

Kristus og Buddha hand i hand

AASULV LANDE

Aasulv Lande har verkat som professor i missionsvetenskap vid Lunds universitet sedan 1994. Denna artikel bygger på den avskedsföreläsning som han höll vid Centrum för teologi och religionsvetenskap den 27 januari 2005.

Det er ikkje så mange år sidan zen-buddhismen hadde ein sterk posisjon i svensk åndsliv, faktisk også innanfor svensk kristendom. Dette siste hang saman med eit omfattande stemningsskifte i samfunn og religion. Det sosiale reformtrenden i 1970-talets religion varde rettnok ved. Men folk var trøytt av «ordet»; ropet etter den martin luther kingske forkynnarpatos stilna. Religionens aktivistar søkte mot meditasjonen. Program for sosial rettvisse og forandring knytte seg tettare opp mot buddhistisk inspirert spiritualitet. Teologien i Europa hadde sidan 1960 talet henta mykje fornyande inspirasjon frå den tredje verda. Dialogen med zen kom inn i samband med dette og fekk ein spesiell funksjon. Den bidrog til ein meir omfattande men alternativ frigjeringssteologi. Zen viste seg å ha formidlande potensiale i brytninga mellom sosialt engasjement og svensk lutherdom. Pelle Bengtssons utarbeidde studie for Lund stift, *Mot enkelhetens punkt*,¹ er eit godt prov på dette. Svenska kyrkans største stift, Lund, samla seg om zen-inspirert meditasjon som inngang i kristen spiritualitet og som vegmerke for sosial handling.

I hovudsak synest det vere to årsaker til at situasjonen i 2005 ikkje lenger er heilt den same. Ei årsak er knytta til 11 september 2001 og terror-trusselen frå militant islam. Ei anna er det europeiske projekt: EU. Det spektakulære terroråttaket frå al Qaida, USA's reaksjonar, krigane med ekstreme islamistiske rørsler i Afghanistan og Irak har i viss grad skubba buddhismen ut av synsfeltet. Buddhismen er blitt litt uinteressant, så lite terrorisme og truslar den kan stille

opp med. Faktum er at einskilde buddhistar også istemmer i koret: 11 september er dei abrahamittiske religionars og kulturars problem². Men islam fekk dermed eit meir synleg ansikt i «kristne» Vesten. Gjennom aktuelle responsar i politikk og internasjonalt åndsliv uttrykker den 11 september: Islam er på godt og vondt — helst på vondt — den intressante «andre» religion etter kristen vurdering.

Den andre årsak til buddhismens marginalisering i Europa er bygd opp over eit langt tidsrom. Bare i svært liten grad har buddhismen gjennom hundreåra møtt abrahamittiske tradisjonar på europeisk grunn. I europeisk åndsliv er den indreabrahamittiske interaksjonen heilt annleis fundamental. Kva har ikkje kristne tolkingar av jødedommen opp gjennom hundreåra betydd — for eksempel for tragediar som jødeforfølgningane i Europa? Kva har ikkje muslimsk ekspansjon heilt frå sekshundretalet og fram til 1500 talet betydd for Europa? Kva har ikkje kristne korstog betydd for relasjonane mellom dei tre europeiske religionstradisjonane? Synlege spor ligg igjen i institusjonar, etniske relasjonar, i skrift og myteforming. I dette komplekse trefaldige møte avspeglast store deler av Europas såre, religiøse identitet. Når EU prosjektet forsøker å integrere denne smertefulle historie er det positive bildet «Abrahams barn» skapt. Tübingenprofessoren Karl Josef Kuschels innsetts — blant mange andres — for å forme ut ein tre-religiøs basis for europeisk samliv illustrerer dette.³ Dermed blir den euroetnisk sett fjerne

¹ Bengtsson 1999 var resultatet av eit studieprosjekt i spiritualitet som biskop KG Hammar sette i gang som eit stiftsinitiativ.

² Kommenterar med dette innhald var hevda av buddhistar ved eit buddhistisk-kristent forskarseminar, NCC Kyoto desember 2002.

buddhismen og annan aust- og sør-aust asiatiske religion perifer i europeisk diskurs.

