

GLOBAL POPULÆRBUDDHISME

■ JØRN BORUP

COOL BUDDHA OG ZEN-KUNSTER

Buddha troner på udsalgsalteret i IKEAs indgangsportal. *Buddha Bar* signalerer klasse på lounge-musik covers og i fashionable barer. Buddhistiske munke sælger rejser i Spies-reklamer og Buddha sælger drømme via futonsenge og Hummel-tøj. *Zen for mødre*¹ og *Zen og ledelse*² er bare to danske bogtitler, der følger i den enorme række af zen-bøger, der siden kultklassikerne *Zen og bueskydning*³ og *Zen og kunsten at vedligeholde en motorcykel*⁴ har stadfæstet "zen" som en flydende betegner for alt mellem himmel og jord. "Det er meget zen", siges det underforstået i new age-kredse og på jetset-natklubben *Zen*, hvor man kan få ægte zen-oplevelser i zen-cirkusset. Amerikanske pop-ikoner og Hollywood-stjerner giver buddhismen et mediemæssigt boost, og også danske livsstilsmagasiner bugner med artikler eller reklamer med buzzwords som yoga, tantra og mindfulness. Cremer til huden eller slankekur for kroppen, mentale øvelser til sindet og parforholdet. Eller hvad med en nirvana-madrass, en Zen mp3-afspiller eller en *buddhify app* med mindfulness-based meditation on the go? Der er ingen tvivl om gevinsterne ved fordybelse i og hengivelse til Østens spiritualitet. Buddha er cool – og et succesfuldt brand!

I flere lande er buddhismen den hurtigst og stærkest voksende religion og måske den vigtigste leverandør af ideer og ritualer til vestlig new age, hvis generelle inspiration fra østlig spiritualitet er markant. Men størst er måske den indirekte, kulturelle påvirkning. Både kunstnernes og tænkernes finkultur og den bredere mainstream-populærkultur har hentet inspiration herfra. Det er ikke tilfældigt, at hver tredje tysker anser Dalai Lama for verdens viseste mand,⁵ og at de fleste amerikanere synes, at buddhister er rare.⁶ Bøger, film, reklamer og kurser

¹ Anna Skyggebjerg, *Zen for mødre. Åndehuller du vil nyde, i en hverdag du vil elske!*, København: Pretty Ink 2009.

² Riens Ritkes, *Zen og kunsten at lede – sig selv og andre*, København: Bogan 2006.

³ Eugen Herrigel, *Zen in the Art of Archery* (Originally, *Zen in der Kunst des Bogenschiesens* 1948). Translated by Richard F.C. Hull with an introduction by D.T. Suzuki, New York: Pantheon Books 1953.

⁴ Robert M. Pirsig, *Zen and the art of Motorcycle Maintenance*, London: Corgi/Transworld 1974.

⁵ Rüdiger Falksohn, "Tha Placid Path of the Self", *Spiegel special (international edition): The Power of Faith. How Religion Impacts our World*, 2006 s. 94-99.

⁶ Thomas Tweed, "Why Are Buddhists So Nice?: Media Representation of Buddhism and Islam since 1945", *Material Religion*, bd. 4, 2008, s. 91-93.

med buddhistisk lære og teknik til både fordybelse, wellness og konsum har det sidste årti givet Buddha og buddhismen et gedigent image-boom i Vesten.

Buddhismen er kommet til Vesten via to overordnede, forskellige kanaler. Dels via immigranter, der i vid udstrækning har videreført oprindelseslandets kulturelle religiøsitet, og dels via euro-amerikanske intellektuelle og udøvende konvertitter. De "to buddhisme" lever typisk adskilt som parallelle buddhisme. Immigranternes buddhisme udgør majoriteten i Vesten, men har haft ringe indflydelse på den globaliserede populærkultur og -religiøsitet, der er fokus for nærværende artikel.

Artiklen undersøger og belyser et konkret udtryk for et stykke populærkultur fra religionernes verden, nemlig buddhismens møde med vestlig modernitet og samtidskultur. Den vil forsøge at svare på, hvordan og hvorfor buddhismen er blevet et både religiøst, spirituelt og sekulært ikon indenfor populærkulturen. Et religionshistorisk perspektiv vil vise de forandringer, som personlige netværk og diskurser har afstedkommet, og som har været med til at konstruere den nutidige populærbuddhisme i Vesten, og som i bredere forstand illustrerer væsentlige aspekter af religionernes rejseveje på tværs af tid, rum og semantiske domæner. En sådan vinkel kan siges at være udtryk for en typisk sen-moderne forskningstrend, der frem for statiske essenser fokuserer på transnationale relationer og globale hybridiseringer, og som har øjne for "routes" frem for "roots".⁷ Samtidig udspringer perspektivet af såvel socialkonstruktivistiske teorier og sproglige vendinger, der peger på den blandt forskere og objekter indbyrdes afhængige konstruktion af feltet, hvorfor historien her handler både om den sociale verden og forskningstraditionen. Begge steder synes det som om, det er blevet mere legalt at bevæge sig fra essens og kanonisk elitekultur til levende populærkultur. Der er i dag ikke så langt fra elfenbenstårn til IKEA.

