

Ex oriente lux: Buber en de Oosterse religie

Voor René Ransdorpt met wie ik de eerste verkenningen van Buber en Tao ondernam

De Oosterse wijsheid

Jodendom, christendom en islam zijn geen van drieën op Europese bodem ontstaan. De bouwstijl van hun godshuizen in Europa verraadt nogal eens een oriëntalistische architectuur om die exotische herkomst te benadrukken. Voor Buber was het belangrijk dat het jodendom dat hij zocht niet de burgerlijke gestalte had van de Westerse samenleving, maar veeleer de mystiek herbergde, verborgen onder schrijnende armoede van het Oost-Europese jodendom. Maar rond 1900 waren de meeste joden ervan overtuigd dat mystiek aan het jodendom voorbij was gegaan en als kinderen van de Verlichting vonden ze dat een gelukkig feit. De meer maatschappijkritische joden, voor het overige volledig vervreemd van hun religieuze jodendom van Talmoed en synagoge, zochten evenwel naar extatische ervaringen die niet salonfähig waren in de moderne, door techniek beheerste samenleving. Zij vonden die met name in het katholicisme. Het is opvallend hoeveel studies van joodse zijde katholieke mystici betreffen: de utopisch anarchist Gustav Landauer, vriend van Buber, schreef over Meister Eckhart, Walter Rathenau voegde daar Jacob Boehme aan toe, de marxist Ernst Bloch betrok zijn utopische filosofie van de hoop voornamelijk uit “kettters-christelijke” groeperingen zoals de Wederdopers en de Joachimieten. Bubers onbekend gebleven dissertatie behandelde eveneens Jacob Boehme, maar het waren zijn uitgaven van de *Verhalen van rabbi Nachman* (1906) en *De legende van de Baal Sjem* (1908) die als een meteor bij deze joodse intellectuelen binnenkwamen. Eindelijk had ook het jodendom zijn mystiek, lang ontkend door critici van het jodendom, zowel joods als niet-joods.¹ Weliswaar geen vrouwelijke mystici – die heeft het jodendom nooit gehad – maar wel een meeslepende verzameling verhalen die in de bewerking van Buber een mengeling lieten zien van Oost-Europese chassidisme en Duitse romantiek. De fragmentarische Westerse mens zou hier, in het Licht uit het Oosten, de Eenheid kunnen vinden, door de extase (*hitlahavoet*) en dienst aan God (*avodah*). Bubers benadering vanuit volkpsychologie komt ons heden ten dage bedenkelijk voor, met name als het bloed den diepste dimensie van het volk-zijn zou vormen, maar in dat opzicht was Buber kind van zijn tijd. Typen als de Oosterse mens en de Westerse mens werden vaak gebezigd²; bij Buber valt op dat wat afwijzend bedoeld werd: de primitieve bijgelovige Oosterse mens, bij hem een eretitel wordt.

Een later boekje: *Extatische Konfessionen* (1909) legt welsprekend getuigenis af van Bubers wereldomspannende belangstelling: hierin staan zij aan zij Soefi's, Gnostici, tientallen

¹ Werner Sombart aan niet-joodse zijde, de jong gestorven Otto Weininger, wiens theorieën in *Geschlecht und Character* (1905) vooruitliepen op die van Freud, aan joodse zijde. Zie ook: Paul Mendes-Flohr, *Divided Passions, Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991, 89-90.

² Denk ook aan Apollinisch versus Dionysisch; Noors versus Mediterraan en ja ook: Semitisch versus Arisch.

christelijke mystici, en in supplement enkele Indiase mystici, Lao-Tse, chassidiem en de opmerkelijke extase van Schwester Katrei, over een non die God wordt.³ Bubers inleiding zou in onze tijd in brede kring worden toegejuicht: deze ervaringen kwamen volgens hem tot stand eerder ondanks dan dankzij de institutionele religieuze kaders (al blijft het kloosterleven met zijn “harnas van leefregels” voor Buber een puzzel, want daar komen deze meeste mystici in dit boek vandaan).⁴ De gedachte dat mystiek alle Godzoekers verbindt, terwijl het de instituties zijn die scheiding veroorzaken leeft breed in onze dagen, maar is niet zonder kritiek gebleven.⁵

