
TEOLOGISKA HÖGSKOLAN STOCKHOLM

EXAMENSARBETE

Teologiska programmet

Magisteruppsats
VT-2018



Bortom skillnad

Läran om *trikāya* ("tre kroppar") i mähāyāna-buddhismen
som modell för en transcenderande religionsteologi för
dual buddhist-kristen religionsidentitet

Författare: Thorbjörn Carlsten

Handledare: Jan Olov Fors
TEOLOGISKA HÖGSKOLAN STOCKHOLM

ENGLISH TITLE

Beyond Differences

The doctrine of Trikāya (Three Bodies) in Māhāyāna Buddhism
as a model of transcending theology of religions
for a dual Buddhist-Christian religious identity

NYCKELORD: buddhist-kristen; buddhism och kristendom; religionsteologi; Mahayana theology; trikaya; religiös identitet. **KEYWORDS:** Buddhist-Christian, Buddhism and Christianity, theology of religions, Mahayana theology, religious dual identity.

ENGLISH SUMMARY

This essay is a try to present the Trikāya doctrine in Māhāyāna Buddhism as a model for a transcending theology that can help those who are living with a “dual Buddhist-Christian religious identity” to overcome conflicts between Buddhism and Christianity. By the Trikāya doctrine we can reach a deeper understanding of the mystical awakening to “Buddha beyond Buddha” (or “God beyond God” as some of the mystics tried to explain); i.e. the transpersonal Dharma and the transpersonal Logos beyond the limited individuals of Gautama and Jesus who both fully realized God as spiritual qualities in body, speech, actions and mind. The point is that we do not need to choose between the Buddha or Christ; instead we can look at them both as living examples of the realization of what Paul Tillich called the “Ultimate Concern” and “Being”. And probably we can use this model for most religions.

OM FÖRSTASIDANS TECKEN – THE FRONPAGE CHINESE CHARACTERS

ENJŪ (Japanese), YUÁN RÓNG (Chinese): 圓融 Beyond Differences, completely integrated: the absolute in the relative and vice versa; the identity of apparent contraries; perfect harmony among all differences, as in water and waves, passion and enlightenment, transmigration and *nirvāṇa*, or life and death, etc.; all are of the same fundamental nature, all are *bhūtatathatā*, and *bhūtatathatā* is all; waves are one with waves, and water is one with water, and water and waves are one; completely interpenetrated.*

* <http://www.orientaloutpost.com/dictionary>

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

Kapitel 1 Inledning

1.1	Syfte, metod och teori	4
1.2	Disposition	7
1.3	Litteratur	7

Kapitel 2 Religionsteologi

2.1	Buddhist-kristen dialog	9
2.2	Religionsteologi – moderna och postmoderna perspektiv	10
2.3	Diskussion	13

Kapitel 3 Māhāyāna-buddhismen

3.1	Māhāyāna i ett religionshistoriskt perspektiv	14
3.2	Buddha i māhāyāna-buddhismen	17
3.3	Den buddhistiska världsåskådningens axiom	19

Kapitel 4 Trikāya i korrespondens med relevanta bibeltexter om Kristus

4.1	Inledning om trikāya-lärans syfte och idé	20
4.2	Dharmakāya, den universella lagens kropp	20
4.3	Samboghakāya, härlighetskroppen	22
4.4	Nirmāṇakāya, den materialiserade kroppen	25
4.5	Schematisk skiss	27

Kapitel 5 Avslutning

5.1	Slutsats och diskussion	28
5.2	Personligt slutord och tack	30

Referenser

Källor och litteratur	31
-----------------------------	----

Kapitel 1 Inledning

1.1 Syfte, metod och teori

Buddhismen är en livsåskådning som intresserar många svenskar, även de som samtidigt ser sig som troende kristna och har ett kyrkligt engagemang. I Svenska kyrkan erbjuds japansk *zazen*, den zenbuddhistiska meditationsformen, och på den ekumeniskt kristna Meditationsgården Berget/St. Davidsgården i Rättvik har man gett kurser i *zazen* och anordnat *sesshin*, zenbuddhistiskt inspirerade retreatar, sedan 1970-talet. Många använder buddhistisk meditation endast som en metod utan något religiöst eller filosofiskt innehåll alternativt att man ersätter det förra med kristen andakt och bibelläsning, andra har tagit steget vidare och praktiserar en syntes av buddhism och kristendom. Bland dem finns ett antal präster, t.ex. Pelle Bengtsson i Lund¹ och Gustav Ericsson i Umeå², som fullgjort grundläggande träning och utbildning i någon buddhistisk tradition, företrädesvis japansk och kinesisk Zen, och blivit certifierade som lärare, *sensei* eller *rōshi*. Jämförelser mellan buddhism och kristen mystik förekommer ofta i sådana sammanhang, och Buddha har en central betydelse i praxis i olika grad. Man har en dubbel religiös identitet eller s.k. dual religionsidentitet. Så kommenterar Katarina Plank, fil.dr. i religionshistoria vid Lunds universitet:

[Religiös] identitet kan innefatta en dual religionsidentitet (---) Bland... konvertitbuddhister återfinns lärare som lyfter fram att de är både buddhister och kristna, både buddhister och judar. Detta bejakande av dubbla religiösa identiteter ger oss en påminnelse om att dubbelt religiöst deltagande visar att religiös identitet inte behöver vara singulärt, ett antingen – eller, utan dubbelt eller till och med mångfaldigt.³

Är det emellertid möjligt att vara kristen och buddhist samtidigt? Det ämnet diskuteras återkommande på många håll idag. Katoliken Chaterine Cornille behandlade frågan särskilt i en föreläsning på en teologisk konferens i Bryssel anordnad av *Les Voies de l'Orient* i november 1999 men utan att egentligen kunna ge något entydigt svar.

[D]et [är]omöjligt att säga om kristendom och buddhism i framtiden verkligen kan närma sig varandra så att det kan bli möjligt att vara kristen och buddhist samtidigt. Som saken förhåller sig nu står det emellertid klart att man inte logiskt sett kan tillhöra de två traditionerna samtidigt. Antingen tolkar man om den kristna traditionen i buddhistiska termer vilket betyder att ens första trosengagemang är inom den buddhistiska... traditionen. Eller också antar man element från... buddhism som inte står i ett motsatsförhållande till den kristna läran, vilket återspeglar att ens primära

¹¹ <http://www.enekullazendo.se/pelle-bengtsson/>

² <http://anzenkai.com/aboutus.html>

³ <http://religionsvetenskapligakommentarer.blogspot.se/2012/12/duala-och-multipla-religiosa-och.html>

engagemang är den kristna tron. Man kan alltså vara buddhist med band till kristendomen eller kristen med intresse för buddhismen, men båda samtidigt skulle vara en terminologisk motsägelse, åtminstone i nuvarande historiska läge.⁴

Författaren till den här uppsatsen är emellertid av en annan uppfattning eftersom jag tror att det är möjligt att formulera en ny typ av religionsteologi som kan transcendera de begreppsliga och konceptuella gränser som står mellan buddhism och kristendom. Denna transcenderande religionsteologi är inspirerad av främst den amerikanske teologen John P. Keenan. Han utvecklade under perioden 1989–2005 en teologisk diskurs kallat *Māhāyāna Theology* där han genomför en "re-reading" av de nytestamentliga texterna med en māhāyāna-buddhistisk exegetisk hermeneutik. Metoden presenterades första gången 1989 i och med boken *The Meaning of Christ: A Mahāyāna Theology*⁵ som han definierar som

... a Christian theology that is informed by the philosophical wisdom of Māhāyāna Buddhism. Just as the early Church Fathers first employed ancient Greek philosophy to articulate the Christian faith, one may employ this ancient Buddhist philosophy to restate that same faith and thereby come to new and somewhat different understandings.⁶

I förordet till den andra utkomna boken *Gospel of Mark: A Mahāyāna reading*, framhåller han att

... Mahāyāna reading... is an attempt so realize that possibility of "passing over" into the faith and way of life of another culture with one's outlook, faith and understanding both deepened and broadened.⁷

Frågan är grovt uttryckt: Hur hade det gått om Jesus hade levt i Indien, i stället för i Palestina och om hans bakgrund hade varit hinduisk eller buddhistisk i stället för judisk? Oavsett om kärnan i olika religioners erfarenhet är likadan eller inte, inbjuder insikten om relativiteten i det filosofiska ramverket där den kristna tron hållits fången, till experimenterande med olika hermeneutiska ramar.⁸

Det är nämligen lätt att förbise att kristendomen, liksom varje religion, inte uppstått i ett kulturellt vakuum. Här finns ju en kulturell och samhälllig kontext som definierar och förstår sig själv genom språk, norm, tradition och historia. Evangelierna skrevs på grekiska och när samtidens teologer ville kommunicera kristen tro, skedde det med grekisk terminologi. Därtill förstod man ju också Jesus liv och lära mot bakgrund av en redan given kulturkuliss och använde den tidens kända och levande myter för att kommunicera tron med ett av allmänheten använt språk. Senare

⁴ Signum nr 1/2000 (<http://www.signum.se/archive/read.php?id=452>)* (2018-01-17)

⁵ Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1989.

⁶ www.mahayanatheology.net (2008-06-10)

⁷ John P. Keenan: *The Gospel of Mark*, s. 4, (Wips & Stock Publishers, Eugene 1995).

⁸ Signum nr 1/2000 (<http://www.signum.se/archive/read.php?id=452>)* (2018-01-17)

kompletterades kristendomens terminologi med latin och romersk kultur. I ett religionshistoriskt perspektiv är kristendomen en grekisk-romersk religion med rötter i en hellenistisk judisk tradition under inflytande av grekisk filosofi vars begreppsapparat användes för att beskriva, förklara och kommunicera den ursprungliga Gudserfarenheten i mötet med Jesus. Den uppstod i en specifik kulturell kontext och i en specifik miljö. Med John Keenans hermeneutiska experiment *Māhāyāna Theology* försöker han tolka och förstå den kristna trons centrala ärende, och även förstå Jesus själv, utifrån, eller inom, en ursprungligen nordindisk, på sanskrit formulerad, buddhistisk världsåskådningsfilosofi, och får därför en dubbel betydelse: dels att undersöka vad som händer med kristendomen när den tolkas i en annan kulturkontext, dels befria kristendomen från det grekisk-romerska begreppssystemet och söka dess universella giltighet bortom kulturkontextuell särart. Detta brukar inordnas under diskurserna *kontextuell teologi* och *religionsteologi* vilka båda har den uppgiften fast i olika ärenden. Den förra är en till annan kulturkontext anpassad kristen tro som tillåts formuleras och uttryckas på ett för den aktuella kulturen vedertaget språk och symbolbruk; den senare är en vidare fundering kring om, och i så fall hur, Gud meddelar sig till människor med annan religiös identitet.

Syftet med den här uppsatsen är att försöka formulera en *transcenderande religionsteologi* genom att tillämpa den i māhāyāna-buddhismen utvecklade *trikāya*-läran, läran om "de tre kropparna". Med "transcenderande religionsteologi" avser jag att överskrida det vedertagna, ofta normerande, kristna teologiska begreppssystemet som utgår från den antika grekiska världsåskådningens paradigm och undersöka vem Kristus kan bli om man istället beskriver och förklarar honom i den māhāyāna-buddhistiska världsåskådnings begreppssystem som då blir ett nytt slags teologiskt paradigm.

