niet weet waarom *Zayd* door hen verworpen is. Mogelijk zoekt hij echter leiding bij hem. Rubin noemt *Zayd* Mohammeds mentor, die hem introduceerde in het monotheïsme van de religie van Abraham. Wellicht heeft de schrijver een

Bijbels karakter geeft. *Ibn Sa'd*<sup>469</sup> vermeldt een traditie die teruggaat op *Ibn 'Abbās* waarin Mohammed weigert deel te nemen aan de verering van de Mekkaanse goden. Zijn oom en tantes zijn boos op hem. Mohammed verdwijnt en komt na een poosje verbijsterd<sup>470</sup> terug. Hij zegt zijn tantes te vrezen voor zijn geestelijke gezondheid. Toen hij een beeld wilde aanraken<sup>471</sup> verscheen er namelijk een persoon in het wit die hem verbood de handeling te verrichten. Zijn tantes stellen hem gerust. Volgens hen zal *Allāh* hem, zolang hij zijn goede inborst<sup>472</sup> bewaart, nooit in *Shaytān's*<sup>473</sup> macht overgeven.<sup>474</sup> Later, als hij bij zijn roeping een dergelijk wezen ontmoet, zegt zijn vrouw *Khadījah* hetzelfde tegen hem.<sup>475</sup>

In deze traditie heeft Mohammed slechts de intentie een afgodenbeeld aan te raken. Van feitelijke aanraking spreekt ondermeer *Bayhaqī* in een traditie die teruggaat op *Jābir ibn 'Abdallāh*. Mohammed hoort daar twee engelen zeggen dat ze niet bij hem kunnen komen omdat hij een beeld heeft aangeraakt<sup>476</sup> waarop hij besluit dit nooit meer te doen.<sup>477</sup>

In een derde groep tradities neemt Mohammed zelf het besluit het polytheïsme af te zweren. *Ahmad*<sup>478</sup> vermeldt een traditie die teruggaat op *'Urwa ibn Al-Zubayr* waarin Mohammed zijn vrouw meedeelt zijn dagelijkse verering van de beelden van de godinnen *Allāt* en *al-'Uzzā* te beëindigen. In een traditie van *Ibn Al-Kalbī* vertelt Mohammed dat hij in de tijd dat hij de religie van zijn volk volgde<sup>479</sup>, een roodwitte ooi aan *al-'Uzzā* offerde.

Tenslotte zijn er interpretaties van *soera* 93:7 die Mohammeds bekering van het polytheïsme naar het monotheïsme suggereren. Het Koranvers luidt als volgt:

“(Heeft God) jou (niet) dwalend gevonden en jou de weg gewezen?”<sup>480</sup>

*Al-Tabarī* tekent een traditie van *As-Suddi* op waarin “dwalen” uitgelegd wordt als het vasthouden aan de *dīn*, de gebruiken van zijn stam, dat wil zeggen het

---

expliciete vermelding van dit mentorschap uit orthodoxe overwegingen weggelaten. Het is immers beneden de waardigheid van een godsdienststichter om leiding te ontvangen door een mens?

<sup>469</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 81.

<sup>470</sup> Rubin spreekt over ‘*overcome with horror*’.

<sup>471</sup> Blijkbaar heeft Mohammed om de vrede te bewaren toch mee willen doen aan de verering van de goden.

<sup>472</sup> Volgens deze uitspraak maakt een ethisch goed karakter iemand immuun voor de invloed van boze geesten.

<sup>473</sup> *Shaytān* ofwel Satan is zowel volgens de Bijbel als de Koran degene die mensen probeert te verleiden tot het kwade en daardoor de klassieke tegenstander van God.

<sup>474</sup> Door over God (*Allāh*) en Satan te spreken, plaatst de schrijver de polytheïstische tantes in een monotheïstische setting.

<sup>475</sup> Zie paragraaf 3.4.3.

<sup>476</sup> Bijbels en ook Koranitsch geredeneerd, zouden de engelen bezoedeld kunnen worden als ze zich in zouden laten met een afgodenvereerder. Volgens deze redenering is monotheïsme een voorwaarde voor de ontmoeting met een engel en dus ook voor de openbaring die Mohammed ten deel zal vallen.

<sup>477</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 82.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>479</sup> Dus polytheïst was.

<sup>480</sup> De Koran, *soera* 93:7 in de vertaling van Leemhuis, p. 416.

polytheïsme.<sup>481</sup> *Al-Rāzī* vermeldt een traditie van *Al-Kalbī* die de tekst interpreteert als:

“*He found you as a kāfir (een ongelovige) in a people of error and guided you.*”<sup>482</sup>

Geen van deze tradities zijn opgenomen in de gezaghebbende Traditieverzamelingen. Ze komen namelijk niet overeen met het geïdealiseerde Mohammed-beeld dat later tot dogma geworden is: dat Mohammed al vanaf zijn geboorte zonder zonde was. Een voorbeeld van een traditie die wel met dit dogma overeenstemt, is het verhaal van *Ibn Hishām* waarin Mohammed als jongetje tegenover de christelijke monnik *Bahīrā* zijn afkeer van twee Mekkaanse godinnen laat blijken nadat deze hem onder het zweren bij hun naam een vraag stelt:

“*Do not ask me by al-Lāt and al-‘Uzzā, for by Allāh, nothing is more hateful to me than these two.*”<sup>483</sup>

### 3.3. Mohammeds reiniging

*Ibn Hishām*<sup>484</sup> vermeldt het volgende verhaal uit Mohammeds jeugd. De kleine Mohammed is samen met zijn pleegbroertje<sup>485</sup> achter de tenten bij de lammetjes. Twee in het wit geklede mannen verschijnen, grijpen hem, gooien hem op de grond en openen zijn buik. Het pleegbroertje rent naar zijn moeder en als ze samen bij Mohammed komen, vertelt deze hen met een lijkbleek gelaat<sup>486</sup> dat de mannen iets in zijn buik zochten maar dat hij niet wist wat. De pleegmoeder is bang dat de kleine Mohammed bezeten is door een demon, een *shaytān*<sup>487</sup> en daarom ziek geworden is.<sup>488</sup> Ze gaat met hem naar zijn moeder in Mekka. Deze verzekert de ongeruste pleegmoeder dat demonen geen macht hebben over haar zoon.<sup>489</sup> Ze vertelt haar over

---

<sup>481</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 90,91; Birkeland, *The Lord guideth*, pp. 28,29.

<sup>482</sup> Birkeland, *The Lord guideth*, pp. 28,29.

<sup>483</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 80.

<sup>484</sup> *Ibid.*, pp. 69-73.

<sup>485</sup> Volgens *Ibn Hishām* wordt Mohammed evenals andere Mekkaanse kinderen (uit gezondheidsoverwegingen?) verzorgd door een pleegmoeder van een bedoeïenenstam. Hij verkeert dus met hen buiten Mekka in de woestijn.

<sup>486</sup> In een variant op dit verhaal beschrijft Rubin Mohammeds gezicht na de ontmoeting als een ‘*face white with terror*’ (Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 60).

<sup>487</sup> Naast de *Shaytān* zijn er volgens de Koran vele andere *shaytāns* (zie bijvoorbeeld *soera* 19:83 en 43:36).

<sup>488</sup> Zij legt een verband tussen de aanval van de kwaadaardige bovennatuurlijke wezens en de ziekte. Hetzelfde doen de hedendaagse Egyptische moslima’s waar Gerda Sengers onderzoek naar deed. Deze geloven namelijk dat er een verband is tussen lichamelijke en psychische klachten en het binnendringen van deze wezens in het lichaam van de mens (Sengers, *Vrouwen en demonen*, p. 20). Hier lijkt iets dergelijks te worden verondersteld.

<sup>489</sup> Deze uitspraak bevestigt het dogma van Mohammeds zondeloosheid. *Ibn Hishām* vertelt over de stem die de zwangere moeder van Mohammed er op wees dat ze hem bij zijn geboorte aan de zorg van

het licht dat bij haar zwangerschap uit haar buik scheen.<sup>490</sup> Ook vermeldt ze dat Mohammed vlak na zijn geboorte naar de hemel keek.<sup>491</sup>

Mohammed ondergaat een crisismoment maar het is niet duidelijk wat er precies gebeurd is. Een andere door *Ibn Hishām* beschreven traditie<sup>492</sup> geeft meer inzicht in het gebeuren. Daar blijkt dat er een zwarte druppel uit Mohammeds hart gehaald is en dat de mannen zijn hart en buik met sneeuw gewassen hebben.

Er is dus een ongewenst element uit Mohammeds binnenste verwijderd. Rubin<sup>493</sup> vermeldt een traditie van *Ibn ‘Abbas*, die het verwijderde element een *nukta sawdā*, een zwarte plek, noemt. Deze plek is het aandeel van *Shaytān* in hem, een aandeel dat elk mens behalve Jezus en zijn moeder bij zijn geboorte bezit en de bezitter tot het kwade kan verleiden.<sup>494</sup> De mannen<sup>495</sup> wassen zijn innerlijke delen met sneeuw, vullen zijn hart met iets ongespecificeerds en zegelen zijn lichaam met een zegel van licht. Dit zegel typeert Rubin als het kenmerk van Mohammeds toekomstige profeteetschap.

Blijkbaar kan dit kenmerk pas geplaatst worden als Mohammeds neiging vernietigd wordt om evenals de andere mensen toe te geven aan het kwade. De ontvangst van Gods openbaring veronderstelt dus een hoge ethiek.

In een door *Abū Nu‘aym* beschreven traditie van *Mu‘ādh*<sup>496</sup> wordt zowel het kwade als het goede aandeel gespecificeerd. Daar verwijderen de engelen *Jibrīl* en *Mikāl*<sup>497</sup> haat en afgunst uit Mohammeds hart en vullen het met medelijden en genade. Haat en afgunst zijn bij uitstek eigenschappen van *Shaytān*, zoals deze in de Koran wordt afgeschilderd.

Wanneer God de mens een leidende positie over zijn aardse schepping wil geven, waarschuwen de engelen Hem voor diens slechte eigenschappen:

*“Gaat U daar iemand aanstellen, die er verderf brengt en bloed vergiet, terwijl wij U lofprijzen en Uw heiligheid eren?  
Hij (God) zei: Ik weet wat jullie niet weten.”*<sup>498</sup>

---

*Allāh* moest toevertrouwen die hem tegen het kwaad van elke vijand zou beschermen. Ook moest ze hem Mohammed, ‘lofwaardige’, noemen (Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 69).

<sup>490</sup> Het licht reikte tot de kastelen van *Bosra* in Syrië, wat op de latere verovering van de moslims lijkt te slaan en dus op het succes van Mohammeds leven wijst (Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 69).

<sup>491</sup> De hemel is traditioneel de woonplaats van de engelen en God. De demonen bevolken daarentegen de regionen daaronder. Mohammed is dus vanaf zijn geboorte gericht op de goede geestelijke machten.

<sup>492</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 72.

<sup>493</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 61,62.

<sup>494</sup> Zie *soera* 15:39-43.

<sup>495</sup> De tekst spreekt hier van een drietal.

<sup>496</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 63,64.

<sup>497</sup> Dit is Michaël.

<sup>498</sup> De Koran, *soera* 2:30b,31 in de vertaling van Leemhuis, pp. 13,14.

God ziet blijkbaar meer positiefs in de mens dan de engelen. Deze schikken zich in een ondergeschikte positie, maar *Iblīs*, ofwel *Shaytān*, niet. Als iemand die uit vuur geschapen is, wil hij niet buigen voor een schepsel van klei.<sup>499</sup> God verstoot hem daarop uit de hemel, waarop *Iblīs* God verzekert mensen te zullen misleiden. Zijn plan slaagt en de mensen dalen met hem af ‘elkaar tot vijand’.<sup>500</sup>

*Shaytān* is jaloers op de positie die God de mens geeft en probeert van hem het lage, slechte schepsel te maken dat hij in hem ziet en dat hij in feite zelf is. Als de engelen in Mohammed de Satanische eigenschappen wegnemen, trekken zij hem buiten diens invloedssfeer.

*Al-Suyūṭī* en *al-Zurqānī* vermelden een traditie van *ibn Ma’dan*<sup>501</sup> waarin gesproken wordt over de verwijdering van een zwarte klonters uit Mohammeds hart, waarna dat wordt gewassen en gevuld met *sakīna*. Rubin<sup>502</sup> legt een verband tussen het Arabische *sakīna* en het Hebreeuwse *sechina*, een term voor de geest van God. Deze geest gaf de Bijbelse profeten inspiratie en zal hetzelfde bij Mohammed verrichten.

De klonters wordt ook genoemd in de al eerder vermelde soera 96:

“*Geschapen heeft Hij de mens uit een bloedklonters (‘alaq).*”<sup>503</sup>

Volgens het woordenboek van J.M. Cowan<sup>504</sup> duidt ‘*alaq* op iets klonters, kleverigs, maar ook op het zich ergens aan hechten, een relatie met iets of iemand aangaan. Blijkbaar heeft God mensen geschapen als relationele wezens. Dit kan zowel met het goede als met het kwade. In dit verband wijst een zwarte klonters dus op een hang naar het kwade, op een relatie met *Shaytān*.

In de traditie van *Ibn Ma’dan* wordt de zwarte klonters, zoals eerder vermeld werd, vervangen door de *sakīna*. Volgens Watt<sup>505</sup> komt dit woord zes keer voor in de Koran, waarvan vijf keer in de betekenis van de rust die met zelfverzekerdheid te maken heeft.<sup>506</sup> Mogelijk fungeert de *sakīna* als een krachtbron die Mohammed in staat stelt het hoogstaande ethische leven te leiden dat God van een profeet verlangt.

*Al-Rāzī*<sup>507</sup> commentaar op soera 94:1-3<sup>508</sup> wijst in dezelfde richting. Birkeland vertaalt de verzen als volgt:

“*Have We (God) not expanded for thee thy breast,*

---

<sup>499</sup> Soera 7:11,12.

<sup>500</sup> Soera 7: 24.

<sup>501</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 62,63.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>503</sup> De Koran, soera 96:2 in de vertaling van Leemhuis, p. 427.

<sup>504</sup> Cowan (ed.), *Arabic-English dictionary. The Hans Wehr dictionary of modern written Arabic.*

<sup>505</sup> Watt, Mc. Donald, *The history of Al-Tabari Vol VI*, p. 75.

<sup>506</sup> Soera 2:248; 48:4; e.a.

<sup>507</sup> Birkeland, *The Lord guideth*, pp. 43-45.

<sup>508</sup> Verzen die traditioneel vaak in verband worden gebracht met het reinigingsverhaal.

*and removed for thee thy burden  
which weighted down thy back.”*<sup>509</sup>

*Al-Rāzī* ziet de verruiming van het hart als een gebeurtenis waardoor God Mohammeds zorgen van hem afneemt. Zorgen die Arabieren volgens Birkeland<sup>510</sup> koppelen aan een nauw hart. Zonder zijn zorgen krijgt Mohammed moed en een opgeruimd karakter, wat hem in staat stelt te handelen zonder in verwarring te raken of door onrust of verbijstering te worden overmand.

Uit al deze tradities blijkt dat profetische inspiratie niet mogelijk is zonder een andere mentaliteit en een hoogstaand ethisch leven. *Al-Tayālīsī* vermeldt een traditie<sup>511</sup> waar deze inspiratie direct volgt op de reiniging. Mohammed en zijn vrouw zonderen zich af op de berg *Hirā*, de traditionele plaats voor de eerste openbaring. Daar voert *Mikāl* de reiniging uit, waarna *Jibrīl* Mohammed beveelt *soera* 96:1-5 te reciteren.

In een door *Al-Tabarī* beschreven traditie<sup>512</sup> vormt de reiniging zelfs een prelude op het visioen dat de *Mi’rāj*, de hemelreis, genoemd wordt en een hoogtepunt in Mohammeds profetische carrière vormt. Mohammed slaapt hier bij de *Ka’ba*. *Jibrīl*, *Mikāl* en een andere engel snijden zijn buik open, wassen zijn innerlijk met *Zamzam*-water<sup>513</sup> en reinigen hem van alle twijfels, afgoderij<sup>514</sup>, onwetendheid<sup>515</sup> en fouten, kortom van het polytheïsme van zijn stadgenoten. Daarna vullen ze hem met geloof en wijsheid, waarna ze met hem door de zeven hemelen opstijgen naar het Paradijs.<sup>516</sup> Dit verhaal vormt een soort omkering van het Paradijsverhaal uit zowel de Bijbel als de Koran.<sup>517</sup> Daar verlaat het eerste mensenpaar het Paradijs nadat ze door *Shaytān* verleidt zijn tot ongehoorzaamheid aan God en hier stijgt Mohammed er weer naar op nadat hij gereinigd is van het polytheïsme.

De reinigingsverhalen vormen ook een contrast met het verhaal over de bezoedeling van de zwarte steen, de voornaamste steen van de *Ka’ba*. Volgens *Tabarsī*<sup>518</sup> zond God een witte steen uit het Paradijs naar de aarde.

*“It was whiter than paper, but became black from the sins of the children of Adam.”*

---

<sup>509</sup> Birkeland, *The Lord guideth*, pp. 38.

<sup>510</sup> *Ibid.*, pp. 44,45.

<sup>511</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 64.

<sup>512</sup> *Ibid.*, pp. 65,66.

<sup>513</sup> De waterbron die *Jibrīl* volgens de traditie aan Hagar toonde, waardoor ze haar zoon *Ismā’īl*, de stamvader van de Arabieren, kon redden van de dood.

<sup>514</sup> Het Arabische woord is *shirk*, ofwel het vereren van goden naast *Allāh*.

<sup>515</sup> In het Arabisch *jāhilliyya*. De tijd voor de komst van de islam wordt door de traditie het tijdperk van de *jāhilliyya* genoemd.

<sup>516</sup> Misschien is dit een verwijzing naar *soera* 53:13-18, waar God zich in een paradijselijke setting aan Mohammed openbaart.

<sup>517</sup> Zie *soera* 2:35,36; 7:19-24; 20:117-121.

<sup>518</sup> Peters, *Muhammad and the origins of Islam*, pp. 5,6.

Mohammed maakt volgens de verhalen een omgekeerd proces door. De engelen verwijderen zijn zwarte plek en wassen zijn binnenste.

Dat de reiniging ook kan mislukken, blijkt uit het verhaal over *Umayya*, een dichter en *hanīf*<sup>519</sup> uit de stam van *Thaqīf*.<sup>520</sup> Een oude man zegt *Umayya* in een kerk dat hij de toekomstige Arabische profeet zou kunnen zijn. Wanneer *Umayya* in het huis van zijn zus ligt te slapen, splijt het dak open en komen er vogels. Zij openen tot driemaal toe zijn borst en hart, maar concluderen steeds dat hij niet geaccepteerd is omdat hij niet rechtvaardig is. Ook hier blijkt hoogstaande ethiek een voorwaarde voor het profeteerschap te zijn.

In gezaghebbende *Hadith* worden teksten over de zwarte plek vermeden, omdat ze niet overeenkomen met het beeld van een al vanaf zijn geboorte zondeloze profeet. De volgende passage uit *Ibn Hishām's Sīra* over de jeugdige Mohammed is illustratief voor dit beeld:

*“The apostle of God grew up, God protecting him and keeping him from the vileness of heathenism because he wished to honour him with apostleship, until he grew up to be the finest of his people in manliness, the best in character, most noble in lineage, the best neighbour, the most kind, truthful, reliable, the furthest removed from filthiness and corrupt morals, through loftiness and nobility, so that he was known among his people as ‘The trustworthy’ because of the good qualities which God had implanted in him.”*<sup>521</sup>

### 3.4. Mohammeds roeping

#### 3.4.1. Tahannuth

*Ibn Hishām*<sup>522</sup> plaatst Mohammeds roeping in de setting van *tahannuth*. Hij laat ‘*Ubayd ibn ‘Umayr* vertellen dat Mohammed elk jaar een maand op de berg *Hirā* bad en voedsel aan de armen gaf die tot hem kwamen. Daarmee praktiseerde hij *tahannuth*, zoals dat in die tijd de gewoonte was van de *Quraysh*, Mohammeds stam. Na afloop omcirkelde hij dan ritueel de *Ka’ba*, waarna hij weer naar huis ging.

Wat is *tahannuth*? Kister vermeldt een traditie van *Hakīm ibn Hizām*<sup>523</sup> over een succesvolle koopman die een deel van zijn winst aan een lid van de *Quraysh*<sup>524</sup> gaf<sup>525</sup>

---

<sup>519</sup> Rubin, ‘Hanīfiyya and Ka’ba’, pp. 94,95.

<sup>520</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 72-74.

<sup>521</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 81.

<sup>522</sup> *Ibid.*, pp. 104-106.

<sup>523</sup> Kister, *Studies in Jāhilliyya and Islam*, pp. 233,234.

<sup>524</sup> Op een andere plaats wordt gesproken van een arme.

die daarom vroeg. Deze daad leidt volgens de tekst tot een toename van zijn winst. Ook versterkt zij de vriendschap in de clan.

De redenering veronderstelt de overtuiging dat echte rijkdom slechts mogelijk is als ze met (arme) clangenoten gedeeld wordt. *Tahannuth* heeft hier dus iets van de *zakāt*, de islamitische armenbelasting, die zowel de ontvanger als de gever begunstigt.<sup>526</sup>

Was het motief van bovengenoemde koopman nog egoïstisch, *tahannuth* kon ook fungeren als een ethische protestactie.<sup>527</sup> Dat blijkt uit een door *Al-Balādhuri* vermelde traditie die teruggaat op *Al-Zuhrī*.<sup>528</sup> *Al-Zuhrī* wijst Mohammeds grootvader aan als de eerste die *tahannuth* praktiseerde op de *Hirā*. Hij voedde daar de armen omdat hij diep bedroefd was over de onrechtvaardigheid van de (rijke?) Mekkanen. Mogelijk wilde *Al-Zuhrī* hem afschilderen als een waardig familielid van de profeet, die zich later in de Mekkaanse *soera*'s sterk zou distantiëren van de praktijk van zijn stamgenoten.

Waar dat op uit kan lopen wordt verbeeld in de levensloop van *Zayd ibn 'Amr*, de *hanīf* die Mohammed volgens eerder beschreven tradities tot een keuze voor het monotheïsme geïnspireerd had. De *Quraysh* hadden hem naar de *Hirā* verjaagd, waar hij, evenals Mohammeds grootvader, *tahannuth* gepraktiseerd had.<sup>529</sup> Volgens de traditie is zijn graf op diezelfde berg te vinden, waardoor Mohammeds *tahannuth* op de *Hirā* iets krijgt van een bedevaart naar zijn dode, door zijn eigen volksgenoten verworpen leidsman.

Door *tahannuth* te beoefenen, distantieert Mohammed zich van de onrechtplegers onder zijn volksgenoten en identificeert hij zich met de rechtvaardigen, die het daar moeilijk mee hebben. Door de eerste openbaring in deze context te plaatsen, wordt benadrukt dat het profeetschap een breuk met een ethisch verwerpelijk leven veronderstelt.

### 3.4.2. Mohammeds angst

Volgens *Al-Zuhrī* zei *Ā'isha* dat God Mohammed als eerste teken van zijn profeetschap tijdens zijn slaap 'true visions' schonk. Volgens *'Ubayd ibn 'Umayr* brengt *Jibrīl* hem in een dergelijk visioen<sup>530</sup> op de *Hirā* zo in het nauw dat hij denkt:

---

<sup>525</sup> In het Arabisch staat hier *tahannuhu*.

<sup>526</sup> Volgens Bashear vermeerdert de *zakāt* de bezittingen. Dit doet ze door de bezittingen te reinigen en zegenen (Bashear, 'On the origins and development of the meaning of *zakāt*', p. 112).

<sup>527</sup> Misschien speelt hier een element dat we ook bij *zakāt* zien. Namelijk de morele zuivering. Zowel in het Arabisch als in de verwante regio-talen betekent *zakāt* volgens Bashear 'reiniging', 'vrijstelling voor het betalen van belasting' en 'onschuldig zijn' (Bashear, 'On the origins and development of the meaning of *zakāt*', p. 112).

<sup>528</sup> Kister, *Studies in Jāhilliyya and Islam*, p. 232.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>530</sup> Zie paragraaf 3.1.



*“It was death.”*<sup>531</sup>

Vreest Mohammed dat hij een dode ontmoet heeft? Denkt hij dat *Zayd*, die daar ligt begraven, hem heeft lastig gevallen? Of dat een of ander bovennatuurlijk wezen hem zijn leven wil ontnemen? *Al-Tabarī* zegt dat hij, wanneer hij wakker wordt, bang is een *shā’ir*, een extatische dichter, of een *majnun*, een bezetene, te zijn en dat hij zelfmoord wil plegen:

*“Woe is me poet or possessed – Never shall Quraysh say this to me! I will go to the top of the mountain and throw myself down that I may kill myself and gain rest.”*<sup>532</sup>

Volgens Rubin<sup>533</sup> brengt ook de Bijbel de angst voor het bovennatuurlijke soms in verband met de dood. Hij noemt twee voorbeelden uit het Bijbelboek Richteren:

*“Manoach zegt tot zijn vrouw: sterven, ja sterven zullen wij, want wij hebben God gezien!”*<sup>534</sup>

*“Gideon zegt: Wee mij, mijn Heer de ENE, dat ik zó de engel van de ENE gezien heb, van aangezicht tot aangezicht! De ENE zegt tot hem: vrede voor jou, vrees niet! Je zult niet sterven!”*<sup>535</sup>

De context van Mohammeds angst is echter Arabisch. Hij is namelijk bang bezeten te zijn door een *jinn*.<sup>536</sup> Hoyland maakt melding van goedaardige en kwaadaardige *jinn*. Onder de goedaardige valt de *qarin*, de gezel, die de mens waarbij hij hoort onder zijn hoede neemt. De *qarin* wordt samen met zijn menselijke partner geboren en heeft grote invloed op diens gedrag, conditie en prestaties.<sup>537</sup> De kwaadaardige zijn naamloze wezens, waarop slechts summier wordt gezinspeeld in de pre-islamitische Arabische poëzie, maar waarover moslimauteurs talloze legenden verzamelden. Het meest algemeen zijn de *ghoul*, die op verlaten plekken huizen en zich vooral ’s nachts in verschillende gedaanten aan mensen manifesteren om ze van de goede weg af te brengen.<sup>538</sup>

Het verhaal situeert Mohammed op een tijdstip en op een plaats waarin een aanval van zo’n *ghoul* niet denkbeeldig is. Mohammed slaapt ’s nachts op een afgelegen plek, buiten de veilige omgeving van zijn stam, waar bovendien een dode ligt begraven. Ook zijn panische reactie is een logisch gevolg van de ontmoeting met een dergelijk wezen. De tekst spreekt echter over een (hoogstwaarschijnlijk goedaardige) *jinn* waar

---

<sup>531</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 106.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>533</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p.109.

<sup>534</sup> De Bijbel, Richteren 13:22 in de vertaling van Oussoren, p. 355.

<sup>535</sup> *Ibid.*, Richteren 6:22b,23, p. 343.

<sup>536</sup> *Jinn* heeft dezelfde Arabische wortel als *majnun*, bezeten zijn.

<sup>537</sup> Hoyland, *Arabia and the arabs*, p. 145.

<sup>538</sup> Opvallend zijn de vele Koranteksten die dwalen en het volgen van de goede weg tot thema hebben. Zie bv. *soera* 1:6,7; 80:20; 93:7.

de *shā'ir*, de dichters die de grootheid van de stam en hun edelste vertegenwoordigers bezingen<sup>539</sup>, zich ter inspiratie mee inlaten. Hieruit blijkt de invloed van de islamitische traditie, die elke *jinn* die polytheïsten inspireert als kwaadaardig bestempelt.<sup>540</sup>

In de traditie van *Hishām ibn 'Urwa*<sup>541</sup> spreekt Mohammed tegenover zijn vrouw zijn vrees uit een *kāhin* geworden te zijn, een categorie mensen die hij in het verhaal van *Ibn 'Abbās*<sup>542</sup> expliciet veroordeelt:

“*Oh Khadīja, there is nothing I hate more than these idols and the kāhins, and I am afraid I have become a kāhin.*”

Volgens Devin Stewart is een *kāhin* een pre-islamitische Arabische priesterfiguur<sup>543</sup> met diverse functies. Hoyland typeert hen als bewakers en cultische uitvoerders van heilige plaatsen, ontvangers van de offers<sup>544</sup>, helpers bij de rituelen, inzamelaars van geldboetes en voorspellers van de toekomst.<sup>545</sup> “*Familiar spirits*”<sup>546</sup> laten hen<sup>547</sup> met behulp van tekens weten wat er in de toekomst gaat gebeuren en hoe mensen daarop moeten participeren. *Kāhins* interpreteren deze tekens en maken een vertaalslag naar de situatie van de vraagsteller. Daarnaast kon men informatie krijgen uit dromen of visioenen.

Ieder ontvankelijk persoon kon een *kāhin* worden. Door accurate informatie te geven aan wie hen om raad vroegen, konden zij autoriteit opbouwen bij anderen. Als ze eenmaal een goede reputatie hadden opgebouwd, konden ze in tijden van grote rampen of omwentelingen fungeren als leiders. Hun contact met het bovennatuurlijke gaf hen gezag om rivaliserende familie- of clanhoofden te overstijgen.

Ook de *Quraysh*, die volgens de traditie als beheerders van de *Ka'ba* fungeerden<sup>548</sup>, hielden zich bezig met waarzeggerspraktijken. Volgens *Ibn Hishām*<sup>549</sup> liet Mohammeds grootvader waarzeggerspijlen voor zich werpen bij het beeld van de god *Hubal*, dat in het midden van de *Ka'ba* stond. Hij had God beloofd één van zijn zonen te offeren als Deze hem er tien zou schenken en hij wilde weten wie God voor dit offer

---

<sup>539</sup> Jones, ‘Poetry and Poets’, pp. 111,112.

<sup>540</sup> In de islamitische traditie is de inspiratiebron van dichters en andere polytheïsten per definitie verdacht en dus moreel verwerpelijk.

<sup>541</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 109.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>543</sup> *Kāhin* is volgens Stewart verwant met het Hebreeuwse *kohen* of priester (Stewart, ‘Soothsayer’, p. 78).

<sup>544</sup> Offers waren bedoeld om een band te scheppen tussen de offeraar en de betreffende godheid of om iets van deze godheid af te dwingen.

<sup>545</sup> Hoyland, *Arabia and the arabs*, pp. 159,163.

<sup>546</sup> De term doet sterk denken aan de eerder beschreven *qarin*.

<sup>547</sup> Stewart, ‘Soothsayer’, p. 78.

<sup>548</sup> Volgens de islamitische traditie beheerden de *Quraysh* de *Ka'ba* en verzorgden zij de pelgrims. *Ibn Hishām* vermeldt dat Mohammeds grootvader de taak had de pelgrims van voedsel en water te voorzien (Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 61). Hetzelfde deden zijn voorvaders *Qusayy* (*Ibid.*, p. 53) en *Hāshim* (*Ibid.*, p. 58).