Dermed er det ikkje sagt at den framterroriserte interessa for abrahamittisk identitet er ideell. Mange med meg saknar innsiktene og tradisjonane frå den vise Gautama. Ikkje slik å forstå at buddhismen alltid har vore fredeleg — den har sine intime kontaktar med våpenkultur og krigersk spiritualitet. På japansk 1500-tal hadde Tendai-buddhismen sine væpna soldatar. Og under siste krig gav zenbuddhistar spontan støtte til japansk imperialism.⁴ Men i prinsippet har Gautamas veg likevel bevart eit pasifistisk preg. Forholdet mellom buddhistar og «Abrahams barn» har gjennomgåande vore fredeleg. Den interreligiøse situasjonen har rettnok ikkje alltid vore ideell. Men det har ikkje vore abrahamittiske korstog mot buddhistane. Og buddhismen på si side tolererte i første omgang kristne misjonærar både i Tangperiodens Kina og i tidlege fasar av Tokugawa og Meiji Japan.⁵

Ofte har det meldt seg fruktbare perspektiv for buddhistisk kristent — eller skal vi heller seie buddhistisk abrahamittisk samarbeid. Fleire utviklingslinjer er positive. Spørsmålet om eit sjølvstendig Tibet har eksempelvis åpna for ein utstrekkt dialog mellom kristendom og tibetansk buddhisme. Konverteringar har tidvis skapt ei viss uro, såleis har Dalai Lamas success i vestlege miljø skapt reaksjonar.⁶ Men da verken kristendom eller tibetansk buddhisme i dag driv aktiv proselytisering og dessutan synest ha samanfallende etiske interesser — f.eks i kamp for religiøs fridom i det kinesiske kulturområde — har dei to religiøse tradisjonar bevart ein gjensidig respekt. Tibetansk buddhismes rett til å utvikle sin sosio-religiøse identitet både i Vesten og i Tibet er blitt varmt akseptert blant kristne i Vesten. Her deler Buddha og Kristus eit engasjement for fred og samforstand i politiske og kulturelle samanhengar. Også i Thailand og i Burma har buddhistisk-kristne relasjonar utvikla seg positivt. Det er med andre ord eit godt sam-

virke mellom religionane på fleire sosiale område.⁷

Ser ein framover ligg det eit potensiale for aktuelt samarbeid i etterarbeidet som følgjer den skrekkinngjagande *tsunami* som oppsto utanfor Sumatra 26 desember 2004. Flodbølga skar ned 200 000 menneskeliv, raserte bustader og øydela næringer for fem millionar menneske. Buddhistiske land som Thailand, Sri Lanka og Burma er blant dei hardast ramma områda. Behovet for buddhistisk-kristent-muslimsk samordna hjelpearbeid og etterarbeid pekar mot ein konkret, langvarig og omfattande buddhistisk — abrahamittisk dialog om menneskelivets vilkår.

Men kva så med det religiøse møtet mellom buddhistiske og kristne (abrahamittiske) identitetar? La meg kaste eit blikk på den historie som har gått føre.

Nestoriansk misjon i Kina førte med seg den første substansielle kontakt mellom kristendom og buddhisme. Den nestorianske kyrkja i Kina la vekt på bønner, meditasjon og riter. Denne klosterørsla følgde silkevegen frå Bagdad og nådde Tang Kina på 600-talet⁸. Etter den fyldige inskripsjonen på den såkalla Nestorianarsteinen frå 781 var denne kyrkja tolerant mot andre truskonsept — ho hadde heller ikkje kolonialismens politiske maktapparat bakom seg. Religionsteologisk synest kyrkja ha bygd på «oppfyllingstanken». På same måten som apoletane i urkyrkja tenkte den seg altså eit «logos spermatikos» som var utsådd i det kinesiske religiøse miljø. Kristus fullkommengjorde såleis taoismen, konfucianismen og buddhismen. Kristendom var desse tre åndstradisjonars krone. I nestoriansk ikonografi voks korset fram frå lotusblomen — symbolsk illustrert på Nestorianarsteinen.

