

WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta, 1994.

-- *The Need for Roots. Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind*, Londres: Routledge, 2002.

WILLIAMS, R. S.; FERRIGNO, J. G., «State of the Earth's cryosphere at the beginning of the 21st century: glaciers, global snow cover, floating ice, and permafrost and periglacial environments», *U.S. Geological Survey Professional Paper*, 1386 (2012).

WYNDHAM, F. S., «The Sphere of the Mind: Reviving the Noosphere Concept for Ecological», *Anthropology Journal of Ecological Anthropology*, 4 (2000).

YANNARAS, C. «Existential versus Regulative Approaches: The Environmental Issue as an Existential and Not a Canonical Problem», en CHRYSSAVGIS, J. FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press (2013), pp. 186-192.

YEGOROV, S. F., «Leo Tolstoy (1828-1910)», *Prospects: The Quarterly Review of Comparative Education*, 24 (1999), pp. 647-660.

ZIZIOULAS, J. «Proprietors or Priests of Creation?» en CHRYSSAVGIS, J., FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press, 2013, pp. 164-174.

DÉU I EL NO-RES. L'APROXIMACIÓ AL BUDISME DE HEINRICH DUMOULIN

Raquel Bouso

Universitat Pompeu Fabra

raquel.bouso@upf.edu

Marcello Ghilardi

Università di Padova

marcello.ghilardi@unipd.it

RESUM: Aquest article examina el paper en la recepció del budisme zen a Occident dut a terme pel pare jesuïta alemany Heinrich Dumoulin (1905-1995). Gràcies als seus coneixements històrics i filològics excepcionals, els escrits de Dumoulin ofereixen una reconstrucció detallada de les arrels històriques i el desenvolupament del zen a la Xina, Corea i el Japó, com també la traducció i interpretació d'alguns textos clau del budisme japonès. Dumoulin també es va interessar per la poesia japonesa i la tradició xintoïsta, com mostren els seus estudis de l'obra de Kamo no Mabuchi (1697-1769). Amb tot, és en el diàleg que estableix, des d'unes conviccions catòliques profundes, amb filòsofs i mestres espirituals japonesos coetanis on podem valor millor la significació de la seva aproximació al budisme per a la configuració de la filosofia i la teologia actuals. En aquest sentit, ocupen un lloc destacat les seves reflexions a l'entorn de la comprensió cristiana tradicional de la realitat última com a ésser personal davant el no-res absolut.

PARAULES CLAU: Budisme, zen, cristianisme, no-res, Déu

ABSTRACT: This article examines the role in the reception of Zen Buddhism in the West played by the German Jesuit Father Heinrich Dumoulin (1905-1995). Thanks to his exceptional historical and philological knowledge, his writings offer a reconstruction of the historical roots and development of Zen in China, Korea and Japan, as well as the translation and interpretation of some key texts of Japanese Buddhism. Dumoulin also became interested in Japanese poetry and the Shinto tradition, as shown by his studies of Kamo no Mabuchi (1697-1769). However, it is in the dialogue that he establishes, from deep Catholic convictions, with contemporary Japanese philosophers and spiritual masters that we can best assess the significance of his encounter with Buddhism for the configuration of current philosophy and theology. In this sense, the traditional Christian understanding of ultimate reality as a personal being in the face of the Buddhist absolute nothingness occupies a prominent place in Dumoulin's reflections.

KEYWORDS: Buddhism, Zen, Christianity, Nothingness, God

1. Introducció: Dumoulin i la recepció del zen a Occident

La recepció del budisme zen a Occident encara sembla un fenomen recent mentre que, en realitat, fa més d'un segle que Suzuki Daisetsu (1870-1966),¹ segurament el seu divulgador més cèlebre, va arribar a Chicago per participar en el primer Parlament Mundial de les Religions. El Parlament es va celebrar el 1893 en el marc de l'Exposició de Columbia en què prenia part Japó, país que tot just pocs lustres abans havia obert les fronteres al comerç internacional.² Un testimoni de l'època ens permet fer-nos una idea de l'impacte que va causar el desplegament artístic i arquitectònic de la delegació japonesa:

En el dia no gaire llunyà en què rebrem a les nostres exposicions internacionals convidats i contribucions dels habitants de Mart (malgrat la seva manca d'atmosfera, segons el darrer dictamen dels astrònoms), probablement no diferiran tant de les nostres com les de l'Imperi del Japó en el programa actual de Chicago.³

En el seu escrit, aquest testimoni parla també d'un nou ordre de coses i d'un nou món. De fet, el jove Suzuki acompanyava com intèrpret el mestre zen Soën Shaku (1858-1919), qui va ser el primer monjo budista japonès que bona part del públic va poder veure i escoltar en persona.⁴ Tot i que ja es tenien algunes notícies sobre el zen i altres mestres japonesos van viatjar per Europa i Amèrica, es pot dir que des de la publicació d'*Essays in Zen Buddhism* el 1927, el zen es va donar a conèixer al gran públic occidental a través dels escrits i les conferències de Suzuki.

Amb tot, en aquest article no ens proposem d'examinar el llegat de Suzuki sinó el d'una figura menys coneguda fora dels cercles acadèmics especialitzats i que va realitzar un recorregut invers, des de la seva Wevelinghoven natal, a Grevenbroich, en l'estat de Renània del Nord-Westfàlia, fins al Japó. El teòleg jesuïta Heinrich Dumoulin (1905-1995) va dedicar bona part de la seva carrera acadèmica a estudiar el budisme. La seva monumental història del budisme zen⁵ ha servit a diverses generacions d'estudiosos occidentals com a obra de referència per accedir a aquesta tradició i també ha dut nombrosos teòlegs cristians a interrogar-se sobre les bases especulatives de la seva fe en un context de pluralisme religiós. A continuació presentarem la figura i l'obra del pare Dumoulin amb el propòsit de comprendre l'abast del seu encontre amb el budisme, i ens fixarem, en particular, en la seva contribució a la recepció de la filosofia japonesa en el marc del diàleg interreligiós.

¹ Seguim la convenció japonesa per als noms japonesos d'indicar el cognom seguit del nom.

² Durant el període Edo o Tokugawa (1601-1868), el govern va expulsar els estrangers i va tancar les fronteres (el que es coneix com a *sakoku*), que es van reobrir uns dos segles després, com una cessió davant l'amenaça del govern dels Estats Units, que el 1853 hi va enviar unes naus de guerra. El 1868 s'instaurà un nou govern i es restituí el poder a l'emperador, fet que donà inici al nou període Meiji (1868-1912), marcat per una nova Constitució i la signatura de tractats comercials amb les principals potències mundials, i la consegüent modernització i occidentalització del país.

³ WILLIAM WALTON, *Art and Architecture*. Philadelphia: G. Barrie, 1893, p. 87 [Consultat a Paul V. Galvin Library Digital History Collection, Illinois Institute of Technology, <http://columbus.iit.edu>]. La traducció al català d'aquesta cita i de totes les reproduïdes en aquest article, llevat que s'indiqui el contrari, són dels autors.

⁴ Sobre l'exposició en relació amb la promoció del budisme japonès i l'agenda política del govern Meiji, vegeu: JUDITH SNODGRASS, *Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.