Jag vill beskriva och förklara trikāya som den uttrycks i māhāyāna-buddhismen generellt i både indisk och kinesisk tradition och sedan låta vissa centrala trosföreställningar i kristendomen korrespondera med trikāya-läran. Genom detta tror jag det är möjligt att dels få en annorlunda förståelse för de kristna trosföreställningar som numera i allmänhet brukar avfärdas som orimliga att tro på hos den intellektuellt kritiskt skolade nutidsmänniskan i västerlandet. Jag vill erbjuda en alternativ religionsteologi som kan fungera som modell för buddhist-kristen dual religionsidentitet. Det är ju oftast så att många spontant tycker att buddhismen korrelerar bättre mot modern vetenskap än kristendomen. Detta märks ju inte minst i en sedan länge ofta utkommande litteratur och publicerade artiklar i ämnet buddhism och vetenskap där forskare inom neuropsykiatri, fysiker, psykologer och vetenskapsteoretiker m.fl. uttrycker sig positivt om buddhistisk filosofi.⁹ Kan det eventuellt vara så att en nytolkning av centrala kristna trossatser skulle kunna göra kristendomen mer attraktiv och intressant för fler människor om den blev omformulerad i en buddhistisk terminologi?

Min metod i det här arbetet består främst av studier av ett urval litteratur på området som behandlar trikāya-läran i olika perspektiv och tolkning av det som skrivs. Litteraturen är författad

⁹ Forskning & Framsteg 1/2010 (<http://fof.se/tidning/2010/1/kan-vetenskapen-lara-av-buddismen>)

av akademiskt skolade buddhister tillika erkända auktoriteter inom buddhismen samt författare med stor kunskap i buddhistisk filosofi. Termen "transcenderande" kan kopplas till Immanuel Kant med vidareutveckling av tänkare som Pierre Rousselot, Joseph Marechal, Karl Rahner och Bernard Lonergan.¹⁰ Den transcenderande metoden används bl.a. inom kontextuell teologi. Den handlar där i förstone inte om att fokusera på evangeliets budskap, inte om att tematisera eller analysera någon viss specifik kultur, utan snarare är den inriktad på den religiösa erfarenheten och framförallt människans erfarenhet av sig själv som tänkande, kännande och frågande människa. Där många typer av religionsteologi och kontextteologi i första hand utgår från en viss kontext i vilken den troende människan är integrerad, utgår den transcenderande metoden från subjektet och ser i perspektivet att det är människan som formar kultur och kontext, inte tvärtom. Guds uppenbarelse är ingenting som finns "därute" oberoende det erfaraende subjektet; uppenbarelsen ligger inte i skriftens ord, inte i vissa formulerade dogmer eller ens i traditionen – nej, den enda plats där Gud uppenbarar sig är i den mänskliga erfarenheten. Eller uttryckt på annat sätt: Guds uppenbarelse är endast Uppenbarelse, ingenting mer eller mindre.¹¹ Inom den feministiska teologin är en transcenderande metod ofta användbar när det handlar om att komma bortom de religiösa traditionernas patriarkala strukturer vilka förstås påverkat skrift och tolkning.

1.2 Disposition

Jag disponerar uppsatsen enligt följande från och med kapitel 2 med att säga något övergripande om buddhist-kristen religionsdialog för att därefter presentera religionsteologi i moderna och postmoderna perspektiv. Kapitel 2 innefattar följaktligen tidigare forskning på området. I kapitel 3 ger jag en nödvändig introduktion till mähāyāna-buddhismen inom vilken trikāya-läran utvecklats i den form som den numera har inom det buddhistiska tänkandet och där skriva om buddhistisk världsåskådning och dess syn på medvetande och kropp, ande och materia. I kapitel 4 framställs så trikāya-läran systematiskt men där jag i texten diskuterar trikāya i relation till den kristna tron på Kristus. Avslutande kapitel 5 utgör slutdiskussion samt ett personligt tack- och slutord samt i avsnittet referenser listar jag mina källor.

1.3 Litteratur

Det har till dags dato skrivits en ofantlig mängd litteratur i ämnet buddhism/kristendom. Likaså finns en mängd buddhist-kristen religionsteologisk litteratur. Den litteratur jag valt i den här uppsatsen har jag valt med stor noggrannhet och som jag anser uppfyller kraven på saklig akademisk behandling av ämnet och uppfyller således de krav som erfordras för uppsatsens syfte. Den litteratur jag använder i uppsatsen kan indelas i kategorierna (1) primärkällor och (2) sekundärkällor. Den förra utgör källor till kapitel 4 och den senare använder jag i diskussionen i kapitel 1–3. All litteratur listas i avsnittet referenser.

¹⁰ Bevans 1992 (upplaga 2002), s. 97 f.

¹¹ Ibid s. 98 ff.

Primärkällor

D.T. SUZUKI:

OUTLINES OF MĀHĀYĀNA BUDDHISM:¹² D.T. Suzuki (1870–1966) torde tillhöra en av de verkligt framstående exponenterna för det buddhistiska tänkandets spridning i Västerlandet. Suzuki var själv praktiserande zenbuddhist som genomgick många års träning i japanska zen-kloster innan han tog det som sin uppgift att skickligt och med stor intellektuell skärpa förklara buddhismen för västerländska läsare. Suzuki fullgjorde också en akademisk utbildning vid universitetet i Tokyo. Han tillbringade flera år i Sri Lanka (vid den tiden kallad Ceylon) där han studerade theravāda-buddhismen och lärde sig sanskrit och pali innan han flyttade till USA, lärde sig engelska (samt ett antal flera västerländska språk) och började skriva om buddhismen samt översatte buddhistiska texter till engelska. Bland de många böcker han skrivit i ämnet ger *Outlines of Māhāyāna Buddhism* en klar systematisk framställning av mĀhāyāna-buddhismens filosofi. I mitt arbete har jag använt mig av en av de tidigaste utgåvorna tryckt av E.J. Brill, Leyden, Holland, men dock okänt vilket årtal. Jag fann boken på ett antikvariat där en blyertsanteckning på försidan anger "San Fransisco 1919". Möjligen kan det därför förekomma avvikelser mellan de sidhänvisningar i boken jag lämnar i min uppsats i jämförelse med senare utgåvor. Jag ställer emellertid mitt privata exemplar till förfogande för opponenter på uppsatsen.

LAMA ANAGARIKA GOVINDA:

FOUNDATION OF TIBETAN MYSTICISM¹³ , TANKAR OM BUDDHISMEN:¹⁴ Lama Anagarika Govinda (Ernst Hoffman, 1898–1985), tyskfödd buddhist som tillbringade över trettio år som pilgrim i Tibet tillsammans med sin fru Li Gotami. Govinda var konstnär, författare, poet men hade även en akademisk karriär som docent i buddhistisk filosofi och i arkeologi och blev ordinerad munk på Ceylon (numera Sri Lanka) och senare erkänd som tibetansk buddhistisk lärare, *lama*. Govindas betydelse för modern tolkning av buddhismen kan inte nog framhållas. Genom ett stort antal böcker, främst på tyska, förklarar han med god pedagogisk skicklighet svårtillgängliga avsnitt i den buddhistiska filosofin och teologin med referenser till modern vetenskap. Kunskap om språk, kultur, religion och modern vetenskaplig metodik gjorde Govinda speciell som buddhistiskt lärd. Han blev utnämnd till *lama* (präst och lärare) av den tibetanska läraren Tomo Geshé Rinpoche och grundade sedermera i Tyskland samfundet Ārya Maitreya Mandala (AMM) som anpassat buddhistiskt trosinnehåll till en europeisk liturgisk form och europeisk kulturkontext. I mitt arbete använder jag böckerna *Foundation of Tibetan Mysticism*, utgiven av Samuel Weiser, Inc. York Maine, U.S. 1989 samt *Tankar om buddhismen* utgiven av Berghs förlag, Stockholm 1987.

Sekundärkällor

Till sekundärkällor räknas litteratur som jag använder i begränsad omfattning för att referera till olika diskussioner. Hit hör även artiklar från tidskrifter och Internetsidor – de senare listas inte i avslutande käll- och litteraturförteckning, utan noteras löpande i fotnot. När det gäller Internet så

¹²E.J. Brill, Leyden, Holland (okänt utgivningsår)

¹³ Samuel Weiser, Inc. 1969.

¹⁴ Berghs förlag, Stockholm 1987

har jag varit mycket noggrann i min källkritik och bedömer var och en uppgift utifrån min kompetens som teolog.

Kapitel 2 Religionsteologi

2.1 Buddhist-kristen dialog

Buddhismen har haft ett stort inflytande på vissa kristna teologer och å andra sidan har vissa kristna präster påverkat buddhismen. Dessa inflytanden har varit djupa och i det väsentliga utmynnat i en och samma religion.¹⁵

Ovanstående är ett uttalande av den japanske zenmästaren Rōshi Taisen Deshimaru (1914–1982) som startade en snabbt växande zenbuddhistisk mission i Europa 1967 med huvudcentrum i Paris. Uttalandet är en kommentar till frågorna om förhållandet mellan kristendom och buddhism, vanligtvis ställda av kristna meditationselever som engagerat sig i Zen.

Det är förmodligen inte möjligt att veta när buddhister och kristna började samtala med varandra. Vi kan heller inte ta reda på om, och i så fall i vilken omfattning, de båda religionerna påverkat varandra genom historien. På 1500-talet mötte Katolska kyrkan buddhismen i Japan genom katolska missionärers dokumentation. Jesuiten Francisco Xavier (1506–1552) vann i den japanske zenmästaren Ninshitsu förtrolig vänskap, men i ett brev till ordenskapitlet i Goa den 5 november 1549 skriver han:

Jag har talat med några av de höglärda munkarna, särskilt med en av dem, högt skattad av alla såväl på grund av sin lärdom, taktkänsla och värdighet som på grund av sin aktningsvärda ålder, 80 år. Hans namn är Ninshitsu, vilket på japanska betyder "sant, rent hjärta". Han är som en biskop ibland dem. Ack, om han levde upp till sitt helgonlika namn. I de många samtal jag haft med honom har jag emellertid funnit honom tvivlande och osäker i frågan om själen är odödlig eller om den förgår med kroppen. Ibland svarar han "ja", ibland åter "nej". Jag befarar att de andra lärda munkarna är av samma sort. Men jag förundrar mig över den vänskap denne Ninshitsu visar mig.¹⁶

Problemet för Xavier är zenmästarens annorlunda sätt att beskriva och tala om verkligheten som ligger långt bortom den västerländska skolastikens krav på logisk slutledning, det kategoriserande och systematiska tänkandet. Zenmästaren däremot talar från en annan, helt annorlunda filosofi som sätter upplysningserfarenhetens numinösa karaktär före de beskrivande begreppen och koncepten där frågor om Guds existens och själens odödlighet inte kan argumenteras fram.¹⁷

¹⁵ Deshimaru, Taisen 1982, s. 118 (Åsaks förlag 1982).

¹⁶ Eilert, Håkan 1993, s. 139 f.

¹⁷ Ibid.