RELIGION OG POPULÆRKULTUR

Populærreligion er ligesom populærkultur en svært definerbar og afgrænselig kategori, hvis primære analytiske værdi fremstår som del af begrebslige par. I den forstand er det, der er populært, det, der ikke er esoterisk eller begrænset til en elitær minoritetsramme. Populærreligion sidestilles ofte med "folkereligion", fordi det er "folkets religion" i modsætning til magthavernes og elitens religion. Populærreligion er da den type religiøsitet, der ikke er sanktioneret i kanoniseret, institutionaliseret og officiel religion, og som ofte endda står i modsætning til den. Eksempelvis vil magiske ritualer, shamanistiske praksisser eller lokale traditioner indgå i en sådan kategori, som især i tekstreligioner som kristendom og buddhisme ikke vil have megen teologisk legitimitet. Nogle gange overføres dikotomien populær/elite til konkret aktørniveau, som f.eks. inden for den bud-

⁷ James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 1997.

dhistiske verden med de institutionelt og teologisk sanktionerede typer munk/lægmand. Sådanne kategoriske skel kan dog sjældent findes i virkeligheden; også buddhistmunkene har gennem historien lavet ritualer for regn eller frugtbarhed og fungeret som shamaner. Udover deres rent heuristiske brugsværdi peger begreberne oftere hen på forskellen mellem tekstreligion og praksisreligion. Populærreligion er da tæt beslægtet med netop praksisreligion, eller "levende religion". Ser man på religionens repræsentative udbredelse gennem religionshistorien, er populærreligion og levende praksisreligion således primær og mest udbredt, mens teologiske refleksioner og kanoniseringer, skolastiske systematiseringer og lærdes skriftliggørelse altid har været forbeholdt en lille elitær minoritet. Frem for at se populærreligion som en moderne konstruktion og afvigende fra en antagelig mere original og autentisk skriftreligion, er det i den forstand mere åbenbart at se denne som den naturlige "default religion", som den elitære skriftreligion i sig selv er konstrueret ud af.

Den populære kultur og religion har som potentielt udfordrende praksis hos "folkedybet" været med til at forandre, og har der også kunnet true elitens autoritet. Eliten har derfor altid haft en interesse i at definere ortodoksi og -praksi samt at underkue og stemple det folkelige og populære som det afvigende og ikke-autoritative. At anskue elite- og populærreligion som (også) retoriske og sociale konstruktioner relateret til magtpolitiske interesser, sætter også forskningstraditionen i et andet lys. Religionsvidenskaben blev skabt ud af teologien og kristocentriske interesser og paradigmer med fokus på tekster og doktriner, og ofte med hang til socio-religiøst-transcenderende, kryptologisk hermeneutik. Senere tilgange har siden udfordret sådanne positioner. Ikke mindst etnografiske og sociologiske studier af levende religion har bidraget til også religionsvidenskabelige nyfortolkninger, og især den sproglige, performative og konstruktivistiske vending har hjulpet til også at lade forskningen kigge på egen påvirkning af forskningsfeltet. Det er i dag langt mere udbredt også at anerkende ritualer, magi, magtdiskurser og hybride traditioner som *rigtig* religion, og også buddhismeforskningen har de sidste år set langt mere forskning på levende religion end tidligere. I forskningen er populærkultur langt om længe blevet mainstream.⁸ Dette hænger utvivlsomt sammen med erkendelsen af, at populærkultur qua sin udbredelse "influences what people accept as plausible".⁹ Også populærreligion har faktisk social, kulturel, økonomisk og politisk relevans, da den både er en afspejling af og formativ for virkeligheden.

⁸ Se f.eks. Terry Ray Clark og Dan W. Clanton Jr. (red.), *Understanding Religion and Popular Culture*, Routledge 2005 for en oversigt over feltet religion og populærkultur. Tidsskriftet *The Journal of Religion and Popular Culture* signalerer feltets udbredelse.

⁹ Christopher Partridge, *The Re-Enchantment of the West. Volume 1: Alternative Spiritualities Sacralization, Popular Culture and Occulture*. London, New York: T & T Clark International, 2004, s. 123.

Man kan studere typer af populærreligion som et felt, der ligger uden for institutionaliseret religion. Dette kan eksempelvis dreje sig om litterære eller billedbaserede fortællinger, der som fantasygenren eller tegneserier og -film betjener sig af religiøse universer som rammer til historien. Man kan se populærkulturen i sig selv som udtryk for religion, som når film-, fodbold- eller popstjerner er genstand for en ritualiseret fankult, der på mange måder er svær at afgrænse som væsensforskelligt fænomen i forhold til megen anden "traditionel religion". Man kan se populærreligion som værende del af en fælles matrix, hvori også indgår elite- og institutionaliseret religion. Fokus for denne artikel er af en anden slags; nemlig en historisk udvikling indenfor institutionaliseret religion og receptionen af denne fra Øst til Vest. Det hævdes, at udviklingen fra elite til populær afspejler en parallel generel, kulturel udvikling, i hvilken buddhismen er både katalysator og produkt.

OPDAGELSEN AF BUDDHISMEN OG ØSTENS RELIGIONER

Religioner har altid vandret, men i visse perioder mere end i andre. Den sene oplysningstid og romantikken kan med rette udpeges til perioden, hvor asiatiske religioner for alvor blev opdaget, og hvor den "orientalske renæssance"¹⁰ fandt sted.¹¹ Efter oplysningstidens idealisering af Kina med sin konfucianske etik og samfundslære som repræsentant for en religionsfri civilisation og den senere idealisering af indiske upanishader blandt især tyske og franske romantikere, var det da også buddhismen, der fra 1850'erne blev objekt for en ny kult blandt elitære, europæiske klikere. Opdagelsen af buddhismen tog tid. De tidligste forsøg på at knække koderne til denne underlige religion blev udsat for diverse forsøg på fortolkning, der i dag synes naive og kunstfærdige, men som dengang var lødige bud på at indlemme de nye opdagelser i en gryende, videnskabelig religionsforskning. Tidlig religionsvidenskab var både teoretisk og metodisk i forlængelse af teologien. Tekstualiseringen og afmytologiseringen blev således del af den tidlige buddhologiske selvforståelse. Buddhismen som demytologiseret, filosofisk legitimeret redskab for religionskritik, kulminerende ikke mindst med Schopenhauer og Nietzsche, var dog kun en side af den tidlige receptionshistorie i Vesten. Det andet vigtige aspekt var mystikken og den psykologiserede og spiritualiserede version af buddhismen. Som to gensidigt afhængige temaer, har rationalitet

¹⁰ Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance. Europe's Discovery of India and the East, 1680-1880*, New York: Columbia University Press 1984.

