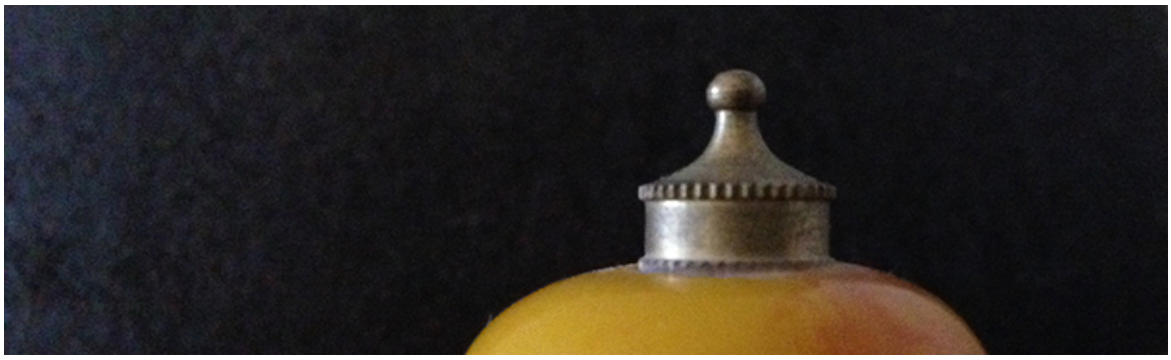


I dag, hvor mængden af information er i permanent eksplosion og tidligere så faste vidensstrukturer i opløsning, skal man være en modig mand for at vove at sige noget sammenfattende om 2000 års spirituel udvikling.
Det mod har Erik Meier Carlsen, og i dette overblik over blandt andet mødet mellem kristendom og buddhisme demonstrerer han hvor meget belæsthed og erfaring der ligger bag dette mod.
Ved helt overraskende at begynde med hvad dagligsprogets udvikling og muligheder betyder for religiøse erfaringer og forestillinger, lægger han et spor ud som han derefter udfolder konsekvent: beskrivelsen af hvordan verdensreligionerne, her især buddhisme og kristendom, vokser ved den gensidige kontakt, og udfolder sig i fluktuerende interferens med hinanden.
Hvordan de, allerede omkring deres første blomstring for omkring 2000 år siden, har kontakt med og påvirker hinanden, og hvordan denne gensidige påvirkning allerede for over 300 år siden begynder at sætte sig dybe spor i europæisk tænkning, spor der i dag hastigt fordyber sig yderligere i dialogen mellem vestlig naturvidenskab og de højere træningsformer indenfor buddhismen.

***

Åndelig vækst i mødet mellem vest og øst
af Erik Meier Carlsen

De to ældste store verdensreligioner, buddhisme og kristendom, har det bemærkelsesværdige til fælles, at de udviklede sig og voksede voldsomt ved at forlade deres respektive oprindelseslande og ekspandere i helt andre kultursfærer. Spredningen gav rum til storhed i tanken. En afgørende ny livstydning i et fremmed sprog har tilsyneladende hjulpet til at bryde tankens indespærring og indskrænkning i det velkendte og tilpassede.

Menneskehjernen har udviklet sig på grundlag af forventninger, gode og dårlige. Fra den første, mindste levende celle har de indre processer bag cellens hud været styret af længsel og lyst efter mad og formering og frygt for at blive ædt eller udslettet af andre.

Disse forventninger samt stadigt mere raffinerede forudsigelser om omverdenens reaktioner og om hvilket mere eller mindre kendt billede af omverdenen, sanseindtrykkene sandsynliggjorde, er tilsammen de processer, som til stadighed skaber vort verdensbillede, afgrænser og indskrænker det i forhold til den utrolige mangfoldighed af indtryk, vort sanseapparat giver os. Og i forhold til den storhed, som eksistens og verden er indskrevet i.

Denne begrænsede funktionsmåde betyder naturligvis, at vi udvikler os gennem tilpasning til meget snævre udsnit af verden, men udsnit, der stemmer maksimalt overens med vore umiddelbare behov og vor sikkerhed; og verdensbilleder, som vi i vid udstrækning deler med den populationen, vi tilhører i vor egen økologiske lomme i tid og rum.

Menneskeheden er vokset ud af Afrika, men har udviklet flere arter, som har konkurreret om livsbetingelser og forudsigelige verdensbilleder. Noget tyder på, at et afgørende spring i det moderne Homo Sapiens udvikling var interaktionen med den oprindeligt langt talrigere population af Neandertalere. To forskellige verdensbilleder mødtes og smeltede mere eller mindre sammen, noget helt nyt var på færde.