Längre fram i tiden när erfarenheter av mötet med den asiatiska kulturen och dess form av teologisk reflektion ökat och där man kunde jämföra de medeltida mystikernas språkbruk med buddhisternas, så skulle en mer produktiv dialog utvecklas mellan kyrkan och buddhismen. Ja, det skulle komma en dag när Katolska kyrkan öppet erkände buddhismen och andra religioner som inspirerade av Anden och där katolska präster fick sanktion för att själva utbildas och träna i japanska zen-kloster och auktoriseras som zen-lärare vilket blev början på en slags "teologisk erfarenhetsdialog" före teoretiska jämförelser och diskussioner.¹⁸

Buddhist-kristen dialog kan föras mellan två eller flera individer som representerar olika tro, men den kan också föras individuellt inom en och samma person – och det är väl oftast så som sker. En som för det samtalet inom sig är Paul F. Knitter som formulerar det samtalet i boken *Without Buddha I could not be a Christian* där han efter många års funderingar ställer sig frågorna: *Am I still a Christian? (---) [H]as my dialogue with Buddhism made me a Buddhist Christian? Or a Christian Buddhist?*¹⁹ En annan teolog som brottats med en inre religiös identitetskonflikt är den franske teologen, vetenskapsmannen och jesuiten Teilhard de Chardin (1881–1955) som blev kritiserad av Katolska kyrkan för att i allt för hög grad influerats av österlandets religiositet i utformningen av sin teologi där han sökte att förena naturvetenskapen med kristen teologi. Ett försök till försvar finner vi i hans personliga skrift *Så tror jag*.²⁰ Han har sedermera fått upprättelse av kyrkan efter Andra Vatikankonciliet. Det finns många andra som stått och ännu står i samma situation.

2.2 Religionsteologi: moderna och postmoderna perspektiv

Religionsteologi är en diskurs inom den akademiska teologin och religionsvetenskapen som ägnar sig åt att studera och förstå kristendomens ställning och förhållande till de andra religionerna. Religionsteologin har ett angeläget ärende mot bakgrund av att mötet mellan religioner genom tiderna i många fall gett upphov till "rasism, intolerans, blodsutgjutelse, samarbete, hopp, kärlek och jämt fördelade doser av sympati och missförstånd".²¹ När vi nu lever i ett mångkulturellt och religiöst pluralistiskt samhälle där olika religioner praktiseras och bokstavligen kan leva vägg i vägg i ett och samma hyreshus, där måste vi se och förstå den andres sätt att tro. Om vi för den skull inte kan acceptera någon annans religiösa identitet och utövande helt och fullt ut, må vi ändå komma fram till en ömsesidig respekt för varandra för att motverka konflikternas uppkomst.

Religionsteologin kan indelas i två kategorier: (1) modern religionsteologi som utformades under 1900-talet och (2) postmodern religionsteologi som från 2000-talet ersätter den förra. Den typen av religionsteologi som jag presenterar i den här uppsatsen, den transcenderande modellen, hör till den senare kategorin.

¹⁸ Ett ställningstagande i samband med Andra Vatikankonciliet 1962–1965.

¹⁹ Knitter, Paul F. 2009, (ur förordet, s. xiii).

²⁰ de Chardin, Pierre Teilhard 1984 (Förlagshuset Hagaberg 1984).

²¹ D' Costa, Gavin (Modern teologi del II [red. David F. Ford], 1989, s. 348).

Modern religionsteologi

Den moderna religionsteologin erbjuder tre typer av kristna förhållningssätt till andra religioner: den (1) *exklusiva*, (2) *inklusive* och den (3) *pluralistiska*. Bakom var och en står tre framstående teologer.

1: Den *exklusiva religionsteologin* utgår främst från George Lindbeck (f. 1923), en amerikansk luthersk teolog som arbetar med kristen ekumenik. Lindbeck står upp för en kristendomssyn som framhåller att människans frälsning endast är möjlig genom Kristus. Det är genom att höra förkunnelsen (*fides ex audito* – ”tro genom hörande”) om Jesus Kristus och att bekänna honom som Herre och frälsare och den enda vägen till Gud, som människan blir räddad. Dock lyfter Lindbeck fram det nödvändiga i att varje människa måste förstå detta och därmed göra ett aktivt val för eller emot Kristus. Det gamla uttrycket ”utanför kyrkan ingen frälsning” - *Extra Ecclesiam nulla salus* gäller således för Lindbeck men där han samtidigt framhåller att det ej heller kan finnas någon fördömelse utanför kyrkan eftersom fördömsen endast sker när en människa gjort ett medvetet val. Vad som sker med dem som under sitt liv varken hört om Kristus eller mottagit honom som frälsare i det personliga livet kan därför inte fördömas då han framlägger tanken att den som dör ändå kommer att möta Kristus. Om människosjälens *då* väljer bort Kristus så att säga mot bättre vetande, måste fördömsen drabba honom eller henne. Lindbeck har därmed en något mer tolerant uppfattning i frågan som ger människan en andra chans, dock under förutsättning att hon därförinnan aldrig nåtts av evangeliet.²² Här kringgår Lindbeck således problemet med att Gud å ena sidan fördömer en människa men samtidigt älskar alla.

2: Den *inklusive religionsteologin* utvecklades framförallt av den romersk-katolska teologen Karl Rahner (1904–1984) som tycks mena att Inkarnationen är universell och i förhållande till alla livs- och världsåskådningar paradigmatiske. Guds frälsningsgärning är, och har sedan skapelsens början varit, aktiv i allt och överallt, och i varje religion finns möjligheten till frälsning tack vare att Kristus finns närvarande i dem dragandes människan till sig även om det måste ske utanför kyrkan. Rahners religionsteologi kan således tolkas så att kyrkan må erbjuda Kristus fulla uppenbarelse, men Kristus är också aktiv på ett naturligt sätt i andra trosriktningar.²³ Den här typen av religionsteologi harmoniserar dessutom med Andra Vatikankonciliet *Nostra Aetate* – dokumentet om förhållandet till icke-kristna religioner – där man framhåller... *enheten i alla folks ursprung och åskådningen att samtliga återgår på Gud, varför deras slutgiltiga mål är ett och detsamma. Den beskriver de eviga frågorna som pockat på människans uppmärksamhet sedan begynnelsen, och hur olika religiösa traditioner har försökt besvara dem... Här noteras att Katolska kyrkan godtar vissa sanningars förekomst bland andra religioner, i de fall de återspeglar katolsk lära och möjliggör för själar att ledas till Jesus Kristus.*²⁴ Karl Rahner myntade uttrycken ”anonyma kristna” och ”anonym

²² Ibid. s.351 ff.

²³ Ibid. s. 353 ff.

²⁴ https://sv.wikipedia.org/wiki/Nostra_aetate (2017-07-27).

kristendom” vilka syftar på källan till frälsningen och nåden som människan i andra religioner ger sitt gensvar till och dess orientering mot dess slutgiltiga historiska uttryck i kyrkan.²⁵

3. Den *pluralistiska religionsteologin* representeras främst av John Hick (1922–2012) som anser att tesen *solus Christus* (frälsning finns endast genom Kristus) är oförenlig med den kristna undervisningen om Guds universella frälsningsvilja. Hick föreslår därför en ”teocentrisk revolution som tar oss bort från den kristocentriska position” som kyrkan genom historien representerat.²⁶ Det är mot Gud och inte Kristus som alla religioner rör sig och det är av Gud som alla religioner får den frälsande kraften. Guds människoblivande i Jesus Kristus bör enligt Hicks tolkas mytologiskt och inte konkret. Inkarnationen blir därmed en symbol för kristnas engagemang och överlåtelse och inte ett uttryck för något ontologiskt faktum. Genom analys av religionshistorien anser han sig kunna se en i alla religionerna gemensam soteriologisk struktur där Gud är närvarande vare sig man definierar Gud i kristen teologisk terminologi eller på annat sätt.

Postmodern religionsteologi

Från 2000-talets början och framåt har den moderna religionsteologin väsentligen ersatts av en postmodern form utifrån vad man ser som den förras begränsande kyrko-centrerade horisont. Med teologen Paul F. Knitter införs istället fyra andra modeller som förvisso har mycket gemensamt med den tidigare religionsteologin men som erbjuder en viss utveckling i det religionsteologiska tänkandet.

1. *Ersättningsmodellen* följer i princip den tidigare traditionella kristna hållningen gentemot andra religioner och framhåller vikten av en personlig omvändelse och frälsning genom tron på Jesus Kristus. Den här modellen är framförallt representerad av de evangeliska kristna samfundet.²⁷ Här verkar dock kyrkan som institution ha en underordnad betydelse eftersom den evangeliska kristna traditionen ställer personen och dennes personliga relation till Gud främst. Gud handlar med andra ord med den enskilda människan och inte med kyrkan. Det är i det personliga mötet med Kristus som människan blir frälst oavsett om hon hör till kyrkan eller ej.

2. *Fullbordansmodellen* innebär att det finns en möjlighet att nå frälsning inom de andra religionerna tack vare att Guds nåd flödar också genom dem och att Kristus är fördolt närvarande i varje religion för att kunna möta varje enskild människa i hennes sökande.²⁸

3. *Ömsesidighetsmodellen* utgår från uppfattningen att det finns en ömsesidig relation mellan religionerna och att religionsdialogen innebär att man verkligen lyssnar in den andre. Modellen hänvisar till mystiken som visar oss det gemensamma i all religion och det faktum att varje världsreligion har ett ideal att arbeta för de förtryckta och de fattigas situation.²⁹

²⁵ D’ Costa, Gavin (Modern teologi del II [red. David F. Ford], 1989, s. 354).

²⁶ Ibid. s. 349 ff.

²⁷ Fors, Jan Olov 2009, s.14 ff.

²⁸ Ibid.

²⁹ Fors, Jan Olov 2009, s.14 ff.

