

# Samenvatting: God of Leegte? Zenboeddhist Masao Abe in dialoog met christelijke denkers

(Inleiding)

Het onderwerp van deze studie is de dialoog tussen christelijke en zenboeddhistische academici in de Verenigde Staten, Japan en Europa over God en Leegte in de tweede helft van de twintigste eeuw. Ze richt zich daarbij op de dialoog met de centrale brugfiguur aan boeddhistische zijde – de Japanse zendenker Masao Abe (1915–2006). Deze studie stelt de vraag naar de ontwikkeling en uitkomsten van deze dialogen en is als zodanig een ideeëngeschiedenis. De hoofdvraag luidt: ‘In welke opzichten leidde de dialoog tussen Masao Abe en christelijke denkers tot verandering of verschuiving in de visies van deze dialoogpartners op de uiteindelijke werkelijkheid?’ Om deze vraag te beantwoorden is een descriptieve analyse gemaakt van de materiële en inhoudelijke dialoog met Masao Abe en een aantal van zijn christelijke dialoogpartners.

(Deel 1) Moderne Zenboeddhist Masao Abe

Het eerste hoofdstuk, *De Religieuze Ontwikkeling van Masao Abe*, beschrijft het eerste deel van Abes leven, waar het fundament van zijn visie en ook zijn interesse in dialoog naar te herleiden zijn. Abes zoektocht naar zin en betekenis begint in het *jodoshinshu* boeddhisme (Waar Zuiver Landboeddhisme), die loopt aanvankelijk uit op een geloofservaring maar eindigt toch in een teleurstelling. Hij zoekt voort aan de filosofiefaculteit van de Universiteit van Kyoto waar hij zich verdiept in de religieuze ‘Filosofen van Leegte’ van de Kyotoschool – in het bijzonder de filosoof Nishitani Keiji (1900–1990) en bij de religieuze beweging de *Gakudo Dojo*. Onder begeleiding van de filosoof en zenleraar Shin’ichi Hisamatsu (1889–1980) maakt Abe een doorbraakervaring mee die hij duidt als ‘ontwaken’. Het eerste hoofdstuk toont dat de studie van filosofie en de religieuze zoektocht bij Masao Abe zeer verbonden zijn.

Hoofdstuk 2, *Masao Abes Kosmologie van Dynamische Śūnyatā*, is een descriptieve analyse van Abes filosofie van Dynamische Śūnyatā. De these van dit hoofdstuk is dat Abes denken vanuit zijn doorbraakervaring opkomt via een reflectie op die ervaring vanuit het Kyotoschooldenken. Een sleutel tussen Abes doorbraakervaring en zijn filosofie vormt het Engelse begrip ‘realization’, verwerkelijking. Het hoofdstuk laat zien dat de Dynamische Śūnyatā niet enkel inhoudelijk een belangrijk begrip was, maar dat de dynamiek van Śūnyatā ook bepalend is voor de methode van denken die Abe hanteert. Aan de hand van negen dynamieken in zijn denken wordt zijn visie in kaart gebracht. De eerste vier dynamieken zijn te onderscheiden binnen Abes kosmologie: de dynamiek tussen alle fenomenen onderling wegens hun aard als leegte; de dynamiek tussen leegte en manifestatie; de dynamiek tussen samsara (de

alledaagse werkelijkheid) en nirvana (de verlichte werkelijkheid); en de dynamiek tussen heden, verleden en toekomst.

De volgende dynamieken spelen een rol bij Abes visie op de menselijke bestemming als ontwaakt en compassievol mens. Het betreft allereerst de vijfde dynamiek tussen conventioneel goed en kwaad en de leegte voorbij goed en kwaad, in het menselijk gedrag gemanifesteerd als spontane goedheid. De zesde dynamiek, die het meest op een dualiteit lijkt, is die tussen weten en onwetendheid. De zevende verklaart de mogelijkheid hiervan, dit is de dynamiek tussen het zelf en de werkelijkheid. De achtste dynamiek is die tussen leegte en de oorspronkelijke gelofte. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk wordt stilgestaan bij Abes politieke visie. Abe spreekt over de dynamiek van de natie-staten en de ontleding ervan.