I samband med portugisisk kommers og kolonialisme kom romersk-katolske misjonærar omkring 1550 til Kina og Japan med ein tilsvarende teologi. Men i denne, koloniale epoken oppstod det spenningar med buddhismen. I 1549 kom den baskiske jesuitten Francis Xavier til Japan. Han forsøkte ei tid men fann det etter-

³ Mellom anna ved å skrive boka «Streit um Abraham», Kuschel 1994.

⁴ Sjå «Rude Awakenings», Heisig 1994.

⁵ Henholdsvis på sekshundre, femtenhundre og attenhundretalet.

⁶ Cfr Lande 2003.

⁷ American Society for Buddhist Christian Studies gjer dette sosiale samarbeid til hovudtema for sin sjuande konferanse i Los Angeles 3-8 juni 2005.

⁸ Munken Alopen blir rekna som pionermisjonæren. Han kom med evangeliet til Kina i 635.

kvart uholdbart å identifisere *Deus* med *Buddha Vairochana*, den kosmiske Buddha. Men dermed kom han etterkvart i konflikt med buddhismen. Hans etterføljarar i Japan førte konfrontasjonen vidare. I Kina vart ikkje den direkte religiøse konfrontasjonen så skarp. Matteo Ricci valde konfucianismen som kristendommens fremste samtalepartnar i det 16de hundreårs Kina. Den nedprioriterte buddhismen var som i Japan ein fiende — men kampen mot buddhismen vart mjukare i og med at den vart førd etter konfucianske modellar.

Sterkast vart imidlertid konfrontasjonslinja i Sri Lanka — kolonisert og forsøkt kristianisert etter tur av Portugal, Holland og tilsist England. Ved førre hundreårskiftet, omkring år 1900, slo konfrontasjonen ut gjennom konflikter og stridsamtalar på Sri Lanka — men også gjennom buddhistisk misjon i Vesten, først og fremst i Tyskland og England.⁹ Utsendingar frå det lankesisk baserte Maha Bodhi Society kom til England for å stifte eit «sangha» i Vesten.

Den orientalistiske impuls hadde vekt interesse for orientalske religionar. Heterodoks kristendom som teosofi og unitarisme hadde også tent interesse for religiøse alternativ til kyrkjeleg kristendom. Gjennom World Congress of Faiths — arrangert i samband med verdsutstillinga i Chicago 1893 fekk denne interessa eit framskuv. Kongressen åpna også for buddhismens og hinduismens epokegjerande gjennombrøt i det moderne, kristne Vesten. Dei lokale asiatiske konfrontasjonar avspeglar seg nå også i vestlege, religiøse miljø.

Omkring 1960 skifte det buddhistisk-kristne religionsmøtet karakter. Det kom tydeleg til uttrykk ved Andre vatikankonsilet (1962–65) og ved Kyrkjeverdsrådets møte i Uppsala 1968. Bak dette skifte kan ein identifisere fleire initiativ. Ei rekke katolske religiøse (Thomas Merton, Ninomiya Lasalle følgte av Aloysius Pieris, Kadowaki Kakichi og andre) inspirerte ein kristen-buddhistisk spiritualitet som har vunne seg

ein sterk og naturleg plass i Asia, Europa og Nord-Amerika. Basert på meditasjon og vidareført i refleksjon og sosialt ansvar har det utvikla seg ei djup samkjensle mellom buddhistiske og kristne grupper.

Den japanske «kyotoskolen» er eit anna initiativ som formidla vennskapeleg kontakt mellom religionane og heilt særleg mellom akademikarar innanfor desse to religiøse tradisjonane.¹⁰ Den åpne og generøse symbolhandling som filosofen Nishida Kitaro utførte ved å sende sin lovande forskarstudent Takizawa til Basel for å studere under Karl Barth fekk utrueleg rekkevidde. Det gjekk sjokkbølger gjennom buddhistiske og kristne miljø — men ikkje minst i det religionsvitskaplege akademi. Dette vart til ein impuls for religionsdialog som ennå er verksam både i Japan, i Europa og USA. Denne buddhistiske forsoningshandling forma i sine konsekvensar religionsteologien til Paul Tillich i USA og Kitamori Kazoh i Japan. Det åpna for ein vidtgåande samtale med jødisk filosofi (Martin Buber) og inspirerte samtalar mellom f.eks. Masao Abe og John Cobb's prosessteologi.¹¹ Hans Waldenfels har innleidd eit europeisk perspektiv på denne samtalen — der også nordiske representantar har deltatt.¹² HSFR-prosjektet «The Concept of God in Global Dialogue» her i Lund, Håkan Eilerts dialogteologi og Hans Hof's innsatsar talar sitt språk om ein vennskapets dialog av betydning.¹³ Dialogen i kyotoskolens kjølvatn utmerker seg ved eit grundig arbeid med buddhistisk og kristen metafysikk som i det siste også har fått ein dimensjon av etisk ideologisk kritikk. Her tenker eg eksempelvis på seminaret om Kyotoskolens forhold til japansk ultranationalisme (*Rude Awakenings*; rapport redigert av Jim Heisig)¹⁴ men også på den seinare fokus kring «Kritisk buddhisme» der kyotoskolen er analysert i forhold til grunnleggande

