

# Østen i Vesten – det østlige nærvær gjennom 2000 år

NOTTO R. THELLE

I sine selvbiografiske bekjennelser bruker Leo Tolstoj en fabel fra en kjent helgenlegende for å beskrive sin religiøse krise og omvendelse. Det er beretningen om St. Barlaam og Josaphat,<sup>1</sup> som i fortettet symbol-språk beskriver en åndelig krisesituasjon: Et menneske er på flukt fra et rasende uhyre, men faller i en dyp brønn, hvor det på bunnen er en drage som venter på å sluke ham. Han klamrer seg fortvilet til en busk som vokser ut av en sprekk i brønnveggen. Men der gnager to mus på røttene. De to musene er dag og natt, symbolet for tiden, og busken – som har søte bær som snart blir beske – er eiendom og verdslig posisjon. Alle valg er umulige. Hva man enn gjør, er det like nytteløst.

Historien er et nesten arketypisk uttrykk for menneskets umulige dilemma, slik livets kriser av og til oppleves. For Tolstoj var det begynnelsen til oppbrudd. Han omvendte seg fra et velhavende gods-eierliv til et liv i nøysomhet, ikke-vold og tjeneste.

Men fabelen har en lang forhistorie. Den krysser grensene mellom Øst og Vest og sier noe om temaet i denne artikkelen: det østlige nærvær i Vesten. Så la oss følge historien litt bakover.

Historien om Barlaam og Josaphat var velkjent i russisk folketradisjon. Russerne hadde fått den fra grekerne. Derfra hadde den også spredt seg i på latinsk til Vest-Europa, hvor den ble fortalt i forskjellige språkvarianter, selv på norsk, svensk og islandsk (en islandsk utgave er kjent allerede fra 1204). Overalt kjente man historien om den unge prins Josaphat som under innflytelse av eremitten Barlaam blir kristen, døpes og gir avkall på sin trone for å vie seg til asketisk fromhet i ørkenen. Det er med andre ord en klassisk kristen helgenlegende.

Så langt, så godt. Men et nærmere blick på historien viser at scenen er indisk. Det tyder på at det er en indisk prins som omvendes av ørkenmunken Barlaam fra Sinai. Beretningen kom antakelig til Europa på 1000-tallet, der den ble fortalt på Athos-fjellet av en munk fra Georgia

hvor den forekom i en enklere versjon. Det var i Georgia – Østens kristne nasjon – beretningen ble kristnet. Dit kom den fra muslimsk tradisjon, fra Arabia, hvor den hadde spredt seg via forskjellige omveier til arabiske kristne og jødiske grupper. Men veien går lenger bakover, til manikeismen, en gnostisk bevegelse som blomstret i århundrene før Muhammed. Manikeismen hadde i sin tid fått impulser fra buddhismen, hvis misjonærer hadde nådd langt vestover i århundrene omkring vår tidsregnings begynnelse.

Legenden er altså opprinnelig buddhistisk. I sine grunntrekk forteller den rett og slett om Gautama Siddhartha Buddhas liv, han som vraket sin trone for å søke innsikten, *bodhi*. En som søker denne innsikten, er ifølge buddhistisk tradisjon en *bodhisattva*, et bodhivesen. Med dette nøkkelordet kan vi følge beretningen samme vei opp gjennom historien igjen. Bodhisattva ble i manikeismen til Bodisaf, i arabisk tradisjon til Yudasaf, i georgisk versjon til Iodasaph. Så endte det, via det greske Ioasaph, til slutt i den latinske versjon som Josaphat. På denne måten ble et hovedmotiv fra Buddhas liv vevet inn i kristne helgenidealer. Om vi setter det på spissen, kan vi si at Buddha indirekte er blitt gjenstand for mange generasjoners ærefrykt og hengivelse i den kristne kirke.

Vi kan også følge andre spor. Fra indisk buddhisme vandret beretningen østover til Kina og Japan. Noen hevder også at den er enda eldre enn buddhismen, at den kommer fra jainisme eller hinduisme, ja kanskje til og med fra før-ariske kilder. Noen linjer går også frem til vår tid. Tolstojs beretning verserte i forskjellige vestlige oversettelser, og ble omkring århundredskiftet lest av en ung indisk jusstudent i London, Mohandas K. Gandhi. Historien var med på å forandre hans syn på tilværelsen, og han bekjente seg til ikke-vold, askese, fattigdom og selvfornektelse. Det var i London han også oppdaget hinduismen og begynte å lese i Bhagavadgita. I Sør-Afrika opprettet han en Tolstoi Farm, og vendte siden tilbake til India som en av verdens fremste advokater for ikke-vold. Gjennom Gandhi spredte impulsen seg videre, og en av dem som ble formet av hans idealer, var Martin Luther King, den kristne forkjemperen for menneskerett og ikke-vold.

Historien om fabelen er en liten detalj i et mangfoldig bilde. Men den har symbolverdi som uttrykk for sammenheng og relaterthet i religionshistorien. Den forteller om berøring mellom to religioner – kristendom og buddhisme – som både geografisk og innholdsmessig står langt fra hverandre. Og den sier noe om det østlige nærvær i Vesten.

Relaterthet er selvsagt ikke det samme som relativisme. Kontakt og påvirkning betyr ikke likhet, og nærvær fører ikke nødvendigvis til harmoni. Men det er ikke uten interesse at beretningen om Buddhas liv

gjennom århundrene faktisk har vært en del av den kristne tradisjon, at den har inspirert troen og utfordret generasjoner av kristne til et hellig liv.

Hensikten med denne innledningen og de følgende historiske skissene er å bidra til en større bevissthet om Østens nærvær i Vesten. Derved kan vi kanskje også gjøre opp med de forenklingene vi ofte tyr til for å «plassere» Østen: For det første den enkle konfrontasjonspolitikken man ofte møter på kirkelig hold, der man raskt avviser alt som er østlig inspirert. For det andre den naive og overfladiske Østen-beundringen i mange kretser. Mange faller for fristelsen til å romantisere og idealisere Østen og gjør den til representant for alt det vi ikke klarte å utvikle i vår egen kultur: helhet, harmoni, syntese. For det tredje den inngrodde følelsen av at Østen er noe fjernt og fremmed. Det er ikke bare de som avviser de østlige impulsene som har fremmedfølelse. Også de som flørter med østlig spiritualitet og fascineres av det eksotiske, stadfester at Østen er noe fjernt og fremmed.

Det er kanskje på tide å ta på alvor at Østen er en impuls – religiøs, kulturelt og politisk – som har vært og i stadig sterkere grad er en del av kulturarven, inspirerende, utfordrende og problematisk.

### **Aleksander den Store og den hellenistiske kultur**

Det hele begynner i en tåkete fortid, hvor enkelte historikere mener å kunne påvise forbindelseslinjer mellom gresk religion og kultur og asiatiske tradisjoner. Noen påpeker slektskapet mellom Platons forestillinger om de evige idéene og Upanishadenes lære om det evige og guddommelige brahman bak alle ting og menneskesjelens lengsel tilbake til denne sanne virkelighet. Andre mener at den eldste greske filosofi kan spores tilbake til erfaringer i asiatisk sjaminisme, der den innviede fikk innsikt i gudenes og åndenes verden gjennom en symbolsk reise til den andre siden.<sup>2</sup>

Vi lar historiske spekulasjoner ligge og holder oss til det mer historiske håndfaste: den epoken som begynte med Aleksander den Stores felttog mot Asia omkring 330 f.Kr. Hans erobringer utvidet grensene for vår kulturkrets like til India og innledet en ny æra. Den hellenistiske kulturen som utfoldet seg i århundrene etter Aleksanders erobringer, er et enestående eksempel på kulturelt og religiøs mangfold og gjensidig kulturpåvirkning.