4. *Acceptansmodellen* kritiserar den tidigare religionsteologins teoretiska konstruktioner och dess i grunden kristna universella anspråk. Istället anlägger man ett postmodernt perspektiv på religionerna utifrån kontext och relativism där man understryker att religionerna sinsemellan är olika och att var och en har sin särart, att de har olika mål och är orienterade åt olika håll.³⁰

Treenighetsmodellen

Till postmodern religionsteologi kan också inkluderas den s.k. *Treenighetsmodellen* som förts fram av framförallt teologerna Mark Heim och Jaques Dupius (1923–2004) där man utgår från Treenighetens relationsmönster där Anden erkänns som universellt närvarande i alla religioner och att Anden är källan till alla religionsgrundares personliga erfarenheter av upplysning och inspiration.³¹

2.3 Diskussion

Religionsteologin sådan den hittills varit utformad i såväl modern som postmodern form har hela tiden tagit sitt utgångsläge i en principiell hållning om kristendomens unikum och exklusivitet. Även om John Hicks vågade ta steget längre och erkänna Guds närvaro i alla religioner är han ställd att arbeta inom den kristna dogmatiska kontexten. I mötet med buddhismen, det som den här uppsatsen handlar om, blir det svårare eftersom buddhismen är en icke-teistisk religion där man inte alls formulerat någon teori om en personlig Gud som handlar med människan i historien. För den som dessutom lever med en dual religiös buddhist-kristen identitet där man inte kan eller vill välja den ena som mer sann än den andra, är de religionsteologiska modellerna bristfälliga. Om än att modern *pluralistisk religionsteologi* och den postmoderna *ömsesidighetsmodellen* kan tjäna som bästa modeller för att intellektuellt definiera en syntes mellan de två, kan vi inte bortse från att buddhism och kristendom håller sig med helt olika begreppssystem som inte helt tillfredsställande kan förenas med mindre än att de skilda världsbilder, nämligen den östasiatiska kontra den hellenistiska, ur vilka begreppssystemet utvecklats, måste transcenderas. Dessutom är religion i allt väsentligt rotat i erfarenhet och upplevelse som inte alltid kan intellektualiseras. Det betyder att man har att acceptera religioners olikheter och leva med konceptuella motsatser och låta erfarenheten, den känslomässiga upplevelsen, inta en överordnad position i förhållande till teori som på grund av sin bundenhet till logik alltid måste förbli begränsad. Vill vi utforma en religionsteologi som förmår förklara dual buddhist-kristen religiös tro och utövande måste vi våga över-skrida hittills givna teologiska koncept och begrepp och utifrån erfarenheten läsa in någonting helt och hållet annorlunda i de buddhistiska respektive de bibliska texterna vilket eventuellt leder till en ny sammanhållen buddhist-kristen religion. Den religionsteologiska modell jag i den här uppsatsen föreslår är vad jag kallar en *transcenderande* modell som visserligen är djupt rotad i buddhistisk världsåskådning och har den som utgångspunkt, men som dock kan inkludera kristen tro och livssyn i så motto att vi väljer att tolka traditionella kristna begrepp och idéer på ett helt nytt sätt där "Gud" och "Kristus" får en ny förklaring. Om nu detta i själva verket blir en "buddhistisk kristendom" där den förra tillmäts en överordnad roll och blir exklusiv är förstås en risk

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. s. 16.

eller en möjlighet då Treenigheten i sin klassiska ontologiska utformning om de tre gudomliga personerna i en gudom måste överges till förmån för pluralism inom Gudomen som snarare för tanken till hinduisk världsåskådning. Jag har inget enkelt givet svar att erbjuda, utan väljer istället att framlägga en teori som kan fungera som teologisk konstruktion av en alternativ buddhist-kristen åskådning för den som upplever sig ha en dual religiös buddhist-kristen identitet.

Kapitel 3 Māhāyāna-buddhismen

3.1 Māhāyāna-buddhismen i ett religionshistoriskt perspektiv³²

Liksom världens övriga religioner är buddhismen ingen enhetlig religion där konsensus råder mellan alla de människor som bekänner sig till Buddhas lära. Snarare bör man tala om buddhism i pluralistiska termer. Buddhismen har nämligen under historiens gång utvecklat sig i flera riktningar och skolor. Dessa skolor representeras i dels olika ståndpunkter i olika viktiga filosofiska och teologiska kärnfrågor, dels olika praktisk utformning. Buddhismens mångfald är både kulturellt och teologiskt betingad. Generellt sett kan man dela in buddhismen i två huvudströmningar: theravāda och māhāyāna. Den förre är idag dominerande i Thailand, Malaysia, Sri Lanka, Burma och Kambodja; den senare i Mongoliet, Tibet, Kina, Vietnam, Sydkorea och Japan.

Termen "māhāyāna" är sanskrit och kan översättas till "större" eller "vidgad" (māhā) "fordon", "skepp", "väg" eller "riktning" (yāna). Māhāyāna är inte att betrakta som något avgränsat samfund i organisatorisk mening, utan bör snarare ses som en informell traditionsidentitet, en inriktning, en motivation. Till denna traditionsidentitet kan räknas flera i förhållande till varandra olika skolbildningar och samfund, till exempel Zen, Renna Landet, Tientai, Kagyu med flera. Māhāyāna-buddhismen präglas av en liberal, mer öppen och till stilen "protestantisk" tolkning av Buddhas lära i kontrast till theravāda som företräder en konservativ, mer ortodox tolkning. Māhāyāna erkänner fler skrifter än den kanon som theravāda stöder sig på. Där den senare framställer *arahat* ("den som är värdig") som andligt ideal som den som uppnått ett tillstånd av fullkomlig upplysning och helt befriad från mentala bindningar till världen, där ser māhāyāna sitt ideal i *bodhisattva* ("upplysningsväsen") som förvisso förverkligat andlig perfektion men som samtidigt utvecklat den oändliga medkänslans kvalitéer och därför måste fortsätta verka oförtröttligt för alla varelsers frälsning. Kulananda, medlem i Western Buddhist Order (WBO), skriver att de som uppnått bodhisattvans tillvaro har

nått en nivå av andligt skapande, där de inte längre kan halka tillbaka. De lever inte längre fångade i den världsiga personligheten och hyser en orubblig tillit till [Buddha Dharma Sangha]. Deras etiska förhållningssätt är oklanderligt och deras liv ägnas helt

³² Robinson, Johnson, s. 65 ff.

naturligt åt att hjälpa alla varelser, både sig själva och andra, fram till frigörelse. Varelser på denna avancerade nivå sägs ha "stigit ner i floden" eller manifesterat vilja till upplysning (- - -) de lever redan på en nivå, långt bortom horisonten, som de flesta av oss inte kan föreställa sig – "Som fåglar i skyn, som inte efterlämnar några spår" ³³

Anhängarna av mähāyāna har av det skälet genom historien kommit att definiera theravāda med den nedvärderande termen *hināyāna*, "det mindre fordonet", eftersom man anser att strävan efter blott egen frälsning är en subtil form av egoism, det vill säga att goda gärningar endast är motiverade utifrån ett i grund och botten själviskt mål. ³⁴

Det är oklart när mähāyāna-buddhismen uppstår. Förmodligen, och vad som allmänt föreslås, är den etablerad någon gång under perioden 100 f.Kr. – 100 e.Kr. ³⁵ Man kan dock spåra dess idéer längre tillbaka i tiden än så. Det samfund (sangha) som den historiske Buddha (Siddharta Gautama, 500-talet f.Kr.) i Indien lät grunda tillsammans med sina lärjungar, splittrades antagligen i samband med Andra konciliet i Vaisali 383 f.Kr.) och samfundet delades i två som gick åt olika håll: sthāvira (de äldres skola) – sedermera theravāda – och mähāsaṅghika (den större orden). Inom de två i förhållande till varandra oppositionella riktningarna avhålls egna koncilier där man stadgar den egna traditionens auktoritet: Pataliputra under Aśokas regeringstid (theravāda, 280 f.Kr.) och Kashmir (mähāyāna, 250 e.Kr.). Därefter hålls inga fler koncilier med undantag mindre konferenser inom de egna samfundet. Det har gjorts försök att samla buddhismen till ekumeniska möten i vår tid, men dessa möten kan knappast anses motsvara ett koncilium emedan det aldrig resulterat i utformningen av någon auktoriserad dogmatik. Kanske ligger det i buddhismens natur att inte ha som ambition att bli en kyrklig organisation. Buddhas ursprungliga samfund var snarare en slags informell gemenskap, ett fellowship. Den som ville bli en *śramaṇa*, en "andligt strävande", förklarade sin ambition och tog en enkel rituell "tillflykt" till de så kallade "tre skatterna" (även kallat "de tre juvelerna"), Buddha Dharma Sangha. Buddha själv lär endast ha svarat på en sådan ambition med orden "kom, bhikkhu (munk) och lev det andliga livet, vigd åt att upphäva lidandet". ³⁶ Det var först efter Buddhas död som saker och ting började förändras. Samfundet blev institutionaliserat med komplicerade regelverk som styrde anhängarnas leverne och man kanoniserade de skrifter som man ansåg autentiska. Andligheten blev ett yrke med uppgiften att bevara och tradera den man såg som Buddhas ursprungliga lära, men

de läror som de bevarade och förmedlade tenderade helt naturligt att vara dem som de själva var mest intresserade av. Med tiden kom de att använda ordet Sangha (gemenskapen) endast om sig själva och sina gelikar i kloster. Därför har ordet sangha, i vissa delar av världen, uteslutande kommit att betyda munkväsendet... ³⁷

³³ Kulananda 1998, s. 61.

³⁴ Robinson, Johnson 1982, s. 65 ff.

³⁵ Ibid.

³⁶ Kulananda 1998, s. 62.

³⁷ Kulananda 1998, s. 61.

Māhāyāna kan således ses som en närmast protestantisk reformation inom buddhismen i vilken man sade sig vilja återskapa vad de ansåg varit Buddhas ursprungliga religion. Lama Anagarika Govinda definierar uppkomsten av māhāyāna som en protest:

... [d]å den buddhistiska religionen... förlorat sin spontanitet genom att klostrets regler och föreskrifter – som skilde munkarna från lekmännen (eller annorlunda uttrycket: prästerskapet från den övriga världen, de lärde från gemene man) – stelnat, protesterade de som man uteslutit från Buddhas ursprungliga budskap. De hade aldrig varit munkar, de hade aldrig rakat hjässan (- - -) följde inga fastlagda regler utan endast sina egna övertygelser grundade på egna inre erfarenheter, och de representerade den andliga och fysiska frihetens högsta ideal mot bakgrunden... av en institutionaliserad religion.³⁸

Māhāyāna fann dock snart skäl att definiera sig själv i mer auktoritativa termer varpå läror om "fördröjt uppenbarande", "olika sanningsnivåer" och så vidare snart kom att få en framskjuten position. Som exempel på detta kan nämnas de stora filosofisk-teologiska skolorna *mādhyamika* och *yogācāra* där den förra representerar en högt utvecklad analytisk metod och den senare av utforskandet av medvetandets natur genom yoga och introspektion.³⁹ Men av än större betydelse för framväxten av māhāyāna torde nog den religiösa känslan, (eller förmågan till upplevelse), vara och strävan efter att kunna hantera de psykologiska problem som den andliga sökaren hade att möta längs sin väg, och för denne lämnar theravāda många frågor obesvarade.⁴⁰ C.G Jung (1875–1961) som ägnade det psykologiska utforskandet av religion en framskjuten plats i sitt arbete som psykologisk tänkare, psykiater och kulturfilosof, menar till exempel att religion inte i första hand är någon trosbekännelse, utan erfarenheten av det gudomliga och överpersonliga, av det heliga som inte kan uttryckas i ord. Religionen har enligt Jung snarare en terapeutisk funktion som syftar till att främja helhetsblivandet.⁴¹ I den meningen stämmer det väl överens med māhāyāna-buddhismens syfte att till skillnad från hināyāna som ville öppna porten till nirvana genom ansträngning, ville māhāyāna hellre mixtra med nyckeln tills låset lätt gled upp. Govinda säger:

[En] religions sanningshalt består alltså i dess upplevelsehalt. Även en religions djupaste utsagor är värdelösa, om de inte kan återupplevas. (- - -) Skillnaden mellan tron som ett intellektuellt "försanthållande" och en "hjärtats inriktning" blir särskild tydlig i buddhismen. (- - -) Religionens språk är inte begreppens språk, utan symbolens språk. Blir symbolerna begreppsligade, förlorar de sin vitalitet, sin mångdimensionella karaktär och blir platta klichéer.⁴²

³⁸ Govinda 1987, s. 116.

³⁹ Religions of the world, s. 182 f. (St. Martin's Press, Inc. New York, 1993).

⁴⁰ Watts 1961, s. 66 f.

⁴¹ Almqvist 1997, s. 86 f.

