

Inleiding

1. De dialoog van Masao Abe met christelijke denkers

Het onderwerp van deze studie is de dialoog tussen christelijke en boeddhistische academici in de Verenigde Staten, Japan en Europa in de tweede helft van de twintigste eeuw, die plaatsvond via conferenties, ontmoetingen en publicaties. Deze studie stelt de vraag naar de ontwikkeling en uitkomsten van deze dialogen en is als zodanig een meerdimensionale ideeëngeschiedenis. In deze studie wordt een rode draad in de dialoog gezocht door een focus op een enkele casus: de dialogen met de Japanse zendenker Masao Abe (1915–2006). Hij was de centrale brugfiguur aan boeddhistische zijde – hij voert vooral dialogen met christenen in de periode 1963–1998, met als centraal thema het transcendentiebeprijzen gedacht als God en/of Leegte.

1. *Masao Abe (1915–2006) als representant van zenboeddhisme*

Masao Abe is een proponent van het zendenken zoals dat bestaat binnen de Kyoto-School, met name dat van Nishitani Keiji (1900–1990). Deze wijsgerige stroming begint rond 1911 aan de (Keizerlijke) Universiteit van Kyoto met het doel een denken te ontwikkelen dat de grenzen van ‘oost en west’ overstijgt. Zo willen de denkers van de Kyotoschool antwoorden formuleren op vragen die oprijzen uit de context van moderniteit, zoals rationalisme, een mechanistisch wereldbeeld, en de ervaring van crisis en isolement. Een antwoord op deze vragen lijkt in de traditionele boeddhistische visies niet voorhanden te zijn. Toch speelt de ervaring van de werkelijkheid zoals die in de zen-traditie gecultiveerd wordt een sleutelrol in het denken van verschillende van de Kyotoschooldenkers. Om die reden worden zij ook wel ‘Filosofen van Leegte’ genoemd, met verwijzing naar de term ‘Leegte’ (Japans: MU). Het begrip ‘leeg’ verwijst in het boeddhisme naar een kenmerk van alle fenomenen: de afwezigheid van een eigen-wezen. Het begrip ‘Leegte’ verwijst in verschillende boeddhistische stromingen naar het totaal van de werkelijkheid. Juist de nadruk op de leegte, de flux en de samenhang der dingen blijkt voor Masao Abe een sleutel tot betekenisgeving in de context van moderniteit.

Aan de Kyotoschool is ook een religieuze beweging verbonden die tussen 1943 en 1951 ontstaat uit de boeddhistische studentenvereniging van de Universiteit van Kyoto. Deze groepering, de *Gakudo Dojo*, zoekt ook naar antwoorden op de vragen die oprijzen uit de ervaring van moderniteit, die in Japan laat en abrupt –binnen een halve eeuw – ontstond na de opening van het land in 1886. De leden van de vereniging noemden zich *donin* (Japans, ‘volgelingen van de Weg’), omdat zij niet enkel inzicht zoeken maar dit ook willen belichamen. Masao Abe is betrokken bij de oprichting en ontwikkeling van deze beweging, die onder leiding stond van een zenleraar die zeer bepalend is geweest voor het denken van Masao Abe: de Kyotoschoolfilosoof en zenmeester Shin’ichi Hisamatsu (1889–1980). De *Gakudo Dojo* komt

voort uit een intrareligieuze boeddhistische studievereniging en is van begin af aan ook open voor deelnemers uit alle levensbeschouwingen en religies.

Een derde invloed op Abe is Daisetz Suzuki (1870-1966), een boeddhismekenner en zenleraar die een moderne interpretatie van het zenboeddhisme verspreide in de Verenigde Staten. Hij richt met enkele anderen in 1921 *The Eastern Buddhist Society* met bijbehorend tijdschrift op, waar Abe na de dood van Suzuki enige tijd bij betrokken is. Omdat Abe na het overlijden van Daisetz Suzuki de belangrijkste academisch geschoolde proponent van het zenboeddhisme in de Verenigde Staten wordt, noemt men hem wel diens opvolger (eg. Ives 2008, 103 en 1990, xviii).

Deze drie invloeden op Masao Abe hangen samen met vernieuwingsbewegingen binnen het moderne Japanse boeddhisme. De zenboeddhistische visie die – veelal vanuit kritiek op het traditionele Japans boeddhisme – in deze context ontstond is uniek wegens twee opvallend tegengestelde kenmerken. Het betrof een *intellectueel* zenboeddhisme: de wijsgerige reflectie maakte er een integraal onderdeel van uit. Tegelijk was dit moderne intellectuele zenboeddhisme ongekend *ervaringsgericht*: de eigen subjectieve ervaring van verlichting werd gezien als de bron en kern ervan. Beide onderdelen ontbraken volgens Masao Abe in het geinstitutionaliseerde Japanse boeddhisme.

Het zenboeddhisme dat Abe in dialoog brengt met christenen is deze hervormde versie ervan – hij brengt dus niet het bonte verschijsel van het boeddhisme zoals dat in Japan een sociologische werkelijkheid is in. Hij spreekt net als Suzuki doorgaans over het boeddhisme zoals het volgens hem zou moeten zijn en worden. De rol van Abe als ‘representant’ van het zenboeddhisme in de dialoog met christenen is dus niet eenduidig: hij vertegenwoordigt een aan de universiteit verbonden hervormingsbeweging. Abe problematiseert dit niet, naar het lijkt vanuit de opvatting dat bij deze hervormingsbewegingen om het ware (zen)boeddhisme gaat.