⁵ Tot i que com ha quedat en certa mesura eclipsada pels estudis posteriors (segons comenta JOHN C. MARALDO, *The Saga of Zen History and the Power of Legend*, Nagoya: Chisokudo, 2021, p. 6), va ser segurament un dels primers intents d'oferir una visió comprensiva i rigorosa, amb la documentació disponible, de la història del zen, i malgrat que algunes parts actualment es podrien completar o revisar, encara resulta útil.

2. La missió al Japó

Pel que sabem del jove Dumoulin,⁶ va formar part del Moviment de Renovació Juvenil Catòlica fundada en els escrits del teòleg Romano Guardini (1885-1968). Amb dinou anys, va ingressar en el noviciat amb els jesuïtes, l'orde religiós de l'Església catòlica reconegut pel papa Pau III el 1540 i creat com Societat de Jesús per Ignasi de Loiola. El 1933 fou ordenat sacerdot i dos anys després va ser enviat al Japó.

Convé recordar que la presència dels jesuïtes al Japó es remunta a l'anomenat «segle cristià», que comença el 1549 amb l'arribada de Francesc Xavier –deixeble i amic d'Ignasi de Loiola i primer jesuïta en predicar el cristianisme fora d'Europa–, i va durar fins al tancament de l'arxipèlag el 1693.⁷ Els jesuïtes van ser l'únic orde missioner cristià al Japó fins a l'arribada de franciscans, dominics i agustins entre el 1590 i 1600.⁸ El 1614, bona part dels missioners abandonaren el país seguint l'ordre del govern japonès, el qual va iniciar una persecució sistemàtica dels cristians. Aquesta persecució va reduir dràsticament el nombre de cristians al Japó, tot i que no se sap amb certesa el nombre de cristians que van ser executats o van apostatar. Entre els catòlics japonesos es calcula que uns vint mil van sobreviure a la persecució i formen la base de l'Església catòlica moderna del país nipó.⁹

Arran de la reobertura forçosa de les fronteres i la llibertat religiosa garantida el 1873 amb la nova Constitució Meiji, els missioners van tornar al Japó¹⁰ i, a partir de la dècada del 1890, es va restablir el diàleg entre cristians i budistes.¹¹ A mitjan segle XIX, encara presents en la memòria col·lectiva els esdeveniments del passat, com explica Notto R. Thelle, el budisme no era percebut com una amenaça pels missioners i observadors cristians, que pràcticament el van ignorar, mentre que als budistes els preocupaven els cristians, els temien i en desconfiaven. La tensió es va anar rebaixant i ja en la dècada del 1880 la relació entrà en una nova fase marcada pel reconeixement mutu, coincidint amb un clima favorable a Occident entre els japonesos.

En canvi, la dècada següent es caracteritzaria per sentiments nacionalistes i anticristians, sovint per part de budistes, com a part de la reacció hostil a l'accelerada occidentalització que patia el país. Precisament en aquest període convuls es va preparar una primera trobada pacífica entre budistes i cristians, el Congrés de religiosos, celebrat el 1896, amb una participació majoritària de budistes i cristians.¹² Diversos factors havien preparat el terreny per a la celebració

⁶ Prenem la majoria de dades biogràfiques de la Introducció de James W. Heisig al volum publicat en homenatge a Dumoulin en la revista *Japanese Journal of Religious Studies*: «Editor's Introduction», 12/ 2-3 (1985), pp. 109-117; i també l'article de Jan Van Bragt, «In Memoriam», *Japanese Journal of Religious Studies*, 22/3-4 (1995), pp. 459-461.

⁷ Sobre aquest període, cf. C. R. BOXER, *The Christian Century in Japan, 1594-1650*, Berkeley: University of California Press, 1951; GEORGE ELISON, *Deus Destroyed*, Harvard University Press, 1988; MICHAEL COOPER, *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Ann Arbor: University of Michigan, 1995.

⁸ Sobre els jesuïtes al Japó durant el segle XVI, i en particular sobre Alessandro Valignano, el pioner de la inculturació i coordinador de les missions catòliques a l'Àsia, vegeu JOSEPH FRANCIS MORAN, *The Japanese and the Jesuits*, Nova York: Routledge, 1992, i també la biografia de VITTORIO VOLPI, *Il Visitatore. Alessandro Valignano, un grande maestro italiano in Asia*, Milà: Spirali, 2011.

⁹ KEVIN M. DOAK, «Introduction: Catholicism, Modernity, and Japanese Culture», a KEVIN M. DOAK (ed), *Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japanese Culture*. Vancouver: UBC Press, 2011, p. 2.

¹⁰ Sobre els intents anteriors de tornar al Japó per part dels missioners catòlics, vegeu DOAK, *Ibid.*, pp. 5-7.

¹¹ NOTTO R. THELLE, «Christianity Encounters Buddhism in Japan. A Historical Perspective», a *Japan and Christianity. Impacts and Responses* (ed. John Breen i Mark Williams). Nova York: Palgrave Macmillan, 1996, p. 95.

¹² NOTTO R. THELLE, *Ibid.*, p. 101.

d'aquesta trobada. Del costat cristià, s'intentava respondre a les crítiques sobre que la fe cristiana era incompatible amb el patriotisme, i s'apostava per la presència de les tradicions japoneses en la vida eclesial i la teologia, fet que coincidia amb l'interès de l'anomenada teologia liberal occidental per les tradicions indígenes, incloent-hi el budisme. Del costat budista, van sorgir moviments reformistes partidaris d'un «nou budisme» menys formalista i jeràrquic que l'anterior. Altres factors haurien estat la creació d'una càtedra de Religió comparada a l'Aleshores Universitat Imperial de Tòquio el 1889 a més de la participació de la legació formada per budistes japonesos en el Parlament Mundial de les Religions abans esmentat.

Es van succeir altres iniciatives de contacte i cooperació, i el 1904 es va celebrar un altre congrés amb motiu de la guerra russo-japonesa, on els cristians japonesos van tenir ocasió de mostrar la seva lleialtat al país. La qüestió de la lleialtat va ser cabdal les primeres dècades del segle xx atès que estarien dominades per un nacionalisme exacerbant i un adoctrinament ideològic basat en un xintoisme d'estat que guiaria les polítiques imperialistes que van culminar en la Segona Guerra Mundial. Per tant, quan Dumoulin va arribar al Japó el 1935, hi va trobar una certa predisposició a l'entesa entre budistes i cristians, i al mateix temps un clima de militarisme creixent generat per les aspiracions expansionistes de l'Imperi japonès.

La correspondència que va mantenir amb un amic que li preguntava per la vida missionera ens apropa a com entenia Dumoulin la seva vocació. D'una banda, remet la vocació a la missió apostòlica paulina i recorda l'estada de Francesc Xavier a l'Àsia. Reconeix que la missió implica una vida de renúncia i d'estudi, i el mou la voluntat de difondre el cristianisme. D'altra banda, es refereix al suïcidi d'un jove universitari japonès de qui comenta que havia perdut la fe en els déus dels seus pares i que el «paganisme modern europeu l'havia conduït als darrers estadis de desesperació»,¹³ una situació que afectaria milions de vides humanes també a Alemanya, i es pregunta per què, doncs, caldria anar a l'Àfrica o l'Àsia oriental. Ell mateix respon que en l'Europa cristiana es poden trobar a l'abast de tothom l'Església, els sacraments i mitjans de salvació, mentre que en d'altres indrets del món això resulta extremadament difícil, de manera que el deure de la missió seria el d'oferir la salvació, que entén com la veritable fe catòlica, a tota creatura.

