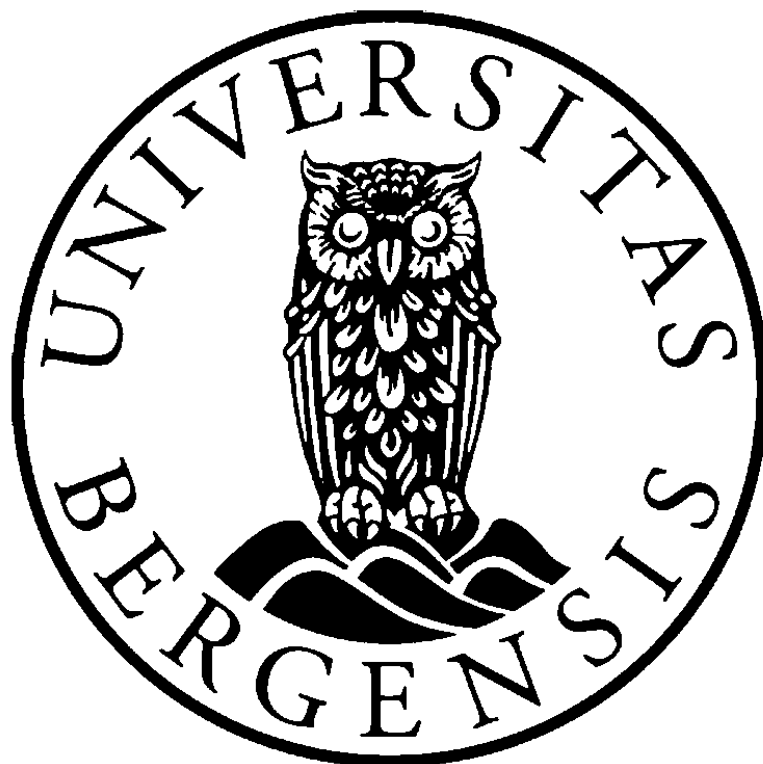


# Nordmenn si tilflukt i dei tre juvelar

*Ein kvalitativ studie av førestillingar og praksis hos sju norske konvertittar til  
buddhismen*



Masteroppgåve i religionsvitenskap

Institutt for AHKR

Universitetet i Bergen

Våren 2014

Trygve Johan Andal Svarstad



## **Nordmenn si tilflukt i dei tre juvelar**

## Forord

Å skrive masteroppgåve har vore spennande, moro, utfordrande og ikkje minst lærerikt. Det har blitt mange seine fredags- og laurdagskveldar på lesesalen, akkompagnert med mykje kaffi og keisam matpakke. Mykje av det som har gjort denne opplevinga fin er at ein kan dele sorger og gleder med flotte medstudentar, som sjølv sit i same situasjonen.

På vegen har eg fått mykje god hjelp og eg vil med dette rette ein stor takk til min rettleiar Knut Axel Jacobsen for god rettleiing, inspirasjon og verdifull hjelp. Eg vil òg gjerne takke mine medstudentar i frå lesesalen. Etter to år saman på lesesalen vert det no litt vemodig å bli ferdig med masteroppgåva. Ein særleg takk vil eg rette til Siri Kleppe som eg har delt mang ein opp- og nedtur med gjennom denne tida. I tillegg vil eg takke Nora Børø som har komme med kritiske, konstruktive, og oppmuntrande rå og rettingar.

Eg vil òg takke Evy Svarstad og Endre Rutledal for verdifull korrekturlesing. Utover desse vil eg takke min familie for god støtte og oppmuntring. Ein stor takk må òg rettast til mine informantar som openhjärtig har delt sine tankar og erfaringar med meg. Utan desse hadde ikkje dette prosjektet vert mogeleg å gjennomføre.

Ein ekstra stor takk vil eg rette til min sambuar Birgitte Opås som gjennom denne tida har vert til stor hjelp. Ikkje bare har ho korrekturlest og laga middag, men har òg vert svært tolmodig med mitt skiftande masterhumør.

Tusen hjertelig takk.

Bergen, 14. mai 2014

Trygve Johan Andal Svarstad

## Innholdsfortegnelse

<b>1. Introduksjon, problemstilling og teoretisk bakgrunn.....</b>	<b>1</b>
1.1 Problemstilling .....	1
1.2 Tidlegare forskning .....	1
1.3 Teoretiske omgrep .....	4
1.3.1 Demytologisering.....	4
1.3.2 Detradisjonisering.....	7
1.3.3 Etniskbuddhisme og konvertittbuddhisme.....	8
1.4 Oppgåva sin struktur .....	10
<b>2. Moderne buddhisme og buddhismen i Noreg .....</b>	<b>12</b>
2.1 Moderne buddhisme .....	12
2.2 Den moderne buddhismen sitt opphav .....	15
2.3 Buddhismens veg mot Vesten .....	19
2.4 Buddhismen i Noreg.....	24
2.5 Buddhistgrupper i dag .....	25
2.6 Grupper som er representert i dette prosjektet .....	26
2.7 Oppsummering .....	28
<b>3. Metode, informantar og materiale.....</b>	<b>29</b>
3.1 Det kvalitative intervjuet .....	29
3.2 Utfordringar og etikk.....	30
3.3 Materialet.....	31
3.4 Intervjuguide .....	31
3.5 Intervjua .....	32
3.6 Arrangement .....	33
3.7 Utval .....	34
3.8 Å komme i kontakt med informantar .....	35
3.9 Anonymisering .....	36
3.10 Informantane .....	37
3.11 Oppsummering .....	39
<b>4. Karma, reinkarnasjon og nirvana: analyse av førestillingar .....</b>	<b>41</b>
4.1 Buddhisme, religion og filosofi.....	41
4.2 Karma og reinkarnasjon .....	45
4.3 Nirvana: Opphør og psykologisk tilstand.....	54
4.4 Kjernen i buddhismen .....	58
4.5 Oppsummering .....	61
<b>5. Meditasjon, ritual og retreat: analyse av praksis .....</b>	<b>62</b>
5.1 Dagleg praksis: Meditasjon og ritual.....	63
5.2 Retreat: Fordjuping og samvær .....	75
5.3 Mål med praksisen .....	82
5.4 Oppsummering .....	86
<b>6. Oppsummering og konklusjon.....</b>	<b>87</b>
<b>Summary in English .....</b>	<b>92</b>
<b>Litteraturliste .....</b>	<b>93</b>
<b>Vedlegg .....</b>	<b>97</b>

# 1. Introduksjon, problemstilling og teoretisk bakgrunn

Buddhismen har ein meir enn 150 år lang historie i Europa (Baumann 2002: 85). På den tida har den rukket å bli ein levande religion i vår del av verden. Buddhismen kom til Noreg på 60-talet, dette var i form av eit par nordmenn som hadde fatta så sterk interesse at dei regna seg sjølv som buddhistar. Det var likevel ikkje før på 70-talet at buddhismen for alvor byrja å etablere seg i Noreg. Det var på denne tida dei fyrste buddhistiske gruppene vart grunnlagde (Jacobsen 2005: 67 – 68). På denne tida kom òg dei fyrste innvandrerane i frå buddhistiske land. Desse tok med seg religionen til Noreg. For desse innvandrerane vert buddhismen ikkje berre viktig som religion, men den vert òg viktig for å overføre kulturidentitet til den neste generasjonen (Jacobsen 2005: 40). Buddhismen har altså ein over 50 år lang historie i Noreg. Den er ikkje berre ein religion som innvandrarar har tatt med seg, men det er òg ein religion som har tiltrekt seg norske konvertittar.

I dette fyrste kapittelet vil eg presentere problemstillinga mi og gje ein kort presentasjon av tidlegare forskning på buddhismen i Noreg, Danmark og Sverige. Grunnen til at veg vel å ta med Sverige og Danmark når eg skal presentere tidlegare forskning er fordi kulturen i Noreg, Sverige og Danmark er svært lik. Ein kan dermed rekne med å finne den same forma for buddhismen i desse tre landa. Til slutt vil eg presentere dei teoretiske omgrep eg har nytta på mitt materiale.

## 1.1 Problemstilling

Denne masteroppgåva tar føre seg problemstillinga; **Korleis tolkar og praktiserar norske konvertittar til buddhismen sin religion?** For å belyse dette har eg tatt utgangspunkt førestillingar og praksisen til sju nordmenn som har konvertert til buddhismen. Knytt til denne problemstillinga har eg òg to hypotesar. Den fyrste er at nordmenn som har konvertert til buddhismen har *detradisjonaliserte* og *demytologiserte* tolkingar av religionen. Den andre hypotesen er at *sidan* dei har denne tolkinga av buddhismen vert ritual sett på som mindre viktig. Denne problemstillinga og tilhøyrande hypotesar har eg forsøkt å svare på ved å nytte meg av forskingslitteratur på moderne buddhisme. Særleg har eg tatt nytte av David McMahan og hans bok *The Making of Buddhist Modernism*.

## 1.2 Tidlegare forskning

Sidan eg i førige kapittel skreiv ein del om moderne buddhisme så vel eg i dette kapittelet heller å prioritere å skrive om forskning gjort på buddhismen i Skandinavia, og då ha eit særleg

fokus på *konvertittbuddhisme*. Det finst ikkje mykje forskning på dette området i Skandinavia, men der finns nokre unntak. Tre av dei mest kjende forskarane på feltet er Jørn Borup i frå Danmark, Katarina Plank i frå Sverige, og Knut A. Jacobsen i frå Noreg. Jørn Borup har skrive to bøker om temaet. Desse er *Dansk dharma - buddhisme og buddhister i Danmark* og *Danske Verdensreligioner - Buddhisme*. Desse bøka tar føre seg det Borup kallar *konvertittbuddhisme* og *etniskbuddhisme*. I bøka skrive han både om buddhismen ein finn hos asiatiske innvandrarak til Danmark, og buddhismen til etniske danskar som har konvertert til buddhismen. Eg nyttar meg av begge desse omgrepa i mitt eige materiale. Desse to omgrepa kjem eg inn på seinare i dette kapitlet.

I *Dansk dharma* er formålet med boka å beskrive buddhismen i Danmark, representert fyrst og fremst ved foreiningar, tempel, sentre og organisasjonar (Borup 2005: 5). I hans kartlegging av buddhistgrupper har Borup tatt utgangspunkt i eksisterande artiklar i tidsskrifter, og mediedekninga av buddhismen i Danmark i frå 30 år tilbake. Vidare analyserte han informasjon i frå gruppenes eigne bøker, tidsskrifter, nyhendebrev, medlemsblad og nettsider. Vidare skriv han at for å få ein djupare kjennskap til enkelte buddhistgrupper besøkte han fleire grupper for å utføre intervju og for å delta på seremoniar, foredrag og workshops. Han har og vert til stades på meditasjonsøkter, og innhenta informasjon i frå buddhistar via brev, e-post og telefon (Borup 2005: 6). Borup gjer lesaren merksam på at han utførte prosjektet for Center for Multireligiøse Studier på Aarhus Universitet, der han var tilsett i seks månader. Dette er i følgje Borup svært kort tid til å kartlegge eit så lite kartlagt tema, og boka må sjåast på som eit fyrste spadestikk. Han oppmodar studentar og forskarar til å følgje opp dette og gå meir i detalj (Borup 2005: 9). *Danske Verdensreligioner – Buddhisme* er ei bok i serien som tar føre seg verdsreligionar i Danmark. Boka skal fungere som ei lærebok i religionsundervisning (Borup 2010: 7). Boka tar føre seg buddhismen i det notidige Danmark.

Katarina Plank disputerte i 2011 på Lunds Universitet med ei avhandlinga; *Insikt och närvaro – akademiska kontemplationer kring buddhism, meditation och mindfulness i Sverige*, som omhandlar buddhisme, meditasjon og mindfulness i Sverige. Ho skriv at formålet med avhandlinga er å undersøke korleis ein religiøs tradisjon endrar seg når den vert overført til en ny kontekst. Korleis blir den mottatt og innarbeida i sin nye kontekst. Avhandlinga ser og på korleis enkeltpersonar i Sverige oppfattar og tar i bruk denne tradisjonen. Dette gjerer ved å belyse utviklinga av innsiktsmeditasjon, *vipassana*. Fokuset er på meditasjonspraksisen som vart undervist av lekmannslæraren Sayagyi U Ba Khin. Hans meditasjonspraksis vart globalt kjent gjennom hans elev Shri Satya Nara Goenka. Denne burmesiske meditasjonsmedoten

finn ein i fleire sekulære mindfulnessbaserte terapiar som vert nytta terapeutisk og medisinsk. I denne avhandlinga nytta ho seg av feltarbeid, intervju, survey – og tekstanalyse (Plank 2011: 12 – 13). Plank skriv vidare at grunnen til at ho nyttar seg av forskjellige metodar og innfallsvinklar er for å vise at det religiøse livet er mangfaldig og variert, ved hjelp av forskjellige metodar søkar ho ein rik skildring av emnet (Plank 2011: 13).

Forsking på dette emnet innanfor norske fagkretsar er spartansk. Dei einaste eg kjenner til som har skriva om norske konvertittar til buddhismen i Noreg er Knut A. Jacobsen og Ann Kristin Eide. I Jacobsen si bok *Buddhismen* er det eit eige kapittel som omhandlar buddhismen og den moderne verden. Her kjem han litt inn på buddhismen i Noreg og norske konvertittar til buddhismen. Denne boka er ei innføringsbok om buddhismen og går dermed ikkje i djupna på dette temaet. Jacobsen har òg eit kapittel si bok *Verdensreligioner i Norge*. Her tar ser han både på *konvertittbuddhisme* og *etniskbuddhisme*<sup>1</sup>. Igjen er dette ei innføringsbok om verdsreligionar i Noreg. Fokuset verkar å vere på *etniskbuddhisme*, og det er mest institusjonshistorien til *konvertittbuddhisme* som vert beskrive.

Ann Kristin Eide skreiv ei doktorgradsavhandling i 2008 med tittelen *The Gaze - Unfolding Realms of Enquiry*. Denne avhandlinga tar føre seg fenomenet «Søken», slik det vert fortalt og manifestert seg blant menneskjer som har vert innoom norske buddhistiske grupper (Eide 2008: 7). Søken handlar om meir enn berre observerbare aktivitetar. Det handlar om ein måte å reflektere rundt sjølvet òg verda, og det handlar om måtar ein implementerer desse refleksjonane (Eide 2008: 7). I studien nyttar ho seg av element i frå fenomenologi, kritisk realisme og narrativ teori (Eide 2008: 8). Datamaterialet til denne avhandlinga er generert ved intervju, meir spesifikt det Eide kallar for *narrative interview* (Eide 2008: 54). Eide fortel at når ho nyttar seg av denne forma for intervju, så var det med ein forståing av at ho tok del i det som skjedde (Eide 2008: 54). Ho fortel at denne forma for intervju er forskjellig i frå vanleg samtale i den forstand at ho har hovudfokuset på å lytte i staden for å snakke. Vidare fortel Eide at ho ville gått glipp av mykje informasjon i frå informantane om ho hadde nytta ferdiglaga og strukturerte spørsmål (Eide 2008: 55). Eide er ikkje religionsforskar innanfor religionsvitskap eller religionshistorie, men er sosialantropolog. Ho jobbar no ved Nordlandsforskning, der ho jobbar med mange forskjellige tema knytt til samfunn, helse, arbeidsliv og religion (Nordlandsforskning 2014).

---

<sup>1</sup> Jacobsen nyttar ikkje desse omgrepa. Når han skriv om det som Borup kallar for *etniskbuddhisme* skriv Jacobsen heller: Personer i diaspora med bakgrunn fra buddhismens tradisjonelle hjemland. Når han skriv om *konvertittbuddhist* kallar han det heller: Personer med ein kristenkulturell bakgrunn (Jacobsen 2000: 194).



Utanom doktorgradsavhandlingar og anna forskingslitteratur er det òg skrive nokre mastergrads- og hovudfagsoppgåver som omhandlar norske konvertittar til buddhismen. Den eine er hovudfagsoppgåva til Helen Karin Furu, og har tittelen *Religiøs praksis i Karma Tashi Ling buddhistsamfunn – Formidling og anvendelse av religiøse metoder fra den tibetanske buddhisttradisjonen*. Den andre er skriven av Magnus Gjølstad Bjur og har tittelen *Buddhisme og selvtutvikling – En fenomenologisk studie av nordmenns erfaringer med buddhistisk praksis*. Helen Karin Furu har i si oppgåve tatt føre seg praksisen til Karma Tashi Ling buddhistsamfunn. Fokuset hennar var på formidling og bruk av religiøse metodar i frå den tibetanske buddhisttradisjonen (Furu 2002: 153). Materialet som låg til grunn for hennar oppgåve var intervju og observasjon (Furu 2002: 23). Magnus Gjølstad Bjur tar føre seg buddhisme og sjølvutvikling i si hovudfagsoppgåve. Denne hovudfagsoppgåva skil seg i frå dei andre døma eg trekk fram som tidlegare forskning. Dette er fordi Bjur si oppgåve er skriven ved det psykologiske institutt ved Universitetet i Oslo. Eg har likevel vald å ta den med som døme på tidlegare forskning fordi den tar føre seg nordmenn sine erfaringar med buddhistisk praksis, noko som eg sjølv har fokus på i denne oppgåva. I sin tilnærming til nordmenn sine erfaringar med buddhistisk praksis har han sett på buddhismen som ein atypisk religion, som han betraktar som ein sjølvutviklingsmetode (Bjur 2010: 63). Som materiale til si oppgåve nytta han intervju av buddhistar (Bjur 2010: 29 – 30). Begge desse hovudfagsoppgåvene har altså tatt føre seg praksis på kvar sin måte.

Ein ser altså at det er gjort lite forskning på *konvertittbuddhistar* i ein norsk og nordisk samanheng. Storparten av forskinga som er gjort har hatt hovudfokuset på *etniskbuddhisme*. Dette har lagt som ein av motivasjonane mine til å skrive om nettopp dette temaet. Mitt bidrag til denne forskinga er at eg tar utelukkande føre meg religiøse førestillingar og praksisar til *konvertittbuddhistar*. Eit anna bidrag er at eg ikkje berre tar føre meg praksisen til buddhistar, men at eg òg ser på kva førestillingar og tolkingar som ligg til grunn for praksisen.