⁹ Den såkalla «panduradebatten» i 1873 var ein kjend disputt mellom kristne David de Silva og buddhistiske Miguttuvatte Gunananda på Sri Lanka. I 1903 grunnla Karl Seidenstücker i Leipzig «Buddhistischen Missionsverein in Deutschland», jfr von Brück 1997: 201.

¹⁰ Cfr Lande 1997.

¹¹ Cfr von Brück 1997: 278ff.

¹² Cfr Waldenfels 1976.

¹³ Prosjektet som varde 1997-2000 var leidd av professorane Werner Jeanrond og Aasulv Lande. Håkan Eilerts interreligiøse produksjon er omfattande, cfr Eilert 1995.

¹⁴ Heisig 1994.

buddhistiske konsept og med sikte på politiske og kulturelle implikasjonar.¹⁵

Ein tredje grunn til den positive buddhist-kristne relasjonen som utvikla seg på sekstitalet er sosial i utgangspunktet. WCRP som vart organisert i slutten på dette tiåret — nærare bestemt i Kyoto i 1970 — oppstod etter eit hovudinitiativ av nichiren-buddhistiske «Rissoho Kosei Kai». Organisasjonen femner i dag eit stort internasjonalt nettverk som ser interreligiøst samarbeid for fred som den store visjon. Det har oppstått eit nært samarbeid med Hans Küngs «Project Welt-ethos» og det sosiale engasjementet i World Parliament of Religions.

I eit historisk perspektiv er med andre ord buddhistisk-kristne; faktisk også buddhistisk abrahamittiske relasjonar inne i ein positiv fase. Denne dialogen har imidlertid hatt flest nedslag i Asia. Relasjonar til Asia-USA er dessutan sterkare enn relasjonar til Asia-Europa. I europeisk samanheng er denne dialogen i viss grad marginalisert jamført med den dialog som pågår innan den abrahamittiske familie.

Kva er så framtidsperspektivet for denne interreligiøse dialogen? Kva for relasjonar er naturlige og ønskelege utfrå dei to religiøse tradisjonars integritet og potensiale? Avslutningsvis vil eg berøre eit religionsteologisk perspektiv.

I 1999 og i 2001 hadde European Network of Buddhist Christian Studies konferansar over dei to temata «Buddhist Perceptions of Jesus»¹⁶ og «Christian Perceptions of Buddha».¹⁷ Ved desse konferansane er religionsmøtet behandla i ulike kontekstar.

På konferansen i München 1999 tok Nettverket opp «Buddhist Perceptions of Jesus». Her er presentasjonane ordna etter austasiatisk kontekst (Kina, Japan) Sørasiatisk kontekst (Ceylon, Thai), Europeisk kontekst. *Iso Kern* påpeikar at Jesus stort sett var fråverande i dei kinesisk-kristne kontroversar i det 17. hundreåret. Det handla fremst om Gud kontra det konfucianske himmelbegrepet. Etter Jesusbildet i kinesisk 17. hundreår var ikkje inkarnasjonen så vanskeleg å akseptere for buddhistar. Derimot var det

vanskeleg å akseptere tanken på Jesus som helgen når han enda opp med dødsstraff for kriminelle handlingar. Det var også vanskeleg å begripe Jesus som ein person som skulle forsone menneskeslekta ved å betale for synd og skuld.