Som i udviklingshistorien i det hele, har arternes samvirke, ikke sjældent symbiotiske sammensmeltning, været nok så afgørende som *"the survival of the fittest"*. At udkonkurrere andre har været mindre effektivt og kreativt end at indgå symbioser, som typisk i udgangspunktet var parasitære.

Med et sådant evolutionært, illusionsløst billede af menneske og verden kan man forfalde til at tro, at videnskaben har udelukket religiøse forestillinger. Det har den ikke. Tværtimod. Selv om der er en gruppe forskere med en såkaldt kognitiv tilgang til religionsstudier, som er endt med voldsomt reduktionistiske påstande om, at religion er opstået som et spildprodukt af den evolutionære udvikling (eg. Dawkins m. fl.). Andre har imidlertid haft blik for, hvad den darwinistiske udviklingsmodel mangler: Nemlig forklaringen på den drift, der formes af selektionen. Og på de særlige kompetencer, som menneskets evolutionære udvikling af en symbolsk tænkning har tilbudt i form af overskridende, transcendente indsigter.

Sproget afgørende

På et afgørende tidspunkt udvikler mennesket sproget, og meget tyder på, at det sker samtidigt med udviklingen af den store menneskehjerne. Hjernen bygges op i samspil med udviklingen af vor kapacitet for symbolsk tolkning, og sproget tilegnes bedst i den tidlige barndom, hvor de konkrete sproglige symboler bliver flettet sammen med udviklingen af de neurologiske netværk: kun neurale netværk, der stimuleres, vokser; netværk, der ikke aktiveres, dør ud. Sproget bygger hjernen, som bygger sproget, som… Menneskene udvikler ikke ét sprog, men tusinder. En markant sprogstamme er den indoeuropæiske, en anden den sino-tibetanske, en tredje den semitiske. Det er i samspillet mellem disse sprog, at de to ældste verdensreligioner finder udtryk. I een sprogkreds udvikles forestillinger, som sprænger den andens og omvendt. Sprogene, som overlevelseskampen har gjort snævre og nytte-styrede, udvider hinanden, når deres felter krydses.

I de seneste par århundreder har de kristne og orientalske åndelige sfærer yderligere befrugtet hinanden på vidtrækkende vis, i det seneste halve århundrede – globaliseringens tid – med særlig intensitet.

Buddha og Jesus er enestående figurer blandt historiens religiøse skikkelser. De reagerer begge mod præsteskaber (brahmaner og farisæere), der har udviklet og dyrket statsreligioner med magtfulde hierarkier af religiøse professionelle. Buddha og Kristus udviser en urform for religion, der skimtes bag religionernes meget forskellige sproglige klædedragt, rituelle udstyr, templer og ordner.

Deres dybeste lære udfolder sig omkring en oplevelse af en oversproglig, over-begrebsmæssig virkelighedserfaring, der overskrider jeg'et og åbner for mødet med "sandhedslegemet" (*Dharmakaya*) eller Gud, sammensmeltningen af kærlighed og visdom.

Sprog og symbol

Mennesket har lært at tyde symboler. Det har andre væsner også, en fordybelse af dette aspekt af udviklingshistorien – biosemiotik – står den verdensberømte danske forsker Jesper Hoffmeyer for. Hoffmeyer er ikke religiøs, men han erkender, at Darwin ikke kan forklare livets opståen. Evolutionen forklarer den udvælgelse, hvorved eksistenskampen forandrer og udvikler levende væsner. Men den forklarer ikke, hvorfra den drift efter føde og formering, den forudbestemthed, teleologi, der driver evolutionsprocessen,

opstår. Hvordan livet opstår, hvordan kemiske processer bliver formålsbestemte.

Og en af Hoffmeyers vigtigste lærere, bio-antropologen Terence Deacon, er gået langt i sin inddragelse af religionen i studiet af den komplekse udvikling af sprog og symbol-tolkning, som er blevet hans livsopgave.

Deacon har opstillet tre modifikationer af menneskesindet, som er uden fortilfælde blandt levende væsner, men er særlig relevante for udviklingen af forudsætningerne for religion: 1) en forudsætning for at forstå begivenheder i verden og ens egen identitet inden for en verden af *narrative* – fortællende – udtryk. 2) en forudsætning for at opfatte verden i to lag, sådan at objekter og begivenheder af verdslig erfaring er som tegn, der udtrykker meninger, der angår et skjult og mere fundamentalt lag af tilværelsen. 3) en evne til emergente emotionelle erfaringer af en højere orden end primært udviklede emotioner, kilden til transcendente former for erfaring – som ofte anset for at være de mest ophøjede aspekter af det åndelige liv. Vi erfarer spontant – lang udover det tillærte, når emotioner opstår og samles gennem symbolernes spil.