Overigens probeert Abe binnen zijn zenboeddhisme ook het *jodoshinhu* (Japans, ‘Waar Zuiver Land School’) boeddhisme een plaats te geven, zij het als een relatieve waarheid binnen het bredere kader van het zenboeddhisme.

In zijn eerste Engelstalige paper ‘Buddhism and Christianity as a Problem of Today. A Methodological Consideration’ (1963) pleit Abe voor de boeddhistisch-christelijke dialoog als belangrijkste context voor een vernieuwende godsdienstwijsbegeerte in de context van moderniteit. De interesse in westers en christelijk denken deelt Abe met zowel de Kyotoschooldenkers als de leden van de *Gakudo Dojo*. Masao Abe legt zich hier echter in het bijzonder op toe. De diepgaande invloed die diverse christelijke en andere westerse denkers op hem hadden – al dan niet doordat Abe zijn eigen visie vanuit een contrast daarmee ontwikkelt – compliceert zijn rol als representant nog verder.

2. *Het verloop van de dialoog in Japan en de Verenigde Staten*

Tallose christelijke theologen gaan vanaf de jaren ‘60 met Abe in gesprek over zijn godsdienstwijsgerige beschouwingen over zenboeddhistische en christelijke denkbeelden. Deze geschiedenis van dialoog van christelijke denkers start met bijeenkomsten en publicaties van het *National Christian Council Center for the Study of Japanese Religion (NCC)* in Kyoto. Het cen-

trum beoogt contacten tussen Japanse boeddhisten en christenen van binnen en buiten Japan te stimuleren. Het organiseert daartoe symposia en ontmoetingen geeft het tijdschrift *Japanese Religions* uit. Er is een nauwe samenwerking vanuit het NCC met de protestantse *Doshisha Universiteit* en met de filosofen van de Kyotoschool.

In de jaren '70 raakt de dialoog tussen Masao Abe en christenen verspreid over de Verenigde Staten. Van groot belang hierbij zijn de liberale theologiefaculteiten, alsook faculteiten die onderzoek uitvoeren binnen de discipline van de comparatieve wijsbegeerte die aanvankelijk als 'oost-west-filosofie' wordt opgevat. Abe leeft in deze periode een nomadenbestaan tussen Japan en de Verenigde Staten.

In de jaren '80 worden de Verenigde Staten het zwaartepunt van de internationale boeddhistisch-christelijke dialoog. In 1980 verhuist Masao Abe naar de Verenigde Staten om zich volledig aan de verspreiding van zenboeddhisme en de dialoog met christenen te wijden. De interreligieuze dialoog tussen christenen en boeddhisten in de Verenigde Staten krijgt een platform in *The Society for Buddhist-Christian Studies* en haar tijdschrift *Buddhist-Christian Studies*. Van doorslaggevend belang voor de dialooggeschiedenis met Abe is het netwerk de *Buddhist-Christian Theological Encounter (BCTE)* dat de procestheoloog John B. Cobb Jr. in 1984 opricht in samenwerking met John Berthrong (geb.1946), de secretaris voor interreligieuze dialoog voor de *United Church of Canada*. Omdat Abe de pijler aan boeddhistische zijde wordt, heet de *Buddhist-Christian Theological Encounter (BCTE)* in de wandelgangen ookwel de *Abe-Cobb group*.

In de *BCTE* commiteert een groep denkers zich om voor een periode van vijf jaar jaarlijks samen te komen voor dialoog. Dit project blijkt bepalend voor niet alleen de Amerikaanse maar ook de internationale twintigste-eeuwse dialoog tussen christendom en boeddhisme (Lai en Von Brück 1996, 193). Vanuit Japan ondersteunt het *Nanzan Institute for Religion and Culture* de academische dialoog door het vertalen van kernteksten uit het Japans, via symposia en door het ontvangen van gastonderzoekers.

In de jaren '90 monden de dialogen uit in de publicatie van twee dialoogbundels, *The Emptying God. A Buddhist Jewish-Christian Conversation* (1990) en *Divine Emptiness and Historical Fullness. A Buddhist Jewish Christian Conversation with Masao Abe* (1996). Deze bundels zijn te zien als het hoogtepunt van Abes dialogen met christelijke denkers. Abes positie is dan het meest ontwikkeld en de uitwisselingen zijn het meest diepgaand en systematisch.