I kyotoskolens seinare utvikling er Jesus den personen som fullkomment formidlar inn- og utgang av «ikkje-være» (nothingness), hevdar ein av skolens nålevande representantar *Ueda Shizuteru*. For ein kristen er det viktig å leve ut Jesusmodellen idag. Særleg sentral er bibelsitatet frå Gal 2.20: «Det er ikkje lenger eg som lever, men Kristus som lever i meg. Denne setninga er fundamental for kyotoskolens Jesus-tolking. (Finns også hos Nishida i *Zen no Kenkyu*/Studiet av det gode 1911).¹⁸ Det vil seie ifølgje Ueda at den kristne gjennom identifikasjonen med Jesus Kristus og hans død og oppstode går med Jesus inn i og ut av ikkje-være (nothingness, *mu*). Dette er då ei buddhistisk tolking av Kristus som blir kompatibel med buddhismen. For kyotoskolen konvergerer Jesus (Kristus) og Buddha. Kristus er eit uttrykk for den sanne opplysning (Ueda 48f). Sri Lanka har som sagt tidlegare ein heilt annan kontekst for tolking av Kristus. *Heinz Mürmel* orienterer om dette og tar m.a. opp Panduradebatten i 1873. Den kjende buddhistiske talsperson Miguttuvatte Gunananda kritiserte kristendommen på mange måtar: Gudsbegrepet var inkonsekvant m.a. ved spenninga mellom allvitande og allmechtig Gud. Dei mange spebarns død ved Jesu fødsel var eit dårleg og illevarslande teikn, Jesu oppstode var eit bedrag — disiplane fjerna Jesu lik om natta. Til dette kjem for Gunananda at forsoning gjennom eit blodoffer er ytterst uakseptabelt. Angarika Dharmapala (1864-1933) fekk mykje å seie for det kristendomskritiske Jesus-bildet på Sri Lanka. Han voks opp med anglikansk opplæring men tok fullstendig avstand frå den kristendom han vart indoktrinert i. Han kritiserte kristendommen for forfølgning og intoleranse, aggressiv omvendingspolitikk, overtru (vidskepelse) undertrykking, det grusomme, antropomorfe gudsbildet, og låg etisk standard m.a. Konflikten var skarp. Ein samtidig anglikansk biskop, Lakdasa de Mel, sa på den dag han vart innsett som assisterande biskop i Ceylon: «The task of the Church in

¹⁵ Cfr Hubbard 1997.

¹⁶ Schmidt-Leukel 2001.

¹⁷ ENBCS *Christian Perceptions of Buddha, Swedish Missiological Themes 2002:1*.

¹⁸ Nishida 1990 er ei omsetting til moderne engelsk.

Ceylon will not be finished till the remaining ninety percent of the population, who are not Christians, are converted».

Det er derimot interessant å merke seg at thai-buddhisten *Buddhadhasa* hadde eit positivt syn på Kristus. Som også kyotoskolen hadde *Buddhadhasa* flittig lese dei kristne evangelia, reflektert på desse og jamført med eiga erfaring. Han rekna ikkje med at Jesus tok feil men gav tvertom uttrykk for høg respekt for denne religionsstiftaren. Hans hermenevtiske prinsipp er sammanfatta av foredragshaldaren Santikaro Bhikku på følgjande sett:¹⁹

- (1) Jamfør alle påstandar med det som er hovudtanken i sutraene.
- (2) Bekreft påstandane ut frå eiga erfaring
- (3) Dei fire edle sanningar er grunnlaget for buddhistisk dhamma
- (4) Tomhetens prinsipp må ligge til grunn
- (5) Kondisjonalitet er eit grunnprinsipp
- (6) Sann lære bryt ned begjæret

Når det gjeld europeiske konvertittar påviser *Karl Schmied* at desse tradisjonelt har hatt negative syn på kristendommen og i viss mon på Kristus. I tidleg tysk buddhistisk historie (tidleg førre hundreåret) blir kristendommen klaga for å mangle teologisk substans, den har ei blodig historie, misjonen har drive imperialistisk konvertering. Kristendommen er ikkje istand til å gi moderniteten ein akseptabel moralsk standard. Tilsvarende har den kristen kyrkjjes representantar hatt negative syn på buddhistiske konvertittar. Frank Usarski hevdar såleis at tidleg tysk buddhisme vart angripen som kulturfiendtleg, paralyserande, energimessig destruktiv og for sagnad av etikk.