<sup>549</sup> *Ibid.*, pp. 66-68.

uitkoos. Verderop spreekt de tekst over een waarzegster met een “*familiar spirit*”<sup>550</sup> die hij eveneens raadpleegde.

In de eerder vermelde traditie van *Hishām ibn ‘Urwa* toont Mohammed zijn afkeer van dergelijke praktijken en bekritiseert daarmee impliciet zijn eigen familie.

In een traditie van *‘Ammār ibn Abī ‘Ammār*<sup>551</sup> zegt Mohammed tegen zijn vrouw dat hij bang is door een demon bezeten te zijn. Hier wordt dus niet meer over *jinn*, maar over demonen, *shaytāns*, gesproken. Demonen zijn per definitie kwaadaardig.<sup>552</sup>

In de Koran staat vast dat Mohammed niet door een demon, maar door een engel bezocht is. Wel verdenken zijn stadgenoten hem van bezetenheid, een beschuldiging die door de heilige tekst resoluut verworpen wordt:

“*Jullie medebewoner (Mohammed) is geen bezetene.*”<sup>553</sup>

“*Het (de Koranverzen) zijn niet de woorden van een dichter.*”<sup>554</sup>

“*Vermaan dus, want jij bent door genade van jouw Heer geen waarzegger en geen bezetene.*”<sup>555</sup>

Toch lijken de beschuldigingen hout te snijden.<sup>556</sup> Evenals de *kāhin* ontving Mohammed visioenen, soms (evenals hij) in een mantel gehuld.<sup>557</sup> Het geestelijke wezen dat hem bezoekt noemt hem ‘jij’, evenals de *jinn* hun *kāhin*. Evenals de *kāhin* wijst Mohammed op tekenen. De Koran spreekt over tekenen in de natuur<sup>558</sup>, de geschiedenis<sup>559</sup> en in haarzelf.<sup>560</sup> Daarnaast lijkt rijm en ritme in de Koran, vooral in de vroeg-Mekkaanse *soera*’s, sterk op die van de *kāhin*-boodschappen en op de gedichten van de *shā’ir*.<sup>561</sup> Vervolgens komt de Mohammed van de traditie evenals sommige *kāhin* in aanmerking voor een bemiddelend leiderschap.<sup>562</sup> Blijkbaar was er, in ieder geval uiterlijk gezien, een gelijkenis tussen de *kāhin* en de profet.

Dit alles maakt de vraag van de traditie alleen maar nijpender. Wie was Mohammeds inspiratiebron? Een (kwaadaardige) *shaytān* of een (goedaardige) engel? De eersten inspireerden volgens de traditie de polytheïstische dichters en *kahīns* en de laatstgenoemde de monotheïstische profeten.

---

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>551</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 108,109.

<sup>552</sup> Volgens de islamitische traditie is elke inspiratiebron van polytheïsten een *shaytān*, een verleider tot het kwade.

<sup>553</sup> De Koran, *soera* 81:22 in de vertaling van Leemhuis, p. 407.

<sup>554</sup> *Ibid.*, *soera* 69:41a, p. 391.

<sup>555</sup> *Ibid.*, *soera* 52:29, p. 359.

<sup>556</sup> Zie Stewart, ‘Soothsayer’, p. 80.

<sup>557</sup> Zie *soera* 73:1; 74:1.

<sup>558</sup> Bijvoorbeeld *soera* 10:6; 12:105; 17:12 en 51:20,21

<sup>559</sup> Bijvoorbeeld *soera* 26:67,103,121, etc en 44:33.

<sup>560</sup> Bijvoorbeeld *soera* 41:3 en 3:7.

<sup>561</sup> Leemhuis, ‘Koran’, p. 81.

<sup>562</sup> In dit geval in Medina.

### 3.4.3. Khadijah's remedie

Volgens *Ibn Hishām* snelt Mohammed, ontdaan door zijn ontmoeting met het geestelijke wezen, naar zijn vrouw *Khadījah* en zoekt troost bij haar. De woorden getuigen van de intimiteit die tussen beiden bestond:

*“He sat by her thigh and drew close to her.”*<sup>563</sup>

Uit de door *Al-Tabarī* vermelde traditie van ‘*A’ishah*<sup>564</sup> klinkt meer van Mohammeds ontredde door:

*“Wrap me up! Wrap me up!”*

*Khadījah* bedekt hem met een mantel<sup>565</sup> tot de angst van hem geweken is. Was Mohammed naakt? Uit sommige tradities blijkt dat het niet ongewoon was in de pre-islamitische tijd naakt rond te lopen.<sup>566</sup> In de Koran wordt naaktheid in verband gebracht met de schaamte die mensen voelden toen *Shaytān* hen tot zonde verleid had<sup>567</sup> en wordt het dragen van kleding gepropageerd als een gedeeltelijke oplossing voor dit probleem:

*“Kinderen van Adam! Wij hebben voor jullie kleding gemaakt om jullie schaamte te bedekken en kleding voor de sier, maar de kleding van de godvrezendheid is beter.”*<sup>568</sup>

Ook *Khadījah* biedt een doeltreffender remedie voor Mohammeds verbijstering. Als hij haar vertelt dat hij voor zijn leven vreest, antwoordt ze:

*“Rejoice, for God will never put you to shame, for you treat your kinsfolk well, tell the truth, deliver what is entrusted to you, endure fatigue, offer hospitality to the guest, and aid people in misfortune.”*<sup>569</sup>

Haar woorden impliceren dat een ethisch zuiver leven de beste bescherming vormt tegen het binnendringen van demonen. In een traditie van *Ibn Hishām*<sup>570</sup> wordt de

---

<sup>563</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 106.

<sup>564</sup> De traditie van *Al-Tabarī* vindt men in Watt, Mc. Donald (vert.), *The history of Al-Tabari Vol VI*, pp. 68-73.

<sup>565</sup> Misschien is dit een verwijzing naar de Koran. In *soera* 93: 1 wordt Mohammed een ‘in kleren gehulde’ en in *soera* 94: 1 een ‘ontmantelde’ genoemd.

<sup>566</sup> Volgens een traditie van *Ibn Hishām* ontdeed Mohammed zich als kind bij het spelen van zijn lendendoek, zoals ook zijn vriendjes, waarop een engel hem een klap gaf (Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 81). Rubin vermeldt dergelijke tradities, maar nu bij een volwassen Mohammed, die stenen sjuowde voor de herbouw van de *Ka’ba* of hielp bij het herstellen van de *Zamzam*-bron (Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 83-86).

<sup>567</sup> Zie *soera* 7:20a,22.

<sup>568</sup> De Koran, *soera* 7:26 in de vertaling van Leemhuis, p. 107.

<sup>569</sup> Watt, Mc. Donald (vert.), *The history of Al-Tabari. Vol VI*, p. 68.

nadruk gelegd op Mohammeds eerlijke, waarheidslievende, vriendelijke karakter, dat een dergelijk leven mogelijk maakt:

*“God would not treat you thus since he knows your truthfulness, your great trustworthiness, your fine character, and your kindness.”*

Misschien verwijzen deze tradities naar soera 68:2-7, waar gezegd wordt:

*“Jij bent door Gods genade geen bezetene.  
Er is voor jou een ononderbroken loon en jij bent hoogstaand van karakter.  
Jij zult inzien en zij zullen inzien wie de verdwaasde is.  
Jouw Heer kent wie van Zijn weg afdwaalt het best en Hij kent hen die het goede pad volgen het best.”<sup>571</sup>*

*Ibn Hishām* vermeldt nog twee proeven die *Khadijah* deed om te bewijzen dat het geestelijke wezen geen demon was.<sup>572</sup> Als Mohammed haar laat weten dat zijn geestelijke bezoeker aanwezig is, laat ze hem achtereenvolgens bij haar linkerdij en haar rechterdij en op haar schoot zitten. Het wezen blijft aanwezig. Als ze zich ontsluit, verdwijnt hij. In een andere proef laat ze Mohammed met zijn hand in haar hemdjurk komen, waarna hij eveneens vertrekt.

In beide gevallen concludeert ze dat het wezen geen *shaytān*, maar een engel is. *Shaytāns*, demonen, hebben namelijk de behoefte om de menselijke schaamte te onthullen. Dit blijkt ondermeer uit soera 7:27:

*“Kinderen van Adam! Laat de satan jullie niet in verzoeking brengen, zoals hij jullie beide voorouders uit de tuin verdreven heeft door hun hun kleding te ontnemen om hun hun schaamte te laten zien.”<sup>573</sup>*

In bovengenoemde verhalen krijgt Mohammeds angst een ethische lading. Uit *Khadijah's* opmerkingen blijkt dat Mohammed bang is voor bezetenheid door een demon omdat zo'n wezen hem beschaamd zal maken. Schaamte is een ethisch gevoel. *Khadijah* geeft Mohammed daarom een ethisch antwoord. Mohammeds leidt een hoogstaand leven. Een dergelijk leven behoedt hem voor schaamte. Dat kan niet door demonen aangetast worden. Daarom concludeerde *Khadijah* dat Mohammed geen kwaadaardige *jinn*, maar een engel had ontmoet.

#### **3.4.4. Waraqa's duiding**

*Khadijah's* neef *Waraqa ibn Naufal* omschrijft deze ontmoeting als een openbaring van God. *Ibn Hishām* beschrijft *Waraqa* als een *hanīf* die in tegenstelling tot *Zayd*

---

<sup>570</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 106.

<sup>571</sup> De Koran, soera 68:1-7 in de vertaling van Leemhuis, pp. 388,389.

<sup>572</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 107.

christen is geworden en als een geletterde man die op de hoogte is van de inhoud van de joodse en christelijke geschriften.<sup>574</sup>

Volgens de traditie vertelt *Khadijah Waraqa* over wat Mohammed gezien en gehoord had, waarna *Waraqa* concludeert:

*“There had come unto him (Mohammed) the greatest Nāmūs who came to Moses aforetime, and lo, he is the prophet of this people. Bid him be of good heart.”*

Het woord *Nāmūs* komt niet voor in de Koran. Volgens Montgomery Watt<sup>575</sup> is *Nāmūs* vrijwel zeker afgeleid van het Griekse *Nomos*, wat wet of geopenbaarde schrift betekent. *Nomos* is de Griekse vertaling van het Hebreeuwse *Torah*. Zowel de joden als de christenen beschouwen deze *Torah* als de openbaring van God aan Mozes. *Waraqa* stelt dus dat deze openbaring identiek is aan de openbaring die Mohammed ontvangen heeft. Alleen het publiek voor de openbaringen verschilt. Was Mozes een profeet voor de joden, Mohammed wordt geroepen voor zijn eigen volk, de *Quraysh*.

*Waraqa's* overtuiging vindt men ook in de Koran. Volgens dit heilige boek brengen de profeten in principe dezelfde boodschap. Daarom kan er ook zonder problemen verwezen worden naar eerdere openbaringen:

*“Dit staat al in eerdere bladen, de bladen van Ibrahiem en Moesa.”*<sup>576</sup>

*“Maar als jij in twijfel verkeerd over wat Wij (God) naar jou hebben neergezonden vraag dan hen die het boek al van voor jouw tijd lezen.”*<sup>577</sup>

De Koran spreekt zelfs expliciet over een gezamenlijke hemelse oorsprong van de openbaringen:

*“Bij Hem (God) is het oorspronkelijke boek.”*<sup>578</sup>

Omdat er sprake is van één Boek vormen de profeten een gemeenschap van elkaar bevestigende en aankondigende personages. Mohammed, het nieuwe lid van deze gemeenschap, was aangekondigd door zijn voorganger Jezus. Volgens de Koran zei Jezus:

*“O Israëlieten, ik ben de gezant van God bij jullie om te bevestigen wat er van de Taura (Thora) voor mijn tijd al was en om het goede nieuws te*

---

<sup>573</sup> De Koran, soera 7:27a in de vertaling van Leemhuis, p. 107.

<sup>574</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 107.

<sup>575</sup> Watt (vert.), *Muhammad at Mecca*, p. 51.

<sup>576</sup> De Koran, soera 87:18,19 in de vertaling van Leemhuis, p. 412.

<sup>577</sup> *Ibid.*, soera 10:94, p. 150.

<sup>578</sup> *Ibid.*, soera 13:39b, p. 174.

*verkondigen van een gezant die na mij zal komen en van wie de naam Ahmad zal zijn.*"<sup>579</sup>

*Ibn Hishām* identificeert deze *Ahmad* als Mohammed en wijst het Johannes-evangelie als bron voor zijn aankondiging.<sup>580</sup> Volgens Watt hebben de woorden *Ahmad* en Mohammed dezelfde wortel, namelijk *h-m-d*, wat 'lof' betekent.<sup>581</sup>

In een traditie van 'Amr ibn Shrahbīl <sup>582</sup> bestempelt *Waraqa* Mohammed als opvolger van Jezus met de woorden:

*"I confess that you are Ahmad and you are Muhammad."*

In deze zin lijken zowel *Ahmad* als Mohammed eerder titels als namen. Titels die van de lofwaardigheid van de toekomstige profeet getuigen.

Deze lof vormt een schril contrast met de schaamte die de Arabische volksreligie Mohammed volgens de traditie bezorgd heeft. Zoals we eerder zagen, propageerde *Khadijah* een hoogstaand ethisch leven als een remedie voor Mohammeds schaamte. *Waraqa* zegt nu dat het profeetschap dat hem te wachten staat, hem lof zal brengen.

*Waraqa* biedt Mohammed het nieuwe religieuze thuis van de profetengemeenschap en Mohammed biedt *Waraqa* een Arabische context voor zijn monotheïstische geloof. Volgens de tekst was *Waraqa* erg blij met Mohammeds bovennatuurlijke boodschapper. Misschien verlangde hij evenals *Zayd*, zijn vriend en wellicht ook leermeester<sup>583</sup>, naar een Arabische vorm van monotheïsme.<sup>584</sup> *Zayd* had volgens de traditie de komst van *Ahmad* voorspeld.<sup>585</sup> Deze 'lofwaardige' zal niet alleen, evenals hijzelf door zijn stadgenoten worden verjaagd, maar hij zal uiteindelijk triomferen.<sup>586</sup>

---

<sup>579</sup> *Ibid.*, soera 61:6, p. 379.

<sup>580</sup> De *Paracleet* uit Joh 15:26 is volgens *Ibn Hishām* de Griekse weergave van het Syrische *Menahhemana* wat Mohammed is.

<sup>581</sup> Watt, Mc. Donald (vert.), *The history of Al-Tabari Vol VI*, p. 64.

<sup>582</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 104,105.

<sup>583</sup> Volgens een traditie van *Khargūshī* was *Waraqa* gewend in de richting van de *Ka'ba* het volgende gebed op te zeggen: "*My dīn (religie) is the dīn (religie) of Zayd and my Lord is the Lord of Zayd*" (zie Rubin, 'Hanīfiyya and Ka'ba', p. 102).

<sup>584</sup> *Ibn Hishām* typeert *Zayd* als een *hanīf* die niet bevredigd werd door het jodendom en christendom (Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 103).

<sup>585</sup> Watt, Mc. Donald (vert.), *The history of Al-Tabari Vol VI*, p. 64.

<sup>586</sup> Mogelijk is dit verhaal achteraf geschreven om Mohammeds profeetschap te bevestigen.

## 3.5. Mohammeds hater

### 3.5.1. De ontmoeting

De meeste gezaghebbende tradities wijzen *soera* 96:1-5 aan als de eerste openbaring. Andere spreken van *soera* 1. Volgens Rubin zijn dit pogingen om een verband te leggen tussen de biografie van Mohammed en de Koran. *Soera* 96 begint met ‘*Iqra*, ‘lees’, een woord dat verwant is met *Qur’ān*, Koran, ‘het voorgelezene’ en dus erg geschikt om te fungeren als het eerste geopenbaarde Korangedeelte.<sup>587</sup> *Soera* 1 heeft als het begin van de later samengestelde Koran en als kerntekst van het islamitische gebed haar eigen charme.

In de minder gezaghebbende tradities is er nog geen sprake van gereciteerde Koranverzen. In de traditie van ‘*Ammar ibn Ammār* en in die van *Hishām ibn ‘Urwa* wordt slechts melding gemaakt van visioenen van licht en stemmen.<sup>588</sup>

*Ibn ‘Abbās* is explicieter over de visioenen. In zijn traditie ziet Mohammed een engel tegen een horizon, wat misschien verwijst naar *soera* 53:6-10:

“Evenwichtig stond hij hoog aan de horizon. Toen naderde hij, liet zich neder – op twee booglengten afstand of nog nader – en gaf zijn dienaar die openbaring.”<sup>589</sup>

Overal waar Mohammed in de lucht kijkt, ziet hij de verschijning, hetgeen mijns inziens sterk doet denken aan *soera* 2:115:

“Van God is het oosten en westen. Waarheen jullie je ook wenden daar is Gods aangezicht.”<sup>590</sup>

Mogelijk stamt dit gedeelte van de traditie uit een periode waarin er nog geen duidelijk onderscheid gemaakt werd tussen God en een engel.<sup>591</sup>

Ondanks zijn Goddelijke trekken openbaart de verschijning zich hier toch als een engel:

“Oh Muhammad, I am Gabriël.”<sup>592</sup>

---

<sup>587</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 105.

<sup>588</sup> *Ibid.*, pp. 108, 109.

<sup>589</sup> De Koran, *soera* 53:6-10 in de vertaling van Leemhuis, p. 360.

<sup>590</sup> *Ibid.*, *soera* 2:115a, p. 21.

<sup>591</sup> Volgens Watt wordt er pas in de *soera*'s uit Medina gesproken over *Jibrīl*. Ook hij noemt tradities waarin de verschijning God lijkt te zijn of Goddelijke trekken heeft. Eén ervan vermeldt dat de verschijning op een troon zit. Een andere noemt de verschijning ‘*The Truth*’ wat volgens Watt een naam van God is (Watt (vert.), *Muhammad at Mecca*, pp. 42,43).

<sup>592</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 110.



De vermelding van de namen is misschien bedoeld om de vrees weg te nemen die Mohammed bij dit alles overvalt. Volgens het magische denken zijn machten die hun naam<sup>593</sup> niet bekend maken, zoals kwaadaardige *jinn*, uit op een vijandige aanval en niet op een vriendschappelijke ontmoeting. Door zijn naam te noemen, toont de engel zich als een macht met goede bedoelingen.

Deze aanpak lijkt te werken. Volgens een traditie van *Al-Tabarī* staakt Mohammed zijn plan om zich van een steile rots te gooien als de engel hem aanspreekt met:

*“Oh Muhammad, I am Gabriël and you are the messenger of God.”*<sup>594</sup>

De uitspraak van de engel geeft Mohammed naast een naam ook een bestemming: profeetschap.

### **3.5.2. De verlatting**

Na de eerste openbaring laat de engel zich niet meer aan Mohammed zien. De traditie noemt dit *fatrat al-wahy*, letterlijk de “bekoeling” van de profetische inspiratie.<sup>595</sup> Volgens een door *Al-Bazzāz* vermelde traditie<sup>596</sup> wordt Mohammed erg bedroefd en denkt hij:

*“I fear that my compagnon hates me and has abandoned me.”*

Mohammed is nu niet meer bang voor de verschijning van het wezen, maar voor het wegblijven van deze verschijningen. Toch blijft de aard van zijn angst hetzelfde. Evenals bij de eerste ontmoeting vraagt hij zich af of zijn metgezel kwaadaardige trekken heeft. Of hij misschien toch een demon, een handlanger van *Shaytān* is.

In de Koran wordt deze *Shaytān* een vijand van de mens genoemd:

*“De Satan hitst op tot tweedracht onder hen; de satan is een verklaarde vijand van de mens.”*<sup>597</sup>

*“De Satan is voor jullie een verklaarde vijand. Neem dus maar aan dat hij een vijand is. Hij roept zijn partij slechts op opdat zij in de vuurgloed zullen thuishoren.”*<sup>598</sup>

Vijandelijk gedrag van bovennatuurlijke zijde past trouwens in Mohammeds verwachtingspatroon. Volgens een andere door *Al-Bazzāz* vermelde traditie leed

---

<sup>593</sup> Dat wil zeggen hun identiteit.

<sup>594</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 107.

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>596</sup> Guillaume, *New Light on the life of Muhammad*, pp. 29,30.

<sup>597</sup> De Koran, soera 17:53b in de vertaling van Leemhuis, p. 195.

<sup>598</sup> *Ibid.*, soera 35:6, p. 269.

Mohammed onder het 'Boze Oog'. De eerste ontmoeting met het wezen heeft daar geen verandering in gebracht:

*“The apostle (Mohammed) used to suffer from the evil eye in Mecca and it came upon him swiftly before revelation came to him. Khadija, daughter of Khuwaylid, used to send to an old woman in Mecca to charm it away. When the Koran came down to him and he suffered from the evil eye as he had before, she asked him saying ‘O apostle of God, shall I not send to that old woman to charm you’. He replied ‘For the present, No’.”*<sup>599</sup>

Volgens de antropoloog Alan Dundes is het geloof in het Boze Oog gebaseerd op het idee dat mensen door hun blik anderen en wat ze bezitten kunnen schaden.<sup>600</sup> Het gaat hier om jaloezie, een gevoel dat Howard Stein definieert als de stiekeme wens naar wat niet van jou is, een wens die zich kan uiten in woede tegenover het bewonderde object<sup>601</sup>, een woede die naar men gelooft destructieve gevolgen heeft. Eén van de achterliggende ideeën is dat er maar een beperkte hoeveelheid goed is. Daarom betekent de winst van de één verlies voor de ander en vormen mensen die ergens gebrek aan hebben een bedreiging voor degenen die deze zaken wel hebben.<sup>602</sup> Niet ieder verschil roept echter jaloezie op. Volgens Pascal Boyer lijkt jaloezie meer te worden gevreesd van degenen die men als gelijken beschouwd.<sup>603</sup>

Als deze moderne antropologische gegevens toepasbaar zijn op de situatie die de bovengenoemde traditie beschrijft, bezat Mohammed iets wat zijn stamgenoten moesten missen en hun jaloerse aandacht getrokken had. Uit *soera* 113 blijkt dat men ook in zijn tijd beducht was voor de destructieve gevolgen van een dergelijke aandacht. Daar wordt namelijk bescherming bij God gezocht *“tegen het kwaad van een jaloerse wanneer hij jaloers is.”*<sup>604</sup>

In de bovengenoemde traditie wordt deze bescherming nog niet gezocht. In plaats daarvan wilde *Khadījah* voor Mohammed een oude vrouw raadplegen, wellicht een magiër, die in staat werd geacht dit kwaad op te heffen. Volgens Hoyland<sup>605</sup> werden zieken in de pre-islamitische tijd ondermeer behandeld door speeksel op hen te blazen<sup>606</sup>, door aderlatingen of het eten van therapeutische substanties. Ook noemt

---

<sup>599</sup> Guillaume (vert.), *New Light on the life of Muhammad*, p. 29.

<sup>600</sup> Bowie, *The Anthropology of Religion*, p. 236.

<sup>601</sup> *Ibid.*, pp. 237,238.

<sup>602</sup> *Ibid.*, pp. 238,239.

<sup>603</sup> *“Jaloezie lijkt meer te worden gevreesd van de kant van degenen wiens gelijke men in de meeste opzichten is, of als wiens gelijke men kan verwachten te worden beschouwd. Het zijn de onverwachte verschillen in voorspoed onder mensen van vergelijkbare status waardoor het boze oog wordt aangetrokken. Dus wat je vreest is niet zozeer dat mensen wellicht afgunstig zijn, maar dat ze je ten onrechte voor een oplichter aanzien, voor iemand die erin geslaagd is een of ander voordeel te behalen zonder de prijs ervoor te betalen”* (Boyer, *Godsdienst verklaard*, p. 255).

<sup>604</sup> De Koran, *soera* 113:5 in de vertaling van Leemhuis, p. 423.

<sup>605</sup> Hoyland, *Arabia and the arabs*, pp. 152,153.

<sup>606</sup> Volgens Hoyland is het in *soera* 113:4 genoemde blazen op knopen daar mogelijk een verwijzing naar.

hij het gebruik van amuletten waarin namen van goden of bezweringsformules gegraveerd zijn die het kwaad moesten afweren.

Volgens het verhaal weigert Mohammed de oude vrouw in te schakelen. Misschien hoopt hij er hier nog op dat het wezen dat hem bezocht heeft hem van de gevolgen van het Boze Oog af zal helpen<sup>607</sup> en niet zelf een *shaytān*, een ‘verklaarde vijand’ blijkt te zijn.

### 3.5.3. De terugkeer

*Ma'mar ibn Rāshid* beschrijft een traditie van *Al-Zuhrī*<sup>608</sup> waarin Mohammed zo bedroefd is om het wegblijven van het wezen dat zich aan hem openbaarde dat hij zichzelf van een rotskloof af wil werpen. Daarop verschijnt volgens de tekst een engel die zegt:

*“Oh Muhammad, you are truly the messenger of God.”*

Zijn uitroep verhindert Mohammed zelfmoord te plegen. Daarna komt er een nieuwe periode van afwezigheid. Weer doet Mohammed een zelfmoordpoging waar de engel hem opnieuw van weerhoudt.

Volgens vele, meestal niet door de orthodoxie geaccepteerde tradities openbaart God hem daarna *soera* 93 waarvan ik hier, in Birkelands vertaling, de eerste 8 verzen citeer:

*“By the morning brightness,  
and the night when it is still,  
thy Lord hath not forsaken thee (Mohammed), nor does He hate (thee).  
And verily the last is better for thee than the first,  
and verily thy Lord will give to thee, so that thou will be content.  
Did He not find thee an orphan, and He gave (thee) refuge?  
He found thee erring and directed (thee).  
He found thee poor and made (thee) rich.”*<sup>609</sup>

Deze *soera* refereert aan Mohammeds privé-historie zoals die in de tradities beschreven is, een historie die wordt getypeerd door een voortdurende verbetering

---

<sup>607</sup> Later, tijdens zijn openbare optreden als profeet is hij daar wel van overtuigd. Volgens een door *Muslim* vermelde traditie maakt hij zelf gebruik van speeksel om zieken te genezen en roept daarbij de naam van God aan: “*Aisha reported that when any person fell sick or had any sore or wound, the Prophet Muhammad would place his forefinger on the ground, then raise it saying: ‘In the name of God, may the dust of our land with the saliva of one of our band render this patient sound by our Lord’s command, and rubbed this on the place of the ailment’*” (Hoyland, *Arabia and the arabs*, p. 152).

<sup>608</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 113,114.

<sup>609</sup> Birkeland, *The Lord guideth*, p. 13.

van zijn sociaal-economische status. Van arme wees tot de leider van de verenigde Arabische stammen. Van een onbetekenend jongetje in het heidense Mekka tot de profeet van een tot zijn godsdienst bekeerd Arabië. De oorzaak van deze carrière is volgens de *soera* Gods genadige levensleiding, die het beste bewijs is dat God Mohammed niet gehaat en niet verlaten heeft. De *soera* schildert God dus af als een wezen dat Mohammed niet wil bestoken met het Boze Oog, maar zijn positie juist wil verbeteren.

Als scharnierpunt voor Mohammeds carrière wijst Birkeland Mohammeds huwelijk met *Khadijah* aan.<sup>610</sup> *Ibn Hishām*<sup>611</sup> beschrijft *Khadijah* als een rijke koopmansvrouw, die mannen inhuurde om voor haar buiten Arabië handel te bedrijven op basis van winstdeling. Toen ze hoorde van Mohammeds eerlijke, betrouwbare, respectabele karakter liet ze hem halen en nam hem in dienst. Mohammed maakt voor haar een reis naar Syrië, waar wonderlijke dingen gebeurden. Een monnik spreekt met zijn metgezel over Mohammed en noemt deze een profeet. *Khadijah* komt dit ter ore, prijst zijn ethische karaktereigenschappen, doet hem een huwelijksaanzoek<sup>612</sup> en laat daarmee vele mannen die op haar rijkdom aasden, in de kou staan. Hoe graag ze met Mohammed wil trouwen wordt geïllustreerd door een traditie van *Al-Zuhrī*. *Al-Zuhrī* verhaalt dat ze haar vader dronken voert om een bruiloft met Mohammed te regelen.<sup>613</sup>

Mohammeds ethische zuiverheid is dus niet alleen de sleutel tot zijn profetschap, maar ook tot zijn sociaal-economische carrière. Deze zuiverheid vrijwaart hem echter niet van vijandschap van mensen die hem deze carrière misgunnen. *Ibn Hishām* maakte al melding van de vele mannen die door *Khadijah's* keuze voor Mohammed achter het net visten. Met deze insteek leest Birkeland *soera* 108. De *soera* luidt:

“Lo! We (God) have given thy (Mohammeds) thee Abundance  
So pray unto thy Lord, and sacrifice!  
Lo! Thy hater is it who is suffering loss (in het Arabisch ‘*abtar*).”<sup>614</sup>

De *soera* noemt Mohammeds vijand een ‘*abtar*, iemand die afgesneden is van het goede, van *al-kautar*, de overvloed die God via *Khadijah* aan Mohammed gegeven heeft en waarvoor hij dankbaar behoort te zijn.

Traditioneel wordt *al-kautar* gelezen als een rivier in het paradijs, die volgens *Bukhārī* door God aan Mohammed beloofd is toen hij zijn hemelreis beleefde.<sup>615</sup>

---

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>611</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, pp. 82,83.

<sup>612</sup> Rodinson haalt een traditie aan waarin geconstateerd wordt dat Mohammed zelf geen bruidschat kan betalen (Rodinson, *Mohammed*, pp. 56,57).

<sup>613</sup> Watt, Mc. Donald (vert.), *The history of Al-Tabari Vol VI*, p. 49.

<sup>614</sup> Birkeland, *The Lord guideth*, p. 56.

<sup>615</sup> Steenbrink, *De korte hoofdstukken van de koran*, p. 156.

Eerder genoot ook het eerste mensenpaar van het leven in dit paradijs. In *soera* 2:35 zegt God tot Adam:

*“Jij en je echtgenote mogen de tuin bewonen en jullie mogen ervan in overvloed eten waar jullie maar willen.”*<sup>616</sup>

In deze tuin fungeerde *Shaytān* echter als een mensenhater, die ervoor zorgde dat ze het paradijs kwijtraakten. *Soera* 108 kan beschouwd worden als een nieuwe belofte van overvloed. Een overvloed die deze hater niet meer vernietigen kan.