3. *Procestheologen als representanten van christelijk denken*

Onder de denkers die in de twintigste eeuw met Abe in gesprek gaan is een groot aantal procestheologen. De twintigste-eeuwse liberale Amerikaanse theologie is voor een groot deel bepaald door de procestheologie (Dorrien 2006, 513-4; Schwarz 2005, 354). Daarbij was een van de grote proponenten van de procestheologie, John B. Cobb Jr. (geb.1925), een voorstander van dialoog met boeddhisme. Zijn keuze voor boeddhisme als gesprekspartner hangt naast de inhoudelijke affiniteit tussen procesdenken en boeddhisme ook samen met Cobb's biografie – zijn ouders waren methodistische zendelingen in Japan, waardoor hij daar tot zijn vijftiende woonde. Cobbs boek *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and*

Buddhism (1982) is een van de belangrijkste christelijke studies over interreligieuze dialoog die in de twintigste eeuw verschijnen. Aan de BCTE en de hieraan verbonden publicaties doen veel procestheologen uit Cobbs netwerk mee. In deze studie ligt de nadruk op specifiek deze groep dialoogpartners van Abe. (Zie voor het procesdenken deel twee van deze studie).

Het procesdenken is een grote beweging binnen de Amerikaanse theologie, maar tegelijk geen typische representant voor de christelijke tradities zoals de wereldwijd bestaan. Het betreft een zeer specifieke vorm van moderne christelijke filosofie, die vooral onder liberale protestante theologen in de Verenigde Staten gangbaar was.

2. God, Leegte en religie in de context van moderniteit

De dialogen tussen Masao Abe en christelijke denkers gingen over God, Leegte en religie in de context van moderniteit. Het spreken over God is voor veel christelijke denkers in de twintigste eeuw niet langer vanzelfsprekend. Zeker in de jaren negentig dringt in de wijsgerige theologie het besef door dat het spreken over God aan vernieuwing toe is. Zo constateren filosofe Ilse Bulhof - die zich bezighield met de dialoog met het boeddhisme - en filosoof Laurens ten Kate in de bundel *Ons ontbreken heilige namen* een grote verlegenheid ten aanzien van spreken over God:

Hoe dikwijls het ook gebruikt of misbruikt wordt, het woord 'God' is voor velen onder ons een vreemd en in feite nietszeggend woordje geworden. Eigenlijk weten wij nauwelijks wat we doen wanneer we het uitspreken, wanneer we *over of tot* God spreken. Sommigen denken wellicht aan een Idee, anderen aan een concreet persoon, een Naam, weer anderen hebben alleen een vage Hogere Macht voor ogen; maar voelt menig modern mens niet dat het beeld van God zich niet meer laat vullen met betekenis, dat het leeg blijft en uiteindelijk overbodig, want zonder een duidelijke functie? Ook zij die hun geloof bewaren ervaren niet zelden de discrepantie tussen hun dagelijks leven en hun 'verhouding' tot God. De *plaats* van God is in de moderne cultuur radicaal problematisch geworden (Bulhof en Ten Kate 1992, 7).

De radicale vraag die over het godsbeeld gesteld wordt, verklaart deels waarom christelijke denkers interesse tonen in een dialoog met boeddhisme.

Het centrale punt dat Abe inbrengt in de dialoog met christenen is de opvatting dat de relatie tussen transcendentie en immanentie *totaal wederkerig* is. Er bestaat volgens Abe dus geen absoluut onderscheid tussen het ultieme en de individuele mens. Door nadruk te leggen op de *kenosis* (Grieks, 'ontleding') van God kunnen christenen volgens Abe een verlossende intimiteit met God terugvinden. Daarvoor is het volgens Abe wel nodig om de ontleding zeer radicaal te denken als de aard en het wezen van God. Zo denkt Masao Abe God als Leegte. Dat schrikt de theologen niet direct af, de traditie van negatieve theologie spreekt immers al veel langer over God als *Niets*. Voor Abe is dit een noodzakelijk gevolg van de eigenschap van *agape* (Grieks, '(onvoorwaardelijke) liefde'), omdat een God van liefde zich noodzakelijk

grenzenloos opent voor alles wat leeft en daarmee diens afgescheidenheid ook opgeeft. Abe geeft zijn visie weer in een dialektische formulering:

God is not God (for God is love and completely self-emptying); precisely because God is not a self-affirmative God, God is truly a God of love (for through complete self-abnegation God is totally identical with everything including sinful humans) (EG, 16).

Een probleem dat komt kijken bij het denken van God als Leegte, is de persoonlijkheid van God. Voor Abe is het zeer belangrijk dat een dergelijke notie overwonnen wordt. God is in de visie van Abe geen Ander, maar een verbeelding van een aspect van de werkelijkheid waarmee een mens ten diepste samenvalt. Volgens Abe is het pas mogelijk om het egocentrisme te overwinnen wanneer men de idee van God als Ander loslaat, omdat anders de polariteit met God als Ander ook de objectivering van het zelf in stand gehouden wordt.

Toch onderscheidt ook Abe een dieptedimensie in het bestaan – naast de notie van de ‘ontledigende God’ spreekt Abe ook wel over ‘het ware zelf’. Dat is een opvallende keuze omdat de boeddhistische traditie begon met het inzicht dat het zelf geen duurzaamheid heeft maar enkel een wisselend samenspel van factoren is, zonder een dragende substantie daaronder. Abe doelt met de term ‘het ware zelf’ echter ook juist op die grenzenloos open ruimte waarin talloze factoren samenkomen. Omdat er vandaaruit een ‘ware subjectiviteit’ opkomt, spreekt Abe toch over het ‘ware zelf’.