In het derde hoofdstuk, *Filosoferen over Leegte*, volgt een reflectie op de Abes visie op en praktijk van wijsbegeerte in relatie tot de zenboeddhistische religie. Deze visie hangt samen met een kritische blik op het objectiverende denken, dat een werkelijk begrijpen van de werkelijkheid en het zelf in de weg zou staan. Abe heeft tot doel om filosofie te bedrijven die aan dit euvel ontsnapt en het corrigeert. Hij meent dat een Filosofie van Leegte zoals onder andere Shin'ichi Hisamatsu die ontwerpt hiervoor geschikt is.

Er wordt een aantal kenmerken van Abes filosofie onderscheiden: het beginpunt van de filosofie ligt in het innerlijke ontwaken; filosofie is expressie van inzicht; filosofie mag niet gepaard gaan met gehechtheid aan concepten; verhalen uit het zenboeddhisme drukken uit wat buiten de rede ligt; de beste denkvorm is de paradox, omdat deze objectiverend denken zou voorkomen; bemiddeld door de academie moet de filosofie in gesprek met de moderniteit reflecteren op de dieptedimensie van het bestaan. Omdat Abe geen hard onderscheid tussen zenboeddhistisch denken en filosofie niet maakt, mondt het hoofdstuk uit in de de vraag hoe Abe's zenfilosofie in dialoog met christelijke denkers zelfkritisch zal kunnen zijn.

Hoofdstuk 4, *De Ontwikkeling van de Dialoog van Masao Abe met Christelijke Denkers*, vervolgt met een geschiedenis van Masao Abes dialogen vanaf het moment dat hij als verspreider van modern Japans zenboeddhistisch denken in de Verenigde Staten in de voetsporen van Daisetz Suzuki (1870-1966) treedt. De intellectuele biografie wordt nu, in feite, een intellectuele biografie van een dialoog. Wat de materiële dialoog aangaat rijst er een beeld op van een veelzijdige en uiteenlopende serie van dialoogprojecten in Japan en de Verenigde Staten. In de periode 1963-1984 is een ontwikkeling zichtbaar van de institutionalisering van de boeddhistisch-christelijke dialoog in zowel Japan als de Verenigde Staten. In beide landen wordt de institutionalisering van dialoog door zowel universiteiten als kerken gedragen. Ondanks deze institutionalisering blijft de dialoog toch een *pop-up*-karakter houden: vaak is bij Abes dialoogpartners sprake van een spontaan artikel zonder verwijzing naar de dialogen met andere denkers die aan de ontmoeting vooraf gingen. (Deze observatie is een van de aanleidingen tot deze overzichtsstudie geweest).

Ten aanzien van de ontwikkeling van Abe's denken, is het beginpunt van zijn leven als brugfiguur geplaatst in het 'papieren' symposium dat zijn artikel 'Buddhism and Christianity as a Problem of Today' (1963) ontlokt. De these met betrekking tot zijn verder ontwikkeling is dat hij deze visie gestaag ontwikkelt via kritische vragen van en aan christenen In te-

genstelling tot wat soms gedacht wordt, is hierin zeker een ontwikkeling in zijn denken aan te treffen. In 1969 werkt Abe zijn 'standpunt van Śūnyatā' voor het eerst uit in het artikel 'God, Emptiness and the True Self'. In de dialogen met christenen blijft zijn visie zich ontwikkelen totaan het artikel 'Kenosis and Emptiness' (1984). Abe breidt dit artikel na een intensief dialoogproject in de Verenigde Staten, de *North American Theological Encounter*, uit tot het stuk 'Kenotic God and Dynamic Śūnyatā' (1990). Hier betreft Abe ook het jodendom in de dialoog.

De visie die Abe ontwikkelt in dialoog met christelijke denkers was bedoeld om het christelijk godsbegrip zo te herzien, dat het een diepere religieuze bevrijding mogelijk zou maken. Radicale reflectie op de *kenotische* kwaliteit van God en diens liefde is hiervoor noodzakelijk. Binnen de kenosis bestaat een proces van wederzijdse doordringing van God, Christus en mens, waarbij God uiteindelijk elk van "de tienduizend dingen" is – zoals het Chinees denken symbolisch de veelheid van alle fenomenen symbolisch aanduidt – in een voortdurende dynamiek van ontleding.