Som nævnt har de senere år fremvist en vækst i anvendelsen af evolutions-teoretiske tilgange til at forklare de præcise og særlige menneskelige egenskaber, der har konstitueret religiøse traditioner, som de forstås i den bredere forstand. Omkring 86 pct. af menneskeheden opretholder, hvad vi kan kalde religiøse forestillinger. De nyere forsøg på at forklare disse forestillinger søger at bestemme de psykologiske og sociale processer, der bidrager til de forskellige, mere almindelige, trosforestillinger og praksisser. Fordi de tager udgangspunkt i biologisk teori, er fokus ofte mere på de tvetydigheder og begrænsninger, som kendetegner de religiøse fænomener, end på systemernes egentlige indhold.

Deacons projekt er anderledes. Deacon stiller spørgsmålet om, hvilke nye former for mening eller værdier, der kan afledes af åndelig praksis, tro og erfaring.

Deacons bidrag til forestillinger om religion tager udgangspunkt i hans livslange arbejde med sprogets opståen og udvikling. Hans internationalt anerkendte hovedværk kaldes ”*The Symbolic Species*” (1997), og fokuserer på især menneskets evne til symbolsk tænkning, som bygger på at sammenknytte fænomener og ord, der egentlig ikke har nogen årsagsmæssig relation til hinanden.

Uden det niveau af forståelse, Deacon præsenterer, er det måske ikke så mærkeligt, at mange politikere, debattører og tænkere ser en krig mellem et videnskabeligt og åndeligt

syn på verden.

Hvad den symbolske evne åbenbarer

I den sproglige evne kommer menneskets evne til symbolsk tænkning og kommunikation til udtryk.
Deacon fremhæver to sidevirkninger af vort tilegnede nemme ved at håndtere komplekse symboler, som spontant leder til fremvæksten af religion. Et nemme, som opstår, fordi opbygning af hjerne og sprog nu er så fundamentalt evolutionært indarbejdet både i vort neurologiske hardware og i de symbolske strukturer, at de udviklede sidevirkninger nemt står til rådighed for nye projekter.

Den første sidevirkning er tendensen til at skabe et symbolsk narrativt selv og narrative forklaringer på verden og alt, hvad der følger deraf. Menneskets oplevelse af sit eget jeg og af verden omkring dette jeg, bliver til gennem indre fortællinger om ”jeg” og ”verden”. Disse fortællende eller narrative strukturer i sindet eller opfattelsesevnen har været en afgørende udviklingsmæssig fordel. De har skabt sammenhæng og stabiliseret oplevelser af tid og rum. Men de har også forsynet mennesket med evner til at overskride dette umiddelbare lag af begrebsmæssige fortællinger om os selv og verden. Deacon mener, at kapacitet for narrativ hukommelse opstår ved en for mennesket enestående sammenkædning af episodisk, synkronisk, og procedural, diakronisk, hukommelse. Den procedurale hukommelse skabes ved træning og er for det meste ubevidst, det er legemets erindring om bevægelser i serier – som for eksempel at lære at cykle. Alle væsner synes at have en sådan hukommelse, som bygger på gentagelse, redundans. Den episodiske hukommelse bygger på sammenfaldende, typisk samtidige fænomener. Disse to hukommelsestyper er lokaliseret i forskellige dele af hjernen, men mennesket har gennem den symbolske kompetence udviklet evnen til at kombinere dem, lade dem samvirke i skabelsen af narrative fortællinger.

Den anden forudsætning er tendensen til at være opmærksom på og spontant søge efter underliggende strukturer og systemiske forhold, som skjules af overfladiske tilsynekomster. Sproget indlæres af barnet ord for ord. Barnet skal selv – ubevidst – opbygge sin viden om sammenhænge i sproget, syntaks og semantik, ordenes betydning, som kun kan bestemmes ved deres relationer til andre ord. Som det fremgår af en kvalificeret ordbog, der peger på ordenes anvendelse og kontekst, hele systemet af leksikale interrelationer. Disse systemiske relationer er ikke udadtil til stede i det sproglige korpus, som præsenteres for det sprog-lærende barn gennem forældres eller læreres tale, og må derfor på en eller anden måde udledes fra denne overflade-

tilsynekomst. Det lærer barnet, men netop gennem processer, hvor det opsøger og identificerer de ubevidste, underliggende strukturer og systemiske forhold som sproglig grammatik og syntaks. Resultatet er en tilbøjelighed til at søge og finde en dobbelthed i omverdenen, et umiddelbart fremtrædende billede, og et underliggende, skjult billede.