Vi forbinder Aleksander med uttrykket «å kutte den gordiske knute». Ifølge legenden hadde Gardius, kongen av Frygia, bundet hjulene på sin stridsvogn med en uløselig knute. Orakelet sa at den som greide å løse

den, ville herske over hele Asia. Aleksander var utålmodig etter å underlegge seg kontinentet, tok sverdet og kuttet hele knuten. Han underla seg store deler av Asia, men overså den folkelige visdom at en knute rommer hemmeligheter, gåter som bare åpenbares når knuten løses. Det er utlagt: selv om han kuttet knuten og erobret Asia, ble Asia aldri helt hans. Tvertimot kan man kanskje si at hans eget rike ble overveldet av det asiatiske nærvær. Han løste ikke Østens gåte, men fra da av var Østen nærværende i Vesten.

Ved siden av handel, som alltid har vært en vesentlig drivkraft for kontakt mellom forskjellige kulturer, ble forbindelsene knyttet på mange plan. Sendemenn ble utvekslet. Indiske fyrster fikk greske vismenn til å undervise seg i deres filosofi. Kong Ashoka, som på 200-tallet f.Kr. skapte et sterkt buddhistisk rike i det nåværende Pakistan og Afganistan, beretter i de berømte klippeinnskriftene at han sendte buddhistiske lærde til Egypt, Makedonia og andre steder. Noen hevder at Det nye testamente er preget av buddhistisk innflytelse, ikke minst Johannesevangeliet. En forsker taler om «the Christian Buddhism of St. John». I alle fall er der interessante paralleller og beslektet symbolikk i buddhistisk og bibelsk billedbruk.<sup>3</sup>

At påvirkningen også gikk den andre veien, ser vi ikke minst av den buddhistiske kunsten i Gandhara, der man har gravd frem buddhastatuer som i form og stil viser gresk påvirkning.<sup>4</sup>

Aleksander grunnla Aleksandria, hvor det store biblioteket etter hvert ble en smeltedigel for lærdom og kulturutveksling. Det hevdes at det inneholdt viktige samlinger av buddhistiske og hinduistiske skrifter. Det er ikke tilfeldig at nettopp Aleksandria ganske tidlig ble et av de store kristne lærdomssentrene. Kirkehistorikeren Eusebius beretter at Pantaeus grunnla sin teologiske skole i Aleksandria i år 180, etterat han kom tilbake fra India. Bardesanes, en kristen gnostiker, skal ha skrevet en bok om India. Fra kirkehistorien vet vi at Clemens og Origenes, to av Alexandrias ledende teologene fra 200-tallet, var levende opptatt av å tolke sin tro i dialog med den greske visdom, som de tolket som vitnesbyrd om Kristus. Mindre kjent er det at de også henviser til den indiske visdommen og kjenner til Buddha. De er tydeligvis dårligere orientert om Østens visdom, men den har i prinsippet samme posisjon som den greske.<sup>5</sup>

Møtet med Østen var neppe den avgjørende impuls for den eldste kirken, men det er viktig å være seg bevisst at Østen i høy grad var nærværende. Ikke minst var noen av de bevegelsene som lenge kjempet med kirken om det åndelige hegemoniet i den hellenistiske verden, påvirket av østlig religiøsitet. Gnostisismen har røtter i det nære Østen,

men er utvilsomt beslektet med indisk spiritualitet. Og det er neppe tilfeldig at manikeismens grunnlegger Mani (400-tallet) betraktet Buddha som en av sine forløpere, ved siden av Zarathustra og Jesus. Helt overveldende er det nære Østens innflytelse gjennom forskjellige former for mysteriereligion.

I et klassisk studium fra 1911 om orientalsk religion i Romerriket, gjorde Franz Cumon et tankeeksperiment for å anskueliggjøre den østlige religiøse påvirkningen i hellenistisk tid: La oss forestille oss at de troende i det moderne Europa hadde forlatt de kristne kirkene for å tilbe Allah eller Brahma, for å følge Konfucius' og Buddhas bud, eller for å anta shintoismens lære, fabulerer han. La oss videre forestille oss en stor sammenblanding av alle verdens raser, der arabiske mullaher, kinesiske lærde, japanske munk, tibetanske lamaer, og hinuiske pundits alle forkynte fatalisme og forutbestemmelse, forfedredyrkelse og tilbedelse av en guddommeliggjort fyrste, pessimisme og forløsning gjennom tilintetgjørelse – et kaos der alle disse prestene reiste templer i eksotisk arkitektur i våre byer og feiret sine forskjellige riter der. En slik drøm, som fremtiden kanskje vil realisere, hevder Cumon, ville gi et nokså nøyaktig bilde av det religiøse kaos den gamle verden kjempet i før Konstantins herredømme.<sup>6</sup>

Da Cumon fabulerte i begynnelsen av vårt århundre, var det neppe noen som ante hvor godt hans beskrivelse ville passe til situasjonen mot århundrets slutt. For oss kan det være en påminnelse om at vår situasjon ikke er så enestående som vi ofte tror. Som Cumon understreker ved sitt tankeeksperiment, var Østens nærvær både mangfoldig og påtrengende i den hellenistiske verden i århundrene før og etter vår tidsregnings begynnelse.

### **Østen usynliggjøres**

Kirkens «seier» og etableringen av kristendommen som den statsbærende religion betød en usynliggjøring av Østen og de alternative tradisjonene, selv om en del overlevde i det skjulte eller dukket opp som elementer i heretiske bevegelser. Muhammeds fremtreden og islams raske ekspansjon fra 600-tallet av skapte et bredt belte av islamske riker som skilte Vesten fra det fjernere Østen.

Vi skal riktignok ikke overse at den kristne kirke var nærværende i Østen og i mange tilfeller stod i en levende kontakt med den omgivende kultur – frem til år 1000 befant faktisk flertallet av verdens kristne seg i Asia, fra Edessa i vest til Sianfu i Kina mot øst.<sup>7</sup> Men ingen livskraftige impulser ble formidlet tilbake til Vesten.

La oss heller ikke glemme at selv om islam ble oppfattet som en trussel mot kirken, var det ikke minst i høymiddelalderen en rik kulturkontakt mellom jødiske, muslimske og kristne filosofer og teologer. Aristoteles og den klassiske greske filosofi ble gjenoppdaget i Europa via en stor omvei: først oversatt til arabisk av bysantinske kristne, senere formidlet til det kristne Europa av jødiske og muslimske lærde. Deres formidling var med på å skape det filosofiske miljø som gjorde det mulig for Thomas Aquinas og andre å utfolde sine teologiske systemer. Filosofen, diplomaten og kirkelederen Nicolaus Cusanus (1400-tallet) er et klassisk eksempel på en kristen som forsøkte å bygge bro over de religiøse og kulturelle grenser. Den mongolske ekspansjon og Marco Polos reiser bidro også til å holde minnet om Østen levende.<sup>8</sup>

På tross av disse og en rekke andre eksempler på kontakt med islam og det nære Østen og av og til det fjernere Østen, er det likevel god grunn til å si at Østen var fjern fra den europeiske bevissthet i disse århundrene. I den grad Østen eksisterte, var det mer som en trussel eller som en fjern eventyrverden.