### **1.3 Teoretiske omgrep**

David McMahan er ein framstående forskar innanfor feltet moderne buddhisme, han trekk fram særleg to omgrep som er viktige for å forstå denne forma for buddhisme; *demytologisering* og *detradisjonisering*. Det er nettopp desse to omgrepa eg i hovudsak nytta i min analyse av materialet.

#### **1.3.1 Demytologisering**

David McMahan definerer *demytologisering* slik:

The process of attempting to extract- or more accurately, to reconstruct- meaning that will be viable within the context of modern worldviews from teachings embedded in ancient worldviews (McMahan 2008: 46).

Som døme på demytologiseringsprosessen nyttar han *Bhavacakra*, eller tilverets hjul. Hjulet er kjent i frå tibetansk kunst og viser til *samsara*<sup>2</sup> og inneheld sentrale delar av den buddhistiske læra. Læra om karma, reinkarnasjon, nirvana, dei tre giftene<sup>3</sup> og den tolvdelte årsakskjeda. Hjulet viser òg til det buddhistiske kosmoset. I dette kosmoset finnes det seks forskjellige former for tilvære som gud, som menneske, som svolten ande, som vesen i helvete, som dyr og som lågare guddom (McMahan 2008: 45). Ei tradisjonell buddhistisk tolking av dette vil vere meir eller mindre bokstavleg. Har ein dårleg karma i dette livet, kan ein verte gjenfødd som svolten ande eller som dyr. Om ein har god kan ein verte gjenfødd som gud, menneske eller nå nirvana.

Ei meir modernistisk og *demytologisert* tolking vert presentert av Chögyam Trungpa. Ein av dei mest innflytelsesrike og vestleggjorte tibetanske læraren i Amerika. Chögyam Trungpa meiner at ein må tolke desse forskjellige formane for gjenfødning på ein symbolsk måte. Han meiner at vi må forstå desse formane for gjenfødning som sinnstilstandar i staden for reelle gjenfødingsmoglegheiter etter døden (McMahan 2008: 45-46). Om desse forskjellige gjenfødingsmoglegheitene skriv Chögyam Trungpa

The realms are predominantly emotional attitudes towards ourselves and our surroundings – reinforced by conceptualizations and rationalizations. As human beings we may, during the course of a day, experience the emotions of all the realms, from pride of the god realm to the hatred and paranoia of the hell realm (McMahan 2008: 46).

Vidare framheva McMahan at det å forbinde dei seks eksistensformene med spesifikke sinnstilstander eller kjensler er ikkje noko nytt i buddhismen og det fins solide tekstlege kjelder som viser til dette (McMahan 2008: 46). Det som er nytt og unikt med den moderne buddhismen derimot er at den psykologiske tolkinga vert den dominerande tolkinga (McMahan 2008: 46). Den psykologiske tolkinga finn ein òg i den norske buddhist organisasjonen Karma Tashi Ling Buddhist Samfunn. På heimesida kan ein lese følgjande om *Bhavacakra*

---

<sup>2</sup> Kontinuerlig eksistens, det flyktige universet med fenomenar som kjem til syne og forsvinn (Jacobsen 2000: 208)

<sup>3</sup> Begjær, hat og forblindelse.

Det sies at Samsara ikke nødvendigvis er et sted (eller snarere seks steder), men en sinnstilstand. Egentlig er det summen av alle våre forvirrede sinnstilstander - en runddans av gjenfødslar - inntil vi våkner opp fra Samsaras drøm og blir fri. Men Livets Hjul kan også tolkes psykologisk for å forstå dette livet (Karma Tashi Ling Buddhistsamfunn: 2007)

*Demytologisering* har ikkje berre betydning for doktrine, men òg for praksis. Innanfor fleire former for buddhisme har ein seremoniar for heidre dei døde og gi symbolske ofringar til svoltne andar, *pretas* (McMahan 2008: 46). Den Japanske Soto Zen versonen av dette er *Kanromon*, og vert utført under sumarfestivalen *Obon*. Ein meiner at dei døde skal komme tilbake til den levande verda. Prestar utføre ritual og messar heilage skrifter for å skape merittar for den avdøde sin familie (McMahan2008 : 46). Den Amerikanske zen-læraren Roshi Bernie Glassman har gjenskapa ritualet for svoltne andar. Han har gitt det ny tyding og framhev at om desse andane finst eller ikkje er lite relevant, andane er fyrst og fremst oss sjølve og samfunnet sine svakarestilte (McMahan 2008: 47). Ein av hans nyskapande aktivitetar er ein slags gate-retreat, der zen-praktiserande i ein kort periode bur på gata saman med heimlause utan penge og mat. Dette vert gjort for å byggje ned illusjonen om åtskiljing mellom fattig og rik, sjølv og andre (McMahan 2008: 47). For Glassmann vert ikkje berre dei svoltne andane berre dei heimlause og dei utstøtte, men og oss sjølve (McMahan 2008:47). Alle levande vesen har ein utilfredsstillande hunger som skapar lidning (McMahan 2008: 47).

McMahan påpeiker sjølv at han ikkje er den fyrste som har nytta dette omgrepet. Den fyrste som nytta eg av dette omgrepet var den kristne teologen Rudolph Bultmann. Bultmann vert av McMahan presentert som «The father of the hermeneutical program of demythologization» (McMahan 2008: 48). Bultmann sitt mål er ifølgje McMahan:

(...) to attempt to extract what he called the "deeper meaning" or "existential meaning" of passages and themes in the New Testament, from their original home in an ancient worldview and present it in terms comprehensible to modern people with a scientific worldview (McMahan 2008: 48).

Dette gjorde han gjennom ein prosess som han kalla for demytologisering:

We must ask our whether the eschatological preaching and the mythological sayings as a whole contain a still deeper meaning which is concealed under the cover of mythology. If that is so, let us abandon the mythological conceptions precisely because we want to retain their deeper meaning. This method of interpretation of the New Testament which tries to recover the deeper meaning behind the mythological conceptions I call de-mythologizing – an unsatisfactory word, to be sure. Its aim is not to eliminate the mythological statements but to interpret them. It is a method of hermeneutics (Bultmann 1966: 18).

Sjølv om Bultmann sin analyse har eit meir eksistensielt preg enn Trungpa sin. Så reviderte dei begge nøkkelement innan deira tradisjonar, og gav overnaturlige element mindre betydning (McMahan 2008: 49). McMahan var heller ikkje den fyrste til å nytte seg av dette omgrepet på forskning på moderne buddhisme. Heinz Bechert nytta omgrepet i boka *Buddhismus, staat und Gesellschaft* i frå 1966 (McMahan 2008: 6). Han nytta dette omgrepet som ein nøkkelkomponent i den tidlege moderne buddhismen. For Bechert innebar *demytologisering*: «The modernization of cosmology along with a symbolic interpretation of myths» (McMahan 2008: 7).

### 1.3.2 Detradisjonalisering

Eit viktig aspekt ved modernisering i forhold til religion er orienteringsskiftet frå ekstern autoritet til intern autoritet og ei tilhøyrande reorientering i frå institusjonell religion til meir privatisert religion, dette er kjenneteikn på prosessen som av David McMahan vert kalla for *detradisjonalisering* (McMahan 2008: 42)<sup>4</sup>. Religion vert individualisert og privatisert. Ein vel sjølv kva det er ein vil tru på, og ein tar ikkje lengre tradisjonar for god fisk. Innan denne prosessen vert tradisjonelle institusjonar svekka. For modernistiske buddhistar i Vesten har klostervesenet og andre tradisjonelle institusjonar vert bytta ut med ad hoc rammer som workshops, retreats og grasrot *sanghaer* (McMahan 2008: 43). I følgje McMahan finn meir tradisjonelle religionar autoriteten sin i ei transendent og autoritativ fortid som ei ufeilbarlig rettleiing i notida (McMahan 2008:43). I ein meir *detradisjonalisert* religion derimot vert det oppfatta at autoriteten kjem frå ein eigne undersøkingar og erfaringar (McMahan 2008: 43). I følgje moderne buddhistar oppmoda Buddha sjølv til å vere skeptisk til autoritetar og

---

<sup>4</sup> McMahan hentar dette omgrepet i frå Paul Heelas og Linda woodhead. Særleg refererer han til bøkene: *Religion in Modern Times: An interpretive Anthology* av Heelas og woodhead. Og *Detraditionalization* av Paul Heelas, Scott lash og Paul Morris.

tradisjon og oppmoda folk til å leggje vekt på egne erfaringar. Eit sitat som ofte vert trekt fram som argument vert henta i frå *Kalama-sutra*.

Men hør nå, kalamer! Ikke godta noe bare fordi det er skikk og bruk, eller tradisjon, eller bare fordi folk sier det, og heller ikke ut fra hellige skrifter, antagelser eller dogmer; heller ikke ut fra overfladisk resonnement eller tvilsomme filosoferinger; heller ikke ut fra en annens tilsynelatende autoritet og heller ikke ut fra respekt for en eller annen læremester.

Nei, kalamer, når dere selv vet at de og de tingene er sunne og gode, disse tingene må tenkende mennesker rose, fordi det fører til nytte og glede hvis en godtar disse tingene og lar dem modnes, - når dere selv vet dette, så godta de tingene og ta vare på dem. (Lie: 1999)

Ein ser at Buddha sjølv la vekt på erfaring og praksis. Ein vert til og med oppmoda til å ikkje gjere noko ut av respekt for ein lærar. Og sidan Buddha var ein lærar vart ein dermed oppmoda til å vere skeptisk til Buddha og hans lære, og heller stole på seg sjølv og sine egne erfaringar for å finne ut kva som «føre til nytte og glede». Dette sitatet har vert til stor inspirasjon for modernistiske buddhistar då spesielt i Vesten, der rasjonalitet, eigen erfaring og tradisjonsskepsis står sterkt. Som McMahan skriv er dette er forholdsvis nye tankar i buddhismen. Fleirtalet av buddhistar gjennom historia og i dag vert ikkje oppmoda til å setje spørsmålsteikn ved ortodokse doktrinar. Ei heller vert dei oppmoda til å finne sin eigen tilnærming til læra. Dei legg heller ikkje vekt på egne erfaringar, men ser heller til institusjonar og lærde for rettleiing (McMahan 2008: 44).

### 1.3.3 Etniskbuddhisme og konvertittbuddhisme

Buddhismen ein finn i Noreg kan ein dele inn i to typar, *etniskbuddhisme* og *konvertittbuddhisme*, dette er omgrep henta i frå den danske religionsforskaren Jørn Borup. *Konvertittbuddhisme* vert av den danske religionsforskaren Jørn Borup brukt om etniske danske som er født av danske foreldre og har vekse opp i Danmark, og som har henta buddhistisk lære og praksis «utanfrå». Deira kjennskap til den «nye» religionen har dei typisk fått i frå bøker, eller i møte med buddhistar. Buddhistar dei enten har møtt når dei har vert på tur i Asia eller buddhistar som har kome til Vesten for å halde foredrag eller kurs, eller framstående lekbuddhistar som har gjort inntrykk (Borup 2010: 42). Vidare skriv han at få lever eit liv fullt forankra i buddhismen, og at dei fleste har ein periodisk praksis med andre buddhistar eller i heimen. Nokre er knytt til bestemte skular, andre «shoppar» blant forskjellige lærarar og skular. Dei fleste er interessert i buddhismen sin spirituelle og filosofiske side. Denne buddhismen fokusera mykje på sinnet og studie av tekstar. Interesse

for og erfaring med psykologi og psykoterapi spelar ofte ei stor rolle for formålet med engasjementet. Fram for den tradisjonelle buddhismens fokus på rituell fortjeneste til seg sjølv eller andre gjennom dei religiøse specialistane, er konvertittbuddhismen meir fokusert på spirituell fortjeneste og velvære gjennom meditasjon og individualisert religiøsitet.

Tradisjonelle kulturspesifikke ritual og den klassiske relasjonen til klosterbuddhismen samt andre klassiske indiske og asiatiske verdshbilete med karma, reinkarnasjon, himmel, helvete og forferde spelar derimot berre ein liten, eller ingen rolle (Borup 2010: 42-43). Vidare skriv Borup at konvertittbuddhistar som regel har «konvertert» frå kristendommen eller ateismen. Mange fortsetter offisielt å vere kristne eller ateistar (Borup 2010: 44). Mange vil ikkje kalle buddhismen for ein religion, men heller ein «filosofi» eller «vei», som kan integrerast i kvardagslivet. Nokre vegra seg òg for å kalle seg buddhist, berre fordi dei går på foredrag med Dalai Lama eller Lama Ole. Eller fordi dei periodisk møtes med andre zen-buddhistar til meditasjon (Borup 2010: 44). Menneske i frå Vesten som har konvertert til buddhismen, oppgjer ulike grunnar. Nokon seier at dei ved kjennskap til buddhismen oppdaga at den var identisk med det de allereie tenkte eller praktiserte i sitt åndelige liv. Andre fører det tilbake til opplevingar av frustrasjon og tvil i forhold til de verdiar dei såg i samfunnet rundt seg. Nokre vart buddhistar fordi dei i periodar med sterk følelse av meningslause støtte på buddhismens nærmast tilfeldig (Jacobsen 2005: 44). Andre har reist til Asia og møtt buddhistar der og fått ein slags «aha» oppleving, ei kjensle om at «dette stemmer for meg».

*Etniskbuddhisme* vert av Borup definert som buddhistar som har ein annan opphav enn dansk. Dei er kome her som flyktningar eller immigrantar og ein kan dermed nytte seg av termen diasporabuddhist. Deira religion er òg ein kulturell uttrykksform og ein viktig del av deira etniske sjølvforståing. Mange er ikkje svært praktiserande buddhistar og ikkje alle integrera buddhismen i deira dagleg liv. Ein kan altså vere etnisk buddhist utan å vere praktiserande (Borup 2010: 44). Akkurat som ein kan vekse opp i Noreg som kulturkristen utan å vere praktiserande kristen å gå i kyrkja. For etniske buddhistar blir religionen viktig for å beskytte og vedlikehalde kulturbakgrunnen og for å overføre kulturidentiteten til neste generasjon, mens for konvertittbuddhistar er det ofte det stikk motsette, som kulturkritikk og for å tileigne seg ein ny identitet (Jacobsen 2005: 40). Etniske buddhistar legg vekt på forholdet mellom klosterbuddhismen og buddhismen til lekfolk. Meditasjon og heilage tekstar er atterhaldt munkar og nonner i kloster og lekfolk sine viktigaste oppgåver er å skape god karma ved rituelle handlingar, rett levevis og hjelpe til med å oppretthalde klostersonsamfunnet og tempelet (Borup 2010: 45). Innan mayahyana-tradisjonen spelar forfedrar og ofringar til desse ei viktig rolle. Mens mange konvertittbuddhistar har valt buddhismen som ein spirituell

veg for sjølvutvikling, ser etniske buddhistar på den som ein religion som kollektivt vidareføre tradisjonen og kulturen (Borup 2010: 45). *Konvertittbuddhisme* og *etniskbuddhisme* er omgrep som Borup nyttar for å forklare buddhismen i Danmark. Sidan Danmark og Noreg er begge skandinaviske land og dermed har svært lik kultur, kan desse omgrepa òg nyttast på buddhismen i Noreg. Den typiske konvertittbuddhisten er ein lekmann som oppfattar meditasjon som sin viktigaste buddhistiske praksis (Jacobsen 2000: 189). Han vektlegg personleg tru, vegetarianisme, ikkje-vold, miljøvern (Ramstad 2013) og kursverksemd er sett på som ein sentral del av hans buddhistiske praksis. (Jacobsen 2005: 45).

*Etniskbuddhisme* og *konvertittbuddhisme* er ikkje heilt uproblematisk omgrep. Borup peikar mellom anna på at det ikkje er homogene omgrep: «Der er stor forskel på thaierne, srilankanerne og vietnameserne, ligesom der er det på zen-, vipassana og Tibetbuddhister» (Borup 2005: 188). Vidare peikar han på at det finnes eit overlapp mellom omgrepa. Konvertittbuddhistar tar til dømes til seg buddhistisk kultur. Dømet Borup trekk fram er tibetansk buddhisme, fleire medlemmar av denne forma for buddhisme har eit sterkt engasjement for pro-tibetansk politikk, og har ofte eit nært forhold til Himalaya-kultur. Mange har og tatt til seg element i frå tibetansk «folkereligion», nemleg beskyttelses amulettar, resitasjon av magiske formlar og tru på himmelske vesen som reelt eksisterande (Borup 2005: 188). Eit anna døme som kan vise til at disse kategoriane kan vere problematiske er barn av blandingsekteskap, der mor har vokstopp i ein buddhistisk kultur, og far i ein kristen kultur. Her kan barna opphalde seg innanfor begge kategoriane (Borup 2005: 189). På tross av desse innvendingane nyttar eg meg av disse omgrepa. Dette er fordi det er umogeleg å finne omgrep som passar perfekt med røynda, til det er røynda alt for kompleks. Slike kategoriar er gode hjelpemiddel til å forstå røynda, og fungerer heller som Weberianske idealtypar<sup>5</sup>.

## 1.4 Oppgåva sin struktur

Oppgåva vil ha følgjande struktur vidare: I kapittel to vil eg introdusere lesaren for moderne buddhisme, og gje ein kort historisk innføring i buddhismen i Vesten og Noreg. I dette kapitlet vil eg òg sjå på buddhismen i Noreg i dag, og kort presentere dei buddhistiske gruppene som er ein del av denne oppgåva.

I kapittel tre presenterer eg metoden kvalitativt intervju, som er metoden eg nyttar meg av i denne oppgåva. I dette kapitlet tar eg òg føre meg materialet som ligg til grunn for min

---

<sup>5</sup> Idealtypar er ein konstruksjon der typiske eigenskapar ved eit sosialt fenomen vert trekt fram, og vi kan ikkje vente å finne den i rein form i den sosiale røynda (Skirbekk 2014).

analyse, nemlig transkriberte intervju av sju nordmenn som har konvertert til buddhismen. Til slutt gjev eg ein kort presentasjon av desse sju informantane.

Kapittel fire er den fyrste delen av sjølve analysen av materialet. I dette kapitlet tar eg føre meg førestillingane til mine informantar. Ser dei på buddhismen som ein religion? Ein filosofi? Eller noko anna? Korleis ser dei på sentrale element i buddhismen som karma, reinkarnasjon og nirvana?

Kapittel fem er den andre delen av analysen. Her tar eg føre meg praksisen til mine informantar. Korleis ser deira daglege praksis ut? Er ritual viktige for dei? Kva er målet med den buddhistiske praksisen?