(Deel II) Masao Abe in dialoog met christelijke denkers

In deel twee is de diversiteit binnen de dialoog in beeld gebracht. Hoofdstuk vijf, *Charles Hartshorne: Relationaliteit*, analyseert de dialoog van de procesdenker Charles Hartshorne met Masao Abe die in 1963 begon. Deze dialoog wordt getypeerd als grondige uitwisseling tussen het procesdenken en elementen uit de boeddhistische kosmologie. De focus van de discussie ligt in de conversatie over transcendentie. Hartshornes kritiek richt zich op de wederkerigheid tussen het uitendelijke en het particuliere. Hij acht dit een onlogische opvatting omdat de mens niet alomvattend is en dus niet volledig samenvalt met het transcendente. Met gebruik van het begrip de 'Supreme Relativity' pleit Hartshorne voor een onderscheid tussen het absolute en het relatieve dat niet ontaardt in dualisme. Volgens Abe lijdt Hartshorne nog aan substantialisme. Aanvankelijk zit de discussie tussen beiden muurvast, maar via een andere denker over boeddhisme, Jacobson, komt er in 1984 toch beweging in de visie van Hartshorne.

Hoofdstuk 6, *John B. Cobb: Sociale Gerechtigheid*, gaat over de dialoog tussen Abe en de procestheoloog John Cobb. Cobb begint de dialoog met het boeddhisme eind jaren zeventig zeer enthousiast. Met name de inzichten in niet-zelf en de *pratitya samutpada* treffen hem als een manier om de christelijke traditie te verdiepen en te versterken. Via de dialoog met het boeddhisme krijgt het procesdenken van Whitehead een duidelijker vertaalslag in een praktische spiritualiteit. Cobb formuleert ook al vroeg zijn kritiek op de verankering van de moraal in Abes zenboeddhisme. Cobb beschouwt zijn decennia van dialoog met Abe naast deze en andere leerpunten echter ook als een mislukte poging om Masao Abe te verleiden anders te gaan denken over het belang van gerechtigheid. Cobb verdedigt dat boeddhisten om het goede in het ultieme te verankeren de verbeelding van het uitendelijke, in de figuur van Amida, moeten benadrukken in plaats van zich enkel op leegte te richten.

Het zevende hoofdstuk, *Catherine Keller: Differentie en Reciprociteit*, behandelt de kritiek van procesdenker en (post)feministisch theologe Catherine Kellers op het zenboeddhisme van Masao Abe. Vanuit haar kritische hermeneutiek acht ze Abes denken over leegte en ontle-

diging ongeschikt als model om de godsleer in te begrijpen. Het zou geen levenshouding zijn die mensen, vrouwen in de eerste plaats, toerust om de machtsongelijkheid in de wereld te veranderen. Dit komt doordat Abe volgens haar geen oog heeft voor de alteriteit, zelfaffirmatie en reciproke liefde. Abe wijst de belangrijkste veronderstelling van Keller, dat bruikbare filosofie noodzakelijk genderspecifiek moet zijn, af en pleit voor spirituele transformatie van mannen én vrouwen als beginpunt voor transformatie in de sociaal-historische werkelijkheid. In reactie hierop verschuift Keller amper. Dat verandert echter na de kritiek die filosofe Linyu Gu verwoordt in reactie op Kellers breking van het denken van Abe.

Hoofdstuk 8, *Schubert Ogden: Geloof*, gaat over de dialoog met systematisch theoloog en procesdenker Schubert Ogden. Ogden wil vaststellen of de boeddhistische zienswijze de waarheid van de grenzeloze liefde van God bevat, zodat het als 'ook waar' aangenomen kan worden. Volgens Ogden manifesteert *geloof* zich als een overgang van niet-authentiek naar authentiek bestaan waarin men, gedragen door God, verantwoordelijkheid neemt voor anderen. Omdat dit in Abes visie onvoldoende verankerd ligt kan deze niet waar zijn. Abe wil Ogden voorbij zijn gehechtheid aan een conventionele moraal duwen. Volgens Abe manifesteert de ervaring van het doorbreken van de angst en vervreemding van het menselijk leven zich als een leven van spontane compassie. Ogden denkt evenwel dat de sociale dimensie bij Abe teveel uit het zicht verdwijnt.

Hoofdstuk negen, *Heinrich Ott: Meanderen langs Ervaringen*, gaat over Heinrich Ott, een Europese denker die in contact stond met de proces theologen en ook met Masao Abe dialogeerde. Ott staat in de wijsgerig-hermeneutische traditie en is wat zijn dialoogopvatting betreft vooral beïnvloed door Heidegger. Zijn dialoog met Abe gaat voor een belangrijk deel over het dialogiseren zelf en in het kielzog daarvan over de mogelijke raakvlakken tussen beide denken. De *geloofsbeweging* is onderwerp van gesprek, meer dan het geloof. Ott probeert 'neighbourhoods' tussen religies te illustreren. Spreken vanuit en over geleefde ervaringen – al dan niet achter de taal – schept volgens Ott een 'buurt' waarin de religieuze betekenis opgeroepen kan worden. Een gesprek over waarheidsclaims voert men volgens Ott beter binnen de eigen traditie. Abe raakt geïnspireerd door zijn poëtische beschouwingen.