### **Oppdagelsen av «den nye verden»**

Det var oppdagelsen av sjøveien rundt Afrika og den vestlige ekspansjon som igjen for alvor åpnet Vesten for direkte kontakt med Østen. Det første utslaget av kontakt var preget av vestlige ambisjoner om makt og kolonier, med tilhørende kulturarroganse og nedvurdering av Østen. Det er liten grunn til å undervurdere at den kristne kirke på sin måte var preget av tilsvarende holdninger, og gjennom århundrer har formidlet fordommer og desinformasjon omkring østlig religiøsitet. Men samtidig finner vi nettopp i kirke og misjon en rekke enkeltpersoner og grupper som bidro til å skape kunnskap og forståelse om Østen. De som markerte seg tydeligst i den første fasen, var utvilsomt jesuittmisjonærene, som særlig i India og Kina gikk langt i å utvikle arbeidsformer som tilpasset seg de stedegne religiøse og kulturelle skikker.

I India gikk Roberto de Nobili (1577–1656) inn i brahminenes verden, overtok deres skikker, kledde seg som en sannyasin (hellig mann), og forsøkte å skape en levedyktig kirke for deres samfunnslag. Man kan kritisere ham for dermed å akseptere deres samfunnssyn, med elite-tenkning og kastevesen som de mest problematiske utslag, men på bakgrunn av den tradisjonelle vestlige kulturarroganse kan man iallfall si at viljen til tilpasning og forståelse bidro til nye holdninger til andre kulturer.<sup>9</sup>

I nordisk sammenheng er det verd å merke seg at en representant for

den pietistiske dansk-tyske misjon i India på begynnelsen av 1700-tallet, Bartholomäus Ziegenbalg, gjorde epokegjørende studier i indisk religion. Han fikk riktignok reprimande da han sendte sine studier hjem til trykning. Han var sendt ut for å omvende hedningene, påpekte misjonens styre, ikke for å utbre deres villfarelser i Europa. Men han står som en verdig representant for en lang rekke pionermisjonærer som med mer eller mindre innlevelse og faglig tyngde studerte de lokale religionene og formidlet deres innsikter til et vitende Europa.

Mest epokegjørende i for europeisk bevissthet om Østen er nok jesuittenes arbeid i Kina, eller snarere den Kina-interesse som gjennom deres studier og informasjonsarbeid vokste frem i 1600- og 1700-tallets Europa. Deres fremste representant var utvilsomt Matteo Ricci (1552–1610), som i Kina fulgte noe av den samme tilpasningspolitikk som de Nobili i India. Ricci og hans medarbeidere så på konfusianismen som den bærende faktor i kinesisk samfunnsliv, og mente at dens innsikter ikke stod i motsetning til kristendommen. I sine studier av konfusianismen mente de å finne sporene av en opprinnelig monoteisme. Mens Europa og resten av verden var i forfall, heter det i en rapport om Konfucius, hadde Kina i over to tusen år bevart sin naturgitte kunnskap om Gud og praktiserte den sanneste morallære. Konfusianismen var derfor å betrakte som en guddommelig forberedelse, et vitnesbyrd om evangeliets sannhet. I tråd med dette tilpasset jesuittene seg de konfucianske embetsmenns livsstil og klesdrakt, og hadde store forventninger til fremtidens kirke i Kina.<sup>10</sup>

Det var særlig disse rapportene som formet den europeiske forestillingen om Kina som det store kulturlandet i øst, med en høyverdig moralfilosofi, en rasjonelt ordnet stat og en velutviklet og raffinert kultur. Europas intellektuelle tok Kina inn i sine refleksjoner. En del av dem, som f.eks. filosofen Leibniz, var i direkte brevkontakt med jesuittene for å holde seg à jour. En annen sak er det at jesuittenes rapporter ikke alltid skapte de samme forventningene de selv sto for. Leibniz stilte seg spørrende til selve misjonsvirksomheten. Hvis Kina virkelig hadde den innsikt og moralske standard jesuittene beskrev, ville det kanskje være vel så naturlig at kinesiske misjonærer kom til Europa for å lære europeerne den naturlige religions utøvelse. Flere av opplysningstidens tenkere tok konfusianismen til inntekt for en gjennom rasjonell, humanistisk, utilitarianistisk etikk. Og en del brukte jesuittenes informasjon til direkte angrep på deres virksomhet.

Kina vakte ikke bare filosofisk og moralsk interesse, men ble mote-landet fremfor noe. Kina ble forbundet med silke, papir og pagoder, te og porselen. Europas overklasser laget kopier av kinesiske hager med

broer og pagoder, de dannede kledde seg i silke og drakk te av porselen med kinesiske motiver – motivene ser vi enda og porselen heter fremdeles «China ware».

Det er typisk at Kina og den rasjonelle konfusianske filosofi appellerte til den europeiske opplysningsånd, mens buddhismen og taoismen ble nedvurdert eller ignorert som uttrykk for overtroisk og irrasjonell religion.

Men mot slutten av opplysningstiden bleknet interessen for Kina. Den romantiske reaksjonen i Europa åpnet sansen for følelsen, det intuitive og det irrasjonelle. Kina ble for rasjonell, konservativ og uinteressant. Kina er som «en balsamert mumie, pakket i silke, malt med hiroglyffer», skrev filosofen Johan Gottfried Herder (1744–1803), dets «indre sirkulasjon er som en hasselmus i vinterdvalen».<sup>11</sup> I stedet for Kina dukker India opp og blir gjenstand for en voksende beundring blant Europas intellektuelle.

### **Østen-beundring på 1800-tallet**

Fra 1800-tallet baserer Østen-interessen seg ikke bare på mer eller mindre dekkende rapporter fra misjonærer, diplomater og reisende. Grunnen blir lagt for systematiske Østen-studier i Europa og etter hvert også i Nord-Amerika. Asiatiske språk blir fag ved universitetene, og de religiøse tekstene blir gradvis tilgjengelige i oversettelser til europeiske språk.

#### *Den tyske romantikken og den idealistiske filosofi*

Den romantiske reaksjonen i Europa gikk sammen med en filosofisk idealisme som skapte interesse og sympati for tendenser i indisk religion og filosofi.

Samtidig som romantikken dyrket enkeltmenneskets sjeleliv, med vekt på følelsen, intuisjonen og naturopplevelsen, førte den også med seg en ny sans for nasjonens og det enkelte folks kollektive særpreg. Hele historien kunne forstås som en oppdragelse der det enkelte folk kunne finne sin sjel, hevdet Herder i sin historiefilosofi. Potensialet ligger der, og utvikles blant annet ved at folket gjenoppdager sin historiske fortid. Romantikken er vel kjent for sin vekt på de folkelige og nasjonale kulturer i Europa, men innebar også en ny bevissthet om fremmede folkeslags enestående potensiale og særpreg. Kristendommen er det enestående produkt av den europeiske ånd, hevdet Herder, men på samme måte var andre religioner uttrykk for det enestående i andre folkeslag.



På denne måten brakte romantikken med seg en sans for mangfoldet av kulturer og religioner, noe som igjen betød en relativisering av religionene. Mens opplysningsfilosofien hadde relativert religionene ved å søke de evige og uforanderlige fornuftssannhetene bak de enkelte religionene, gikk romantikken i retning av å akseptere det foranderlige mangfoldet i de konkrete religionene. Religionene må bedømmes utfra sin egen kultur, ikke med en standard hentet utenfra. Slike holdninger gjorde det mulig å verdsette Østen på en ny måte.