Buber biedt ook enkele getuigenissen uit het Verre Oosten, waarbij hij zich excuseert voor het geringe aantal. Zowel zijn eigen te kort schietende kennis van de talen, alsook omdat volgens Buber extase in Azië zo gewoon is dat er geen specifieke getuigenissen van bestaan dient als verklaring. Toch heeft Buber een werk gepubliceerd met toespraken en gelijkenissen van Chuang Tse.⁶ Daarover zal het in het vervolg gaan: welk “licht uit het Oosten” heeft Buber hier opgevangen en wellicht zelfs in zijn eigen denken kunnen opnemen? We gaan hier voorbij aan de berucht complexe overlevering van de Taoïstische documenten – waartoe we ook niet bevoegd zijn - en richten ons op de teksten en commentaar van Buber zelf. Voor de transcriptie van Chinese namen volg ik de Engelse transcriptie.⁷

Buber en het Taoïsme

Alhoewel sommige Buber-experts van mening zijn dat Bubers geschriften over het Taoïsme uit de pre-dialogische fase stammen, waarin Buber nadruk legt op een mystieke eenwording, zodat die geschriften niet zijn dialogische filosofie zouden verhelderen, zulken we zien dat de zaak complexer is. Tao duidt voor Buber op twee zaken: een eenheid die het dualisme van de Westerse cultuur overstijgt; en een werkelijkheid die niet objectiveerbaar is. Wat Buber Leer (‘Lehre’) noemt, staat in contrast met zowel Wetenschap als Wet. Het woord ‘Leer’ kan verwarring stichten: het gaat juist niet om een verzameling teksten of stellingen, maar veeleer om een verhouding: of, zoals de filosoof Ilse Bulhof zegt: Van inhoud naar houding. Het subject maakt zelf deel uit van de Leer, zodat een subject-objectverhouding in

³ Zie Martin Buber, *Extatische getuigenissen, Visioenen en openbaringen uit de mystieke wereldliteratuur*, Utrecht 2013.

⁴ Buber heeft zijn hele leven ernaar gestreefd om de mystiek los te zien van religieuze discipline, ritueel, (halacha) en institutionele kaders, hetgeen hem meermalen kritiek op zijn verzamelingen chassidische verhalen heeft opgeleverd.

⁵ Karin Armstrong is een fervent verdediger van deze opvatting, maar zie mijn kritiek in: Judith Frishman en Staf Hellemans, *Het christendom en de wereldreligies, dialoog en confrontatie*, “Stilte is lofprijzing tot U”, Wegen en grenzen van de mystiek in de interreligieuze dialoog’, Utrecht 2008, 188-212.

⁶ *Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse*, Leipzig 1910. Zie ook René Ransdorp, *Zwervend met Zhuang Zi,; wegwijs in de Taoïstische filosofie*, Damon 2007; Christof Schippers, *Zhuang Zi: de volledige geschriften*, Amsterdam 2007. Buber was in die tijd tevens gefascineerd door de (spook)verhalen van Pu Songling, wiens verhalen hij in 1911 van een voorwoord voorzag.

⁷ Zie Jonathan Herman, *I and Tao. Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*, New York 1996. Dit boek bevat een vertaling van de *Reden und Gleichnisse* en van het Nawoord van Buber, gevolgd door historische en hermeneutische overwegingen van de auteur.

gescheidenheid niet aan de orde is en de Leer niet gekend kan worden als object (dat is Wetenschap), en niet opgelegd kan worden (dat is Wet).

Ik, Chuang Tse droomde eens dat ik een vlinder was, die heen en weer fladderde, in alle strevingen een vlinder, zonder besef van mijn mens-zijn. Plotseling ontwaakte ik en daar lag ik, weer “mezelf”. Nu weet ik echter niet of ik een mens was die droomde dat hij een vlinder was, of ben ik nu een vlinder die droomt dat hij een mens is? Tussen mens en vlinder is een grens. Die overschrijden heet transformatie.⁸

Deze charmante geschiedenis doorbreekt het dualisme tussen subject en object ten gunste van eenheid en verbondenheid. De droom als metafoor voor het leven en het sterven als ontwaken komt vaker voor, zonder dat er overigens een dualisme ontstaat van *diesseits* en *jenseits*. Het volgende verhaal dat we in excerpt weergeven, lijkt de onmogelijkheid van het kennen en zelfs van het overreden te benadrukken.