¹¹ Urs App har dog dokumenteret, at orientalismens fødsel kan rykkes et par hundrede år tilbage (Urs App, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2010). Allerede i 1600-tallet var opdagelsesrejsende og missionærer optaget af at forstå og formidle viden om de eksotiske fremmede og deres religioner i den fjerne orient, hvis geografiske og mentale placering var tilpas langt fra den nære orient og dennes trussel fra islam. Ikke mindst Japan og Kina fremtræder i Apps optik som fokussteder for religio-kulturel udveksling mellem øst og vest med fokus på buddhismen som katalysator.

og spiritualitet været de komplementære modsætninger, der som både diskursivt system og praksis frem til nutiden er blevet paradigmatisk som kvalitetsstempler for buddhismen i Vesten.

Oplysningstiden og romantikken har således været implementeret i hele buddhismens historie i Vesten. Især romantikkens søgen i dybder, bredder og oprindelser var katalysator for også religiøse individer og grupper til at bruge Østen. Især Madam Blavatsky og Det Teosofiske Samfund kunne siden dets etablering i 1875 bruge idealerne om videnskabeliggørelse af religion i socialdarwinistiske systemer koblet sammen med mytologier og stereotyper fra Østens mystik. Den udbredte forståelse i Vesten af reinkarnation og karma indenfor et evolutionært perspektiv kan ikke mindst tilskrives arven fra teosofien. Det samme kan den spatiale sakralisering af Østen. Ideen om sakrale steder er iboende de fleste religioner, men konkretiseringen af (først Indien og senere) Himalaya som oprindelsessted for og kanal til transcendentale sfærer og mystiske oplevelser blev sat i "religionsvidenskabeligt" system af teosoffer og senere udviklet af diverse new age-mytologier.

Den fjerne Orient havde dog også bredere kulturel og politisk relevans. Vestens møde med Østens religioner kan nemlig ikke ses uden for den politiske virkelighed, som kolonialiseringen og imperialismen rammesatte. Opdagelsen og tekstualiseringen af de andres religioner var også del af et verdenspolitisk koloniseringsprojekt, hvor europæisk kultur og kristendom betingede og legitimerede klassifikation og forklaring af de andre. Opdagelsen af buddhismen var derfor også en kolonialisering af buddhismen,¹² og ligesom al tidlig religionsforskning på Vestens egne præmisser. Hinduer og buddhister var dog alt andet end passive *andre*; de var medskabere af den moderne vækkelse, der i Asien blev til efter mødet med Vesten. Genopblomstringen og moderniseringen af buddhismen på Sri Lanka (datidens Ceylon) er paradigmatisk for denne proces, hvor ikke mindst teosoffernes konstruktioner og engagement blev vendt til egen fordel som en i overmagten spejlet "protestantisk buddhisme".

Effekten af Øst-Vest-mødet på buddhismen rakte dog længere end til Sri Lanka og kolonierne. "Suzuki-effekten" har stadig i dag sin relevans, ikke mindst som symptom på den virkningshistorie, den japanske tænker D.T. Suzuki har haft på zen-buddhismens reception i Vesten. Suzukis zen var i lige så høj grad udtryk for vestligt konstruerede idealer, som for typisk japansk buddhisme.¹³ Det gælder ikke mindst koblingen af den rationelle og "protestantiske zen" med den spirituelle zen, inkarneret i oplevelsen og erfaringen af oplysningen (*satori*). Selv om tibetansk buddhisme først for alvor blev del af vestlig populærkultur langt senere,

¹² Jr. Donald S. Lopez (red.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, University of Chicago Press 1995.

¹³ Jørn Borup, "Zen and the Art of Inventing Orientalism: Religious Studies and Genealogical Networks", i A. Pages og R. Warne (red.): *New Approaches to the Study of Religion*, Berlin: Verlag de Gruyter 2004.

blev frøene sået til romantisering af religionen og de spirituelle dybder på Verdens Tag allerede ved det forrige århundredskifte.¹⁴

FRA IDE TIL PRAKSIS

Vandringerne til Østen i det 19. og 20 århundrede har fået kolossal betydning for buddhismen i både Øst og Vest. Den efterfølgende periode frem mod samtiden er karakteriseret ved en udvikling, der går fra tekst til praksis, fra litterær inspiration til faktisk udøvelse. Denne kan man videre se udfoldet som en transnational proces i tre forskellige faser, med hver sine historiske rammer; organiseret religion, spiritualitet og sekulariseret brug af især buddhistisk meditation.