I Tyskland ble interessen for India fanget opp av en interessant blanding av lingvister, filosofer og diktere som på forskjellige måter bidrog til å forme bildet av India som det religiøse «Wunderland». Friedrich von Schlegel (1772–1829) la grunnen for moderne sanskritstudier i Tyskland, og hans bror August Wilhelm von Schlegel (1767–1845) oversatte Bhagavadgita og deler av Ramayana til tysk. Den filosofiske idealismen ble inspirert av indisk filosofi, som ble oppfattet som en østlig variant av den samme panteistiske tendens mange tyske filosofer stod for. En typisk representant er Friedrich Wilhelm Schelling (1775–1857), som i sin identitetsfilosofi hevdet at ånd og natur er ett i det samme, evige guddommelige alliv. Gjennom sin intuitive «intellektuelle anskuelse» ønsker han å forstå naturen innenfra: Den ånd som gjennomstrømmer allnaturen, blir seg bevisst i mennesket, hevder han, og i denne erkjennelse er det Gud selv som realiserer sin selvbevissthet.<sup>12</sup>

Den romantiske diktningen var på samme måte innforstått med at Gud/det guddommelige finnes i menneskets vesenskjerne. Bare dåren søker det guddommelige der ute i stedet for i mennesket selv, slik Schiller sier det i et av sine dikt: «Es ist nicht draussen,/ da sucht es der Tor;/ es ist in dir,/ du bringst es hervor.»<sup>13</sup>

I tråd med denne filosofiske grunnholdning godtok også Schelling og mange av hans samtidige læren om reinkarnasjon.

Selv om romantikken og den idealistiske filosofi beundret India og søkte inspirasjon i østlig filosofi, var grunnholdningen gjennomsyret av europeisk overlegenhetsfølelse. De beundret det i Østen de gjenkjente i sin egen filosofi, og betraktet stort sett kristendommen – deres egen kristendomsforståelse – som den høyeste utfoldelse av sine idealer.

Det var først Arthur Schopenhauer (1788–1860) som tok skrittet fullt ut og foretrakk indisk filosofi fremfor kristendommen. I motsetning til identitetsfilosofenes romantiske og optimistiske visjon av enheten i kosmos, stod han for en pessimisme der «viljen til makt» ble den grunnleggende drivkraft i tilværelsen. Det var først og fremst i buddhismen han fant stadfestelse for sin filosofi. I Buddhas lære om lidelsen og utsløkningsen av livstørsten gjenkjente han sin egen pessimistiske

filosofi om viljen til makt, og bidrog dermed med sin livstolkning til å forsterke inntrykket av buddhismen som en pessimistisk og livsfornektende religion.

Men også Upanishadenes religiøsitet betød mye for Schopenhauer. Her mente han å finne «menneskeslektens urreligion», og her kunne han søke trøst i liv og død. Bare det i kristendommen som stemte med hans eget og Østens filosofiske grunnsyn, var av interesse. Det beste og dypeste i kristendommen mente han var avledet av den asketiske og pessimistiske livsforståelsen i India.<sup>14</sup>

### *Amerikansk transcendentalisme og teosofi*

I amerikansk sammenheng ble den såkalte transcendentalismen en viktig forutsetning for østlig inspirasjon. Denne bevegelsen blomstret fra 1820-årene og var nær beslektet med den tyske romantikk og den idealistiske filosofi. Den er mest kjent gjennom diktere og filosofer som Ralph Waldo Emerson (1803–82), Henry David Thoreau (1817–62), Nathaniel Hawthorne (1804–64) og Walt Whitman (1819–92). De stod for en romantisk individualisme, med vekt på følelsene, intuisjonen og opplevelsen av enhet med naturen og hele kosmos.

Til forskjell fra den tyske romantikken og idealismen var de amerikanske transcendentalistene mer negative i sin holdning til kristendommen. Deres interesse for fortiden var ikke så orientert om den nasjonale fortid i Europa, men søkte ofte i retning av Østen. Inspirert av Asias religioner fant Emerson der det høyeste uttrykket for den platonske tanke om alle tings enhet. Thoreau kastet seg ut i studier av Bhagavad-gita, vedaene og indiske, kinesiske og persiske skrifter.<sup>15</sup>

Et karakteristisk uttrykk for forventningen finner vi i Walt Whitmans romantiske draging mot Østens gåter i «Passage to India» fra 1871, som forener romantisk lengsel med teknologisk begeistring. Han ser for seg hvordan jorden forenes: I 1866 ble det transatlantiske kabel strukket, i 1869 ble jernbanen over det amerikanske kontinentet ferdig, samme år som Suez-kanalen ble fullført. De moderne underverk – større enn antikkens syv – gjør verden til ett:

Passage to India!

Lo, soul, seest thou not God's purpose from the first?

The earth to be spann'd, connected by network,

The races, neighbors, to marry and be given in marriage,

The oceans to be cross'd, the distant brought near,

The lands to be welded together.

I Guds navn og for sjelens skyld lovpriser han kapteinene, oppdagerne,

ingeniørene og teknologene, for de åpner også veien bakover til fortiden, til mysteriene. Til syvende og sist dreier det seg om noe dypere: «Passage to more than India!» Tiden er kommet til å tyde de asiatiske mytene, de primitive fablene. Det er en himmelstormende flukt som krever sterke vinger, en farefull ferd over dype vann for å nå inn dit hvor ingen reisende ennå har nådd.

Sail forth – steer for the deep waters only,  
Reckless O soul, exploring, I with thee, and thou with me,  
For we are bound where mariner has not yet dared to go,  
And we will risk the ship, ourselves and all.  
O my brave soul!  
O farther farther sail!  
O daring joy, but safe! are they not all the seas of God?  
O farther, farther, farther sail!

Whitman sier selv at diktet handler om «evolusjon», om «utfoldelse av kosmiske formål» der reisens mål er Gud. Diktet er romantisk, suggererende, naivt i sin optimistiske kombinasjon av lengsel til en fjern asiatisk fortid og tro på teknologisk og religiøst fremskritt. Som et tidstypisk uttrykk for forventningen om en ny verden der Øst og Vest forenes i en syntese, peker diktet også fremover. Vi lar det stå som et representativt uttrykk for forventningen om at Østen rommet en visdom som åpnet fremtiden.

På denne måten bidrog de amerikanske transcendentalistene til å vekke sansen for alternativer til den tradisjonelle kirkelige religion. De søkte en ny åndelighet som kunne erstatte både ortodoks kristendom og materialisme. Og de fant forskjellige synteser der platonisme og filosofisk idealisme ble stadfestet av østlig religiøsitet: Det er den åndelige eller mentale dimensjon som står for den egentlige virkeligheten, og mennesket finner seg selv i erkjennelsen av enhet med kosmos og med det guddommelige som gjennomstrømmer alt.

I denne sammenhengen er det naturlig å nevne teosofien som en avgjørende impuls. Det Teosofiske Selskap, grunnlagt i 1875, stod frem som et bevisst alternativ til kirkelig kristendom og markerte sterkere og sterkere at svaret på Vestens problemer var å finne i Østen. Etter en kort fase med vestlig preget okkultisme vendte de to pionerene, Madam Blavatsky og oberst Olcott seg mot India, Tibet og Mongolia. I disse skjulte verdener hevdet de å ha funnet den sanne innsikt og vitenskap. Begge erklærte seg som buddhister, la hovedkvarteret til Adyar utenfor Madras i India, og forkynte teosofiske og buddhistiske lærdommer som to alen av samme stykke. Dermed kom den teosofiske bevegelse til å

spille en avgjørende rolle for den mer esoteriske interessen for østlig religiøsitet.<sup>16</sup>

### *Religionshistoriske studier*

Jeg har allerede nevnt at vitenskapelige studier av asiatiske språk og kulturer var en viktig forutsetning for den tyske og amerikanske Østenbeundringen. Grunnlaget for en mer slitesterk interesse ble lagt gjennom et utholdende og banebrytende vitenskapelig arbeid: en filologisk bearbeidelse av sanskrit, pali og andre hellige språk, sammenlignende lingvistikk, sammenlignende mytologi, litteraturstudier, og ikke minst religionshistorie. «Comparative» (sammenlignende) var et av slagordene også i religionshistoriske studier. Ved å sammenligne religiøse riter, myter og motiver, ville man finne sammenhenger og kontraster, og samtidig fastslå religionenes evolusjonshistorie fra de elementære formene i religionenes «primitive» stadier til de «høyeste» religionene.