Om dat ware zelf te kunnen denken zonder ook dit te conceptualiseren als een ‘tegenover’ kiest Abe ervoor om te spreken over het ware zelf als ‘leegte’. Abe:

The ‘Self’ is the un-objectifiable. As soon as the self is objectified it becomes ‘something’. However, the true Self, as the un-objectifiable, is not ‘anything’ whatsoever, but ‘nothing’ in the sense that it is beyond objectification. (...) It is the immediate realization of the self as the Self - it is the Self-Awakening to the Self. (...) It is not anything whatsoever to be objectified. It is the un-objectifiable. Therefore it is called ‘Nothingness’ (ZWT, 196).

Het komen tot bevrijding is volgens Abe bovendien de voorwaarde voor het komen tot een vrede in de wereld. Abe:

Through the realization of true Self one can properly and effectively work the social relations between self and others. Of course, to do so one needs objective knowledge of the social environment and historical change. But the realization of true Self is essential as the ground on which our social relationships can be properly established (ZWT, 196-7).

Abe hoopt dat interreligieuze dialoog over deze fundamentele inzichten helpt om los te komen van levenloze concepten die enkel voortkomen uit een gehechtheid aan de traditie maar die feitelijk de bevrijding in de weg staan. Een doorleefde en geleefde spiritualiteit voorbij de grenzen van traditionele religie draagt volgens Abe bij aan het overwinnen van de vervreem-

ding die de moderniteit teweegbrengt: de vervreemding van de mens van zichzelf, God en anderen. Zo gaat het voeren van een interreligieuze dialoog voor Abe samen met het religieuze pad.

Abe ontwikkelt zijn visie door de jaren heen aan de hand van zowel christelijke vragen, die invloed hebben op het zelfverstaan en de prioriteiten die de mens heeft, alsook aan de hand van christelijke antwoorden, die hij in de theologie aantreft. Zo speelt bijvoorbeeld het concept van Paul Tillich van de horizontale en verticale dimensie een grote rol in zijn denken. Later benadrukt Abe in gesprek met christenen steeds meer de noodzaak om tot een handelen in de geschiedenis te komen via een denken over gerechtigheid.

3. Hantering van het begrip ‘dialoog’ en hoofdvraag

Het onderwerp van deze studie is een geschiedenis van interreligieuze dialoog gevoerd door filosofen en theologen. Het begrip ‘dialoog’ wordt in deze studie breed gehanteerd: alle uitwisselingen tussen Masao Abe en christelijke denkers, live of via publicaties, vallen hieronder. Zo verwijst de term naar een feitelijke dialoog en behelst deze geen oordeel over de kwaliteit ervan.

Bij deze academische dialoog is zoals bij alle dialoog de vraag of de woorden (Grieks: *logos*) die beide partijen gebruiken werkelijk doorgang vinden (Grieks: *dia*, door) zoals de term *dialoog* suggereert. In deze studie is een veelvoud aan dialogen aan de orde, waarbij ook een veelvoud aan doelstellingen ervan gehanteerd worden, bijvoorbeeld: wederzijds begrip of kritiek, transformatie, zelfbegrip, waarheidsvinding. Wat elke dialoog echter veronderstelt is dat er tenminste in enige mate een wederzijds begrip mogelijk is, dus dat het mogelijk is een ander te verstaan en dat een verschil in cultuur of religie hier geen beslissend obstakel voor vormt. Een interreligieuze dialoog tussen filosofen of theologen veronderstelt bovendien dat het mogelijk is tot wederzijds verstaan te komen ten aanzien van uitspraken over de aard en betekenis van het leven, zonder dat er sprake is van een gemeenschappelijke levenspraktijk.

Een illustratie van het probleem van het begrijpen van een ander geeft Foucault in een reflectie naar aanleiding van een tekst van de Argentijnse dichter José Luis Borges (1899–1986), die “een zekere Chinese encyclopedie” citeert waarin een lemma over ‘dieren’ de volgende onderverdeling geeft:

(a) belonging to the Emperor; (b) embalmed; (c) tame; (d) sucking pigs; (e) sirens; (f) fabulous; (g) stray dogs; (h) included in the present classification; (i) frenzied; (j) innumerable; (k) drawn with a very fine camelhair brush; (l) *etcetera*; (m) having just broken the water pitcher; (n) that from a long way off look like flies (Larson&Deutsch 1984, 3).

De franse filosoof Michel Foucault (1926–1984) citeert deze passage in de opening van zijn beroemde boek *Le Mots et Les Choses* en schrijft dat hij in lachen uitbarstte toen hij de taxonomie las. Deze leeservaring van de ‘fabel’ door Borges - een fictieve inktijk in de Chinese

geest - toont volgens Foucault het probleem van het verstaan van de ander: enerzijds kan de mens zich verwonderen over een ander, exotisch denksysteem en anderzijds treft de mens direct 'de beperking, de onmogelijkheid om precies *dat* te denken' (Larson&Deutsch 1984, 3).

Dit werpt licht op de fundamentele vraag die speelt bij de poging tot dialoog en interculturele dialoog in het bijzonder: het 'andere' denken is onmogelijk, omdat het enkel *als* anders te denken is –zoals in absurde mate gebeurt bij het zich voorstellen van de Chinese geest achter deze taxonomie. In het geval van inter-religieuze dialoog zijn daarbij ook zaken aan de orde die de alledaagse empirie overstijgen, wat het begrijpen van een ander nog complexer maakt.