Ara bé, aquesta crida apostòlica a anar arreu del món i ensenyar a totes les nacions, segons precisa Dumoulin, per a ell significa a més un deute que Europa ha contret amb els països colonitzats, com ho mostren les seves paraules: «l'Europa cristiana a través dels seus missioners ha de saldar un deute que pesa fortament sobre la seva consciència», i afegeix:

Només cal pensar en els negres a qui els traficants blancs han esclavitzat per milers; els indis, que han mort en una cruel guerra civil a causa de la presència d'europaus que dividia la lleialtat dels nadius; el poble d'Àsia, que durant centenars d'anys ha estat sacrificat a una política explotadora sense escrúpols. Encara majors han estat els mals espirituals. Els europeus van inundar aquestes nacions amb la brutícia d'una cultura corrupta, van introduir els espantosos dons dels sistemes econòmics moderns, el capitalisme i el socialisme, i els van ensenyar una filosofia neopagana perjudicial. No obstant això, pensa, quines eren les obligacions d'Europa que era cristiana? No ha arribat l'hora de reparar els pecats dels nostres pares i germans? No es tracta senzillament de sacrificar-ho tot i dedicar totes les nostres forces a les missions?¹⁴

¹³ HEINRICH DUMOULIN, «The Torch of the Faith. The Letters of a Jesuit Missionary». Trad. J. P. Gleeson, SJ. *The Australian Catholic Truth Society Record*, 268 (1942), pp. 19-20.

¹⁴ DUMOULIN, *Ibid.*, pp. 23-24.

2.1. Estudi i diàleg

Durant la seva estada al Japó, amb el permís del seu director, el pare Hugo Lasalle,¹⁵ Dumoulin opta per ampliar la seva formació amb l'estudi de les religions asiàtiques, i esdevé així el primer jesuïta i el primer estranger en el Departament d'Estudis Religiosos a la Universitat Imperial de Tòquio. Abans d'arribar al Japó, després del noviciat, havia estudiat a França i als Països Baixos en institucions jesuïtes vinculades a la Universitat Gregoriana de Roma, i el 1929 s'havia doctorat. També havia estudiat llengua japonesa a la Universitat de Berlín, poc després de ser ordenat sacerdot havia obtingut la llicenciatura en Teologia i va aprendre anglès durant una estada al Regne Unit. Al Japó es va doctorar amb una tesi sobre Kamo no Mabuchi (1697-1769), autor vinculat al moviment dels Estudis Nacionals i la renovació del xintoisme del període Edo (1603-1867). Una part significativa d'aquesta recerca va aparèixer publicada en la revista *Monumenta Nipponica* de la Universitat de Sofia a Tòquio,¹⁶ on va ser professor de filosofia occidental des del 1942 fins al 1944, any en què es van haver de suspendre les classes a causa de la guerra, i on va reprendre la docència el 1951 per ensenyar budisme i religions asiàtiques. Tot i que sempre es va mantenir vinculat a la Universitat de Sofia, durant un any, de 1975 a 1976, va acceptar el càrrec de primer director de l'Institut Nanzan per a l'estudi de la Religió i la Cultura de la Universitat de Nanzan, a Nagoya. Jan Van Bragt, qui el va succeir aviat en el càrrec per la precària salut del seu predecessor, en un escrit en memòria del pare Dumoulin recordava l'erudició i la generositat que el caracteritzaven, i també el paper inspirador que va jugar en la creació de l'Institut Nanzan amb aquestes paraules: «pioner del diàleg ens animarà per sempre a mantenir-nos fidels al seu esperit d'obertura total del cor i de la ment al budisme i a altres religions japoneses, en una fidelitat ferma però flexible a la tradició cristiana».¹⁷

Certament, l'interès de Dumoulin per les religions japoneses es va anar desplaçant del xintoisme al budisme. Aquest darrer, amb el temps, va centrar la seva activitat intel·lectual, la qual fou molt prolífica i inclou traduccions (d'escrits de l'esmentat Kamo no Mabuchi i clàssics zen com *Mumonkan*¹⁸), articles, monografies, contribucions a obres col·lectives, diccionaris i enciclopèdies, a més de ressenyes.¹⁹ Va dur a terme també una valuosa feina d'editor. El 1949 fundà la revista *Seiki*, que fins el 1970 va publicar mensualment articles sobre pensament cristià en llengua japonesa, i, més endavant, va impulsar la sèrie de volums «Religious Encounter: East and West» que s'inaugurà amb un volum escrit per ell mateix, *El cristianisme troba el budisme*.²⁰

¹⁵ Posteriorment conegut com Hugo Mabiki Enomiya-Lasalle (1898-1990), pare jesuïta i mestre zen, d'origen alemany, va introduir la pràctica del zen entre cristians a Europa. Vegeu: URSULA BAATZ, *Hugo M. Enomiya-Lasalle. Una vida entre mundos. Biografia*. Trad. Ana María Schluter. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

¹⁶ HEINRICH DUMOULIN, *Kamo Mabuchi. Eine Beitrag zur japanischen Religions und Geistesgeschichte*. Tòquio: Universitat de Sofia, 1943. Els orígens de la Universitat de Sofia es remunten al 1908, quan tres sacerdots jesuïtes van arribar al Japó en resposta a una petició del pontífex romà en aquell moment, el papa Pius X. Cinc anys després, el 1913, van obrir la primera universitat catòlica al Japó a Kioi, Tòquio, on encara està ubicada Sofia. Sobre la revista *Monumenta Nipponica*, cf. MICHAEL COOPER, «Sixty Monumental Years», *Monumenta Nipponica*, 53/1 (1998), pp. 1-11.

¹⁷ JAN VAN BRAGT, *Ibid.*, p. 460.

¹⁸ *Wu-men-kuan. Der Pass ohne Tor*. Traducció i comentaris de Heinrich Dumoulin, Tòquio: Universitat de Sofia, 1953. Es tracta d'una recopilació de *kōan*, preguntes i respostes intercanviades entre mestres i deixebles zen, compilades a la Xina en el segle XIII i el títol de la qual es podria traduir com *La barrera sense porta* (*Wumenguan* en xinès, *Mumonkan* en japonès).

¹⁹ Vegeu la bibliografia seleccionada fins l'any 1985 preparada per Watanabe Manabu a *Japanese Journal of Religious Studies*, 12/2-3, pp. 263-271.

²⁰ HEINRICH DUMOULIN, *Christianity meets Buddhism*. Trad. John C. Maraldo. La Salle, Ill.: Open Court Pub., 1990.