Endelig føjer der sig til disse to "side-virkninger" en tredje forudsætning, mener Deacon, nemlig symboliseringens evne til at forestille sig mod-positioner og sammensmeltning af ideer og erfaringer uden for normale erfaringers rum. Hvorved gensidigt uforenelige følelser eller emotioner kan erfares samtidigt, den samme evne, der var på spil i udviklingen af den narrative kompetence. På den ene side har evolutionsprocessen, i form af menneskets tilegnelse af symboler og sprog, ført til menneskets fortælling om sig selv, og skabt begreber på vores lyst efter føde og afkom og vores vrede afvisning af trusler mod os og vores. På den anden side har menneskets symboltænkning også åbnet for en emergent, selv-opstået synergi, hvor erfaringer kan vokse udover dette jeg-perspektiv og blive delagtige i en tydning af verden og eksistensen, som overskrider jeg'ets snævre horisont.

Disse oversete egenskaber ved den udviklede menneskelige evne til symboltolkning er efter Deacons mening kraftfulde bidrag til udviklingen af religioner, og de giver indsigt ind til religiøse kerneerfaringer som gudsfrygt ("*awe*") ærbødighed, sans for det hellige, overskridelse af selvet, visse mystiske oplevelser med videre.

Næsten alle kendte religioner er fyldt af symbolsprog, symbolske figurer og fortællinger, samt henvisninger til oplevelser, der overskrider jeg-opfattelsen, som står i centrum af den mest velkendte og umiddelbart fortrolige opfattelse af erkendelse og verden.

Det er jo indlysende, at Deacon ikke søger at forklare, hvad religion er, eller hvor de religiøse forestillinger kommer fra. Men han analyserer sig overbevisende frem til, at de processer, der har ført til, at menneskene som den eneste dyreart har tilegnet sig et sprog, der hviler på symbolske henvisninger, dermed også har udviklet evnen til symbollæsning og tydning, der kan bidrage til at forklare nogle bemærkelsesværdige fællestræk ved de store religioner.

Øst-vest møder

Efter således med Deacons hjælp at have antydet nogle af de menneskelige sprogs og symbolsystemers evner til at bidrage til blomstring og udbredelse af religiøse traditioner, vil jeg igen vende blikket mod de religionsmøder, der historisk har bidraget til at udfolde

og udvide det åndelige rum.

Det afgørende religionsmøde har været mødet mellem buddhisme og kristendom. Dette møde fandt sted for omkring 2000 år siden, men havde allerede en lang forhistorie.

Allerede før Buddhas fødsel i det fjerde århundrede f.v.t. fandtes ionisk-græske kolonier i Indien. Det var deres efterkommere, Alexander den Store mødte i byen Nysa i Hindu Kush under sin indiske kampagne 326 f.v.t. Alexander gik aldrig ned i Indus-dalen, men han grundlagde flere kongeriger i det nordvestlige Indien, nuværende Pakistan og Afghanistan, som kom til at spille en nøglerolle i den tidlige buddhismes udvikling. Omkring vor tidsalders begyndelse bredte buddhismen sig langs handelsruten Silkevejen til Kina.

Hvor den tidlige buddhisme, som var formuleret i flere indiske dialekter og sprog, herunder sanskrit og pali, i de første århundreder var en rent mundtlig tradition, blev centrale skrifter samlet nedskrevet næsten samtidig på pali og i kinesisk oversættelse fra sanskrit. Herunder åbnede buddhismen sig mod den kinesiske kultur og et religiøst sprog, der var domineret af den kinesiske Dao-religions mystik. Oversætterne anvendte simpelthen i vid udstrækning Dao's vokabularium til at oversætte de buddhistiske skrifter. Grunden hertil var tilsyneladende, at Dao, som af de fleste vestlige religionsforskere opfattes som en form for mystik, havde flere fællestræk med sanskrit-litteraturens *mahayana* og *yogachara*-tekster, som kom til at dominere kinesisk, japansk, koreansk og sidst tibetansk buddhisme. Samtidig med udbredelsen af *mahayana*-buddhismen opstår i den anden ende af Silkevejen en ny religion, som springer ud af jødedommen: Kristendommen.

Flere århundreder senere vandt den tibetanske buddhisme, der tidligt var en trofast oversættelse af den indiske version, stor udbredelse, da tibetanerne fra det 7. til det 9. århundrede etablerede et ekspanderende storrige i Centralasien. Datidens indiske buddhisme bestod af den filosofisk-etiske *mahayana* og den mystisk-yogiske *tantra*, der arbejdede med "det indre legeme", kanaler og chakra'er og erotik som redskab i en praksis, der sigtede mod mystisk selv-overskriden.