I kapittel seks summar eg opp funna mine frå kapittel fem og seks og trekker ein konklusjon.



## 2. Moderne buddhisme og buddhismen i Noreg

Dette kapittelet skal gi lesaren ei kort innføring i moderne buddhismen. Omgrepet kjem eg til å bruke flittig vidare i oppgåva, og det er dermed naudsynt at lesaren har grunnleggjande kjennskap til kva dette omgrepet omhandlar. I starten av dette kapittelet vil eg forklare kva moderne buddhisme er for noko, og sjå på kvar det har sitt opphav. Så vil eg vise til korleis buddhismen kom til Vesten og Noreg. I siste del vil eg presentere buddhismen i Noreg i dag. I denne delen vil eg presentere buddhistiske grupper som finnes i dagens Noreg, samt legge fram dei gruppene som vert representert i denne mastergradsoppgåva.

### 2.1 Moderne buddhisme

Moderne buddhisme er på mange måtar ein refortolkning av buddhismen og Buddha si lære. Buddhismen vert her meir forstått som ei rasjonell lære og ein er ofte skeptisk til å kalle det religion (Jacobsen : 176). Det vert hevda at den er i harmoni med vitenskapen, blant anna fordi den er basert på empirisk erfaring og ikkje på tru (Jacobsen : 176). I dagens vestlege samfunn står vitenskapen sterkt og ein kan seie at i vår del av verden er tradisjonell religion på tilbakegang (Norris & Ingelhart 2004: 217)<sup>6</sup>. Derfor nyttar buddhismen seg i stor grad av vitenskapelig diskurs for å vinne terreng og legitimere seg sjølv som ein rasjonell religion (Cho 2012: 274). I The Daily Mail i 2008 kunne ein lese om at rugby proffen Jonny Wilkinson valde å konvertere til buddhismen etter å ha lest ei bok om kvantefysikk (Fernandez: 2008). Til avisa seier han mellom anna «I do not like religious labels, but there is a connection between quantum physics and Buddhism, which I was also getting into» (Fernandez: 2008). Wilkinson kan som eg vil komme tilbake til, verte forstått som ein moderne buddhist.

Den fyrste forskaren som nytta seg av omgrepet «buddhist modernism» eller buddhistisk modernisme var den tyske buddhologen Heinz Bechert. Han definerte denne forma for buddhisme slik:

Buddhist modernism is characterized by the emphasis laid on rationalist elements in Buddhist teachings, by the belief that the teachings of Buddhism and those of modern science are not only in conformity but identical, by the tactic elimination of the tradition cosmology, and by reinterpretation of the objective of the Buddhist religion in terms of social reform and the building of a better world (Bechert 1973: 91)

---

<sup>6</sup> Dei konkluderar med at rike land vert meir sekulære, mens verden i heilskap vert meir religiøs (Norris & Ingelhart 2004: 217).

Religionsforskaren Donald Lopez skriv følgjande om moderne buddhisme

Modern Buddhism rejects many of the rituals and magical elements of previous forms of Buddhism, it stresses equality over hierarchy, the universal over the local, and often exalts the individual above the community. Yet, [...] modern Buddhism does not see itself as the culmination of a long process of evolution, but rather as a return to the origin, to the Buddhism of the Buddha himself (Lopez 2002: xi).

Her framhev Lopez mange kjenneteikn ved den moderne buddhismen. Eit særleg interessant poeng i dette sitatet er at moderne buddhisme ynskjer å gå tilbake til den «opphavlege» buddhismen som ein meiner har vert forkludra med mystikk, magi og ritual. Ein meiner altså at det moderne buddhismen er den ekte buddhismen. Som ei utdjuping av dette skriv Lopez

It is ancient Buddhism, and especially the enlightenment of the Buddha 2500 years ago, that is seen as most modern, at most compatible with the ideals of the European Enlightenment that occurred so many centuries later, ideals embodied in such concepts as reason, empiricism, science, universalism, individualism, tolerance, freedom and the rejection of religious orthodoxy (Lopez 2002: xii).

Forskarar har òg framheva dei protestantiske trekka ved den moderne buddhismen og kallar den *protestantisk buddhisme*. Dette er det to hovudgrunnar til; 1) den oppstod som ein protest mot britane si kolonisering av Sri Lanka, og 2) den har tatt opp i seg ein del element som er typiske for protestantisk kristendom. Som til dømes lekfolk sin direkte tilgang til frelsa, svekking av ritual, omsetting av heilage tekstane og tilgjengeligginga av desse (Jacobsen 2000: 177). Dei fyrste forskarane som nytta seg av dette omgrepet var Richard Gombrich og Gananath Obeyesekere. Dei skreiv følgjande om buddhismen på Sri Lanka: «religion is privatized and internalized: the truly significant is not what takes place at a public celebration or in ritual, but what happens inside one's own mind or soul» (Gombrich & Obeyeseker 1988: 216). Ein ser altså her at dei trekk fram individualiseringa av religionen, noko som er eit typisk trekk ved protestantisme. Vidare knytt dei framveksten av modernistisk buddhisme opp mot urbanisering og framkomsten av borgarskapet på Sri Lanka og andre asiatiske land (McMahan 2008: 7). Dette er noko eg skal sjå nærmare på under kommande avsnitt som tar føre seg den moderne buddhisme sitt opphav.

Bilete av Buddha som sit under Bodhi treet i djup meditasjon er kjent for mange. Denne aktiviteten har ikkje vert viktig for majoriteten av buddhistar opp igjennom historia, og

den er det heller ikkje i dag. I meir tradisjonell buddhisme var denne aktiviteten atterhaldt munkar og nonner. Sjølv ikkje alle munkar var opptatt av meditasjon. Sjølv ikkje innanfor zen-tradisjonen, ein tradisjon som ein kanskje forventar å finne mykje meditasjonspraksis, er meditasjon viktig for munkane. Forskaren Duncan Ryuken Williams skriv at munkane innan Soto zen-tradisjonen ofte «Never practiced Zen meditation, never engaged in iconoclastic acts of the Ch'an/Zen masters, never solved kooans, never raked Zen gardens, never sought mystical meditative states, and never read Dogen's writings». (Williams 2005: 3). Munkane fokuserte heller på si rolle som prest, ei rolle som innebar å lege dei sjuke, utføre gravferdsrite og eksorsisme (McMahan 2008: 41).

Jacobsen trekk fram at munkar tradisjonelt hadde forskjellige arbeidsoppgåver. Mens nokon blei kalla «professormunkar» var andre «meditasjonsmunkar» (Jacobsen 2000: 188). Kontakten med landsbybefolkninga vart ivaretatt av «professormunkane», mens «meditasjonsmunkane» i mange tilfelle budde meir isolert. I Sør og søraust-Asia skjedde det ei endring på 1900-talet, då vart denne praksisen populær blant lekfolk. Denne endringa skjedde fyrst i middelklassa som var busett i byane der det vart oppretta meditasjonsenter som av uavhengige av klostra. På desse meditasjonsentra kunne lekfolk enten delta på kveldskurs i vekedagane eller på intensivkurs som gikk over fleire dagar. Etter at dei var ferdig på desse kursa fortsette mange å praktisere meditasjon i heimen sin, samtidig som dei fortsette sine vanlege sekulære liv med familie og jobb (Jacobsen 2000: 188). Deltakarane på slike kurs og meditasjonsenter var meir interessert i meditasjon og utvikling av individet enn religiøslønning i frå munkane. Dette representerte ei sterk dreining av rolla til lekfolk (Jacobsen 2000: 188).

Denne forma for lekmannspraksis kom opphavleg i frå Burma og vart kalla for Vipassana<sup>7</sup>-meditasjonsbevegelsen. Den representerte ei ny fortolking som hevda å gå tilbake til den tidlege buddhismen (Jacobsen 2000: 189). I meir tradisjonell buddhismen henger djupmeditasjon (*Dhyana*) og innsiktsmeditasjon (*Vipasyana*) nøye saman og ein meinte at innsiktsmeditasjon var avhengig av djupmeditasjon. Innanfor Vipassana-meditasjonsbevegelen ser ein vekk i frå dette og ein meiner at vipassana aleine er tilstrekkeleg (Jacobsen 2000: 189) Dette er òg typiske trekk ved buddhismen som ein finn igjen i Vesten i dag. Jacobsen framhev at slike meditasjonsenter for og av lekfolk har hatt stor betydning for

---

<sup>7</sup> Pali: *Vipassana*. Sanskrit: *Vipasyana* tyder innsikt. Ein av to hovudtypar av meditasjonsteknikk i buddhismen. Teknikken leder til direkte personleg forståing og verifisering av sanningar i den buddhistiske lære. Slik som erkjenninga av at alle fenomen er utan sjølv, forgjengelige og utilfredsstillande/liding (Keown 2004: 332).

spreiinga av buddhismen til Vesten. Den typiske konvertittbuddhist er ein lekmann som oppfattar meditasjon som sin viktigaste buddhistiske praksis (Jacobsen 2000: 189). Sjølv om hovudfokuset i den buddhistiske praksisen i dag er å følgje dei etiske retningslinja og utføre ritual for å beitre sin eigen karma, så skjer det endringar. I dag aukar talet på buddhistar, særleg i frå middelklassa både i Asia og i Vesten, som ser på meditasjon som ein essensiell del av deira buddhistiske praksis (McMahan 2008: 184).

For at noko skal vere moderne buddhisme, må det nødvendigvis finnes noko som *ikkje* er moderne buddhisme, altså tradisjonell buddhisme, eller *traditionalist buddhism*. Martin Baumann skriv om dette i artikkelen *Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective*. Der skriv han følgjande om forskjellen på moderne og tradisjonell buddhisme.

The contrast of traditionalist Buddhism to modernist interpretations becomes most apparent when it comes to the underlying religious assumptions and premises. As the cosmological views and religious goals are very different, so are the practices pursued and held to be effective. The findings can be summarized in a polarized, ideal-type way; traditionalist Buddhism with its emphasis on devotion, ritual, and specific cosmological concepts contrasts that of modernist Buddhism with its emphasis on meditation, text reading, and rational understanding. Whereas traditionalist Buddhists strive to acquire «merit» and aim for good conditions in this and the next life, in contrast most Western modernist Buddhists have abandoned the idea of rebirth. They do not share concepts such as accruing «merit», but rather endeavor to reach «enlightenment» or «awakening» in this life (Baumann 2001: 27).

Baumann trekk altså fram at tradisjonelle buddhistar fokusera meir på ritual, godhug og merittskaping for ei beitre gjenfødning. Moderne buddhistar fokusera meir på meditasjon, lesing og rasjonalitet. Moderne buddhistar er dessutan lite opptatt av gjenfødning. Det er denne definisjonen på tradisjonell buddhisme eg kjem til å nytte meg av når eg snakkar om «tradisjonell buddhisme» eller «meir tradisjonell buddhisme».

## 2.2 Den moderne buddhismen sitt opphav

Knut A. Jacobsen framhev i si bok *Buddhismen* særleg fire ting som viktige i oppkomsten av den moderne buddhismen på Sri Lanka. Dette er kristen misjonering, vestleg beundring av buddhismen, oppkomsten av ei urban vestleg utdanna middelklasse og reformatoren Anagarika Dharmapala (Jacobsen 2000: 176). Til dette vel eg å føye til

teosofien og då særleg framheve Henry Steel Olcott si rolle. Då britane tok makta i Sri Lanka i 1815 underteikna britane eit dokument som skulle sikre at buddhismen vart landets religion. Etter sterkt press i frå kristen misjonærar vart dette omgjort og staten måtte bryte sitt nære forhold til buddhismen (Jacobsen 2000: 177). Dette opna for ei sterk kristen misjonering og bygging av mange kyrkjer. Sidan kolonimaktene var kristne var det ein fordel for dei som ynskja å verte ein del av den styrande eliten å konvertere til kristendommen. Dette var med på å undergrave buddhismen sin innflytelse og truverde (Jacobsen 2000: 177).

Vidare peikar Jacobsen på utviklinga av det nye byborgarskapet som ei av drivkreftene bak formasjonen av den moderne buddhismen. Etter at kolonimakta kom til Sri Lanka opna det for «Vestens universitetsproduserte kunnskap og utdanning» (Jacobsen 2000: 177). Dette var med på å undergrave førestellinga om at sanninga var noko som vart overlevert frå fortida.

Henry Steel Olcott var oberst i Amerikanske borgarkrigen. Etter at krigen tok slutt jobba han som journalist i New York. Han var fødd i ein presbyteriansk familie og vart i 20 åra interessert i spiritualitet (Lopez 2002: 15). Når han i 1875 var i Vermont for å etterforske eit paranormalt fenomen, møtte han Helena Petrovna Blavatsky. Eit år seinare stifta dei den spiritistiske og okkulte organisasjonen Teosofisk samfunn (Lopez 2002: 15). Den danske religionsforskarer Jørn Borup framhev at Teosofisk Samfunn var ein svært viktig faktor for promoteringa av austlege religionar i Vesten (Borup 2010: 34). Dette gjer og religionsforskarer Donald Lopez i si bok *modern buddhism: readings for the unenlightened*. Han skriv at Teosofisk samfunn var «an organization that was responsible for bringing the teachings of the Buddha, at least as interpreted by the society, to a large audience in Europe and America» (Lopez 2002: 15). I USA er Olcott kanskje mest kjent for å vere ein av grunnleggjarane av Teosofisk Samfunn, men i Sør Asia vert han av mange sett på som ein buddhistisk vekkingspredikant (Prothero 1995: 283).

I 1879 reiste Olcott og Blavatsky til India med intensjonen om å opprette kontaktar med asiatiske spirituelle lærde. Dei reiste begge til Sri Lanka og avla buddhistiske lekfolksløfter, noko dei truleg var dei fyrste vestlege til å gjære. Blavatsky fortsette å ha teosofi som hovudinteresse, men Olcott tok til seg den nye religionen med stor iver (Lopez: 2002: 15). følgje Donald Lopez vart Olcott sjokkert over kor lite singalesarane viste om religionen sin (Lopez 2002: 15). Han tok difor på seg oppgåva med å få tilbake den «sanne» buddhismen til Sri Lanka. Olcott grunnlag lekmanns- og monastiskegreiner av *the Buddhist theosophical society* samt skreiv boka *The Buddhist Catechism*, «den buddhistiske

katekismen» i 1881. I denne prøvde han å vise til det han meinte var essensen av buddhismen. Boka vart svært populær og vart trykt opp i 40 utgåver og omsett til 20 forskjellige språk. Den buddhistiske katekismen vert brukt på skular i Sri Lanka den dag i dag (Lopez 2002: 16). I katekismen legg Olcott fram mange idear som var karakteristisk for den forståinga mange buddhistinteresserte hadde på slutten av 1800-tallet. Denne forståinga finn ein og hos moderne buddhistar i dag. Desse forståingane var mellom anna at buddhismen er i samsvar med vitskapen, at karma er eit system av kosmisk rettferd, at buddhismen avviser idoldyrking, og at den varianten som vert praktisert i Asia er ei korrumpert utgåve av Buddha si lære. Lopez visar og til at Olcott framheva at buddhismen i all hovudsak er ein filosofi (Lopez 2002: 16).

Knut A. Jacobsen betegner Olcott som ein «antimisjons-misjonær». Han viser til at innflytelsen i frå Olcott førte til at buddhistane etterlikna ein rekke kristne skikkar og organisasjonar. Vesak-ritualet vart feira med songar som etterlikna kristne julesongar og vesak-kort som var inspirert av julekort. Buddhistskular var oppretta etter modell av misjonsskular og unge menns buddhistforeining som var inspirert av KFUM var oppretta (Jacobsen 2000:177).

Olcott og Blavatsky kom tidleg i kontakt med ein anna person som har vert viktig for moderniseringa av buddhismen på Sri Lanka og ellers i verda. Dette var Don David Hewaviratne, kanskje beitre kjend som Angarika Dharmapala. Dharmapala vaks opp i ein buddhistisk, engelsktalande middelklassefamilie i Colombo på Sri Lanka. Han fekk si utdanning i frå kristne skular som var drivne av anglikanske misjonærar (Lopez 2002: 54). I 1880 kom han i kontakt med Olcott og Blavatsky og vart i 1884 medlem av Teosofisk Samfunn. Det same året reste han saman med Blavatsky til teosofane sitt hovudkvarter i Adyar. Der vart han oppmoda av Blavatsky til å lære seg Pali, som er det språket *tipitaka*<sup>8</sup> er skrivne på (Lopez 2002: 54). Dharmapala grunnla i 1891 verdas fyrste lekfolksleia theravada-organisasjon Maha Bodhi Society (Baumann 2002: 88). Denne organisasjonen vart i hovudsak etablert for å vinne att kontrollen over Bodh Gaya, som var under hinduisk kontroll. Bodh Gaya var staden der Buddha fekk sin oppvakning (Lopez 2002: xx). Dharmapala reiste utretteleg rundt i verden og etablerte forgreiningar av Maha Bodhi Society. Den fyrste forgreininga av organisasjonen i Vesten vart oppretta i USA i 1897, Tyskland var det fyrste landet i Europa i 1911 (Baumann 2002: 88-89).

---

<sup>8</sup> Pali: *Tipitaka*. Sanskrit: *Tripitaka*. Ofte omtalt som «dei tre korgar» er namnet på samlinga av dei buddhistiske kanoniske skrifter. Dei tre korgene er: *vinaya* som er reglar for munke- og nonneordenen. *sutra* (pali *sutta*) er ulike tekstar som vert tilskrive Buddha sjølv *abhidharma* (pali *abhidhamma*) er den seinare systematiske utgreiing av lære (Kværne og Vogt 2002:370).

Som nemnd over vart Olcott nærmast sett på som ein antimisjons-misjonær, det same kan seiast om Dharmapala. McMahan viser at sjølv om Dharmapala var ein motstandar av både kolonialsimen og kristendommen så nytta han mykje av den same diskursen til sin nye form for Buddhisme. Han bad til dømes munkar om å bli som misjonærar, at dei skulle forkynne til folket og oppmode folk til å omfamne det sanne moralske og filosofiske grunnlaget til buddhismen (Berkwitz 2012: 35).