Tanmateix, la seva tasca no es va limitar a l'estudi sinó que el va compaginar amb la direcció espiritual i la promoció del diàleg interreligiós. Va ser director del noviciat de Nagatsuna en substitució del pare Pedro Arrupe (1907-1991),²¹ durant tres anys fou conseller espiritual en el Seminari Catòlic de Tòquio, des del 1964 fins al 1972 va ser conseller en la Secretaria per a no cristians a Roma, fou nomenat secretari de la Conferència japonesa de bisbes en el Comitè per al Diàleg Interreligiós, i des del 1967 va ser membre del Col·loqui anual entre budistes zen i acadèmics cristians.

Cal valorar també un altre element que configura la mirada cosmopolita de Dumoulin. Els seus viatges li van permetre aprofundir en els coneixements sobre Àsia; primer, per estudiar la meditació budista i els corrents contemporanis del budisme a l'Índia i Ceilan amb una beca de la Societat Alemanya de Recerca, i, posteriorment, per Pakistan, Afganistan, Corea, Taiwan i Indonèsia. En els seus darrers anys, va participar en nombrosos congressos i va pronunciar conferències arreu d'Europa, els Estats Units i Àsia, a més d'impartir docència a les universitats de Munich i Innsbruck i en l'escola de teologia Sankt Georgen de Frankfurt. En reconeixement a la seva trajectòria, la Universitat de Würzburg li va concedir un doctorat *honoris causa* el 1970.

3. Entre el budisme i el cristianisme

El llegat de Heinrich Dumoulin és ben visible en l'obra acadèmica publicada, en l'empremta que va deixar el model basat en la recerca i el diàleg en l'Institut de Religions Orientals, el centre que va fundar a la Universitat de Sofia a instàncies del Vaticà, o en l'Institut Nanzan, així com en la seva contribució a la redacció de la part dedicada al budisme en la Declaració conciliar *Nostra Aetate* del Concili Vaticà Segon.²² Ens centrarem a continuació en l'examen de la seva figura com a pont hermenèutic per a l'entesa entre cultures, ja que mentre aprofundia en els coneixements sobre el budisme i les religions japoneses i així les apropava als lectors occidentals, alhora va proporcionar eines per abordar el problema de la inculturació entre els cristians japonesos (actualment al voltant d'un 1,5 % de la població²³) que trobaven dificultats per assimilar el cristianisme únicament en els termes de la cultura europea.

3.1. Empatia i erudició

La qüestió de la inculturació no afecta només el cristianisme al Japó. De fet, quan Dumoulin escriu sobre la recepció del budisme a Occident, en particular del zen entre cristians, planteja el problema de la identitat religiosa i s'interroga sobre com afecten les diferents transformacions,

adaptacions i modernització del zen el seu nucli essencial.²⁴ Amb tot, per introduir la situació del cristianisme en el Japó, podem considerar el cas del pare jesuïta Inoue Yōji (1927-2014). Amb el desig d'aprofundir en l'espiritualitat de Thérèse de Lisieux, Inoue viatja a França on troba serioses dificultats en l'intel·lectualisme tomista i l'individualisme europeus.²⁵ En saber que Henri De Lubac (1896-1991) havia escrit un llibre sobre la devoció al Buda Amida, se'n sorprèn enormement, ja que abans de conèixer el pare jesuïta francès no havia sentit cap interès per la cultura japonesa. Inoue havia estudiat teologia a la Universitat de Sofia on aleshores no era obligatori cursar cap assignatura sobre pensament o cultura japoneses. A *Catholicisme* (1938), De Lubac sostenia que per difondre l'evangeli no calia hel·lenitzar i llatinitzar totes les cultures, sinó que el catolicisme havia de ser una unitat en la diversitat atès que cada nació té una cultura pròpia. Aquest argument convenç Inoue que el fet que els sacerdots japonesos ignorin la pròpia cultura és la principal raó per la qual el cristianisme encara és vist com una religió estrangera al Japó i al seu retorn esdevé un dels pioners en l'estudi i la promoció de la inculturació. En aquest sentit, les classes de budisme i religions asiàtiques que va impartir Dumoulin a la Universitat de Sofia mostrarien que coincidien amb la posició del pare De Lubac i les conclusions a què va arribar Inoue.

Es podria dir que, sense renunciar mai a les seves arrels i creences cristianes, Dumoulin se situa entre les dues cultures, alemanya (o europea) i japonesa, i de fet, atorga a la cultura un paper central en la trobada entre Àsia i Occident: «La trobada té el seu centre precisament en el punt en què la religió es desenvolupa en la cultura i en què la cultura retorna a la religió».²⁶ En la seva aproximació al budisme, així com la seva actitud davant el diàleg entre cristians i budistes, combina empatia i erudició. Aquests dos aspectes s'aprecien clarament en les seves ressenyes crítiques a les obres de De Lubac i Suzuki. D'una banda, respecte a l'obra del teòleg francès sobre l'amidisme, reconeixent la simpatia de De Lubac pels sentiments japonesos, lamenta que no hagi realitzat una estada de recerca al Japó que li hagués permès oferir un retrat més viu de la realitat budista japonesa i utilitzar fonts primàries en el seu estudi.²⁷ D'altra banda, en la ressenya a *Zen Buddhism and its influence on Japanese Culture* (1938) de Suzuki, critica que, tot i que el llibre proporciona una informació rica sobre gairebé tots els aspectes de la cultura, l'art i la vida espiritual japonesa, i l'autor en fa una lectura inspiradora i entusiasta, des d'un punt de vista històric i sociològic, simplifica fets i desenvolupaments d'un procés cultural molt complex amb una gran varietat de causes.²⁸ Com ha observat John C. Maraldo, qui va col·laborar en la traducció de textos budistes durant una estada de recerca a la Universitat de Sofia amb Dumoulin, aquest estava interessat en el desenvolupament històric del que Suzuki havia descrit com quelcom transhistòric. Mentre que Suzuki havia encapsulat les veritats del zen en els relats enigmàtics dels mestres zen, Dumoulin buscava una veritat transcendental en l'experiència d'il·luminació mística documentada en els escrits i documents històrics del zen.²⁹ El que es desprèn de l'obra de Dumoulin sobre el budisme és rigor en l'estudi, un coneixement de primera mà, així com una

²¹ Jesuïta d'origen basc, havia arribat el 1938 al Japó. Va ser preposít de la Companyia de Jesús entre el 1965 i el 1983.

²² Amb el Concili Vaticà Segon, l'Església catòlica va prendre posició per primera vegada sobre les seves relacions amb les altres tradicions religioses (JEAN-CLAUDE BASSET, *El diàleg interreligiós*. Trad. Miguel Montes. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, p. 99). El Concili Vaticà Segon estableix que, en l'àmbit religiós, l'Església Catòlica i Apostòlica està en possessió de la veritat, però, promou el diàleg interreligiós. L'Encíclica *Ecclesia suam* promulgada per Pau VI el 6 d'agost de 1964 és un text bàsic sobre l'actitud de diàleg de l'Església catòlica, la Constitució dogmàtica sobre l'Església, *Lumen Gentium*, afirma que ningú està exclòs de la salvació; la Constitució pastoral sobre l'Església en el món d'avui, *Gaudium et spes*, convida creients i no creients al diàleg; el Decret *Ad gentes* sobre l'activitat missionera també parla de diàleg; el Decret *Unitatis reintegratio* es refereix al diàleg entre experts sobre ecumenisme i la Declaració *Dignitatis humanae* esmenta el diàleg per a la recerca de la veritat, i la Declaració conciliar *Nostra aetate* tracta específicament sobre el diàleg en l'època contemporània entre religions.