Men efter en relativ kort storhedstid gik det tibetanske imperium under, og der fulgte en periode med kaos, institutionelt forfald, men til gengæld stor kreativitet og selvstændig tibetansk udvikling af den buddhisme, man modtog inspiration og stof til fra stort set alle verdenshjørner. Særlig dynamisk var udviklingen i Østtibet, der kom under kinesisk dominans, men hvor tibetanske klostre overlevede, og hvor tibetansk i flere århundreder

var hovedsproget i den vigtige karavaneby *Dunghuang*. En by som har efterladt et enormt bibliotek med kinesiske og tibetanske buddhistiske skrifter fra før det tiende århundrede, idet by og bibliotek begravedes under store sandmasser og først blev udgravet af europæere i det 19. århundrede. Det mest bemærkelsesværdige resultat af denne periodes frodige buddhistiske udvikling er den originale tibetanske *dzogchen*-buddhisme, som i de seneste 50 år har opnået en bemærkelsesværdig tilslutning i Vesten.

Dzogchen-traditionen var i sin første udviklingsfase dybt præget af det institutionelle forfald, og den blev skabt af lægmænd uden klostre og universiteter til rådighed. Det var en religion, der i udgangspunktet afviste alle former for yogisk træning og klassisk, buddhistisk filosofi og fokuserede direkte på den ordløse, begrebsfri, selv-overskridende mystiske oplevelse.

I løbet af de følgende århundreder genetableredes tibetansk økonomi og tibetanske institutioner, typisk nye kloster- og fyrste-stater, der funderede sig på udvalgte dele af den buddhistiske – især den tantriske – lære.

Dzogchen-buddhismen udvikledes og praktiseredes især i sekten *nyingmapa* (”de gamle”), men har dog enkelte, markante tilhængere blandt de såkaldte ”modernister”, som dog i større eller mindre grad distancerede sig fra den radikale dzogchen-mystik.

Buddhistisk mystik

Forstås mystik som praksis, der fokuserer på en ordløs, begrebsfri, selv-overskridende erfaring, ”den mystiske oplevelse”, er mystikken imidlertid efter min opfattelse fuldt tilstede i både kristendom og buddhisme generelt.

Buddhismens mange skolers fælles fundament er de såkaldt ”Fire Sandheder for de Ædle”.

Som nævnt er de buddhistiske belæringer og livstydninger i de første århundreder efter buddha Sakyamuni kun blevet videregivet mundtligt. Den ældste nedskrevne kanon er den såkaldte pali-kanon fra Sri Lanka, nedskrevet i de første århundreder (e.v.t.). Men næsten samtidig med at pali-kanon’en bliver samlet og nedskrevet på Sri Lanka, bliver de første buddhistiske sutra’er og tekster oversat til kinesisk fra sanskrit og andre indiske dialekter. I alle buddhistiske traditioner anerkendes “de fire sandheder for de ædle”, *catvāri āryasatyāni*, der er indeholdt i Buddhas første belæring, som han gav til sine seks

første disciple. Den første sandhed lyder: "Se der er lidelse", (*dukha*), den næste sandhed lyder: "Se der er en årsag til lidelse" (*samudaya*).

Jeg vil behandle de to sammen: Siden begyndelsesløs tid (så længe der har været liv i universet) har livets afgørende styrende princip – og for højere livsformer: dets selvforståelse – været sammensat af principper for selvopretholdelse og -reproduktion. Tilknytning til disse principper fører uundgåeligt til lidelse, skuffede forventninger, tab af livsmuligheder – for mennesket særligt ved fødsel, sygdom, alderdom og død. Det er altså selve *tilknytningen* til selvopretholdelsen og reproduktionen, der fører til lidelse. Tilknytningen skabes ved en illusorisk opfattelse af et "jeg" (*atman*) og en illusorisk opfattelse af tilsynekomster, der tingsliggøres, ses som objektivt eksisterende fænomener med egen-natur og varighed, og ikke som det netværk af sammenkoblet opståen, som Buddha peger på, og som er grundlaget for den buddhistiske forestilling om *sunyata*, tomhed eller snarere åbenhed. Den tredje sandhed lyder: "Se der er et ophør af lidelse"' (*niroda*): Hvis mennesket kan frigøre sig fra tilknytningen til lidelsens årsag, udfries det af lidelsen. Det er altså ikke de fænomener, vi har forstået som lidelse, der forsvinder, men vores tilknytning til den tilgrundliggende selvforståelse, som kan gennembrydes og bringe lidelsen til ophør. Den fjerde sandhed lyder: "Se der er en vej ud af lidelse" (*marga*). Vejen er træning i afviklingen af tilknytningen til de livsprincipper, der er årsag til lidelsen. Det omfatter træning i uselvisk adfærd samt en erkendelsesproces, der rodfæster denne adfærd i en ny "selv-forståelse", som er et opgør med illusionen om jeg'et og om fænomenernes substans og varighed, og som fører til indsigt i den ufattelige indskrænkning af Væren, som følger af jeg-illusionens tilknytning til evolutionsprocessens – før-sproglige – optræning i tilknytning til de førstnævnte livsprincipper, sammentrængt i had, begær og dumhed. Dette fælles udgangspunkt for alle buddhistiske traditioner er de grundlæggende teser om *anātman* eller" ikke-jeg" og *pratītyasamutpāda*, "betinget tilsynekomst". Under buddhismens moderne introduktion i vesten gøres den ofte synonym med "karma og reinkarnation", men disse forestillinger blev etableret i den vediske hinduisme længe før Buddha *Sakyamunis* forkyndelse. *Anātman* og *pratītyasamutpāda* er faktisk helt afgørende modforestillinger til de hinduistiske begreber: Ikke-jeg betyder også ikke-sjæl, det vil sige buddhismen tror ikke på "sjælevandring", men nok på gensidigt betingede processer, hvorved et levet liv bliver et produkt af millioner af tidligere liv og forplanter sig til fremtidige liv (i god overensstemmelse med moderne vestlige forestillinger om evolution, genetik og social arv). De gensidigt betingede tilsynekomster består af fænomener uden substans eller uafhængig eksistens, alle tilsynekomster er relationelle, emergenser i et uendeligt fletværk af processer. Kun relationen til andre tilsynekomster lader fænomenerne komme til syne, som vi opfatter og erfarer dem.