In plaats van haat krijgt Mohammed, ‘de prijzenswaardige’, dus genade, een genade die hij ook zijn stamgenoten moet aanbieden. *Soera* 93 eindigt daarom als volgt:

*“De wees dus, verdruk hem niet.  
De bedelaar, verjaag hem niet.  
En de genade van jouw Heer, vertel daarvan!”*<sup>617</sup>

In de Koran wordt de naam Mohammed viermaal genoemd, waarvan driemaal in combinatie met de titel *rasul*, ‘gezant’.<sup>618</sup> In het enige vers waarin de naam alleen voorkomt, wordt erop gewezen dat God ook de toestand in orde zal brengen van hen die geloven wat Mohammed gelooft en goeddoen zoals hij, van Mohammeds volgelingen dus.<sup>619</sup> Het uiteindelijke doel is de vorming van een nieuwe gemeenschap, waar de onderlinge vijandschap haar vernietigende werking niet meer kan doen.

De meeste gezaghebbende tradities wijzen niet *soera* 93, maar *soera* 74 aan als de openbaring die de *fatrat al-wahy* beëindigd. *Bukhārī* en *Muslim* vermelden een traditie van *Al-Zuhri*<sup>620</sup> waar Mohammed tijdens het wandelen een stem van boven hoort. Hij kijkt op en ziet iemand op een troon tussen hemel en aarde zitten. Hij wordt bang, snelt naar *Khadījah* en vraagt haar hem te bedekken. Daarop openbaarde God hem de verzen:

*“O jij ommantelde! Sta op en waarschuw!”*<sup>621</sup>

In dit verhaal treurt Mohammed niet over de afwezigheid van het wezen. Ook probeert hij zichzelf niet te doden. Hij toont dus niet de onzekerheid die een profeet volgens de orthodoxe zienswijze onwaardig is, maar is slechts bang voor de nieuwe verschijning van het wezen. Hij probeert zich te verbergen, maar wordt opgeroepen op te staan en zijn stadgenoten te waarschuwen voor het komende oordeel.

Ook de verschijning zelf heeft een ander karakter. Het wezen brengt Mohammed niet de troostende woorden van Gods genade, maar zit als een rechter op de troon, alsof

---

<sup>616</sup> De Koran, *soera* 2:35a in de vertaling van Leemhuis, p. 14.

<sup>617</sup> *Ibid.*, *soera* 93:9-11, p. 416.

<sup>618</sup> *Soera* 3:144; 33:40 en 48:29.

<sup>619</sup> De Koran, *soera* 47:2b in de vertaling van Leemhuis, p. 346.

<sup>620</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 114,115.

<sup>621</sup> De Koran, *soera* 74:1,2 in de vertaling van Leemhuis, p. 397.

de oordeelsdag al aangebroken is. Het verhaal komt dan ook sterk overeen met de oorlogstaal die Mohammed volgens *Abū 'Uthman al-Nahdī* gebruikt als hij buiten zijn kleine kring volgelingen treedt en zijn onbekeerbare clingenoten aanspreekt:

*“Alas for the sons of ‘Abd Manāf! I am a warner. I am a man who has seen the enemy and hastens his people, before the enemy gets ahead of him, and exclaims: ‘Alas, you are being attacked.’”*<sup>622</sup>

Terwijl Mohammed en zijn volgelingen uit de cirkel van de vijandschap ontsnappen, blijft deze nog wel intact voor mensen die zijn voorbeeld niet volgen.

### **3.6. Nomaden worden handelaars**

#### **3.6.1. Nieuw ethisch besef**

In de vorige paragrafen onderzocht ik de crisismomenten in het verhaal van Mohammed, zoals dat door vroege moslims is overgeleverd. Was er ook sprake van een crisis in de toenmalige maatschappij? En zo ja, wat zijn dan de kenmerken? En is er een verband met de crisiselementen in het verhaal van Mohammed?

Eerder schreef ik dat Mohammeds *fatrat al-wahy* volgens sommige verhalen beëindigd werd door de openbaring van *soera* 93 en volgens andere door *soera* 74. In *soera* 93 werd Mohammed gemaand zijn arme stamgenoten even genadig te behandelen als God hem gedaan heeft<sup>623</sup> en in *soera* 74 werd het oordeel aangezegd aan hun op rijkdom beluste medestamgenoten. In vers 6 van laatstgenoemde *soera*<sup>624</sup> worden deze lieden gewaarschuwd niet wel te doen om meer te verkrijgen, dus bijvoorbeeld geen *tahannuth* te doen om er rijker van te worden, wat de sociale spanning binnen de stam eerder zou vergroten dan verkleinen.

Beide *soera's* getuigen van een bezorgdheid over de sociale omstandigheden in Mekka. Met behulp van de islamitische traditie geeft Montgomery Watt een schets van het Mekka van Mohammeds tijd. De *Quraysh*, de stam van Mohammed was een nomadisch woestijnvolk dat zich in Mekka had gevestigd en zich daar bezig ging houden met handel. Dat bracht volgens Watt een erosie op gang van de nomadische ethiek en Mohammed moet deze erosie als een serieuze bedreiging voor de Mekkaanse gemeenschap hebben ervaren.<sup>625</sup>

---

<sup>622</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 131.

<sup>623</sup> De Koran, *soera* 93 in de vertaling van Leemhuis, p. 416.

<sup>624</sup> *Ibid.*, *soera* 74:2, p. 397.

<sup>625</sup> Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 72-79.

In de woestijn was solidariteit tussen bloedverwanten van levensbelang. Daar waren nog geen gespecialiseerde instituties van wet en orde. Iemands leven, eer en goederen werd slechts beschermd door zijn verwanten. Elke volwassen man had de taak zijn familie en clanleden daadwerkelijk bescherming te bieden tegen vijandschap van buiten die zich elk moment kon openbaren.<sup>626</sup> Voor hen was ridderlijkheid<sup>627</sup> een moreel ideaal dat respect afdwong en autoriteit verschafte. Van groot belang waren ook gastvrijheid, vrijgevigheid en loyaliteit.<sup>628</sup> Al deze zaken brachten nomaden eer. In Mekka vergaarden sommige handelaars echter veel rijkdom, waardoor ze zich onafhankelijk gingen voelen van hun stam en zelfs van hun clan en familie. In de Arabische poëzie bespeurt Watt een groeiende gewaarwording van de problematiek van het individu, met name diens sterfelijkheid.<sup>629</sup> Individuen gaan handelen in strijd met hun clan. Mohammeds oom *Abū Lahab* ontwikkelt bijvoorbeeld een andere houding tegenover Mohammed dan de *Hashim* waartoe hij behoort.<sup>630</sup> En bekeerlingen blijven ondanks de afkeuring van hun clan Mohammed trouw. Dit ontwakende individualisme leidt bij rijke en invloedrijke stamleden tot vermindering van de zorg voor armen en wezen. Over dit laatste luidt de Koran herhaaldelijk de noodklok.

Ook ridderlijkheid raakt in verval. Ze past niet zo goed bij de handel, waar vriendschap met machtigen voordeel oplevert en zorg voor zwakkeren kosten met zich meebrengt. Een minimum aan loyaliteit blijft uiteraard belangrijk. Zonder onderling vertrouwen is er immers geen handel mogelijk? Maar over het algemeen is solidariteit minder vanzelfsprekend geworden.<sup>631</sup>

Evenals de nomaden benadrukt de Koran solidariteit. Ze geeft haar echter een nieuwe ethische basis.<sup>632</sup> Niet meer de eens vanzelfsprekende verplichting ten opzichte van de verwanten, maar het gebod van een overkoepelende hogere instantie, van de God die hen geschapen heeft en onderhoudt. Omdat mensen alles wat ze zijn en hebben van deze God hebben ontvangen, mogen ze er niet mee doen wat ze willen. *Soera 70*:

*“Een rechtmatig aandeel in hun bezittingen is voor de bedelaar en de onbemiddelde.”*<sup>633</sup>

De vergelding vindt plaats in het komende Oordeel waarvoor de Koran herhaaldelijk handelstermen gebruikt als afrekening, winst, verlies en het wegen van de daden.<sup>634</sup>

---

<sup>626</sup> Hoyland, *Arabia and the arabs*, pp. 113-115.

<sup>627</sup> Volgens R.A. Nicholson betekende ridderlijkheid moed in de strijd, geduld in tegenspoed, vasthoudendheid in het wraak nemen, bescherming van de zwakken en trotsering van de sterken (Watt, *Muhammad at Mecca*, p. 20).

<sup>628</sup> Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 20,21.

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>630</sup> *Ibid.*, pp. 137,138.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>632</sup> *Ibid.*, pp. 72-76.

<sup>633</sup> De Koran, *soera 70*:24,25 in de vertaling van Leemhuis, p. 393.

<sup>634</sup> Zie bijvoorbeeld *soera's* als 38:26b: “(...) voor hen die van Gods weg afdwalen is er een strenge bestraffing omdat zij de dag van de afrekening hebben vergeten” en 21:47a “En Wij zullen voor de

Het in Mekka ontstane individu wordt in dit oordeel zeer serieus genomen. Niemand kan namelijk wegschuilen achter een ander.<sup>635</sup>

### 3.6.2. Een nieuwe levensbeschouwing

Volgens Watt ondermijnde de handel niet alleen het ethische besef maar ook de levensbeschouwing. De nomaden geloofden nog dat ze vier dingen niet konden beheersen: hun voedsel, hun geluk of ongeluk, het tijdstip van hun dood en de sekse van een kind.<sup>636</sup> Deze zaken werden volgens hen door *dahr*, het Lot of de Tijd, bepaald.

Door hun financiële macht werden de Mekkaanse handelaars optimistischer over hun mogelijkheden. Dit optimisme wordt tot op zekere hoogte door de Koran gedeeld. Dat blijkt ondermeer uit de beschrijving van Mohammeds privé-historie die een voortdurende vooruitgang verraadt. In dit kader leest Birkeland ondermeer *soera* 94, waar God zegt:

*“Have We (God) not expanded for thee thy (Mohammeds) breast  
and removed for thee thy burden,  
which weighed down thy back,  
and exalted thy fame.  
For lo! With hardship goeth ease.  
Lo! With hardship goeth ease,  
so when thou art at leisure, still toil,  
and towards thy Lord strive eagerly!”*<sup>637</sup>

Omdat God zich als schepper, onderhouder en leidinggevende met Mohammeds privé-historie bemoeit, hebben zijn inspanningen zin, leiden ze ergens toe. De Mekkaanse handelaars baseerden hun optimisme echter op illusies. Zij meenden dat hun rijkdom hen onafhankelijk maakte van God:

*“Welnee, de mens is onbeschaamd<sup>638</sup>, dat hij zich behoefteloos waant.”*<sup>639</sup>  
*“Die bezit bijeenbrengt en het telkens telt en daarbij denkt dat zijn bezit hem onsterfelijk maakt. Welnee, hij wordt in de verbrijzelaar gesmeten.”*<sup>640</sup>

---

*opstandingsdag de eerlijke weegschalen opstellen en niemand zal in iets onrecht worden gedaan (...)*” (*Ibid.*, pp. 310,222).

<sup>635</sup> *Soera* 82:19a spreekt over een “dag waarop niemand iets voor een ander kan uitrichten” (*Ibid.*, p. 408).

<sup>636</sup> Watt, *Muhammad at Mecca*, p. 76.

<sup>637</sup> Birkeland, *The Lord guideth*, p. 38.

<sup>638</sup> Het Arabische grondwoord is *yatgha*, wat afgeleid is van *yagha*. Watt omschrijft *yagha* als het overvloedig overschrijden van de normale grenzen (Watt, *Muhammad at Mecca*, p. 66).

<sup>639</sup> De Koran, *soera* 96:6,7 in de vertaling van Leemhuis, p. 417.

<sup>640</sup> *Ibid.*, *soera* 104:2-4, p. 420.



Volgens de Koran is er alleen maar hoop voor rechtvaardigen, die zich afhankelijk weten van God. Tot hen wordt op de Oordeelsdag gezegd:

*“O ziel die rust gevonden heeft, keer tevreden en met welgevallen aanvaard terug naar jouw Heer. En treed binnen te midden van Mijn dienaren en treed binnen in Mijn tuin.”*<sup>641</sup>

Volgens Watt biedt de Koranboodschap de Mekkanen dus een vernieuwde ethiek en levensbeschouwing in een tijd dat de nomadische idealen en geloofsovertuigingen hun tribale fundament verliezen.

In Mohammeds tijd ervoeren rijk geworden handelaars niet meer direct afhankelijk te zijn van anderen. De Koran vindt zulke lieden een gevaar voor zichzelf en hun medeschepselen. Alleen een gedeeld geloof in God en een door Hem bevolen solidariteit kan hen nog een zinvol en sociaal leven bieden. Mohammeds bekering van *Shaytān* naar God, van een conflictueuze situatie naar een bevredigende situatie kan als model bieden om tot zo'n leven te komen.

### **3.6.3. Handel en de Ka'ba**

Watt schrijft dat sommige van Mohammeds tijdgenoten erg rijk geworden waren. Zijn aanname veronderstelt een lucratieve internationale handel in luxegoederen. Volgens Patricia Crone zijn er echter geen wetenschappelijke aanwijzingen dat daar in Mohammeds tijd sprake van was.

Frank E. Peters<sup>642</sup> ondersteunt haar visie. Hij trekt echter niet, met Crone, de conclusie dat de islamitische bronnen onbetrouwbaar zijn. Volgens hem vindt men zowel in de Koran als in de islamitische traditie geen tekenen van overvloedige rijkdom in Mekka.

Ten eerste waren de inwoners van Mekka volgens de Koran voor hun levensonderhoud afhankelijk van andere mensen. *Soera 14*<sup>643</sup> beschrijft de plaats als *“een vallei zonder gewas”*. De Arabieren vestigden zich in Mekka om religieuze redenen, namelijk *“om de salaas te verrichten”*. Voor levensonderhoud was men afhankelijk van andere mensen. Volgens bovenstaande *soera* bidt Abraham dat *“de harten van sommige mensen toeneiging tot hen krijgen”* zodat ze *“met vruchten”* kunnen *“voorzien in hun levensbehoefte.”*

Ten tweede leest men in de islamitische traditie niets over een uit kostbare materialen bestaand Mekkaans heiligdom. Volgens *Ibn Hishām*<sup>644</sup> bestond de *Ka'ba* in de eerste jaren van Mohammeds huwelijk nog uit ongemetselde, op elkaar gelegde stenen. Mohammed zelf zou nog meegeholpen hebben aan de renovatie, waarvoor het

---

<sup>641</sup> *Ibid.*, *soera 89:27-30*, p. 413.

<sup>642</sup> Peters, *Muhammad and the origins of Islam*, p. 25.

<sup>643</sup> De Koran, *soera 14:37* in de vertaling van Leemhuis, p. 177.

gebouw steen voor steen opnieuw opgebouwd werd. Pas met de komst van wrakhout en een timmerman van buiten Mekka kon een aanvang gemaakt worden met de bouw van een dak.

Peters leidt uit dit alles af dat van excessieve rijkdom geen sprake was. Hij beschrijft Mekka dan ook als een “*kleine, bonte verzameling lemen woningen rond een waterput*”, de bron *Zamzam*.<sup>645</sup>

Zoals we zagen, beschrijft de Koran Mekka als een plaats die om religieuze redenen bewoond werd. De islamitische traditie typeert Mekka als een heilige plaats, een *haram* in Arabië. Volgens Robert Hoyland<sup>646</sup> waren dergelijke plaatsen opvallende plekje in de woestijn: een stukje rijke vegetatie, een bron, een bergkloof, enzovoort. Mensen merkten deze openluchtplekken soms met pilaren of steenhopen. Waar steden en geld was, konden ze begrensd zijn door muren of worden versierd, wat het geheel tot een eenvoudige tempel maakte. In Zuid-Arabië waren zij de residenties van de *shym*, de heren van het heiligdom, godheden die de gemeenschappelijke wil van het volk vertegenwoordigde.<sup>647</sup> Voor een beschrijving van de *Ka’ba*, de plaats waar de voornaamste godheid van Mekka resideerde, kunnen we slechts afgaan op islamitische bronnen.<sup>648</sup>

De Koran noemt Mekka echter niet alleen een religieus centrum. Mekka is daar ook een plaats waar handel bedreven werd. *Soera* 106 spreekt onomwonden over handelskaravanen<sup>649</sup>:

“*Quraish in order to protect,  
to protect the caravan in winter and summer,  
so shall they (de Quraysh) worship the Lord of this House (de Ka’ba),  
Who feedeth them againts hunger  
and giveth them safety from fear.*”<sup>650</sup>

De bescherming waarover de *soera* spreekt, heeft volgens Birkeland<sup>651</sup> te maken met de *ilāf*, de verdragen die koningen van naburige staten, lang voor Mohammed, met de *Quraysh* sloten, zodat ze handelsreizen konden maken zonder aangevallen te worden

---

<sup>644</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, pp. 84-86.

<sup>645</sup> Peters, *Islam en de joods-christelijke traditie*, p. 53.

<sup>646</sup> Hoyland, *Arabia and the arabs*, pp. 140,141,157,158.

<sup>647</sup> Volgens Peters had iedere stam of stammenfederatie een goddelijke beschermgod wiens cultus voor groepssolidariteit zorgde (Peters, *Muhammad and the origins of Islam*, p. 106).

<sup>648</sup> Er zijn geen buitenislamitische bewijzen voor haar bestaan. Volgens Peters kunnen we naast traditie en Koran slechts afgaan op materiaal over oude Semitische cultuscentra en op de verhalen die *Ibn al-Kalbi* schreef over voorislamitische gebruiken om er een voorstelling van te maken (Peters, *Islam en de joods-christelijke traditie*, p. 54).

<sup>649</sup> Ook de handelsterminologie van de Koran en de Koranitische waarschuwingen aan het adres van de Mekkaanse handelaren wijzen op het bestaan van handel en de sociale spanningen die er mee gepaard gingen.

<sup>650</sup> Birkeland, *The Lord guideth*, p. 102.

<sup>651</sup> Rubin, ‘The *ilāf* of Quraysh’, p. 165.

en de economische meesters van westelijk Arabië konden worden. In de *soera* wordt volgens hem opgeroepen niet op deze verdragen te vertrouwen maar de Heer van de *Ka'ba* als de bron van hun voedsel en veiligheid te erkennen.

Volgens Rubin stonden de *Quraysh* in pre-islamitische tijden bekend als de mensen van *Allāh*, mensen die het object van de goddelijke gunst waren.<sup>652</sup> Als beheerders van de *Ka'ba*, het heiligdom van *Allāh*, hadden ze namelijk een heilige positie. Hen aanvallen was daarom een schending van een taboe.<sup>653</sup> In de *soera* wordt de *Quraysh* gevraagd de onvermijdelijke conclusie te trekken. Namelijk dat de Heer van de *Ka'ba* de enige bron van hun veiligheid en voedselvoorziening is. Daarom moeten de *Quraysh* alleen Hem vereren en lagere goden niet in die verering laten delen.<sup>654</sup>

Als na de zege van de islam besloten wordt polytheïstische pelgrims uit Mekka te weren, vreesden de Mekkanen voor armoede.<sup>655</sup> Blijkbaar kregen de Mekkanen veel van hun voedsel binnen tijdens de pelgrimage.

Volgens Hoyland<sup>656</sup> was (lokale) handel in Centraal en Noord-Arabië mogelijk dankzij de regels die binnen heilige plaatsen golden. Eén van die regels was het verbod op geweld. In de heilige maanden konden er daarom pelgrimsmarkten plaatsvinden. Op die manier konden er in een gevaarlijke nomadische omgeving toch zaken verhandeld worden. Iets dergelijks moet volgens Peters plaatsgevonden hebben in Mekka. Op basis van de islamitische bronnen betoogt hij dat de bedoeïenen in de jaarlijkse pelgrimage naar het heiligdom trokken om hun goden bij de *Ka'ba* te vereren en om handel te drijven met elkaar en met de *Quraysh*.<sup>657</sup>

Dankzij de *Ka'ba*, of liever de Heer van de *Ka'ba*, komen dus voedselvoorraden de stad binnen en kunnen de *Quraysh* “voorzien in hun levensbehoefte”.<sup>658</sup> Een bijkomend voordeel was dat ze daardoor minder afhankelijk waren van hun reizen.<sup>659</sup> Dat dit belangrijk was, blijkt uit de expeditie van *Abraha's* leger tegen Mekka, die volgens de traditie in het geboortjaar van Mohammed plaatsvond. Vele stammen sloten zich bij hem aan, waaruit bleek dat de *ilāf* maar een beperkt effect hadden.<sup>660</sup> *Soera* 105 refereert aan *Abraha's* wonderbaarlijke nederlaag, die volgens de tekst aan *Allāh* te danken was en de Arabieren ervan overtuigden dat de *Quraysh* onder

---

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>655</sup> Zie *soera* 9:28.

<sup>656</sup> Hoyland, *Arabia and the arabs*, p. 161.

<sup>657</sup> Volgens *Ibn Hishām* zou *Qusayy* voor de betreding van het heiligdom een speciale belasting geheven hebben waarmee hij niet alleen de pelgrims van eten en drinken kon voorzien, maar ook de commerciële ondernemingen van zijn nakomelingen fundeerde (Guillaume, *The Life of Muhammad*, pp. 55,56). *Hashim* was de eerste van de *Quraysh* die zichzelf met handel begon bezig te houden (Guillaume, *The Life of Muhammad*, p. 58).

<sup>658</sup> De Koran, *soera* 14:37 in de vertaling van Leemhuis, p. 177.

<sup>659</sup> Rubin, ‘The *ilāf* of *Quraysh*’, p. 174.

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 176.

goddelijke bescherming leefden.<sup>661</sup> Volgens *Ibn Hishām* eerden de Arabieren de *Quraysh* na deze uitredding en noemden zij hen de mensen van *Allāh*.<sup>662</sup>

Rubin beschouwt *soera* 106 als een vervolg van *soera* 105.<sup>663</sup> Hij citeert *Ibn Qutayba* volgens wie *Allāh* het leger van *Abraha* vernietigde om de *Quraysh* in staat te stellen zich van voedsel te verzekeren en *Al-Zamakhshari* volgens wie het erom ging het respect van de mensen voor de *Quraysh* te vergroten, zodat ze veilig konden reizen.<sup>664</sup>

Meer nog dan bij Watt wordt hier duidelijk hoezeer Mohammeds stadsgenoten afhankelijk zijn van de *Ka'ba* en haar Heer. Des te meer worden ze geacht te doen wat deze God hen opdraagt, namelijk hun handelssuccessen met hun minder bevoordeelde stadsgenoten delen. Dat de Koran fulmineert tegen handelaars die in onze ogen helemaal niet zo rijk zijn, geeft alleen maar aan hoe kwalijk ongelijkheid in haar ogen is.

Misschien biedt het geloof in de effectiviteit van het Boze Oog hier een verklaringsmodel. In paragraaf 3.5.2. vermeldde ik de uitspraak van Pascal Boyer dat jaloezie meer wordt gevreesd van degenen die men als gelijken beschouwd. Kleine verschillen in welstand kunnen in een groep van verwanten als de *Quraysh* dus al destructieve gevolgen hebben.

De oproep van de Koran om minder fortuinlijke verwanten te helpen, kan men dan zien als een remedie om de Mekkaanse samenleving te behoeden voor desintegratie door jaloezie en haat. Zo wordt Mohammeds samenleving een weg geboden om uit de klauwen van *Shaytān*, de ‘verklaarde vijand’ te blijven.

### 3.6.4. De God van de Ka'ba

Zonder Heer van de *Ka'ba* geen *Ka'ba* en zonder *Ka'ba* geen veiligheid, geen handel en geen levensonderhoud. Dat is de boodschap van *soera* 106. Mekka is dus even afhankelijk van deze Heer als Mohammed.

Hoewel deze Heer zich in deze en andere vroege Korangedeelten<sup>665</sup> intensief met zowel Mohammed als Mekka lijkt te bemoeien, krijgt hij geen naam. Opmerkelijk genoeg wordt met geen woord gesproken over *Hubal*, de godheid waarvan het beeld op een centrale plaats in de *Ka'ba* stond, de vraagbaak vormde voor belangrijke sociale beslissingen<sup>666</sup> en dus als een echte *shym* de gemeenschappelijke wil van het

---

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>662</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 28.

<sup>663</sup> Volgens hem vormden ze in de pre-Uthmānische codex van *Ubayy ibn Ka'b* nog één geheel (Rubin, ‘The *īlāf* of *Quraysh*’, p. 177).

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>665</sup> Birkeland selecteerde *soera* 93, 94, 108, 105 en 106 als oudste *soera*'s (zie Birkeland, *The Lord guideth*) en Watt *soera* 96:1-8; 74:1-10; 108; 90:1-11; 93; 86:1-10; 80:1-32; 87:1-9,14,15; 88:17-20; 51:1-6; 52 (gedeelten) en 55 (Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 62-72).

<sup>666</sup> Als men water zocht, zich afvroeg of men een bloedprijs moest betalen, of twijfelde over iemands afkomst kon men *Hubal* raadplegen door een *kahīn* waarzeggerspijlen te laten werpen. Ook bij

volk vertegenwoordigde.<sup>667</sup> Uri Rubin citeert zelfs een gebed waarin Mekkaanse gelovigen in pre-islamitische tijden *Hubal* als Heer van de *Ka'ba* aanriepen:

“*Oh Lord (...) we are immune. You have protected us from the edges of the lances. People envy us for our succes.*”<sup>668</sup>

In dit gebed wordt *Hubal* volgens Rubin afgeschilderd als degene die de *Quraysh* hun heilige positie onder de Arabieren gaf en daardoor hun veiligheid garandeerde. Toch is de *Ka'ba* in die tijd ook bekend als *baytu llāhi*, het Huis van *Allāh*. Het zou dus kunnen dat men beide namen als verwisselbaar zag.<sup>669</sup>

Aan de andere kant was *Allāh* in de pre-islamitische tijd de eigenaam van de “High God”, een vage, almachtige Godheid die de hemel en aarde geschapen had<sup>670</sup>, maar zich verder niet meer met het dagelijkse leven bemoeide. Voor praktische aangelegenheden werden de lagere goden om hulp gevraagd. Alleen als de nood hoog was<sup>671</sup>, of als de Mekkanen zich buiten het stamgebied begaven<sup>672</sup> werd *Allāh* aangeroepen.<sup>673</sup> De *hanīfen* beschouwden deze beeldloze *Allāh* als de Heer van de *Ka'ba* en verwierpen de afgebeelde godheden. Ook in latere Korangedeelten valt steeds meer de naam *Allāh*.

Deze beeld- en cultusloze *Allāh* bleek bij uitstek geschikt om de Mekkaanse context te overstijgen. In *soera's* van de tweede Mekkaanse periode<sup>674</sup> duikt de naam *Al-Rahmān*, de Barmhartige op. Volgens Böwering werd *Al-Rahmān* als God van de hemelen aanbeden in Zuid en Centraal-Arabië. Naar zijn mening is deze naam van Aramese origine en gezien de sterke joodse invloed in Zuid-Arabië waarschijnlijk joods. Mohammed, die zich een profeet in de Bijbelse traditie wist, heeft wellicht ermee duidelijk willen maken dat de God van deze traditie en de Heer van de *Ka'ba* één en dezelfde waren. Ook nam hij hiermee expliciet afscheid van een pantheon van goden rond een hoofdgod.<sup>675</sup> Hooguit is er dan nog ruimte voor engelen als bemiddelaars, tenminste als God hen daar toestemming voor geeft.<sup>676</sup>

---

gelegenheden als een besnijdenis, huwelijk of begrafenis was hij belangrijk. *Ibn Hishām* vermeldt dat Mohammeds grootvader hem bij het beeld van *Hubal* bracht (zie Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, pp. 66,67,70).

<sup>667</sup> *Hubal* werd in verband gebracht met Abraham, de stamvader van de *Quraysh*. Volgens Peters werd *Hubal* afgebeeld als Abraham de Oude. *Al Azraqi* vermeldt dat Abraham in de *Ka'ba* werd afgebeeld met waarzeggerspijlen en dus misschien gezien werd als een soort oer-*kahīn* (zie Peters, *Muhammad and the origins of Islam*, pp. 109,110,141).

<sup>668</sup> Rubin, ‘The *īlāf* of Quraysh’, p. 172.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>670</sup> Zie *soera* 31:25.

<sup>671</sup> *Soera* 30:33.

<sup>672</sup> *Soera* 10:22; 29:65.

<sup>673</sup> Rubin, ‘Al-Samad and the high God’, pp. 199, 206.

<sup>674</sup> Theodor Nöldeke onderscheidt op grond van stijlkenmerken drie Mekkaanse periodes (Leemhuis, ‘Koran’, p. 75-79).

<sup>675</sup> Watt spreekt over de verwerping van de satansverzen, verzen die oorspronkelijk in *soera* 53 gestaan zouden hebben en het bemiddelaarschap van drie Arabische godinnen propageren (Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 100-109).

<sup>676</sup> *Soera* 53:26.

In de derde Mekkaanse periode worden de oud-Arabische goden verder gedegradeerd tot *jinn*.<sup>677</sup> In diezelfde periode wordt geen melding meer gemaakt van *Al-Rahmān* als afzonderlijke Godsnaam. Ze wordt gereduceerd tot één van de kenmerken van *Allāh*.

*“Roep God (Allāh) of roep de Erbarmer (Al-Rahmān) aan. Waarmee jullie ook aanroepen, Hij heeft de mooiste namen.”*<sup>678</sup>

*Allāh* is dan de belangrijkste naam waar alle andere namen omheen gegroepeerd worden.

De Koran bood de Mekkanen een God die groot genoeg was om de grenzen van Arabië te overstijgen en de Arabieren misschien zelfs vertrouwen kon geven om op voet van gelijkheid handel te drijven met hun monotheïstische buurlanden. De Mekkanen wezen hem echter af. Misschien dachten de *Quraysh* dat het monotheïsme Mekka minder aantrekkelijk zou maken als lokaal pelgrimscentrum.

### **3.7. Polytheïsten worden monotheïsten**

#### **3.7.1. Het Medinenische succes**

Volgens de islamitische traditie werden Mohammed en zijn volgelingen in Mekka vervolgd. De oom die hem beschermde was gestorven en hij was op zoek naar helpers buiten zijn stam. *Ibn Sa’d*<sup>679</sup> vermeldt dat acht mensen uit *Yatrib*, ofwel *Medina*, Mohammed in Mekka bezochten en tot bekering kwamen, waarop Mohammed hen vroeg hem bescherming te bieden. Zij antwoordden dat er in de stad een stammenstrijd woedde<sup>680</sup> en dat het niet waarschijnlijk was dat zij zich rond Mohammed zouden verenigen. Ze geven hem de suggestie een jaar te wachten om te bezien of God vrede tussen hen zou brengen. ‘*Abd al-Razzāq, al-Tabarī* en *al-Suyūti* melden dat dit inderdaad gebeurde en dat zij daarop een verbond met Mohammed sloten. Volgens Rubin brengt de traditie de volgende teksten hiermee in verband:

*“En Hij heeft hun harten tot elkaar gebracht. Ook al zouden jullie alles wat er op aarde is uitgeven, toch zouden jullie hun harten niet tot elkaar brengen, maar God heeft hun harten tot elkaar gebracht.”*<sup>681</sup>

---

<sup>677</sup> Soera 34:40-42; 37:158,159; 6:100; 7:191-195.