²³ Segons les xifres de *The World Fact Book Japan* citades per Yasumoto Nishi i Koichiro Fujita a «Buddhist-Christian Relations in Japan. A Buddhist Perspective», a SCHMIDT-LEUKEL, PERRY (ed.), *Buddhist-Christian Relations in Asia*, Munic: EOS, 2017, p. 263.

²⁴ Dedicada a aquesta qüestió, per exemple, el darrer capítol de *Zen im 20 Jahrhundert*, 1990 (vegeu HEINRICH DUMOULIN, *Zen Buddhism in the 20th Century*. Trad. Joseph O'Leary. Nova York: Weatherhill, 1992, pp. 103-148).

²⁵ YOSHIHISA YAMAMOTO, «The Theory and Practice of Inculturation by Father Inoue Yōji: From Panentheism to Namu Abba», a KEVIN DOAK, ed., *Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japanese Culture*, Vancouver: UBC Press, 2011, pp. 147-148.

²⁶ Paraules pronunciades per Dumoulin en el discurs inaugural de l'Institut Nanzan el 26 de novembre del 1975: «A Place for the East-West Encounter», *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion & Culture*, 1 (1977), p. 8.

²⁷ HEINRICH DUMOULIN, «Aspects du Bouddhisme. Tome II: Amida. by Henri de Lubac», *Monumenta Nipponica*, 12/3-4 (1956-1957), p. 146.

²⁸ HEINRICH DUMOULIN, «Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture, by Daisetz Teitarō Suzuki», *Monumenta Nipponica*, 3/1 (1940), p. 325.

²⁹ JOHN C. MARALDO, *Ibid.*, p. 6.

actitud oberta i empàtica malgrat la distància cultural que separa tant l'autor com el potencial lector de la tradició en qüestió.

3.2. Experiència mística i reflexió filosòfica

Si l'erudició i l'empatia poden caracteritzar l'aproximació al budisme de Dumoulin, destacarem dos elements que empra en la seva argumentació per facilitar-ne la comprensió: la filosofia i la meditació. Per tal de copsar l'experiència del despertar o il·luminació zen, Dumoulin s'adreça a la mística cristiana i, especialment, a la tradició de la teologia negativa i la mística especulativa on «experiència i reflexió es troben unides de manera indissoluble»³⁰. Així, bona part de la seva recerca se centra en la meditació, no únicament a descriure les tècniques psicofísiques budistes i les seves arrels iòguiques sinó a mostrar-ne l'afinitat amb pràctiques espirituals cristianes com l'oració o el silenci.³¹ Si bé situa allò distintiu de l'experiència zen «davant altres vivències de la consciència còsmica» en «la captació de la realitat com a no-res»³², a fi d'interpretar aquest no-res, Dumoulin estudia els grans pensadors budistes que van articular la seva comprensió del no-res o buit (com Nāgārjuna o Dōgen, del segle II i XIII respectivament) i sovint es remet al llenguatge filosòfic de l'Escola de Kioto, formada a l'entorn del filòsof Nishida Kitarō (1870-1945),³³ per interpretar conceptes fonamentals del budisme i fer-los accessibles al lector occidental. Dumoulin s'adona que, tant la filosofia existencial com la teologia negativa occidentals, ofereixen un llenguatge que ressona en els filòsofs de Kioto i els permet reconèixer trets del seu propi bagatge budista, i no dubta a reproduir els seus arguments per aportar llum sobre els punts més controvertits, amb la qual cosa fa dialogar les dues tradicions, cristiana i budista. Si bé en obres com *Història del budisme zen* (*Geschichte des Zen Buddhismus*, 1985, revisió ampliada de *Zen: Geschichte und Gestalt*, 1959)³⁴ o *Zen: el camí de la il·luminació en el budisme* (*Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus*, 1976), això no és tan evident en tractar-se d'estudis de caràcter marcadament històric, en d'altres com *Encontre amb el budisme* (*Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, 1978) o *El budisme zen en el segle XX* (*Zen im 20 Jahrhundert*, 1990) així com en alguns articles, aquest diàleg es manifesta més clarament.

Per tant, el recurs a la filosofia esdevé una necessitat de comprendre les bases especulatives de la cosmovisió budista. El mateix Dumoulin reconeix que el diàleg cultural entre Àsia i Occident serà difícil mentre el budisme sigui considerat una religió pessimista o nihilista. Tot i que aquesta visió errònia del budisme s'origina entre els estudiosos del segle XIX, Dumoulin l'atribueix més aviat a les simplificacions i distorsions en la popularització de les seves idees, juntament amb el privilegi d'una comprensió racionalista i científicista davant d'una de religiosa i espiritual. És per això que considera necessari emprendre nous estudis que permetin superar

prejudicis i interpretacions errònies del passat.³⁵ Els filòsofs han de comptar amb millors eines històriques i filològiques:

L'encontre dels filòsofs europeus [Kant, Hegel, Schopenhauer i Nietzsche] amb el budisme es diferencia essencialment dels esforços dels erudits budòlegs que es van moure molt més lentament, posant a disposició textos i materials després d'un treball meticulós, posant així de manifest les diverses formes d'ensenyament i pràctica budistes.³⁶

Al mateix temps, adopta un to circumspecte, o fins i tot escèptic, davant l'adopció acrítica del budisme zen a Occident:

Les expressions que cobreixen un àmbit més ampli s'han multiplicat -art zen, cultura zen, investigació zen, esperit del zen, filosofia zen-, tot unit globalment sota la rúbrica del camí zen. Malgrat això, amb prou feines es pot parlar del zen en si mateix. En el moviment *New Age*, s'ha intentat fer alguna cosa d'aquest tipus, però el resultat és poc convincent i no deixa clara la naturalesa d'un zen situat per sobre i fora del budisme i de totes les especificacions concretes.³⁷

D'aquesta manera, amb la seva recerca es proposa esclarir els fonaments doctrinals del budisme en general i del budisme zen en particular, i especialment aquells aspectes on més sembla divergir de la cosmovisió cristiana, entre els quals destaca la concepció de la realitat última com a no-res o buit en lloc de com a Déu personal.

3.3. Déu i el no-res

En tractar aquesta qüestió, Dumoulin admet que el budisme, com el cristianisme, reconeix la transcendència i l'existència d'una realitat suprema i, amb tot, rebutja una representació antropomòrfica de la divinitat.³⁸ I precisa que, en aquest context, «personal» i «antropomòrfic» no són conceptes equivalents. Posa l'exemple de la teologia negativa, la qual va més enllà dels elements antropomòrfics que es puguin atribuir a la divinitat: «La teologia negativa despulla la concepció de la divinitat de tots els trets antropomòrfics. Aquest procés es troba present en el cristianisme des dels primers temps.»³⁹ Ara bé, aquesta *via apofàtica* no rebutja una comprensió personal de Déu: «L'ésser personal està assumit en el misteri de Déu, atès que 'la personalitat de Déu supera infinitament l'ésser personal humà [...]. El nucli més profund del misteri diví és el seu ésser personal».⁴⁰ Malgrat que la divergència és evident, emfatitza la necessitat de prendre aquest apofatisme com a punt de partida pel diàleg: «La teologia negativa corregeix la imatge antropomòrfica de Déu. Aquesta correcció és requisit indispensable per qualsevol diàleg amb els budistes, els quals porten la negació a la sang».⁴¹

³⁰ HEINRICH DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, Trad. Claudio Gancho, Barcelona: Herder, 1982, p. 161.