Deze studie is een dialooggeschiedenis waarin acht verschillende christelijke paden van dialoog met dezelfde Japanse boeddhistische denkers wordt onderzocht, tegen de achtergrond van de bredere geschiedenis van die dialoog. Daarbij is de vraag naar de mogelijkheid van wederzijds verstaan niet vantevoren beantwoord, maar gezien als een open einde.

In het onderzoek naar deze dialogen is een minimale veronderstelling over dialoog gehanteerd. Het bleek uit de eerste onderzoeksfase dat de dialoogpartners elk hun eigen visie op dialoog meebrengen en dat deze ook van invloed is op de door hen gevoerde dialoog. Er is gepoogd om de veelvuldigheid van visies op dialoog binnen dit verschijnsel van de academisch interreligieuze dialoog te typeren. Een substantiële theoretisch kader over dialoog zou tot een soort dubbel glas leiden en zo eerder een vertekening dan een verheldering van de feiten opleveren. Toch kan de gehanteerde dialoogopvatting minimaal worden toegespitst. Alle diversiteit ten spijt speelde er namelijk ook een gedeeld doel, dat aansluit op de context van de academie, namelijk dat van wederzijds leren. De hoofdvraag van deze studie is dan ook:

In welke opzichten leidt de dialoog tussen Masao Abe en christelijke denkers tot verandering of verschuiving in de visies van deze dialoogpartners op de uiteindelijke werkelijkheid?

Gekozen is voor een descriptieve analyse van de dialooggeschiedenissen, en een verheldering van elke particuliere dialoog en de invloed van de veronderstellingen over dialoog die er een rol in spelen. Na de bestudering van deze concrete dialogen is er een evaluatie van deze dialooggeschiedenis mogelijk.

4. Relevantie

1. *Relevantie voor de boeddhistisch-christelijke dialoog*

De ontmoeting tussen christelijk en zenboeddhistisch denken is wijsgerig interessant wegens de verschillende aard van beide wereldbeelden. De zenboeddhistische traditie is kosmologisch, de werkelijkheid wordt gezien als een dynamische interactie van fenomenen waarbij er geen begin en einde vast te stellen is, en waarbij alles vergankelijk is en elkaar doordringt. Er is een dieptedimensie in het bestaan, die noemt men de Leegte, de grenzeloze openheid die alles wat is ten diepste kenmerkt. De christelijke traditie is theïstisch, of trinitair, de werkelijkheid wordt

gezien als geschapen door een uiteindelijke kracht die aan te spreken is met de naam God en die vanuit Liefde een relatie aangaat met alles wat is. Hoe is er een redelijke dialoog mogelijk over deze inzichten die zo verweven zijn met een specifieke religieuze taal en traditie?

Er wordt in het gros van de christelijke responsen amper verwezen naar andere dialoogpartners, maar telkens opnieuw vanuit een ander christelijk perspectief een reactie gegeven. Om deze reden is in deze studie besloten tot een andere aanpak. Deel II van deze studie biedt een waaier van visies aan die aan christelijke zijde ontstaat en levert zo een bijdrage aan de dialoog. Om dat te kunnen doen is ook een uitgebreide beschrijving van de positie van Abe nodig. Daarbij kwam de vraag op, wat hem eigenlijk aanzette tot zijn standpunt en het vasthouden daaraan, alsook wat precies de invloed van christelijk denken op dat standpunt geweest is. Daarom zijn deze zaken ook aan de orde.

De relevantie van deze studie ligt in het in kaart brengen van een belangrijke fase in de geschiedenis van de dialoog tussen Zen Boeddhisme en Christendom. Wat men ook denkt over Masao Abe en de inhoud van zijn denken, hij was ongetwijfeld een van de belangrijkste dialoogpartners voor christelijke theologen in de laatste decennia van de twintigste eeuw. Het verloop van deze dialogen, zowel naar vorm als naar inhoud kunnen richtinggevend zijn voor de toekomst van andere dialogen tussen het Christendom en het Zen Boeddhisme. Door de studie te richten op een bepaalde denker kan ook de evolutie van de dialoog, en de verschuivingen in het denken van nabij worden gevolgd.

2. *Secundaire relevanties*

De interreligieuze dialoog is in de twintigste eeuw een gangbare praktijk geworden, vanuit interesse in de mogelijkheid om te leren van andere religieuze tradities en bovenal als antwoord op een voortschrijdende globalisering waarbij een betere relatie tussen verschillende religies voor velen een noodzakelijk streven werd. De geschiedenis van de interreligieuze dialoog kent een symbolisch begin in het *World Parliament of Religions* in Chicago in 1893. Sindsdien is er, onder andere door de postkoloniale theorie, gestreefd naar een gelijkwaardige dialoog tussen religies en dit streven is nog steeds actueel. Ondertussen kan vanuit de godsdienstwetenschap de vraag gesteld worden: wat betekent het nu voor de aard van religie, dat het interreligieuze gesprek in verschillende segmenten van de religies gangbaar is geworden? Een onderdeel van deze brede vraag is, wat er zich nu eigenlijk afspeelt in het langdurige gesprek tussen religies. Een onderzoek naar de daadwerkelijke boeddhistisch-christelijke dialoog in de twintigste eeuw kan een inkijk in een dergelijk proces bieden.