<sup>678</sup> De Koran, soera 17:110a in de vertaling van Leemhuis, p. 199.

<sup>679</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 170.

<sup>680</sup> Volgens Peters leefde men in *Yatrib* niet van de handel maar van de landbouw en was de schaarse grond voor deze mensen, die evenals de Mekkanen een nomadische achtergrond hadden, een voortdurende bron van conflicten (Peters, *Islam en de joods-christelijke traditie*, pp. 87vv).

<sup>681</sup> De Koran, soera 8:63 in de vertaling van Leemhuis, p. 128.

*“En houdt samen vast aan Gods band en splitst jullie niet op in groepen. Denk aan Gods genade toen jullie vijanden waren en Hij jullie harten tot elkaar bracht en jullie door Zijn genade broeders werden; toen jullie op de rand van de groeve van vuur waren en Hij jullie ervan redde.”*<sup>682</sup>

God wordt hier voorgesteld als degene die de vijandschap bij de Medinensers verwijdert, evenals hij dat bij Mohammed had gedaan, en als degene die hen met elkaar verenigd. Door dit te doen, biedt hij Mohammed een vervangende gemeenschap die de functies van zijn clan over kan nemen.

In een traditie van *Ibn Ishāq*<sup>683</sup> is Mohammed geen vervolgte profeet die redding zoekt, maar een lang verwachte leider en redder. Niet God maar Mohammed zal daar de vechtende Medinensische clans met elkaar verzoenen. *Ibn Ishāq* vermeldt een traditie van *‘Āsim ibn ‘Umar* waarin Mohammed zes stamleden van de *Khazraj* ontmoet die met de Medinensische joden verbonden waren. Deze joden hadden de Arabieren bedreigd dat er een profeet zou komen om hen te vernietigen. Als zij Mohammed ontmoeten, denken de zes dat hij die profeet moet zijn. Om het oordeel te ontlopen, verbinden ze zich aan hem en zeggen hem:

*“We have left our people in a state of hatred and war as has not been suffered by any other people. Perhaps God will unite them through you.”*<sup>684</sup>

Zij keerden terug, introduceerden Mohammeds religie bij hun stadsgenoten en kwamen het volgende jaar met twaalf mensen terug om een alliantie met Mohammed te sluiten. Mohammed wordt hier voorgesteld als degene die de Messiaanse hoop van zowel Joden als hun Arabische burens vervulde en als scheidsrechter hun conflicten kon beslechten.

*Ibn Ishāq* vermeldt ook nog een traditie die teruggaat op *Abū Sa‘īd al-Khudrī*. Als de Medinensers morren omdat ze geen oorlogsbuit ontvangen, zegt Mohammed tot hen:

*“Have I not come to you when you were erring and God guided you, poor, and God enriched you, enemies, and God drew your hearts together?”*<sup>685</sup>

Als ze wilden konden ze daarop antwoorden:

*“Have you not come to us being called a liar, and we believe in you, deserted, and we supported you, expelled, and we gave you shelter, poor, and we assisted you.”*<sup>686</sup>

---

<sup>682</sup> *Ibid.*, soera 3:103, p. 49.

<sup>683</sup> Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 175,176.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 177.

Het eerste fragment herinnert aan de verbetering van Mohammeds privé-historie, zoals deze door *soera* 93:6-8 en *soera* 108:3 verwoord is. Hetzelfde heeft God nu voor de Medinensers gedaan en hen daarbij ook nog verenigd. Mohammeds succesverhaal wordt hier dus uitgebreid naar zijn volgelingen.

Uit het tweede fragment blijkt dat de Medinensers zelf ook hebben bijgedragen aan de verbetering van Mohammeds privé-historie. God en de Medinensers fungeren beiden als Mohammeds helpers en redders.

Volgens de islamitische traditie is in Medina het succesverhaal van het monotheïsme begonnen. De Medinensers boden Mohammed de kans praktisch te bewijzen dat het geloof in één God de Arabieren tot één superstam kon verenigen.

Toch is noch voor de Mekkaanse, noch voor de Medinensische periode buiten-islamitisch bewijs. De crisis die zich daar bij Mekkanen en Medinensers voltrekt is dus alleen in de islamitische bronnen aanwijsbaar. Wel kan met name de crisis van de Medinensers gezien worden als een model voor crisis die te maken heeft met de totstandkoming van het Arabische rijk.

### **3.7.2. Het Arabische succes**

Volgens Michael Cook<sup>687</sup> is de islam in korte tijd uit het niets verschenen. Begin 7<sup>e</sup> eeuw bestond ze nog niet en aan het einde van de 8<sup>e</sup> eeuw was ze alomtegenwoordig in de Oude wereld.

In zijn essay vraagt Cook zich af waarom 'barbaren' als zij zo snel beschaafde rijken als Byzantium en Perzië onder de voet konden lopen en deze zo grondig hervormden dat ze zelfs de sporen van hun oorsprong uit konden wissen. Cook brengt naar voren dat het in deze rijken vooral ontbrak aan samenhang. De vele religies, filosofieën en culturen contrasteerden sterk met de Arabische eenvormigheid, die nog werd versterkt door het monotheïsme dat Mohammed met name aan de joden ontleende en dat hij combineerde met de Arabische etniciteit. Dit etnische monotheïsme maakte hen tot een Arabische staat, waarin de loyaliteiten van de verschillende stammen overstegen werd. Deze combinatie van één monotheïstische boodschap en ruimte voor een verscheidenheid aan culturele uitingen was in staat het voormalige Byzantium en Perzië om te vormen tot een Arabische beschaving.

Het Medinensische experiment uit de islamitische traditie zou je dus kunnen zien als een model voor de totstandkoming van het islamitische rijk. Bij beiden bestaat de crisis uit de verdeeldheid. Het monotheïsme van Mohammed biedt voor deze crisis een oplossing.

---

<sup>687</sup> Cook, 'The Emergence of Islamic Civilisation', pp. 477-483.



# Hoofdstuk 4. Stichters in crisis: een vergelijking

## 4.1. Crisis in ‘het veld’

### 4.1.1. Definitie van ‘het veld’

In hoofdstuk twee en drie onderzoek ik het biografische materiaal van respectievelijk Boeddha en Mohammed op criselementen. Daarnaast vroeg ik mij af of er sprake was van een crisis in de maatschappij waarin deze biografieën circuleerden en of zij verband hield met deze criselementen. In dit hoofdstuk wil ik de uitkomsten van hoofdstuk twee en drie met elkaar vergelijken aan de hand van de benadering van J.G. Platvoet.

Met behulp van de in paragraaf 1.6.4. vermelde vragen onderzoek Platvoet drie specifieke rituelen uit verschillende religies. Eerst onderzoek hij het ‘veld’ van deze rituelen, dat hij definieerde als “het netwerk van relaties tussen de zichtbare en onzichtbare wezens die verwickeld zijn in het betreffende rituele proces”. Zelf onderzoek ik echter het biografische materiaal van Boeddha en Mohammed. Het ‘veld’ is daar het netwerk van relaties tussen mensen (of zelfs dieren) en bovennatuurlijke wezens (God, goden, geesten)<sup>688</sup> die in deze biografieën optreden. Aangepast aan mijn eigen onderzoek luiden de eerste drie vragen:

1. *Welke natuurlijke en bovennatuurlijke wezens bevolken het veld?*
2. *Hoe verhouden zij zich tot elkaar?*
3. *Welk doel stellen zij zich voor ogen?*

Het veld in mijn onderzoek is dus een veld waarin verhaalpersonages optreden (vraag 1) die de schrijvers of vertellers bepaalde posities (vraag 2) en rollen (vraag 3) in hun verhalen toebedelen.

In hun boek *Over Literatuur* bespreken Jan van Luxemburg, Mieke Bal en Willem G. Weststeijn<sup>689</sup> verschillende soorten verhaalpersonages, die elk iets willen bereiken of iets ongunstigs willen vermijden. De centrale persoon in een verhaal is de ‘ondernemer’. Deze ondernemer streeft een bepaald doel na en wordt daarbij geholpen door ‘helpers’ en tegengewerkt door ‘tegenstanders’. Daarnaast is er nog een ‘macht’. Een macht is centraler en belangrijker dan een helper. De macht van het verhaal maakt de onderneming mogelijk. Tenslotte zijn er ‘begunstigers’, degenen die

---

<sup>688</sup> In het biografische materiaal wordt beschreven hoe deze wezens zich manifesteren, wat ze zeggen of wat voor handelingen ze verrichten. Daarin lijken ze op de andere personages in het verhaal. Het onderscheid tussen zichtbare wezens (mensen en dieren) en onzichtbare wezens (goden, geesten) valt hier dus weg. Om ze toch te onderscheiden van de gewone mensen en dieren noem ik ze bovennatuurlijke wezens.

<sup>689</sup> Van Luxemburg, Bal, Weststeijn, *Over Literatuur*, p. 180.

van de onderneming profiteren. Al deze typen personages spelen ook een rol in de door mij onderzochte biografieën.

#### 4.1.2. ‘Het veld’ in de biografieën van de Boeddha

In tabel 1<sup>690</sup> noem ik de personages die de in hoofdstuk twee besproken biografieën van de Boeddha bevolken en op één of andere wijze iets met zijn crisis te maken hebben.

De Boeddha speelt een centrale rol in het biografische materiaal. Hij is de ‘ondernemer’ die zijn huis verlaat om een oplossing voor zijn probleem te zoeken. Boeddha’s tegenstanders zijn degenen die dat vertrek proberen te verhinderen en daardoor de oplossing van zijn probleem onmogelijk trachten te maken. Een belangrijke menselijke tegenstander is Boeddha’s vader die zijn zoon overlaadt met zintuiglijke genoegens zodat hij zijn voornemens zal laten varen en als dat niet lukt, zijn ontsnapping met geweld tracht te voorkomen. Voor het eerste schakelt hij (harem)vrouwen in en voor het tweede soldaten. In dit alles is hij een menselijke versie van *Māra*, de god van de zintuiglijke wereld, die Boeddha met zijn dochters bedelft onder tijdelijke genietingen en hem met zijn leger angst aanjaagt om ontsnapping uit zijn rijk onmogelijk te maken.

Naast deze tegenstanders zijn er ook helpers. In de eerste plaats zijn dat degenen die een bijdrage leveren aan Boeddha’s vertrek. Ploegende mensen en dieren en een zieke, een oude en een dode man confronteren de Boeddha met de vergankelijkheid van zijn ogenschijnlijk zo paradijselijke omgeving en na de ontmoeting met een ascetische man besluit de Boeddha zijn sprookjeswereld te verlaten om naar het onvergankelijke te zoeken.

Ook tijdens beslissende momenten van zijn zoektocht zijn er helpers. Sommigen leren de Boeddha mediteren, anderen praktiseren samen met hem rigoureuze vastenpraktijken. Na de verschijning van Boeddha’s overleden moeder verandert de Boeddha zijn strategie en besluit weer te gaan eten. *Sujātā* levert hem het voedsel dat hem de kracht geeft zijn uiteindelijke doel te bereiken.

Sommige personages spelen een dubbelrol. De uitleg van Boeddha’s wagenmenner maakt hem bewust van de uitzichtloosheid van het leven in zijn wereld. Dezelfde wagenmenner doet echter zijn best om hem met die wereld te verzoenen. Boeddha’s stalknecht helpt hem te vertrekken maar doet ook pogingen dit vertrek te verhinderen. Ook Boeddha’s vrouw en zoon *Rāhula* nemen een wat ambivalente positie in. Volgens sommige verhalen binden zij de Boeddha aan huis<sup>691</sup>, maar volgens andere blijft Boeddha’s vrouw verbonden met haar vertrokken man door zijn

---

<sup>690</sup> Zie bijlagen.

<sup>691</sup> Vooral het afscheid met zijn zoontje valt de Boeddha moeilijk. *Rāhula* betekent ook band (zie paragraaf 2.3.2).

handelingen na te bootsen en valt de geboorte van haar zoontje samen met het moment van Boeddha's verlichting.

Zelfs de vrouwen die Boeddha's vader inschakelt, leveren onbedoeld een bijdrage aan zijn vertrek. Als de Boeddha hun slapende gestalten ziet, staat zijn besluit om het paleis te verlaten definitief vast.

Volgens sommige bronnen fungeren ook goden als Boeddha's helpers. De *Śuddhādhivāsa*-goden confronteren de Boeddha met de vergankelijkheid waardoor hij gaat verlangen naar het woud en *Brahmā* haalt hem over de wereld in te trekken om anderen over zijn bevindingen te onderrichten.

Sommige personages helpen de Boeddha uit vrije wil, anderen doen dat tegen wil en dank of zelfs zonder dat ze zich er bewust van zijn. Toch draagt geen van hen iets bij aan Boeddha's eigenlijke werk: het vinden van een oplossing voor het probleem van de vergankelijkheid. Dat doet hij helemaal zelf. Daarom is de Boeddha naast de ondernemer ook de 'macht' in het verhaal, degene die de onderneming mogelijk maakt.<sup>692</sup>

Ook de 'begunstigde' is in de eerste plaats Boeddha zelf, wanneer hij het doel van zijn onderneming bereikt. Daarnaast kan men ook zijn vrouw en zijn zoontje als begunstigden zien, maar niet op hetzelfde niveau. De verlichting zelf blijft bij hen nog toekomstmuziek. Andere begunstigden zijn de wezens die vrede en vreugde ervaren als gevolg van het licht dat Boeddha's lichaam uitstraalt.<sup>693</sup>

#### **4.1.3. 'Het veld' in de biografieën van Mohammed**

Ook in de in hoofdstuk drie besproken biografieën van Mohammed treden diverse personages op. Deze noem ik in tabel 2.<sup>694</sup>

Mohammed speelt een andere rol in zijn biografie dan Boeddha. Hij is geen actieve 'ondernemer' die zijn eigen beslissingen neemt en onafhankelijk van anderen zijn doel bereikt. Eerder wordt hij overrompeld door een ander, namelijk door een verschijning die zich aan hem openbaart en komt en gaat wanneer hij wil. De activiteiten van Mohammed bestaan voornamelijk uit pogingen om er achter te komen of de verschijning hem goed of kwaad gezind is, of hij zijn helper of zijn tegenstander is. De verschijning is de echte ondernemer. Zijn doel is Mohammeds roeping tot profeet. Mohammed fungeert slechts als actieve ondernemer voordat de verschijning zich manifesteert. Volgens de bronnen beoefent hij *tahannuth*, een

---

<sup>692</sup> Het enige personage dat mijns inziens iets essentieels bijdraagt voor het vinden van Boeddha's oplossing is *Sujātā*. Haar voedsel geeft Boeddha namelijk de kracht om zijn meditatie onder de *Bodhi*-boom te volbrengen. De meditatie zelf is echter het werk van de Boeddha.

<sup>693</sup> Dit gebeurt in het bijzonder na Boeddha's verlichting, maar ook al eerder. Dat laatste is wellicht een gevolg van de Boeddhistische leer van *Dharmakāya*, het lichaam van de Boeddha dat altijd al in een verlichte staat was.

<sup>694</sup> Zie bijlagen.

ritueel dat draait om het delen van bezittingen met armen. Tijdens dit ritueel ontmoet hij geheel onverwachts de verschijning, die meteen de regie in handen neemt.

De belangrijkste tegenstander of liever vermeende tegenstander van Mohammed is de verschijning zelf. Uit zijn gedrag meent Mohammed namelijk op te maken dat hij een kwade *jinn* of *shaytān* is. Op de achtergrond speelt ook nog menselijke tegenstand of vermeende tegenstand, die Mohammed in een sfeer van haat en jaloezie brengt.

Mohammeds biografie kent een aantal menselijke 'helpers', namelijk zij die niet alleen een bijdrage leveren aan het bereiken van Mohammeds doel, namelijk de oplossing van zijn vraag naar de identiteit van de verschijning, maar ook aan het doel van de verschijning zelf, die Mohammed roept tot het profeetschap.

De vrouwelijke helpers zijn ervan overtuigd dat het kwade Mohammed niet kan treffen omdat tekens daarop wijzen (Mohammeds moeder) of omdat hij een goed karakter heeft (*Khadījah* en Mohammeds tantes) en wijzen dus impliciet op de goede inborst van de verschijning. Soms fungeren ze echter ook als 'tegenstanders'. Mohammeds tantes doen hun best hem in het polytheïstische milieu te houden en zijn pleegmoeder is niet bepaald een helper als ze denkt dat hij bezeten is door een *shaytān*. De duidelijkste helperrol speelt *Khadījah*. Zij probeert de twijfels van haar man weg te nemen en test het karakter van de verschijning.

Twee mannelijke helpers bereiden Mohammed voor op zijn profeetschap: *Zayd ibn 'Amr* brengt hem in aanraking met het geloof in de ene God en *Waraqah ibn Naufal* duidt zijn ervaringen als roeping tot een profeet voor deze ene God.

Menselijke helpers geven weliswaar steun, maar lossen Mohammeds crisis niet op. Dat doet de verschijning zelf, wat van hem de belangrijkste helper maakt. Door zijn en Mohammeds naam te noemen en Mohammed als zijn gezant te kiezen, bevestigt hij het contact tussen beiden en geeft hij Mohammed een identiteit. Dit weerhoudt Mohammed ervan een einde aan zijn leven te maken.

Ook engelen helpen Mohammed op cruciale momenten van zijn loopbaan. De traditie identificeert één van hen, *Jibrīl*, soms met de verschijning zelf. Er is dus geen duidelijke scheiding tussen de verschijning en de engelen.

De verschijning maakt de onderneming mogelijk en fungeert dus als de 'macht'. Hij zorgt er voor dat zowel Mohammeds doel als dat van hemzelf bereikt wordt. Door Mohammed te roepen tot zijn gezant maakt hij van Mohammed een 'begunstigde'.

#### **4.1.4. De stichters en de bovennatuurlijke wezens**

Zowel Boeddha als Mohammed komen in de biografische verhalen in aanraking met bovennatuurlijke wezens. Voor de Boeddha zijn dat *Māra*, de *Śuddhādhivāsa*-goden en de god *Brahmā* en voor Mohammed de verschijning en de engelen.

De verhouding tussen de stichters en de bovennatuurlijke wezens is het thema van de vierde vraag van het onderzoek. Aangepast aan mijn biografische materiaal luidt de vraag:

4. (a) *Hoe groot is de afstand tussen de hoofdpersonages van de biografie en de bovennatuurlijke wezens?* (b) *Door welke gedragsmatige, materiële of verbale symbolen wordt deze afstand uitgedrukt?*

Eerst iets over de verhouding tussen Boeddha en *Māra*. In de bronnen is er sprake van twee ontmoetingen tussen beide personages. De eerste vindt plaats als Boeddha's rigoureuze vastenpraktijken zijn lichaam op de rand van de dood hebben gebracht<sup>695</sup> en de tweede wanneer hij, gesterkt door het voedsel van *Sujātā*, plaatsneemt onder de *Bodhi*-boom om de verlichting te bereiken.<sup>696</sup> In tabel 3<sup>697</sup> noem ik de symbolen die iets uitdrukken over hun onderlinge verhouding aan de hand van vijf verhaalscènes.

De eerste scène vindt plaats tijdens de eerste ontmoeting tussen *Māra* en de Boeddha en bestaat uit een woordenwisseling tussen beiden. *Māra* verzoekt de Boeddha terug te keren naar huis en de Boeddha weigert dit verzoek in te willigen. Blijkbaar heeft *Māra* geen macht om zijn wil aan de Boeddha op te leggen.

De andere scènes vormen samen hun tweede ontmoeting. Ze bestaan zowel uit woorden als uit handelingen. Voor de Boeddha aan zijn beslissende meditatie begint, licht hij zijn tegenstander in over zijn voornemen uit diens sfeer te ontsnappen. De ingelichte brengt een leger op de been om de Boeddha angst aan te jagen en hem te beletten dit te doen (scène 2). Er ontstaat een merkwaardig gevecht waarin *Māra* en zijn leger allerlei projectielen naar de Boeddha gooien, die echter meteen in offergaven veranderen. De Boeddha zelf hoeft slechts kleine gebaren te maken om zijn tegenstanders schrik aan te jagen (scène 3). De laatste troef van *Māra* is zijn vraag of de Boeddha het recht heeft om onder de boom te zitten die volgens de *Nidānakathā* de "onwrikbare plaats" wordt genoemd. De Boeddha raakt de aarde aan als getuige van de verdiensten die hij in zijn talloze vorige levens met zijn opofferingen ten bate van anderen verzameld heeft (scène 4). De aarde reageert heftig en *Māra* en zijn leger vluchten in paniek weg (scène 5).

Allereerst valt op met welk gemak de Boeddha de strijd wint. Al vanaf het begin heeft de Boeddha de situatie volkomen in de hand. Zijn aandeel in de strijd bestaat slechts uit wat hand en hoofdbewegingen. *Māra* vecht bijna panisch en de Boeddha antwoordt met de afstandelijke superioriteit van een koning. Niet Boeddha, maar *Māra* is hier dus in crisis. *Māra*'s gevaarlijke projectielen veranderen bij de Boeddha in offergaven, wat van hem een tevergeefs rebellerende volgeling maakt. Dit grote machtsverschil wijst op een grote afstand tussen de Boeddha en *Māra*.

---

<sup>695</sup> Zie paragraaf 2.4.3.

<sup>696</sup> Zie paragraaf 2.4.4.

<sup>697</sup> Zie bijlagen.

Ten tweede is er geen sprake van toenadering, laat staan van vriendschappelijk contact. De Boeddha en *Māra* hebben tegengestelde doelstellingen, waar beiden tot het einde aan vasthouden. De kloof tussen de Boeddha en *Māra* is onoverbrugbaar. De verliezer, *Māra*, moet daarom uiteindelijk het veld ruimen.

In de strijd tussen de Boeddha en *Māra* draait het niet om kracht en zwakte, maar om legitimiteit. Het gaat er om wie van beiden het recht heeft onder de *Bodhi*-boom te zitten en van daaruit alle werelden te beheersen.<sup>698</sup> Mogelijk speelt hier ook de vraag mee wie het recht heeft om offers te ontvangen. Volgens DeCaroli typeren de bronnen *Māra* als een *yaksa*, een geest waaraan men moet offeren om hem tevreden te stellen.<sup>699</sup> In DeCaroli's optiek betwist de Boeddha *Māra*'s positie en bewijst hij dat zijn talloze opofferingen in vorige levens hem het recht geven zelf een cultisch middelpunt te worden.

De verhouding tussen de Boeddha en de andere goden is van heel andere aard. Zowel de *Śuddhādhivāsa*-goden als de god *Brahmā* fungeren als Boeddha's helpers. De eerstgenoemden tonen Boeddha volgens de *Buddhacarita* en de *Lalitavistara* de problematische kanten van zijn sprookjeswereld en bewegen hem daarmee het woud in te trekken.<sup>700</sup> Er is echter geen sprake van persoonlijk contact. De goden blijven op de achtergrond en wanneer de Boeddha het woud betreedt, is hun taak afgelopen.

Als de Boeddha zijn antwoord gevonden heeft en dat te subtiel vindt voor het bevattingsvermogen van wezens die verstrikt zijn in *Māra*'s illusies, haalt de god *Brahmā* hem over het toch met anderen te communiceren.<sup>701</sup> *Brahmā* gedraagt zich daarbij als een onderdaan die een koning verzoekt, gebruik te maken van zijn regeermacht. Als verlichte is de Boeddha namelijk superieur aan elk wezen, zelfs als deze bekend staat als de oppergod. Ook hier is de afstand dus groot. Anders dan bij *Māra* is *Brahmā* echter oprecht hoffelijk ten opzichte van de Boeddha.

Noch de *Śuddhādhivāsa*-goden, noch *Brahmā* spelen een rol in Boeddha's zoektocht naar een oplossing van zijn fundamentele probleem, laat staan in het vinden van deze oplossing. De eersten bewegen hem aan de zoektocht te beginnen en de tweede zijn oplossing met anderen te delen. En zelfs dan is Boeddha degene die beslist.

De verhouding tussen Mohammed en de verschijning en/of de engelen verschilt sterk van die tussen Boeddha en de bovennatuurlijke wezens. In tabel 4<sup>702</sup> noem ik de symbolen van hun onderlinge verhouding aan de hand van vijf scènes.

De eerste scène fungeert in de bronnen als een voorbereiding op de openbaring.<sup>703</sup> Engelen verwijderen het kwaad uit Mohammeds binnenste en vervangen dit door

---

<sup>698</sup> Bij zijn verlichting straalt de Boeddha licht uit naar alle werelden. Blijkbaar heeft hij vanuit zijn centrale positie onder de *Bodhi*-boom toegang tot alle gebieden.

<sup>699</sup> Zie paragraaf 2.4.2. en 2.4.3.

<sup>700</sup> Zie paragraaf 2.2.1, 2.3.1 en 2.3.2.

<sup>701</sup> Zie paragraaf 2.5.

<sup>702</sup> Zie bijlagen.

<sup>703</sup> Zie paragraaf 3.3.

eigenschappen die een gezant van God waardig zijn. Slechts in één verhaalvariant reageert Mohammed op deze onderneming. In deze variant is hij nog een kind, dat lijkbleek wordt van de schrik.

De volgende twee scènes betreffen de openbaring zelf.<sup>704</sup> Volgens *Ibn Hishām* is Mohammed bij zijn eerste ontmoeting met de verschijning bang met de dood en met een kwade *jinn* te maken te hebben. *Al-Tabarī* vertelt zelfs dat hij een poging tot zelfmoord doet (scène 2). Wanneer de verschijning zijn naam en die van Mohammed noemt en Mohammed als zijn gezant typeert, staakt deze zijn zelfmoordpoging. *Ibn Hishām* is minder dramatisch en vermeldt alleen Mohammeds vlucht naar *Khadijah* (scène 3).

Wanneer de verschijning wegblijft<sup>705</sup> denkt Mohammed dat deze hem haat. Weer doet Mohammed verschillende pogingen tot zelfmoord (scène 4). Steeds komt de verschijning echter tussenbeide door Mohammeds naam en functie te noemen (scène 5).

Opvallend is het grote machtsverschil tussen de verschijning en Mohammed. De verschijning treedt steeds handelend op. Samen met zijn (mede)engelen<sup>706</sup> verwijderd hij iets uit Mohammeds lichaam. Hij verschijnt, zet Mohammed onder druk, verlaat hem weer en verschijnt opnieuw. Mohammed is voor hem op de vlucht, is bedroefd om zijn afwezigheid, is soms zo vertwijfeld dat hij een einde aan zijn leven probeert te maken. Dit machtsverschil veroorzaakt een grote afstand tussen beiden.

Toch is er ook sprake van toenadering. In scène 3 en 5 noemt de verschijning de namen van hen beiden en bewijst daarmee geen naamloze, kwade geest te zijn, maar een goedaardig geestelijk wezen. Ook geeft hij Mohammed een doel aan zijn leven door hem tot zijn gezant te benoemen. Dit alles overtuigt Mohammed in zoverre dat hij weer verder wil leven. Er is dus sprake van een beginnend vertrouwen. Deze verstandhouding heft de fundamentele ongelijkheid tussen beiden echter niet op.

De verschijning is de oorzaak van Mohammeds crisis. Mohammeds fundamentele vraag is de identiteit van de verschijning. Is hij een kwade *jinn* of een goedaardig geestelijk wezen? Ondermijnt hij Mohammeds ethische overtuigingen of ondersteunt hij ze? De oplossing van die vraag is de oplossing van Mohammeds crisis. Scène drie en vijf maken een voorzichtig begin met deze oplossing.

Er is een spanning tussen de eerste scène en de andere scènes. In de eerste scène toont de verschijning zich als een moreel goed wezen dat het kwaad bij Mohammed verwijderd en in de andere scènes worstelt Mohammed juist met het ethische karakter van de verschijning.

---

<sup>704</sup> Zie paragraaf 3.4.

<sup>705</sup> Zie paragraaf 3.5.

<sup>706</sup> Pas in de Medinensische tijd wordt de verschijning met een engel geïdentificeerd. Volgens Watt zijn er aanwijzingen dat de verschijning in een eerder stadium nog als Goddelijk werd gezien (zie paragraaf 3.5.1).

## 4.2. Crisis in het proces

### 4.2.1. De plaats

Na het ‘veld’ onderzocht Platvloet het ‘proces’ dat in zijn rituelen plaatsvindt. Toegepast op het biografische materiaal van Boeddha en Mohammed definieer ik dit proces als de actuele communicatie tussen de stichters en de bovennatuurlijke wezens in de verhalen. Deze communicatie vindt plaats in bepaalde ruimtes. De eerste vraag gaat over deze ruimtes. Aangepast aan mijn eigen onderzoek luidt ze:

1. (a) *Waar vindt het proces plaats?* (b) *Hebben deze plaatsen een speciale betekenis?*

In tabel 5<sup>707</sup> bespreek ik de plaatsen die een rol spelen in het proces dat de Boeddha doormaakt.

De bronnen typeren het leven van de Boeddha in het paleis als een schijnleven. Boeddha’s vader omringt hem daar met zintuiglijke genietingen die *Aśvaghosa* vergelijkt met het leven in een godenhemel.

In het park wordt die godenhemel doorgeprikt en wil de Boeddha het woud intrekken. *Aśvaghosa* noemt dit park al een woud. Volgens Ray is een woud het tegengestelde van het beschaafde, het door mensen gecultiveerde.<sup>708</sup> Ter voorbereiding van Boeddha’s ritjes ontdoet Boeddha’s vader dit ‘woud’ van tekenen van vergankelijkheid en bij het ploegfeest wordt ze omgeploegd tot landbouwgrond. Beiden zijn pogingen om het woud te veranderen in ‘beschaafde wereld’. Pogingen die gedoemd zijn te mislukken, want juist daar wordt de Boeddha met de vergankelijkheid geconfronteerd. Het woud kan men niet verfraaien. Daar verschijnt alles zoals het is.

Het paleis staat dus voor de schone schijn en het woud voor de waarheid. De Boeddha trekt het woud in omdat hij zijn ogen niet meer kan sluiten voor de werkelijkheid van de dood. Zelfs in het paleis ontwaart hij deze dood. De slapende vrouwen die hij vlak voor zijn vertrek ziet liggen, doen hem namelijk denken aan rottende lijken. Na Boeddha’s vertrek noemt *Aśvaghosa* de stad waar dit paleis staat zelf een ‘woud’.

Normaal gesproken is het woud echter het tegengestelde van het paleis. Ze is de plaats waar lijken worden gebracht en gevaarlijke geesten huizen. De plaats waar de waarheid van de vergankelijkheid niet verbloemd wordt. De plaats van *liminaliteit*, de grenstoestand, het niemandsland waar Victor Turner over spreekt.<sup>709</sup>

---

<sup>707</sup> Zie bijlagen.

<sup>708</sup> Zie paragraaf 2.1.2.