Disse enkle sandheder om overvindelse af tilknytning og jeg-identifikation peger på en vej, der kan understøttes af processerne i den tredje forudsætning i Deacons billede af de modifikationer af menneskesindet, som er påført gennem den del af evolutionshistorien, der har sproget og symbol-læsningen med.

Men det samme kan formentlig en tilsvarende analyse vise er tilstede i Kristi forkyndelse: ”At elske sine fjender” og ”vende den anden kind til” er jo en reel overskridelse af selvet, som det fungerer i praksis.

Det andet møde

Efter den første, dybe og ganske langvarige kontakt mellem Europa og Asien i århundrederne omkring Alexander den stores felttog, Buddhas fødsel og senere Kristi fødsel, opstår en lang afbrydelse af disse forbindelser, hovedsageligt begrundet i udbredelsen af Islam og etableringen af de muslimske storriger. I mange århundreder er ”Orienten” i europæernes opfattelse lig med Mellemøsten og Islam.

Først i 1700-tallet sker en afgørende ændring.

Fra begyndelsen af det 18. århundrede dannes der stærke forestillinger om asiatisk religion og tænkning, båret frem af den europæiske intelligensias frigøren sig fra et bibelsk/kristeligt verdensbillede og en fundamentalistisk kristendoms insisteren på denne kristne traditions og kulturs absolutte forrang.

En central figur i denne udvikling er oplysningsfilosoffen og historikeren Voltaire (1694 – 1778) og den tyske missionær *Bartholomæus Ziegenbalg*, der begge fremlægger mere eller mindre konstruerede og af de to herrer stærkt redigerede “ældgamle skrifter” `*Ezour-Veda* og *Shastah*, der blev brugt til at understøtte deisten Voltaires stærke tro på en ældgammel monoteistisk indisk religion.

Men interessen er vakt og stadig flere og stadig mere relevante og veloversatte skrifter dukker op.

I det 18. århundrede udkom en seriøs oversættelse af et den indiske religions mest populære skrifter “Gita’en” eller *Bhagawan Ghita*, som menes at være skrevet i det andet årtusinde (f.v.t.), og som i 1785 blev oversat af en selvlært, men fremragende indolog, *Charles Wilkin*. Gita’en kan betragtes som den første seriøse viderebringelse af en klassisk indisk religiøs tekst og som begyndelsen til moderne indologi.

En klar opfattelse af buddhismens historie dannes først for alvor i midten af det 19. århundrede, da franskmanden *Eugene Burnouf* (1801 – 1852) i 1844 udgiver sin oversættelse af den centrale buddhistiske kanoniske tekst Lotus-sutraen med samt et meget omfattende indledende værk: *L'Introduction à l'historire du buddhisme indien*. Bogen revolutionerer datidens forestillinger om buddhismen og asiatisk religion i det hele taget. Den rammer en europæisk offentlighed i et sjældent koncentreret intellektuelt opbrud: Fire år efter udkommer Karl Marx's kommunistisk manifest og yderligere elleve år senere Darwins *"On the Origin of Species".*

Men før buddhismen således blev beskrevet og afgrænset i Europa, havde den og østasiatisk religion opnået indflydelse på betydelige, vestlige tænkere. I begyndelsen af det 19. århundrede opstod i Tyskland – og delvis i England – en dybt håbefuld begejstring for asiatisk tænkning, der blev set som en kilde til en ny orientalsk renæssance i Europa. Romantiske forestillinger, der var udsprunget af en modvilje mod oplysningstidens rationalisme og kristendommens, tabte autoritet.