In de eenentwintigste eeuw is het boeddhisme, of een light-versie daarvan, voor velen een aantrekkelijk alternatief of waardevolle aanvulling op een christelijke levensvisie gebleken. Er zijn bewegingen van boeddhistisch-christelijke religiositeit ontstaan in Europa en Amerika, waarbij christenen boeddhisme beoefenen, boeddhisten de christelijke traditie waar ze soms in zijn opgegroeid een nieuwe plaats in hun leven geven, en een derde groep bewust een synthese beoogt. Deze godsdienstwetenschappelijke feiten roepen verschillende vragen op, onder andere over de relatie tussen inzichten en praktijken van boeddhisme en christendom die ogenschijnlijk niet eenvoudig te verzoenen zijn. Op het punt van de visie op de ultieme werkelijkheid, de aard van de mens en de zin van het bestaan zijn grote verschillen te merken die

een uitdaging vormen voor geestelijk leiders en leken op het pad van een open religiositeit die over de eigen grenzen heen kijkt. Het wiel hoeft niet opnieuw uitgevonden te worden: de academische dialoog die in de twintigste eeuw plaatsvond is mogelijk een rijk vertrekpunt voor deze reflecties.

5. Deelvragen en opbouw

De studie komt tot een antwoord op de hoofdvraag via de volgende deelvragen, die in aparte hoofdstukken aan de orde worden gesteld.

1. *Deel I: Moderne Zenboeddhist Masao Abe*

Hoe kwam het dat Masao Abe zich interesseerde in dialoog met christenen en hoe verliep deze dialoog? Wat was de visie die Masao Abe inbracht in de dialoog met christenen en hoe veranderde deze visie onder invloed van deze dialoog? Deze vragen worden beantwoord in het eerste deel van deze studie. De studie vangt aan met een intellectuele biografie van Masao Abe, op grond van diverse korte biografieën die beschikbaar zijn, aangevuld met meer specifieke informatie uit allerhande bronnen en interviews. De reden voor de keuze voor een intellectuele biografie is dat er bij Abe sprake is van een sterke verwevenheid tussen zijn denken en leven, die ook impact heeft op zijn filosofie alsook op zijn latere leven in dialoog (hoofdstuk 1). Wat zijn denken betreft, worden die thema's aan de orde gesteld die in de dialoog met christenen centraal worden: zijn denken over God en Leegte, over religie, alsook over dialoog (hoofdstuk 2). Hierop volgt een meer diepgaande reflectie op het samengaan van religie en filosofie dat voor Abe zo typerend is en dat de dialoog met christelijke denkers zal beïnvloeden. Hierbij is zowel de expliciete visie aan de orde die Abe ontwikkelt op de relatie tussen filosofie en persoonlijke transformatie, alsook de veronderstellingen erover, voor zover die uit zijn wijze van filosoferen blijken (hoofdstuk 3). Tot slot is in dit deel de geschiedenis van de dialoog met christenen aan de orde, alsook de ontwikkeling van de levensvisie en het zelfverstaan van Abe die tijdens die dialogen plaatsvindt (hoofdstuk 4).

2. *Deel II: Dialoog van Masao Abe met christelijke (proces)denkers*

Wat vinden christelijke gesprekspartners interessant aan het denken van Masao Abe? Hoe leiden verschillende aspecten uit de christelijke theologie, die door verschillende denkers vertegenwoordigd of benadrukt worden, tot verschillende perspectieven op het zenboeddhisme van Masao Abe? Deze vragen worden beantwoord in het tweede deel van deze studie. De dialoog met Masao Abe, die in deel I vanuit zijn perspectief wordt belicht, is in deel II vanuit het perspectief van de verschillende christelijke gesprekspartners aan de orde. Zij gaan elk andere trajecten in deze dialoog en ontwikkelen elk op andere manier hun denken tijdens de dialoog. Zo zijn deze christelijke denkers te zien als verschillende schijnwerpers op het denken van Masao Abe waarmee ook een diversiteit aan dwarsverbanden tussen Abes boeddhistisch en hun christelijk denken ontstaat.

De volgorde waarin de christelijke denkers behandeld worden, is bepaald door hun onderlinge relaties. Het eerste hoofdstuk gaat over de dialogen van Masao Abe met procesfilosoof Charles Hartshorne (hoofdstuk 5), hierna volgt de dialoog van zijn leerling de procestheoloog John Cobb (hoofdstuk 6), diens student feministische procestheologe Catherine Keller (hoofdstuk 7), en de collega van Cobb en Keller, de systematische procestheoloog Schubert Ogden (hoofdstuk 8).