Innanfor meir tradisjonell buddhisme er der eit klart skilje mellom lekfolk og munkar og nonner. Dharmapala etablerte ei heilt ny rolle i buddhismen, ei rolle som var ein kombinasjon av desse to. Dharmapala hadde sjølv denne nye rolla, han var verken munk eller lekmann, men noko som var midt i mellom. Han levde i sølibat, men han deltok likevel i verda (Jacobsen 2000: 178). Den nye rolla vart av Dharmapala døypt til *anagarika*, og vart definert som ein buddhistisk lekmann som meditererte, studerte buddhistiske tekstar og levde i sølibat, men som likevel deltok i verda, noko som sto i kontrast til det meir eller mindre isolerte livet i kloster (Lopez 2002: 54). Men sjølve termen *anagarika* eksisterte før Dharmapala nytta det til dette stadiet. I *Oxford Dictionary of Buddhism* kjem det fram at termen vart nytta både før og etter Buddha si tid, og vart nytta som kategori på personar som hadde flytta i frå heimen sin for å leve eit meir asketisk liv (Keown: 2004: 12). I Theravada-tradisjonen vert det innanfor munkesamfunnet, *Sanghaen*, identifisert fire forskjellige typar som òg angir stadium på veien mot Nirvana. Den fyrste typen er *srotapanna*, ein som ikkje vil bli gjenfødd med ein dårlegare gjenføddsel. Den andre typen er *sakradagamin*, ein som vert gjenfødd berre ein gang til og *anagamin* ein som ikkje vert gjenfødd igjen men vert gjenfødd i ein himmel og kan nå Nirvana der i frå. Alle desse stadia vert av Dharmapala gjort tilgjengelige for lekfolk. Det høgaste stadiet, *arhat*, vart fortsatt reservert for munkar (Jacobsen 2000: 178). Med denne nye rolla var Dharmapala med på å byggje ned forskjellane mellom munkar og lekfolk.

Dharmapala skilde etter nokre år lag med teosofane. Ein av dei viktigaste grunnane til dette var i følgje David McMahan at han var ueinig i teosofane sitt syn på ein universell religion. Dharmapala meinte òg at buddhismen betalte ein alt for dyr pris ved å bli assimilert inn i ein ikkje-buddhistisk sanningsmodell (McMahan 2008: 111). Dharmapala har mellom anna ha sagt at teosofi berre var «consolidating Krishna worship» og at sidan «Theosophy enunciates the existence of the Great Lifegiver, the fundamental identity of all souls with the Universal Soul, emanation of souls from the Central Logos» så var det ikkje buddhistisk (Prothero 1996: 167).

## 2.3 Buddhismens veg mot Vesten

Buddhismen har i dag for alvor blitt ein global religion. Den finnes i New Zealand, Australia, sørlege regionar av Afrika, sør og nord Amerika og i nærmast alle land i Europa. I desse landa finn ein ikkje berre buddhismen som ein diasporareligion, men og som ein levande religion for konvertittar. I Asia har norma vert at dei forskjellige tradisjonane har helde seg på geografisk avgrensa område. Mahayana har dominert i austlege og nordlege Asia, Theravada i sør-Asia og Vajrayana i nord. I Vesten finn ein alle desse tradisjonane i eit og same land og nokre gangar i same by. (Baumann 2005: 1186). Men korleis kom buddhismen til Vesten?

Den tidlegaste kjelda vi har til kontakt mellom Vesten og buddhismen er frå den greske filosofen Plutark. Han skreiv om den Indo-greske kongen Menander (ca. 140 – 110 f.v.t.)<sup>9</sup> og hans samtalar med munken Nagasena. Samtalane mellom Menander og Nagasena vert dokumentert i palitekstene *Milindapanha*. På norsk vert det ofte omsett til «Milindas spørsmål» (Baumann 2005: 1186). Kong Menander herska i eit stork gresk-indisk rike som omfatta området som i dag er Nordvest-India, Pakistan og Afghanistan (Brekke 2001: xxxv). Kontakta mellom buddhismen og Vesten var svært sparsam under mellomalderen, det var ikkje før på 1500-talet at ein byrja å få fragmenterte skildringar av buddhistiske ritual i frå Tibet, Kina og Japan. Desse skildringane kom i frå reisande men særleg i frå Jesuittiske misjonærar (Baumann 2005: 1186). Under ekspansjonen av den europeiske kolonialismen var meir informasjon samla inn i frå landa som var underlagd europeisk styre. Tekstar i frå desse landa vart på slutten av 1700-talet byrja å bli omsett til engelsk, men førebels skilde ein ikkje mellom kva som var buddhisme og kva som var hindusime (Baumann 2005: 1186-1187).

Det var ikkje før byrjinga av 1800-talet at ein byrja å sjå eit samanhengane bilete av buddhismen og dei buddhistiske tekstane. Den fyrste vitenskaplege boka om buddhismen sin historie og doktrine var *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* og vart skriven av den franske filologen Eugène Burnouf. Utanom denne boka har han utgjeve paligrammatikk og Lotus Sutraen. (Ellwood 1987: 436). *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* vart godt motteke og ein kan seie at han med denne boka skapa ei standardforståing av buddhismen i Europa (Batchelor 2011: 239). Denne boka var på mange måtar eit startskot for den auka interessa buddhismen fekk frå 1850 og utover. Det vart utgjeve fleire omsettingar av buddhistiske tekstar som igjen førte til ein auka interesse og kunnskap om buddhismen (Baumann 2002: 86). Den tyske filosofen Arthur Schopenhauer var svært interessert i buddhismen og Vedanta og mykje av det han skreiv var inspirert av dette. Hovudverket hans

---

<sup>9</sup> Dette talet er henta i frå (Jacobsen 2000:65).



*Verden som vilje og forestilling* og andre bøker var svært populære blant intellektuelle, akademikarar og artistar (Baumann 2005: 1887). Andre døme på kjende og innflytelsesrike artistar og intellektuelle som var interessert i buddhismen var komponisten Richard Wagner og Friedrich Nietzsche (Batchelor 2011: 259 og 263).

Interessa for buddhismen blant dei intellektuelle i Europa har nok vert med på å spreie interessa for buddhismen til andre sosiale lag. Men kanskje den mest avgjerande for denne spreinga var Sir Edwin Arnold si bok *The light of Asia*. Boka vart godt tatt i mot av borgarklassen og middelklassa i Europa (Baumann 2002: 87). *The light of Asia* var i følgje Robert Ellwood avgjerande for Allen Bennett si konvertering til Buddhismen (Ellwood 1987: 437). Allan Bennet McGregor var den fyrste buddhistmunken i frå Storbritannia og ein av dei fyrste konvertittane til buddhismen i Vesten. Han er kanskje beitre kjend under namnet Ananda Metteyya som var namnet han fekk då han konverterte i 1902 (Baumann 2002: 87). Ei anna bok som var viktig for dei fyrste konvertittane var *The Buddhist Catechism* av teosofen Henry Steel Olcott. Denne var som eg nemnde over viktig for moderniseringa av buddhismen på Sri Lanka, men òg ei viktig bok for dei fyrste vestlege konvertittane (Baumann 2005: 1187). Som ein ser var interessa for buddhismen på denne tida hovudsakleg ei tekstleg interesse, og interessa for den og andre asiatiske religionar som levande tradisjonar var mindre interessant (Baumann 2002: 86). Dei tekstlege kjeldene dei hadde tilgang til var hovudsakleg tilfeldig innsamla Mahayana-manuskript i frå Nepal, Tibet og Kina (Baumann 2002:86-87). Ein viktig organisasjon for studien av buddhismen sine tekstar var Pali Text Society. Organisasjonen vart grunnlagd i 1881 av Thomas W. Rhys Davids og hadde som mål å studere buddhistiske tekstar som var bevart på pali. Desse tekstane skulle distribuerast i vitskaplege utgåver og omsettingar (Baumann 2002: 87).

Mange av dei fryste vestelege buddhistane og sympatisørar hadde eit bein innanfor eit spiritistisk miljø. Desse miljøa var karakterisert ved ein blanding av kritikk av tradisjonell kristendom og trua på ei magisk verd, ein som dei praktiserande kunne ta del i. Teosofisk Samfunn var ein særleg viktig faktor for fremminga av interessa for austlege religionar i Vesten (Borup 2010: 34). Eit døme som ofte vert trekt fram er Allan Bennet McGregor som var Golden Dawn okkultist før han konverterte til Buddhismen (Baumann 2002: 87).

Tidleg på 1900-talet byrja dei fyrste buddhistiske gruppene og verte danna i Europa. Desse gruppene vart danna av europearar som hadde reist til Sør-Asia og blitt ordinerte munkar. Den fyrste europear til å verte ordinert munk var Gordon Douglas. Han konverterte i 1899 og skifta namn til Asoka (Baumann 2002: 87). Ananda Metteyya konverterte til buddhismen under eit opphald i Burma i 1902, og reiste tilbake til Europa for å starte opp ein

buddhistisk organisasjon i sitt heimland. Denne organisasjonen var *Buddhist Society of Great Britain and Ireland* og vart grunnlagd i 1907 (Baumann 2002: 87 og Batchelor 2011: 41). Andre viktige grupper som ein kan nemne frå denne tida er *Society for the Buddhist Mission* i Leipzig. Grappa vart starta i 1903 av indologen Karl Seidenstücker. I pamflettar og bøkar prøvde dei fyrste buddhistane i Europa å marknadsføre buddhismen som ein rasjonell religion for den intellektuelle over- og middelklassa (Baumann 2002: 88). Her ser vi samanhengen mellom den moderne buddhismen som vaks fram i Asia og den buddhismen som kom til Europa. Ein buddhisme som hadde stort fokus på rasjonalitet og lite fokus på overtru og ritual.

Sjølv om munkar vart hylla som framståande religiøse modellar for lekfolk, vart dei sett på som litt for eksotiske for dei fleste som var interessert i buddhismen i Europa på den tida (Baumann 2002: 88). Forsøket på å etablere og spreie buddhismen i Europa vart altså fortsett av lekfolk (Baumann 2002: 89). Eit døme på ei slik gruppe var *Buddhist Parishes for Germany* som var starta opp av Karl Seidenstücker og Georg Grimm. Dette var ei religiøs gruppe som var av og for lekfolk. Medlemmar i denne grappa tok tilflukt i dei tre juvelane<sup>10</sup> og følgde dei fem leveregler (Baumann 2002: 89).

Dharmapala grunnla buddhistiske grupper i USA (1897), Tyskland (1911) og England (1926). Desse var greier av den fyrste lekmannsleia Theravada-organisasjonen *Maha Bodhi Society* (Baumann 2002: 88). Før den tid hadde han imponert mange i Vesten då han møtte opp på World's Parliament of Religions i Chicago i 1893 som talsmann for den buddhistiske renessansen i Sør-Asia (Baumann 2002: 88). Martin Baumann framhev han som den fyrste globale buddhistise misjonær, og Maha Bodhi Society som den fyrste inter- og transnasjonale buddhistiske organisasjon (Baumann 2002: 89).

I frå 1880 og fram til 1950 var interessa for buddhismen i Europa i hovudsak sentrert rundt buddhistiske tekstar i frå palikanonen og Theravada-munken var sett på som idealet, og filosofi, etikk og kognisjon var svært populære tema. Når andre verdskrig braut ut satt den ein stopper for om lag all buddhistisk praksis i Europa. Men rett etter krigens slutt starta Theravada-gruppene oppatt og nye grupper vaks fram (Baumann 2002: 91). Frå 1950-talet var prega av pluralisme, det var ikkje lengre berre Theravada-buddhismen som var av interesse for buddhistane i Europa. Ein opplevde dessutan ein «boom» av innvandrande buddhistar i frå Asia (Baumann 2005: 1189).

---

<sup>10</sup> Dei tre juvelane er: Buddha, Dharma (læra) og Sangha (Det buddhistiske fellesskapet).

I følge Martin Baumann førte krigens brutalitet og liding til at fleire menneskje i Europa mista trua på kristendommen og søkte til andre ikkje-kristne alternativ (Baumann 2001: 16). I denne eksistensielle krisa såg mange til buddhismen. Buddhistiske grupper fekk fleire medlemmar og interessa for buddhistiske bøker og tidsskrift auka. Frå 1950-talet og utover vaks det dessutan fram andre buddhistiske grupper, som mellom anna Jodo Shinshu (Reinland buddhisme), Zen og Nichiren. Nichiren kom til Europa med Japanske forretningsfolk og studentar, og Zen vart popularisert av forfattarar som D.T Suzuki og Eugene Herrigel (Baumann 2002: 91-92).

På 1960-talet skjedde det ei endring i måten buddhismen vart praktisert på. Folk i Vesten ville erfare buddhismen både spirituelt og fysisk. Meditasjon vart populært og då særleg zen- og vipassanameditasjon (Baumann 2005: 1189). Zen-seminar fekk auka popularitet og zen lærarar kom i frå Japan for å halde foredrag og guide desse nye gruppene. Dette skjedde parallelt med at fleire unge europearar reiste til India og Burma i søkja etter «indisk spiritualitet» og religiøs rettleiing (Baumann 2002: 92). I følge den danske religionsforskaren Jørn Borup var det sekstiåttarane sin forteneaste at buddhismen i Vesten kom ned frå «dei intellektuelle si elfenbeinstrone». Dei unge satt spørsmålsteikn ved materialismen sin gledesrus og foreldregenerasjonen sine verdiar. Ny musikk og rusmidlar vart for mange nøkkelen til å utforske den nye verda. Billegare flybillettar gjorde det mogeleg for fleire å reise på spirituelle oppdagingsreiser i Austen, og ein kunne no praktisere dei framande sin religion ganske uforpliktande (Borup 2010: 38) Nokre opphaldt seg i kloster i land som Thailand, Burma, Tibet og Japan. Dei fleste av desse kom tilbake til Vesten og tok buddhismen med seg (Borup 2010:38). Zen vart på denne tida svært populært i USA, særleg blant motkulturrørsla og innan Beatrørsla<sup>11</sup>. Beat-forfattarar som Allan Watts, Allen Ginsberg og Jack Kerouac var svært interessert i zen og var med på å popularisere denne forma for buddhisme (Baumann 2001: 17). Etter at innvandringsreglane vart mjukna opp etter den andre verdskrigen busette zen-lærarar seg i frå Japan i USA. Zen var ikkje den einaste forma for buddhisme som fekk auka popularitet i Vesten. På 70 og 80-talet var det danna mange

---

<sup>11</sup> Beatrørsla, rørsla som oppstod blant bohemar i New Yorks Greenwich Village og i San Francisco i midten av 1950-årene og som seinare spreidde seg til dei større byane i Nord-Amerika og Europa. Beatrørsla, som var påverka av Austen sine filosofiar og religionar, representerte eit liv i frivillig fattigdom og en total avstandtagen frå Vestens samfunns- og livsformer. Innsikt i og djupare oppleving av tilværelsen kunne ein oppnå ved å gi seg livsprosessane i vold, gjennom sex, kontemplasjon eller hallusinogener som peyote eller LSD. Ordet *beat* kom til å bety både 'utslått' eller 'utkjørt' og 'velsignet' eller 'hellig' (eng.*beatified, beatitude*), samtidig som det gav assosiasjoner til jazz- og rockmusikken (Store Norske Leksikon 2007)

grupper av Soka Gakkai som i dag er ein av dei støre buddhistiske gruppene i Europa (Baumann 2002: 92).

Etter zen-boomen på 1960-talet vaks det fram ei interesse for tibetansk buddhisme. Tibetanske lærarar (Lamaer) kom til Europa på slutten av 1960-talet og starta opp små senter i England, Frankrike og Sveits (Baumann 2002: 92). To av dei mest prominente av desse tidlege lamaane var Tarthang Tulku og Chögyam Trungpa (Baumann 2001: 18). På midten av 70-talet kom det fleire høgtstående lamaer på forkynningsturné til Vesten, noko som førte til at interessa for den tibetanske buddhismen for alvor tok av. Medlemmar i frå motkulturørsla vart på denne tida svært fascinert av symbola, rituala og lamaane som ein fann innanfor den tibetanske buddhismen (Baumann 2001: 18). Det tok ikkje meir enn to tiår før den tibetanske buddhismen for alvor hadde slått rot i Vesten og starta opp mange sentre og organisasjonar. Til tider var dette dessutan den mest populære forma for buddhisme i Vesten (Baumann 2001: 18). Mange i Vesten har nok òg verte interessert i tibetansk buddhisme gjennom sitt kjennskap til Dalai Lama. Han besøkte Europa for fyrste gang i 1973, og han har sidan den gangen vert i Europa fleire gangar (Baumann 2002: 92), seinast i mai 2014.

I nyare tid har det vekst fram grupperinga som ikkje er knytt til ein bestemt buddhistisk tradisjon. Den mest kjende av desse er *Friends of the Western Buddhist Order*, ofte forkorta FWBO (Baumann 2002: 94). Organisasjonen vart stifta av briten Sangharakshita i 1967. FWBO er særleg populær i Storbritannia. I følgje Martin Baumann gjorde tilkomsten av desse nye organisasjonane til å gjere buddhismen i Europa meir mangfaldig. Mykje fordi dette var grupper som ikkje var knytt til ein bestemt buddhistisk kultur (Baumann 2002: 94).

Som ein ser over kan ein grovt dele inn buddhismens tilkomst til Vesten i fire periodar. På 1800-talet var buddhismen eit smalt fenomen i intellektuelle krinsar. Jørn Borup har kalla denne forma for lenestolsbuddhismar (Borup 2010: 31). Hos desse var palitekstar og Theravada-buddhismen i fokus. Tidleg på 1900-talet vart dei fyrste buddhistiske grupperingane grunnlagde i Europa. På 1960 og 70-talet vart interessa for Mahayana og då særleg zen aukande. Denne Mahayana-perioden vart etterfylgt av ein aukande interesse og fascinasjon for den tibetanske buddhismen. Eller som Jørn Borup summar det opp

Den «kølige» og rationalistiske lænestolsbuddhisme for eliten, der kendetegnede de første buddhisme-interesserede er i de sidste årtier blevet erstattet af den «varmere» og mere religiøse praksis-buddhisme, der henvender sig til bredere dele af befolkningen (Borup 2010: 39).