<sup>709</sup> Zie paragraaf 1.5.4.



In het woud overtreden de asceten alle regels van de beschaafde wereld.<sup>710</sup> Thuisloosheid en afzondering nemen daar de plaats in van huiselijkheid en gemeenschappelijkheid, ontbering en vuil de plaats van comfort en reinheid en dood de plaats van leven. Juist in deze marginale wereld zoekt de Boeddha een oplossing voor zijn probleem en ontdekt hij uiteindelijk zijn waarheid.

De plaatsen die een rol spelen in het proces dat Mohammed doormaakt, bespreek ik in tabel 6.<sup>711</sup>

De scène waarin engelen een kwaad element uit Mohammeds binnenste verwijderen, wordt op verschillende plaatsen gesitueerd. Volgens *Ibn Hishām* woonde Mohammed in die tijd bij een bedoeïenfamilie in de woestijn. Volgens anderen ging de gebeurtenis direct vooraf aan de openbaring. In dit geval vindt ze plaats tijdens of in nauw verband met *tahannuth*, het ritueel dat op de berg *Hirā* verricht werd en beëindigd werd bij de *Ka'ba*.

De *Hirā* en de *Ka'ba* spelen ook een overheersende rol in de scènes die zich tijdens *tahannuth* afspelen. Na deze tijd vindt *fatrat al-wahy*, de 'bekoeling' van de profetische inspiratie plaats. Ook daar is sprake van een berghelling. Het is echter niet duidelijk of het ook dit keer om de berg *Hirā* gaat.

Ondanks de onduidelijkheden kan men zeggen dat verreweg de meeste plaatsen waar Mohammeds crisis zich afspeelt, onbewoond en/of heilig zijn (de woestijn, een berghelling, de berg *Hirā*, de *Ka'ba*). Ook hier is dus sprake van *liminaliteit*, van grenstoestanden, van niemandsland.

#### 4.2.2. De tijd

De tweede vraag van Platvoet formuleer ik, aangepast aan mijn eigen onderzoek, als volgt:

2. (a) *Wanneer vindt het proces plaats?* (b) *Hebben deze tijdstippen een speciale betekenis?*

In tabel 7<sup>712</sup> bespreek ik de tijdstippen die een rol spelen in het proces dat de Boeddha doormaakt.

Volgens de bronnen was Boeddha's zoektocht naar antwoorden voor zijn crisis een jarenlange kwestie. De verlichting zelf werd echter in één nacht bereikt. De Boeddha vertoefde totaal zeven weken onder de *Bodhi*-boom, de periode dat hij volgens Strong zijn rituele dood beleeft. Na deze weken 'herleeft' hij en trekt hij als verlichte de wereld in om zijn inzicht met anderen te delen.

---

<sup>710</sup> Zie paragraaf 2.4.1.

<sup>711</sup> Zie bijlagen.

<sup>712</sup> Idem.

Twee belangrijke gebeurtenissen in Boeddha's proces gebeuren 's nachts: het vertrek van de Boeddha uit zijn paleis en de meditatie van de Boeddha onder de *Bodhi*-boom. In beide gevallen zijn er bovennatuurlijke wezens actief. Ook wordt de Boeddha in beide gevallen geconfronteerd met de dood. Bij het paleis ziet hij de vrouwen slapen die hem doen denken aan lijken en onder de *Bodhi*-boom verschijnt *Māra*, de god van de dood. De nacht is hier dus een gevaarlijke tijdfase. De verlichting zelf vindt plaats bij zonsopgang, wat men symbolisch zou kunnen duiden als de overwinning van de machten van de dood en de onwetendheid.

Concluderend kan men zeggen dat de symboliek van de dood een belangrijk thema is in zowel de plaats als de tijd van Boeddha's proces. Dit geeft aan beiden een sterk marginaal karakter.

De tijdstippen die een rol spelen in het proces dat Mohammed doormaakt, bespreek ik in tabel 8.<sup>713</sup>

Volgens de bronnen vond de eerste openbaring 's nachts plaats. *Soera* 113:3 typeert de nacht als een tijd dat het kwaad actief is. De nacht is dus een geschikte tijd voor de komst van een kwade *jinn*. Dit maakt Mohammeds angst begrijpelijk bij de openbaring met een dergelijk wezen te maken te hebben.

De data waarin deze nacht plaatsvindt, lijken achteraf gekozen. De keuze voor 12 *Rabī' al-awwal* legt een verband tussen de profeten Mozes en Mohammed. De keuze voor 17 *Ramadān* verbindt het succes van de islam met de neerdaling van de Koran en de keuze voor 27 *Rajab* verbindt de kleine pelgrimage met de *tahannuth* die Mohammed bij zijn ontmoeting met de verschijning verrichtte. De laatste datum klinkt het meest geloofwaardig. Volgens de bronnen vindt zowel bij *tahannuth* als bij de kleine bedevaart een omcirkeling van de *Ka'ba* plaats.<sup>714</sup>

De eerste crisis van Mohammed volgt op de eerste ontmoeting van de verschijning, die volgens de traditie gepaard gaat met de openbaring van een *soera*-gedeelte. De tweede heeft te maken met het wegblijven van deze verschijning. De bronnen zijn niet eensgezind over de duur van deze periode. Volgens de bronnen wordt ze afgesloten met een nieuwe openbaring van een *soera*-gedeelte. Rubin denkt echter dat de *soera*-gedeelten pas achteraf aan het verhaal zijn toegevoegd.<sup>715</sup>

Bij beide ontmoetingen vindt men een scène waarin Mohammed bij zijn naam genoemd wordt. De scènes lijken sterk op elkaar. Misschien gaan ze terug op één verhaalscène. Dit alles maakt de tijdfactor nogal onzeker.

Het enige duidelijk marginale tijdelement in het proces is de nacht. Dit gegeven past bij de marginale plaatsen waarin het gebeuren zich afspeelt.

---

<sup>713</sup> Idem.

<sup>714</sup> Zie paragraaf 3.4.1.

<sup>715</sup> Zie paragraaf 3.5.1.

### 4.2.3. De initiatiefnemers

In de derde vraag onderzoek ik degene die het initiatief neemt in het proces:

3. (a) *Wie van de personages neemt het initiatief in het proces?* (b) *Hoe kenmerkt dit zijn plaats in het veld tijdens het proces?* (c) *Welke motieven of behoeften heeft hij om dit initiatief te nemen?* (d) *Wat hoopt hij te bereiken?* (e) *Welke factoren in de bredere context spelen een rol in zijn besluit?*

Allereerst bespreek ik subvraag (a) en (b). In tabel 1 typeerde ik de Boeddha als de ondernemer en als de macht.<sup>716</sup> Volgens de *Lalitavistara* arrangeert de Boeddha de ontmoetingen met alle bovennatuurlijke wezens.<sup>717</sup> Uit deze bron komt een Boeddha naar voren die zelf zijn hele veranderingsproces, van crisis tot oplossing, beheerst. Volgens de *Buddhacarita* scheppen de *Śuddhādhivāsa*-goden de personages in het park en veroorzaken daardoor in zekere zin zijn crisis.<sup>718</sup> De rest van het proces is Boeddha's eigen initiatief. Ook de oplossing van zijn crisis vindt hij op eigen kracht. Beide bronnen typeren de Boeddha dus als de belangrijkste initiatiefnemer en dichten hem de centrale rol in zijn verhaal toe.

Voor Mohammed liggen de zaken geheel anders. Zijn biografieën schilderen hem niet af als een actieve ondernemer. Deze rol komt eerder de verschijning toe, die zich aan hem openbaart en komt en gaat wanneer hij wilt. De verschijning veroorzaakt Mohammeds crisis en lost haar uiteindelijk ook weer op. In tabel 2 typeerde ik de verschijning daarom als de macht en als de belangrijkste ondernemer.

De initiatiefnemers zijn dus respectievelijk de Boeddha en de verschijning. In tabel 9 bespreek ik het motief of behoefte (c) en het doel (d) van de Boeddha en de context (e) waarin hij opereert.<sup>719</sup>

In het park wordt de Boeddha geconfronteerd met een oude, een zieke en een dode mens<sup>720</sup> en (volgens een ander verhaal) met het lijden van zowel mensen als dieren tijdens een ploegfeest.<sup>721</sup> Dit brengt hem in een crisis die het hem onmogelijk maakt nog langer te genieten van zijn leven. Om zijn vraag op te lossen, trekt hij het woud in

---

<sup>716</sup> Degene die de onderneming mogelijk maakt.

<sup>717</sup> Volgens de *Lalitavistara* zendt de Boeddha een lichtstraal uit om *Māra* in te lichten over zijn plannen om de verlichting te bereiken, waarop deze een leger naar hem toezendt om zijn ontsnapping uit de zintuiglijke sfeer te voorkomen. Volgens dezelfde bron zet de Boeddha de *Śuddhādhivāsa*-goden ertoe aan de personages te scheppen die zijn crisis veroorzaken en bij hem het verlangen wekken zijn huis te verlaten. Tenslotte wordt ook *Brahmā*'s pleidooi om Boeddha te bewegen na zijn verlichting de wereld in te trekken, veroorzaakt door Boeddha zelf. Hij zendt namelijk een lichtstraal uit die hem daartoe beweegt (zie paragraaf 2.2.1, 2.3.1, 2.4.3 en 2.5).

<sup>718</sup> De *Buddhacarita* beschouwt de vier personages als scheppingen van de *Śuddhādhivāsa*-goden, wat hen in zekere zin tot de scheppers van Boeddha's crisis maakt. *Brahmā* speelt geen rol in de *Buddhacarita*. De Boeddha neemt zelf de beslissing om zijn inzichten met anderen te delen (zie paragraaf 2.2.1 en 2.5).

<sup>719</sup> Zie bijlagen.

<sup>720</sup> Zie paragraaf 2.2.1.

waar hij een toestand tracht te bereiken die niet meer aan bederf onderhevig is. Hiervoor brengt hij zijn geest met behulp van yogische en ascetische oefeningen in een bepaalde gemoedstoestand. Volgens de *Sutta-Nipāta* geven Boeddha's rigoureuze vastenpraktijken hem rust.<sup>722</sup> Andere bronnen spreken over Boeddha's herinnering aan een vorm van geluk die niets te maken had met zintuiglijke verlangens. De intensivering van deze gemoedstoestand leidt volgens de bronnen tot Boeddha's einddoel, namelijk *nirvāna*, dat tevens als oplossing van zijn vraag fungeert.<sup>723</sup>

De *Buddhacarita* legt een verband tussen Boeddha's verlangen om weg te trekken en de ontmoeting met een asceet.<sup>724</sup> De asceten uit Boeddha's tijd bekritiseerden de rol van de getrouwde mannen als verwekkers van zonen en als bringers van offers om zich na hun dood van een hemels leven te verzekeren.<sup>725</sup> Volgens hen betekent continuering van dit leven ook continuering van het lijden. Om dit lijden te boven te komen, moest men volgens de asceten ontsnappen uit de cyclus van leven en dood die levende wezens door moeten maken. Om dit te bewerkstelligen, trokken zij het woud in waar zij met behulp van ascese het aan deze cyclus gebonden bestaan vernietigden. Sommige asceten leefden van wat het woud hen schonk en gaven zich over aan strenge ascese. Anderen bleven contacten onderhouden met de bewoonde wereld waar ze om gekookt voedsel bedelden.

De meeste bronnen typeren de Boeddha als een asceet van het tweede type. Volgens Ray<sup>726</sup> is deze typering de vrucht van het dorps-en-stadsboeddhisme dat geleidelijk aan het woudboeddhisme verdrongen heeft. In oudere bronnen zoals de *Suttanipāta* en de *Dhammapada* vindt Ray nog wel dit woudkarakter.

Gewone mensen beschouwden het woud als een zowel in natuurlijk als in bovennatuurlijk opzicht gevaarlijke plek. Juist op die plek verrichtten de Boeddha en zijn medeasceten echter hun oefeningen. Door deze oefeningen ontwikkelden zij krachten die hen in staat stelden de hen omringende krachten, soms zelfs die van goden, te beheersen. In dit licht wordt duidelijk waarom de bronnen de Boeddha bovenmenselijke eigenschappen toedichten en hem als de bepaler van zijn eigen verhaal tonen.

In Mohammeds biografie speelt de verschijning een dergelijke rol. In tabel 10<sup>727</sup> bespreek ik zijn motief of behoefte (c), zijn doel (d) en de context (e) waarin hij opereert.

---

<sup>721</sup> Zie paragraaf 2.2.2.

<sup>722</sup> Volgens de bron zegt de Boeddha dit tegen *Māra*, wanneer deze hem probeert te bewegen naar huis te gaan (zie paragraaf 2.4.2).

<sup>723</sup> Zie paragraaf 2.4.4.

<sup>724</sup> Andere teksten spreken over een bedelmonnik (zie paragraaf 2.3.1). Wellicht is dit een projectie uit latere tijd. De beschrijving van deze persoon komt namelijk overeen met die van de Boeddhistische monnik.

<sup>725</sup> Zie paragraaf 2.6.3.

<sup>726</sup> Zie paragraaf 2.1.2.

<sup>727</sup> Zie bijlagen.

Volgens de islamitische traditie wil de verschijning zich openbaren aan een mens. Deze mens moet dan wel een ethisch hoogstaand persoon zijn. Sommige bronnen veronderstellen dat Mohammed eerst geschikt gemaakt werd om de openbaring te ontvangen. Volgens deze tradities verwijderden engelen bij Mohammed de eigenschappen die hem tot het kwade kunnen verleiden en geven hem daarvoor in de plaats eigenschappen die een profeet waardig zijn.<sup>728</sup>

In de bronnen over de eerste openbaringen van de verschijning komt echter een andere Mohammed naar voren. Deze Mohammed vlucht weg voor de verschijning, vreest bezeten te zijn door een kwade *jinn* en twijfelt er aan of hij de goede eigenschappen die in het verhaal van de engelen genoemd worden wel in voldoende mate bezit.<sup>729</sup> *Khadījah* probeert zijn bange vermoedens te ontzenuwen door hem op zijn eerlijkheid, trouw en vrijgevigheid te wijzen<sup>730</sup> maar als de verschijning wegblijft, is Mohammed toch weer bang dat deze hem haat, zoals een *shaytān* dat doet.

Mogelijk is het verhaal van de verwijdering van de zwarte plek later aan het biografische materiaal toegevoegd om Mohammed te typeren als iemand die al van meet af aan geschikt was om de profeet van *Allāh* te zijn.

*Waraqah* spreekt over het eigenlijk doel van de verschijning. Namelijk Mohammeds roeping tot een Arabische profeet in de joods-christelijke traditie.<sup>731</sup> Op een dramatisch moment, wanneer Mohammed op het punt staat zelfmoord te plegen, noemt ook de verschijning hem zijn gezant en voorkomt daardoor een persoonlijke catastrofe.<sup>732</sup>

Volgens Scheppard en Herbrechtsmeier is profetie een eeuwenoud religieus verschijnsel in Zuidwest-Azië.<sup>733</sup> In dit deel van de wereld geloofde men dat één God of meerdere goden en geesten gebeurtenissen op aarde bestuurden en hun bedoelingen kenbaar maakten aan religieuze functionarissen. Deze interpreteerden symbolische boodschappen of raakten bezeten van het betreffende bovennatuurlijke wezen en spraken daarna hun boodschappen uit. Zowel de polytheïstische Arabieren als de monotheïstische joden, christenen en *hanīfen* kenden dergelijke functionarissen. De eerste groep noemden hen *kāhin*, waarzeggers, en de tweede groep profeten. Beiden veronderstellen een kloof tussen aan de ene kant machtige bovennatuurlijke wezens die het lot bepalen en aan de andere kant mensen die dit lot hooguit kunnen voorspellen en die slechts dankzij de bovennatuurlijke wezens een toekomst hebben. Dit maakt duidelijk waarom de islamitische bronnen de verschijning beschrijven als de bepaler van het verhaal.

---

<sup>728</sup> Zie paragraaf 3.3.

<sup>729</sup> Zie paragraaf 3.4.2.

<sup>730</sup> Zie paragraaf 3.4.3.

<sup>731</sup> Zie paragraaf 3.4.4.

<sup>732</sup> Zie paragraaf 3.5.

<sup>733</sup> Zie paragraaf 1.5.2.

#### 4.2.4. Het inzicht en de boodschap

De vierde vraag betreft het inzicht dat, of de boodschap die door dit initiatief ontstaat:

4. (a) *Welke vorm heeft het inzicht dat, of de boodschap die door het initiatief ontstaat?* (b) *En welke inhoud?* (c) *Met welke verbale of non-verbale symbolen gaat ze gepaard?* (d) *Wat is de betekenis van deze symbolen?*

In tabel 11 noem ik de karakteristieken van het inzicht dat bij de Boeddha naar boven kwam tijdens zijn meditatie sessie onder de *Bodhi*-boom.<sup>734</sup>

Tijdens de eerste twee nachtwaken van zijn meditatie sessie ziet de Boeddha met zijn geestesoog zijn eigen levens en/of die van alle andere wezens aan zich voorbij glijden. Het schouwspel is behoorlijk gedetailleerd.<sup>735</sup> Ook staan de levens in een bepaald verband. Elk van hen wordt geschetst als een logisch gevolg van verrichtingen in vorige levens. In de derde nachtwake komen nog slechts abstracte begrippen aan de orde, zoals onwetendheid, drijfveren, bewustzijn, naam-en-vorm, enzovoort. Deze begrippen staan in een logische relatie met elkaar<sup>736</sup> of maken zelf een logische ontwikkeling door.<sup>737</sup> Zowel de levens als de begrippen hebben dus iets van een mentale constructie.<sup>738</sup>

Tijdens Boeddha's meditatie vindt er een schaalvergroting plaats van zijn probleem. De crisis van de Boeddha begon bij zijn besef dat zijn lichaam onherroepelijk oud en ziek zou worden en uiteindelijk zou sterven<sup>739</sup> en dat lijden in Boeddha's agrarische omgeving onontkoombaar was.<sup>740</sup> Onder de *Bodhi*-boom gaat het echter niet meer om Boeddha's ene leven, maar om al zijn levens, om alle levens van alle wezens en zelfs om alles wat waargenomen of bedacht kan worden. Volgens Strong heeft deze schaalvergroting tegelijkertijd een ondermijnend en bevestigend effect op Boeddha's persoonlijkheid. Omdat alle levens en begrippen onontwarbaar met elkaar verstrengeld zijn, kan men niet meer spreken van één enkel zelf. Tegelijkertijd heeft elke persoonlijkheid door wat hij wil en doet een verstrekkende invloed op elke andere persoonlijkheid.<sup>741</sup>

---

<sup>734</sup> Zie bijlagen.

<sup>735</sup> De *Bhayabherava-sutta* verwoordt Boeddha's onderzoek naar zijn vorige levens als volgt: "Op die en die plaats heette ik zo en zo, hoorde ik tot die en die familie, was ik van die en die stand, voedde ik me zo en zo, ervoer ik dat en dat geluk en ongeluk, werd ik zo en zo oud". Over zijn onderzoek van de andere wezens zegt de bron: "Met mijn zuivere, bovenmenselijke, helderziende oog zag ik hoe de wezens heen en weer oprijzen, de minderwaardige en de hoogstaande, de mooie en de lelijke, de gelukkige en de ongelukkige" (De Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, pp. 107,108).

<sup>736</sup> Er wordt gesproken over schakels van de Keten van Afhankelijk Ontstaan.

<sup>737</sup> De mentale vergiften worden ontleed met behulp van de vier edele waarheden, die uit elkaar volgen (zie de Breet & Jansen (vert.), *Majjhima-Nikaya, Deel 1*, pp. 108,109).

<sup>738</sup> Wellicht is het verhaal een product van een latere systematisering van wat de Boeddha in zijn verkondiging naar voren bracht.

<sup>739</sup> Het verhaal van de ontmoeting met de drie personen (zie paragraaf 2.2.1).

<sup>740</sup> Het verhaal van het ploegfeest (zie paragraaf 2.2.2).

<sup>741</sup> Dit zogenoemde *karma* heeft onvermijdelijke gevolgen, waaraan zelfs goden niets meer kunnen veranderen.

Volgens deze visie bestaan er geen geïsoleerde problemen. Boeddha's probleem, de vergankelijkheid, blijkt een universeel probleem te zijn. Zijn lijden en zijn medelijden met anderen zijn twee kanten van dezelfde medaille.

Hetzelfde geldt voor de oplossing van het probleem. Wanneer men één leven opheft, heft men ze allemaal op. Wanneer één begrip teniet gedaan wordt, vallen ze allemaal. Uiteindelijk beseft de Boeddha dat er niets meer is dat hem aan zijn probleem, de vergankelijkheid, hecht. Boeddhisten noemen dit de verlichting of het 'ervaren' van *nirvāna*.

De logica van het voorafgaande verhaal wekt misschien de indruk dat het inzicht van de Boeddha gemakkelijk te verkrijgen was. De Boeddha zelf twijfelt er echter aan of er wel mensen waren die zijn inzicht konden begrijpen. Als *Ānanda* beweert dat de leer over het Afhankelijk Ontstaan glashelder voor hem is zegt de Boeddha:

*“Zegt dat niet Ānanda, zeg dat niet! Deze leer over het voorwaardelijke ontstaan is diep en maakt een diepzinnige indruk. Door het niet te begrijpen Ānanda, door het niet doorgronden van deze leer is dit geslacht zo geworden, als een verward kluwen, als bedekt met zweren, als stekelig gras en stijgt het niet uit boven het verderf, de vernieling, de onderwereld, de kringloop van wedergeboorten.”<sup>742</sup>*

De bronnen wijzen er herhaaldelijk op dat de inhoud van Boeddha's inzicht niet in gewone begrippen te vatten is. Mogelijk is het verhaal over de verlichting daarom slechts de 'verpakking' van een voor het gewone verstand onvoorstelbaar inzicht.

Boeddha's inzicht wordt gesymboliseerd door licht. De doorbraak van Boeddha's inzicht valt samen met de opkomst van de zon. De 'nacht' van de onwetendheid is dan voorbij.

Dit inzicht is geen geïsoleerd gebeuren maar heeft direct effect op Boeddha's omgeving. Dit wordt gesymboliseerd door de lichtstralen die via Boeddha's lichaam alle werelden, zelfs de diepste hellen beschijnen.

De karakteristieken van de boodschap die de verschijning Mohammed bracht, noem ik in tabel 12.<sup>743</sup>

Mohammed ontvangt deze boodschap niet in een meditatieve toestand maar in de slaap. Volgens *Ibn Hishām* krijgt hij een visioen waarin hij een verschijning ziet die hem een in woorden uitgedrukte boodschap meedeelt.

De inhoud van de boodschap bestaat volgens verschillende bronnen uit Koranverzen, maar volgens Rubin zijn deze later toegevoegd om een verband te leggen tussen de Koran en Mohammeds biografie. Vaak worden de eerste verzen van *soera* 96

---

<sup>742</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, p. 292.

<sup>743</sup> Zie bijlagen.

genoemd. Deze beginnen met het woord ‘*Iqra*, ‘lees’ wat verwant is met het woord *Qur’ān* ‘Koran’ en dus een symbolisch begin van de Koranopenbaringen vormt. Ook de *soera* waarmee de later geordende Koran begint, achtte men daar geschikt voor. Rubin geeft daarom de voorkeur aan minder gezaghebbende bronnen die slechts over stemmen spreken.

*Ibn Hishām* spreekt niet alleen over een verbale openbaring, maar ook over een schriftelijke tekst. Ook in de Koran zelf wordt de openbaring voorgesteld als een boek.<sup>744</sup> Volgens Sheppard en Herbrechtsmeier geeft de op schriftstelling aan profetieën een canonieke status. Mogelijk heeft het door *Ibn Hishām* vermelde detail eenzelfde functie. Het is dan een symbool voor de eeuwigheidswaarde van de boodschap.<sup>745</sup>

Wanneer Mohammed zelfmoord wil plegen en dus het dieptepunt van zijn crisis bereikt, stelt de verschijning zich voor als *Jibrīl*<sup>746</sup> en noemt de wanhopige Mohammed niet alleen bij zijn functie als de boodschapper van *Allāh*, maar ook bij zijn persoonlijke naam. Daarmee legt hij de basis voor een persoonlijk contact en voor de oplossing van Mohammeds persoonlijke crisis.

Als eerste *soera* na het wegblijven van de verschijning noemt de traditie *soera* 74, een oproep om de *Quraysh* het oordeel aan te zeggen. Volgens minder gezaghebbende bronnen ging de terugkomst van de verschijning gepaard met de openbaring van *soera* 93. Deze *soera* past goed bij de in de biografieën beschreven crisis van Mohammed en biedt daar ook een oplossing voor.

Ook sluit ze aan bij het bovengenoemde verhaal over de naamsvermelding. Wat daar nog impliciet was, komt in *soera* 93 expliciet aan de orde. Namelijk de relationele bedoelingen van de verschijning. In de *soera* spreekt iemand die zich intensief bemoeit met Mohammeds persoonlijke leven en daar verbeteringen in aanbrengt.<sup>747</sup>

Heeft Boeddha’s inzicht en de boodschap die de verschijning aan Mohammed bracht een onpersoonlijk of een persoonlijk karakter? Is dit inzicht of deze boodschap een doel op zich of heeft het een doel buiten zichzelf? Daarover gaat het in vraag 5:

5. *Wat is de functie van het inzicht of de boodschap? Gaat het om het gecommuniceerde zélf of om degene waaraan dit gecommuniceerde gericht is?*

Boeddha’s inzicht ging gepaard met een steeds verdere vergroting van zijn blikveld. Het probleem van zijn leven maakte plaats voor het probleem van al zijn levens, het probleem van alle levens van alle wezens en uiteindelijk voor het probleem van de

---

<sup>744</sup> Zie bijvoorbeeld *soera* 10:94; 13:39b.

<sup>745</sup> Zie paragraaf 1.5.2.

<sup>746</sup> Volgens Watt identificeert de Koran de verschijning pas in Medina met de engel *Jibrīl*. Voor die tijd werd er nog geen duidelijk onderscheid gemaakt tussen God en een engel.

<sup>747</sup> Birkeland ziet deze en andere *soera*’s (94, 108) als vroege Korangedeelten. Steeds gaat het hier om persoonlijke, op Mohammed gerichte openbaringen. Hoe het ook zij, de *soera*’s passen goed bij het biografische materiaal over Mohammeds crisis.



werkelijkheid zoals ze is. Hier is dus allerm minst sprake van een persoonlijk, voor Boeddha zelf bedoeld inzicht. Dit persoonlijke wordt nu juist overstegen. De bronnen noemen iemand met inzicht, een verlichte, niet eens meer een mens.<sup>748</sup> Een verlichte valt in een andere categorie wezens, of liever buiten alle categorieën wezens. Misschien is het inzicht daarom wel zo moeilijk te communiceren, met name aan degenen die aan dit persoonlijke gehecht zijn.

Bij Mohammed vindt iets heel anders plaats. De verschijning noemt Mohammed niet alleen Gods boodschapper maar spreekt hem ook aan bij zijn naam. *Waraqā*, degene die de ontmoeting van de verschijning als een roeping tot het profeetschap duidt, gebruikt deze naam als een titel. In een traditie van 'Amr ibn Shrahbīl bestempelt hij de gloednieuwe profeet als de door Jezus voorspelde *Ahmad* en als Mohammed.<sup>749</sup> In paragraaf 3.4.4. zagen we dat beide namen afgeleid zijn van de wortel *h-m-d*, die 'lof' betekent. *Zayd* die diezelfde komst voorspelt, wijst op de uiteindelijke triomf van deze 'lofwaardige', deze Mohammed, in de Medinensische periode.<sup>750</sup> De naam Mohammed fungeert hier dus als een belofte.

Ook de Mekkaanse *soera* 93 spreekt over de verbetering van Mohammeds levenssituatie, een verbetering die hij uitsluitend te danken heeft aan 'zijn Heer'.<sup>751</sup> In diezelfde *soera* wordt Mohammed opgeroepen de genade die hem te deel viel ook aan anderen te verkondigen. Ook hier is dus sprake van schaalvergroting. Niet door het persoonlijke te overstijgen, zoals bij de Boeddha, maar door andere personen bij de boodschap te betrekken. Het onderscheid tussen degene die genadig is en degene die deze genade ten deel vallen blijft echter in stand.

#### 4.2.5. De reactie

De zesde vraag handelt over de reactie op dit inzicht of deze boodschap:

6. (a) *Wordt er op het inzicht of de boodschap gereageerd in de biografieën?* (b) *Zo ja, hoe ziet deze reactie er dan uit?* (c) *In welke fase van het verhaal vindt deze reactie plaats? Of wordt deze reactie later verwacht? Zo ja, wanneer dan?*

Volgens de *Vinaya* van de *Mūlasarvāstivādins* en de *Catusparisat*-sutra mediteert de Boeddha in zijn zesde week onder de *Bodhi*-boom over het Afhankelijk Ontstaan,

---

<sup>748</sup> Shumann schrijft hierover: "Een boeddha behoort tot een aparte categorie van wezens, die met mensen weliswaar de uiterlijke verschijningsvorm delen en net als zij aan fysieke kwetsbaarheid onderworpen zijn (ten gevolge van een rest van karma), maar niet meer aan de kringloop van wedergeboorten gebonden zijn" (Shumann, *De historische Boeddha*, p. 89).

<sup>749</sup> Zie paragraaf 3.4.4.

<sup>750</sup> Volgens Rubin beschouwden de vroege moslims de Mekkaanse periode als een prelude op de strijd tegen en overwinning van de polytheïsten in de Medinensische periode (Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 11). De biografie van Mohammed was voor hen dus een verhaal dat tot steeds grotere triomfen leidde.

<sup>751</sup> Zie paragraaf 3.5.3.

één van de belangrijkste formuleringen van het inzicht dat hem ten deel gevallen was.<sup>752</sup> De week daarna twijfelt hij er aan of het inzicht niet te complex is om aan anderen mee te delen. Volgens vele bronnen concludeert de Boeddha dat zijn inzicht te diep en te subtiel is om door de mensen begrepen te worden. Haar communiceren zou een frustrerende onderneming worden. De Boeddha reflecteert dus over zijn eigen inzicht en trekt conclusies over problemen die hem bij de communicatie van dit inzicht wachten.

Dit alles vindt plaats in de één na laatste fase van het verhaal. Daarna volgt nog het optreden van *Brahmā* die de Boeddha alsnog overhaalt de *Bodhi*-boom te verlaten en zijn inzicht aan anderen te communiceren. De rest van het biografische leven van de Boeddha bestaat uit ‘verslagen’ van deze communicatie met menselijke en niet-menselijke wezens. Afhankelijk van hun bevattingsvermogen verkrijgen deze wezens verdiensten voor een gunstiger leven of bereiken zij evenals de Boeddha de verlichting.