Beat zen og hippiebuddhisme – litterære og kulturelle katalysatorer

Det var karakteristisk for den allerførste buddhistiske gruppe i Danmark, Buddhistisk Samfund, at den hørte til i lænestolen og bag skrivebordet. Den energiske stifter Christian Melbye var eneste forfatter til og udgiver af gruppens tidsskrift, der under forskellige navne udkom i perioden 1921 til 1950.¹⁵ Den litterære og elitære buddhisme var karakteristisk for også halvtredsernes amerikanske beat-generation.¹⁶ Jack Kerouac, Allen Ginsberg, Gary Snyder, Philip Whalen og William Burroughs var alle stærkt inspireret af især japansk zen-buddhisme, flere af dem med personlige relationer til føromtalt D.T. Suzuki. Enkelte blev selv udøvende buddhister inden for især zen- og tibetanske retninger, men det var deres kulturelle indflydelse, de som "the Beats" fik på en hel ungdomsgeneration med hang til alternative tanker og livsformer, der markerer deres litterære effekt på den senere praksisbuddhisme. Kerouacs *Dharma Bums* var skæv litteratur, men også for rygsækrejsende til Østen et programmatisk skrift, et manifest udi rygsæksbuddhisme.¹⁷ Milevidt fra den californiske, *asiatiske* buddhisme, der med immigranterne havde eksisteret siden det 19. århundrede, blev Beat Zen et typisk udtryk for den veluddannede, hvide modkultur, der med selektiv læsning af Østens spirituelle traditioner kunne danne nye orienteringsrammer for den amerikanske avantgarde og efterkrigstidens senere selvrealiseringsbølge. Denne blev dog for alvor først effektueret ved den efterfølgende 68-generations kulturelle revolution. Frem for beatnikkernes kølige intellektualisme var blomsterbørnenes idealer følelser og indlevelse. Euforiserende stoffer og realiserbare flytture til Asien blev for mange mulige kanaler til også religiøse oplevelser. Mens oplysningstidens rationalitetsparadigme hos beat-generationen blev vendt på hovedet, men dog for-

¹⁴ Thierry Dodin and Heinz Rāther (red.), *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*, Boston. Wisdom Publications 2001.

¹⁵ Jørn Borup, *Dansk dharma – buddhisme og buddhister i Danmark*, Højbjerg: Forlaget Univers 2005, s. 35-36.

¹⁶ Jørn Borup, "Beatgenerationens zen og buddhisme" i Mette Buchardt og Pia Rose B'owadt (red.): *Den gamle nyreligiøsitet. Vestens glemte kulturarv*, København: Anis 2003, s. 225-232.

¹⁷ Ibid. s. 232.

blev primært i hovedet, blev romantikkens følelsesparadigme hos 68'erne manifesteret som praksis og kropsliggørelse. *Tune in, turn on and drop out* var bare et af hippiernes mange frigørelses- og individualiseringslogos, som for de religiøst og spirituelt interesserede ofte blev materialiseret i tilflugt til Østens mystik.¹⁸ Buddhismen var for mange et ikke nødvendigvis veldefineret element i en sådan "romantic experiential orientation".¹⁹ Men fra 1970'erne og især 1980'erne blev den repræsenteret i to forskelligartede former, der begge illustrerer en generel populariseringstendens i dens vestlige transformation, nemlig den organiserede buddhisme og den individorienterede spiritualitet. Disse er sjældent strikt empirisk afgrænsede, men en analytisk og typologisk skelnen er relevant for også at sætte den historiske udvikling i perspektiv.

Karismatiske ledere og demokratiseret erfaring – institutionaliseret buddhisme

Det, der udviklede sig til en egentlig euro-amerikansk New Buddhism,²⁰ beroede i høj grad på ovennævnte, akkumulerede intellektuelle bagage og kulturelle kontekster. De tre hovedretninger fra buddhismen (theravada, mahayana og vajrayana) blev importeret, transformeret og institutionaliseret som praksisreligion, fordi jorden var gødet hertil. Buddhistiske mestre (lamaer, roshi'er, ajahn'er) blev inviteret til USA og Europa, mens andre vesterlændinge selv tog til det buddhistiske Asien og erhvervede sig kompetencer til at udføre rollen som religiøse specialister. Herhjemme fik Ole og Hannah Nydahl efter mødet med deres tibetanske lama selv lamastatus, og den første praksisbuddhisme med eget center og senere status som trossamfund så dagens lys i de tidlige 1970'ere. Netop den karismatiske leder, som Ole Nydahl er indbegrebet af, var et typisk træk for flere af de første grupper, der havde en del tilfælles med andre nye religioner.²¹ Som levendegørelse af østlig mystik og spirituel indsigt blev tidens autenticitetsidealer tilgodeset ved den oplyste mester, hvis status i et ofte hierarkisk system blev legitimeret ved dennes genealogiske arv (typisk inden for den tibetanske buddhisme) og ikke mindst *erfaring* (snarere end intellekt). Samme fokus på erfaring blev, med mesteren som paradigmatisk eksempel, samtidig hos andre grupper den praksishorison, der i modsætning til traditionel asiatisk buddhisme, også kunne legitimere ligestillings- og demokratiseringsidealer; alle har potentielt mulig-

¹⁸ "Certainly, by the 1970s, the very sound of Eastern music was almost synonymous with 'spirituality'" (Partridge: *The Re-Enchantment of the West*, s. 153).

¹⁹ Robert Warner, *Secularization and Its Discontents*, Continuum International Publishing Group 2010, s. 155.

²⁰ James W. Coleman, *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Oxford: Oxford University Press 2001.

