

Nyreligiøsitet som universalhistorisk fænomen

AV JOHANNES AAGAARD

Det er vigtigt at se «de store linier», der tegnes af nyreligiøsitetens virkelighed hos os i dag, for uden det store perspektiv bliver forståelsen af nyreligiøsitet «nærsynet» og perspektivet forvrænget.

De nyreligiøse bevægelser stiller kirkerne overfor mange vanskelige opgaver, og kirkerne kerer sig stort set slet ikke om dette, uanset at der kommer en hel del «feed back» fra de mennesker, der går i nyreligiøse «fælder». Det, som de søger, har de i stort omfang ikke fået mulighed for at finde i kirkerne.

I denne fremstilling vil vi imidlertid prøve at se nyreligiøsitet i et større perspektiv. Vi vil prøve at tegne nogle universalhistoriske hovedlinier, som arbejdet med nyreligiøsitet har vist os.

Det er en kendsgerning, at europæiske kristne stort set kun har Europa som deres historiske horisont. De kristne, der har forstået kirkens missionsforpligtelse og/eller kirkens økumeniske opgave, har dertil undertiden en vis «tredie verdens» horisont.

Det mærkelige er imidlertid, at «den religiøse dimension» slet ikke altid, ja i virkeligheden kun sjældent følger med denne «tredie verdens horisont», ja at denne extra-europæiske horisont ofte kun har en betydning som et perspektiv over vores tilværelse som europæiske kristne, så at sige som en kritisk forlængelse af vores egen virkelighed.

Sagt lyn-kort: Vi udfordres af latinamerikanske realiteter, af sydafrikanske forhold, så vi får en mere reflekteret forståelse af os selv, men det er stadig os selv, vi forstår. Der er sjældent i denne «tredie verdens» horisont tale om et universalhistorisk perspektiv, og ofte mangler «den religiøse dimension» helt eller næsten i kirke og teologi . . .

Det skal dog tilføjes, at der først og fremmest er tale om en sådan mangel i forhold til *de asiatiske/orientalske religioner*. Jødedom og Islam bestemmer os på mange måder som kristne, både for det gode og det onde, men i forhold til de forskellige former for hinduisme og buddhisme er vi teologisk næsten uberørte.

Da det netop er fra de orientalske religioner, vi modtager det

meste af nyreligiøsiteten, er den manglende teologiske refleksion blevet akut, uden at vi har gjort os det klart. Det er dette forhold som denne fremstilling vil gøre rede for i store omrids.

Hvor ny er nyreligiøsiteten?

Der er gode grunde til at regne 1893 for det år, hvor nyreligiøsiteten i de orientalske former for alvor blev et verdensfænomen. I det år samledes The World's Parliament of Religions i Chicago, og ved denne lejlighed fik de nye bevægelser et løft, som gjorde dem til globale fænomener.

I Chicago var tre deltagere vigtige: Fra den teosofiske bevægelse ragede *Annie Besant* op. Hun skulle blive den person, der gav teosofien dens universelle betydning, efter at den reelt var brudt sammen for madame Blavatsky efter Adyar-skandalerne.

Fra ny-buddhismen markerede *Anagarika Dharmapala* sig som den skikkelse, den buddhistiske renaissance blev samlet om. Han var selv i stort omfang et teosofisk produkt, og det blev den første bølge af ny-buddhisme netop præget af.

Fra ny-hinduismen var det *Vivekananda*, der tog føringen, og han blev al nyhinduismes og al guruismes symbolske leder fra det tidspunkt og indtil denne dag. Hans syntese af østens og vestens virkelighedsforståelse blev aldeles afgørende for nyreligiøsiteten som helhed.

Vi ser i denne fremstilling bort fra den del af nyreligiøsiteten, der er udgået fra kristendom i sekterisk form, og vi ser også bort fra den vestligt funderede okkulte og magiske tradition og holder os til den *orientalske nyreligiøsitet*. Og for dens vedkommende gælder det uafkortet, at den fænger fra 1893 og breder sig som en global brand siden da.

Hvor omfattende er nyreligiøsiteten?

Det er svært at anvende statistiske målinger på religiøse fænomener. Man må imidlertid være meget opmærksom på, at den vigtigste radius for religiøs påvirkning ikke er den, som når til de egt. medlemmer af en bevægelse. Den vigtigste størrelse i religiøse realiteter er den vide og ubestemte påvirkning, der skaber atmosfæren.

I flere århundreder har kristendommen bredt sig over hele kloden, både med hensyn til at samle medlemmer sammen til menigheder og med hensyn til at præge mennesker og skabe atmosfære. Elementer af kristen livsforståelse og livsstil er nået langt videre end menighedsdannelsen, og man kan i mangt og meget regne med *en slags diffus kristianisering*, der i dag omfatter næsten alle klodens mennesker. Man kan måle den slags påvirkning ud fra den popularitet, som selve Jesuskikkelsen har fået. Der er næsten ingen mennesker i verden, der ikke forholder sig til en eller anden udgave af Jesus. Og livsmotiver som «samaritanen» og «Gudsriget indeni jer» er næsten blevet universelle. Den kristne mission møder hele tiden sådanne kristendoms-elementer, som har spredt sig langt videre, end evangeliet og menighedsdannelsen forudsætter.