³¹ Heisig explica que Dumoulin va practicar la meditació zen durant un temps i la va abandonar per l'esforç físic que requeria (*Ibid.*, p. 113). José M. de Vera comenta en el pròleg a la versió en espanyol d'*Understanding Buddhism. Key themes* (1994) que des del Vaticà acudien a Dumoulin quan necessitaven consell sobre l'oració cristiana i les seves diferències amb la pregària budista o quan es tractava de temes interreligiosos (Heinrich Dumoulin, *Para entender el budismo. Temas clave*, Trad. José M. de Vera, Bilbao: Mensajero, p. 11).

³² HEINRICH DUMOULIN, *Ibid.*, p. 160.

³³ Vegeu la magnífica introducció a la filosofia de l'Escola de Kioto de JAMES W. HEISIG, *Filósofos de la nada*, Barcelona: Herder, 2002.

³⁴ Després de publicar-la, Dumoulin va continuar treballant en aquesta obra tota la seva vida, ampliant-la i precisant dades. Quan va morir estava treballant en un manuscrit de noranta pàgines sobre el zen a Corea que volia incloure com a suplement en el segon volum.

³⁵ HEINRICH DUMOULIN, «Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 42/3 (1981), p. 470.

³⁶ HEINRICH DUMOULIN, *Ibid.*, p. 458.

³⁷ HEINRICH DUMOULIN, *Zen Buddhism in the 20th Century*, *Ibid.*, p. viii.

³⁸ L'autor tracta aquesta qüestió en diferents obres. Vegeu, per exemple: HEINRICH DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, *Ibid.*, pp. 168ss., i «Preguntas al cristianismo desde una perspectiva budista» [»Fragen an das Christentum aus buddhistischer Sicht», *Geist und Leben*, 48 (1975), pp. 50-62]. Trad. Nicolás Pombo Lidia. Selecciones de teología, 15 (1976). Consultat a <https://seleccionesdeteologia.net/>.

³⁹ HEINRICH DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, *Ibid.*, p. 170.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ HEINRICH DUMOULIN, *Ibid.*, p. 171.

Davant el rebuig budista a predicar de l'absolut cap atribut, forma o característica, incloent-hi per tant la personalitat, Dumoulin al·lega que els filòsofs orientals, i concretament els de l'Escola de Kioto, s'han ocupat de manera penetrant de la concepció filosòfica personalista de l'ésser i pot contribuir a aclarir el concepte filosòfic occidental de persona. Així, es fa ressò de l'argument que planteja el filòsof de l'Escola de Kioto, Nishitani Keiji (1900-1990), qui sosté que la concepció cristiana d'un Déu personal va essencialment lligada a una visió teològica segons la qual la Providència divina dirigeix l'univers, els éssers humans i la història vers una meta prefixada. En la mesura en què aquesta cosmovisió és qüestionada per la ciència moderna, Nishitani conclou que la nova cosmovisió científica, basada en la raó humana, és irreconciliable amb la idea de la «personalitat» divina.⁴² A més, per a Nishitani, si Déu és un ésser personal ha de tenir davant quelcom com a objecte de la seva decisió i elecció, la qual cosa comporta una dualitat i establir distincions.

Hem vist la crítica filosòfica del concepte de persona que parteix del supòsit de que l'ésser personal connota una particularitat i limitació de l'ésser.

Això no obstant, les relacions entre ésser i persona es poden concebre també de manera que allò personal no sigui una determinació limitadora de l'ésser, sinó que l'ésser sigui per si mateix personal en la seva arrel i fonament. En aquesta concepció, fonament ontològic transcendent i persona són igualment supraobjectius i indissolublement un. Aquesta interpretació personal de l'ésser li sembla tan adequada al pensador occidental com la concepció mental de l'Extrem Orient, qui prefereix situar el fonament en el no-res absolut. Sigui com sigui que es presenti l'experiència bàsica de l'ésser, rep diferents interpretacions d'acord amb les cultures històriques.⁴³

Del passatge citat, es desprèn que l'argument busca pensar l'ésser en relació amb la persona d'una manera no limitant en resposta a la crítica budista sobre la concepció del principi de realitat com a ésser personal. Amb tot, no s'intenta refutar la posició budista, ni tampoc conciliar les posicions budista i cristiana en una mena de síntesi o de sincretisme. Es tractaria més aviat de comprendre els supòsits dels quals parteix cada tradició en reflexionar sobre les «experiències fonamentals» i amb quin llenguatge s'han expressat.

4. Conclusió: Dumoulin i la teologia japonesa del segle xx

A mode de conclusió, tractarem de situar, breument, la tasca hermenèutica de Dumoulin comentada en el context de la teologia japonesa i veure la rellevància del diàleg que va emprendre a la llum de desenvolupaments recents d'aquesta. Tot i que la denominació «teologia japonesa» no està exempta de discussió, seguint la proposta de Furuya Yasuo,⁴⁴ podem distingir quatre períodes d'aquesta entesa com el cultiu d'aquesta disciplina acadèmica al Japó modern. El primer correspondria a la primera generació de cristians japonesos que van iniciar l'estudi de teologia i van néixer entre el 1850 i els primers anys de la dècada del 1860. Un segon va ser protagonitzat pels estudiants de teologia nascuts en els anys vuitanta i noranta del segle XIX. El tercer segueix

la Segona Guerra Mundial i estaria format per una generació que va començar a escriure obres teològiques. Finalment, un quart període es caracteritza per teòlegs que desenvolupen els plantejaments de la generació precedent.

Els primers estudiants de teologia, tot i haver rebut una educació confuciana, se sentien atrets per la cultura occidental mentre el Japó s'estava transformant en un Estat modern i mentre proliferaven les esglésies protestants, per l'activitat missionera de les esglésies angleses i nord-americanes, i en un període de construcció d'una Església japonesa amb una organització autònoma. En canvi, a partir del 1907, els japonesos comencen a ocupar-se de l'ensenyament de la teologia i a publicar treballs acadèmics propis. En aquest segon període es desenvolupen els estudis bíblics, una teologia històrica i sistemàtica, comença a circular pel Japó la teologia dialèctica, sorgeix un moviment crític de «cristianisme social» i, amb l'auge de l'ultranacionalisme, un moviment que pretén combinar la fe cristiana amb el patriotisme anomenat «cristianisme japonès». Per tal de situar l'aspecte que hem examinat de l'obra de Dumoulin dins aquest context, però, resulta més significativa la tendència cristològica de la teologia japonesa desenvolupada entre el 1950 i el 1970, així com la teologia elaborada després dels anys setanta, centrada en la concepció de Déu i fundada en una «meontologia», és a dir, una ontologia basada en el no-res, com sosté Odagaki Masaya, amb afinitats amb el pensament del no-res asiàtic.⁴⁵