Het inzicht van de Boeddha fungeert als de oplossing van zijn crisis. De twijfels die hij heeft, betreffen slechts de communicatie van deze oplossing. Mohammeds reactie op de verschijning en zijn boodschap is een stuk problematischer. De verschijning is zelfs de oorzaak van zijn crisis. Volgens *Ibn Hishām* vreest Mohammed na de eerste ontmoeting in aanraking gekomen te zijn met de dood.<sup>753</sup> *Al-Tabarī* spreekt over zijn angst voor bezetenheid door een *jinn*, die zo hevig is dat hij van plan is zelfmoord te plegen. In het verhaal van *Al-Tabarī* over Mohammeds bezoek aan *Khadījah* krijgt zijn angst een ethische lading.<sup>754</sup> In paragraaf 3.4.3. besprak ik Koranteksten die het verband leggen tussen naaktheid, schaamte, onethisch gedrag en contacten met demonen. Mohammeds angst met een *jinn* of *shaytān* te maken te hebben, doet hem blijkbaar twijfelen aan zijn morele zuiverheid.

Ook later, wanneer de verschijning wegblijft, twijfelt hij aan de goede inborst van de verschijning.<sup>755</sup> Over twijfels aan Mohammeds eigen goedheid wordt hier echter niet meer gesproken.

Op het dieptepunt van Mohammeds crisis, noemt de verschijning zijn eigen naam en die van Mohammed en bewijst daarmee geen naamloos wezen te zijn zonder respect voor de integriteit van de menselijke persoonlijkheid. Dit belet Mohammed de fatale stap te doen en fungeert dus als een voorzichtig begin van de oplossing van zijn crisis.<sup>756</sup> Met dit voorzichtige begin eindigt het door mij geanalyseerde biografische materiaal.

---

<sup>752</sup> Zie paragraaf 2.5.

<sup>753</sup> Zie paragraaf 3.4.2.

<sup>754</sup> *Khadījah* wijst Mohammed op zijn ethische karaktereigenschappen, die hem zouden behoeden voor contacten met kwaadwillige geesten. Om diezelfde eigenschappen zou God hem volgens haar nooit beschaamd maken (zie paragraaf 3.4.3).

<sup>755</sup> Volgens een door *Al-Bazzāz* vermelde traditie is Mohammed bang dat de verschijning hem haat. In de Koran staat de *Shaytān* bekend als de mensenhater. Blijkbaar associeert hij de verschijning opnieuw met een dergelijk wezen (zie paragraaf 3.5.2).

<sup>756</sup> Zie paragraaf 3.5.3.

Ook met de openbaringen is nog maar een klein begin gemaakt. Volgens de islamitische traditie ontving Mohammed zijn hele verdere leven openbaringen die samen de Koran vormen. Zowel de voortschrijdende openbaring van de verschijning als de voortdurende persoonlijke ontwikkeling van Mohammed contrasteren met het verhaal van de Boeddha. Aan Boeddha's inzicht onder de *Bodhi*-boom is niets meer toe te voegen. Hij is verlicht en daarom op alle vlakken voltooid. Zijn enige probleem is nog de communicatie van zijn inzicht aan niet-verlichte wezens.

#### 4.2.6. De procesfasen

De communicatie tussen de bovennatuurlijke wezens en de stichters verloopt in een aantal fasen. Daarover gaan de zevende en de achtste vraag:

7. (a) *In welke tijdsfasen van het verhaal is het communicatieproces tussen de bovennatuurlijke wezens en de stichters verdeeld en om welke reden gebeurt dit?* (b) *In welke verhouding staan de fasen ten opzichte van elkaar?* (c) *Wat verandert er gedurende deze fasen en waarom?*
8. *Hoe wordt het proces afgesloten? Heeft het een open einde of wordt de communicatie afgebroken?*

In de tabel 13<sup>757</sup> noem ik de fasen van het communicatieproces tussen de Boeddha en de bovennatuurlijke wezens, die samen het verloop van zijn crisis vormen.

In de eerste fase scheppen de *Śuddhādhivāsa*-goden een oude, zieke en dode man en plaatsen hen in het park waar Boeddha zijn ritjes maakt. De ontmoeting met de mannen verontrust de Boeddha zo<sup>758</sup> dat hij zijn wagenmenner vraagt of ook hijzelf aan verval onderworpen is. De wagenmenner bevestigt dit en veroorzaakt daarmee Boeddha's crisis. Volgens *Aśvaghosa* kan hij alleen nog maar aan zijn onontkoombare einde denken. Zelfs wanneer vrouwen verliefd op hem worden en hem omhelzen, vraagt hij zich slechts af waarom ze zo geobsedeerd zijn door schoonheid die spoedig zal verdwijnen.

Diezelfde *Aśvaghosa* maakt melding van Boeddha's teergevoelige karakter. Andere bronnen vermelden zijn grote vermogen zich in te leven in het lijden van anderen, wat de intensiteit van Boeddha's crisis zou kunnen verklaren. Ook spreekt de traditie over zijn gebrek aan interesse in de vaardigheden die voor zijn krijgerstand vereist zijn.<sup>759</sup> Blijkbaar past de Boeddha niet goed in zijn omgeving en sinds de parkervaring worstelt hij ook nog eens met vragen die niemand in zijn omgeving begrijpt, laat staan op kan lossen.

---

<sup>757</sup> Zie bijlagen.

<sup>758</sup> Volgens *Aśvaghosa* beefde hij.

<sup>759</sup> Volgens de *Nidānakathā* maken zijn verwanten zich zorgen over zijn gebrek aan training in mannelijke vaardigheden, zoals die van een man van zijn stand gevraagd worden. In de *Lalitavistara* uit zijn aanstaande schoonvader dezelfde zorgen.

In fase 2 is de crisis dermate verhevigd dat de Boeddha in slapende jonge, mooie vrouwen slechts een hoop rottende lijken ziet, een transformatie die opnieuw toegeschreven wordt aan de *Śuddhādhivāsa*-goden. Behalve weerzinwekkend zijn deze vrouwen in zijn ogen ook nog gevaarlijk. De *Lalitavistara* vergelijkt de vrouwen met *rāksasa*'s, kwaadaardige demonen die mannen verleiden om ze, als ze eenmaal in hun macht zijn, te verorberen. Met dezelfde blik beziet de Boeddha zijn eigen lichaam, dat hij als zijn eigen vijand beschrijft.

Boeddha vertrekt en geeft zich in het woud over aan rigoureuze vastenpraktijken tot zijn lichaam op een skelet lijkt. *Māra*, de god van het genot, probeert de Boeddha te bewegen zijn praktijken te staken en naar huis terug te keren, wat hij weigert (fase 3). Volgens Strong heeft de Boeddha met zijn vasten de ware natuur van zijn lichaam blootgelegd. In de vorige fase ervoer hij het lichaam nog als een lichaam in ontbinding, maar door het vasten heeft hij dit ontbindingsproces voltooid.

Als een 'dode' zit de Boeddha onder de *Bodhi*-boom. *Māra*, de god van het genot, bestrijdt hem en ontpopt zich als de god van de dood (fase 4). Zijn strijd is echter tevergeefs. De Boeddha verslaat deze heer van de zintuiglijke sfeer en 'vertrekt' naar meditatie hogere sferen, waarin hij zonder hulp van bovennatuurlijke wezens de verlichting bereikt (fase 5).

In fase 3 t/m 5 zoekt Boeddha systematisch naar de oplossing van de crisis die zich in fase 1 en 2 manifesteerde en vindt daar op eigen kracht een oplossing voor. Na deze verrichtingen beweegt de god *Brahmā* hem de wereld weer in te trekken (fase 6). De periode van de (rituele) dood is dan voorbij.

Hiermee is het communicatieproces met de bovennatuurlijke wezens afgesloten. Op eigen kracht begint de Boeddha aan de communicatie van zijn inzicht met niet-verlichte wezens.

De fasen van het communicatieproces tussen Mohammed en de engelen en/of de verschijning vermeld ik in tabel 14.<sup>760</sup>

Fase 1 fungeert als een voorbereiding voor de eigenlijke openbaring, die in de volgende fasen gestart wordt. Engelen verwijderen ethisch onaanvaardbare elementen uit Mohammeds binnenste en maken hem daardoor als persoon geschikt voor het profetschap. Slechts in één verhaalvariant vertoont Mohammed tekenen van een crisis. In een traditie die de fase in Mohammeds jeugd plaatst, heeft Mohammed na de verwijdering een lijkleek gelaat. In de meeste andere tradities wordt alleen maar beschreven wat de engelen met hem doen, wat ze uit zijn binnenste wegnemen en wat ze erin terugplaatsen.

---

<sup>760</sup> Zie bijlagen.

In fase 2 is Mohammeds crisis beter aanwijsbaar. De bronnen spreken over zijn angst. Hij vlucht weg naar *Khadijah* en vraagt haar hem te bedekken met een mantel. Uit *Khadijah's* woorden blijkt dat hij zich schaamt en volgens *Al-Tabarī* wil hij van een rotskloof afspringen. De oorzaak ligt in zijn vraag over de identiteit van de verschijning.

In fase 3 is Mohammed bedroefd over het wegblijven van de verschijning. Ook hier onderneemt hij pogingen om zich van het leven te beroven en ook hier twijfelt hij aan de identiteit van de verschijning.

Zoals we eerder zagen, contrasteert fase 1 met fase 2 en 3. In fase 1 wordt Mohammed geschikt gemaakt om de openbaring te ontvangen, maar in fase 2 en 3 blijkt hij zowel aan zichzelf als aan de openbaring te twijfelen. In deze fasen beleeft Mohammed zijn eigenlijke crisis, een crisis waaraan hij zich op eigen kracht niet kan ontworstelen. Fase 2 en 3 vertonen overlappingsen. Ik vermeldde al de overeenkomsten tussen de verhalen over de zelfmoordpoging. Concluderend kan men zeggen dat de drie fasen zich niet voordoen als echte tijdsfasen.

Het openbaringsproces, en dus de communicatie met de verschijning, bevindt zich in fase 2 en 3 nog maar in een beginfase. Ze gaat Mohammeds hele verdere leven door.

#### **4.2.7. De crisis en de procesfasen**

In deze paragraaf wil ik iets zeggen over de aard van de crisis van de Boeddha en van Mohammed en over hoe deze crisis zich verhoudt met de in de vorige paragraaf besproken procesfasen.

In de inleiding besprak ik Caplans model van het verloop van een psychische crisis.<sup>761</sup> Volgens hem begint een crisis met een verstoring van een emotioneel evenwicht. Wanneer de geplaagde persoon deze verstoring niet meer op de gebruikelijke wijze op kan lossen, wordt de psychische spanning zo groot dat zijn wereldbeeld wankelt. Boeddha's harmonieuze, paradijselijke wereld stort ineen wanneer hij in aanraking komt met de vergankelijkheid. Achter ieder genot ontdekt hij de dood. Volgens Caplan proberen personen in een dergelijk stadium hun problemen op een nieuwe manier te bestrijden. Bij de Boeddha zien we dit ook. Hij vertrekt, gaat leven als een asceet en probeert uiteindelijk nog een nieuwe manier uit door weer te gaan eten.

Ook bij Mohammed is het emotionele evenwicht verstoord. Ook hij kan deze verstoring niet meer op de gebruikelijke wijze oplossen. Zelfs bemoedigingen en duidingen van *Khadijah* en *Waraqah* helpen niet afdoende. Mohammed zelf probeert geen nieuwe methoden uit, zoals de Boeddha.

---

<sup>761</sup> Zie paragraaf 1.5.3.

Wanneer geen enkele methode werkt, treedt volgens Caplan een nieuwe crisisfase op. De persoonlijkheid desintegreert en er ontwikkelen zich psychiatrische symptomen. In de bronnen van Mohammed zijn daar geen aanwijzingen voor. Wanneer Mohammed de lust om verder te leven verliest, grijpt de verschijning in. Wellicht behoedt hij hem op de valreep voor een dergelijke fase.

Jacques spreekt over twee soorten crises, namelijk een existentiële crisis en een situationele crisis. Boeddha's crisis hoort bij de eerste categorie. De Boeddha houdt zich bezig met een levensvraag, met de vergankelijkheid. Mohammeds crisis is een typisch geval van een situationele crisis. Zijn crisis was het gevolg van een schokkende gebeurtenis in zijn leven, namelijk de ontmoeting met een bovennatuurlijk wezen.

Beide crises zijn op verschillende wijze over de procesfasen verdeeld. Boeddha's crisis vindt strikt genomen slechts plaats in fase 1 en 2.<sup>762</sup> Alleen in deze fasen kan men namelijk spreken over crisissymptomen. In fase 3 is van deze symptomen al niets meer te merken. De Boeddha is vastberaden om de oplossing voor zijn problemen te vinden. In fase 4 verliest de Boeddha op geen enkel moment meer zijn rust en in fase 5 vindt hij de oplossing.

Mohammeds crisis vindt plaats in fase 1 en vooral in fase 2 en 3.<sup>763</sup> In elk van deze fasen is ook sprake van een oplossing van de crisis. In fase 1 wordt het kwade element in Mohammed door engelen verwijderd en in beide andere fasen behoedt de verschijning Mohammed voor een noodlottige sprong.

Bij Rambo maakt crisis deel uit van een bekeringsproces met verschillende, op elkaar inwerkende factoren.<sup>764</sup> Enkele factoren zijn ook voor Boeddha en Mohammed van belang: de 'crisis' en de 'zoektocht' en, bij Mohammed, in zekere zin de 'ontmoeting'. In de eerste twee fasen van Boeddha's proces vindt de crisis plaats en in fase 3 en 4 de zoektocht. Van een ontmoeting is geen sprake. In fase 5 bereikt de Boeddha geheel op eigen kracht de verlichting.

Bij Mohammed is in elk van de fasen sprake van een ontmoeting. Niet de ontmoeting met een mens die een rol speelt in zijn bekering, zoals in Rambo's model het geval is, maar met een bovennatuurlijk wezen dat een boodschap voor hem heeft. Deze ontmoeting of het uitblijven ervan veroorzaakt een crisis bij hem. Deze crisis brengt op haar beurt een wat ongerichte zoektocht op gang, die zijn oplossing vindt in de ontmoeting met hetzelfde wezen.

Rambo onderscheidt twee typen bekeerlingen. Degenen die zich bewust zijn van hun eigen kennis en macht en een actieve rol in hun bekering spelen en degenen die zich overweldigd voelen door de kennis en macht van degene die hem ontmoet, waaraan

---

<sup>762</sup> Zie tabel 13.

<sup>763</sup> Zie tabel 14.

<sup>764</sup> Zie paragraaf 1.6.1.

ze zich dan ook gewonnen geven.<sup>765</sup> Boeddha heeft iets van het eerste type en Mohammed van het tweede. Van bekering tot een bestaande religie is echter bij beiden geen sprake.

### 4.3. Crisis in de context

#### 4.3.1. Rituele achtergronden van de crises

Het hierboven besproken ‘veld’ en het ‘proces’ van het biografische materiaal bevindt zich in een bepaalde religieuze, culturele, sociale en politieke context. Namelijk de context waarin de verhalen ontstaan zijn en circuleren. Binnen deze context onderscheidt Platvoet drie cirkels.<sup>766</sup> De binnenste cirkel definieert hij als de religie, sociale structuur, politieke orde, enzovoort die nauw verbonden is aan het proces. Toegepast op mijn onderzoek gaat het hier om directe contextuele invloeden op het proces dat de stichters in hun biografieën doormaken.

De Boeddhistische bronnen zijn eeuwenlang mondeling overgeleverd. In die tijd zijn ze volgens Strong beïnvloed door de toen gangbare Boeddhistische pelgrimages, kunst, rituelen en leerstellingen.<sup>767</sup> De ordinantierituelen voor nieuwe Boeddhistische monniken hebben bijvoorbeeld het verhaal van Boeddha’s vertrek uit zijn paleis en stad gevormd.<sup>768</sup>

Een onderdeel van deze ordinantierituelen is de verwijzing naar de begraafplaatsmeditatie, waarmee de kandidaat-monnik zichzelf voorstelt als een dode.<sup>769</sup> De vormende invloed van begraafplaatsmeditaties op Boeddha’s biografie blijkt volgens Strong uit diverse verhaalscènes. De eerste scène is Boeddha’s confrontatie met de slapende vrouwen, die hij ervaart als lijken in ontbinding. Met dezelfde blik reflecteert hij over zijn eigen lichaam, zoals dat bij begraafplaatsmeditaties gebruikelijk is. De tweede scène is die van Boeddha’s vastenpraktijken waarmee hij zijn lichaam daadwerkelijk reduceert tot een ‘skelet’. Het lijk waarover hij in scène één mediteerde is hier ontbonden. Daarmee is de begraafplaatsmeditatie tot een climax gebracht. Een derde door Strong genoemde scène is die waar de Boeddha zijn eigen versleten kleding verruilt voor het doodskleed

---

<sup>765</sup> Zie Rambo, *Understanding Religious Conversion*, p. 44,45.

<sup>766</sup> Zie paragraaf 1.6.4.

<sup>767</sup> Zie paragraaf 2.1.3.

<sup>768</sup> Daarvoor zijn vele aanwijzingen te vinden (zie paragraaf 2.3). Volgens enkele Pali-bronnen ontmoet de Boeddha geen asceet maar een bedelmonnik en hult hij zich na zijn vertrek in het traditionele monniksgewaad. In andere bronnen vraagt hij zijn vader toestemming om weg te trekken (*Nidānakathā*) en krijgt die toestemming zelfs (*Lalitavistara*), wat overeenkomt met het monniksvoorschrift dat de toestemming van de vader vereist is. Tenslotte bieden goden zowel bij de monniksordinantie als bij Boeddha’s vertrek hun hulp aan.

<sup>769</sup> Wellicht zijn deze meditaties een stuk ouder dan de ordinantierituelen voor monniken. In paragraaf 2.4.1. wees ik bijvoorbeeld op treffende overeenkomsten met sjamanistische inwijdingen.

van *Sujātā*'s dienaress. Hier identificeert de Boeddha zich met iemand die werkelijk dood is.

Een dergelijke identificatie blijkt ook uit de scène van de *Nidānakathā* waar de Boeddha het voedsel dat *Sujātā* hem geeft in negenenveertig balletjes, *pinda*, verdeelt. Volgens Strong is dit het voedsel dat Indiërs hun doden geven om de negenenveertig dagentijd te overbruggen voor het nieuwe leven aanvangt. Ook de Boeddha brengt negenenveertig dagen onder de *Bodhi*-boom door. Deze tijd, waarin de Boeddha zich met meditatie bezighoudt en waarin de verlichting plaatsvindt, kan men dus beschouwen als een periode van rituele dood. Met het vertrek van de Boeddha, de wereld in, vangt dan het nieuwe leven aan.

Al deze verhaalelementen kan men zien als een ritualisering van Boeddha's probleem, namelijk de vergankelijkheid, die de oorzaak van zijn crisis was. Door zichzelf als dode te beschouwen, identificeert de Boeddha zich met dit probleem en lost het op deze wijze ook op. Boeddha' verlichting kan men beschouwen als de voltooiing van een initiatieproces en zijn beslissing om zijn inzichten met anderen te delen als het begin van zijn nieuwe leven. De 'kandidaat-monnik' is dan een 'monnik' geworden, die op zijn beurt weer andere 'kandidaat-monniken' kan initiëren.<sup>770</sup>

Ook de biografieën van Mohammed maken melding van een bestaand ritueel, *tahannuth*. In de context van dit ritueel vindt volgens *Ibn Hishām* de ontmoeting met de verschijning plaats, die op haar beurt Mohammeds crisis veroorzaakt.

Op het eerste gezicht lijkt *tahannuth* niets met deze crisis te maken te hebben. Volgens Kister heeft het ritueel te maken met het delen van rijkdom met de armen.<sup>771</sup> Hij vermeldt een traditie waarin een koopman zijn rijkdom deelde met het lid van de *Quraysh* die daarom vroeg. Volgens de traditie leidde *tahannuth* tot een toename van zijn winst en tot versterking van vriendschap in de clan. De achterliggende redenering is dat echte rijkdom slechts mogelijk is als ze met armere clangenoten gedeeld wordt.

Volgens de bronnen werd dit ritueel beoefend door de *Quraysh* op de berg *Hirā*. Als speciale beoefenaars worden Mohammeds grootvader en *Zayd ibn 'Amr* genoemd. Bij hen krijgt *tahannuth* een geheel ander karakter. Mohammeds grootvader beoefende *tahannuth* op de berg omdat hij bedroefd was over de onrechtvaardigheid van zijn stadgenoten. *Zayd*, de monotheïst die Mohammeds mentor zou worden, woonde zelfs permanent op de *Hirā*. Zijn polytheïstische stadgenoten hadden hem namelijk uit de stad verjaagd. In beide gevallen heeft *tahannuth* iets van een protestactie, van een bijna profetische daad. Door op dezelfde plek *tahannuth* te verrichten, distantieert Mohammed zich van de onrechtplegers onder zijn stadgenoten.

---

<sup>770</sup> In zijn beschrijving van de ziekte van de geïnitieerde sjamaan Shonchur maakt Hauschild onderscheid tussen de crisis zelf en de "retoriek van de crisisoverwinning", een modelvoorstelling van de echte crisis, waarin deze overwonnen wordt. Dit laatste lijkt sterk op de geritualiseerde crisis in de biografieën van de Boeddha, die eveneens als oplossing van zijn echte crisis fungeert. Deze geritualiseerde crisis kan ook dienen als model voor de hoorders en lezers van de verhalen om hun eigen 'echte crisis' op te lossen (Zie Hauschild, 'Krisis', pp. 462-464).

<sup>771</sup> Zie paragraaf 3.4.1.



Door de eerste openbaring in de context te plaatsen van *tahannuth* brengt *Ibn Hishām* haar in verband met het thema recht en onrecht. In de Mekkaanse *soera's* zal dit thema een zeer belangrijke plaats innemen. Deze *soera's* schetsen God, de 'Bron' van de openbaringen, als degene die de Mekkanen zal oordelen naar wat ze op het vlak van recht en onrecht gedaan hebben. Bij zijn eerste openbaring was Mohammed daar nog niet van overtuigd. Hij is bang dat de brenger van de openbaring een kwaadaardige *jinn* of een *shaytān*, een mensenhater was. In het daarop volgende gesprek tussen Mohammed en *Khadījah* blijkt hij ook te twijfelen aan de kracht van zijn eigen ethische kwaliteiten.<sup>772</sup> *Khadījah* wijst hem op deze kwaliteiten, die hem volgens haar immuun maken voor het kwade.

Waren Mohammeds grootvader en mentor bedroefd over het onrecht van de Mekkanen, Mohammed lijkt zelfs te twijfelen aan de grondslag van het recht zelf.<sup>773</sup> In de bronnen wemelt het van de aanwijzingen van de aanwezigheid van het kwade. Mohammeds angst voor een kwaadaardige geest, zijn problemen met het Boze Oog, zijn schaamtegevoelens, zijn angst gehaat te worden, allemaal elementen die in schril contrast staan met het in de traditie met de koopman verwoordde doel van *tahannuth*, namelijk de wederzijdse verbetering van de levensstandaard en de versterking van de onderlinge vriendschap. Zonder hulp van het bovennatuurlijke is *tahannuth* zelf een probleem geworden. Dat verklaart Mohammeds pogingen tot zelfmoord. Als de bepalers van het leven, de geesten, de goden, God, onrechtvaardig zijn, heeft dit leven, persoonlijk en sociaal, immers geen zin meer?

Sommige verhaalelementen wijzen echter toch op de aanwezigheid van het goede. De bemoedigingen van *Khadījah* en *Waraqah* en vooral het al vermelde noemen van de namen door de verschijning geven *tahannuth* een basis en stellen Mohammed uiteindelijk in staat op te treden in naam van een rechtvaardige God. Het door de biografie geschetste optreden in Mekka en Medina kan in dit licht gezien worden als een realisering van het ideaal van *tahannuth* in de samenleving.

#### **4.3.2. De religie in crisis**

In de tweede cirkel van Platvoet komt de invloed van de bredere religie aan de orde. In dit geval de religieuze context waarin de verhalen van Boeddha en Mohammed ontstonden en circuleerden.

De oude godsdienst van India centreerde zich rond de offers aan de Vedische goden, die continuering van het leven hier en nu in een aangenaam hiernamaals garandeerden.<sup>774</sup> In Boeddha's tijd twijfelde men aan het effect van deze offers. Nieuwe geboortes zouden slechts nieuw lijden brengen en offeraars nog meer verstrikken in de cyclus van geboorte en dood. Om aan deze cyclus te ontkomen,

---

<sup>772</sup> Zie paragraaf 3.4.3.

<sup>773</sup> Wellicht fungeert deze vraag als het 'second thinking' element in de biografie van Mohammed, zoals vergankelijkheid dat is in die van de Boeddha (zie paragraaf 1.6.2.).

lieten velen de huishoudelijke plichten voor wat ze waren en trokken het woud in om zich bezig te houden met ascetische en yogische praktijken.

De Boeddha van de verhalen past bij deze groep offercritici. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de vergelijking van Boeddha's paleis met een brandend huis en uit de opmerking over de drie vuren met de begeerte, haat en waan die moesten worden uitgedoofd en waarschijnlijk slaan op de drie Vedische offervuren.

Volgens Thapar sloeg de offerkritiek van de Boeddha en andere asceten en yogi's vooral aan bij de elite van de nieuwe stedelijke samenlevingen.<sup>775</sup> Naast religieuze overtuigingen, zullen hierbij wellicht ook maatschappelijke voordelen een rol gespeeld hebben.<sup>776</sup>

DeCaroli bespeurt ook kritiek op de offers aan *yaksa's* en andere geesten in de Boeddhistische bronnen. Volgens deze bronnen neemt de Boeddha een offer van *Sujātā* in ontvangst dat eigenlijk voor een boomgeest bedoeld is. *Māra*, die door de bronnen soms een *yaksa* genoemd is, bestrijdt de Boeddha onder de *Bodhi*-boom omdat deze offers steelt die voor hem en de andere geesten bedoeld zijn. Boeddha's overwinning op *Māra* demonstreert Boeddha's macht over gevaarlijke geesten waaraan mensen, gedreven door angst, offers brengen. Deze geestelijke autoriteit beschouwt DeCaroli als een belangrijke factor in het succes van het Boeddhisme bij leken.

De oud-Arabische religie kenmerkte zich volgens Hoyland door een hiërarchie van goden en geesten.<sup>777</sup> Aan de top van de piramide stond een 'High god' die zich niet bemoeide met dagelijkse zaken en slechts in hoge nood aangeropen werd. De stamgoden, vormden het 'middenveld' van de piramide en de goedaardige of kwaadaardige geesten opereerden op de kleinste schaal, de sfeer van het alledaagse. De islamitische traditie maakt melding van *Allāh*, die iets weg had van de 'High God', van stamgoden als *Hubal* en de drie godinnen en van de *jinn* die dichters bezielen, waarzeggers boodschappen doorgeven en op de loer liggen op verlate plekken.

De besproken biografische bronnen geven een heel ander beeld. Zij verdelen de bovennatuurlijke wezens in twee categorieën. Een zich actief met de wereld bemoeiende *Allāh* en zijn engelen staan daar voor het goede en het rechtvaardige en *Shaytān* en zijn duivels voor het kwade en het onrechtvaardige.

Mohammed is bang dat de verschijning bij de laatste categorie hoort, een angst die bijna tot het einde van het biografische materiaal een rol speelt en zijn crisis uitmaakt. De Koran zelf associeert de verschijning duidelijk met het goede en het rechtvaardige dat, naarmate de openbaring vordert, sterker wordt.<sup>778</sup>

---

<sup>774</sup> Zie paragraaf 2.6.3.

<sup>775</sup> Zie paragraaf 2.7.

<sup>776</sup> De nieuwe leringen ontsloegen hen namelijk van de grootschalige Vedische offers, waarvoor de *Brahmaanse* specialisten ruime honoraria vroegen.

<sup>777</sup> Zie paragraaf 3.1.3.

<sup>778</sup> In vroege Koranverzen heeft de verschijning nog goddelijke trekken, maar in latere verzen, wordt hij een engel in dienst van een veel hoger wezen, waarbij elke tegenkracht verbleekt.

De Koran plaatst Mohammeds openbaring in een ethisch monotheïstisch perspectief. Monotheïsme en hoogstaande ethiek gaan daar samen. Evenals polytheïsme en onethisch gedrag. Dit blijkt ondermeer uit de volgende Koranverzen:

“Wee dus de veelgodendienaars, die de zakaat niet geven<sup>779</sup> en die aan het hiernamaals geen geloof hechten.<sup>780</sup> Zij die geloven en de deugdelijke daden doen zullen een ononderbroken loon hebben.”<sup>781</sup>

Volgens de islamitische bronnen heeft Mohammeds ethische monotheïsme voor het eerst succes in Medina. Mohammed bleek daar in staat de conflicten tussen de verschillende stammen op te lossen. Volgens Cook was datzelfde monotheïsme de verbindende factor in het Nabije Oosten van de 8<sup>e</sup> eeuw, dat gekenmerkt werd door een gebrek aan samenhang.

#### **4.3.3. De samenleving in crisis**

In de buitenste cirkel van Platvoet komt de invloed van de culturele, sociale, politieke en alle andere contexten aan de orde. Toegepast op mijn onderwerp gaat het om de samenlevingen waarin de verhalen van Boeddha en Mohammed ontstonden en circuleerden.

Platvoet plaatst zowel de ontstaansperiode van het Boeddhisme als die van de islam in de axiale tijd, een wereldperiode waarin nagedacht werd over de vooronderstellingen van de samenleving.<sup>782</sup> In deze axiale tijd traden voor het eerst mensen op die in mythische vorm verpakte universele Waarheden verkondigden. Twee van hen waren Boeddha en Mohammed.

Volgens Thapar bevond de samenleving waarin het Boeddhisme ontstond zich in een overgangstijd tussen een maatschappij van afstammingsgroepen en een standenmaatschappij.<sup>783</sup> De afstammingsgroep maakt plaats voor de economische klasse, verwantschapsbanden voor onpersoonlijk contact met functionarissen, collectief bezit voor privé-eigendom en ruilgoederen voor geld. De crisis van Boeddha's tijd was dus de crisis van de afstammingsgroep.

In het verhaal van Boeddha's ontmoeting met de oude, zieke en dode man<sup>784</sup> schemert iets door van deze crisis. De *Lalitavistara* vermeldt dat de oude man door zijn eigen familie wordt geminacht en dat ze hem als een stuk hout aan het woud

---

<sup>779</sup> In paragraaf 3.4.1. besprak ik het verband tussen *zakāt* en *tahannuth*.

<sup>780</sup> En dus leven alsof het recht niet beloond en het onrecht niet bestraft wordt.

<sup>781</sup> De Koran, *soera* 41:6b-9 in de vertaling van Leemhuis, p. 325.

<sup>782</sup> Zie paragraaf 1.6.2.

<sup>783</sup> Zie paragraaf 2.7.