I 2001 arrangerte ENBCS ein konferanse i Lund med det motsette perspektiv: Kristne bilde av Buddha. *Elisabeth Harris* presenterer to kristne syn på Buddha i sin artikkel «Christian Perceptions of Buddha in Sri Lanka». Ho klassifiserer dei kristne tolkingane som (1) *Den avmytologiserande tolking*. Her blir Buddha ein historisk person, ein religiøs reformator og effektiv lærefar. (2) Den andre oppfatning finn ho i

«*writings of missionaries*» som vil nedvurdere Buddhas person. Ho argumenterer:

At den første av desse — som representerer ei komparativ religionsvitskapleg holdning bestemt både av historisk kritikk og av eit behov for å plassere Jesus under Buddha. Dette synet vart utforma av vektororienterte, lankesiske middelklasse buddhistar for å tilpasse buddhismen eit vestleg, vitskapleg fasjonabelt konsept. Dette er kalla «protetantisk buddhisme».

På Sri Lanka har dessutan det negative kristne synet på Buddha gått vidare, og blant uavhengige, konservative evangelikale kristne blir den gamle tradisjonen av mistillit bevart. Personar som forsøker å omvende buddhistar bekreftar den gjensidige mistillit som har dominert klimaet over mange år.²⁰

Kosuke Koyama argumenterer i sitt foredrag for å forstå buddhismen i Thailand. Det er i første omgang viktig for den kristne å vise interesse og å studere.

Kva så med reform-buddhisten Sulak Sivaraksa? Han ser framom alt det kristne bidrag til Buddhismen i eit sosialt engasjement. Sjølv tolkar Sulak Sivaraksa buddhismen i sosiale kategoriar der han følgjer den betydelege Thai reformatoren *Buddhadhasa Bhikku*. Han er også inspirert av kristne tankar — ikkje minst av den kristne frigjeringssteologien som han har møtt i sosiale dialogar som KV har arrangert, og i rørsla «Engaged Buddhism».²¹

Håkan Eilert har komme fram til at den norske misjonæren K. L. Reichelts Buddha først og fremst var eit kontaktpunkt, ein formidlar av transcendens. Buddha-bildet gir mennesket, særleg dei som lid, «harmoni og fred i sjela». Trass i demoniske uttrykk og figurar overfører bildet av Buddha, særleg *Amida Buddha*, godt nytt for menneske i Kina og Japan. Dessverre, seier Reichelt, har buddhismen enda opp i forvirring på grunn av ein konflikt i sangha. Mot denne bakgrunnen står *Amida Buddha* fram. Her er ein person full av medkjensle og nåde. Når eit menneske overgir seg til den opphavslege nåde hos *Amida* blir all eksistens inkludert i han. Dicotomien mellom subjekt og objekt er oppheva.

²⁰ ENBCS 2002: 61f.

²¹ Cfr tidsskriftet «Seeds of Peace» og boka INEB 1990.

¹⁹ Schmidt-Leukel 2001: 97.

Ved dette perspektivet var Reichelt fascinert, skriv Eilert.²²

Frå denne raske samanfatninga av Kristus- og Buddha bilde framgår det tydeleg at desse bilde varierer frå kontekst til kontekst. Jesus er gjennomgåande høgt vurdert av buddhistar, meir enn Buddha er blant kristne. Kristendommen er mest positivt vurdert i asiatiske land som har stått utanfor Vestens kolonialisering (Japan, Thailand) og mest negativt vurdert i koloniserte land (Sri Lanka) og blant vestlege konvertittar. Blant enkelte kristne (Reichelt) er både Buddha og buddhismen høgt vurdert. I dagens dialogsituasjon er dei positive holdningane imidlertid framtreande.