Bij wijze van contrast met de benadering van deze denkers, wordt ook een Europese gesprekspartner van de procestheologie, Heinrich Ott, behandeld. Hij brengt een wijsgerig-fenomenologische visie in, terwijl de procesdenkers op hun uiteenlopende manieren in de traditie van de metafysica staan (hoofdstuk 9). De laatste dialoogpartner van Abe die besproken wordt is Thomas Altizer, ook een gesprekspartner van de procestheologen. Zijn God-is-doodtheologie is in de jaren '60 tot in Japan bekend. Wegens zijn ontkenning van een absolute transcendentie werd zijn denken aanvankelijk als de aangewezen ontmoetingsplaats met boeddhisme gezien. Er bestaat bovendien een specifiek raakvlak tussen Altizer en Abe wegens de interesse die zij delen in dialectisch denken (hoofdstuk 10).

Het slothoofdstuk geeft antwoord op de hoofdvraag. In het kort betreft het de vraag wat dit dialoogproject heeft opgeleverd voor de Masao Abe en voor de twintigste-eeuwse christelijke denkers, in hun zoektocht naar wegen om te spreken over de dieptedimensie van het bestaan, God en/of Leegte, in de context van de moderniteit (hoofdstuk 10).

6. Methode

In deze studie is gebruik gemaakt van historisch onderzoek en analytische descriptie. Omdat er over het onderwerp weinig systematisch historisch onderzoek beschikbaar was, is voor deze studie de materiële dialooggeschiedenis gereconstrueerd. Om een beeld te krijgen van de geschiedenis van deze interreligieuze dialoog in de twintigste eeuw is archiefwerk verricht naar de levensloop van Masao Abe en zijn bijdrage aan de dialoog; naar het bredere fenomeen van de boeddhistisch-christelijke dialoog; en naar de ontwikkelgang van diverse theologen. Zowel de materiële dialoog als de ideeën die erin besproken worden zijn onderzocht, voor zover die gedocumenteerd zijn.

Hierbij is gebruik gemaakt van de archieven van het *Nanzan Institute for the Study of Religion and Culture* en de expertise van Jim Heisig; van de notulen en brieven omtrent de *Abe-Cobb group* die in het bezit zijn van John Berthrong; de bibliotheken van Boston College en Boston University. Ook is er een groot aantal mensen informeel, via e-mail of live, gevraagd naar indrukken of mogelijke bronnen. Dat betrof, live, tijdens Japan-verblijven in 2008 en 2009: Wayne Yokoyama; Joseph O'Leary; Jeff Shore; John Maraldo; Eiko-Hanaoka Kawamura; Aasulv Lande); tijdens een verblijf met een Fulbright-beurs in 2010 aan *Boston College* (Chris Ives; John Berthrong; Catherine Cornille); tijdens een conferentie van het *Department for Comparative Theology* in 2010 (Rita Gross); tijdens bezoeken aan Nederland van diverse wetenschappers (William LaFleur†; Steven Heine; Michiko Yusa); tijdens de conferen-

tie van het *European Network for Buddhist-Christian Studies* in 2012 (Notto Thelle); en bij andere gelegenheden Nederlandse dialoogpartners (Ton Lathouwers, Henk Vroom† en Christa Anbeek). Per e-mail hebben ook andere betrokkenen informatie gedeeld (Joe Lencioni, David Cockerham, Hans Waldenfels en Donald Mitchell). Per e-mail en skype betrof dit dialoogpartners van Abe die ook onderzocht zijn in deze studie (John Cobb en Catherine Keller). Op grond van deze verschillende informatiebronnen is een aantal intellectuele geschiedenissen gereconstrueerd, die onderdeel zijn van de twintigste-eeuwse dialoog van christenen met boeddhisten.

Dit vormt de achtergrond van een onderzoek naar de ontmoeting van opvattingen over God, Leegte en religie. Hiertoe is een wijsgerige analyse van de opvattingen die in de dialoog aan de orde waren uitgevoerd. In de analyse van de inhoudelijke visie van de auteurs is telkens gezocht naar de centrale inzichten van de auteurs. Hierbij speelt op de achtergrond de visie dat een levensbeschouwing een configuratie van inzichten is die open staat voor verandering onder invloed van het leven zelf maar ook van dialoog, veeleer dan dat een levensbeschouwing een hermetisch gesloten geheel zou zijn. De aangetroffen dynamiek in de ontwikkeling van de visies van de auteurs ondersteunt deze visie. Bij de analyse van de dialooggeschiedenis is de focus gelegd op de verandering en verschuiving van posities. Omdat dit een wijsgerig-theologisch gesprek betreft is hierbij vooral gelet op de expliciete redeneering die plaatsvindt.

In het onderzoek naar de gesprekspartners is wat hun dialoog met boeddhisme aangaat de dialoog met Masao Abe het uitgangspunt. In de gevallen dat dialogen met andere boeddhisten van belang zijn voor de ontwikkeling van het denken van de dialoogpartners van Masao Abe zijn ook deze behandeld. Zo worden de ontwikkelingen zichtbaar die optreden in dit proces. Deze worden waar mogelijk gesystematiseerd middels een periodisering van de dialooggeschiedenis van elke dialoogpartner met het boeddhisme. Na de descriptieve analyse van de dialooggeschiedenis volgt telkens een besluit over de inhoud en het verloop van de dialoog.