⁴² Govinda 1987, s. 43 f.

Studerar man mähāyāna-buddhismens karaktär som religionsutövning och jämför med utövandet inom theravāda blir det snart tydligt. När theravāda formulerade sin kanon, nöjde man sig med de lärotal (*sūta*) Buddha uttalat, föreskrifterna (*vināya*) och analyser av det föregående (*ābhidharma*). I denna dogmatik uteslöt man mycket av det som en människa i grund och botten är. Mähāyāna tog däremot sig an allt det mänskliga för att omvandla det till att slutligen fullända det i en slags "alkemisk" process. Eller som man enligt Govinda formulerar saken med direkt adress till anhängarna av theravāda:

Lärjungarnas bör akta sig för att klamra sig fast vid ord i den tron att de helt motsvarar sin betydelse, ty sanningen ligger inte innesluten i bokstaven. När en människa pekar med fingret på något, så kanske den enfaldige tar fingertoppen för att vara det utpekade objektet. På samma sätt är de okunniga liksom barn oförmögna att släppa tanken, att ordets "fingertoppar" innehåller ordens hela mening. De kan inte föreställa sig den högre verkligheten, så mycket mindre då förverkliga den i sig själva, eftersom de klamrar sig fast vid ord, som inte skall vara mer än ett pekande finger – ty sanningen ligger bortom orden.⁴³

3.2 Buddha i mähāyāna-buddhismen

När vi nu bekantat oss något med mähāyāna-buddhismens framväxt och karaktär, bör vi också se lite närmare på hur man uppfattar Buddha själv. I theravāda, den konservativa riktningen, är Buddha en människa och en andlig lärare. Hans liv är ett förebildande exempel som var och en människa som söker upplysning måste följa. Visserligen bejakar man en mystisk dimension i och med Buddhas död och inträde i det utsägliga tillståndet *Māhā Parinirvāṇa* där man är öppen för hans andliga närvaro i sin lära (*dharma*), men några ytterligare metafysiska spekulationer har man konsekvent avstått från. I mähāyāna däremot är Buddha (1) den människa som nått upplysning, (2) den historiske Buddha Shakyamūni på 500-talet f.Kr., (3) upplysningen som princip och en i allt levande latent potential samt (4) det absoluta varandet, den yttersta verkligheten.⁴⁴ Govinda beskriver en buddha som

... en som blivit *hel*, fullbordad i sig – en varelse i vilken *alla* andliga och fysiska anlag har bringats till fullkomning, mognad och en nivå av perfekt jämvikt, och vars medvetande omfattar världsalltets oändlighet. En sådan varelse kan inte längre identifieras med sin individuella personlighets begränsningar eller sin personliga karaktär och existens. Om honom kan man sanningsenligt säga: 'Det finns ingenting han kan jämföras med och inga ord med vilka han kan beskrivas.'⁴⁵

Här kan jag inte låta bli att anföra en parallell till Thomasevangeliet där vi läser:

⁴³ Govinda 1987, s. 46.

⁴⁴ The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen, s. 28 f. (Boston 1991).

⁴⁵ Kapleau 1995, s. 356.

Jesus sade till sina lärjungar: "Jämför mig med något och säg mig vad jag liknar." Simon Petrus svarade honom: "Du liknar en rättfärdig budbärare." Matteus sade till honom: "Du liknar en vis filosof." Thomas sade till honom: "Lärare, min mun kan inte uthärda att uttala vad du liknar." Jesus sade: "Jag är inte din lärare, för du drack dig berusad ur den porlande källa som jag har låtit välla fram" Och han tog honom med sig avsides och sade tre ord till honom. När Thomas kom tillbaka till sina följeslagare frågade de honom: "Vad sade Jesus till dig?" Thomas svarade dem: "Om jag nämner för er ett enda av de ord som han sade till mig skall ni ta upp stenar och kasta på mig. Och eld skall gå ut från stenarna och bränna upp er." ⁴⁶

I mähāyāna-buddhismens skrifter, bland annat i den så kallade Lotus Sutra (Saddharma Puṇḍarīka) förklaras det att Buddha är ett evigt väsen, världarnas fader. Den Buddha som framträder som en människa i historien är snarare en temporär manifestation av ett evigt väsen som föds till jorden för att frälsa människorna från begär och lidanden och föra alla till nirvanas frid.⁴⁷ Därför kan vi i mähāyāna möta mångfald av buddhor, manliga såväl som kvinnliga, somliga som varit historiska personer, andra existerande på högre verklighetsplan eller i andra världar. Som en evig princip, som ett mystiskt väsen, kan den Evige Buddha manifesteras sig i otal gestalter med olika namn och olika egenskaper av vilka en av dem var den historiske Shakyamūni. Därför skriver den kinesiske zenmästaren Huang-Po (800-talet):

Alla buddhor och alla förnimmande varelser är ingenting annat än Det Enda Medvetandet, och detta Enda Medvetande är den enda som finns till. Detta Medvetande, som är utan begynnelse, är ofött och förstörbart. Det... har varken form eller kropp (- - -) det överskrider alla gränser, mått, namn, spår och jämförelser (- - -) Det Enda Medvetandet allena är Buddha, och det finns ingen åtskillnad mellan Buddha och förnimmande varelser (- - -) detta Medvetande är Buddha, och Buddha är alla levande varelser. ⁴⁸

Och betraktar man ovanstående och liknande framställningar, blir man tämligen klar över att vi här inte har att göra med en person, utan snarare med en kosmisk princip, ty

Buddha, som objekt för den religiösa kulten, har för buddhisten aldrig varit en människa (- - -) Läraren Śakyamunis historiska gestalt kallas faktiskt Buddha eller Tathāgata, men kultens objekt är inte den gudavordne människan Śakyamuni. ⁴⁹

Det är bra att hålla allt det här i minnet inför framställningen av den religionsteologi som är den här uppsatsens syfte.

⁴⁶ Thomasevangeliet logion 13 (<http://www.svenskagnostiskabiblioteket.se/thomas.ev.html>)

⁴⁷ Smith 1954, s. 123 f.

⁴⁸ Lagerkvist 1980, s. 102 f.

⁴⁹ Govinda 1987, s. 147.

3.3 Den buddhistiska världsåskådningens axiom

Innan vi dock tar oss an själva teorin om trikāya, ”de tre kropparna”, bör vi först säga några ord om den buddhistiska världsåskådningen generellt, det som jag kallar dess axiom. Till skillnad från vårt invanda tänkande i Västerlandet där vi gör en essentiell uppdelning mellan den yttre världen och den inre, mellan materiellt och andligt, mellan objekt och subjekt, ser man i buddhismen detta som två aspekter av ett och samma odelbart helt där det andliga och psykiska har en överordnad position i förhållande till det materiella och kroppsliga som är manifestationer på en lägre nivå. Govinda förklarar:

Då Buddha avvisade substansbegreppet till förmån för det momentana hos alla tillvarons element och verklighetens dynamiska karaktär, får man inte ens då han talar om det materiella eller om det fysiska uppfatta detta som essentiell motsats till det psykiska, utan som en inre och yttre uppenbarelse av samma förlopp. Därmed fastläs sambandet mellan fysiskt och psykiskt, den andliga och materiella lagbundenhetens principiella enhet. Det materiella blir en sekundär uppenbarelsform av det andliga eller ett särfall av psykisk erfarenhet. Individens andligt-kroppsliga organism... är enligt buddhistisk uppfattning produkten av medvetandets skapande krafter..., av så att säga kristalliserat, ”koagulerat”, materialiserat och synliggjort medvetande från föregående tillvaromoment. (- - -) Det själsliga är alltså inte endast en yttring och funktion av materiella och fysiologiska processer, utan kroppen är å andra sidan också en produkt av det själsliga, det vill säga av medvetandets skapande krafter.⁵⁰

Buddhismens universum är därmed inte fysiskt, utan psykofysiskt. Idén om psykosomatik där själsliga tillstånd inverkar på den fysiska kroppen och vice versa, är följaktligen en vedertagen åskådning i buddhismen på vilken all religiös utövning också måste utgå från, därav användandet av kroppen i den andliga praktiken i till exempel yoga eller meditation. På denna åskådningsgrund står också kinesisk medicin, exempelvis *qi-gong* och *tai-chi* och i akupunkturen.

När det gäller kristendomen är det västerländska dualistiska synsättet att antingen dela upp psyke och materia i två till varandra oförenliga essenser eller, som numera, endast erkänna det fysiska som det enda reella, och där psyke och medvetande antas vara bioprodukter av blott elektrokemiska processer i hjärnan (en teori som det inte finns minsta bevis för⁵¹), kanske orsaken till den västerländska människans problem med att kunna tro på Inkarnationen och Kristus uppståndelse från de döda just därför att vi i väst inte förstår att se på universum som just psykofysiskt, utan som endast fysiskt. Jungfrufödelsen och uppståndelsen blir därmed biologiska problem och inte, vilket det borde vara, teologiska händelser.

⁵⁰ Ibid, s. 28 f.

⁵¹ För den som vill studera detta kan jag rekommendera boken *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* av Thomas Nagel (Oxford Press, London 2012) och även en artikel av den svenske psykiatrikern Jan Pilotti (<http://humanismkunskap.org/2014/08/15/medvetandet-och-hjarnan/>)

Följande framställning av trikāya-läran som transcenderande religionsteologisk modell förutsätter alltså att vi ser världen på det sätt man i alla tider gjort i det östasiatiska tänkandet, nämligen som en helhet där ande-materia och själ-kropp utgör en två-aspektiv helhet bortom motsatser.

Kapitel 4. Trikāya i korrespondens med relevanta bibeltexter om Kristus

4.1 Inledning

I det här kapitlet skall jag nu framlägga trikāya-läran sådan den formulerats i mähāyāna-buddhismen – samtidigt skall jag referera till relevanta bibeltexter om Kristus i avsikt att låta de två filosofiska system som utgör fundament för buddhism respektive kristendom korrespondera med varandra; den indiska och den grekiska. Då jag utgår från att läsaren är förtrogen med kristen teologi, kommer jag inte göra några djupare utläggningar i det som angår kristendom, utan hänvisar till bibeltexterna.

4.2 Dharmakāya, den universella lagens kropp

Dharmakāya, den universella lagens kropp eller gestalt, är den yttersta verkligheten hos allt som varit, är och skall komma. Dess kropp eller gestalt (body) är hela universum. Den är essentiellt en ren princip likt matematiken eller naturlagarna, som sådan immateriell. Den är källan till alla fysisk, moraliska och metafysiska fenomen.⁵² den organiserade totaliteten av universums alla ting eller principer.⁵³ Dharmakāya korresponderar mot den grekiska termen logos (λόγος) som princip, lag, ordning, ord och världsförnuft. Den indiska tanken, inom såväl hinduism som buddhism, förstod tidigt den yttersta verkligheten som någonting helt, obrutet, sammanhängande som är både immanent och transcendent. Den hinduiska meditationsläraren och filosofen Maharishi Mahesh Yogi (1918–2008) som grundade den moderna meditationsformen Transcendental Meditation (TM) och vars filosofi tagit intryck av mähāyāna-buddhismens världsbild, har beskrivit denna yttersta verklighet i termer av *Varandet* som är

... ”en fundamental form av energi, som är absolut stabil och stabilare än någon annan form av energi”. De andra formerna av energi, som Maharishi kallar ”relativa”, är då ”störningar av denna absoluta energi”, som ”utgör grunden för all materia och energi”. Det kallas även ”fältet av rent Varande” eller ”tillståndet av ren existens”. Varandet är ”evigt och obegränsat”, ”den yttersta verkligheten hos allt som varit, är eller kommer att vara”. ”Varandet är den mest härliga, mest värdefulla och den mest lovvärda grunden för allt liv”. Varandet är ”skapelsen egentliga beståndsdel”. Det förstörs aldrig och

⁵² Govinda 1969, s. 213.