²¹ Begrebet "nyreligiøse bevægelser" anvendes sjældent på dansk i dag, da det oftest har været anvendt som en negativt ladet begreb, typisk for anti-kult-bevægelser. På engelsk har begrebet *new religious movements* ikke samme konnotationer. Den vestliggjorte konvertit-buddhisme er på mange måder sammenlignelig med andre nye religioner fra især 1970'erne og 1980'erne.

hed for at blive en Buddha eller buddhistisk oplyst mester, selv uden traditionelle uddannelsesmæssige baggrunde. Af-kulturalisering har ligesom den litterære buddhismes afmytologisering ikke blot været strategier til lokaliseret tilpasning, men også til spirituel universalisering for den enkelte. En sådan religiøsitet kan således både tilbyde karismatiske tibetanske lamaer *og* zen uden munke, magi og *mumbo jumbo*,²² men tillige også vise sig som en erfaringsbaseret "buddhisme uden religion".²³ Sidstnævnte har ofte været knyttet an til den rationalisering og videnskabeliggørelse af buddhismen, der i Vesten haft sin helt egen tradition og diskurs,²⁴ sociologisk understøttet af empiriske undersøgelser, der viser, at amerikanske buddhister "represent the most highly educated religious group in the West today".²⁵ Men praksisgørelsen af buddhismen har samtidig gjort religionen mindre elitær og mere mainstream. Den organiserede sangha-buddhisme, der også ses i sin moderne medieform som "E-sangha", har nemlig samtidig været inspirator for og fungeret parallelt med, den måske endnu mere udbredte ikke-institutionaliserede buddhisme.

Autenticitet og selverkendelse – buddhisme og spiritualitet

Individualiseret, religiøs bricolage er ikke et nyt fænomen. Synkretisme har eksisteret i varierende grad og forskellig form til alle tider, specielt under hellenismen og i Østasien. Religiøs og spirituel bricolage er dog også karakteristisk for den individualiserede form for spiritualitet, der især siden 1980'erne har blomstret i Vesten. Hvorvidt det noget flydende og svært definerbare begreb "spiritualitet" overhovedet skal anvendes som et analytisk begreb, kan diskuteres. Flere forskere vægrer sig herved, da begrebet først og fremmest bruges af strategiske grunde af religiøse folk selv, og således er en "insider-term". Som sådan signalerer begrebet en modsætning til institutionaliseret, "traditionel" religion, udtrykt med mantraet "jeg er spirituel, ikke religiøs". Den nye spiritualitet sigter typisk på erkendelse af gud *herinde* med selverkendelse som et eksistentielt projekt i modsætning til den traditionelle religions adskillelse mellem mennesket og gud *derude*. Spiritualitet kan anskues specielt i forbindelse med, hvad Charles Taylor

²² David L. McMahan, *The Making of Modern Buddhism*, Oxford: Oxford University Press 2008, s. 245.

²³ Stephen Bachelor, *Buddhisme uden religion*, København: Høst (*Buddhism without Faith*, 1998, River Trade), 1999.

²⁴ Donald Lopez, *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*, Chicago: University of Chicago Press 2008.

²⁵ Coleman: *The New Buddhism*, s. 193. En anden undersøgelse konkluderer: "Buddhist Americans are themselves relatively advantaged with respect to education, income, and contacts with non-Buddhists" (R. Wuthnow and W. Cadge "Buddhists and Buddhism in the United States: The Scope of Influence", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43:3, 2004 s. 363-380, s. 375).

kalder "autenticitetens tidsalder",²⁶ i hvilken den "subjektive vending" tydeligst finder sit fokus, sekulært manifesteret i idealet om selv-autenticitet; "what feels right for me, right now, is right".²⁷ Inden for det brede new age-felt har østlige traditioner været en væsentlig inspirationskilde, og ikke mindst buddhistisk meditation har været autenticitetens symbol – om end ofte i en form og substans, der er mere typisk "vestlig", end traditionelt "østlig".²⁸

Mens den institutionaliserede buddhismes boom i 1990'erne har mistet noget af sin kraft i USA, synes dens effekt på den ikke-institutionaliserede spiritualitet at være fortsat mærkbar, omend vanskeligt målbar. Hvorvidt dette skal ses som udtryk for en generel afmatning af postsekulær genfortryllelse eller som indicium på, at også en i Vesten importeret og spiritualiseret buddhisme er influeret af en generel "spirituel revolution",²⁹ kan naturligvis diskuteres. Når selv Dalai Lama hellere vil missionere for universel spiritualitet end for religion og buddhisme, er det i hvert fald symptom på en tidstypisk tendens.³⁰

Mindfulness og zazen i kursusform – sekulariseret buddhisme

Buddhistisk psykologi, og ikke mindst buddhistiske ideer om det decentraliserede og "flydende" jeg, har naturligt nok inspireret også vestlige psykologer og psykiatere i deres analyse af menneskelig kognition og adfærd. Det har dog især været inden for den mere praksisorienterede psykoterapi, at buddhistisk lære og praksis har været integreret. C.G. Jung og Eric Fromm var tidlige aktører i en sådan psykoanalytisk tradition, der ofte har været del også af en spirituel kontekst i hvilken selvudvikling og terapi har været tæt forbundne. Nutidig kognitiv psykologi og kognitiv terapi især har været beslægtet med meditationspraksisformen

²⁶ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. and London: The Belknap Press of Harvard University Press 2007.

²⁷ Warner: *Secularization*, s. 155.