## 2.4 Buddhismen i Noreg

I følge Knut A. Jacobsen er det rundt 30.000 buddhistar i Noreg i dag (Jacobsen 2011: 47). Ut av desse er om lag 1300 buddhistar med norsk bakgrunn. Samtidig skriv Buddhistforbundet «Vi erfarer at langt flere enn de 1300 av Buddhistforbundets medlemmer som har norsk bakgrunn omtaler seg som buddhister eller sier at de står buddhismen nær» (Buddhistforbundet 2009). Ein ser altså at dei aller fleste buddhistar som bur i Noreg er innvandrarakar i frå buddhistiske land i Asia. Den største gruppa av buddhistar i Noreg er vietnamesiske buddhistar, og utgjer om lag 50 prosent av buddhistar i Noreg. Ei annan stor gruppe er thailandske buddhistar (Jacobsen 2005: 32). Så mykje som 90 til 95% buddhistane i Noreg har bakgrunn i frå Asia. Dette skil situasjonen i Noreg frå fleire andre vestlige land der konvertittar utgjer ein større del. I England er buddhismen ein religion som engelskmenn har omvendt seg til, og i mindre grad en religion for diasporagruppe (Jacobsen 2005: 49).

Knut Jacobsen trekk fram eit interessant døme i si bok *verdensreligioner i Norge*, der han skriv at Einar Beer, disippelen av den indiske gurun Swami Sri Ananda Acharya, vart på 1960-talet kalla Noregs einaste buddhist. Han utdjupar vidare ved å seie at dette nok var ei overdriving, for allereie då hadde nok fleire nordmenn som hadde reist til Asia fått ein så sterk interesse for buddhismen at dei rekna seg sjølv for buddhistar (Jacobsen 2005: 67 - 68). Han peikar vidare på at Beer sitt utsegn likevel peika på at den buddhistiske ekspansjon fyrst starta på byrjinga av 1970-talet (Jacobsen 2005: 68). Buddhismen kom altså til Noreg for alvor på 1970-talet. Den kom i form av innvandring i frå buddhismens tradisjonelle utbreiingsområde og ved at nordmenn byrja å interessere seg for, og konvertere til buddhismen (Buddhistforbundet 1999: 6). Den fyrste buddhistiske gruppa som starta opp i Noreg var *Zen-Skolen*, som vart starta opp i 1972. Den andre var *Karma Tashi Ling Buddhistsamfunn* som vart grunnlagt i 1975 (Buddhistforbundet 1999: 6). Desse to gruppene var oppretta av nordmenn med ein kulturkristen bakgrunn som har konvertert til buddhismen. Ei anna svært viktig gruppe som vart oppretta på rundt same tida var Buddhistforbundet. Buddhistforbundet vart starta i 1979 og er eit registrert trussamfunn og eit samarbeidsorgan for 12 forskjellige buddhistiske samfunn og foreiningar (Buddhistforbundet 2009). Tal i frå 2012 viser at buddhistforbundet har 11.947 medlemmar (Ramstad 2013). På nettsida til buddhistforbundet kan ein lese at forbundet sine medlemmar representera 90 prosent av buddhistar i Noreg, som er innmeldt i eit trussamfunn (Buddhistforbundet 2009). Sjølv om buddhistforbundet samlar dei aller fleste buddhistar i Noreg finnes der grupper som står utanfor denne paraplyorganisasjonen. På deira nettsider lister dei opp 11 slike grupper og

skriv at det eksisterer «(...)en rekke større og mindre buddhistiske sentra og organisasjonar i Norge. Mange av disse har vi også et nært forhold til» (Buddhistforbundet 2011). Den desidert største buddhistiske gruppa for konvertittar til buddhismen er *Karma Tashi Ling Buddhistsamfunn*. Gruppa har 642 medlemmar, 30 av desse er etniske tibetanarar (Jacobsen 2011: 70). På andre plass kjem buddhistar som er medlemmar av buddhistforbundet med ”ingen tilhøyrse til medlemsorganisasjon”, det vil seie at ein er medlem av buddhistforbundet utan å vere tilslutta ein bestemt retning eller organisasjon knytt til forbundet. Desse tel 332. Den nest største buddhistgruppa for konvertittar er *Rinzai zen senter* tidlegare *Zen-skolen* som tel 164 medlemmar (Buddhistforbundet 2009).

## 2.5 Buddhistgrupper i dag

I dag finnes det mange store og små buddhistiske grupper og det er ikkje lett å få ei fullstendig oversikt over alle. Dette er fordi nokre grupper ikkje er med i buddhistforbundet og fordi at mange er svært små, med få medlemmar. Eg skal likevel forsøke å gje ei oversikt over grupper som er i Noreg i dag.

Grupper som er medlem av buddhistforbundet<sup>12</sup> er:

- Det vietnamesiske Buddhistsamfunn
- Den Thailandske buddhistforening
- Karma Tashi Ling Buddhistsamfunn
- Den Burmesiske Buddhistforening
- Khmer Buddhistforening
- Tisarana Buddhistforening
- Rinzai Zen senter
- Dharma-gruppa
- Hridaya
- Den vestlege buddhistordens venner
- Stavanger Buddhistiske forening
- Dharma Sah
- Skogkloster buddhistsamfunn<sup>13</sup>

På buddhistforbundet sine egne nettsider har dei og gjort tilgjengelig ei liste over buddhistorganisasjonar som *ikkje* er medlem av buddhistforbundet.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Eg tar atterhald om at dette er Buddhistforbundet sine egne tal i frå 2009. Grupper kan ha blitt lagt ned eller skifta namn mellom no og då. (Buddhistforbundet: 2009)

<sup>13</sup> Tilknytt Buddhistforbundet i 2013 (Buddhistforbundet: 2014)

- Buddha's Light International Association
- Den norske sotozen buddhist orden
- Zen Fredrikstad
- Wat Phra Dhammakaya
- Chua Don Hau (Don Hau Tempel)
- Chua Tam Bao (Tam Bao Tempel)
- Chua Phap Vu (Phap Vu Tempel)
- Chua Phuoc Hue (Phuoc Hue Tempel)
- Wat Pah Bodhi Dhamm
- Wat Bodhi Dhamm Møre og Romsdal
- Wat Santinivas Norway

Forutan om desse gruppene, kjenner eg til grupper som ikkje er medlem av buddhistforbundet og som buddhistforbundet ikkje lista opp.

- Buddhadhamma-foreningen<sup>15</sup>
- Diamantveibuddhisme Karma Kagyu Linjen<sup>16</sup>
- Nordisk Kadampa Meditasjonssenter<sup>17</sup>
- Soka Gakkai International Norge (SGI-NOR)<sup>18</sup>

## 2.6 Grupper som er representert i dette prosjektet

I dette mastergradsprosjektet har eg informantar i frå fem forskjellige buddhistiske grupper. Desse er; Karma Tashi Ling Buddhistsamfunn (KTLBS), Dharma-gruppa, Buddhadhamma-foreningen, Norske Soto-zen Buddhistorden og Rinzai zen senter.

*Karma Tashi Ling* var som nemnd over ein av dei fyrste gruppene som vart starta i Noreg. Gruppa er den største buddhistforeninga for menneskjer av kristenkulturell bakgrunn. Gruppa praktisera ei form for tibetansk buddhismen, og tradisjonen er knytt til Karma Kagyu-tradisjonen (Buddhistforbundet 1999: 29). Gruppa sin hovudlama i dag den lama Changchub som er etnisk tibetantar. Organisasjonen driv fleire sentre, disse er; Karma Shedrup Ling

---

<sup>14</sup> Eg tar atterhald om at dette er Buddhistforbundet sine eigne tal i frå 2011. Grupper kan ha blitt lagt ned eller skifta namn mellom no og då. (Buddhistforbundet: 2011)

<sup>15</sup> Foreininga vart lagt ned november 2013. Når foreininga vart lagt ned gav dei 50.000kr til Skogkloster buddhistsamfunn, og foreininga går langt i å anbefale tidlegare medlemmar til å melde seg inn i Skogkloster buddhistsamfunn (Buddhadhamma-foreningen: 2014) For meir informasjon sjå: <http://www.buddhadhamma.no>

<sup>16</sup> For meir informasjon sjå: <http://www.buddhisme.no>

<sup>17</sup> For meir informasjon sjå: <http://meditasjonioslo.no> og <http://kadampa.org>

<sup>18</sup> For meir informasjon sjå: <http://www.sgi-nor.no>

retreatsenter i Ski, Karma Tashi Ling buddhistsenter på Bjørndal, Paramita meditasjonsenter i Oslo sentrum og Karne Chø Ling buddhistsenter i Trondheim (Buddhistforbundet 1999: 33 og KTLBS 2014).

I motsetning til Karma Tashi Ling forsøker *Dharma-gruppa* å forme ein norsk buddhisme. Ifølgje buddhistforbundet forsøker dei å minimere kulturtrekk dei meinerr ikkje er ein del av buddhismen si kjerne (Jacobsen 2011: 71 og Buddhistforbundet 1999: 46). Dei knytt sin tradisjon til theravada-buddhismen og til zen-mesteren Thich Nhat Hanh (Buddhistforbundet 1999: 46). Gruppa tel 114 medlemmar (Jacobsen 2011: 71). Grunnleggjaren av denne gruppa, Svein Myreng var utnemnd til lærar i meditasjon og buddhisme av Thich Nhat Hanh (Buddhistforbundet 1999:46).

*Buddhadhamma-foreningen* blei stifta i 2008. Foreininga er forankra i theravada-tradisjonen, og skriv følgjande om sin verksemd «Vi er interessert i hvordan metoder i og innsikter med røtter i palikanon og theravada-tradisjonen kan være relevante for nordmenn i dag» (Buddhadhamma-foreningen 2013). Dei arrangerer temakvelder, meditasjon og studiar av palitekstar. På nettsida deira gir dei òg uttrykk for at dei er opne for innsikt i frå den moderne vitenskapen samtidig som dei har respekt for dei asiatiske tradisjonane.

I 2002 var *Den norske sotozen buddhist orden* danna. Den består av fem munkar og tre nonner. Dei har eit lite tempel i Kristiansand, og jobbar med å få på plass eit kloster der (den norske sotozen buddhist 2014). Gruppa har i følgje Knut Jacobsen 99 medlemmar. Den norske sotozen buddhist orden er den største organisasjonen med munkar og nonner som har konvertert til buddhismen og som ikkje har arva buddhismen som kulturell identitet (Jacobsen 2011: 72). Som ein kan sjå ut i frå namnet er gruppa knytt opp til den japansk sotozen buddhismen som vart stifta av Eihei Dogen.

*Rinzai Zen senter* vart starta som Zen-skolen i 1972, og var den fyrste buddhistgruppa i Noreg (Buddhistforbundet 1999: 6). Senteret knytte kontakt med Joshu Sasaki Roshi i 1986. Dette møtet med tradisjonell japansk zen førte til at zen-skolen vart omorganisert og skifta namn til Oslo Zazenkai. Seinare knytte dei kontakt til den austerrikske eleven til Joshu Sasaki, nemleg Genro Seiun Osho. I denne perioden vart grunnlaget for den tradisjonell Rinzai Zen lagt. Difor skifta dei namn igjen i 1995 til Rinzai Zen senter Oslo. Hovudaktiviteten til senteret er morgon- og kveldsmeditasjon. Dei arrangerer dessutan innføringskurs,



helgemeditasjon og ein intensiv veker lang meditasjon<sup>19</sup> ein gang i året (Buddhistforbundet 1999: 38).

## 2.7 Oppsummering

I dette kapitlet har eg gitt ein kort introduksjon til moderne buddhisme og vist at den har sitt opphav i Asia, og at den ikkje er eit reint vestleg fenomen. Den moderne buddhismen fant sin grobotn i middelklassa i Sri Lanka og vart driven fram av viktige nytenkjarar i begge verdsdelar. I frå 1880 og fram til 1950 var interessa for buddhismen i Europa i hovudsak sentrert rundt buddhistiske tekstar i frå palikanonen og Theravada-munken var sett på som idealet. På 1960-talet skjedde det ei endring i måten buddhismen vart praktisert på. Folk i Vesten ville erfare buddhismen både spirituelt og fysisk. Meditasjon vart populært og då særleg zen-og vipassanameditasjon. På 1980-talet vart tibetansk buddhisme svært populært. I siste halvdel av dette kapitlet gav eg ein oversikt over buddhismen i Noreg. Eg viste at det overveldande fleirtalet buddhistar i Noreg er innvandrarak som har kome hit i frå Asia. Så mykje som 90 til 95 prosent av buddhistane i Noreg er innvandrarak. Det er om lag 1300 nordmenn som har konvertert til buddhismen i Noreg. Buddhismen kom til Noreg for alvor på 1970-talet, den kom i form av innvandring i frå buddhismens tradisjonelle utbreiingsområde og at nordmenn byrja å interessere seg for, og konvertere til buddhismen. Dei fyrste buddhistgruppene som vaks fram i Noreg var Karma Tashi Ling års og Zen-skolen. Dette er dei to tradisjonane som har tiltrekt seg fleirtalet av dei norske konvertittane. I dette kapitlet presenterte eg òg buddhistiske grupper i Noreg. Grupper som vert representert i min masteroppgåve er Karma Tashi Ling, Dharma-gruppa, Buddhadhamma-foreningen, Norske Soto-zen Buddhistorden og Rinzai Zen senter.

I Neste kapittel vert metoden som eg har nytta i mitt mastergradsprosjekt presentert og drøfta. Metoden er nyttar er kvalitativt intervju, og eg vil forklare kva denne metoden er, og eg vil sjå på ulike metodologiske utfordringar ein kan støyte på. Vidare i kapitlet vil eg skrive litt om materialet eg nyttar i mi analyse, og presentere informantane mine.

---

<sup>19</sup> Nokre gangar omtalt om retreat eller *sesshin*. Sesshin er ein periode med intensiv *zazen* (Meditasjon)

### 3. Metode, informantar og materiale

I dette kapittelet vil eg gjere greie for metodeverktøyet kvalitativt intervju, samt materiale som ligg til grunn for mi masteroppgåve. Materialet for dette prosjektet har vort kvalitative intervju av nordmenn som har konvertert til buddhismen. Forutan om intervjuar var eg tilstade på to buddhistiske arrangement. Desse var feiring av Buddha sin oppvåkingsdag og formell zen-meditasjon. I dette kapittelet vil eg presentere korleis eg utarbeida intervjuguiden min, korleis eg valde ut informantar, korleis eg utførte intervjuar mine, og kva erfaringar eg hadde med dette. Vidare vil eg fortelje om mine val angående anonymisering av informantane. Heilt til slutt i dette kapittelet kjem ein liten introduksjon til dei sju informantane eg har nytta til dette prosjektet.

#### 3.1 Det kvalitative intervjuet

Det kvalitative intervjuet høyrer til under den kvalitative forskingstradisjonen. Målet med slik forsking er å utvikle ei forståing av fenomen som er knytt til personar og situasjonar i deira sosiale røynd (Dalen 2011: 15). Sjølv om eg har nytta denne metoden som hovudmetode i denne oppgåva så kan ein òg nytte den som ein bimetode for å komplettere anna innsamla forskingsmateriale, eller for å skaffe seg allmenn kunnskap om eit område (Dalen 2011: 14). Det kvalitative intervjuet vort av Grønmo kalla *Uformell intervjuing*. I si bok *Samfunnsvitenskapelige metoder* skriv han følgjande om denne forma for intervju:

Uformell intervjuing gjennomføres av forskeren selv, i form av samtaler med respondentene. Før intervjuet velger forskeren ut en del tema som skal inngå i alle samtalene, men gjennomføringen av intervjuingen skjer på en fleksibel måte (Grønmo 2004: 159).

Det som er særlege med denne forskingsmetoden er at innsamling og analyse av datamaterialet skjer samtidig. Nye spørsmål og oppfølgingsspørsmål kjem til etterkvart under intervjuar. Dette skjer mellom anna ut i frå forskaren sin tolking av svara som informanten gir (Grønmo 2004: 159). Forskaren har dermed ei svært krevjande rolle under gjennomføringa av datainnsamlinga, dette er mellom anna fordi datainnsamlinga ikkje kan planleggjast ned til siste detalj (Grønmo 2004: 159). Dette med planlegging er noko eg vil komme tilbake til.

Mitt prosjekt handlar om konvertittar til buddhismen, korleis dei forstår buddhismen og korleis dei praktisera den. Det handlar altså om religiøse forståingar, tankar og erfaringar. Kvifor nyttar eg då denne metoden i mitt prosjekt? Som svar på dette vel eg å sitere Monica

Dalen «Det kvalitative intervjuet er spesielt godt egnet for å få innsikt i informantenes egne erfaringer, tanker og følelser» (Dalen 2011: 13).

### 3.2 Utfordringar og etikk

Når ein skal nytte seg av kvalitativt intervju er det ein del utfordringar ein kan støyte på. Dette har mellom anna med roller, makt og etikk å gjere. Som Monica Dalen påpeiker er Noreg eit lite land, og miljøa er små. Enkeltpersonar og grupper vil lett kunne identifiserast og kanskje verte hengt ut eller få eit uønskt stempel på seg (Dalen 2011: 19). Dette er gjeldande for feltet eg har studert. Konvertittar til buddhismen utgjør ein svært liten del av populasjonen i Noreg, og mange grupper har få medlemmar. Bilete som vert skapt gjennom forskning kan stemple grupper for lang tid framover. På den andre sida er det òg ein fare for at forskaren vert så styrt av frykta for å skade at han eller ho driv med for sterk eigensensur (Dalen 2011: 19).

Når ein driv med kvalitative undersøkingar må ein ikkje gløyme å sjå på maktperspektivet. Under intervjuet er det forskaren som definerer situasjonen, sett opp rammene og bestemmer kva som skal verte observert (Fonneland 2006: 232). Dette var eg oppmerksam på allereie i frå fyrste intervju. Eg bad til dømes Trine, som var den fyrste informanten eg intervjuar, velje tid og stad for samtalen vår. Dette resulterte i at intervjuet vart tatt på ein kafé på dagtid. Dette intervjuet gikk greitt, men eg støtte på ein del problem som til dømes at der var folk på kafeen, og Trine var ikkje alltid komfortabel med å svare på enkelte spørsmål. Dette intervjuet vil gå nærmare inn på seinare i dette kapittelet. Etter denne hendinga bestemte eg kvar vi skulle ha intervjuar, men eg gav informanten moglegheit til å velje tidspunkt. Dette følte eg var den ideelle måten å gjere det på. Då fekk eg meir kontroll over intervjulokalet og informanten kunne bestemme den tida som passa best. Det er ikkje berre under intervjuet dette maktperspektivet kjem inn, det gjeld òg når ein seinare skal analysere materialet. Forskaren vel kva for sitat som skal få plass i teksten og kva ein ser vekk i frå (Fonneland 2006: 232). I mitt eige arbeid har eg tatt opp intervjuet på band og transkribert intervjuar i etterkant. I transkripsjonen vert *alt* tatt med, alle ting som ein fyll setningane med når ein snakkar. Ting som ehm, hmm og at setningar sluttar på «sant?». Dette er ting eg tek vekk når eg skal nytte sitat i frå intervjuet i sjølve oppgåveteksten. Hadde eg vald å ta med slike ting i teksten, kunne eg komme i skade for å framstille informantane som mindre intelligente og lite veltalande. Det skrivne språket og det talte språket er svært forskjellig og dette er noko ein må ta høgde for.