Ch'ü Ch'üeh-tzu zei tegen Ch'ang Wu-tzu: “Confucius sprak in mijn aanwezigheid: ‘Ik heb horen zeggen dat de wijze mens geen aandacht schenkt aan wereldse zaken. Hij zoekt geen gewin en vermijdt geen belediging. Hij wenst niets uit de handen van mensen. Hij hangt Tao aan zonder vragen. Hij kan spreken zonder iets te zeggen; hij kan iets zeggen en toch niets vertellen. Zo zweeft hij boven het stof. Dit zijn onnadenkende woorden’, aldus Confucius. “Maar ze lijken mij Tao goed weer te geven. Wat denkt u ervan?”

Ch'ang Wu-tzu antwoordde: “Hoe zou Confucius zaken begrijpen die zelfs de Gele Keizer niet begrijpt? Je gaat te snel. Je ziet een ei en verwacht het al te horen kraaien. Je kijkt naar je kruisboog en ziet al een geroosterde eend. Ik zal je zomaar wat woorden zeggen en jij kunt er zomaar naar luisteren. Hoe is het dat de wijze zich bij zon en maan neerzet en de tijd en ruimte in zijn armen draagt? Hij heeft alle dingen in zichzelf tot eenheid omvat, hij heeft de chaos (N.B. Wirrsal!) van dit en dat verworpen. Zonder rang en bevel staat hij één geworden voor de menigte gelijk een dwaas. Het rollen van tienduizend jaren beroert zijn eenheid niet. De wereld van de dingen mag komen en gaan, de wijze heeft bestand. Is de liefde tot het leven niet ten diepste een waan? Is wie het sterven vreest niet als een kind dat verdwaald is en de weg naar huis niet vindt? (...)

Dwazen menen dat ze nu wakker zijn en dat ze werkelijk weten of ze vorsten of knechten zijn. Confucius en jij zijn beiden dromend; en ik die dit zeg ben ook in een droom. Dit is een tegenstelling. Morgen zal een wijze komen en dit uitleggen. Morgen als tienduizend generaties voorbij zijn.

Laat dit nu zo zijn, dat wij strijden over meningen. Als jij mij overwint en ik jou niet, betekent dat dan noodzakelijk dat jij gelijk hebt en ik ongelijk? En als ik jou overwin

⁸ *Reden und Gleichnisse, 9; I and Tao, 21.*

en jij mij niet, heb ik dan gelijk en jij niet? Of hebben we allebei deels gelijk en deels ongelijk? Of hebben we beiden helemaal gelijk en helemaal niet gelijk. Jij en ik kunnen dat niet weten en zo zal de wereld zonder waarheid zijn.

Wie zal ik als scheidsrechter tussen ons aanstellen? Als het iemand is die jouw gezindheid heeft, dan zal hij het met jou houden. Hoe kan zo iemand rechtspreken tussen ons? Stel ik iemand aan die mijn gezindheid heeft, dan zal hij het met mij houden. Hoe kan zo iemand rechtspreken tussen ons? En als het iemand is die geen gezindheid met ons deelt of met ons allebei wel deelt, dan ik hij ook niet geschikt als scheidsrechter. Omdat nu jij niet kan beslissen en ik ook niet en geen mens, moeten we dan niet van een ander afhankelijk zijn? Zo'n afhankelijkheid is alsof het geen afhankelijkheid is. Wij zijn omgeven door de alles oplossende eenheid van de hemel. Daar is volkomen aanpassing aan alles wat er ook maar gebeurt; en zo voltooiën we de ons toegemeten tijdspanne. ..Let niet op de tijd en op gelijk of ongelijk hebben. Treed binnen in het rijk van de oneindigheid en in jouw gekozen rust."⁹

Tao, wel vertaald als Weg, maar ook als Spreken, kan niet worden gedefinieerd. Evenmin kan de betekenis ervan door debat worden beslecht. Confucius heeft het volgens onze tekst helemaal niet begrepen door het als onzin af te doen. Als wij leven als in een droom, kunnen wij geen zekerheid krijgen over de werkelijkheid. De daarop volgende uiteenzetting over het meningsverschil lijkt te willen zeggen dat hierover geen uitsluitsel kan worden verkregen, maar wel een hoger besef van eenheid. Buber ziet overeenkomsten met wat de pre-Socraat Herakleitos de Logos noemt, een alles doordringende dynamiek.¹⁰ Alles komt eruit voort en al het bestaande dankt het bestaan aan Tao, dat daarom zelf in zekere zin niet "bestaat" en niet gekend kan worden. Wellicht denkt de lezer hierbij aan de Godsnaam, die eenzelfde dynamiek vertoont, hetgeen overigens niet wil zeggen dat deze religieuze noties versmolten kunnen worden.