De religionshistoriske evolusjonsteoriene er stort sett vraket, men viktig i vår sammenheng er denne forskningens bidrag til å gjøre Østen tilgjengelig på en helt annen måte enn den overfladiske og stort sett apologetiske informasjon i tidligere generasjoner. Franske og tyske forskere spilte en viktig rolle. I England betød den tyske språkforskeren Friedrich Max Müller (1827–1900) mye både som forsker og formidler. Viktigst for den skolerte allmennheten var kanskje hans innsats som redaktør av *The sacred books of the East*, en ambisiøs serie av oversettelser som ble fulgt av tilsvarende prosjekter om de enkelte religionenes hellige skrifter. Dermed ble grundigere kunnskap om de østlige religionene tilgjengelige utenfor spesialistenes rekker.

Både Max Müller selv og de fleste av hans kolleger bekjente seg til den kristne tro og hadde ofte typisk vestlig orienterte perspektiver på religionens utvikling. De betraktet stort sett kristendommen som høydepunktet, men deres beundring for det de så som de høyeste idealene i Østens religioner, bidrog utvilsomt til å gjøre Østen mer akseptabel.

I denne sammenhengen er det på sin plass å nevne den innsats mange misjonærer har gjort som religionsforskere, både protestanter og katolikker. På en måte videreførte de det engasjement jesuittene stod for, og de forberedte og videreførte de universitetsbaserte forskernes arbeid. Misjonærenes studier var ikke begrenset til tekster og andres feltarbeid, slik det var vanlig for forrige århundres religionshistorikere og antropologer. De levde i de forskjellige kulturene og hadde førstehånds kjennskap gjennom observasjoner og nærkontakt. Blant fremtredende forskere kan nevnes navn som R. Spence Hardy i India, James Legge, Timothy Richard, Karl Ludvig Reichelt og Richard Wilhelm i Kina, og

Wilhelm Gundert i Japan. Disse pionerene var misjonærtyper som ikke bare forkynte sin kristne tro, men brakte tilbake noen av de innsiktene de hadde oppdaget i Østen.

### *Asias lys og Verdens lys*

Vi avslutter denne delen med en dikter som samler noe av det som skjedde i forhold til Østen på 1800-tallet. Edwin Arnold (1832–1904) bidrog langt mer enn de lærde til å aktualisere Østen som et fascinerende alternativ. I 1879 utgav han et stort diktepos om Buddha, *The light of Asia: The great renunciation* (Asias lys: Den store forsakelsen). Her blir Buddha det store forbilde på sannhetssøkeren som gir avkall på verden for å søke innsikten, for så å formidle den videre. Arnold skrev for å bringe Lyset fra Asia videre. Diktet utkom i over 30 utgaver i de seks årene frem til 1885, da det ble revidert. I USA har man anslått at boken ble solgt i mellom 500.000 og en million eksemplarer og kunne måle seg i popularitet med *Little Lord Fountleroy* og *Huckleberry Finn*. En episkopal prest kommenterte ironisk at «en stor del av Boston foretrekker å kalle seg buddhister fremfor kristne i disse dager».<sup>17</sup>

Arnold selv skrev senere et annet tilsvarende diktepos som Kristus, *The light of the world: The great consummation* (Verdens lys: Den store fullendelsen). Med tittelen antyder han at Kristus som verdens lys nok var større enn Buddha som Asias lys. Men diktet slo aldri gjennom, og de som kjente ham, kommenterte at han kanskje til syvende og sist stod Buddha nærmere enn Kristus. Og buddhister innvendte at hans kristendomsforståelse var preget av hans buddhistiske sympatier.<sup>18</sup>

Med denne skissen ser vi noen hovedlinjer i det østlige nærvær i Vesten frem mot slutten av 1800-tallet. Dermed har vi en viss bakgrunn for å forstå det åndsklima som forberedte Vesten for det langt mer markerte nærværet i vårt århundre.

## **Østens moderne gjennombrudd**

### *Verdens Religionsparlament i Chicago 1893*

I forbindelse med 400-årsjubileet for «oppdagelsen» av Amerika ble det arrangert en verdensutstilling i Chicago i 1893. En gruppe liberale kristne benyttet anledningen til å virkeliggjøre en visjon. For å motvirke tidens materialisme og moralske forfall ville de samle representanter for alle verdens religioner til et felles parlament, et gigantisk religionsmøte med representanter fra hele verden. Drømmen var å samle alle til en felles front som markerte religionenes enhet og menneskehetens brorskap under den ene Gud. Ved å manifestere religionen som «historiens

største faktum» skulle de sammen finne løsningen for menneskehetens store problemer: alkohol, arbeid, utdanning, rikdom og fattigdom, og selvsagt fred.<sup>19</sup>

Chicago, den vestlige storby som var sett på som hjemstedet for den groveste materialisme, skulle bli en milepæl i menneskets vei mot det åndelige millennium, het det i rapporten. For første gang i historien møttes representanter for alle verdens religioner til fredelig samtale. Gjennom de par ukene parlamentet varte, var The Columbian Hall fullstappet, man regnet med at 150.000 var innom parlamentet. «I dag går en ny tids sol opp over verden....», proklamerte presidenten for parlamentet, «en tid med religiøs fred og fremgang, og den sprer de mørke skyene av sekterisk strid.»

Hele parlamentet vakte en voldsom interesse over hele verden, noe kritikk og uro, men mest entusiasme. Ikke minst ble folk revet med av drømmen om et nytt åndelig gjennombrudd. Men bak entusiasmen og de store proklamasjonene om harmoni og samarbeid, finner man ganske motstridende tolkninger av hva gjennombruddet egentlig bestod i.

Parlamentets initiativtagere og de fleste delegatene betraktet parlamentet som en gigantisk manifestasjon av kristendommens seier. Hele rapporten på to tykke bind gjennomsyres av en slik triumfalisme. Den gir uttrykk for at leserne fra Østen vil forstå at alles mål – den ene Gud og det ene menneskelige brorskap – er virkeliggjort i «den asiatiske bonde som var Guds sønn», Jesus Kristus som favner hele kloden. Parlamentet illustrerte at Kristus er menneskehetens eneste frelser, at fremtidens religioner allerede er samlet i kristendommen. Verden beveger seg fremover og beveger seg mot Kristus, heter det. Parlamentet endte ved Golgata og markerte «en ny era av kristen triumf».

Men denne triumfen var ikke entydig. De asiatiske representantene tolket situasjonen helt annerledes. Deres evaluering kom ikke med i den offisielle rapporten, men de rapporterte i andre sammenhenger at parlamentet var en seier for Østen. De hadde nok merket seg den kristne dominansen og triumfalismen i parlamentet, og følte seg tråkket på av den påtvungne kristne tilbedelsen. Men de var ikke i tvil om at parlamentet var begynnelsen til en ny epoke for Østen i Vesten, uhørt og uten sidestykke i historien. «Ved det 20. århundres morgengry viste buddhismen seg i verdenskulturen og spredte Buddhas lys og barmhjertighet,» het det i en japansk rapport.