Er is gepoogd om de auteurs telkens zoveel mogelijk van binnenuit te beschrijven, dus zoals ze zichzelf verstaan en in de dialoog brengen, zodat helder kon worden wat ze elkaar te zeggen hadden en de visie van de auteur van deze studie dit niet vertroebelde. Op sommige punten is wel een duiding noodzakelijk gebleken. De focus op de interreligieuze dialoog *tussen* de twee religies zoals ze gerepresenteerd worden door de respectievelijke boeddhistische en christelijke denkers, brengt met zich mee dat de plaatsing van deze dialoogpartners binnen hun eigen traditie minder uitgebreid aan de orde is.

7. Afbakening

Deze studie laat verschillende dialogen die het pad van Masao Abe kruisten buiten beschouwing. Ten eerste betreft dat de monastieke dialoog tussen zenboeddhisten en christenen die zich afspeelt middels kloosteruitwisselingen. De monastieke dialoog had namelijk een andere focus dan de academische dialoog, namelijk het leren van elkaars oefenpraktijken. Hoewel er

via die ingang ook belangrijke theologische resultaten geboekt zijn, is de hoofdzaak van deze studie de doordenking van het godsbegrip in relatie tot de geloofspraktijk en de doordenking van het godsbegrip vanuit de religieuze praktijk. Beide trajecten van dialoog, de academische en de monastieke, hebben elkaar wel gekruist en beïnvloed. Abe neemt voor zover bekend eenmaal deel aan een monastieke dialoog, te weten die gehouden op het *World Parliament of Religions* in 1993. Over het algemeen verliep de monastieke dialoog vanzelfsprekend juist via boeddhistische kloosters en niet via het academisch boeddhisme.

Voorts ontbreekt in deze studie de academische dialoog die zich in Europa afspeelde. Deze is slecht gedocumenteerd waardoor een onderzoek naar het proces ervan niet mogelijk is. Hier ligt nog onderzoek te wachten, wat ook spoedig zou moeten gebeuren omdat de deelnemers aan deze dialoog al niet meer allemaal in leven zijn. Voor dit onderzoek is het niet funest, omdat de dialoog met Masao Abe vooral in Amerika plaatsvond, met uitzondering van zijn Europa-tour in 1988 en zijn meerdere bijdragen aan de dialoog met christelijke denkers van de Vrije Universiteit Amsterdam in samenwerking met de Graalbeweging.

Ook komen de Japanse christelijke stemmen zoals bijvoorbeeld Tetsutaro Ariga, Masatoshi Doi en Seiichi Yagi in deze studie niet aan bod. Abe heeft wel met Japanse christenen gesproken, maar niet veel, mogelijk omdat andere Kyotoschooldenkers daarvoor beschikbaar waren. De Japanse theologen zijn zeer belangrijk voor de christelijke dialoog met boeddhistisch denken over de godsvraag, maar hun project heeft een ander karakter. Vanwege de nabijheid van het boeddhisme in Japan, staat in hun denken de dialoog met boeddhisme in het kader van contextualisatie in de zin van de toe-eigening van de christelijke traditie in een relatief nieuwe omgeving. De Japanse dialogen vonden hun neerslag in enkele artikelen, die tot op heden grotendeels onvertaald zijn.

Ook blijft een groot aantal godsdienstwetenschappelijke en wijsgerige auteurs buiten beschouwing. Met name David Dilworth, Chris Ives, Steven Heine, William LaFleur, John Maraldo en Thomas Dean, maar ook personen die een enkel artikel wijdden aan het onderwerp van de visie van Abe op christendom, zoals George Ornatowski. Reden hiervoor is dat zij in hun reflecties op het boeddhisme niet in een dialoog vanuit de christelijke traditie traden.

De keuze voor een focus op het procesdenken en daaraan gerelateerde denkers heeft tot gevolg dat ook een aantal gezichtspunten die wel degelijk van belang zijn voor de vraag naar het denken over God en Leegte, buiten het kader van deze studie blijven. Ten slotte is ook een aantal Amerikaanse en Europese theologen buiten beschouwing gelaten. Dit betreft systematisch theologen, zoals: Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Hans Küng en David Tracy. Zij dialogiseerden wel met boeddhisme, maar er is geen langere lijn van dialoog met Masao Abe te vinden.

Ook betreft het een groep christelijke brugfiguren, zoals: Hans Waldenfels, Jan van Bragt, Jim Heisig, John O' Leary, David Chapell, Gordon Kaufman, Notto Thelle en Langdon Gilkey en 'border-crossers' Paul Ingram, Donald Mitchell en Paul Knitter. De meesten van hen –met uitzondering van Kaufman en Gilkey wellicht– maken zo'n diepgravende studie van het boeddhisme dat de dialoog met Masao Abe er slechts een klein onderdeel van uitmaakt.

Tot slot zijn niet behandeld de joodse gesprekspartners Eugene Borowitz, Richard Rubenstein en Sandra Lubarsky, alsook enige gesprekspartners uit andere religies, zoals de moslim Mohammed Talbi. Hoewel de christelijke godsvraag nauw verbonden is met de vragen uit de islam en het jodendom –waarbij met name de respons van Borowitz de boeddhistisch-christelijke dialoog beïnvloed heeft– verdienen deze meer aandacht dan in deze studie mogelijk is. Ook de islamitische dialoogpartner Mohamed Talbi, waarmee Abe eenmaal in dialoog ging, is in dit werk niet besproken.