Ook het woord Torah komt in beeld, niet als een stelsel wetten, maar als een werkelijkheid die voorgaat aan heel de schepping en waar het subject van meet af aan deel van uit maakt.¹¹ Torah als relatiewoord tussen leraar en leerling, tussen God en mens, tussen ouders en kinderen. Een Weg die *Weisung* is, Leer is.¹² Een derde woord is Koninkrijk van God / der hemelen, waarvan geldt dat het overal is, maar vooral binnenin je (Lukas 17:21). Ook hier gaat het niet om een te objectiveren werkelijkheid, maar om het alomvattende dat tegelijkertijd radicaal verbonden is met de menselijke persoon. Een door Buber meerdere malen geciteerde spreuk uit het evangelie is hetgeen Jezus tot Martha zegt: "één ding

⁹ *Reden und Gleichnisse*, 7-9; *I and Tao*, 19-21.

¹⁰ Zie Buber, Nachwort, in *Reden und Gleichnisse*, 102 = Die Lehre vom Tao, Werke I, *Schriften zur Philosophie*, 1037. Een spreuk van Herakleitos: Waarmee de mensen het meest ononderbroken verkeren, - de Logos die het Al beheerst - daarvan keren ze zich af en wat hun elke dag tegemoet treedt komt hun vreemd voor.

¹¹ Typerend voor Buber met zijn anti-institutionele affect zag hij dat niet in het bestaande Talmoedische jodendom gerealiseerd, maar in ondergrondse bewegingen die hij bij de Rechabieten en Essenen vermoedde.

¹² Lees ook het tekstexcerpt van het Nawoord in de bloemlezing van de zeven zuilen eerder in deze bundel.

slechts is nodig” (Lukas 10:32).¹³ Voor Buber wordt hier zowel uitgedrukt hoe de mens zich met zijn totale existentie kan inzetten voor zijn bestemming, alsook hoe het Ene de eenheid van de kosmos uitdrukt, verbonden met opdracht en bestemming van de mens (*yichoed*, eenwording). Zo wordt de Oosterse mens zelf drager van die eenheid. Bekend is ook de spreuk uit het *Evangelie van Thomas*, die Buber ongetwijfeld zou interpreteren als het wezen van iedere mens:

Ik ben het Al en het Al is uit mijn voortgekomen en het Al is tot mij gekomen.

Kloof een stuk hout en ik ben daar; til een steen op en je zult me daar vinden” (logion 77).

Natuurlijk valt de overeenkomst met Tao direct op:

Tung-kuo Tzu vroeg Chuang Tzu: “Wat jij Tao noemt, waar is dat te vinden?”

Chuang Tzu antwoordde: “Er is niets waar het niet is”.

Geef me toch maar een voorbeeld”, zei Tung-kuo Tzu.

“Het is in deze mier”.

“Dieper!”

“Het is in dit onkruid”.

“Nog dieper!”

“Het is in deze scherven”.

“Nog dieper!”

“Het is in deze mesthoop”, zei Chuang Tzu.

Tung-kuo Tzu zweeg. (...).¹⁴

Toch is Bubers duiding van het Taoïsme niet identiek aan pantheïsme. We kunnen zelfs een verband zien met de Ich-Du relatie die zich niet laat specificeren, waarbij ik in die relatie geen eigenschappen van de ander waarneem en waarin ik niets kan beschrijven als objectivering, maar wel in de relatie sta.¹⁵

(...) De Gele Keizer sprak: “Niets is te denken, niets is te beschouwen, om Tao te leren kennen. In niets kan men staan, niets is te grijpen om Tao te naderen. Niets is te

¹³ Zie ook Paul Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit 1989, 160 n209.

¹⁴ *Reden und Gleichnisse*, 75-76; *I and Tao*, 63.