⁵³ Suzuki (Outlines of Mahayana Buddhism) s. 219 f.

är därmed det som håller samman alla det dagliga livets ständiga föränderliga tillstånd. "Varandet är som en gränslös ocean, tyst och alltid densamma. Skapelsen olika aspekter, alla former och alla fenomen och de ständigt föränderliga tillstånd hos livet i världen är som krusningar och vågor, som har sin bas i denna väldiga ocean. Varandets eviga ocean uppfattas på detta sätt, med den skillnaden att dess rena plan ligger bortom all relativ existens.⁵⁴

En sådan beskrivning av en bakom allting existerande enande verklighet kan tyckas ligga nära den moderna fysiken och som fysikern Dana Zohar jämför med begreppet "kvanttomrummet" vilket definierar

... en fundamental verklighet som ligger till grund för allting i universum – inklusive oss själva. (- - -) Efter Stora Smällen, i vilket vårt nuvarande universum föddes, fanns det rum, tid och tomrum. Själva tomrummet kan vi föreställa oss som ett "fält av fält" eller mer poetiskt ett hav av möjligheter. Det innehåller inga partiklar och ändå uppstår alla partiklar... inom det. Om vi levde i en ljudvärld skulle vi analogt kunna tänka oss tomrummet som ett trumskinn och de ljud det gav ifrån sig som vibrationerna i skinnet. Tomrummet är *substratet* till allt som är. (- - -) Om vi letar efter någonting vi kan kalla Gud i den nya fysikens universum, är detta grundtillstånd, (...) kvanttomrummet, kanske ett bra ställe att börja på.⁵⁵

Idén om "tomrum" eller "tomhet" är ett centralbegrepp i mähāyāna-buddhismen som med begreppet *śūnyatā* definierar den yttersta verkligheten. Men det är inte en nihilistisk tomhet i betydelsen "ingenting", utan snarare avser det att fenomenen i sig är "tomma" då de existerar i ett ömsesidigt beroende (sanskrit *pratītya-samutpāda*) i relation med andra fenomen.⁵⁶ I den *sūtra* (lärotal) som går under titeln Prājñā Pāramitā, "Lärotalet om vishetens fullkomning", och som utgör kanske en av de främsta filosofiska verken i mähāyāna, står det att läsa: *yad rupam sa śūnyatā ya śūnyatā sa rupam* (form är tomhet, tomhet är form – min övers.)⁵⁷ vilket vi kan förstå som att det vi definierar, eller tror oss uppfatta, som "tomhet" (*śūnyatā*) är i själva verket form och att allt det vi ser som form egentligen är tomhet.

I det kristna apofatiska eller negativa mystiken finns det motsvarande eller liknande sätt att formulera sig om Gud. Teologen Aleksander Radler beskriver det på följande sätt:

För att uppfatta Gud måste förnuftet gå förbi alla bestämmningar in i det kroppslösa, den "stilla tomheten", som orörligt existerar bortom alla motsatser och distinktioner.

⁵⁴ Dahlén 1981, s. 35 f.

⁵⁵ Zohar 1993, s. 232.

⁵⁶ <https://www.wisdomlib.org/definition/pratitya-samutpada> (2017-09-28)

⁵⁷ <http://www.zentexts.org/sanskrit.html> (2017-09-28)

Ur denna gudomens "stilla tomhet" utvecklar sig Gud som person. Det absoluta kallas... Gudomen, till skillnad från Gud. Gud som person blir till och förgår, visar sig som skapare och frälsare... men det är inte Gudomen. Gudomen (essentia, väsendet, överväsendet) är utan egenskaper och aktivitet, är inte de gudomliga personerna utan den "stilla stillheten", tomheten, mörkret.⁵⁸

I den buddhistiska uppfattningen om dharmakāya tillerkänner man den också personliga egenskaper såsom intelligens, kärlek och vilja.⁵⁹ Även om det här inte är en allmänt vedertagen samsyn bland alla buddhister inom mähāyāna, finns det åtminstone två stora skolor inom traditionen som definierar dharmakāya som en allsmäktig vilja, en allomfattande kärlek och allvetande intelligens, antingen i form av ett transcendent väsen⁶⁰ eller i form av ett inom allt levande existerande Enda Medvetande⁶¹

Eftersom dharmakāya definieras i termer av "allting", "det enda" är det inte möjligt att varsebli dess natur som objekt då det inte är avskilt från subjektet. Att vörda någonting som inte kan varseblivas blir således omöjligt eftersom vördnad förutsätter en relation mellan den som vördar och det som vördas. Mähāyāna lyfter då fram att dharmakāya låter sig erfaras i speciella uppenbarelseformer, att dess rena verklighet så att säga "transponeras" till för människan upplevbara gestalter som kan uppfattas och upplevas som bilder och ljud och som kan förnimmas känslomässigt i medvetandet. Denna transponerade form kallas samboghakāya, härlighetskroppen.

4.3 Samboghakāya, härlighetskroppen

Att personifiera den yttersta verkligheten är naturligt för den troende människan. I den meningen att buddhisten lever i en relation till det religiösa objektet måste givetvis detta objekt tillskrivas attribut som kännetecknar en äkta levande relation. Eller uttryckt på annat sätt: man kan inte ha en relation till "något", utan endast till "någon". Som vi sett i det föregående är dharmakāya också begåvat med egenskaperna intelligens, kärlek och vilja – egenskaper som onekligen är personliga. Emellertid behöver vi inte se det personliga som något mindre än den "yttersta verkligheten", utan vi kan – som i mystiken – uppfatta det personliga som den yttersta verklighetens andra sida, en dimension. Hos Maharishi heter det att Varandet också är en kärleksfull Herre:

Den som har makt över hela universum, som påverkar allt och är orsaken till all aktivitet i universum och till alla fenomen, vistas på samma sätt i hjärtats tysta kammare hos alla och allting... Det är Varandets allstädesnärvaro som är anledningen till att Det är fördolt bortom det man kan se, och som ger Det en särställning som universums allvetande, allsmäktige Herre. Universums Herre finns kärleksfullt närvarande i vars och ens hjärta för att ingen skall behöva lida. För att uppehålla flödet av obegränsad

⁵⁸ Radler 1995, s. 73 f.

⁵⁹ Suzuki (Outlines of Mahayana Buddhism), s. 238.

⁶⁰ Ibid. s. 240 f.

⁶¹ Lagerkvist 1980, s. 102 f.

kärlek, lycka och utveckling för var och en, är den allstädes närvarande Herren så kärleksfull, att han på ett naturligt sätt finns i allting. Ingen kan i själva verket avlägsna sig från honom. Det är Varandets allstädesnärvaro som är det eviga livet – själva innehållet i evigt liv.⁶²

I samboghakāya framträder dharmakāya i mångfald former och gestalter. Man skulle kunna definiera dharmakāya som "stillhet" och samboghakāya som "aktivitet". "Ur samboghakāya flödar all odödlig konst, all djup visdom, all grundläggande sanning".⁶³ Samboghakāya är dels (1) ren form som är fullkomligt perfekt, ren, evig och allomfattande och som är obunden och manifesterar de högsta sanna attributen, förkroppsligande av enastående dygd och kunskap som ackumulerats av alla buddhor sedan oräkneliga tidsåldrar och som kommer att fortsätta till tidens slut; (2) dels en subtil kropp som skänker glädje och välsignelse för andra.⁶⁴

I mähāyāna vördas en mångfald av buddhor, bodhisattvor (visdomsväsen) och gudomligheter. Dessa kan ses som olika uppenbarelsformer av dharmakāya i dess transponerade aspekt som samboghakāya. Hit hör också paradis, himmelska världar, gudomliga ord och sånger. Även i recitationen av lärotal och hymner, i själva texten, är den Evige Buddha närvarande och realiserar på nytt när människan sjunger hans eller hennes ord. De extatiska upplevelserna som poetiskt beskrivs i mähāyānas skrifter där Buddha sägs uppenbara sig i gudomligt ljus omgiven av himmelska lovsångskörer predikande läran bör inte tas som bokstavliga historiska händelser, utan som meditativa erfarenheter och visioner av samboghakāya. Om detta säger också C.G Jung:

De arketyppiska föreställningar som det omedvetna förmedlar till oss får man inte förväxla med arketyper i sig. De är mångsidiga varierande gestalter som pekar tillbaka på en i sig själv *icke åskådlig* grundform (dharmakāya – min anm.) (- - -) Innehållsligt bestämd är en urbild bevisligen endast när den är medveten och därför fylld med den medvetna erfarenhetens material. Dess form däremot är... jämförlig med en kristalls axelsystem, vilket så att säga preformerar kristallbildningen i moderluten utan att själv äga någon materiell existens. (- - -) Ty alltid när en arketypp visar sig i drömmen, i fantasin eller i livet för den med sig ett speciellt "inflytande" eller en kraft som gör att den har en numinös eller fascinerande inverkan eller sporrar oss till handling.⁶⁵

Är de berättelser i Nya testamentet om gudomliga och övernaturliga tecken och uppenbarelsen kopplat till Jesus att se som manifestationer av "Guds samboghakāya"? Till exempel vid Jesu dop när Anden i form av en duva sänker sig ner över honom och rösten som bekräftar att Jesus är Guds utvalda (Matt. 3:16-17, Mark. 9:2-13, Luk. 9:28-36)? Är berättelsen om när Jesus tar med sig lärjungarna till Olivberget och där förvandlas inför deras åsyn en kort stund ståendes i samtal med

⁶² Dahlén 1981, s. 36 f.

⁶³ Govinda 1969, s. 213 f. (min översättning)

⁶⁴ Ibid. s. 214 f.

⁶⁵ Hark 1993, s. 29 ff.

Mose och Elia (Matt. 17:1–9) ett uttryck för samma visioner som buddhisten upplever i hänryckande möten med den Evige Buddha eller andra skepnader (som ju också försiggår på ett berg!)? Är upplevelsen av när Jesus går på vattnet (Matt. 14:22–23, Mark. 6:45–52, Joh. 6:16–21) en vision och inte något fysiskt konkret som måste förklaras eller ifrågasättas utifrån naturvetenskapligt vetande? Och hur är det med den största kristna händelsen av dem alla, nämligen uppståndelsen där vi får ta del av lärjungarnas vittnesbörd om mötet med en Jesus som förefaller vara en blandning mellan fysisk konkretion och andlig subtilitet? (Mark. 16:8, Matt. 28:8, Joh. 20:11 f.). Hur kan vi tolka himmelfärden? (Mark. 16:19).