Det var ingen tvil om at Østens representanter gjorde inntrykk. Mange av dem var knapt mer enn eksotiske kuriositeter med sine fargerike gevanter og blomstrende men hjelpeløse engelsk. Men andre rev forsamlingen med seg. Den ceylonesiske buddhisten Anagarika Dharm-

pala, som samarbeidet med teosofene, fikk ifølge en reporter forsamlingen til å skjelve – i skrekkblandet fryd – ved tanken på at han stod som leder av en buddhistisk samlingsbevegelse som skulle bringe «Asias lys» til den siviliserte verden. Den japanske buddhisten Kinzo Hirai fikk forsamlingens ovasjoner da han fordømte Vestens – og kristendommens – ødeleggelse av japansk religion, og samtidig henførte dem med sin veltalende presentasjon av buddhismen og den japanske ånd. Størst entusiasme vakte den unge inderen Swami Vivekananda (1862–1902), som trollbandt forsamlingen med sin personlige utstråling og retoriske begavelser.

Parlamentet hadde i sin overbærende toleranse rom for alt dette, men de fleste betraktet delegatene fra øst som representanter for religioner som ville bevege seg mot målet for all religiøs utvikling: kristendommen.

Ettertiden har vist at asiatenes entusiasme iallfall var bedre begrunnet enn den naive triumfalismen parlamentets ledere gav uttrykk for på vegne av kristendommen. Verdensreligionenes parlament i 1893 har stor symbolverdi som en markering av et østlig gjennombrudd. Det som stort sett hadde vært en intellektuell fascinasjon av Østen i mindre grupper eller hos enkeltmennesker – som filosofi, litteratur og romantisk svermeri – ble her manifestert i en sentral begivenhet med bred folkelig appell.

Parlamentet ble også utgangspunktet for et mer konkret og permanent nærvær. Viktige kontakter ble knyttet, planer ble lagt for foredragsreiser, misjonsstrategier tok form. Fra da av ble Østen nærværende gjennom religiøse ledere, dynamiske personligheter som formidlet sin innsikt gjennom personlig kontakt og veiledning.

### **Østlig misjon og forkynnelse i vårt århundre**

Det er ingen overdrivelse å karakterisere de østlige formidlerne som misjonærer. De var tolerante og inkluderende i sin tolkning av kristendommen og vestlig kultur. Samtidig hadde de en stor selvbevissthet og så på seg selv som budbringere av den sanne innsikt som kunne overta der en stagnert kristendom hadde spilt fallitt: å redde Vesten fra en ødeleggende materialisme uten å komme i konflikt med vitenskapen.

#### *Hinduistisk misjon*

Det var utvilsomt forskjellige former for hinduisme som i første omgang hadde størst gjennomslagskraft. Det skyldes nok dels indernes språklige overlegenhet når det gjaldt engelsk og deres kjennskap til vestlig kultur.

Men avgjørende var likevel de mange dyktige formidlerne som gjorde hinduismen tilgjengelig og attraktiv. Bare to personer skal nevnes litt mer utførlig som eksempler på hvordan hinduismen begynte å slå røtter i Vesten.

Det meste representative skikkelse i den første fasen var utvilsomt Swami Vivekananda (1862–1902) som vakte oppsikt i Chicago med sin veltalenhet. Chicagomøtet i 1893 ble innledningen til en 4-årig foredragsturne i USA og England, hvor hans hovedtema var Indias behov og mat og Vestens behov for Indias åndelige innsikt. Som resultat av denne virksomheten ble det første Vedanta Society stiftet i New York i 1895, det første av mange. Etter hjemkomsten til India i 1897 stiftet han den såkalte Ramakrishna Mission, oppkalt etter hans mester, den visjonære mystikeren Ramakrishna Paramahansa (1836–1886). Ramakrishnamisjonen ble en velorganisert misjonsbevegelse som kombinerte sosialt arbeid med forkynnelse og undervisning. Dens swamier ble også sendt til Vesten, mange av dem veltalende og dyktige formidlere, med Vivekananda som det lysende forbildet. Vivekananda selv døde allerede i 1902, da arbeidet allerede hadde fått et solid fotfeste.<sup>20</sup>

Vivekanandas forkynnelse presenterte hinduismen (vedanta) som et universelt evangelium, med rom for det sanne i alle religioner. Samtidig som hinduismen ble forkynt som et alternativ, ble den formidlet i et språk som gjorde den tilgjengelig og lettere akseptabel for mennesker med kristen bakgrunn. Vivekanandas taler vrimler av bibelsiter og kristen terminologi, og gir inntrykk av at det egentlig dreier seg om en dypere form for kristendom.

Det grunnleggende er tanken om menneskets guddommelige natur: «Never forget the glory of human nature! We are the greatest God . . . Christs and Buddhas are but waves on the boundless ocean which *I Am*,» som det heter i en tale fra 1895. Livets mål er å innse og virkeliggjøre (realize) den skjulte guddommelighet. I motsetning til tendensen til verdensflukt i indisk religiøsitet understreket Vivekananda at det religiøse liv måtte gå sammen med aktiv tjeneste i samfunnet.

En annen representativ skikkelse fra en senere fase er Paramahansa Yogananda (1893–1952), som også først kom til USA i forbindelse med en inter-religiøs konferanse, International Congress of Liberal Religionists som hadde møte i Boston i 1920. Også han gjorde et uutslettelig inntrykk, og avgjørende for hans innflytelse er at han, i motsetning til Vivekananda, ble værende i USA til sin død (1952). Los Angeles ble sentrum i hans virksomhet, men han etterlot seg 150 Self Realization Centers på fire kontinenter.<sup>21</sup>

Yogananda er ikke minst viktig fordi hans forkynnelse gikk sammen



med praktisk veiledning i yoga. I hans presentasjon ble ikke yoga noe fremmed, bundet til hinduismen, men appellerte til vestlige idealer om selvrealisering og lød nesten kristelig. Yoga, hevder Yogananda, er en tilbaketrekning og kanalisering av livsenergi fra de ytre, lavere mål, mot det åndelige. Gjennom yogateknikker, særlig pusteøvelser, åpner man de åndelige sentrene i mennesket og muliggjør åndelig frigjøring. Uten å bruke vanskelige, fremmedartede og potensielt støtende ord som kundalini, prana og chakra førte han mennesker inn i en klassisk hinduistisk livstydning. I hans perspektiv var både Paulus og Jesus yogamestere med det samme budskap: oppstigning fra det fysiske og lave, fra det ytre til det åndelige, det guddommelige.

Blant andre viktige formidlere av hinduismen kan nevnes Sri Aurobindo Ghose (1872–1950), Jiddu Krishnamurti (1895–1986), og Swami Sivananda (1887–1963). De var viktige forutsetninger for den store bølgen av hinduistisk påvirkning i de seneste tiårene, gjennom guruer som Maharishi Mahesh Yogi (1918–), Swami Bhaktivedanta (1896–1977), Maharaj Ji (1957–), Sai Baba (1926), Rajneesh (1931–1990), Sri Chinmoy (1931–) og mange andre som har tilhengere i Norge.