Med *Schopenhauer* vendes billedet. Den tyske forsker *Urs App* har i et omfattende forskningsarbejde påvist, hvor tidligt i sit liv Schopenhauer blev påvirket af indiske og buddhistiske forestillinger.

Det har siden Schopenhauers tid været kendt, at hans markante filosofiske hovedværk var dybt inspireret af den tidligste oversættelse af de indiske *upanishader* i en særpræget udgave med navnet *Oupnek'hat*, der forelå i latinsk oversættelse fra persisk og igen fra sanskrit i 1802. Der var tale om en imponerende samling af alle de betydeligste upanishader, en samling tidlige (1000-500 f.v.t.) indiske vediske-skrifter, der bar kimen til buddhismen og senere *Advaita Vedanta*. Den særegne persiske oversættelse af upanishaderne var særdeles omhyggelig, men den originale upanishade tekst var sammenflettet med en kommentar af den indiske mester fra det 8. århundrede *Shankara*, der udlagde teksten ud fra den nyhinduistiske *Advaita Vedanta*-tradition, som var stærkt påvirket af buddhismen.

Trods oversætternes grundighed fremstod teksten meget svært læselig, meget ejendommelig, blandt andet fordi en lang række nøglebegreber fra sanskrit var "persificeret", så de var uigenkendelige. En af det 19. århundredes mest betydelige indologer og buddhologer, tyskeren *Max Müller* (1823 – 1900) skrev i 1879 om dens *fearful jargon* og skrev videre at den var:

written in so utterly unintelligible style, that it required the lynxlike perspicacity of an

intrepid philosopher, such as Schopenhauer, to discover a thread through such a labyrinth.

Schopenhauers vigtigste inspiration – udover hinduisme og buddhisme – var *Emanuel Kant*, men mange forskere har fundet lighedspunkter mellem Kants filosofi og buddhismen, bl.a. *James K. Powell II, University of Wisconsin-Madison*, som mener, at Kant – uden at vide det – kan have været under buddhistisk indflydelse, da han var meget glad for den græske filosof *Phyrro* (360 f.v.t. – ca. 270 f.v.t.), der drog med Alexander den Store til Indien (ca. 100-200 efter Buddha) og blev hovedfigur i den græske skepticisme, som hævdede, at det var umuligt at kende fænomenernes sande natur, at de var umulige at skelne fra hinanden og ubestemmelige. Om ham skrev Kant:

Phyrro, really a man of great merit, founded a sect in order to go down another road, to take down everything. Pyrrho: the universal dogmata (except those of mathematics) are uncertain.

Nøglepunktet i Kants teori er kaldt hans "kopernikanske vending", som Kopernikus opdagede, at Solen – ikke jorden – var universets centrum, så havde Kant indset, at menneskets verdensopfattelse måtte forstås ud fra menneskesindet selv.

Schopenhauer kombinerede inspirationen fra Kant med inspirationen fra Asien, og havde i de sidste år af sit liv på sit skrivebord en buste af Kant og en gylden statue af Buddha.

Nietzsche og Heidegger

Fredrich Nietzsche deler Kants kopernikanske vending med Schopenhauer, men modsat Kant opfatter Nietzsche menneskets forudsætninger for perception ikke som et givet a priori erkendelsesmæssigt apparat, men som tildannet gennem evolutionen, idet han historiserer og psykologiserer hele vor kognitive udrustning.

Nietzsche er således tæt på Deacon – eller omvendt, burde man nok sige.

I et brev af 3.1.1888 til Paul Jakob Deussen, der var Nietzsches ven, orientolog, og en stor beundrer af Schopenhauer, taler Nietzsche om sit *"übereuropäische Auge"*, der sigter til Nietzsches forestilling om, at der var en særlig, tidsforskudt parallel mellem europæisk og indisk historie. Anskuelsen med det *übereuropäische Auge* gav Nietzsche mulighed for at tænke med asiaterne henover tid og rum, og udvidede dimensionen for hans opgør med hidtidig europæisk tænkning.

Heidegger var også fra et ganske tidligt tidspunkt påvirket af direkte møder med daoistiske og buddhistiske tekster og med japanske samtalepartnere, der som den japanske intellektuelle elite i almindelighed var zen-buddhister; men dertil kommer den indlysende inspiration, han har mødt indirekte gennem *daoismen's, Advaita-vedanta's* og *chan/zen*-buddhismens påvirkning af Kant, Schopenhauer og Nietzsche, der i meget høj grad var hans tænknings forudsætninger.