I eit felt der ein studerer folk si religiøsitet, kan forskaren sin personlege tru, eller mangel på dette, få konsekvensar i intervjusituasjonen. Dette var ikkje eit problem i mitt

arbeid fordi eg gav ikkje uttrykk for kva eg trudde på, eller ikkje trudde på. Ein av informantane mine kommenterte at det var tydelig at eg var ein i frå utsida. Dette vurderer eg ikkje som særleg problematisk fordi forskaren skal tross alt studere feltet så nøytralt som mogeleg. Vert ein for sterkt knytt til feltet ein studerer, er det fare for at det hindrar forskaren i å ha eit overordna perspektiv. Idealet er i følgje Fonneland at ein skal foreine innlevinga med ein reflektiv distanse (Fonneland 2006: 234).

### 3.3 Materialet

Empirien eg nyttar i dette prosjektet er i hovudsak kvalitative intervju med sju nordmenn som har konvertert til buddhismen. Intervjua har variert i lengde frå 45 minutt til over to timar, alt etter kor opne og snakkesalige informantane var. Martin svarte til dømes ganske kort og konsist på alle spørsmåla, mens Såzen snakka i det vide og det breie. Til saman utgjør intervjua sju og ein halv time med materiale. Intervjua vart teke opp på band og transkribert på eit seinare tidspunkt. Grunnen til at eg valde å nytte meg av bandopptakar var i hovudsak fordi det sjølve intervjuprosessen enklare, mellom anna fordi forskaren slepp å bruke konsentrasjonen sin på å notere ned det informanten seier. Ein nyttar heller konsentrasjonen sin til å følgje nøye med på kva informanten seier, ein tolkar det som vert sagt, ein stiller oppfølgingsspørsmål, registrere tonefall, ordbruk og eventuelle pausar (Fonneland: 228).

### 3.4 Intervjuguide

Før eg byrja med intervjua laga eg ein intervjuguide. Intervjuguiden skal i grove trekk skildre korleis intervjuet skal gjennomførast, dette vert gjort med å ha hovudvekt på kva tema som skal takast opp med informanten (Grønmo 2004: 161). Emna eg delte intervjuguiden opp i var *bakgrunnsinformasjon*, *buddhismen* (religion, filosofi og førestillingar), *konvertering*, *buddhistisk praksis* og til slutt *kultur*. Under delen som eg har vald å kalle *buddhismen* stilte eg spørsmål som angikk sentrale aspekt ved buddhismen. Ting som karma, reinkarnasjon, ikkje-sjølv og buddhisme som religion eller filosofi vart tatt opp. Dette vart gjort for å få eit innblikk i korleis konvertittane oppfatta desse tinga og tolka buddhismen, som igjen gav meg mogelegheit til å analysere deira førestillingar og tolke dette opp mot McMahan sine teoriar om *detradisjonisering* og *demytologisering*. Under delen om *konvertering* snakka vi om korleis dei vart interessert i buddhismen og kva som førte til at dei bestemte seg får å bli buddhistar. Under denne delen fikk eg innblikk i kva som førte desse personane til buddhismen. Under kategorien *praksis* fikk eg innblikk i korleis informantane praktiserte buddhismen, dette var viktig for prosjektet fordi dette gav med mogelegheita til å sjå om

deira forståing av buddhismen har hatt innverknad på korleis dei praktisera. *Kultur* var ein kategori eg lagde tidleg i arbeidet som eg skulle trekke opp mot konverteringsteoriane til Lewis R. Rambo. Eg hadde på den tida ei hypotese om at ein av grunnane til at ein konverterte til buddhismen var at det var ein form for kulturkritikk. Eg gjekk seinare vekk i frå denne hypotesen og endra problemstilling. Kategorien har likevel vart med vidare fordi dette gir eit interessant innblikk i kva tankar informantane har til kulturelltilpassing av buddhismen.

Innanfor desse kategoriane *bakgrunnsinformasjon, buddhismen, konvertering, buddhistisk praksis og kultur* hadde eg faste spørsmål. Dette vart gjort fordi eg følte eg fekk best materiale ved å stille alle informantane dei same spørsmåla. Oppfølgingsspørsmåla varierte i frå informant til informant. Nokre var ivrige på å utdjupe kva dei meinte, andre måtte ha hyppige oppfølgingsspørsmål.

Den fyrste intervjuguiden eg skreiv vart forandra undervegs etterkvart som eg vart meir erfaren med å utføre intervju. Under intervju kom eg stadig på nye spørsmål. Desse nye spørsmåla vart sendte på e-post til dei fyrste informantane mine, dette gjorde eg fordi eg følte det var viktig at alle fikk mogelegheit til å svare på alle spørsmåla, og vere innom alle tema. Det beste hadde sjølv sagt vart å sette opp eit ekstra intervju til dei fyrste informantane. Grunnen til at dette ikkje blei gjort, var rett og slett av omsyn til tida dette ville ta. Vidare vart rekkefølga på nokre av spørsmåla endra og eg tok vekk nokre spørsmål som eg synest var overflødige. Dette vart gjort for å skape meir flyt i samtalen. Etter det sjuande og siste intervjuet hadde eg i alt forandra intervjuguiden fire gonger.

#### 4.5 Intervjua

Det fyrste intervjuet eg gjennomførte var på kafé. Dette var etter informanten sitt eige ynskje. Eg oppfatta at informanten var tilbakehalden når det kom til enkelte spørsmål, til dømes om forholdet til religion i familien. Dette var nok fordi det var folk til stades i kafeen under intervjuet. Det vart dessutan masse støy på bandopptaket, noko som gjorde at transkripsjonsarbeidet vart unødig vanskeleg. Dette førte til at eg ynskja å utføre resten av intervjuet i rolegare omgivningar. Dei resterande intervjuet i Bergensområdet gikk føre seg på forskjellige grupperom på Sydneshaugen skule. Intervjuet eg utførte i Oslo gikk føre seg på Buddhistforbundet sine kontor, og intervjuet som eg hadde i Kristiansand føregikk i tempelet tilhøyrande Den norske sotozen buddhist orden. Val av lokale har konsekvensar for kva materiale ein sit att med til slutt. Trude Fonneland skriv følgjande om sine erfaringar med kvalitativt intervju:

Ein predikant vil truleg gje heilt andre svar og visa heilt andre sider av seg sjølv om møtet finn stad i forsamlingshuset enn om ein vel å intervjuja og observera han i hans eigen heim (Fonneland 2006: 227).

Ved å velje grupperom og kontor som intervjulokale sikrar ein seg at ein ikkje vert forstyrra, og at informanten føler seg trygg nok til å snakke om ting som kan vere sensitivt. Eg trur nok ikkje Trine ville kvidd seg så masse for å snakke om forholdet til religion i familien viss vi var på eit grupperom eller kontor der det berre var meg og ho til stades.

Eg forsøkte så godt det har latt seg gjere å møte informantane og intervjuje dei personleg. Av sju informantar var det berre ein som ikkje hadde anledning til å treffe meg, så det intervjuet tok eg over Skype. Med eit slikt intervju går ein glipp av ikkje-verbale kommunikasjon som gestikulering eller ansiktsuttrykk. Eg vurderer likevel materialet eg sitt at med etter skype-samtalen som bra materiale. Dette er fordi det er informantens verbale forteljingar i form av ytringar og utsegn som utgjer forskarens datamateriale (Dalen 2011: 33).

### 3.6 Arrangement

Som nemnd har eg som del av dette prosjektet delteke på to arrangement, eit i regi av Buddhistforbundet og eit i regi av Rinzai Zen senter. Arrangementet i regi av Buddhistforbundet var Buddha sin oppvåkingsdag, også kalla Lysfesten. Dagen vart arrangert av Buddhistforbundet i samarbeid med Wat Thai Norge, og vart heldt i Wat Thai tempelet som ligg på Frogner. Dagen var satt til 7. desember. Dette følgjer den japanske kalenderen, der Buddha sin opplysningdag vert feira den 8. desember. Grunnen til at ein nyttar seg av denne datoen er at det var Rinzai Zen senter som tok initiativet til å etablere buddhistforbundet. Denne tradisjonen har sin bakgrunn i frå den japanske zen-tradisjonen. Denne dagen har blitt markert heilt sidan Buddhistforbundet vart oppretta i 1979 (Buddhistforbundet: 2010). På dette arrangementet fikk eg eit innblikk i mangfaldet av medlemmane i Buddhistforbundet. Her var det samla buddhistar i frå mange forskjellige tradisjonar og nasjonalitetar. Det samla seg altså både *konvertittbuddhistar* og *etniske buddhistar*. Munkar i frå Sri Lanka, Tibet og Vietnam var òg til stades på dette arrangementet. Den tibetanske munken resiterte ei lysbøn<sup>20</sup>, etter det resiterte munken i frå Sri Lanka

---

<sup>20</sup> Dette er ei lysofferbøn skriven av Atiśa Dīpaṃkara Śrījñāna.

*Karaniya Metta sutta*<sup>21</sup> på norsk. Så var det etter planen ein vietnamesisk munk som skulle resitere hjertesutraen på vietnamesisk, men dette vart i staden gjort av ein i frå Rinzai Zen senter som resiterte den på norsk. Som ein her kan sjå var dette eit arrangement som var prega av pluralisme og økumenisme. Det var samla mange foreiningar og grupper i frå fleire tradisjonar under eit og same tak. Det var mellom anna resitert var presentert innanfor forskjellige tradisjonar og på forskjellige språk. Same helga eg var på lysfesten, var eg og på besøk i Rinzai Zen senter Oslo. Der var eg med på formell meditasjonspraksis. Mine opplevingar med meditasjon ved Rinzai Zen senter Oslo fortell eg meir om i byrjinga av kapittel fem.

### 3.7 Utval

Som ein såg i det førre kapittelet finnes det i Noreg eit stort mangfald av buddhistiske tradisjonar og grupper knytt til desse. Dette er noko eg har vore merksam på når eg har vald ut informantar. I alt har eg sju informantar i frå fem forskjellige grupper. Desse er Karma Tashi Ling buddhistsamfunn, Dharmagruppa, Buddha-Dhamma foreningen, Norske Soto zen buddhistorden og Rinzai Zen senter. Grunnen til at eg har vald å ha sju informantar er at eg tykkjer det er ein passeleg arbeidsmengde for dette prosjektet. Dette er med tanke på tida ein har til disposisjon og størrelsen på sluttproduktet. Både gjennomføring av intervju, og arbeidet med materialet ein sit att med er tidskrevjande. Eg meiner at sju informantar er ei passeleg arbeidsmengde og eg meiner at eg sit igjen med eit materiale som gjer tilstrekkeleg grunnlag for tolking og analysing (Dalen 2011: 45) Eg har òg forsøkt å ha ein viss balanse mellom kjønna, derfor har eg fire kvinner og tre menn. Ein jamn fordeling i alder er ikkje noko eg har vald å ha stort fokus på. Alle mine informantar er godt vokse menneske, der den yngste er 46 og den eldste er 72.

At fordelinga av alder er ujamn kan kanskje sjåast på som ein svakhet ved oppgåva, men eg ynskja å ha informantar som har konvertert til buddhismen og som er praktiserande, og har vore dette over lengre tid. Ved eit slikt utval unngår ein det Thomas Tweed kallar *sympatisørar*, eller *nattbordbuddhistar*. Tweed definerer nattbordbuddhistar slik:

---

<sup>21</sup> I frå Oxford Dictionary of Buddhism: A discourse on goodwill preached by the Buddha. It states that one should be upright, gentle, modest, and straightforward, and commends the practice of goodwill towards all beings, modelled on the attitude of a mother to her only son (Keown 2004: 177)

It points to those who have some sympathy for a religion but do not embrace it exclusively or fully. When asked, these people would not identify themselves as Buddhists. They would say they are Methodist, or Jewish, or unaffiliated (Tweed 2002: 20-21).

Han skriv vidare at nattbordbuddhistar er dei som les ei «how-to» bok om buddhistisk meditasjon før dei legg seg, og praktiserer det dei har lært morgonen etter, men då ufullkomme og ambivalent (Tweed 2002: 21). Tweed følgjer opp med å avklare kva ein nattbordsbuddhist *ikkje* er:

Sympathizer does not refer to men and women who identify with a tradition self-consciously but fail to practice it vigorously or regularly. Lukewarm adherents deserve scholarly attention, but they are not night-stand Buddhists (Tweed 2002: 20)

Ved å ha informantar som har vore buddhistar i mange år, forsikrar ein seg om at utvalet har ein buddhistisk identitet og ikkje er nattbordbuddhistar.

### 3.8 Å komme i kontakt med informantar

Å kome i kontakt med norske buddhistar skulle vise seg å ikkje vere vanskeleg. Den fyrste informanten som eg var i kontakt med vart eg tipsa om av ein medstudent. Eg ringte vedkommande og fortalte henne om prosjektet mitt og lurte på om ho ville stille opp på eit intervju. Før intervjuet hadde eg sendt informanten ein e-post der eg spurte om ho kanskje kjende fleire buddhistar som kanskje kunne vere interessert i å stille opp på eit intervju. Ho kjende mange i det buddhistiske miljøet og satt meg i kontakt med ein annan informant. Denne informanten sette meg då i kontakt med ein tredje informant. Denne måte å velje ut informantar på vert av Sigmund Grønmo kalla for *snøballutveljing*<sup>22</sup>.

Desse tre informantane held til i Bergensområdet, så i frykt for å få for mange informantar i frå same omgangskrets valde eg å ikkje spørje etter fleire informantar. Eg ynskja dessutan å ha eit større mangfald av informantar, i forhold til kjønn, bustad og gruppetilhøyrse. Eg ynskja òg å ha både informantar som var sentrale personar i miljøet og personar som var mindre sentrale.

Andre informantane fant eg ved hjelp av internett. Eg fant dei mellom anna på buddhistiske diskusjonsforum, slik som til dømes *Norsk buddhistisk debattforum*. Andre kom

---

<sup>22</sup> Den fyrste aktøren som vert vald ut, blir bedt om å foreslå eit antall andre aktørar som òg kan inkluderas i utvale. Disse blir i sin tur bedt om å foreslå ytterligare andre aktørar til utvalet (Grønmo 2004: 102).



eg i kontakt med ved å sende e-post til adressene som var på heimesidene til dei forskjellige gruppene. I e-posten gav eg grundig informasjon om kva prosjektet mitt handla om, og spurde om nokre ynskja å stille opp. Dette er informantar eg sjølv vurderte som særleg relevante for prosjektet. Denne måten å velje ut informantar på vert av Grønmo kalla for *strategiskutveljing*<sup>23</sup>.

### 3.9 Anonymisering

Mastergradsprosjektet mitt tar føre seg informasjon som av samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) kategoriserer som sensitive data<sup>24</sup>. Dette har ført til at alle informantar måtte anonymiserast. Dette har eg gjort ved å følgje NSD sine rettingslinjer om anonyme opplysningar.

Anonyme opplysningar er informasjon som ikke på noe vis kan identifisere enkeltpersoner i et datamateriale, verken direkte gjennom navn eller personnummer, indirekte gjennom bakgrunnsvariabler, eller gjennom navneliste/koblingsnøkkel eller krypteringsformel og kode (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste: 2014).

Eg har anonymisert mine informantar med pseudonym og eg har unngått å bruke bakgrunnsvariablar som kan identifisere personen som vert intervjuet. Den einaste informanten som ikkje er vorte anonymisert er Såzen Larsen Kusano. Såzen er zen-buddhistprest ved Bugakuji tempel i Kristiansand. Han er i kraft av sin stilling å rekne som ein offentlig person. Dette har eg avklart munnleg med Såzen i forkant av intervjuet.

I forkant av intervjuet sendte eg inn prosjektet mitt til NSD for godkjenning. Dette måtte eg gjere fordi dette prosjektet handlar om religiøs oppfatning og inneheld dermed sensitive opplysningar. Etter at eg hadde fått svar i frå NSD byrja eg å intervjuet informantane mine. Før eg byrja intervjuet informerte eg informantane om følgjande:

Intervjuet er heilt anonymt og sensitiv informasjon vil bli anonymisert. Intervjuet vil bli tatt opp på band, og deretter transkribert. Det er fullt mogeleg å trekkje seg frå intervjuet når som

---

<sup>23</sup> Utval som bygger på systematiske vurderingar av kva for einingar som ut i frå teoretisk og analytiske formål er mest relevante og mest interessante å inkludere i ein bestemt studie (Grønmo 2004: 425).

<sup>24</sup> Sensitive opplysningar er informasjon om rasemessig eller etnisk bakgrunn, politisk, filosofisk eller religiøs oppfatning, at ein person har vert mistenkt, siktet, tiltalt eller dømt for en straffbar handling, helseforhold, seksuelle forhold og medlemskap i fagforeiningar (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste: 2014)

helst og du kan nekte å svare på spørsmål. Intervjuet vert utført som ein del av mitt mastergradprosjekt ved Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap ved UiB. Prosjektet handlar om «Buddhisme i Noreg».

Alle gav munnleg samtykke til å delta i prosjektet. Ingen trekte seg i frå intervjuet og alle svara på alle spørsmåla eg stilte.

### 3.10 Informantane

Trine er i byrjinga av femtiåra og er frå Vestlandet. Ho har studert på universitetet og har studert religionsvitenskap. Ho er medlem av Karma Tashi Ling buddhistsamfunn (Forkorta KTLBS eller KTL). Trine oppgjer at ho konverterte til buddhismen i 2000, men hadde vert buddhist i fleire år før den tid. Ho vart interessert i buddhismen etter å ha reist rundt i India, Kina og Tibet. Ho oppgjer at ho vart spesielt fascinert av den tibetanske kulturen. Ho føler ein sterk tilknytning til KTLBS og uttrykker at ho er litt «konservativ»<sup>25</sup> på dette med å «shoppe» mellom forskjellige buddhistiske tradisjonar. Men ho gir uttrykk for at ho tykkjer det er greitt at andre gjer dette, og seier det er viktig at den enkelte finner ut kva som passar for ein sjølv. Andre som ho praktiserer/mediterer med møtes heime hos ei som er kristen, dette tykkjer informanten var litt ukomfortabelt og deltar dermed ikkje på dette.