Odagaki interpreta la teologia posterior a la dècada dels setanta del segle XX com una explicitació de la intuïció present però no desenvolupada en el pensament dels teòlegs protestants Karl Barth (1886-1968) i Paul Tillich (1886-1965) segons els quals Déu no es pot considerar un ens, és a dir, un ens que hauria de ser demostrat dins el paradigma subjecte-objecte de l'epistemologia moderna. En aquesta línia, i sota la influència de la filosofia de Nishida Kitarō, alguns teòlegs japonesos, com Takizawa Katsumi (1909-1984), Yagi Seiichi (1932), Mutō Kazuo (1913-1995) o el mateix Odagaki (1929), han mirat de superar el marc conceptual de l'oposició entre subjecte i objecte per parlar d'allò que, en no poder ser concebut com a objectiu ni com a subjectiu, anomenen «no-res» (jap. *mu*). Com explica Mutō, en el raonament de Nishida, l'absolut, per ser veritablement absolut, ha d'incloure en si la negació, ha de ser un no-res absolut, altrament seria relatiu a allò que s'hi oposa.⁴⁶ Segons això, Déu esdevé ésser com un no-res absolut. Per a Nishida, hi ha Déu creador perquè hi ha món creat i hi ha món creat perquè hi ha Déu, i això no implica panteisme («tot és Déu») sinó un «panenteisme», «tot és en Déu», un punt de vista d'una «transcendència immanent».⁴⁷

Podríem dir que el moviment que va iniciar dins la filosofia japonesa el pensament de Nishida cap a l'apropiació d'una disciplina importada per tal de filosofar des d'una perspectiva pròpia en lloc de limitar-se a imitar la filosofia que es feia a Occident, es fa palès en la teologia de la mà dels esmentats teòlegs. Cal dir, però, que la nova consciència històrica que expressen coincideix amb d'altres manifestacions dins aquest camp disciplinari, com ara l'articulació d'una teologia de les religions en resposta al context de pluralisme religiós per part, per exemple, de Furuya Yasuo (1926-2018) o la «indigenització» del cristianisme promoguda, entre d'altres, per

⁴² Cf. NISHITANI, KEIJI, *La religión y la nada*, Trad. Raquel Bouso, Nagoya: Chisokudo, 2017.

⁴³ HEINRICH DUMOULIN, *Encuentro con el budismo*, *Ibid.*, p. 174.

⁴⁴ FURUYA YASUO, «Introduzione», a YASUO FURUYA (ed.), *Storia della teologia giapponese*, Trad. Tiziano Tosolini, Nagoya: Chisokudo, 2020, p. 16.

⁴⁵ ODAGAKI MASAYA, «La teología dopo il 1970», a YASUO FURUYA (ed.) *Ibid.*, p. 148.

⁴⁶ MUTŌ KAZUO, *Christianity and the Notion of Nothingness. Contributions to Buddhist-Christian Dialogue from the Kyoto School*. Ed. Martin Repp. Trad. Jan Van Bragt. Leiden: Brill, 2012, p. 117.

⁴⁷ Cf. NISHIDA KITARŌ, «La lógica del lugar de la Nada y la cosmovisión religiosa», a *Pensar desde la Nada. Ensayos de filosofía oriental*. Trad. Juan Masiá i Juan Haidar. Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 23-118.

l'esmentat Inoue Yōji, o l'escriptor catòlic Endo Shūsaku (1923-1996)⁴⁸.

Amb tot, convé assenyalar que la filosofia nishidiana, la qual no deixa de ser, en part, una reinterpretació creativa de concepcions tradicionals budistes, ha estat clau en proporcionar un llenguatge a aquesta teologia meontològica a fi de poder expressar la seva comprensió del cristianisme amb categories pròpies. De la mateixa manera, es pot concloure que l'assoliment d'aquest nou grau de maduresa en els estudis de teologia al Japó, amb la formulació de la fe cristiana per part dels teòlegs japonesos en els seus propis termes, segurament no hauria estat possible sense figures com la de Dumoulin, que van dedicar la seva vida i la seva obra a l'estudi, la traducció i el diàleg per facilitar tant la comprensió mútua entre interlocutors de cultures distants com el respectiu autoconeixement com a conseqüència de l'encontre.

Bibliografia

- BAATZ, URSULA, *Hugo M. Enomiya-Lasalle. Una vida entre mundos. Biografía*. Trad. Ana María Schluter. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- BASSET, JEAN-CLAUDE, *El diálogo interreligioso*. Trad. Miguel Montes. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- BOXER, C. R., *The Christian Century in Japan, 1594-1650*, Berkeley: University of California Press, 1951.
- COOPER, MICHAEL, *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Ann Arbor: University of Michigan, 1995.
- «Sixty Monumental Years», *Monumenta Nipponica*, 53/1 (Spring, 1998), pp. 1-11.
- DOAK, KEVIN M. (ed.), *Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japanese Culture*, Vancouver: UBC Press, 2011.
- DUMOULIN, HEINRICH, «Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture, by Daisetz Teitarō Suzuki», *Monumenta Nipponica*, 3/1 (1940), pp. 323-325.
- «The Torch of the Faith. The Letters of a Jesuit Missionary». Trad. J. P. Gleeson, SJ. *The Australian Catholic Truth Society, Record*, 268 (1942), pp. 1-33.
- «Aspects du Bouddhisme. Tome II: Amida. by Henri de Lubac», *Monumenta Nipponica*, 12/3-4 (1956-1957), pp. 312-314.
- «A Place for the East-West Encounter», *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion & Culture*, 1 (1977), pp. 4-8.
- «Meetings with Daisetz Suzuki», *The Eastern Buddhist* II/1 (1967), pp. 153-156.
- *Zen Buddhism: A History*, vol. 1 [*Geschichte des Zen Buddhismus*, 1985]. Trad. James Heisig i Paul Knitter. Nova York: Macmillan, 1988.
- *Zen Buddhism: A History*, vol. 2 [*Geschichte des Zen Buddhismus*, 1985]. Trad. James Heisig i Paul Knitter. Nova York: Macmillan, 1990.
- «Preguntas al cristianismo desde una perspectiva budista» [»Fragen an das Christentum aus buddhistischer Sicht», *Geist und Leben*, 48 (1975), pp. 50-62]. Trad. Nicolás Pombo Lidia. *Selecciones de teología*, 15 (1976). Consultat a <https://seleccionesdeteologia.net/>
- «Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy», *Journal of the History of Ideas* 42/3 (1981), pp. 457-470.
- *Encuentro con el budismo [Begegnung mit dem Buddhismus*, 1978]. Trad. Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1982.
- «The Person in Buddhism: Religious and Artistic Aspects», trad. Jan Van Bragt, *Japanese Journal of Religious Studies*, 11/2-3 (1984), pp. 143-167.
- *Christianity meets Buddhism*. Trad. John C. Maraldo. La Salle, Ill.: Open Court Pub., 1990.
- *Zen Buddhism in the 20th Century [Zen im 20 Jahrhundert*, 1990]. Trad. Joseph O'Leary. Nova York: Weatherhill, 1992.
- *Para entender el Budismo. Temas clave [Understanding Buddhism. Key Themes*, 1994]. Trad. i pròleg de José María de Vera. Bilbao: Mensajero, 1997.
- *Zen: El camino de la iluminación en el Budismo. Orígenes y significado [Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus*, 1976]. Trad. Ana María Schlüter Rodés i Fernando Beltrán Llavador. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002.
- ELISON, GEORGE, *Deus Destroyed*, Harvard University Press, 1988.
- FURUYA, YASUO, *Storia della teologia giapponese*. Trad. Tiziano Tosolini. Nagoya: Chisokudo, 2020.
- GONZALEZ VALLES, JESÚS, *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid: Tecnos, 2000.
- HEISIG, JAMES W., «Editor's Introduction», *Japanese Journal of Religious Studies*, 12/2-3 (1985), pp. 109-117.
- *Filósofos de la nada*, Barcelona: Herder, 2002.
- LUBAC, HENRI DE, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, París: Éditions du Cerf, 2003 (1938).
- *Aspects du Bouddhisme*, París: Seuil, 1951.
- MARALDO, JOHN C., *The Saga of Zen History and the Power of Legend*, Nagoya: Chisokudo, 2021.