Personleg har eg arbeidd med interreligiøse relasjonar som hovudtema i førti år — og reknar framleis med å fordjupe meg i dette. Forholdet mellom kristendom og buddhisme har vore sentralt i alle desse år, både praktisk og teoretisk. For meg har det blitt viktig å arbeide for ein kristen identitet med to sider: åpen holdning til den religiøse pluralitet og samtidig ein universell horisont. Med «universell horisont» meiner eg at kristendommen er ein universell religion med ein bodskap til i prinsippet heile menneskeslekta. Det same universelle engasjement forventar eg ideelt sett av representantar for andre religionar eller religiøse tradisjonar. Eg set pris på å møte åpenhet til min religiøse tradisjon og forventar at dei aktuelle religionane har heile verda som horisont og adressat. Det er faktisk heller ikkje så uvanleg å møte desse holdningane — for eksempel blant buddhistar.

I min generasjon etter Buber, Lévinas og Habermas, har førestillinga om «den andre» vunne sterkare og sterkare plass i vårt normative apparat for religionstolking. «Den andre» er fascinerande som «den andre». Buddha er «den andre» for meg i all dens kompleksitet. Eg har ikkje kjent meg dratt til noen buddhistisk-kristen eller religiøst pluralistisk syntese. Samansmeltinga av religionane kjennest ikkje attraktiv Verda og livet ville bli så kjedeleg då! Eg har vike tilbake for syntesen «Buddha-Kristus»; sjølv om mange personar gir sympatiske og spennande tolkingar av ein samansmelta buddha-kristen identitet.

Kva så med den schleiermacherske religiøse kategori «schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl»? Skapar den ein uakseptabel syntesereligiøsitet? Det var vel ingen teolog som fekk meir stryk på Menighetsfakultetet i Oslo, der eg i si tid studerte, enn Friedrich Schleiermacher. Han var nyprotestantismens far, og lutherdommens sønderfall vart symbolisert i denne personens «villfarne» teologiske tenking. Hos meg overvintra likevel ein dragnad til den religiøse kategori som transcendental kategori. Tillat meg å gå raskt gjennom eit bratt, bergfullt og faktisk vanskeleg tilgjengeleg landskap: Eg tiltar meg retten til å tolke denne kategorien i ein pluralistisk samanheng. Eg vil med andre ord gjerne sjå kategorien i lys av det vi har fått som tema for desse to seminar-dagane: kontekstualitet. Det finns ulike buddhistiske, kristne, muslimske, hinduiske, humanistiske variantar av «schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl». Eg oppfattar ikkje denne kategorien så at den medfører ein felles religiøs essens. Dialogstrukturen er tenkt innebygd i kategorien «schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl» «direkte avhengigheit». Tanken er altså at menneskekulturen bygger på ein føresetnad (transcendental) som kombinerer «avhengigheit» og «dialog».

I buddhistisk kristne samanhengar — særleg i forhold til zen — diskuterer ein *unio mystica* mellom mennesket og tilværets urgrunn. Er det den same urgrunn den kristne opplever i den mystiske union med Gud og zenbuddhisten i identifikasjonen med «*det tomme*»? Er «Gud» og «det tomme» identiske? Det kan eg ikkje svare på. Men eg opplever at min buddhistiske grannes møte med «det tomme» utvider dimensjonen i mitt møte med det eg kallar «Gud». Eg hugsar at eg for ei tid sidan sat saman med ein thai-munk. Hans inngang i den mystiske verd stråla ut av hans person og hans holdning. Sjølv fornemma eg dette stille fenomen under namnet «Gud». Generelt sett åpnar min buddhistiske grannes religiøse identitet og relasjon til nirvana nye perspektiv på kyrkjeleg fellesskap. Finst det ingen gjest frå andre trustradisjonar i den kyrkje der eg tilber opplever eg det stundom som ein fargetone saknas. Når ein buddhist deltar i mitt kristne, heilage rom — og når eg deltar i hans heilage rom opplever eg derimot ei spennande, dynamisk og universell *ekklesia* — undervegs

²² ENBCS 2002: 98.

mot eit fascinerande shalom. Eg kan ikkje identifisere «gudsriket» med «nirvana» — men kan heller ikkje avkrefte identiteten for den saks skuld. Eg argumenterer for at «gudsriket» har ei dør mot «nirvana» slik at nirvana er relevant for den frelse vi kallar «gudsriket».