Erna er i frå vestlande og er i slutten av femtiåra. Ho har studert ved det samfunnsvitenskaplege fakultetet og er medlem av KTLBS. Ho vart interessert i buddhismen etter å ha lest Herman Hesse sin *Siddharta* og andre bøker av «liknande forfattarar» som Erich Fromm og E. F. Schumacher. Ho deltok og på ein del meditasjonskurs i sin ungdom før ho bestemte seg for å fordjupe seg i buddhismen. Erna byrja å praktisere buddhismen i 2001 og konverterte til buddhismen på ein reise til India i regi av KTLBS, dette var i 2006.

Sara er òg i frå Vestlandet og er i byrjinga av femtiåra. Ho har ein universitetsutdanning med to mellomfag og er medlem av Dharma-gruppa. Ho vart kjent med buddhismen då ho var på tur til India for å besøke ei venninne. Denne venninna hadde buddhistar i sin omgangskrets og Sara snakka mykje med dei. Ho følte at det dei snakka om gav gjenklang i det ho sjølv tenkte og følte. Ho gav på denne turen uttrykk for ein viss skepsis til alle rituala og bønene som var å finne i den tibetanske buddhismen og vart råda til å lese litt om Thich Nhat Hanh. Etter ei stund reiste ho for å besøke Plum Village og det trefte noko i henne. Ho oppgjer at ho vart buddhist i 1999. Ho konverterte og vart medlem av Dharma-gruppa i 2000, dette skjedde i Plum Village. Der fikk ho mellom anna eit Dharma-namn som

---

<sup>25</sup> Dette er informantens sin bruk av ordet

ho ikkje ynskja å dele. Sara oppgjer samtidig at ho ikkje nødvendigvis ser på seg sjølv som «buddhist». Ho forklarar dette med «Der er ikkje så viktig kva det heiter, men det er den trusretninga som eg føler eg har mest til felles med». Eg har likevel vald å ta ho med i utvalet fordi ho har konvertert til buddhismen, og fordi ho har klare meiningar om nøkkelomgrep som karma, reinkarnasjon, nirvana og ikkje-sjølv. Når eg stilte ho spørsmålet «må ein tru på karma, reinkarnasjon og nirvana for å vere buddhist» svara ho ja.

Ola er i frå austlandet og er i byrjinga av syttiåra, han har studert religionshistorie, sanskrit, pali og andre fag. Han var medlem av Buddhadhamma-foreningen fram til 2013. I desember 2013 bestemte styret i foreininga å legge ned drifta (Buddhadhammaforeningen: 2014). Han er for tida medlem av Buddhistforbundet. Ola vart interessert i buddhismen på tidleg 1970-talet og han oppgjer i intervjuet at han tilfeldigvis kom over ei bok av Aage Marcus. Etter dette byrja han å lese om taoismen og zen. Han las små anekdotar i frå zen-forfattarar og fant «ein slags resonans» i dette. Etter dette ynskja han å sjå litt nærmare på den tidlege buddhismen. På 1970-talet var det ikkje mykje lesestoff å finne om buddhismen i Noreg, så han sendte brev til ei buddhistforeining i London og fikk tilsendt nokre bøker. Etter å ha lest litt reiste han til London og deltok på eit sumarkurs i regi av denne buddhistforeininga. Ola oppgjer at han byrja å praktisere buddhismen i 1980.

Såzen Larsen er 51 år gammal, er i frå Kristiansand og er leiar av Den norske sotozen buddhist orden. Han har fagbrev som kokk. Han er òg utdanna i buddhologi ved to av hovudklostera i Sotozen tradisjonen (Eihei-ji and Sōji-ji). Han avla profesjonseksamen i dette i 2001 og vart prestvigsla. Han er altså formelt utdanna buddhistprest innanfor Soto tradisjonen. Såzen har òg studert pedagogikk og spesialpedagogikk og jobbar no som buddhistprest og som spesialpedagog ved ein vidaregåande skule. I sin ungdom oppdaga han buddhismen på folkebiblioteket i Kristiansand. Han oppgjer at det var fyrst då han reiste til Japan i 1989 at interessa for buddhismen vart tent. I intervjuet seier han følgjande til meg om møtet med Japan: «Og då forstod eg at det var buddhist eg hadde vert utan å ha hatt disse konkrete oppfatningane om kva ein buddhistisk kultur eigentleg var». Tidleg på 90-talet byrja han med lekmannsstudiar og har sidan vore praktiserande buddhist. Såzen budde i Japan i 13 år før han reiste heim til Noreg og starta opp Den norske sotozen buddhist orden, der han er *osho*<sup>26</sup>.

Liv er i frå austlandet og er i midten av førtiåra. Ho har ei utdanning på universitetsnivå og har fullført mellomfag. Ho er medlem av Dharmagruppa. Ho vart

---

<sup>26</sup> Såzen oversetter sjølv dette til å bety «Buddhistprest».

interessert i buddhismen etter å ha lest bøker som ung. Liv trekk særleg fram Herman Hesse si bok *Siddharta* og *Motorcycle maintenance and the art of zen* av Robert Pirsig. Vidare fortel ho om opplevingane sine frå ein seks månadar lang back-packing tur i Asia som 18 åring. Liv fortel at ho alltid har vore interessert i naturfag slik som biologi, og trekk parallellar mellom hennar interesse for kvantefysikk og buddhismen. Ho konverterte til buddhismen i 1994, og har vore praktiserande buddhist sidan då.

Martin er opphavleg i frå USA, men har budd i Noreg sidan 1960-talet. Eg har vald å ta han med i dette prosjektet fordi han har budd i Noreg i over 40 år og fordi han har ein kristen kulturell bakgrunn, lik dei andre informantane mine som er etnisk norske. Dermed passar han inn i kategorien *konvertittbuddhist*. Martin er i byrjinga av syttiåra og har ei universitetsutdanning. Han er medlem av Oslo Rinzai Zen senter. Martin vart interessert i buddhismen i 1962 då han kom over ei bok av Christmas Humphreys. Han fikk ein følelse av at det var noko viktig som var snakka om i den boka. Etter dette oppsøkte han ein zenmester i San Fransisco og denne opplevinga gav eit djupt inntrykk på han. Martin oppgjer at han har praktisert buddhismen av og på i nærmare 50 år. Han vart ordinert lekmunk<sup>27</sup> i 2000. Dette gjorde han i følgje han sjølv for å markere han sitt engasjement i zen-buddhismen.

### 3.11 Oppsummering

I dette kapitlet har eg gjeve ein kort innføring i kvalitativ intervjuing som metodeverktøy. I denne innføringa viste eg mellom anna til utfordringar knytt til bruk av denne metoden, og om mine eigne erfaringar med bruk av den. Vidare presenterte eg materialet som ligg til grunn for denne mastergradsoppgåva. Dette var kvalitative intervju av sju nordmenn som har konvertert til buddhismen. I denne delen forklara eg bruken av intervjuguiden, og viste til at denne vart forandra fleire gonger under prosjektet. Vidare fortalte eg om mine erfaringar med intervju. Eg møtte og intervjuar alle utanom ein informant, det intervjuet måtte eg ta over skype. Eg var òg tilstades på to arrangement, Buddha sin oppvåkingsdag og formell zen-meditasjon med Rinzai Zen senter Oslo. Her fortalde eg litt om det fyrste arrangementet, men mindre om det andre. Dette er fordi eg skriv om mine erfaringar med besøket ved Rinzai Zen senteret i kapittel fem. Vidare fortalte eg om korleis eg valde ut informantane mine og korleis eg kom i kontakt med dei. Vidare fortalde eg om mine val angående anonymisering av informantane. Til slutt skreiv eg ein liten introduksjon til dei sju informantane mine.

Dei to neste kapitela er det som utgjer sjølve analysedelen av denne mastergradsoppgåva. Det fyrste kapitlet tar føre seg mine informantar sine forståingar og

---

<sup>27</sup> Dette er informanten sin bruk av ordet. Han seier han nyttar det i tydinga; deltidsmunk

tolkingar av buddhismen. I det andre kapitlet ser eg nærmare på den buddhistiske praksisen til

## 4. Karma, reinkarnasjon og nirvana: analyse av førestillingar

I dette kapittelet vil eg sjå nærmare på korleis informantane tolkar sentrale element i buddhismen. Desse elementa er karma, reinkarnasjon og nirvana. Eg valde desse elementa fordi det var her eg venta å finne dei klaraste døma på *demytologisering*. Eg vil dessutan sjå nærmare på kva dei meiner buddhismen er. Er det ein religion, ein filosofi, ein form for psykologi eller noko anna? Som ei oppfølging til dette bad eg dei kategorisere seg sjølve. Såg dei på seg sjølve som religiøse, som spirituelle eller sekulære? Før eg starta med dette prosjektet hadde eg ei hypotese om at eg ville finne ei sekulær tolking av desse sentrale elementa. Eg venta å finne det som i kapittel to vert identifisert som moderne buddhismen. I tillegg til å snakke om informantane sin forståing av karma, reinkarnasjon og nirvana spurde eg dei om kva dei meinte var kjernen i buddhismen. Det er desse tema eg skal belyse i dette kapittelet, det skal eg gjere ved hjelp av relevant litteratur, då særleg knytt opp mot David McMahan sine omgrep, *demytologisering* og *detradisjonisering*.

### 4.1 Buddhisme, religion og filosofi

Buddhismen har vist seg vanskelig å definere. Nokre meiner at det er religion, andre meiner at det er ein filosofi, og nokre meiner det er begge deler, men kva identifisera tilhengjarane det som? Sidan dette prosjektet dreier seg om *konvertittbuddhismen* som ein finn i Noreg, vert det naturleg å vise til det som Knut Jacobsen skriv om moderne buddhisme. Nemleg at den blir forstått som ei rasjonell lære og ein filosofi, og ein er skeptisk til å kalle det religion. Den er og i harmoni med moderne vitenskap sidan den er basert på empirisk erfaring og ikkje på tru (Jacobsen 2000: 176).

På spørsmålet «Kva er buddhismen for deg», var det ingen av informantane mine som svara at det konkret var ein religion, og berre det. Den einaste som meinte at buddhismen var ein religion var buddhistpresten Såzen, men han meinte at det òg var ein livsopfatning, praksis, filosofi og syn på livet:

[Såzen] Det er for meg fleire ting, det er ein livssanskuelse, det er ein praksis, det er ein religion, det er ein filosofi, det er eit syn på universet det er eit syn på livet. Det er slik eg ser det. Kva for ein av desse som opptar meg meir enn andre, det er ein anna spørsmål, men det er slik eg ser på buddhismen og læra om det opplyste mennesket, altså buddhologi.

Såzen er og ein av dei få informantane mine som har ein klar kristen religiøs familiebakgrunn. Den andre informanten som hadde ein kristen religiøs familiebakgrunn var Martin, men han kategoriserte ikkje buddhismen som religion:

[Martin] Altså buddhismen er ein måte å kjenne seg sjølv på, å bli kjent med seg sjølv, å møte seg sjølv. Det er det det går ut på.

Dette er knytt opp til noko Martin snakka om før vi byrja med intervjuet. Han meinte at alle menneskjer eigentleg var buddhistar, og at ein ikkje bestemmer seg for å *bli* buddhist, ein vakna opp og erkjenner at dette er vår sanne natur. Dette kjem tydlegare fram når eg under eit anna tema spurde han om konvertering. Då svara han:

[Martin] Nei, ein konverterer ikkje til buddhismen. Buddhismen har ingen truedkjening, det er ingenting å tro på.

På spørsmålet «kva førte til at du bestemte deg for å bli buddhist?» Så svara han:

[Martin] Nei, altså.... eg bestemte meg ikkje for å bli buddhist, eg bare satt der. Eg prøvde å forstå kva dette her dreidde seg om. I Vesten så stiller ein spørsmål og forventar at der er eit svar. Der var der bare spørsmål og ingen svar, ein må finne det ut sjølv, og det som er svaret ein dag, det duger ikkje neste dag... haha!

Dei andre informantane som eg intervjuar i dette prosjektet identifiserte buddhismen som ein filosofi, ein metode eller eit livssyn. Nokre unngikk å kalle det religion, andre var konsekvente på at det ikkje var religion. I sitt svar på spørsmålet «kva er buddhismen for deg» legg Erna vekt på det praktiske ved buddhismen:

[Erna] Ja. Kanskje mindre religion, kanskje meir ein livsfilosofi eller metode. Eg setter ikkje opp buddhastatuer og røykelse å sånt, eg er ikkje så veldig der liksom. Eg har jo sånt, men eg bruka ikkje det. Det er meir ein livsfilosofi, eg meditera veldig mykje. Eg meditera fast, og eg går i ei meditasjonsgruppe som eg har vert med i mange år.

Sara gir klart inntrykk av at det er ein filosofi og eit tankesett, ikkje ein religion i sitt svar: «For meg er det ein filosofi og eit livssyn, eg tilber ikkje Buddha». I sitt svar byrja Sara å fortelje om ei oppleving ho hadde på eit av sine fyrste turar til Plum Village<sup>28</sup>:

[Sara]: Så buddhismen er eit tankesett, det er (tenker), eg husker då eg var i Plum Village så gikk eg gjennom nokre prosessar i forhold til gamle kriser og sorger eg hadde hatt og følte at det var utrolig frigjerande i forhold til det, for eksempel.

[Sara]: Ja det blei naturleg, fordi det er veldig masse psykologi i buddhismen. Sånn som eg ser det. Mellom anna så snakka dei om, på den buddhistiske måten om underbevisstheit og bevisstheit. Seed consciousness, no hugsar eg ikkje det nøyaktige uttrykket, men det handlar om frø, gode og vonde frø på ein enkel måte. Men veldig likt det som ein har i moderne psykologi om underbevisstheit og veldig mykje om mindfulness sjølv sagt, det er veldig viktig i Plum Village-praksisen. Det å vere mindful i kvar situasjon.

Ola har studert religionshistorie og er derfor meir interessert i dette temaet enn dei andre informantane, han seier at det kjem litt ann på korleis ein definerer religion, men svarer samtidig:

[Ola] Så om buddhismen er religion for meg? Nei eg trur eg vil påstå at eg er eit veldig ureligiøst menneske egentlig. Så eg føretrekk nok dei sekulære aspektane ved buddhismen. Det er jo ein bevegelse no som kallar seg sekulærbuddhisme som eg føler resonnerer ganske bra med min tenkemåte.

Liv vel å kategorisere den som ei *livshaldning*, og knytt dette opp mot psykologi. Ho legg mykje vekt på det individuelle ved buddhismen:

[Liv] Det er ein måte å tenke om verden på som eg synes gjer utrolig mykje meining, som lar deg kjøre alle løpa sjølv, som er personlig forankra og som, viss utført på ein god måte, gjer deg ein veldig god forankring i deg sjølv som et eige individ, sjølvstendigheit mot undertrykking.

---

<sup>28</sup> «Village des Pruniers», eller Plum Village. Er eit buddhistisk senter som ligg i Frankrike og er starta av Thich Nhat Hanh. Her bur den «firedelte sangha» av nonner, munkar, legkvinner og legmenn som mediterer og praktiserer saman. Thich Nhat Hanh underviser publikum gjennom foredrag når det er retreat (Dharma-gruppa 2014)



Som ein ser kjem det klart fram at buddhismen vanskeleg lar seg definere, sjølv for tilhengjarane. Når det er sagt verkar det å vere ei einigheit blant mine seks av sju informantar at det ikkje er ein religion, det er heller ein filosofi eller eit livssyn, men er det verkeleg ingen «tru» involvert i buddhismen? Har den ingen spirituelle sider ved seg? Svaret vert meir komplisert når eg ber informantane sette ord på kva dei sjølve er for noko, altså om dei ser på seg sjølve om religiøse, sekulære, spirituelle eller noko anna.

Trine fortel to svar på dette spørsmålet, fyrst så svara ho at ho ser på seg sjølv som religiøs av og til, og av og til ikkje. Når eg ber ho definere kva ho legg i omgrepet «religion» svara ho:

[Trine] Ja, eg vil jo kalle meg.... Ja religiøs kanskje. Altså buddhismen er kanskje meir eit livssyn enn andre religionar. Men ein trur jo på noko, altså eg trur jo på det Buddha sa og at det var riktig, og eg trur at det dei tibetanske lamaane seier er riktig.

Her kjem det fram at informanten meiner at det er noko som skil buddhismen i frå reine sekulære livssyn, nemleg at ein faktisk må *tru* på noko. Andre informantar fortel at dei ser på seg sjølve som spirituelle heller enn religiøse. Erna svarer følgjande:

[Erna] Spirituell. Det er eit veldig vanskelig uttrykk, men eg har sett det veldig klart definert i ei slik undersøking som eg leste om, som dei utførte i Noreg og andre land. For dei såg at det delte seg i to, den eine delen var litt sånn new age og sånn astrologi og sånt. Og eg har ikkje noko forhold til det. Det blir meir i forhold til andre verdiar.

Ho gir her uttrykk for at ho ser på seg sjølv som spirituell, men at ho skil det i frå den type spiritualitet som har med New Age å gjere. Sara fortel at ho ser på seg sjølv som litt religiøs, litt spirituell og litt sekulær, men fortel samtidig at ho ser på seg sjølv mest som sekulær. Ola derimot ser på seg sjølv som eit sekulært og ikkje-religiøst menneske. Såzen svarar på dette ved å skilje hans arbeid som buddhistprest og som spesialpedagog:

[Såzen] Eg er jo sekulær i den forstand at eg har eit sekulært arbeid, 100% stilling som det heiter. Så eg er i aller høyste grad sekulær, men eg er også i høgaste grad åndelig og spirituell og har eit ansvar i forhold til det.

Liv seier ho ser på seg sjølv som spirituell, og knytt dette opp møt Freud og Jung og omgrepet *ocean-følelsen*<sup>29</sup>. Som svar på spørsmålet seier Martin at det kjem ann på korleis ein definera religion, og svarar:

[Martin] Altså religion! Det har med modning å gjøre, korleis ein vert heil. Tar med dei sidane av en sjølv som ein prøver å skyve vekk. Så innanfor dette ser eg på meg sjølv som religiøs!