⁴⁸ Jesús González Vallés esmenta també l'obra del teòleg protestant Kitamori Kazō (1916-1998) entre els principals esforços dirigits a la inculturació del pensament cristià al Japó. Vegeu al respecte *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid: Tecnos, 2000, pp. 450-469.

- MORAN, JOSEPH FRANCIS, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, Londres: Routledge, 1993.
- MUTŌ, KAZUO, *Christianity and the Notion of Nothingness. Contributions to Buddhist-Christian Dialogue from the Kyoto School*. Ed. Martin Repp. Trad. Jan Van Bragt. Leiden: Brill, 2012.
- NISHIDA, KITARŌ, «La lógica del lugar de la Nada y la cosmovisión religiosa», a *Pensar desde la Nada. Ensayos de filosofía oriental*. Trad. Juan Masiá i Juan Haidar. Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 23-118.
- NISHITANI, KEIJI, *La religión y la nada*. Trad. Raquel Bouso. Nagoya: Chisokudo, 2017.
- SNODGRASS, JUDITH, *Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.
- SUZUKI, DAISETSU, *Essays in Zen Buddhism. First Series*, Londres: Luzac, 1927.
- THELLE, NOTTO R. «Christianity Encounters Buddhism in Japan. A Historical Perspective», a JOHN BREEN i MARK WILLIAMS (ed.), *Japan and Christianity. Impacts and Responses*, Nova York: Palgrave Macmillan, 1996, pp. 94-106.
- VAN BRAGT, JAN, «In Memoriam. Heinrich Dumoulin», *Japanese Journal of Religious Studies*, 22/3-4 (1995), pp. 459-461.
- VOLPI, VITTORIO, *Il Visitatore. Alessandro Valignano, un grande maestro italiano in Asia*, Milà: Spirali, 2011.
- WALTON, WILLIAM, *Art and Architecture*. Philadelphia: G. Barrie, 1893 [Consultat a Paul V. Galvin Library Digital History Collection, Illinois Institute of Technology, <http://columbus.iit.edu>].
- WATANABE, MANABU, «The Works of Heinrich Dumoulin. A Select Bibliography», *Japanese Journal of Religious Studies*, 12/2-3 (1985), pp. 263-271.
- YAMAMOTO, YOSHIHISA, «The Theory and Practice of Inculturation by Father Inoue Yōji: From Panentheism to *Namu Abba*», a KEVIN DOAK, (ed.), *Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japanese Culture*, Vancouver: UBC Press, 2011, pp. 145-168.
- YASUMOTO NISHI i KOICHIRO FUJITA, «Buddhist-Christian Relations in Japan. A Buddhist Perspective», a SCHMIDT-LEUKEL, PERRY (ed.), *Buddhist-Christian Relations in Asia*, Munic: EOS, 2017, pp. 263-289.

LE DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN À L'ÉCOLE DES PÈRES BLANCS

Rémi Caucanas¹

Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabo-Musulman
Pontifical Institute for Studies in Arabic and Islamology
rcaucanas@gmail.com

ABSTRACT: Au cours des 150 ans d'existence les Pères Blancs ont progressivement dressé des stratégies d'évangélisation en Afrique. À partir de Charles Lavigerie son programme missionnaire pourrait se comprendre, non seulement dans le contexte des études postcoloniales, mais aussi dans l'idée du Pape François d'« aller aux périphéries », de telle façon qu'ils ont été essentiels dans l'évolution vers une meilleure compréhension du dialogue entre Chrétiens et Musulmans.

MOTS CLÉS: Pères Blancs, évangélisation, Afrique, dialogue interreligieux

ABSTRACT: Throughout 150 years of existence, the White Fathers have progressively outlined strategies for evangelisation in Africa. Beginning with Charles Lavigerie, their missionary program could be understood, not only on the context of postcolonial studies, but also on Pope Francis's idea of "going to the peripheries", in such a way that they were essential in the evolution towards a better understanding of dialogue between Christians and Muslims.

KEYWORDS: White Fathers, evangelisation, Africa, interreligious dialogue.

Les ports méditerranéens de l'Europe de l'Ouest offrent encore cette possibilité, perdue pour beaucoup en Orient, de croiser et parfois même de côtoyer quotidiennement des gens de culture et de religion différentes. Peut-être plus que d'autres, parce qu'elle est une ancienne métropole coloniale, Marseille abrite une très forte proportion de personnes de confession musulmane originaires des anciennes colonies françaises, principalement issues du Maghreb et des Comores.² Or en face d'une telle pluralité, différents comportements peuvent émerger. Les

¹ Ancien directeur de l'Institut Catholique de la Méditerranée (ICM, Marseille), Rémi Caucanas est chercheur associé à l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabo-Musulman (IREMAM, Aix-en-Provence) et au Pontifical Institute for Studies in Arabic and Islamology (PISAI, Rome). Rémi Caucanas a enseigné au Tangaza University College (TUC, Nairobi) de 2018 à 2021. Il vit aujourd'hui à Ottawa. Il est le co-auteur de *L'Église et les chrétiens dans l'Algérie indépendante*, Karthala, Paris, 2020. Et il est l'auteur de *Jacques Lanfry. Un lion, l'Église et l'Islam*, PISAI, Rome, 2021 ; *Étienne Renaud, la passion du dialogue*, Chemins de dialogue, Marseille, 2017 ; *Chrétiens et musulmans en Méditerranée : Ombres et lumières de l'entre-deux guerres, 1919-1939*, Chemins de dialogue, 2017 ; *Relations islamo-chrétiennes en Méditerranée : Entre dialogue et crispation*, Presses Universitaires de Rennes, 2015.

² Les publications sur le "brassage culturel" à Marseille ont été nombreuses au début des années 1990, non sans lien avec le lancement d'un nouveau partenariat euro-méditerranéen à Barcelone en 1992, cf. Émile Temime, « Marseille, ville une et