²⁸ Det er problematisk at universalisere begreber og kategorier, der er baseret på partikulære kontekster. En adskillelse mellem "religiøs" og "spirituel" buddhisme, som antydet ovenfor, er ikke bare uklar, fordi der i buddhistisk (og megen ikke-monoteistisk) kosmologi sjældent opereres med så klare markeringer mellem denne og en anden, transcendent verden. Ligeledes er det udfordrende at bibeholde et sådant dikotomisk par alene af den grund, at megen vestlig spiritualitet er inspireret fra østlige traditioner, hvorfor der i det analytiske begreb "spiritualitet" allerede er indbygget semantiske konnotationer fra en empirisk kontekst, den så at sige skal læse sig selv med. Hertil skal dog indvendes, at megen af den "østlige spiritualitet" inkluderet i f.eks. new age spiritualitet meget ofte er konstrueret i Vesten som projicerede glansbilleder, baseret på idealer med mere klar resonans i moderne vestlig kontekst, end traditionel asiatisk.

²⁹ Linda Woodhead and Paul Heelas, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality. Religion and Spirituality in the Modern World*, Oxford: Blackwell Publishing 2005.

³⁰ Dalai Lama har ofte givet udtryk for dette, når han optræder for et vestligt publikum. Et eksempel på dette ses f.eks. i Dalai Lama, *Tanker for det nye årtusinde*, København: Aschehoug 2004, s. 31-32.

mindfulness, som institutionaliseret af Jon Kabatt-Zinn.³¹ Behandling af angst, stress og depression har således været aspekter af en videnskabelig anvendelse af en buddhistisk praksis, hvis religiøse oprindelse og kontekst ofte er bortrationaliseret inden for terapeutiske eller kliniske rammer.³² Mindfulness har ligesom zen-buddhistisk meditation (*zazen*) været anvendt indenfor ledelseskurser som teknikker til koncentration og optimering af trivsel, corporate spirit og konkurrenceevne.³³ Zen og mindfulness har ligesom tao, tantra, karma og nirvana længe haft sit indtog i livsstilsmagasinerne selvhjælpssektioner, der således har været med til at naturliggøre eksotiske begreber til et terapeutisk univers.³⁴ En undersøgelse af udbydere af mindfulness i Aarhus viser, at langt de fleste præsenterer denne teknik som både ikke-religiøs, ikke-buddhistisk og endog ikke-spirituel.³⁵ Hvorvidt brugerne af denne praksis er i overensstemmelse hermed er endnu et felt, der mangler empirisk undersøgelse, men tendensen er klar for i hvert fald en del af den behandler-, helse-, terapi- og erhvervssektor, der også anvender elementer med buddhistisk oprindelse: grænserne til religion og spiritualitet kan være flydende og overlappende, men den helt sekulariserede praksis er ganske udbredt.

BRANDING BUDDHA – FRA PRAKSIS TIL IMAGE

Udviklingen fra den religiøse, over den spirituelle til den sekulariserede buddhisme har i en vis forstand fået sit tydeligste udtryk som produkter og storytelling. Kommercialisering og medialisering kan inden for nærværende artikels optik ses som udtryk for samme tendens, i hvilken buddhismen som populært brand for alvor er kommet fra templet til markedet.

På bagsiden af *The Complete Idiot's Guide to Understanding Buddhism*³⁶ står der, at "Enlightenment has never been easier". En sådan tekst vidner ikke bare generelt om, hvordan religion og spiritualitet er blevet populært formidlet for *dummies*,³⁷ og nærmest har fået sin egen genre som populærkultur. Den vidner også om en kommercialisering af domæner, der naturligvis altid har været del af markedet,

³¹ Jon Kabat-Zinn, *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain and Illness*, New York: Dell Publishing 1990.

³² Se temanummer om mindfulness i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2013.

³³ Jørn Borup, "Buddha, Buddha Cool", *Future Orientation 2*: <http://www.cifs.dk/scripts/artikel.asp?id=1882&lng=2>

³⁴ Et eksempel er Charlotte Mandrup, *Mindfulness. Ansvar, selvindsigt og fuld tilstedeværelse*, København: People's Press 2007, hvor mindfulness serveres som et værktøj til "ansvar, selvindsigt og fuld tilstedeværelse".

³⁵ Rikke Gottfredsen, "Mindfulness – en religionssociologisk analyse af et moderne fænomen", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2013.

³⁶ Gary Gach, *The complete Idiot's Guide to Buddhism*, 3rd edition, New York: Alpha Books 2009.

³⁷ Mikkel Pade og Lene van der Aa Kühle, "Religion for Dummies & Idiots – håndbøger i religion og spiritualitet for dens forudsætningsløse verdensborger" i Marie Thomsen & Jørn Borup: *Samtidsreligion. Levende religion i en foranderlig verden*, Højbjerg: Forlaget Univers 2012.

men aldrig i så stor udbredelse. På det neo-liberale marked, som i sig selv har været med til at producere og skabe mulighedsbetingelser for new age, sælger spiritualitet for alvor.³⁸ Konkrete genstande som meditationspuder, bedekranse, røgelsespinde og Buddhafigurer sælger stort på især det amerikanske marked, hvor også magasiner som *Tricycle* og *Shambala Sun* henvender sig primært til den buddhistiske bruger som udtryk for en "commodified, global folk Buddhism".³⁹