### *Buddhistisk aktivitet*

Ved siden av hinduistiske swamier og guruer kommer også en rekke fremragende representanter for buddhismen. De som gjorde sterkest inntrykk i Chicago i 1893 var utvilsomt ceyloneseren Dharmapala og japaneren Hirai. Zenbuddhisten Soyen Shaku gjorde ikke noe spesielt inntrykk, men de kontaktene som ble etablert, skapte basis for et videre engasjement. Begge foretok lengre foredragsreiser, Dharmapala stiftet den amerikanske gren av Maha Bodhi Society i 1897, og Soyens disippel D. T. Suzuki (1870–1966), som hadde oversatt hans tale i Chicago, ble invitert til USA og begynte der sitt livslange engasjement for å skape forståelse for buddhismen i Vesten. Det er neppe noen overdrivelse å si at han ble den viktigste formidleren av buddhistisk filosofi og meditasjon i første halvpart av vårt århundre. I de senere år av sitt liv spilte han også en viktig rolle som samtalepartner med vestlige teologer.

Bortsett fra kortere opphold og foredragsreiser i Vesten, hadde Suzuki sin fremste base i Japan. Andre gjorde buddhismen tilgjengelig som religiøs praksis, blant andre zenmunkene Nyogen Senzaki (1876–1958) som kom til USA i 1905, og Shigetsu (Sokei-an) Sasaki (1882–1945) som i 1930 grunnla The Buddhist Society of America. I Europa finner man tilsvarende forsøk på buddhistisk misjon, med foredragsvirksomhet og litteratur. Både europeiske og asiatiske munkar var aktive, med en sterk dominans av theravadabuddhismen, i motsetning til USA.<sup>22</sup>

Man kan vanskelig telle om noe gjennombrudd for buddhistisk misjon i den første halvdel av vårt århundre. For USAs vedkommende virker åpenheten større i årene før og etter århundredskiftet enn senere.<sup>23</sup> Men det arbeidet som ble gjort, var utvilsomt en avgjørende forutsetning for den nye bølgen av interesse som begynte i 1960-årene.

### *Østen som alternativ*

Det er ikke helt lett å vurdere styrken i det østlige nærvær i denne fasen (de første fem-seks tiårene av vårt århundre). Fremdeles var det nok bare grupper og enkeltpersoner med spesialinteresser som ble trukket med. Men mange betraktet tendensene som et symptom på en prosess som var i ferd med å forandre et åndsklima. Jeg vil derfor avslutte med å trekke frem to karakteristiske observatører og aktører som påpekte og bidrog til nettopp dette åndelige klimaskiftet.

Allerede tidlig på 1930-tallet observerte dybdepsykologen Carl Gustav Jung med både uro og forventning at Østen trengte seg på. Vesten har overvunnet Østen politisk og har oversvømt Asia med vitenskap, teknologi og sekularisme, hevdet han i 1930. Liksom Rom i sin tid beseiret Fororienten politisk, men ble overveldet av de orientalske religionene, er Østen nå i ferd med å overvelde Vesten. Det er en skjebnens ironi at nettopp England og Holland, de to viktigste kolonimaktene i Asia, er sterkest «infrisert» av hinduistisk teosofi. Vårt ubevisste er fullt av østlig symbolikk, Østen står ved våre porter. «Østens ånd trenger inn i alle våre porer og når de mest sårbare stedene i Europa. Det kan være en farlig infeksjon, men er kanskje også en helbredende kur.»<sup>24</sup>

Jung var utvilsomt fascinert av Østen, og så lengselen etter østlig inspirasjon som et behov for enklere sannheter, eller iallfall sannheter som ikke bare talte til hodet, men også til hjertet. Østen kan gi klarhet til det kontemplative sinn og fred til følelsenes rastløse press, hevdet Jung. Men han er også ambivalent. «Liksom det gamle Rom, importerer vi nå igjen all slags eksotisk overtro i håp om å oppdage der den rette kur for vår sykdom.» Vi må ikke bli blinde tiggere som lettvint mottar almisse fra Øst, gjennom tankeløs tilpasning eller blind imitasjon. Hvordan kan vi tilegne det som Østen har opparbeidet som sin rettmessige eiendom gjennom årtusener? Vi kan ikke bare overta det uten videre. «We must earn it in order to possess it,» hevder han.<sup>25</sup> Vi må gjøre oss fortjent til det før det kan bli vårt.

Mindre ambivalent var dikteren Hermann Hesse, en av de mest veltalende representantene for det 20. århundres Østen-beundring. Mange av hans bøker formidlet østlige impulser, men bare to skal nevnes

her. En merkelig liten roman heter *Reisen til Østen* fra 1932, som er en symbolsk beretning om lengsel og oppbrudd. Det dreier seg om en reise gjennom tid og rom, gjennom historien og gjennom mange land på vei mot Østen. Boken beskriver en pilegrimsreise som samler hele vår egen sivilisasjons oppbruddstrang – i nåtid og fortid – i en søken etter sannheten, etter opphavet, en lengsel mot sjelens hjem. Østen blir ikke først og fremst et land som kan lokaliseres geografisk, men står for «sjelens hjem og dens ungdom, alle steder og ingen steder, enheten av alle tider».<sup>26</sup>

En av Hesses vakreste bøker er *Siddhartha* (1922). Den beskriver det søkende menneske som opplever og mestrer mange av livets situasjoner, fra den totale nytelse i sanseverdenen til den fullkomne overvinnelse av sansene i åndelig disiplin som buddhistisk munk. Men dette er ikke nok, for selv i den tilbaketrukne munketilværelsen merker han hovmotet som sitter igjen, og finner til slutt fullkommenheten i et enkelt liv som fergemann der hverdagen består i et ydmykt nærvær i tjeneste: å sette mennesker over floden som stadig flyter forbi.

Det var neppe tilfeldig at en av de fremste representantene for 1960-årenes motkultur, Timothy Leary, karakteriserte Hesse som «den indre reises dikter».<sup>27</sup> Interessant i vår sammenheng er det også å merke seg at Hesses foreldre gjennom hele sitt liv var engasjert i misjonsarbeidet i India, og at han selv vokste opp i dette miljøet. Men kirken gav ham ingen religiøs erfaring, og foreldrenes trange tro måtte han vrake. «Jeg har aldri levd uten religion og kunne ikke leve en dag uten, men hele mitt liv har jeg klart meg uten en kirke,» skrev han i 1931. Bibelen og ikke minst den kristne mystikken forble en viktig impuls, men India ble hans fremste pilegrimsmål.<sup>28</sup>

### *Øst-Vest-møtet som det 20. århundres epokegjørende hendelse?*

Den engelske historikeren Arnold Toynbee gjorde i 1947 et interessant tankeeksperiment. Hvilke begivenheter og historiske prosesser vil fremtidens historikere betrakte som de virkelig epokegjørende hendelsene i det 20. århundre?

Hans utvetydige konklusjon er at fremtidige historikere ikke vil betrakte konfrontasjonen mellom kapitalismen og kommunismen som det avgjørende, men det gjensidige møtet mellom Øst og Vest, mellom buddhismen og kristendommen. Det viktigste i vårt århundre har altså ikke skjedd på det tekniske, økonomiske, politiske eller militære felt, hevdet Toynbee, men gjelder religionen.<sup>29</sup>

Toynbees spissformuleringer kan selvsagt diskuteres. Ingen historiker kan overse den skjebnesvangre rolle det ideologiske øst-vest-

møtet har spilt (og Toynbee ante vel neppe hvor dramatisk tiårene etter 1947 skulle bli). Men det er tankevekkende å fundere over hans profeti nå mot slutten av århundret, da den tradisjonelle konflikten mellom øst og vest oppløses eller tar nye former, samtidig som det religiøse Østens nærvær er blitt langt mer påtrengende enn Toynbee kanskje hadde tenkt seg.