Hos en grupp kristna filosofer som av kyrkan uteslutits därför att man ansåg dem ha avvikit från beaktansens konsensus, de som i kyrkohistorien kallas "gnostiker" (härlett från ordet *gnosis* = kunskap, γνῶσις), utvecklades tanken att den Jesus som lärjungarna såg efter Uppståndelsen inte var en objektiv syn, utan snarare en vision, ett inre skådande. I det av kyrkan heresiförklarade Evangelium enligt Maria (Magdalena) utvecklas här hennes möte med Jesus efter uppståndelsen (Joh. 20:11 f.):

Och hon började säga följande ord till dem: "Jag", sade hon, "Jag såg Herren i en syn och jag sade till honom: 'Herre, jag såg dig i dag i en syn.' Han svarade och sade till mig: 'Salig är du som inte darrar då du ser mig. Ty där sinnet är, där är [...].' Jag sade till honom: 'Herre, den som ser synen, ser han genom själen eller genom anden?' Frälsaren svarade och sade: 'Han ser varken genom själen eller genom anden, utan det är hans sinne, som [är] mellan de två [...] ser synen och det är [...].'⁶⁶

Jag läser in alla dessa skildringar av Jesus i hans gudomliga uppenbarelser som paralleller till de uppenbarelser som skildras i mähāyānas skrifter och hymner. Om jag ser dem på det sättet så upphör dessutom konflikten mellan tros mysterium och naturvetenskapens rationalism, eftersom det som skildras är *psykologiska och teologiska händelser* och inte biologiska skeenden. Som stöd anför jag aposteln Paulus utläggning i Korinterbrevet där författaren till och med anser att en fråga man ställt honom om hur uppståndelsen äger rum är en "enfaldig fråga". Paulus förklarar sedan att det inte är den fysiska kroppen som uppstår, utan en "himmelsk kropp": "Vidare finns det himmelska kroppar och jordiska, men de himmelska har sin glans och de jordiska har en annan" (Εἶναι καὶ σῶματα ἐπουρανία καὶ σῶματα ἐπιγεια πλὴν ἀλλῆ μὲν ἡ δοξα τῶν ἐπουρανίων, ἀλλῆ δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων).⁶⁷

Men är inte den gestaltning som Paulus här talar om mer än blott en sinneseffarenhet? Har vi inte att göra med något mer konkret? Lukasevangeliet vill ju framhålla detta genom att införa berättelsen om hur Jesus efter uppståndelsen både äter och kan bli vidrörd (Luk. 24:36–42). Och där Jesus före uppståndelsen i egenskap av att vara Guds inkarnation i världen samtidigt är både människa och Gud såsom formuleras i den *nicenska trosbekännelsen*, vad svarar buddhisten på det?

⁶⁶ https://sv.wikipedia.org/wiki/Maria_Magdalenas_evangelium (2017-08-03)

⁶⁷ 1 Kor. 15:40 (http://biblehub.com/multi/1_corinthians/15-40.htm) med grekisk översättning (2017-09-28)

Den aspekten finns också i den buddhistiska trikāya-läran, nämligen i form av *nirmāṇakāya*, den manifesterade kroppen.

4.4 Nirmāṇakāya, den materialiserade kroppen

Buddhismen, vilket den har gemensamt med hela den östasiatiska världsåskådningen, betraktar inte det fysiska som motsats till den andliga eller psykiska, utan som två uppenbarelsformer av en och samma grundläggande enhet. Nirmāṇakāya är enligt Govinda

[i]ndividens andligt-kroppsliga organism (*nama-rūpa*) är enligt buddhistisk uppfattning produkten av medvetandets skapande krafter (*samskara*), av så att säga kristalliserat, "koagulerat", materialiserat och synliggjort medvetande från föregående tillvarosmoment. Det är medvetandet, som enligt principen om den verkande, av avsikt burna gärningen (*karma*) framträder som fullbordad verkan (*vipakā*). Det själsliga är alltså inte endast en yttring och funktion av materiella och fysiologiska processer, utan kroppen är å andra sidan också produkt av det själsliga, det vill säga medvetandets skapande krafter.⁶⁸

En Buddhas medvetande som blivit ett med dharmakāya kan följaktligen framträda som fysisk form, i detta sammanhang en mänsklig kropp, vilket utgör det yttersta förverkligandet av dharmakāya, nämligen på den materiella nivån.

Nirmāṇakāya... är den högsta formen av förverkligande, det enda som faktiskt kan öppna ögonen även hos den andligen blinda och förvärldsligade. Det är den främsta frukten av perfektion.⁶⁹

Här framträder Buddha som människa: han eller hon kan vidröras, ses med ögonen och kan höras med öronen. Trots det är Buddha i sin nirmāṇakāya-aspekt både sårbar och begränsad, en kropp som liksom alla andra kroppar har behov av sömn, mat och naturliga kroppsbehov. Buddhisten Ven. Dharmavajra Schultze, tidigare präst i Lama Anagarika Govindas orden Arya Maitreya Mandala, förklarade vid ett tillfälle för författaren förhållandet mellan det andliga och det fysiska på följande sätt:

Från samboghakāya emanerar alltså nirmāṇakāya, individuella varelser med form. Varje aspekt av samboghakāya får sitt uttryck inom nirmāṇakāya... Det tibetanska ordet för nirmāṇakāya är "tülku", som ofta har kallats "fantomkropp", vilket är fel. Även den mest konkreta materien är inte någon hallucination, varken godtycklig eller meningslös. Utan den är ett uttryck för en inneboende lagbundenhet, vars realitet inte kan förnekas. Även om vår värld och det vi kallar vår personlighet är "tillverkade" av sinnet (mind) och "skenbara" sett från en djupare insiktsnivå, så betyder det för den

⁶⁸ Govinda 1987, s. 28 f.

⁶⁹ Govinda 1969, s. 221.

skull inte att de är överkliga! ... Den av oss skapade kroppen försvinner inte alls i det ögonblick vi genomskådar den som en produkt av vårt sinne eller när vi tröttnar på den. Så fort produkten av vårt sinne har tagit materiell form, lyder den under materiens lagar... Även ett helgon kan inte godtyckligt förändra eller avskaffa kroppens funktioner. Han kan endast transformera dem steg för steg... ⁷⁰

Nirmānakāya kallas även ibland för "Förvandlingskroppen" ("the body of transformation") vilket betyder att den samtidigt representerar det högsta slutliga stadiet för medvetandets utveckling. Buddhism lägger stor vikt vid en "sannings förkroppsligande" emedan materia utgör en väsentlig aspekt av skapelsen. Ett medvetet väsen som blott vore "andlig" och som aldrig levit, njutit och även lidit den kroppsliga existensen kan aldrig betraktas som fullkomliggjord eftersom den saknar erfarenhet av det materiella livet. I den meningen innebär uppståndelse eller upplysning en process som fulländas i ett materiens förändligande som samtidigt är andens materialisering.

... i det ögonblicket, vi ser och andligt penetrerar universum som vår "totala kropp", upplever vi den stora förvandlingen: vi har nått fram till befrielsen, till tillståndet *nirvana*... En andligt utvecklade människas personlighet inskränker sig till sin materiella gestalt, sin fysiska kropp. En andligt utvecklade människas personlighet omfattar inte bara sin materiella gestalt, utan också sina andliga och själsliga funktioner, sin "medvetandekropp", som når långt utöver den fysiska kroppens gränser. Denna medvetandekropp vidgar sig hos den ideellt levande människan utöver de individuella intressenas och erfarenheternas område in på området för allmängiltiga sanningar, lagar och levande relationer – på det sköna, den skapande gestaltningens, den estetiska njutningens och det intuitiva upplevande område. Men den upplysta människan, vars medvetande omfattar universum, har universum till kropp, medan hennes fysiska kropp till den universella andens manifestation, hennes vision blir till uttryck för den högsta verkligheten och hennes tal till mantriska maktord och helig förkunnelse. Här fullbordas kroppens, psykets och andens mysterium och uppenbarar sig i sin sanna natur som de tre plan, på vilka allt andligt skeende utspelar sig. ⁷¹

Att detta ses som ett buddhistiskt ideal, något som många tycks ha förbisett när man kopplar buddhistisk världsåskådning till något endast andligt eller psykologiskt, kanske särskilt lyfts fram i en sūtra som i mähāyāna sägs vara Shakyamūni Buddhas förkunnelse av en föregående tidsålderns bodhisattva med aspiration till att uppnå fullkomligt buddhaskap, nämligen den som sedan blir Amitābha, "det Gränslösa Ljusets buddha", vördnadsobjekt för anhängarna av det Rena Landets skola: *Även när jag måste gå igenom ett tillstånd av extrem smärta, kommer jag oförtröttligt fortsätta praktisera och uthärda alla lidanden med outtröttlig kraft*" (Sukhāvātiviyūhā Sūtra, vers 10).

⁷⁰ Ven. Dharmavajra Schultze (under ett samtal med uppsatsförfattaren 1995).

⁷¹ Govinda 1987, s. 242 f.

Kan man här se en motsvarighet till Johannesprologen där hjärtat i kristen tro formuleras? Om vi i det grekiska logos-begreppet läser in dess flera betydelser som "princip", "högsta gudomligt världsförnuft", "ordning", "lag" och så vidare och applicerar det i texten och låter "logos" ersätta "Ordet" och dessutom använder den äldre bibelöversättningen från 1917 där "kött" (grekiska *sarx*, σάρξ) som enligt mig ger oss en bättre bild av vad det här är frågan om, får vi en intressant kristen motsvarighet till *nirmāṇakāya*: *I begynnelsen fanns Logos, och Logos fanns hos Gud, och Logos var Gud. Det fanns i begynnelsen hos Gud. Allt blev till genom det, och utan det blev ingenting till av allt som finns till (- -) Och Logos blev kött och bodde bland oss, och vi såg hans härlighet...* (Joh. 1:1-3, 14).

4.5 Schematisk skiss

Om vi framställer *trikāya*, de tre kropparna, schematiskt och anger deras attribut, så ser det ut enligt följande:

	Dharmakāya	Samboghakāya	Nirmāṇakāya
utsträckning i tiden	evig ←————→	början men utan slut ————→	temporär —————
Fysisk form och dimensioner	Śūnyatā: tomhet, utan form, ren princip	visioner, skådande, känslor, hänryckning, extas	Begränsad fysisk kropp
Hur den varseblivs	Genom upplysning	Genom meditation och kontemplation	Förnimbar med de fem sinnen

Kapitel 5 Avslutning

5.1 Slutsats och diskussion

Jag har som titel på den här uppsatsen "Bortom skillnad". Jag skriver på försidan också ut de kinesiska tecknen 圓融 (*yuán róng*, på japanska *enjū*) som förklarar den buddhistiska idén om *bhūtatathatā*, "fullkomlig kombination, det absoluta i det relativa och vice versa; perfekt harmoni av alla motsatser såsom vatten och vågor, alltings fulländade ömsesidiga genomträngande."⁷² I zenbuddhismen svarar sanskrit-termen mot uttrycket "buddhanatur" som alltings sanna natur som genomtränger och bär allt levande. Med detta vill jag försöka presentera trikāya-läran som en modell för en transcenderande religionsteologi, det vill säga en åskådning som jag anser kan hjälpa den med dual buddhist-kristen religionsidentitet att överkomma motsatser mellan buddhism och kristendom genom att få en beskrivning eller tankemodell som förklarar de båda religionerna i en av mādhyāna-buddhismen utvecklad systematisk teologi om universum och det gudomliga. Praktiskt innebär det att man kan utöva både buddhism och kristen tro bortom teologisk konflikt genom att såväl Buddha som Kristus båda var för sig manifesterar den yttersta gudomliga verkligheten på så sätt att termen "Gud" tillåts att korrespondera mot termen "Buddha" i dess djupare och vidare mening och betydelse. Fördelen med en sådan religionsteologi är att den kan inkludera både buddhism och kristendom (och kanske i viss mening fler religioner) utan att man för den skull måste förneka eller förkasta några av religionerna centrala läro- eller trossatser. Konsekvensen av en sådan religionsteologi kommer emellertid innebära att kristendomen inte ensam är unik, att frälsning inte endast sker genom Kristus som person eftersom han här blir större än sin individuella person. Det vi kallar "Kristus" är alltså inte en historisk person i första hand, utan ett *mönster av gudomlig kvalitet* som uppenbaras i Jesus Kristus men också med samma värde i Shakyamūni Buddha. Eller uttryckt på annat sätt: I Kristus uppenbaras Buddha, i Buddha uppenbaras Kristus; de två representerar samma mönster av gudomlig kvalitet.