Men også forbrugeren uden relationer hertil mærker populærbuddhismens narrativer. Reklamer med Buddha og munke sælger alt fra snaps til tøj, ofte med genkendelige symboler og fortællinger. Dalai Lama har optrådt i reklamer for Mercedes Benz, Microsoft og Lokalbansens toge. Hummel, hvis direktør og ejer selv er buddhist, har brugt buddhisme og Tibet til markedsføring af egne produkter. Spies-reklamen med "ferier du ikke vil hjem fra" har fra reklamebranchen fået topkarakterer som "buddhist-branding med bravur".⁴⁰ 1990'ernes Hollywood film som *Little Buddha*, *Kundun* og *Syv år i Tibet* samt et sandt overflødhedshorn af bøger med zen, tantra, Buddha eller mindfulness i titlerne har været med til at domesticere den orientalske religion. Når stjerner som Richard Gere, Leonard Cohen, Uma Thurman, Kate Moss, Brad Pitt, Steven Seagal og Apples Steve Jobs – eller hjemlige Iben Hjejle, Anders Matthesen og Mia Lyhne – springer ud som mere eller mindre buddhister, sender det signaler om en overskudsreligion med stjer nedrys. Hverken Tibet-effekt, Dalai Lama-effekt eller Hollywood-effekt skal underkendes som væsentlige katalysatorer for den globale populærbuddhisme, der signalerer symbolsk kapital for den kræsne bruger og forbruger, der bevæger sig rundt i "æstetiske fællesskaber" med høj *feel good*-faktor.⁴¹ Underholdningsindustrien anvender ofte narrativen om den orientalske munk og den virtuelle orientalisme til at appellere til unge mennesker.⁴² Med deres "uninterrupted flow of representations"⁴³ socialiserer forældrene fra "spiritual, not religious"-generationen ikke bare børnene til at være konsumenter. De opdrager dem også ind i en "spiritualized, competitive individualism demanded by late capitalism".⁴⁴ En sådan kritik af forbrugere, der er "accomodated to the consumerist, materialist, capitalist culture of globalized postmodernism"⁴⁵ med buddhistiske symboler som legitime forførelere, er italesat af vestlige, "autentiske buddhister", men også af asiatiske buddhister. Ligesom hinduer i USA har proklameret, at de vil have yoga til-

³⁸ Jeremy R. Carrette & Richard King, *Selling Spirituality: the Silent Takeover of Religion*, London, New York: Routledge 2005.

³⁹ McMahan: *Modern Buddhism*, s. 262.

⁴⁰ Susanne Ingemann, "Buddhist branding med bravur", *Markedsføring* bd. 3 2012 s. 32-33.

⁴¹ Zygmunt Bauman, *Flydende modernitet*, København: Hans Reitzels Forlag 2006.

⁴² Jane Naomi Iwamura, *Virtual Orientalism: Asian Religions and American Popular Culture*. New York: Oxford University Press 2011.

⁴³ Ibid. s. 161.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ McMahan: *Modern Buddhism*, s. 253.

bage til hinduismen (frem for passivt at se på den som del af en årlig milliardindustri), har buddhister agiteret for at få mindfulness tilbage til buddhismen – og buddhistiske protester har sørget for at få lukket lokale udgaver af den kommercielle bar- og restaurantkæde *Buddha Bar*.

Buddhistisk storytelling som middel til salg på markedet har sin pendant hos mediernes anvendelse af samme symboler. I mediernes nødvendige iver efter gode historier har repræsentativitet og kompleksitet specielt inden for religionernes verden ofte trange kår. Kategoriseringer i religioner som fastlagte typer med direkte afspejling i den sociale virkelighed giver ofte buddhismen rollen som den rene og eksotiske religion, jfr. de gamle rammer med rationalitet og spiritualitet som stadig virkningsfulde parametre. Dette gælder ikke mindst i livsstilsmagasiner, hvor asiatiske religioner ofte bliver reduceret til individfokuseret selvudvikling eller teknikker for seksuelt frustrerede vesterlændinge, der kan "spice up their sex lives".⁴⁶ Det ses også, når buddhismen specielt siden 9/11 præsenteres som et modstykke til islam. Mens sidstnævnte ofte behandles seriøst af politiske kommentatorer, bliver buddhisme typisk portrætteret via en storsmilende Dalai Lama i siderne med underholdning eller som underforstået udtryk for fred, frihed og autenticitet. Det er ikke tilfældigt, at netop Dalai Lama (sammen med Gandhi og Mandela) af *Jyllands-Posten* blev brugt som ikoner til at sælge avisen og dens budskaber i forlængelse af, men med andre semantiske og retoriske virkemidler end, tidligere Muhammedbilleder. Medialisering beskriver og konstruerer, og ofte bliver medierepræsentationer som hyperreelle både mere reelle og interessante, end de religiøse verdener selv. Mediehistorierne får liv, både for de involverede selv og for repræsentationerne heraf.⁴⁷ Majoritetsbuddhismen i Vesten får sjældent den spaltepads, den inden for et repræsentativitetskriterium burde være berettiget til, da den hverken sælger så godt som islam eller den spiritualiserede populærbuddhisme.

Medierne er da ikke bare med til at fastholde stereotyper om Asien og asiater.⁴⁸ De er med til også at generere og konstruere populærbuddhismen, der typisk – paradoksalt nok også *på grund af* denne medialisering – appellerer til flertallet af etniske danskere og medierelevante kendisser. Mediernes og markedets diskurser er for alvor både tegn på og katalysator for buddhismens domesticering og popularisering.

⁴⁶ Scott Mitchell: "Christianity is for rubes, Buddhism is for actors': US media representations of Buddhism in the wake of the Tiger Woods' scandal", *Journal of Global Buddhism*, bd. 13, 2012, s. 61-79, s. 63.