Vi oplever i dag det samme med hensyn til indflydelsen fra hinduistiske og buddhistiske traditioner. Der er vitterligt en meget omfattende medlemsrekruttering til de nyreligiøse organisationer med orientalsk oprindelse, men der er først og fremmest tale om en breddevirkning, som ingen i dag endnu har beskrevet, og som kirkerne slet ikke kalkulerer med.

Den omstændighed, at alle mulige mennesker – også mange kristne præster – stort set har erstattet talen om *samvittighed* med talen om *bevidsthed*, er et vigtigt tegn. Al den bevidsthedsudvidelse og bevidsthedshøjnelse, som foregår blandt mennesker, er udtryk for orientalsk religiøsitet. Det samme gælder næsten al den *yoga-undervisning*, der gives. Den udgives for at være gymnastiske øvelser, uanset at de kropsstillinger, man ser i instruktionsbøgerne klart nok er låse, der fastholder kroppen i urørlighed. Den hævder at kunne lære mennesker at ånde rigtigt, uanset at de øvelser, der foreskrives, går ud på at reducere åndedrættet, ja helt standse det.

Transcendental Meditation og lignende fænomener tilbyder mennesker en helt ny livsstil, der ikke uden videre er hinduistisk, men klart nok rummer væsentlige hinduistiske træk, hvad man især kan se af den omstændighed, at accept af *sjælevandringsteorien* følger mere eller mindre automatisk med disse meditative øvelser.

Meget store dele af kristendommen er i dag så infiltreret med sjælevandringsslære, at opstandelsesteologien faktisk er sat ud af kraft, uanset at den måske stadig bekendes med munden. Og dette er sket og sker, uden at de officielle kirker lægger mærke til det. Ja mange præster og kirkeledere har selv tilsluttet sig den nye linie og håber på en fornyelse af kristendommen derved.

Den udadgående mission begynder lige om hjørnet

Vore missionsselskaber fortsætter stort set deres arbejde som altid. Der er sket et skift fra pionermission til mellemkirkelig bistand, og der er idag ikke meget af missionsarbejdet, som overhovedet beskæftiger sig med «den religiøse dimension». Mens tidligere tiders missionærer ofte var specialister i hinduisme og buddhisme og de andre religioner, er noget sådant idag meget sjældent.

Dette er paradoksalt, for samtidig er netop «den religiøse dimension» blevet hovedsagen i religionernes missionering af den gamle kristenhed. De orientalske religioner vinder især frem på grund af den religiøse smalkost, som kristne eller ikke-kristne i fællesskab har levet på i flere generationer indenfor den gamle kristenhed.

Vi burde idag rekruttere, uddanne og anvende vore missionærer på en ny og bedre måde, for de opgaver, som vi sender missionærer ud til, findes lige uden for vores egen gadedør. Hvis et menneske skal sendes til et asiatisk land for at være medarbejder i missionen til hinduer og buddhister «derude», var det dog rimeligt først at afprøve vedkommende i missionen til hinduer og buddhister «herhjemme». Vi har jo masser af hinduer og buddhister, der taler vores eget sprog, og hvis vore udsendige ikke magter at kommunikere evangeliet til dem, hvordan skulle de så magte at kommunikere evangeliet til hinduer og buddhister på et helt andet og fremmed sprog?

Men hovedsagen er den paradoksale, at vi sender talløse missionærer til de traditionelle områder for hinduisme og buddhisme, men vi har ingen som helst mission de allerfleste steder til vore egne hinduer og buddhister. Det virker faktisk sygt, og det er sikkert også sygt. Kirkens udadgående mission idag begynder lige rundt om hjørnet, hvor den første nyreligiøse bevægelse holder til. Hvis den *ikke* begynder der, hvordan skulle den så kunne begynde i Rangoon og Calcutta og Nepal? Der er noget, som skal revideres, og det må ske meget snart.

I den forbindelse vil det være vigtigt, at vi genopliver traditionen med *livstidsmissionærer*. Er man een gang blevet uddannet og opdraget som missionær, er det jo ligeegyldigt, om det sker i Rangoon, Calcutta, Nepal eller i Oslo, Sheffield eller Paris. Det er samme *udadgående mission*, og det er samme religionsmøde, der foregår.

Det er virkelig spild af mennesker, at man idag først uddanner missionærer på skoler til tjeneste i en anden verdensdel, og når de

lige er blevet så sprogkyndige og religionsorienterede, at de kunne begynde at fungere, så skal de hjem med børnene eller af andre praktiske grunde. Hjemkomne sætter de sig godt fast i bestående embeder, hvor de omgiver sig med kristne fra morgen til aften og helt mister kontakten med missionsopgaven.