Johannesevangeliet 14...

Det här kan formuleras på följande sätt utifrån det bibelord som genom historien har använts för att exkludera andra troende från frälsningens kriterium, nämligen *Jag är vägen, sanningen och livet. Ingen kommer till Fadern utom genom mig* (Joh. 14:6). Måste det betyda att Jesus pekar på sig själv som person och utropar sig till den enda vägen för människan att nå frälsning? Eller kan vi inte tolka ordet i termer av *förebildande livsmönster*, exempel på *vägens förverkligande*? Från ett icke-teistiskt eller unitariskt perspektiv är det rimligt. Om vi också anammar det faktum att Jesus och lärjungarna var judar och levde och verkade inom en judisk teologisk kontext, är det ju omöjligt att tänka sig att Jesus från Nasaret essentiellt är Gud själv. Däremot är det enkelt att föreställa sig att lärjungarna pekade på Jesus med orden "Se på honom, där ser ni Gud" (i betydelsen kvalitet och livsmönster). Och om Jesus som judisk lärare och mystiker, en *rabbi*, dessutom förverkligat upplysning och skådat sin egen och andras sanna medvetandenatur som delaktig i och

⁷² <https://www.orientaloutpost.com/dictionary>.

essentiellt ett med Gud som Varandet, då måste ju inte ens ett bibelord som *jag är och jag var innan Abraham blev till*. (Joh. 8:58) göra något annorlunda, eftersom han förstod att självets källa är utan början eller slut i tiden och att självets källa är Gud. Det här är ju dessutom en tolkning som jag mött hos många av dagens präster i Svenska kyrkan, vi möter den hos den amerikanske teologen och biskopen John Shelby Spong och hos många av teologerna, däribland Paul Tillich i hans begrepp *Ultimate Concern* (det Ytterst Angelägna) och *Being* (Varandet). Om nu Kristus är ett gudomligt livsmönster före en substantiell gudsinkarnation, får aposteln Paulus ord *men jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig* (Gal. 2:20) en ny innebörd i och med att varje människa – ja, varje levande varelse! – är intimt förenade med Gud som *blir allt, överallt* (1 Kor. 15:28) eller som den äldre översättningen lyder: *Och så skall Gud bliva allt i alla* (1917).

Givetvis är den här typen av transcenderande religionsteologi oförenlig med konservativ kristen trostolkning såsom vi möter den i hos de som företräder en exklusiv religionsteologi. Men i ett modernt och ännu hellre postmodernt teologiskt perspektiv ryms den lätt i och med att man kritiserar den traditionellt kristna exklusivismen där ingen utom Jesus ger frälsning. I ett sekulariserat samhälle som dessutom är pluralistiskt ifråga om religion och kultur och där många kristna dessutom bejakar buddhismen, är den transcenderande religionsteologin en tänkbar modell för en ny förståelse av kristendomen, kanske rent av en ny kristen teologi för en ny värld. Om den här formen av utmanande religionsteologi skriver Krister Stendahl (1921–2008), biskop i Stockholms stift under perioden 1984–1988, därefter verksam som luthersk teolog och forskare i Nya testamentet i Boston i Massachusetts i USA:

En kristen religionsteologi förutsätter inte bara en drastisk upplevelse av faktisk global och lokal pluralism, utan också en ny medvetenhet om kristna överlägsenhetskänslor – även när de förkläds i korsteologins ödmjukhetspråk, eller döljs i kärleksspråkets självrättfärdighet. (- - -) För mig är det uppenbart att vi måste finna modeller där olikhet och mångfald ses som berikande och inte som belastning. Tolerans räcker inte till. Den har ofta ett drag av överlägsenhet: Jag är så upplyst att jag kan tolerera dig. (- - -) Därför tror jag att den rätta vägen för en kristen religionsteologi är att utgå från mångfalden och olikheten. I asiatisk befrielsesteologi tolkas ju Babels torn som en underfundig berättelse om hur Gud insett att den mänskliga arrogansen kan stävjas bäst genom olikhet och mångfald... det är först när man upptäcker något hos andra som är vackert och som man inte kan förneka att det är av Gud, men som förvisso inte är vårt... det är då man inser klarast att vi ännu inte hittat orden till framtidens kristna religionsteologi som måste komma, ja, som kommer att komma.⁷³

⁷³ Stendahl (Modern svensk teologi [red. Lars Lidberg och Gert Nilsson] 1999, s. 381 ff.)

5.2 Personligt efterord och tack

Att genomföra detta arbete har stor betydelse för mig personligen, då jag hör till dem som lever med en buddhistisk-kristen dual religionsidentitet. Från uppväxten i en frikyrkoförsamling i Mellansverige sökte jag som blott tjuugoåring andra vägar där jag efter en kort tid i katolsk meditationstradition mötte den japanska zenbuddhismen. I denna tradition blev jag så småningom ordinerad präst (*sōryō*). Men där pågick ständigt en kamp inom mig där konflikten mellan kristendom och buddhism föreföll omöjlig att överkomma. Det fanns tider när jag gav upp den ena för att endast engagera mig i den andra och vice versa. Det här var inte endast ett intellektuellt grubbel, utan en omskakande inre kamp som aldrig lämnade mig någon ro. Här fanns stunder av tvivel och förtvivlan, ty jag kunde inte ärligt välja bort någon av dem. Man kan utan tvekan definiera denna min inre kamp och brottning som en *kōan*, den typ av frågor inom zen-traditionen som inte kan besvaras rationellt, utan som istället driver intellektet in i en återvändsgränd där ingenting längre är möjligt, där alla vägar är blockerade. Det enda sättet att komma ur den är uppväckandet av djup intuition som gör det möjligt att transcendera alla begrepp och där frågan likt en snöflinga plötsligt upplöses i tomma intet i vårsolens sken och frågan upphör vara en fråga som inte längre kräver något svar. Ett andligt genombrott inträffade på hösten 2009, närmare tjugofem år senare, när motsättningen mellan kristet och buddhistiskt upphörde. Genom senare djupare studium av trikāya-läran i mähāyāna-buddhismen kunde jag sedan formulera en transcenderande religions-teologi. Idag, nu själv verksam som både kristen teolog och buddhistisk zen-lärare, kan jag inte längre fatta att jag alls befunnit mig i en motsatskamp eller att det faktiskt funnits en upplevelse av skillnad. Den mur jag hade rest i mitt medvetande finns inte! Att försöka riva den var ett arbete utan mening! Det här ser jag som erfarenhet av mystik där teologiska konceptuella gränser kan överskridas – något jag tror blir allt viktigare för nutidens sökande människor.

Den väg jag vandrat har varit lång. Den här uppsatsen är en teologisk milstolpe. Och förhoppningsvis får jag fortsätta vandra den här vägen än djupare in i den Gud som är bortom Gud. Jag känner stor tacksamhet till de lärare som jag mött längs resan, både inom kyrkan och inom buddhismen och på de två akademier, Linköpings universitet och Teologiska Högskolan Stockholm, där jag studerat teologi. Ett särskilt tack riktar jag till min handledare i denna uppsats, prästen och teologie doktor Jan Olov Fors, som med stor pedagogisk skicklighet väglett mig i mitt arbete från första till sista sidan. Våra seminarier har dock inte endast bestått i formaliteter, utan i spännande och inspirerande teologiska samtal som jag hoppas skall fortsätta. Och en spontant uppkommen händelse för några månader sedan illustrerar både min andliga resa och mitt akademiska arbete på ett roligt och träffsäkert sätt när jag, på väg till högskolan från tunnelbanan vid Brommaplan, blir upphunnen av Jan Olov som helt plötsligt går jämsides med mig nynnande den gamla frikyrkliga sången *räck mig din hand, vi har samma väg att gå/ räck mig din hand, vi har samma mål att nå / glöm det som skiljer och låt oss tänka på – vi behöver alla varann.* ■

Stockholm den 6 februari 2018
Thorbjörn Carlsten

5.3 Referenser

PRIMÄRKÄLLOR

- Govinda, Lama Anagarika: *Foundation of Tibetan Mysticism*, Samuel Weiser, Inc. 1969
Govinda, Lama Anagarika: *Tankar om buddhismen*, Berghs förlag, Stockholm 1987
Suzuki, D.T: *Outlines of Māhāyāna Buddhism*, E.J. Brill, Leyden, Holland (okänt utgivningsår)

SEKUNDÄRKÄLLOR

- Almqvist, Kurt: *Att läsa Jung*, Natur & Kultur 1997
Bevans, Stephen B: *Models of Contextual Theology*, Orbis Books 1992 (upplaga 2002)
Dahlén, Pettersson: *Sanningen om TM*, Den kristna bokringen 1981
de Chardin, Pierre Teilhard: *Så tror jag*, Förlagshuset Hagaberg 1984
Deshimaru, Taisen: *Samtal med en zenmästare*, Åsak 1982
Eilert, Håkan: *Kom sannhets stilla vind*, Åsak 1993
Ford, David F. (red): *Modern teologi del II Verbum* 1989
Hark, Helmut: *Jungianska grundbegrepp från A-Ö*, Natur & Kultur 1993
John P. Keenan: *The Gospel of Mark: A Māhāyāna reading*, Wips & Stock Publishers, Eugene 1995.
Kapleau, Philip: *Zens tre pelare*, Red Dot Publishing, Stockholm 1995
Keenan, John P: *The Meaning of Christ: A Mahāyāna Theology*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1989.
Knitter, Paul F: *Without Buddha I could not be a Christian*, Oneworld Publication 2009
Kulananda: *Inledning till buddhismen*, Telegram bokförlag 1998
Lagerkvist, Elin (red): *Zen – En antologi*, Libris 1980
Nielsen, Niels C, Jr (m.fl.) *Religions of the World*: St. Martin's Press, Inc. New York, 1993
Radler, Aleksander: *Kristendomens idéhistoria*, Studentlitteratur 1995
Robinson, Johnson: *The Buddhist Religion*, Dickenson Publishing Company 1977
Smith, Harold F: *Buddhistisk livssyn*, Natur & Kultur 1954
The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen, Shambhala, Boston 1991
Watts, Alan: *Zenbuddhismen*, Bonniers 1961
Zohar, Danah: *Kvantjaget*, Forum 1993