⁴⁷ Da mine analyser af buddhisme i Danmark i forskellige omgange blev udsat for journalistikkens fødekæde, var disse ikke blot med til at få deres eget liv som mediehistorier; buddhistiske grupper kunne senere fortælle mig, at antal medlemmer som følge heraf (kortvarigt) var svulmet op. Se Iwamura: *Virtual Orientalism* for en analyse af mediernes repræsentation af asiatiske religioner i USA.

⁴⁸ Iwamura: *Virtual Orientalism*, s. 161.

KONKLUSION

Denne artikel satte sig for at beskrive og analysere et konkret udtryk for populariseret transnational religion, nemlig buddhismens vej fra Øst til Vest. Et historisk vue var rammen til at fortælle denne historie, hvis tråde vil blive samlet her.

På den ene side kan man sige, at de paradigmer, under hvilke buddhismen for alvor blev opdaget i det 19. århundrede, ses manifesteret i vestlig populærbuddhisme i dag. Den videnskabelige og spirituelle diskurs er et væsentligt træk hos de fleste vestlige buddhister, og disse findes ofte som underforståede temaer i new age spiritualitet og på de sekulariserede markeder og medier. Denne form for buddhisme kan spores tilbage i tid og rum til også asiatisk buddhisme, men er på mange måder typisk udtryk for en "opfundet tradition", der siger mere om en moderne, vestlig kultur, end om asiatisk buddhisme. Interessant nok ser man flere steder i Asien en vis interesse for en sådan "vestliggjort" og populariseret buddhisme, der både passer til også en asiatisk postmoderne individualisering og som kan anvendes retorisk til at "sælge budskabet" om en klassisk religion, der flere steder er i lige så stor krise, som kristendommen (der sælger godt i Asien) er i Europa.

På den anden side er der klare indicier på en udvikling, der illustrerer såvel forskellige historiske faser, som tematiske oscillationer. Efter missionærenes første religionsmøder med buddhisterne i Asien, var den første buddhismeinteresse herhjemme i Vesten elitær og intellektuel. Det var den litterære og tekstualiserede buddhisme, der talte til tænkere, og som også i sin mere populærkulturelle udformning via beat-zen-generationen fik en vis udbredelse. Skiftet fra tanke til praksis kom for alvor med 68-generationen, hvorved buddhismen som praksisreligion blev institutionaliseret, ikke mindst med inddragelse af religiøse specialister fra buddhistisk Asien. En parallel udvikling hen imod individualiseret spiritualitet har givet buddhismen endnu et krydderi som populær inspirations-container, ligesom den mere eller mindre sekulariserede (brug af) buddhisme i medier, underholdning og på forbrugsmarkedet har gjort det. Fra idé til praksis til brand synes således at være en udviklingstendens, der kan siges at være parallel med udviklingen fra elite til mainstream til populærkultur, eller fra passiv bruger til aktiv bruger til forbruger.

Alle faser kan siges at være udtryk for en generel *Easternization process*,⁴⁹ hvor tidligere vestlig (kultur)imperialisme har fået modspil fra Østen. Den kan dog også ses som udtryk for en kulturel og religiøs transformationsproces på tværs af geografiske felter i en globaliseret verden med popularisering og medialisering af traditioner, der tidligere var forbeholdt en elite tradition. Den kan ses som typisk udtryk for en neoliberal og postmoderne konsumverden, i hvilken produktliggørelse af ideer og branding af praksis bidrager til og er udtryk for den markante individualisering, som f.eks. Charles Taylor mener, med den "subjektive

⁴⁹ Colin Campbell, *The Easternization of the West: a Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, Boulder: Paradigm Publishers 2008.

vending” kendetegner Vesten.⁵⁰ Den er udtryk for privat-spiritualiseret gen-sakralisering midt i sekulariseringens tidsalder, men måske netop også for en ny og postmoderne affortryllelse og aftraditionalisering af en gammel religion.

Dette er dog ikke udtryk for en hverken irreversibel eller monolineær udvikling. Der har i Vesten været konflikter mellem buddhistiske sekter, og mellem organiseret buddhisme og privatiseret, spirituel buddhisme på new age-markedet. Autenticitet har ofte været det centrale autoritetskriterium, men præmissen og forståelsen herfor har sjældent været veldefineret. Organiseret, hierarkiseret og traditionel (såvel som moderne, demokratiseret og vestliggjort) sangha-buddhisme har en interesse i at forsvare traditionen som en hellig slægt med oplyste og autoriserede patriarker, i modsætning til den frit flydende spiritualitet på markedet. Mens den globale populærbuddhisme således synes at have fået et solidt fodfæste i det meste af Vesten som både idé, praksis og image, kan den af hardcore buddhister i både øst og vest betvivles som værende utæmmet, overfladisk og parasitisk *free riding*-populærkultur. Ganske ligesom det for ikke så mange år siden var tilfældet inden for studiet af ”rigtig” religion i modsætning til den afvigende populærreligion.

JØRN BORUP

LEKTOR, PH.D.

CENTER FOR SAMTIDSRELIGION

INSTITUT FOR KULTUR OG SAMFUND

AARHUS UNIVERSITET

ABSTRACT

Global Popular Buddhism

Buddhism is popular in the West. In several countries, Buddhism is the fastest growing religion and a significant contributor of ideas and rituals for the New Age market, the high culture of artists and thinkers and mainstream popular culture. This article is about a concrete expression of popularized transnational religion, namely the routes of Buddhism from the East to the West. From the perspective of history of religion, the changes brought about by personal networks and discourses are analyzed as constituents of contemporary popular Buddhism, which in a broader perspective illustrate important aspects of religious routes across time, space and semantic domains.

⁵⁰ Taylor: *A Secular Age*.