¹⁵ Lees ook het tekstexcerpt van de derde zuil: dialogische filosofie uit de bloemlezing eerder in deze bundel!

volgen, niets is te betreden om Tao te bereiken.” Inzicht sprak: “Jij en ik weten dat, maar die twee (Misleiding en Niets-doen-Niets -zeggen) weten dat niet. Wie heeft gelijk?”

De Gele Keizer sprak: “Niets-doen-Niets-zeggen heeft werkelijk gelijk, en Misleiding is er dicht bij. Jij en ik zitten totaal verkeerd. Want zij die het vatten zeggen het niet, en zij die het zeggen vatten het niet”.¹⁶

Het was Bubers geleidelijk groeiende besef dat het mystieke van het onzegbare en niet-objectiveerbare geen inzicht van een solitair individu kan zijn. Het onzegbare onthult zich in de Ik-Jij relatie, waarbij alle objectivering wegvalt en de ander als ander verschijnt.

Wie Jij spreekt, heeft geen iets tot object. Want waar iets is, is een ander iets; ieder het grenst aan een ander Het; Het is er slechts doordat het grenst aan een ander het. Waar echter Jij wordt gesproken, is geen iets. Jij is zonder grens. Wie Jij spreekt, heeft geen iets, heeft niets. Maar hij staat in de relatie.¹⁷

Dat inzicht betekende voor Buber niet het afscheid van Taoïsme. Nog in de twintiger jaren in Ascona zou hij colleges geven over de Tao Te Ching van Lao Tse. Een verslag daarvan door een student is daarvan bewaard gebleven. In de veertiger jaren gaf hij een Hebreeuwse vertaling uit van fragmenten van de Tao Te Ching.¹⁸

Buber en de natuur

En er is nog een opvallend aspect van Bubers latere dialogische filosofie dat ongetwijfeld de invloed van het Taoïsme verraadt: de relatie van mens tot mens is voor Buber niet de enige dialogische werkelijkheid, zoals dat bij de Frans—joodse filosoof Emmanuel Levinas wél het geval is. Buber onderscheidt drie dimensies: de natuur, de mensen en de geestelijke wereld. Welnu, de dimensie van de natuur spelt een centrale rol in het Taoïsme zoals we al hebben kunnen zien uit de hierboven geciteerde voorbeelden. Deze dimensie van de natuur illustreert Buber met zijn relatie tot een boom:

Ik bekijk een boom.

Ik kan hem als beeld opnemen: een star oprijzende pijler, waar het licht tegenop botst, of uiteenspattend groen, waar het zachte blauwzilver van de achtergrond doorheen stroomt. (...)

¹⁶ *Reden und Gleichnisse*, 73-74; *I and Tao*, 61-62.

¹⁷ *Ik en jij*, 9.

¹⁸ Zie Irene Eber, ‘Martin Buber and Taoism’, *Monumenta Serica* 42 (1994), 445-464.

Ik kan hem als soort indelen en als exemplaar observeren, naar bouw en levenswijze.

In dat alles blijft de boom mijn object en heeft hij zijn plaats en tijd, zijn aard en gesteldheid.

Het kan echter ook geschieden, tegelijk uit wil en genade, dat ik bij het bekijken van de boom in een relatie ermee wordt opgenomen en dan is hij geen Het meer. De macht van het uitsluitende heeft mij vastgegrepen. (...)

Laat men niet proberen de betekenis van de relatie te ontcrachten: relatie is wederkerigheid.

Zou de boom dan een bewustzijn hebben, vergelijkbaar met het onze? Ik ervaar het niet. Maar wilt u weer, omdat het bij uzelf gelukt lijkt, ontleden wat niet te ontleden is? Niet de ziel van een boom of een dryade ontmoet mij, maar de boom zelf.¹⁹

De parabels van Chuang Tzu spreken meerdere malen over een boom:

Een eikenboom die dreigt te worden omgehakt spreekt in een droom tot een timmerman:

“Een appelboom en perenboom worden kaalgeplukt zodra hun vruchten rijp zijn. Takken worden afgebroken. Zo schaden die bomen door hun waarde hun eigen leven. Ze kunnen hun loop niet voleindigen, maar komen voortijdig om omdat ze in de omringende wereld verstrikt zijn. Zo is het met alle dingen. Lange tijd was het mijn doel nutteloos te zijn. Meermalen was ik in gevaar maar uiteindelijk is het gelukt en daarom ben ik nu rijk aan nut. Maar was ik toen nuttig geweest, dan had ik nu niet de grote zegen van nut die ik heb.”