<sup>784</sup> Zie paragraaf 2.2.1.

hebben prijsgegeven. Ook de zieke man heeft geen vrienden meer die voor hem opkomen. En de dode zal zijn verwanten nooit meer terugzien.<sup>785</sup>

Volgens de *Lalitavistara* reageert de Boeddha met medelijden op de door hun verwanten in de steek gelaten mannen. Zijn gevoelens zijn blijkbaar niet alleen op zijn eigen verwantschapsgroep gericht. In het verhaal over het ploegfeest bekommert hij zich om de ploegers, hun ossen en de diertjes die door de ploeg gedood worden. Dit verhaal dicht de Boeddha dus een universeel medelijden toe. Door zijn huis te verlaten en asceet te worden, maakt de Boeddha zich daadwerkelijk los van zijn verwantschapsgroep en de bijbehorende plichten. Hij betreedt daarmee vrijwillig de marge die voor de door hun verwanten verstoten oude, zieke en dode man een bittere werkelijkheid was.

In die marge overstijgt de Boeddha zijn eigen persoonlijkheid. Onder de *Bodhi*-boom identificeert hij zich met al zijn levens, met alle levens van alle wezens en met de hele werkelijkheid.<sup>786</sup> Het gevolg is een verlicht wezen dat in geen enkele bestaanscategorie meer valt. In een tijd dat mensen hun verbanden en de bijbehorende zingeving kwijtraken, kan een dergelijke identiteit gemakkelijk als een overkoepelende instantie fungeren. Boeddha's macht om een nieuwe gemeenschap te stichten wordt mooi geïllustreerd door een verhaal uit de *Lalitavistara*. De Boeddha loopt naar de *Bodhi*-boom en zendt licht uit dat zelfs de diepste hel bereikt en alle wezens transformeert tot goedwillende wezens:

*“Like the tenderness of a mother and a father for an only son, such is the affection of beings for each other.”*<sup>787</sup>

Het verblijf in de marge geeft Boeddha dus kwaliteiten om een nieuwe, universele gemeenschap te vormen.

Ook de biografieën van Mohammed veronderstellen een samenleving in overgang. Volgens de islamitische traditie was de *Quraysh*, de stam van Mohammed, een nomadisch woestijnvolk dat zich had gevestigd in Mekka, een stad waar religieuze pelgrimages en handel plaatsvonden. In deze sfeer vond volgens Watt een erosie plaats van de nomadische verwantschapsbanden en de bijbehorende solidariteit<sup>788</sup>, een erosie die mijns inziens goed past bij Mohammeds crisis rondom recht en onrecht.

---

<sup>785</sup> Misschien betekent dit ook dat verwanten de dode niet meer zullen bezoeken om met rituelen zijn geest tot rust te brengen. Omdat contact met pasgestorven doden gevaarlijk is, brengen de Sora uit het huidige Oost-India hun doden eerst naar een plek in de wildernis. Daar brengen ze hen met behulp van rituelen geleidelijk aan tot rust zodat ze hun verwanten tot zegen kunnen zijn. Zo'n ritueel speelt volgens DeCaroli een rol in het verhaal rond het lijkenveld waar de dienares van *Sujātā* begraven ligt (zie paragraaf 2.2.1. en 2.4.1).

<sup>786</sup> Zie paragraaf 2.4.4.

<sup>787</sup> Zie paragraaf 2.4.2.

<sup>788</sup> Zie paragraaf 3.6.1.

De Koran bood de Mekkanen een basis voor een nieuwe rechtsmaatschappij, niet meer op grond van verwantschapsbanden, maar op grond van de banden met een onpartijdige ethische instantie, namelijk de Heer van Mohammed.

Naarmate de openbaringen voortschreden, ontwikkelde deze Heer zich tot een God die groot genoeg was om de grenzen van Mekka en zelfs Arabië te overstijgen.<sup>789</sup> Het concept van deze universele God bleek bij uitstek geschikt om strijdende stammen en groeperingen om te smeden tot een monotheïstisch wereldrijk.

Hier wordt dus een nieuwe, universele gemeenschap gevormd op grond van het concept van de ene ethische God. De verkondiger van dit concept is Mohammed die evenals de Boeddha marginale trekken heeft. Volgens de traditie distantieert hij zich in Mekka van het polytheïsme van zijn stamgenoten, wat zoveel tegenstand oproept dat hij zijn gemeenschap uiteindelijk moet verlaten, en in Medina verwerpt hij de joodse en christelijke exclusiviteit. Ook identificeert hij zich met de marginalen in zijn samenleving, namelijk met degenen met wie de bevoorrechten hun rijkdom weigerden te delen. Dit alles geeft hem een buitenstaandersperspectief, wat hem geschikt maakt te fungeren als scheidsrechter tussen individuen en groepen.

#### **4.3.4. Stichters als bemiddelaars**

Volgens Eisenstadt werd in de Axiale tijd de natuurlijke wereld voor het eerst tegenover de bovennatuurlijke wereld geplaatst.<sup>790</sup> Eerder vormden beiden één werkelijkheid. Koningen, de heersers van de oude wereld, belichaamden deze werkelijkheid. Zij fungeerden als godenzonen die bemiddelden tussen beiden gebieden.

In de axiale tijd, een tijd waarin stammen en staten, leiders en koningen komen en gaan, vragen mensen zich af wie er nog in staat is als een koning, een bemiddelaar, op te treden. In een dergelijke tijd schetsen de biografieën Boeddha en Mohammed als scheppers van een nieuwe mens en een nieuwe wereld, naar het model van een bovennatuurlijke wereld die in Boeddha's geval *nirvāna* en in Mohammeds geval *Allāh* genoemd wordt. Dit maakt hen geschikt om als nieuwe koningen, nieuwe bemiddelaars te functioneren.

In de Boeddhistische bronnen wordt Boeddha vaak voorgesteld als een koning. Volgens de *Nidanākathā* deed de pasgeboren Boeddha zeven stappen in de tien richtingen en zei:

*“The Chief am I in all the world.”*<sup>791</sup>

---

<sup>789</sup> Zie paragraaf 3.6.4

<sup>790</sup> Zie paragraaf 1.6.2.

Dat daar niet het gebruikelijke aardse koningschap mee bedoeld is, blijkt uit de volgende passage van de *Buddhacarita*:

*“How is it proper for learned men to  
possesses kingship, an abode of illusion  
with intoxication, anxiety, and  
through wrong conduct violation of dharma<sup>792</sup>  
delights and calamities has a kingdom,  
like lakes have lotuses but crocodiles too.  
Or like a golden palace that is burning,  
or excellent food that is mixed with poison.”<sup>793</sup>*

Boeddha's wapen is zijn wijsheid en zijn vijand het universele lijden. In de *Lalitavistara* voorspelde hij bij zijn zeven stappen de overwinning op deze vijand:

*“I shall put an end to birth, old age, sickness, and death.  
I will destroy Māra and his army.”<sup>794</sup>*

Na zijn dood wilde de Boeddha dat zijn lichaam als een *cakravartin*, een wereldheerser, behandeld zou worden.<sup>795</sup> *Cakravartins* hebben een wiel waarmee ze de werelden veroveren. Boeddha's wiel is het wiel van de *Dharma*. De eerste verkondiging van Boeddha's inzicht heet daarom het in beweging zetten van het wiel van de *Dharma*.

Volgens de *Agganna-Sutta*<sup>796</sup> treden koningen op als handhavers van de orde in een tijd van degeneratie. Zonder hen zou de samenleving vervallen tot een criminele bende. Volgens de *Cakkavatti-Sihanāda-Sutta*<sup>797</sup> dienen koningen als modellen voor hun onderdanen. Koningen die gaven uitdelen aan armen, voorkomen dat de samenleving in chaos ten onder gaat en koningen die daarmee stoppen en dieven hard bestraffen, creëren mensen die elkaar uiteindelijk als wilde dieren te lijf gaan. Goede koningen zijn koningen die Boeddha's *Dharma* volgen. De Boeddha, die deze *Dharma* verkondigt, fungeert dus als het oermodel.<sup>798</sup>

De islamitische bronnen spreken niet over een koning, maar over een profeet die tevens als leider functioneerde. Een door *Ibn Ishāq* vermelde traditie schetst

---

<sup>791</sup> Cowell (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bitsoo4.htm>, paragraaf 4.

<sup>792</sup> Misschien bedoelt hij het doden van mensen in de strijd.

<sup>793</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 156 (Canto 9:40,41).

<sup>794</sup> Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 1, p. 132.

<sup>795</sup> De Breet & Jansen (vert.), *Digha-Nikaya*, pp. 364,365 (*Mahā-Parinibbāna-Sutta* 5.11).

<sup>796</sup> *Ibid.*, pp. 589-598 (*Agganna-Sutta*).

<sup>797</sup> *Ibid.*, pp. 567-582 (*Cakkavatti-Sihanāda-Sutta*).

<sup>798</sup> In zekere zin fungeren koningen in Azië nog steeds als de godenzonen van voor de axiale tijd. Alleen benadrukken zij nu hun band met Boeddha of andere grootheden. Hun onderdanen typeren hen vaak als incarnaties of emanaties van Boeddha en koppelen hen daarmee aan de Boeddha zelf.

Mohammed als een langverwachte leider en redder die de vechtende Medinensische clans met elkaar verzoent en daardoor het succes van de jonge islam garandeert.<sup>799</sup> De traditie roemt Mohammed om zijn bemiddelende kwaliteiten. Bij de restauratie van de *Ka'ba* zou hij bijvoorbeeld de zwarte steen op zijn plaats gelegd hebben, wat een ruzie tussen de Mekkaanse clans zou hebben voorkomen.<sup>800</sup>

Volgens Hoyland<sup>801</sup> kenden de Arabieren al eerder scheidsrechtertypes. Dit waren *kahīn*, polytheïstische priesters die gerespecteerd werden voor hun edelmoedigheid, integriteit, betrouwbaarheid, leiderschapskwaliteiten en levenservaring en aan wiens oordeel daarom waarde werd gehecht. Hun leidersrol veronderstelt dus een ethische levenshouding. Eigenschappen als trouw vormen de basis voor een goed functionerende samenleving.

Islamitische tradities schrijven diezelfde eigenschappen aan Mohammed toe. Volgens *Ibn Hishām* stond Mohammed bij de Mekkanen die de *Ka'ba* herbouwden, bekend als *'the trustworthy one'*.<sup>802</sup> Volgens dezelfde bron had *Khadījah* hem als haar koopman in dienst genomen omdat ze had gehoord over zijn betrouwbaar, waarheidlievend en edelmoedig karakter. In dergelijke woorden vroeg ze hem later ten huwelijk.<sup>803</sup> Op diezelfde karaktereigenschappen wees ze hem om hem na zijn eerste openbaring gerust te stellen.

De Koran beschrijft Mohammed als een model voor een ethisch hoogstaand leven:

*“Jullie hebben toch in Gods gezant een goed voorbeeld.”*<sup>804</sup>

*“Geloof dan in God en Zijn gezant, de ongeletterde profeet die in God en Zijn woorden gelooft en volgt hem; misschien zullen jullie je de goede richting laten wijzen.”*<sup>805</sup>

Zowel Boeddha als Mohammed zijn zo succesvol als ‘nieuwe koningen’ dat ook nu nog ontelbare mensen hun voorbeeld navolgen. Dat danken ze ondermeer aan hun doeltreffende oplossing voor de crisis waarin ze zich volgens de bronnen bevonden, een crisis waar velen zich in herkenden. Juist hun verblijf in de marge, in het tussengebied, gaf hen de kwaliteiten om op drift geraakte individuen en groepen een nieuwe zin en nieuwe verbanden te geven.

---

<sup>799</sup> Zie paragraaf 3.7.1.

<sup>800</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, pp. 84-87.

<sup>801</sup> Hoyland, *Arabia and the arabs*, pp. 122,123.

<sup>802</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 86.

<sup>803</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>804</sup> De Koran, *soera* 33:21a in de vertaling van Leemhuis, p. 286.

<sup>805</sup> *Ibid.*, *soera* 7:158b, p. 119.

## Conclusies

In deze scriptie onderzocht ik het biografisch beschreven leven van Boeddha en Mohammed op tekenen van crisis. Ik was vooral geïnteresseerd in de verhalen die hun openbare optreden als respectievelijk goeroe en profeet inluiden. In beide gevallen vond ik verhaalelementen die op een crisis wijzen.

Wanneer Boeddha in een park geconfronteerd wordt met een oude, zieke en dode man begint hij volgens zijn biografieën over zijn eigen vergankelijkheid te piekeren en kan hij niet meer genieten van de mooie dingen van het leven. Uiteindelijk ontwaart hij zelfs achter jonge, slapende vrouwen de dood.

Mohammeds crisis is het gevolg van de verschijning van een bovennatuurlijk wezen, wat hem volgens de bronnen angstig en beschaamd maakt en uiteindelijk zelfs tot wanhoop drijft. Hij vraagt zich af of het wezen een goede inborst heeft en een dergelijke goedheid ook bij hemzelf tot stand wil brengen en ondersteunen.

In beide gevallen zijn de crisiselementen geen losse verhaalelementen maar maken ze deel uit van een proces dat eindigt bij de oplossing van deze crisis. Boeddha is de ondernemer in zijn eigen proces. Zonder hulp van mensen of goden identificeert hij zich met de dood, juist om haar te bestrijden, en beëindigt onder de *Bodhi*-boom zowel zijn crisis als zijn gewone menselijke bestaan.

De regie van Mohammeds proces ligt in handen van de verschijning die de crisis veroorzaakt, maar daar ook een oplossing voor biedt. Mohammeds mens-zijn wordt door de verschijning niet opgeheven, maar juist bevestigd en verbeterd, een ontwikkeling die pas bij Mohammeds dood voltooid is.

Boeddha en Mohammed gaan heel verschillend om met het bovennatuurlijke. Boeddha wordt afgeschilderd als een ascet. Indertijd leefden asceten uit de Gangesvallei in het woud, waar ze ondermijnende natuurlijke en bovennatuurlijke krachten trotseerden en daardoor een reputatie van bovenmenselijkheid opbouwden. Mohammed past in de rij van profeten aan wie machtige bovennatuurlijke wezens hun plannen meedeelden.

Vanuit de context wordt begrijpelijk waarom bij Boeddha doelgericht streven belangrijk wordt en bij Mohammed de vraag centraal staat of de verschijning het beste met hem voor heeft.

Het is onmogelijk om een rechtstreeks verband te leggen tussen de crises van de stichters en die van de samenleving. Het onderzoeksobject is daar veel te complex voor. Wel spelen de biografieën van de stichters een rol in de oplossing van de crises van hun samenleving.

Beide biografieën circuleren in een context waarin bestaande verhoudingen in crisis raakten. Als personen die zich dankzij hun crisis in de marge bevinden, zijn Boeddha en Mohammed bij uitstek geschikt om te bemiddelen met het bovennatuurlijke. Boeddha wordt het centrum van een nieuwe cultus en Mohammed de verkondiger



van een ethisch monotheïsme dat in staat is strijdende instanties met elkaar te verenigen. Beiden fungeren als modellen voor de vorming van een nieuwe, grote samenleving.

## Aanbevelingen voor verder onderzoek

Ten eerste viel mij op hoe vaak in de biografieën zaken ter sprake worden gebracht die men doorgaans associeert met volksreligiositeit. De verhalen gaan over verschillende soorten geesten en diverse gebruiken doen denken aan magische of sjamanistische praktijken. Blijkbaar fungeren de stichters niet alleen als modellen voor de georganiseerde religie, maar ook voor een wellicht veel oudere volksreligie. De invloed van beide vormen van religie op het biografische materiaal zou nog verder onderzocht kunnen worden.

Ten tweede zou men kunnen uitzoeken of mijn onderzoek nieuwe perspectieven biedt voor de interreligieuze dialoog. In een interreligieuze dialoog worden doorgaans overtuigingen en gebruiken van uitgekristalliseerde religies met elkaar vergeleken. In deze scriptie begin ik echter aan de andere kant, namelijk bij de vragen die aan de wieg staan van deze religies. Vragen die wellicht ook herkenbaar zijn voor mensen buiten de religie waarin de biografieën circuleren.

Voor een dergelijke dialoog over de vragen van de stichters is het raadzaam ook de crisis van Jezus, de stichterfiguur van de derde grote missionaire religie, te onderzoeken.<sup>806</sup> Dan kan elk van de grote religies met een universele boodschap op de nieuwe manier met elkaar vergeleken worden.

Ten derde zou het interessant zijn om te onderzoeken of de crises van de stichters relevant zijn voor de oplossing van de vragen waarvoor de huidige samenleving zich gesteld ziet. J.G. Platvoet noemt onze tijd de “tweede axiale tijd”. De veranderingen in deze periode zijn zijns inziens nog veel ingrijpender dan die in de eerste axiale tijd ontstonden.<sup>807</sup> Eén van de verschijnselen in het westen is de afbraak van de georganiseerde religie. Het zou nuttig zijn te onderzoeken of de vragen van de stichters of een combinatie daarvan ook nu nog overtuigend zijn en wellicht tot nieuwe religies of religieuze verschijnselen kunnen leiden.

---

<sup>806</sup> Ik denk hier vooral aan de kruisiging, de aangrijpende crisis aan het eind van het in de Evangelieën beschreven leven van Jezus, die een bepalende rol heeft gespeeld bij het ontstaan van het christendom.

<sup>807</sup> Platvoet, ‘De wraak van de ‘primitieven’’, pp. 231,232,236,237,241-243.

# Literatuur

## I. Literatuur over de theorie

Austin-Broos, Diane, 'The Anthropology of Conversion. An Introduction', in: Buckser, Andrew, Glazier, Stephen D., *The anthropology of religious conversion*, Lanham 2003, 1-12.

Beck, H.L., 'Profiel van een godsdienststichter', in: Beck, H.L., Jonge, M. de, Koningsveld, P.S. van, Toorn, K van der, Vetter, T.E., *Grondleggers van het geloof*, Amsterdam 1997, 221-269.

Bellah, Robert N., 'What is Axial about the Axial Age', in: *Archives européennes de sociologie vol. 46* (2005), afl. 1, 69-90.

Berger, Marianne, Hordijk, Simone, *Crisisinterventie en Spoedeisende hulp. Een overzicht van theorie en praktijk*, Nederlands Jeugdinstituut 2007, <http://www.stadsregioamsterdam.nl/.../contents/pages/67921/rapportcrisisinterventiespoedeisendehulp.pdf>

Diepraam, A., Smeerdijk, A., *Crisis Module Kortdurend klinische crisisinterventie*, Utrecht 2003.

Droogers, André, 'Symbols of Marginality in the Biographies of Religious and Secular Innovators. A comparative study of the lives of Jesus, Waldes, Booth, Kimbangu, Buddha, Mohammed and Marx', in: *Numen: International review for the history of religions, vol 27*, Leiden 1980, 105-121.

Eisenstadt, S.N., 'The Axial Age Breakthroughs. Their Characteristics and Origins', in: Eisenstadt, S.N. (red), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*, New York 1986, 1-25.

Hauschild, Thomas, 'Krise', in: Cancik, Hubert, Gladigow, Burkhard, Kohl, Karl-Heinz (ed), *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Band III: Gesetz-Kult*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 461-473.

Jacques, Sophie, *Crisisinterventie binnen de sociale dienst van het Sint-Rembertziekenhuis te Torhout*, 2005, [http://dspace.howest.be/bitstream/10046/200/1/jacques\\_sophie.pdf](http://dspace.howest.be/bitstream/10046/200/1/jacques_sophie.pdf)

Jaspers, Karl, *The Origin and Goal of History*, London 1953.

Luxemburg, Jan van, Bal, Mieke, Weststeijn, Willem G, *Over Literatuur*, Bussum 1999, 180.

Paden, William, 'Comparison in the Study of Religion', in: Antes, P., Geertz, A.W., Warne, R.R. (ed.), *New Approaches to the Study of Religion, volume 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*, Berlin/New York 2004, 77-92.

Platvoet, J.G., *Comparing Religions. A limitative approach (an analysis of Akan, Para Creole and IFO Sananda Rites and Prayers)*, The Hague/Paris/New York 1982, 3-35.

Platvoet, J.G., "De wraak van de 'primitieven'. Godsdienstgeschiedenis van Neanderthaler tot New Age", in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47 (1993 ), 227-243.

Rambo, Lewis R., 'The Psychology of Conversion Crisis', in: Malony, H. Newton, Southard, Samuel, *Handbook of Religious conversion*, Birmingham/Alabama 1992, 159-177.

Rambo, Lewis R., *Understanding Religious Conversion*, Michigan 1993.

Reginald A. Ray, *Buddhist Saints in India. A study in Buddhist Values and Orientations*, New York/Oxford 1994.

Sheppard, Gerald T., Herbrechtsmeier, William E., 'Prophecy: Biblical prophecy', in: Jones, Lindsay (editor in chief), *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, 11, Thomson Gale 2005, 7423-7429.

Waardenburg, J., *Religie onder de loep*, Baarn 1990.

## **II. Primaire bronnen over de Boeddha**

Bays, Gwendolyn, *The Lalitavistara sutra. The voice of the Buddha (The Beauty of Compassion) translated into English from French, Vol 1*, Berkeley 1983.

Bays, Gwendolyn, *The Lalitavistara sutra. The voice of the Buddha (The Beauty of Compassion) translated into English from French, Vol 2*, Berkeley 1983.

Breet, Jan de, Jansen, Rob, *Digha-Nikaya. De verzameling van lange leerredes: integrale vertaling uit het Pali*, Rotterdam 2001.

Breet, Jan de, Jansen, Rob, *Khuddaka-Nikaya. De verzameling van korte teksten. Deel 1: Sutta-Nipata & Dhammapada: integrale vertaling uit het Pali*, Rotterdam 2002.

Breet, Jan de, Jansen, Rob, *Majjhima-Nikaya. De verzameling van middellange leerredes Deel 1 – Suttas 1-50: Vertaald uit het Pali*, Rotterdam 2004.

Cowell, E.B. (vert.), *Introduction of the Jatakas*, <http://www.sacred-texts.com/bud/bits/bits004.htm>

Cowell, E.B. (vert.), *The Buddha-karita of Asvaghosa*, <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe49/index.htm>

Jones, J.J. (vert.), *The Mahavastu. Volume II*, London 1952.

Jones, J.J. (vert.), *The Mahavastu. Volume III*, London 1956.

Schotsman, Irma (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita. The life of the Buddha*, Sarnath 1995.

### **III. Secundaire literatuur over de Boeddha**

Bareau, Andre, *A mysterious being: the wife of Buddha*, <http://www.buddhakyra.com/wife.htm>

Boyd, James W., *Satan and Mara. Christian and Buddhist symbols of Evil*, Leiden 1975.

Carrithers, Michael, 'Buddha', in: Carrithers, Raymond Dawson, e.a., *Founders of Faith*, Oxford/New York 1986, 9-88.

Chakravarti, Ranabir, *Trade in Early India*, Oxford & New York 2001.

DeCaroli, Robert, *Haunting the Buddha. Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*, New York 2004.

Eliade, Mircea, *Initiaties, riten, geheime genootschappen*, Katwijk aan Zee 1979.

Foucher, A., *The life of the Buddha (according to the ancient texts and monuments of India)*, Westport 1963.

Gombrich, Richard F., *Theravada Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombia*, London/New York 1988.

Harvey, Peter, 'Buddha, Historical Context', in: Keown, Damien, Prebish, Charles S. (ed) *Encyclopedia of Buddhism*, Londen etc 2007, 121-133.

Harvey, Peter, 'Buddha, Story of', in: Keown, Damien, Prebish, Charles S. (ed) *Encyclopedia of Buddhism*, Londen etc 2007, 137-149.

Ling, T.O., *Buddhism and the mythology: A study in Theravada Buddhisme*, London 1962.

Keay, John, *India: A History*, London 2000, 56-77.

Kinnard, Jacob N., 'Mara', in: Buswell Jr., Robert E. (editor in chief), *Encyclopedia of Buddhism. Vol 2, M-Z*, New York 2004.

Madan, T.N., 'The Householder Tradition in Hindu Society', in: *The Blackwell Companion to Hinduism*, edited by Flood, Gavin, Oxford/Malden 2003, 288-305.

Olivelle, Patrick, 'The Renouncer Tradition', in: *The Blackwell Companion to Hinduism*, edited by Flood, Gavin, Oxford/Malden 2003, 271-287.

Ray, Reginald A., *Buddhist Saints in India. A study in Buddhist Values and Orientations*, New York/Oxford 1994.

Schumann, Hans Wolfgang, *Boeddhisme. Stichter, scholen en systemen*, Nieuwekerk a/d IJssel 1997.

Schumann, Hans Wolfgang, *De historische Boeddha*, Nieuwekerk a/d IJssel 1998.

Strong, John S., *The Buddha. A short biography*, Oxford 2001.

Thapar, Romila, *From Lineage to State*, Bombay etc. 1984.

Thapar, Romila (ed.), *Recent Perspectives of Early Indian History*, Bombay 1995, 80-141.

Velde, P.J.C.L. van der (vert.), *Saunarananda, Nanda, de mooiste*, Rotterdam 2007.

Vetter, T.E., 'Boeddha', in: Beck, H.L., e.a., *Grondleggers van het geloof*, Amsterdam 1997, 49-100.

Vitebsky, Piers, *De sjamaan*, Kerkdriel 2001.

Xing, Guang, *The concept of the Buddha. Its evolution from early Buddhism to the Trikaya Theory*, Hong Kong 2005.

#### **IV. Primaire bronnen over Mohammed**

Ali, Maulana Muhammad, *De Heilige Koran met Nederlandse Vertaling en Commentaar*, Den Haag 2004.

Guillaume, Alfred, *New Light on the Life of Muhammad*, Cambridge 1960.

Guillaume, Alfred, *The Life of Muhammad. A translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, London etc 1955.

Kramers, Prof.dr. J.H. (vert.), *De Koran*, Amsterdam/Brussel, 1980.

Leemhuis, Fred, *De koran: Een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands*, Houten 1989.

Raven, Wim (vert.), *Ibn Ishaq. Het leven van Mohammed. De vroegste Arabische verhalen over de Profeet*, Amsterdam 1980.

Watt, W.M., McDonald, M.V. (vert.), *The history of Al-Tabari, Vol VI Muhammad at Mecca*, New York 1988.

#### **V. Secundaire literatuur over Mohammed**

Ali, A. Yusuf, *The meaning of the Holy Qur'an*, <http://www.pdf-koran.com>

Bashear, Suliman, 'On the origins and development of the meaning of zakāt in early islam', in: *Arabica XL*, 1993, 84-113.

Bennet, Clinton, *In search of Muhammad*, London 1999.

Birkeland, Harris, *The Lord guideth. Studies on primitive Islam*, Oslo 1956.

Bowie, Fionie, *The Anthropology of Religion*, Malden 2000, 236-239.

Böwering, Gerhard, 'God and his attributes', in: *Dammen McAuliffe, Jane (ed), Encyclopedia of the Qur'an: Volume two E-I*, Leiden/Boston 2002, 316-331.

Boyer, Pascal, *Godsdienst verklaard. De oorsprong van ons godsdienstige denken*, Amsterdam 2002, 248-259.

Chabbi, Jacqueline, 'Jinn', in: Dammen McAuliffe, Jane (ed), *Encyclopedia of the Qur'an. Volume three J-O*, Leiden 2003, 43-49.

Cook, Michael, 'Muhammad', in: Carrithers, Raymond Dawson e.a., *Founders of Faith*, Oxford/New York 1986, 293-368.

Cook, Michael, 'The Emergence of Islamic Civilisation', in: Eisenstadt, S.N. (ed), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*, 477-483.

Crone, Patricia, *Meccan trade and the rise of Islam*, Princeton 1987, 149-250.

Jones, Alan, 'Poetry and Poets' in: Dammen McAuliffe, Jane (ed), *Encyclopedia of the Qur'an. Volume four P-Sh*, Leiden 2004, 110-114.

Hawting, Gerald R., 'Pre-Islamic Arabia and the Qur'an', in: Dammen McAuliffe, Jane (ed), *Encyclopedia of the Qur'an: Volume four P-Sh*, Leiden/Boston 2004, 253-260.

Hoyland, Robert G., *Arabia and the arabs from the bronze age to the coming of islam*, London/New York 2001.

Ibn Kathir, *The Abridged Tafsir Ibn Kathir. Volume 1-10*, <http://www.tafsir.com>

Kister, M.J., 'A Bag of Meat: A Study of an Early Hadith', in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol 33, No 2* (1970), 267-275.

Kister, M.J., 'Al-Tahannuth: An inquiry into the meaning of a term', in: *Studies in Jahiliyya and Islam*, London 1980, 223-236.

Koningsveld, P.S. van, 'De Codices van Uthman. Over de totstandkoming van de Standaardversie van de Koran', in: Jenner, K.D., Wieggers, G.A., *Heilig boek en religieus gezag, ontstaan en functioneren van canonieke tradities*, Kampen 1998, 246-262.

Koningsveld, P.S. van, 'Mohammed', in: H.L. Beck, e.a., *Grondleggers van het geloof*, Amsterdam 1997, 157-220.

Leemhuis, Fred, 'Koran', in: Waardenburg, Jacques (red), *Islam. Norm, ideaal en werkelijkheid*, Weesp 1984, 64-89.

Leemhuis, Fred, 'Soenna', in: Waardenburg, Jacques (red), *Islam. Norm, ideaal en werkelijkheid*, Weesp 1984, 90-96.

Leites, Adrien, 'Sira and the Question of tradition', in: Motzki, Harald (ed.), *The issue of the sources*, Leiden/Boston/Köln 2000, 49-66.

Peters, F.E., *Muhammad and the origins of Islam*, New York 1994.

Peters, Frank. E., *Islam en de joods-christelijke traditie: Een verkenning*, Amsterdam 2005.

Rodinson, Maxime, *Mohammed*, Bussum/Antwerpen 1982.

Rubin, Uri, 'Al-Samad and the high God, An interpretation of sūra CXII', in: *Der Islam LXI*, z.pl. 1984, 197-217

Rubin, Uri, Hanīfiyya and Ka'ba in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13*, Jerusalem 1990, 85-112.

Rubin, Uri, 'Muhammad', in: Jane Dammen McAuliffe (ed), *Encyclopedia of the Qur'an. Volume three J-O*, Leiden 2003, 440-458.

Rubin, Uri, *The Eye of the Beholder: The life of Muhammad as viewed by the early muslims (A textual analysis)*, Princeton 1995.

Rubin, Uri, 'The ʾilāf of Quraysh, a study of sūra CVI', in: *Arabica XXXI*, 1984, 165-188.

Sengers, Gerda, *Vrouwen en demonen. Zar en Korangenezing in hedendaags Egypte*, Amsterdam 2000.

Steenbrink, Karel, *De korte hoofdstukken van de Koran. Commentaar op Koran, soera 78-114*, Zoetermeer 2002.