Tillat meg å vere subjektiv ennå ei stund til! Eg opplever forholdet mellom religionane som meir enn ein abstrakt relasjon. Det finst eksempelvis kommunikasjon. Som buddhistar har fortalt meg at gudsriket er inspirerende for deira pilgrimsvandring er nirvana inspirerende for mi. Der er ingen ocean mellom desse to eksistensformer. Eg er tilbøyeleg til å hevde med Aloisius Pieres at desse religionar kompletterer kvarandre.

Til å begynne med pekte eg på at buddhismens posisjon i vår del av verda — trass høg interesse i visse miljø — står svakare enn tidlegare. Det hang etter mitt skjøn saman med den politiske og sosiale utvikling i Vesten; islam har komme oss så nær. Eg vil derfor håpe at den ubetinga viktige dialogen mellom Abrahams barn får ein buddhistisk komponent. Utan ein slik komponent fryktar eg at vårt religiøse engasjement kan føre inn i isolasjonisme og terrorangst. Men omvendt, ved å åpne vår sosio-religiøse horisont mot buddhismen kan Europa styrke sin globale horisont og dermed vår åpne identitet.

Eit potensiale for konkret samarbeid ligg som nemnt ovanfor i arbeidet etter den skrekkefylte *tsunami* som fossa inn over sørasiatiske strender og etter alt å dømme hausta omkring 200.000 menneskeliv og raserte bustader og næringar for millionar. Thailand, Sri Lanka og Burma er blant dei land som hardest er ramma av tragedien. Det innber eit stort behov for budd-

histisk-kristent samordna hjelpearbeid i området. Dette krev at buddhistiske og kristne — og saman med muslimar — samarbeider. For menneskets skuld. Det har faktisk også med sanning og universalitet å gjere og åpnar for ein meningsfull religionsdialog.

Litteratur

- Bengtsson, Pelle: *Mot enkelhetens punkt — anteekningar från vägkanten*, Arcus, Lund, 1999.
- Eilert, Håkan: *Det dialogiska imperativet (Öst-Västliga Beträktelser)*, Arcus, Lund 1995.
- European Network of Buddhist Christian Studies (ENBCS): *Christian Perceptions of Buddha, Swedish Missiological Themes 2002: 1*.
- Heisig, James W. & Maraldo, John C.: *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994.
- Hubbard, Jamie & Swanson, Paul L. (eds.): *Pruning the Bodhi Tree. The Storm over Critical Buddhism*. University of Hawaii Press, Honolulu 1997.
- INEB (International Network of Engaged Buddhism): *Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World*, Bangkok 1990.
- Kuschel, Karl-Josef: *Streit um Abraham*, Piper, München 1994.
- Lande, Aasulv: «Interreligiøs dialog i dagens Japan» i Ernst Harbakk og Filip Riisager (eds.): *Veien Videre. Den nordiske Kristne Buddhistmisjon 75 år*. Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon, Oslo 1997 s. 94–106.
- Lande, Aasulv: «The Dalai Lama — A Threat to Christendom?», *Swedish Missiological Themes 2003: 3*, s. 353–364.
- Nishida Kitaro: *An Inquiry into the Good*. Transl. Masao Abe and Christopher Ives, New Haven 1990.
- Schmidt-Leukel, Perry, Köberlin, Gerhard & Götz, Thomas Josef: *Buddhist Perceptions of Jesus*, EOS Verlag, St. Ottilien 1999.

Summary

Against a background of increasing Muslim influence in Europe, the article «Buddha and Christ Joining Hands» identifies a growing understanding between Buddhism and Christianity. Reasons for this rapprochement are partly found in a history without crusades from either side. The positive, dialogue-generating influence of Nishida Kitaro and the so-called «Kyoto School of Philosophy» are, together with a common Buddhist-Christian concern for religious freedom in e.g. Tibet, seen as conducive to the contemporary, positive state of affairs. The article furthermore illustrates the contextual character of contemporary interreligious relationships and outlines an adapted and dialogically interpreted transcendental category as their philosophical foundation. Conclusively, the article argues for potentially fruitful Buddhist contributions to interrelations between the Abrahamic faiths, i.e. Christianity, Islam and Judaism.