Hoofdstuk 10 onderzoekt de God-is-dood theoloog Thomas Altizer. Altizer focust in de dialoog op de mogelijkheden die er zijn om van elkaars denkstructuren te leren. Hij ziet de denkvorm van de paradox als mogelijke uitweg uit de toestand van de 'dood van God'. Altizer ontwikkelt een parallel voor het gebruik van de paradox in het Mahayanaboeddhisme via het principe van 'coincidentia oppositorum'. Bovendien spreekt het begrip van 'absolute leegte' Altizer aan. Masao Abe vraagt zich af of Altizer nog wel christelijk te noemen is en denkt ook dat Altizer het zenboeddhisme nog niet helemaal begrijpt, omdat hij de leegte niet radicaal aanvaardt als bron van de dialectiek.

(Conclusie)

De conclusie gaat in op de vraag welke veranderingen er optreden gedurende de dialogen. Een aantal aspecten die typerend zijn voor Abes denken zijn tot stand gekomen in de dialoog met christenen: de nadruk op de spirituele praktijk van ontledigen, de nadruk op de dynamiek van

Śūnyatā (niet enkel de dynamiek van nirvana-is-samsara, maar ook de constellatie van leegte-volheid/Gelofte/Amida/God en de kruisende dimensies van het sociaalhistorische en het religieuze). Wat Abe telkens wil veranderen en uitbreiden, maar waarover hijzelf nooit tevreden is – en zijn dialoogpartners ook niet – is de integratie in zijn denken van het begrip ‘justice’. Daar is de dialoog voor hemzelf, en voor anderen, niet geslaagd.

Er zijn bij de christelijke dialoogpartners talloze inzichten opgekomen, maar er is een aantal hoofdzaken te onderscheiden die in het bijzonder aandacht verdienen. (1) Hoewel denken over God als leegte de beperkingen van God als Zijn effectief doorbreekt, komen er toch bezwaren op vanuit de theologie, omdat de responsiviteit van God ermee verdwijnt. God is weliswaar geen absolute Ander, maar zo blijkt, God is wel een relatieve Ander, een ander-in-relatie. (2) De notie van interdependentie verdiept zowel de reflectie op de godsleer als de reflectie op intermenselijke relaties. Hiermee ontstaat een ontologische basis voor het besef ‘leden van elkaar’ te zijn. De theologen zijn wel selectief in hun waardering van de leer. De grondslag ervoor, namelijk de leer van niet-zelf, wijzen ze af. (3) Er is een overlap geconstateerd tussen de verwerkelijking van leegte, waarna een zekere spontane compassie optreedt, en christelijke ervaringen van de werking van genade in de mens. De ervaring dat een mens enige ruimte kan maken voor anderen en dat dit tot het spirituele leven hoort, wordt erkend. (4) Indien sociale structuren bepalender zijn voor de wereldsamenleving dan de menselijke individualiteit, verliest Abes programma van innerlijke omkeer aan belang. De procestheologen benadrukken het belang van het organiseren van goede gemeenschappen tussen mensen. (5) In de dialoog speelt aan beide kanten een bovenredelijk uitgangspunt, dat van geloof versus ontwaken. (6) Altizer is de enige die de dialectiek van Abe oppakt en uitprobeert. Anderen wijzen een paradoxaal spreken over God af omdat die op geen enkel moment niet-is. De slotparagraaf evalueert de dialoog. Het denken van Masao Abe over Leegte is uiteenlopend ontvangen, maar velen vinden het een dialoog waard en herformuleren hun visie naar aanleiding van de bestudering ervan. Het blijkt dat geen van de behandelde dialoogpartners voorstander is van de nieuwe spirituele horizon van openheid, voorbij de grenzen van religies, zoals Abe die voor zich ziet gekenmerkt door nondualisme. Toch ontstaat er in de dialoog een glimp van de horizon die Abe wilde creëren: de deelnemers bevragen immers hun kernconcepten, raken er losser van en keren er naar terug om nieuwe, levende redenen.