Stewart, Devin J., 'Soothsayer', in: Dammen McAuliffe, Jane (ed), *Encyclopedia of the Qur'an. Volume five Si-Z*, Leiden 2006, 78-80.

Voorhoeve, P., 'Djinn', in: Lewis, B., Pellat, Ch., Schacht, J. (ed), *The encyclopaedia of islam. New Edition. Volume II C-G*, Leiden/London 1965, 546-550.

Wagtendonk, Kees, 'Mohammed', in: Waardenburg, Jacques (red), *Islam: Norm, ideaal en werkelijkheid*, Weesp 1984, 46-63.



Waines, David, *An Introduction to Islam (second edition)*, Cambridge 2003, 298-312.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Mecca*, London 1953.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina*, London 1956.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad, prophet and statesman*, London/Oxford/New York 1961.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad's Mecca. History in the Qur'an*, Edinburgh 1988.

## Samenvatting

In deze scriptie wordt aan de hand van uit historische bronnen gedestilleerde biografieën onderzoek gedaan naar de crisiservaringen van Boeddha en Mohammed. Het gaat hier vooral om verhalen die hun openbare optreden inluiden. Nagegaan wordt of er in deze verhalen sprake is van crisiselementen, om welke elementen het dan gaat, hoe de processen verlopen die door deze elementen in gang worden gezet, hoe de elementen kunnen worden geduid, of er een verband is tussen de crises van de stichters en de crises van de maatschappijen waarin de biografieën circuleerden en hoe de door de crisiselementen geïnitieerde processen van Boeddha en Mohammed zich tot elkaar verhouden.

Eerst onderzoek ik het biografische materiaal van Boeddha en Mohammed en de context waarin dit materiaal circuleerde op crisiselementen. Naast de oudste vertaalde biografieën zijn voor dit onderzoek met name de boeken *The Buddha; A short biography* van John Strong en *The Eye of the Beholder* van Uri Rubin van belang. Na dit beschrijvende gedeelte volgt een vergelijkend onderzoek waarin ik een in *Comparing Religions: A limitative approach* van J.C. Platvoet beschreven methode om religieuze rituelen uit verschillende religies met elkaar te vergelijken, toepas op mijn eigen biografische materiaal.

In beide gevallen vond ik verhaalelementen die op een crisis wijzen. Bij Boeddha draaide de crisis om de confrontatie met de vergankelijkheid en bij Mohammed om de morele identiteit van het bovennatuurlijke wezen dat aan hem verschijnt.

Zowel bij Boeddha als bij Mohammed maken de crisiselementen deel uit van een proces dat bedoeld is om de crisis op te lossen. De regie over de processen ligt respectievelijk in handen van Boeddha en bij de verschijning die Mohammed bezoekt. Het verschil in de positie van Boeddha en Mohammed in hun verhalen heeft te maken met een verschil in omgang met het bovennatuurlijke. Boeddha gedraagt zich als een asceet die in het woud bovennatuurlijke machten trotseert en daardoor een reputatie van bovenmenselijkheid opbouwt en Mohammed past in de rij van profeten aan wie machtige bovennatuurlijke wezens hun plannen meedeelden.

Er bestaat een functioneel verband tussen de crises van de stichters en die van de samenleving waarin hun biografieën circuleerden. Beide samenlevingen bevonden zich in een periode waarin de structuren van de oude samenleving erodeerden. Als personen die zich dankzij hun crisis in de marge bevinden, zijn Boeddha en Mohammed bij uitstek geschikt om te bemiddelen met het bovennatuurlijke en als modellen te fungeren voor de vorming van een nieuwe, grote samenleving.

# Bijlagen

**Tabel 1: Personages rondom de Boeddha**

	<b>Personage</b>	<b>Positie</b>	<b>Rol</b>
<b>De stichter zelf</b>	<i>De Boeddha</i>	Ondernemer, macht, begunstigde	Verlaat zijn huis om een oplossing voor het probleem van de vergankelijkheid te zoeken.
<b>Mensen en dieren</b>	<i>Boeddha's vader</i>	Tegenstander	Ziet zijn zoon als zijn opvolger en probeert zijn vertrek te verhinderen.
	<i>Soldaten van Boeddha's vader</i>	Tegenstanders	Proberen Boeddha's vertrek te verhinderen.
	<i>Ploegende mensen en ploegdieren</i>	Helpers	Confronteren de Boeddha met het lijden in zijn agrarische omgeving.
	<i>Vier personages (een zieke, oude, dode en ascetische man)</i>	Helpers	De eerste drie confronteren de Boeddha met de vergankelijkheid en de vierde wekt bij hem het verlangen zijn huis te verlaten en de onvergankelijkheid te zoeken.
	<i>Arāda en Udraka</i>	Helpers	Leren de Boeddha mediteren.
	<i>Vijf asceten</i>	Helpers	Vasten samen met de Boeddha.
	<i>Sujātā</i>	Helper	Geeft de Boeddha voedsel waardoor hij de rust en de kracht ontvangt om te mediteren en zijn doel te bereiken.
	<i>Dienstmeisje van Sujātā</i>	Helper	Brengt de Boeddha <i>Sujātā's</i> voedseloffer.
	<i>Gestorven dienstmeisje van Sujātā (dezelfde?)</i>	Helper	De Boeddha hult zich in haar kled en identificeert zich op deze wijze met de doden.
	<i>Boeddha's overleden moeder</i>	Helper	Na haar afdaling uit haar hemelse verblijfplaats om hem te bewenen, herinnert de Boeddha zich zijn jeugd-meditatie, verandert zijn strategie en besluit te eten.
	<i>Boeddha's wagenmenner</i>	Helper Tegenstander	Geeft de Boeddha uitleg over de vergankelijkheid, maar probeert hem ook weer van zijn leven te laten genieten.
	<i>Boeddha's stalknecht</i>	Helper Tegenstander	Helpt de Boeddha te vertrekken, maar probeert dit vertrek ook te verhinderen.

	<i>Boeddha's (harem) Vrouwen</i>	Tegenstanders Helpers?	Proberen Boeddha's vertrek te verhinderen, maar tonen hem ook, terwijl ze slapen, hun afstotelijke aspecten, wat de Boeddha doet besluiten onmiddellijk te vertrekken.
	<i>Boeddha's vrouw</i>	Tegenstander? Begunstigde	Bindt de Boeddha aan zijn huis, maar bootst ook thuis zijn zoektocht na. De Boeddha belooft haar goede wedergeboorte.
	<i>Boeddha's zoon</i>	Tegenstander? Begunstigde	Bindt de Boeddha aan zijn huis, maar wordt ook geboren op het moment van zijn verlichting. Bovendien verlaat hij later zelf zijn huis om zich bij de Boeddha aan te sluiten. <sup>808</sup>
<b>Bovenna- tuurlijke wezens</b>	<i>Māra</i>	Tegenstander	Probeert Boeddha's ontsnapping uit de wereld van de zintuigen te voorkomen.
	<i>Māra's leger en dochters</i>	Tegenstanders	Helpen <i>Māra</i> in zijn poging Boeddha's ontsnapping te voorkomen.
	<i>Śuddhādhivāsa- goden</i>	Helpers	Tonen de Boeddha de vier personages <sup>809</sup> ( <i>Buddhacarita</i> en <i>Lalitavistara</i> ) en de afstotelijke aspecten van de (harem) vrouwen ( <i>Lalitavistara</i> ) wat hem doet besluiten zijn huis te verlaten.
	<i>Brahmā</i>	Helper	Vraagt de Boeddha de wereld in te trekken om anderen de weg te wijzen die hijzelf gevonden heeft ( <i>Lalitavistara</i> ).

**Tabel 2: Personages rondom Mohammed**

	<b>Personage</b>	<b>Positie</b>	<b>Rol</b>
<b>De stichter zelf</b>	<i>Mohammed</i>	Ondernemer? Begunstigde	Een verschijning brengt hem volledig van zijn stuk. Hij twijfelt eraan of deze hem goed of kwaad gezind is.
<b>Mensen</b>	<i>(Vermeende?) vijand(en)</i>	Tegenstan- der(s)	Bestoken Mohammed met het Boze Oog en dus met hun jaloezie. <i>Soera</i> 108 spreekt over iemand die Mohammed haat. <sup>810</sup>
	<i>Mohammeds moeder</i>	Helper	Wijst Mohammeds pleegmoeder op de gunstige tekens van Mohammeds geboorte die hem beschermen tegen het kwade.

<sup>808</sup> Volgens de Boeddhistische traditie wordt *Rāhula* monnik in zijn vaders kloostergemeenschap (zie Schumann, *De historische Boeddha*, p. 131).

<sup>809</sup> Dit zijn hier geen gewone menselijke wezens, maar door de goden geschapen manifestaties.

<sup>810</sup> Birkeland brengt de *soera* in verband met Mohammeds biografie. De vijand is volgens hem iemand die Mohammed zijn sociaaleconomische carrière misgunt (zie paragraaf 3.5.3).

	<i>Khadījah</i>	Helper	Wijst Mohammed op zijn goede karakter dat hem beschermt tegen het kwade.
	<i>Zayd ibn ‘Amr</i>	Helper	Brengt Mohammed in aanraking met het Arabische monotheïsme.
	<i>Waraqah ibn Naufal</i>	Helper	Duidt Mohammeds ervaringen als roeping tot profetschap.
	<i>Mohammeds pleegmoeder</i>	Helper Tegenstander?	Zorgt voor Mohammed als klein kind en brengt hem naar zijn moeder als ze denkt dat hij bezeten is van een <i>shaytān</i> .
	<i>Mohammeds tantes</i>	Tegenstanders Helpers	Zijn boos op Mohammed omdat hij niet deelneemt aan polytheïstische praktijken, maar wijzen hem ook op zijn goede karakter dat hem beschermt tegen het kwade.
<b>Bovenna- tuurlijke wezens</b>	<i>Verschiĳning (een kwade jinn, shaytān, de engel Jibrīl, God zelf?)</i>	Ondernemer? Macht Helper of tegenstander?	Maakt contact met Mohammed, roept hem tot profeet en brengt hem een openbaring. Toch roept zijn optreden ambivalente gevoelens bij Mohammed op.
	<i>Engelen (Jibrīl, Mikāl, enzovoort)</i>	Helpers of tegenstanders?	Waarschuwen hem als hij zich bezig houdt met polytheïstische praktijken, verwijderen het “zwarte” uit Mohammeds binnenste, begeleiden hem als hij opstijgt naar de hemel.

**Tabel 3: De ontmoeting tussen de Boeddha en Māra**

<b>Scène</b>	<b>Māra</b>	<b>De Boeddha</b>
1	Verzoekt de Boeddha op het hoogtepunt van zijn vasten naar huis terug te keren om daar verdiensten te verzamelen door heilig te leven en offers te brengen.	Zegt nog liever dood te gaan dan naar huis terug te keren.
2	Is verontrust dat Boeddha’s onderneming onder de <i>Bodhi</i> -boom uit zal lopen op massale ontsnapping uit zijn domein en verzamelt een leger met monsters en demonen rondom zich.	Zendt een lichtstraal uit om <i>Māra</i> in te lichten over zijn onderneming onder de <i>Bodhi</i> -boom ( <i>Lalitavistara</i> )
3	Valt de Boeddha samen met zijn leger aan. Allerlei wapens worden geworpen, die echter in symbolen van verering veranderen en Boeddha’s kleine gebaren maken hem aan het schrikken.	Zit onder de <i>Bodhi</i> -boom en maakt soms een klein gebaar met zijn hand of hoofd.
4	Vraagt de Boeddha of hij het recht heeft om onder de <i>Bodhi</i> -boom te zitten.	Raakt met zijn hand de aarde aan om haar als getuige te roepen van zijn recht onder de <i>Bodhi</i> -boom te zitten.
5	Vlucht weg na een aardbeving.	Blijft zitten onder de <i>Bodhi</i> -boom.

**Tabel 4: De ontmoeting tussen Mohammed en de verschijning(en)**

Scène	De verschijning(en)	Mohammed
1	Snijdt / snijden Mohammeds binnenste open en verwijdert / verwijderen het kwade deel.	Heeft een lijkleek gelaat.
2	Zet Mohammed onder druk om de eerste openbaring te lezen ( <i>Ibn Hishām</i> ).	Het voelt alsof hij in aanraking komt met de dood. Hij is bang met een kwade <i>jinn</i> te maken te hebben ( <i>Ibn Hishām</i> ). Doet een poging tot zelfmoord ( <i>Al-Tabarī</i> ).
3	Noemt zijn naam en die van Mohammed en noemt hem zijn gezant.	Staakt zijn poging tot zelfmoord ( <i>Al-Zuhri</i> ). Vraagt <i>Khadijah</i> hem te bedekken ( <i>Ibn Hishām</i> ).
4	Bezoekt Mohammed niet meer.	Denkt dat de verschijning hem haat. Doet pogingen tot zelfmoord.
5	Noemt steeds Mohammeds naam en functie (Gods gezant).	Staakt steeds zijn pogingen tot zelfmoord.

**Tabel 5: Plaats in het proces van de Boeddha**

Plaats	Biografische gebeurtenissen
Het paleis	De woning van Boeddha's vader, stiefmoeder, vrouw en zoontje en van de Boeddha zelf. De plaats waar de Boeddha omringt wordt met mooie vrouwen, muziek, etc en waar Boeddha's vader zijn zoon opsluit omdat hij hem als zijn opvolger ziet. <sup>811</sup> Tevens de plaats die de Boeddha na de tussenkomst van de <i>Śuddhādhivāsa</i> -goden als een lijkenveld ervaart. <sup>812</sup>
Het park	De plaats waar de Boeddha geconfronteerd wordt met de vergankelijkheid en de ascet ontmoet die bij hem het verlangen wekt om het woud in te trekken. <sup>813</sup>
Het woud	De plaats waar gevaarlijke geesten huizen en waar Boeddha zijn yogische en ascetische oefeningen doet en zijn lichaam door vasten tot een 'skelet' reduceert. <sup>814</sup>
Het lijkenveld in het woud	De plaats waar Boeddha het kleed van het dode dienstmeisje vindt en aantrekt. Volgens DeCaroli was deze plek een beroemde begraafplaats waar mensen sinds tijden offers brachten om gevaarlijke overledenen tot rust te brengen. <sup>815</sup>
De <i>Bodhi</i> -boom	Een boom in de buurt van het lijkenveld die door de <i>Nidānakathā</i> beschouwd wordt als het centrum van de wereld. De boom waaronder de Boeddha <i>Māra</i> , de god van de zintuiglijke verlangens en

<sup>811</sup> Zie paragraaf 2.2.1 en 2.3.2.

<sup>812</sup> Zie paragraaf 2.3.2.

<sup>813</sup> Zie paragraaf 2.2.

<sup>814</sup> Zie paragraaf 2.4.1.

<sup>815</sup> Zie paragraaf 2.4.2.

	tegelijkertijd de god van de dood, overwint, opstijgt naar hogere bewustzijnsniveaus en de verlichting bereikt. <sup>816</sup>
--	--

**Tabel 6: Plaats in het proces van Mohammed**

Plaats	Biografische gebeurtenissen
De woestijn <sup>817</sup> of de berg <i>Hirā</i> <sup>818</sup> of bij de <i>Ka'ba</i> <sup>819</sup>	De plaats waar de engelen Mohammeds binnenste openen en het kwade deel verwijderen. <sup>820</sup>
De berg <i>Hirā</i>	De (mogelijk heilige) plaats waar <i>Zayd ibn 'Amr</i> begraven ligt en waar de <i>Quraysh</i> , <i>Zayd</i> en Mohammed zelf <i>tahannuth</i> beoefenden. <sup>821</sup>
Een grot <sup>822</sup> in de berg <i>Hirā</i>	De plaats waar Mohammed zijn eerste openbaring ontving en bang was met de dood en met een kwade <i>jinn</i> geconfronteerd te zijn. <sup>823</sup>
De berghelling (van de berg <i>Hirā</i> ?) <sup>824</sup>	De plaats waar Mohammed verschillende pogingen tot zelfmoord deed. <sup>825</sup>
De <i>Ka'ba</i>	De plaats waar <i>tahannuth</i> beëindigd werd. <sup>826</sup> Het heiligdom waarvan de <i>Quraysh</i> de beheerders waren, waar de mensen vele goden vereerden, maar waar volgens de <i>hanīfen</i> en Mohammed zelf slechts <i>Allāh</i> vereerd mocht worden.
Mohammeds huis? De berg <i>Hirā</i> ? <sup>827</sup>	De plaats waar <i>Khadijah</i> Mohammed probeerde te kalmeren en waar zij de aard van de verschijning uittestte. <sup>828</sup>

**Tabel 7: Tijd in het proces van de Boeddha**

Tijd	Biografische gebeurtenissen
Zes jaar	De periode dat de Boeddha zijn vastenpraktijken uitoefende. <sup>829</sup>
's Nachts	De Boeddha verlaat 's nachts zijn paleis, waar iedereen slaapt. Hij wordt

<sup>816</sup> Zie paragraaf 2.4.3 en 2.4.4.

<sup>817</sup> Rubin, *The Eye the Beholder*, pp. 60,64. In deze versie van het verhaal vindt de gebeurtenis plaats in Mohammeds kindertijd of als hij tien of twintig jaar oud is.

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 64. In deze verhaalversie wordt de gebeurtenis gekoppeld aan het ontvangen van een openbaring.

<sup>819</sup> *Ibid.*, pp. 66,68. In deze verhaalversie wordt de gebeurtenis gekoppeld aan de hemelreis.

<sup>820</sup> Zie paragraaf 3.3.

<sup>821</sup> Zie paragraaf 3.4.1.

<sup>822</sup> Rubin, *The Eye the Beholder*, p.106.

<sup>823</sup> Zie paragraaf 3.4.

<sup>824</sup> Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 106. Volgens *Ibn Hishām* bevindt Mohammed zich op de berg *Hirā* en loopt dan naar de top van de berg. Andere bronnen spreken slechts over een steile rots. Zie b.v. Rubin, *The Eye the Beholder*, p. 113.

<sup>825</sup> Zie paragraaf 3.4.2 en 3.5.

<sup>826</sup> Zie paragraaf 3.4.1.

<sup>827</sup> *Ibn Hishām* vermeldt dat Mohammed na de verschijning naar *Khadijah* vlucht. Iets eerder vermeldt hij echter dat Mohammeds familie ook met hem op de berg was. Mogelijk vluchtte Mohammed dus naar het gedeelte van de berg waar *Khadijah* verbleef (Guillaume (vert.), *The Life of Muhammad*, p. 106).

<sup>828</sup> Zie paragraaf 3.4.3.

<sup>829</sup> Schotsman (vert.), *Asvaghosa's Buddhacarita*, p. 216 (Canto 12:95); Bays (vert.), *The Lalitavistara sutra*, Vol 2, p. 399.

	daarbij vergezeld door geesten en goden die hem uitgeleide doen. <sup>830</sup> Ook strijdt hij 's nachts onder de <i>Bodhi</i> -boom tegen <i>Māra</i> en zijn demonenleger, waarna hij in drie nachtwaken zijn inzicht verwerft. <sup>831</sup>
Zonsopkomst	Het tijdstip van de verlichting. <sup>832</sup>
Zeven weken	De tijd dat de Boeddha onder de <i>Bodhi</i> -boom vertoefde. <sup>833</sup> Volgens Strong komen deze weken overeen met de tijd dat de geesten van overledenen rond de lijkenvelden spoken voordat ze met een nieuw lichaam verenigd worden. <sup>834</sup> De negenenveertig rijstballetjes die de Boeddha van <i>Sujātā</i> 's voedseloffer maakt, moeten de negenenveertig dagen overbruggen dat de Boeddha zelf ritueel dood is. <sup>835</sup>

**Tabel 8: Tijd in het proces van Mohammed**

Tijd	Biografische gebeurtenissen
's Nachts, 12 <i>Rabī' al-awwal</i> of 17 <i>Ramadān</i> of 27 <i>Rajab</i>	De eerste openbaring vond 's nachts plaats, tijdens Mohammeds slaap in een grot van de berg <i>Hirā (Ibn Hishām)</i> . <sup>836</sup> De bronnen kiezen voor drie verschillende data die het tijdstip respectievelijk verbinden met de profeet Mozes, de dag van de overwinning in Badr en de kleine pelgrimage die in de pre-islamitische tijd verricht werd. <sup>837</sup>
Van een half tot zeven jaar	De periode die de bronnen aanwijzen als de tijd tussen de eerste en de tweede openbaring varieert van een half tot zeven jaar. Meestal wordt een periode van drie jaar genoemd. <sup>838</sup> Dit is <i>fatrat al-wahy</i> , de 'bekoeling' van de profetische inspiratie die bij Mohammed tot een nieuwe crisis leidde.

**Tabel 9: De initiatiefnemer in het proces van de Boeddha**

	Biografische gebeurtenissen
Het motief of behoefte	De Boeddha wil het vraagstuk van de vergankelijkheid oplossen en daardoor zijn crisis te boven komen.
Het doel	De Boeddha wil het woud intrekken om daar als een asceet te leven

<sup>830</sup> Zie paragraaf 2.3.2.

<sup>831</sup> Zie paragraaf 2.4.3 en 2.4.4.

<sup>832</sup> Zie paragraaf 2.4.4.

<sup>833</sup> Strong, *The Buddha. A short biography*, p. 81.

<sup>834</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>835</sup> Volgens de bronnen beschouwen en behandelen velen de Boeddha als een dode. Sommige goden denken dat zijn rigoureuze vastenpraktijken hem fataal geworden zijn, zijn moeder daalt af en rouwt over hem als een dode en *Sujātā*'s dienaar verward hem met een geest (zie paragraaf 2.4.2).

<sup>836</sup> Zie paragraaf 3.1.1. en 3.4.2.

<sup>837</sup> De bronnen noemen 12 *Rabī' al-awwal*, 17 *Ramadān* en 27 *Rajab*. Volgens Rubin is *Rabī' al-awwal* het Arabische equivalent van de maand waarin Mozes volgens de joodse traditie geboren werd en stierf. 17 *Ramadān* is volgens hem de dag van de overwinning in Badr, die het succes van de islam inluidde en *Rajab* de maand van de kleine pelgrimage die in de pre-islamitische tijd verricht werd (Rubin, *The Eye of the Beholder*, pp. 190, 194, 195).

<sup>838</sup> Bennet, *In search of Muhammad*, pp. 40,41.



	en een toestand te bereiken die niet meer aangetast kan worden door de vergankelijkheid, een toestand die de bronnen <i>nirvāna</i> noemen. <sup>839</sup>
<b>De context waarin het initiatief speelt</b>	De ascetische traditie waarmee de Boeddha volgens de bronnen geconfronteerd werd.

**Tabel 10: De initiatiefnemer in het proces van Mohammed**

	<b>Biografische gebeurtenissen</b>
<b>Het motief of behoefte</b>	De verschijning wil zich openbaren aan een ethisch hoogstaande persoon. <i>Khadijah</i> probeert Mohammed ervan te overtuigen dat hij een dergelijke persoon is.
<b>Het doel</b>	Volgens <i>Waraqā</i> roept de verschijning Mohammed als profeet voor de <i>Quraysh</i> . <sup>840</sup> Ook de verschijning zelf noemt Mohammed een gezant. <sup>841</sup>
<b>De context waarin het initiatief speelt</b>	Een polytheïstisch geloof in de inspiratie van goden en geesten en een monotheïstisch geloof in de inspiratie van de ene God. In beide gevallen geven bovennatuurlijke wezens mensen inzicht in hun bedoelingen.

**Tabel 11: Het inzicht in het proces van de Boeddha**

	<b>Het inzicht van de Boeddha</b>
<b>De vorm van het inzicht</b>	De bronnen spreken over drie inzichten, die zich respectievelijk in de drie nachtwaken in de geest van de mediterende Boeddha manifesteren. Voor Boeddha's geestes oog glijden al zijn eigen levens en/of die van alle andere wezens aan hem voorbij. Het definitieve inzicht breekt door na Boeddha's onderzoek van de drie mentale vergiften (volgens sommige bronnen) of van de schakels van de Keten van Afhankelijk Ontstaan (volgens andere bronnen). <sup>842</sup>
<b>De inhoud van het inzicht</b>	Boeddha's probleem, de vergankelijkheid van zijn lichaam, wordt uitgebreid tot al zijn levens, alle levens van alle wezens en zelfs tot de werkelijkheid zoals ze is. Op het hoogtepunt van deze uitbreiding beseft de Boeddha dat eenzelfde schaalvergroting ook voor de oplossing geldt. Wanneer men één leven opheft, heft men ze allemaal op. Hij begrijpt dat niets hem meer aan de vergankelijkheid hecht. Volgens de bronnen gaat dit inzicht alle voorstellingen te boven. <sup>843</sup> De verkondiging van de Boeddha is een aaneenschakeling van pogingen om het onvoorstelbare duidelijk te maken aan anderen.

<sup>839</sup> Zie paragraaf 2.4.4.

<sup>840</sup> Zie paragraaf 3.4.4.

<sup>841</sup> Zie paragraaf 3.5.1 en 3.5.3.

<sup>842</sup> Zie paragraaf 2.4.4.

<sup>843</sup> Zie paragraaf 2.5.

<b>Symbool 1 en haar betekenis</b>	De opkomst van de zon na de drie nachtwaken. Dit symboliseert Boeddha's inzicht dat doorbreekt na de tijd van onwetendheid die alle niet-verlichte wezens kenmerkt.
<b>Symbool 2 en haar betekenis</b>	Boeddha's lichaam zendt lichtstralen uit die zelfs de wezens in de diepste hel bereiken. Dit symboliseert Boeddha's macht om onverlichte wezens te laten delen in zijn inzicht.

**Tabel 12: De boodschap in het proces van Mohammed**

	<b>Biografische gebeurtenissen</b>
<b>De vorm van de boodschap</b>	Volgens de traditie deelde de verschijning aan Mohammed Arabische woorden mee, die later geordend werden tot de Koran. De eerste verzen werden volgens <i>Ibn Hishām</i> uitgesproken tijdens een visioen. Mohammed ziet tijdens zijn slaap de verschijning met een brokaten beddensprei in zijn hand. De verschijning gebiedt hem de tekst die daarop te zien was voor te lezen. Hij oefende druk op hem uit en citeert de woorden, die Mohammed naspreekt. Wanneer Mohammed ontwaakt, voelt het alsof de door de verschijning uitgesproken woorden in zijn hart geschreven zijn. <sup>844</sup>
<b>De inhoud van de boodschap</b>	Volgens <i>Ibn Hishām</i> openbaart de verschijning aan Mohammed de verzen van <i>soera</i> 96:1-5. <sup>845</sup> Andere bronnen spreken van <i>soera</i> 1. In minder gezaghebbende tradities wordt slechts over stemmen gesproken. Als eerste <i>soera</i> na het wegblijven van de verschijning noemen sommige tradities 74 en anderen 93. In <i>soera</i> 93 spreekt iemand <sup>846</sup> die zich intensief met Mohammeds persoonlijke leven bemoeit. Ook de woorden die de verschijning uitspreekt als Mohammeds crisis een dieptepunt bereikt heeft, <sup>847</sup> geven blijk van persoonlijke interesse.
<b>Symbool 1 en haar betekenis</b>	De verschijning toont Mohammed de openbaring in de vorm van letters. Schriftelijke weergave van de openbaring onderstreept het gezaghebbende karakter van de openbaring.
<b>Symbool 2 en haar betekenis</b>	De verschijning noemt zijn eigen naam en die van Mohammed. Met deze woorden legt hij contact met Mohammed en belet hij hem zelfmoord te plegen.

**Tabel 13: De fasen in het proces van de Boeddha**

<b>Fase</b>	<b>Biografische gebeurtenissen</b>
<b>1</b>	De <i>Suddhādhivāsa</i> -goden tonen de Boeddha de personages in het park en geven daarmee de aanzet tot Boeddha's crisis, die draait om de vergankelijkheid. <sup>848</sup>

<sup>844</sup> Zie paragraaf 3.1.1 en 3.4.2.

<sup>845</sup> Zie paragraaf 3.5.1.

<sup>846</sup> De tekst spreekt over 'jouw Heer'.

<sup>847</sup> De woorden, die de verschijning uitspreekt op cruciale momenten van Mohammeds crisis luiden "O Mohammed, ik ben *Jibrīl* en jij bent een boodschapper van God" of geven daar een variant van.

<sup>848</sup> Zie paragraaf 2.2.1. en 2.3.1.

<b>2</b>	De <i>Śuddhādhivāsa</i> -goden tonen de Boeddha de slapende vrouwen. De Boeddha associeert hen met een hoop lijken. De aanblik geeft hem het laatste zetje om het paleis te verlaten. <sup>849</sup>
<b>3</b>	<i>Māra</i> , de god van de verlangens, bezoekt de Boeddha in een kritieke fase van zijn vastenpraktijken. Boeddha's lichaam oogt als een skelet. <i>Māra</i> verzoekt hem zijn praktijken op te geven en terug te keren naar zijn paleis, wat de Boeddha weigert. <sup>850</sup>
<b>4</b>	<i>Māra</i> , die ook de god van de dood is, roept zijn leger op en bestrijdt de Boeddha, die onder de <i>Bodhi</i> -boom zit en van plan is de verlichting te bereiken. Zijn pogingen zijn tevergeefs en uiteindelijk vlucht hij samen met zijn leger in paniek weg. <sup>851</sup>
<b>5</b>	De Boeddha bereikt geheel zonder hulp van de bovennatuurlijke wezens de verlichting. <sup>852</sup>
<b>6</b>	De god <i>Brāhma</i> vraagt de Boeddha het inzicht dat hij bij zijn verlichting verwierf met anderen te communiceren en de Boeddha stemt toe dat te doen. <sup>853</sup>

**Tabel 14: De fasen in het proces van Mohammed**

<b>Fase</b>	<b>Biografische gebeurtenissen</b>
<b>1</b>	De engelen, waaronder eventueel de verschijning, verwijderen het 'kwade element' uit Mohammeds binnenste en maken hem daardoor geschikt voor het profetschap. <sup>854</sup>
<b>2</b>	De verschijning openbaart zich voor het eerst aan Mohammed, wat hem in een crisis brengt die zich uit als angst en schaamte. Dezelfde verschijning weerhoudt hem van zelfmoord. <sup>855</sup>
<b>3</b>	De verschijning blijft weg, wat Mohammed bedroefd maakt. Opnieuw weerhoudt de verschijning hem van zelfmoord. <sup>856</sup>

<sup>849</sup> Zie paragraaf 2.3.2.

<sup>850</sup> Zie paragraaf 2.4.1.

<sup>851</sup> Zie paragraaf 2.4.3.

<sup>852</sup> Zie paragraaf 2.4.4.

<sup>853</sup> Zie paragraaf 2.5.

<sup>854</sup> Zie paragraaf 3.3.

<sup>855</sup> Zie paragraaf 3.4.

<sup>856</sup> Zie paragraaf 3.5.