Bovendien behoren wij beiden, jij en ik, tot dezelfde soort zaken. Zie daarom af van de neiging tot afkeuring. Is een nutteloos mens de juiste persoon om van een nutteloze boom te spreken?”²⁰

Zonder twijfel gaat Buber in zijn dialoog met een boom verder dan de dialogische filosofie doorgaans doet en is het wellicht het Oosterse denken, dat hem op dit spoor heeft gezet. De invloed van het *Wu-wei*, het zonder oogmerk van nut laten zijn van de dingen, zal hier

¹⁹ *Ik en jij*, 12-13. Even verder beschrijft Buber de relatie met een kat.

²⁰ *Reden und Gleichnisse*, 20.

meespelen²¹, een notie die hij waarschijnlijk van zijn vriend Henri Borel (1869-1933) heeft overgenomen. Borel zou dit begrip later tot een boekje uitwerken.²²

Veel mensen zullen zich aangesproken voelen door de gedachte van een dialoog met een boom, aangezien ze de verbondenheid van de mens met heel de schepping benadrukt. De ontdekking dat een louter antropocentrisch, mensgericht denken ons niet verder helpt wordt toenemend duidelijk door klimaatproblemen en uitputting van de aarde. Buber toont hier op positieve wijze en niet slechts als noodgreep, hoe de mens zich verbonden kan weten met heel de kosmos: natuur, mensen en de geestelijke wereld. Wil men vergelijkbare gedachten in het christendom vinden, dan zal men vóór de renaissance dienen te zoeken, bijvoorbeeld naar heiligenlevens, waarin dieren vaak een prominente rol spelen. Feitelijk is hier het messiaanse perspectief van een harmonische omgang tussen mens en dier bepalend. Heiligen grijpen daarop vooruit. Ook mag men denken aan de Oosters-orthodoxe notie van de mens als priester van de schepping die aan God aanbiedt wat hij / zij van God heeft ontvangen. Geen wonder dat patriarch Bartholomeus de bijnaam “de groene patriarch” heeft gekregen!²³

Het dialogisch denken van Buber blijft intussen de relatie met de medemens als een onherleidbare eigen relatie benadrukken:

“De mens is mens met de mens”, aldus de latere Buber. De relatie, de dialoog, de betrekking van de een tot de ander omvat het werkelijke leven: “In den beginne was de relatie”. En zien we daar niet een verrassende parallel met het Koninkrijk der hemelen waarover het evangelie keer op keer in parabels spreekt, maar zonder het te definiëren? Het enige dat we zeker weten is dat de weg naar dat Koninkrijk loopt via de naaste.

Marcel Poorthuis

²¹ Zie voor Wu-wei in *Ik en Jij*: Maurice Friedman, ‘Martin Buber and Asia’, in *Philosophy East and West* 26 (1976), 411-426, vooral p. 419.

²² Al in 1895 schreef Borel over Wu-wei, in zijn *Wijsheid en schoonheid uit China*. Verder schreef hij over Lao Tze en andere Chinese wijzen en vertaalde de Tao te Ching. Borel kende Buber van de ForteKreis, waarvan hij in 1914 samen met zijn vriend Frederik van Eeden lid was geworden; de Kreis wilde het geestelijke bestuur over Europa behartigen. Zie mijn artikel: ‘The Forte Kreis: an Attempt to Spiritual Leadership over Europe’, *Religion and Theology: A Journal of Contemporary Religious Discourse*, (2017) 32-53. De invloed van Borel op Bubers denken over het Verre Oosten is ongetwijfeld aanzienlijk geweest, maar is onopgemerkt gebleven in het Buber-onderzoek. Zie echter de dissertatie van Audrey Jane Heijns, *Translating China: Henri Borel (1869-1933)*, Leiden 2016, 139 en 153-157.

²³ Zie Jan Jorrit Hasselaar, ‘Patriarch Bartholomeus’, in: Marcel Poorthuis en Wilken Veen, *De moderne theologen*, Boom Amsterdam 2022, 237-243.