På den måde sættes både personelle og finansielle ressourcer i stort omfang over styr, og kirkens muligheder for at kommunikere sit budskab reduceres stærkt.

Men samtidig reduceres vores mulighed for at leve *universal-historisk*. Vi forbliver i vores egen provinsielle verden, hvorfra vi ganske vist sender nogle ekspeditioner i ny og næ, men det bliver aldrig til en realisering af, at vi lever i een oekumene og må lære at leve i denne ene oekumene på en forsvarlig måde, både menneskeligt og kristeligt.

Den universalhistoriske manko

Så længe tre store indiske/asiatiske filosofteologer *Nagarjuna*, *Shankara* og *Ramanuja* ikke er en lige så fungerende del af vores tænkning og sprog, som *Sokrates*, *Platon* og *Aristoteles* er det, skal vi ikke bilde os ind, at vi lever i et ægte universalhistorisk perspektiv. For de tre asiatiske tænkere er lige så afgørende for tænkningen og sprogene i den del af verden, som de tre græske tænkere er i vores del af verden. Som kirkens teologi har måttet gøre op med og formulere sig i forhold til de tre store grækere, således må kirkens teologi gøre op med og formulere sig i forhold til de tre store indere.

Det er ikke tilfældigt, at det ikke er sket, for vi har holdt denne teologiske opgave som en del af vores *ydre* mission, dvs. uden for vores kirkelige virkelighed som sådan. Det er her ændringen må ske.

Den teologiske opgave er en helhed, og den kan ikke uddelegeres.

Nyreligiøsiteten kan måske hjælpe os til at indse dette. De første kapitler af nyreligiøsitetens historie har været filosofisk og teologisk set ret banale, men det er ved at ændre sig. Der er en langt mere sofistikeret tænkning på vej, foreløbig stærkest indenfor de kredse, der er præget af tibetansk buddhisme, men ikke kun der. I vores egen vestlige kultur er der talrige opbrud af ny tænkning, der har orientalske rødder, ja vi begynder at ane, at sådanne rødder har været virksomme allerede i sidste århundrede hos de store tænkere

som Freud og Nietzsche og i vort eget århundrede naturligvis hos Jung.

I den jungske nyreligiøsitet ser vi en lang række paralleller til det, som skete i den filosofiske og teologiske platonisme. Jung er en slags omvendt Platon, og han trækker som denne på orientalske traditioner mindst lige så meget som på egne europæiske forudsætninger. Hvor virkeligheden per se hos Platon er deroppe og derude, er virkeligheden for Jung derinde og dernede. Den tilsyneladende virkelighed er for dem begge kun afskygninger af virkeligheden, som findes i arketypiske skjultheder, utilgængelige for vores observation og for vor erkendelse, men som forudsætning for begge.

Det kommende teologiske opgør med de forskellige former for jungianisme kan næppe bestå i slet og ret af afvise Jungs indflydelse, lige så lidt som kirken kunne afvise Platons indflydelse. Som der fandtes og findes legitime kristelige former for platonisme, kan der findes legitime kristelige former for jungianisme, men der findes bestemte grænser, og det er opgaven at beskrive disse grænser og få dem til at fungere.

Generelt kan man sige, at alle platonske tendenser, der lukkede gnostiske systemer ind i kirkens teologi, blev afvist. På samme måde må de former for jungiansk erkendelse, der medbringer gnostiske forestillinger, der gør verden uvirkelig for mennesker, afvises. En uvirkelig verden medfører nemlig også en uvirkelig Jesus Kristus, den såkaldte «The Christ», som er et åndevæsen, uinkarneret og uden opstandelsens virkelighed.

Den afgørende «laktmusprøve» vil sikkert være erkendelsen eller godkendelsen af *sjælevandringslæren*. På intet område er vor teologiske provinsialisme mere tydelig end her. Vi har slet og ret ingen teologiske opgør med reinkarnationstankerne i de mange dogmatiske fremstillinger, vore teologer har leveret i flere århundreder! En ægte universalhistorisk indsats må derfor begynde med klarlæggelsen af de forskellige former, som reinkarnationstanken iklæder sig nu om dage.

I vore forsøg på at genvinde et universalhistorisk perspektiv vil vi opdage, at vi samtidig genvinder kirkens teologiske katolicitet. *Katolsk*, dvs. kata holon, (altså svarende til helheden) er netop universalhistorisk. Modsvarende er *sektærisk* udtryk for det, som kun svarer til en sektor, en del, og det er præcis, hvad vores teologiske skoledannelser gør nu om dage. De er låst fast til en europæisk sektor og er derfor af væsen sektæriske, uden mulighed for at kommu-

nikere med den nye kultur, som tegner sig for os, hvor hele denne klodes tænkning og tro blandes i en forvirrende, men ikke uigen-nemskuelig helhed.

Missionsteologi og økumenisk teologi er den del af teologien, der står yderst i opgøret, og det er disse fags opgave at rapportere tilbage til helheden af teologisk tænkning om den situation, der foreligger. Denne fremstilling kan ses som en del af en sådan rapport.