Med mange forbehold kan vi si at de tendensene og de personene jeg har beskrevet ovenfor gir et bilde av det østlige nærvær i Vesten frem til etterkrigstiden. Østen har aldri vært helt fraværende. Etter de store «oppdagelsene» ble de østlige kulturer og religioner smått om senn integrert i folks bevissthet, ofte fortegnet, romantisert og idealisert, eller kritisert og nedvurdert. Nye trender i forrige århundres vitenskap, filosofi og diktning brakte Østen nærmere som et mulig alternativ. Verdensreligionenes Parlament i Chicago i 1893 og de kontaktene som ble skapt av den begivenheten, gjorde Østen til et mer utfordrende alternativ med organisert misjonsvirksomhet, personlig kontakt og tilbud om religiøs praksis, tilbedelse og meditasjon. Østen var i ferd med å bli en del av et åndsklima.

Dermed var grunnen lagt for det store gjennombruddet for østlig påvirkning en gang på 1960-tallet. Men det er en annen historie.

## NOTER

1. Den følgende skissen er hentet fra Wilfred Cantwell Smith, *Towards a world theology* (London: Macmillan 1981), ss. 6–11. Fabelen finnes i *Barlaam and Joasaph*, St. John Damascene, ovs. G. R. Woodward et al. (London: William Heinemann 1967; først utgitt i 1914).
2. Se f.eks. Robert S. Ellwood, *Religious and spiritual groups in modern America* (New Jersey: Prentice Hall 1973), s. 43.
3. Se f.eks. J. Edgar Bruns, *The Christian Buddhism of St. John* (New York: Paulist Press 1971); Richard Garbe, *India and Christendom* (La Salle, Ill.: Open Court 1959).
4. Se f.eks. Dietrich Seckel, *Buddhistisk kunst* (Malmö: Allhems Förlag 1966), ss. 24–35.
5. Se Jean Danielou, *Gospel message and hellenistic culture*, vol. 2 (London: Darton, Longman & Todd 1973), s. 56.
6. Franz Cumon, *Oriental religions in Roman paganism* (New York: Dover Publications 1956), ss. 196–197.
7. Oskar Skarsaune, «Kirkehistorien vi glemte», *NOTM* 4/1992.
8. Se f.eks. E. L. Allen, *Christianity among the religions* (Boston: Beacon Press 1960), ss. 11–32; Hendrik Kraemer, *Worlds cultures and world*

- religions: The coming dialogue* (London: Lutterworth Press 1960), ss. 30–55.
9. For en skisse av utviklingen i India, se Stephen Neill, *A history of Christian mission* (Harmondsworth: Penguin Books 1964); *Mødet mellom hinduisme og kristendom*, red. Lars Thunberg (Århus 1982), særlig Torben Christensens artikkel.
  10. For nærmere detaljer om utviklingen i Kina, se Allen, op. cit., ss. 33–48; Jaques Gernet, *China and the Christian impact: A conflict of cultures* (Cambridge: Cambridge University Press 1965).
  11. Sitert etter Allen, op. cit., s. 55.
  12. Se f.eks. Allen, op. cit., ss. 67–70; N. H. Sjøe, *Fra renessansen til vore dage* (København: Gads Forlag 1964), ss. 134–136.
  13. Sitert etter Sjøe, op. cit., s. 124.
  14. Allen, op. cit., ss. 71–79; Sjøe, op. cit., ss. 172–179.
  15. Til denne skissen har jeg brukt dikt og kommentarer i *American prose and poetry: New shorter edition*, eds. Norman Foerster and Robert Falk (Boston: Houghton Mifflin Company 1960); se også *Eastern spirituality in America*, ed. Robert S. Ellwood (New York: Paulist Press 1987).
  16. Se f.eks. Thomas A. Tweed, *The American encounter with Buddhism 1844–1912: Victorian culture and the limits of dissent* (Bloomington: Indiana University Press 1992), ss. 50–60; *Eastern spirituality in America*, ss. 16–19; Van Meter Ames, *Zen and American thought* (Honolulu: University of Hawaii Press 1962).
  17. Tweed, op. cit., s. 29; *Eastern spirituality in America*, s. 19.
  18. N. R. Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan: From conflict to dialogue 1854–1899* (Honolulu: University of Hawaii Press 1987), ss. 215, 218.
  19. En fylldig rapport om religionsparlamentet fins i John Henry Barrows, *The World's Parliament of Religions*, 2 bind (Chicago: Parliament Publishing Co. 1893). Skissen nedenfor baserer seg på den nærmere undersøkelsen i Thelle, op. cit., ss. 218–222.
  20. Ellwood, *Religious and spiritual groups*, ss. 81–82, 220–225. For en (ukritisk men viktig) presentasjon av Vivekananda, se Romain Rolland, *The life of Vivekananda and the Universal Gospel* (Calcutta: Advaita Ashram 1979; 9. utgave).
  21. Ellwood, *Religious groups and spiritual search*, ss. 225–229. Yoganandas selvbiografi, *The autobiography of a Yogi* (Bombay: Jaico Publ. House 1980; første utgave i 1946) har spilt en betydelig rolle og leses fremdeles.
  22. Ellwood, *Religious and spiritual groups*, ss. 255–266; *Asian missioniert im Abendland*, red. Kurt Hutten og Siegfried von Kortzfleish (Stuttgart: Kreuz-Verlag 1962), ss. 72–120.
  23. Tweed, op. cit., ss. 153–157.
  24. Carl Gustav Jungs uttalelser i denne skissen er hentet fra hans etterord til Richard Wilhelms oversettelse av et taoistisk skrift, *The secret of the golden flower: A Chinese book of life* (London: Routledge and Kegan Paul 1962).

25. Ibid., s. 150.
26. Jeg har benyttet den engelske oversettelsen *The journey to the East* (London: Paladin 1989), ss. 36, 44.
27. Ibid., ss. 9–26.
28. Hermann Hesse, *My belief* (London: Triad/Paladin 1989), ss. 190–193.
29. Arnold Toynbee, *Encounters between civilizations* (Tokyo: Kinseido 1957). Omtrent slik fabulerer Toynbee om fremtidens vurderinger av det 20. århundre: Historikerne i år 2047 vil si at den store begivenhet i det 20. århundre var den påvirkning den vestlige sivilisasjon hadde på alle andre samfunn i verden. Historikerne i 3047 vil først og fremst være interessert i moteffekten fra fremmede kulturer (Østen) på Vesten, som nå er i ferd med å oppluke Østen. Historikerne i år 4047 vil si at festens innflytelse i det 20. århundre var epokegjørende fordi den var det første skritt mot å forene menneskeheten til ett samfunn.

*Notto R. Thelle*, cand. theol. 1965, dr. theol. 1982, misjonsprest i Japan (NØM/BM) 1969–85, prof. i misjonsvitenskap og økumenikk (TF) 1986–.

### ***The East in the West: The Eastern presence during 2000 years***

In order to provide a perspective on the present impact of Eastern religions and ideas in the West, the article emphasizes the long history of Eastern presence. Beginning with the «opening» of the East through the military campaigns of Alexander the Great and the religious syncretism of the Hellenistic culture, some of the important epoques are described: the weakening of the Eastern presence with the expansion of Islam (the Islamic world, however, also being a bridge); the new impact after the «great discoveries»; the Chinese impact in the seventeenth and eighteenth centuries; nineteenth century fascination with the East (German romanticism and idealism, American transcendentalism, comarative religion); the modern break-through of Eastern missions (the World's Parliament of Religions 1893, and active missionary work on the part of Buddhism and Hinduism in the first part of the twentieth century). The recent wave of fascination with the East since the 1960s is not dealt with here.