Det markante fællestræk med disse er et opgør med en dualistisk subjektiverende og objektiverende tænkning eller verdensanskuelse. Heidegger gennemfører et storslået opgør med al tidligere filosofi og metafysik – i hvert fald den form, den antog, siden de tidlige græske filosoffer. Han beskriver en menneskelig væren i verden, som ikke er begrænset af tingsliggørelse og objektivering – men åben.

I udgangspunktet synes der at være stor overensstemmelse mellem Heideggers forståelse og så de helt fundamentale elementer i den tidlige buddhisme, *anatman* og *pratityasamutpada*.

Denne forståelse er fundamentalt ikke-dualistisk, anatman er lig intet (varigt) subjekt, pratitysamutpada lig ingen konkrete, varige objekter, kun relationer. Dasein er uden noget egentligt, varigt subjekt. Fænomenerne er tilsynekomster, som viser sig i gensidig betinget opståen, uden egen-natur eller varighed.

Det buddhistiske opgør med subjekt og objekt-tankegangen er også Heideggers tidligste projekt.

Pratityasamutpada synes også at svare ganske godt til Heideggers forestilling om *in-der-Welt-sein*. Allerede med den kopernikanske vending tog Kant og livsfilosofiske efterfølgere opgøret med den antagelse, at objekterne, tingene, som de kommer til syne for os, er selvstændigt eksisterende ting med en af den menneskelige erfaring uafhængig egen-natur. Heidegger afviser opfattelsen af verden som objektivt "derude", forud for vores forståelse – som en anden slags "ting", forskellig fra subjektet. Han vil opdage oprindelsen til selve denne forskellighed, og forudsætter den derfor ikke. Dette er pointen med hans opfattelse af genstande/*zeug*, som vi møder *zuhanden* som redskaber og funktioner i vores verden, en funktion af vores interaktion med den. Heidegger viser, hvordan objekterne kun har eksistens relationelt, i relation til hinanden og til det *dasein*, der lukker og lyser dem op.

Tingsliggørelse og objektivering er knyttet til Heideggers begreb om *vorhanden*, mens

den åbne væren hinsides objektivering er knyttet til modbegrebet *zuhanden*. Begge aspekter af væren er en del af Heideggers begreb om "væren i verden".

Med Heidegger kom en dyb inspiration fra buddhismen helt ind i kernen af vestlig filosofi.

60'ernes store begejstring for tibetansk buddhisme og dzogchen blev anført af en pioner og gigant blandt oversættere, tyskeren Herbert Guenther, der var stærkt optaget af Heidegger og brugte centrale Heidegger-termer (specielt *Zein* eller Væren) i sine vanskeligt tilgængelige, men præcise og dybe oversættelser især af dzogchen-litteratur, og som dermed påvirkede en ny generation af vestlige oversættere, der i de efterfølgende årtier har gjort betydelige dele af den tibetansk-buddhistiske tradition tilgængelig på europæiske sprog.

At tænke sammen – ikke samtænke

Mødet mellem buddhisme og vestlig tænkning har fundet sted og udvikler sig stadig dynamisk. Men foreløbig er det ikke så let at se, hvilke veje, der fører fremad med nogen sikkerhed og pålidelighed.
At udvikle en egentlig samtænkning mellem vestlig videnskab og buddhisme, som nogle forestiller sig, er næppe tænkeligt. Det ville være et forfejlet projekt.

I stedet er der god grund til at opsøge de områder, hvor vestlig videnskab og en ny religion eller åndelighed på væsentlige områder kan inspirere og udvide hinandens forståelse.

Det er allerede sket i filosofien, hvor helt fundamentale buddhistiske forestillinger på afgørende vis har inspireret flere generationer af vestlige tænkere. Efter Heidegger også filosoffer som Sartre, Foucault og Derida.

Og det sker i en mangfoldigheder af større eller mindre grupperinger og fællesskaber, der søger at vove sig udover alle velkendte mønstre for at virkeliggøre en dimension af eksistensen, der overskrider de begrænsninger, som har fastholdt store dele af menneskeheden i lidelse og snæversyn.



Erik Meier Carlsen
født 1947, journalist og forfatter, cand. mag. i religionshistorie (2014).
Han er beundret – og, helt ærligt, af de fleste af os også let misundt – for sin helt usædvanlige spændvidde. Gennem årtier har han, på en række meget forskellige medieplatforme, kunnet skrive og tale om stort set alt, og altid på en måde så både respekten for læseren og for tilværelsens dybeste aspekter er tilgodeset.
Han er praktiserende buddhist i tibetansk tradition siden 1973.