Dette svaret heng saman med svaret Martin gav tidlegare i intervjuet, nemleg at ein ikkje *blir* ein buddhist, alle menneskje er det, ein må berre vakne opp og erkjenne det. Dette knytt eg opp mot tradisjonen han høyrer til, nemleg zen. Innanfor zen-tradisjonen er det ein vanleg førestilling at alle menneskje har ibuande buddhanatur, som kan kultiverast gjennom meditasjon. For han handlar det om å bli eit heilt menneskje og finne vår sanne natur.

Svara eg har fått i frå desse informantane syner at det er forskjellige måtar å forstå buddhismen på. Det ser samtidig ut som Jacobsen og andre forskarar på dette temaet har rett når dei seier at vestlege konvertittar til buddhismen er skeptiske til å kalle det for ein religion. Dette kan vere fordi vi lev i ein såpass sekulær del av verda der religion ikkje har same status, dermed kallar ein det heller filosofi, livsyn, metode eller praksis for å heve statusen. Ein annan mogeleg årsak til at konvertittar i Vesten ikkje vel å kalle buddhismen for ein religion, er i følge Jørn Borup at mange i Vesten har ein kristendomsinspirert forståing av kva religion er. Med dette meiner Borup at fastdefinerte trdomar og ein monoteistisk gudsførestilling utgjer «modellen» for kva som er ein religion, og innanfor denne modellen passar ikkje buddhismen inn (Borup 2005: 190).

## 4.2 Karma og reinkarnasjon

Det er intensjonen som er handlingen, sier jeg. Intensjonen kommer først, og deretter kommer den handlingen som vi utfører med kropp, tale eller tanke – Buddha (Brekke 2001:262)

Innanfor meir tradisjonell buddhisme vert karma definert som handling pluss intensjon. Ei handling må vere intensjonal for å kunne vere ei karmisk handling (Jacobsen 2000: 49). Viss du rullar over eit insekt når du søv, så får ein ikkje dårleg karma av dette. Ein får derimot

---

<sup>29</sup> I forordet til *Civilization and Its Discontents* skriv Freud om den oceanske følelsen og skriv følgjande om den: «the source of the religious energy which is seized upon by the various Churches and religious systems» og at det er ein «sensation of ‘eternity’, a feeling as of something limitless, unbounded». Dette viser til psykologen Romain Rolland (Roberts 2011).

dårleg karma om ein kjenner at ein mygg stikk deg på armen, og tenker «for ein irriterande mygg» og så drep den. Dette er fordi vi *ønska* å ta livet av den.

Oppfatninga av karma har betydning for korleis ein ser på gjenfødning. Dette er fordi gjenfødselsprosessen er styrt av karmalova. Karmalova seier at den tilværa ein vert gjenfødt i, samsvarar med kvaliteten av eins tidlegare handlingar (Jacobsen 2000: 47). Det vil seie at gode handlingar fører til gode resultat og motsett. Gode handlingar kan føre til ein gjenfødelse som menneske, som gud eller lågare guddom. Dårlege handlingar kan føre til gjenfødelse som dyr, svolten ande eller vesen i helvete.

Dei tradisjonelle tolkingane av desse fenomena vert å forstå dei nett slik dei er beskrivne her, altså at handlingar som er intendert har konsekvensar, ikkje berre her i dette livet, men òg i det neste. Korleis forstår norske konvertittar desse sentrale elementa? Tolkar dei dette på den tradisjonelle måten eller legg dei seg nærmare den demytologiserte tolkinga?

Spørsmålet eg stilte informantane i denne samanhengen var «Kva er din oppfatning av karma». Erna knytt dette opp mot eit eige ansvar, og svarar:

[Erna] Karma, altså for meg betyr det sånn i siste instanse er at vi er ansvarleg for handlingane våre. Og eg tenker, det er mitt eige karma, men også og at karmaet mitt har innverknad på folk rundt meg. Viss eg gjer dårlege handlingar så rammar det ikkje berre meg sjølv då, men også samfunnet. Og så motsett sant, at viss ein prøvar å gjere ting som er bra for seg sjølv og samfunnet så vil det ha positiv effekt.

Ein ser at Erna ikkje berre tenkjer at hennar handlingar har konsekvensar berre for ein sjølv, men òg for samfunnet generelt.

Andre tek òg opp dette med forholdet mellom ein sjølv og andre i sine svar om karmaførestillingar. Sara svarer:

[Sara] Karma er på ein måte summen av våre handlingar, men det er og berre eit ord. Men eg tenker at alle handlingar eg gjer dei påverkar mine omgiversar og meg sjølv, så det er det karma er for meg. Eigentleg ganske sånn nøkternt.

Ola svarar kort og godt på dette spørsmålet:

[Ola] Karma er etter mi meining bevisste handlingar. Handlingar som ein gjer med viten og vilje er karma.

Ola var den fyrste av mine informantar som knytt karma opp mot intensjon, noko som i følge Knut Jacobsen er det som skil buddhismen i frå andre religionar som nyttar seg av dette omgrepet (Jacobsen 2000: 49). Buddhismen seier at vi ikkje kan beskytte oss mot å utøve vold ovanfor andre, ein kan alltid vere uheldig å trakke på ein maur eller liknande, men det vi kan beskytte oss mot er viljen til å utøve vold. Det som skapar god karma innanfor buddhismen er mellom anna det å stoppe denne viljen til å utøve vald. Å underkue den og få den til å forsvinne slik at medkjensle og nestekjærleik kan oppstå (Jacobsen 2000: 49).

Dette kan vere lurt å ha i bakhovudet når vi no skal sjå på svaret som Liv gav på dette spørsmålet. På spørsmålet «Kva er din oppfatning av karma» fekk eg eit langt og ganske innvikla svar. For kort å summe opp svaret hennar meiner ho at karma hadde med eit konglomerat av impulsar å gjere, som både er genetiske, biologiske og kulturelle. Samla vert dette konglomeratet ein *for-dom*<sup>30</sup>. Liv forklarar òg korleis ein skal bruke desse impulsane for å skape god karma:

[Liv] Det å heile tida forsøke å gjere så godt ein kan, å omfamne det med å være vennlig og kjærlig, da kommer det mange gode dråper saman og til slutt så er målsetjinga, innanfor det karmiske og den frie viljen at ein skal internalisere gode handlingsmønstre, ein skal på en måte bli en slags visdomsekspert.

Denne forståinga av karma summar Liv opp på følgjande måte:

[Liv] Så eg ser på det som ein gruppering av fordommar og føresetnadar som ein har, kor ein også har ein intensjonsdel som ein kan gjøre det med, då.

Dette kan vise til Liv si forståing av dei fem *skandhaane*, meir spesifikt *Skandhaan* knytt til *samskara*, handlingsimpulsar. Innanfor denne gruppa finn ein intensjonar og viljehandlingar. Slike mentale aktivitetar styre sinnet i retning av gode, dårlege eller nøytrale handlingar. Slike handlingar både produserer karma og er forma av karma (Jacobsen 2000: 64). Denne forståinga av karma er noko ulik dei andre informantane, men det er likevel ein del ting som

---

<sup>30</sup> En fordom eller for-dom er en dom eller oppfatning som er fattet på forhånd. Ifølge Hans Georg Gadamer inngår fordommene i den individuelle forståelseshorisonten, og er dermed en forutsetning for å kunne forstå. (Gursli-Berg 2009)

er felles. Nemleg at ho trekk fram både handling og intensjon som sentrale delar av sin forståing av karma.

Buddhistpresten Såzen presisera at det ikkje berre er den fysiske handlinga som er karma:

[Såzen] Karma betyr handling. Handlinga foregår jo ikkje berre i det reint fysiske, men som Buddha seier «alt starter med tanken». Så ein kan òg seie, at når alt henger saman med alt, så er også tanken ein del av vår handlingsmønster. Kva dette fører til av positive eller negative utslag for oss sjølv, det blir jo i grunnen spekulasjonar og eit spørsmål om tru. Men igjen viss Buddha skal vere vår referanse punkt, så seier han «gode ting fører gode ting med seg», «dårlege ting fører dårlege ting med seg», og i den grad vi ynskjer å leve eit godt liv, ja så må vi i all vesentlighet konsentrere oss om å gjere og tenke gode ting.

Dette med at tanken går forut for handlinga har med at intensjonen er mentale konstruksjonar og intensjonen sin funksjon er å styre sinnet i retning av gode, dårlege eller nøytrale handlingar (Rahula 1991: 32). Martin knytt òg karma opp mot handling og intensjon:

[Martin] Ja karma betyr handling, og handling har eit resultat! Handling kan vere individuelt eller det kan være ei kollektiv handling slik som for eksempel krig. Det er ein vilje-handling, intensjonell handling. Eit vulkanutbrudd er ikkje karma.

Igjen så ser vi at informantane meiner at karma har konsekvensar ikkje berre for ein sjølv, men òg for andre. Dette såg vi òg i svara frå Erna og Sara. Karmiske konsekvensar for ein sjølv og andre er noko Buddha sjølv snakka om:

Hva mener dere om dette, munker? Hvis en ung mann øver opp sinnets frigjøring gjennom medlidenhet, glede på andres vegne og sinnslikevekt allerede fra barnsben av, kommer han da til å gjøre noe vondt mot noen? «Nei, mester». Hvis han ikke gjør noe vondt mot noen, kommer han da selv til å få det vondt? «Nei, mester» (Brekke 2001: 265)

Trine sitt svar på spørsmålet om karma er spesielt interessant. For i staden for å dele sin oppfatning om korleis ho forstår karma byrja ho å snakke om gjenfødelse. Dette kan tyde på at ho meiner at desse elementa er svært sterkt knytt opp mot kvarandre. Ho knytt sin mellom anna sin fyrste oppleving med buddhistisk praksis opp mot tidlegare liv:

[Trine] Altså den praktiske delen av meg trur ikkje på det (Gjenfødse), men eg trur eg har ein slags tilhøyrse til enkelte stadar og enkelte ting og det er noko som eg har i frå tidlegare tider. Ja med land og med folk, så noko føler ei heilt anna tilhøyrse til. Det var rart, fyrste gangen eg var i KTL så var eg med på ein Puja, og det var som eg skulle ha gjort det tusen gonger før. Resiterer å følge med på teksten. Og det følte heilt riktig og greitt. Desse tinga er jo heilt framandarta, men det følte heilt greitt å gjere det.

Vidare når eg spør ho om kva hennar oppfatning av reinkarnasjon er får eg dette svaret:

[Trine] Altså eg trur jo på det, men det er jo veldig vanskelig å vite korleis det fungera i praksis. Altså innanfor den tibetanske buddhismen, då ein trur på ein bodhisattva, og at dei har nådd den innsikta, og dei kan vere bevisst sine tidlegare gjenfødsler. Eg er ikkje akkurat heilt der då, sant. Men eg trur jo på det for så vidt, men det er ikkje noko eg går å tenker så veldig mykje på.

Ho fortel vidare:

[Trine] Men det følte berre veldig riktig ut! Og det var på ein måte den følelsen som gjord på ein måte at eg fortsatte med det, fordi det var ein slik tilknytting til det staden og menneska, at alt følte veldig riktig. Og eg har på ein måte ikkje stilt meg sjølv så veldig mange spørsmål om det, det er på ein måte «sånn er det!» Men eg går ikkje rundt å tenker så veldig mykje på dette med reinkarnasjon

Når eg spør Trine om ho tenkjer på dette som ei form for sjelevandring eller om det er heile personen som vert gjenfødd får eg som svar:

[Trine] Det er jo sjølv sagt veldig vanskelig å svare på. Det er jo ikkje heile den fysiske personen eller sjela, det er jo ikkje noko sjel i buddhismen heller. Men det blir jo som regel oversatt med mind eller sinnet. Og eg trur det har noko med dei eigenskapane ein har, som gjer at ein gjer slik at ein blir som ein blir, eg trur at tidlegare opplevingar vert avsett. Eg tenkjer på det som ting som eg føler eller opplever, altså i tilknytting til enkelte ting eller plassar og at eg kanskje har vert i forbindelse med denne plassen tidlegare.

Trine fortel i sitatet over at ho ikkje går og tenkjer så mykje på dette med reinkarnasjon, ho fortel dessutan andre stadar i intervjuet at ho tykkjer det er mindre viktig. Sjølv om dette med

reinkarnasjon ikkje er viktig for hennar buddhistiske praksis, så er det interessant at ho er ein av i alt tre informantar som fortel at dei tolkar reinkarnasjon som gjenfødning, i den forstand at ein har hatt tidlegare liv og at ein vert reinkarnert etter døden. Ein annan som tolkar det på same måte er Såzen. På spørsmålet «Kva er din oppfatning av reinkarnasjon» byrjar Såzen fyrst å distansere seg frå det han kallar ortodokse tradisjonar og mahayana-tradisjonar. Med ortodokse tradisjonar meiner Såzen hinayana tradisjonar:

[Såzen] Kva som skil oss i forhold til reinkarnasjon er jo dette med at dei ortodokse tradisjonane tenkjer dei at man kan i eit neste liv bli gjenfødt som kva som helst, mens i mange mahayana-tradisjonar, så tenkjer vi at eit menneske blir eit menneske.

Vidare framhev han at desse førestillingane om reinkarnasjon handlar om spekulasjonar og personleg tru. Dette er mellom anna fordi han ikkje kan sjå tilbake til tidlegare liv, slik som Buddha kunne:

[Såzen] Det er jo ein diskusjon som er interessant, men eg er verken opplyst nok, eller intelligent nok til å ta del i ein slik diskusjon, så då blir det eit spørsmål om «kva trur eg?». Og det er kanskje ikkje så interessant for så veldig mange, hehe, nettopp fordi eg ikkje har noko interessant å seie verken filosofisk eller vitskapleg, så det blir berre ei slags tru. Men sidan du spør meg, så tenker eg at eg blir reinkarnert som eit nytt menneske, skulle eg ta feil, så er det heilt i orden.

Svara som eg fått så langt har eg vald å kategorisere som tradisjonelle tolkingar av reinkarnasjon. Når det er sagt så er det svært vanskeleg å kategorisere kva som er *tradisjonelle tolkingar*, dette har med buddhismens *anatman* (Ikkje-sjølv) teori å gjere. Ein person har ikkje eit uforanderlig sjølv, eller ei sjel. Personen vert innanfor buddhismen heller forstått som hendingar og prosessar som er i stadig forandring (Jacobsen 2000:60). Ein person er bygd opp av fem *skandhaar*. Når ein person dør vert desse *skandhaane* oppløyst, og når ein blir fødd er det tilkomst av nye *skandhaar* (Jacobsen 2000: 62). Den personen som blir gjenfødd, er verken den same eller forskjellig eller begge deler eller ingen av delane (Jacobsen 2000:63). Dette vert eksemplifisert i buddhistiske kjelder, som til dømes når kong Milinda spør Nagasena om kven det er som blir gjenfødd. Som svar gir Nagasena kongen den kjende allegorien om oljelampen (Brekke 2001: 166).

Dette er éin måte å forstå reinkarnasjon på, ein annan er at ein blir gjenfødd frå augneblikk til augneblikk. «Du blir født, du eldes og du dør fra øyeblikk til øyeblikk, idet de

fem gruppene av personlighetsfaktorer blir født, eldes og dør fra øyeblikk til øyeblikk» (Brekke 2001: 266). Ein treng dermed ikkje tenkje på reinkarnasjon som at det har noko med den fysiske døden å gjere, men at dette er noko som skjer frå augneblikk til augneblikk med oss, heile tida. Martin tolkar reinkarnasjon på den sist nemnde måten. I hans svar på spørsmålet seier han:

[Martin] Altså i buddhismen så er det tre kjenneteikn ved livet. Forgjengelighet, ikkje-sjølv og *duhkha* eller lidning. Det at alt er i kontinuerlig forandring, gjør at du ikkje finner noko kjerne, noko uforanderlig kjerne i deg sjølv som lever vidare, som lever i all tid og som er uforanderlig. Så reinkarnasjon, det er noko som skjer kvart augneblikk. Heile tida så blir ein født på ny. Ein er ikkje bare født og så ferdig med det. Ein er født og så veks ein og blir gammel og dør. Buddhismen har ikkje noko doktrine om reinkarnasjon. Buddha ville ikkje snakke om det som skjer etter døden. Det gagnar ikkje, det er bare spekulasjon, det som gjelder er korleis ein lev dette livet.

Sjølv om denne tolkinga av reinkarnasjon er ganske forskjellig i frå Trine og Såzen si forståing av reinkarnasjon er det jamvel ei tradisjonell tolking. Dette er fordi det heng saman med læra om *anatman* og at buddhistiske tekstar viser til ei forståing om gjenfødning frå augneblikk til augneblikk, som vist til over med samtalan mellom Milinda og Nagasena.

Erna er medlem Karma Tashi Ling, den same gruppa som Trine er med i. Erna seier ho er usikker på om ho trur på reinkarnasjon, men fortel samtidig at det kan vere lurt å «reinse» seg sjølv før ein dør. Ho svara:

[Erna] Eg tenkjer eigentleg veldig lite på det sant. Det er sånt som ein ikkje veit, aner ikkje, kanskje alt berre sloknar når du dør, eller kanskje du blir gjenfødd som eit tre eller eg aner ikkje. Men eg veit at innfor tibetansk buddhisme så er dette veldig viktig. Men eg trur kanskje, det er viktig å reinse seg sjølv eller heale seg sjølv gjennom livet, med tanke på viss man går vidare. At viss det er såne syklusar så innanfor det perspektivet kan det vere viktig.

Erna er som ein ser meir tvilande til reinkarnasjon. Samtidig så seier ho at innanfor den tibetanske buddhismen er dette viktig. Og sjølv om ho er tvilande til reinkarnasjon har ho framleis eit tradisjonelt syn på dette, i og med at ho seier at det kan vere viktig å reinse seg sjølv før ein dør.

No når vi har sett på dei meir tradisjonelle måtane å forstå reinkarnasjon på, dette er ei tolking fire av mine informantar har. Dei andre tre informantane mine tolkar dette på andre



måtar, nokre har ei naturvitskapleg forståing, andre avviser det totalt. Sara fortel at ho har ei sekulær tolking av dette fenomenet, og seier at det handlar om at dei handlingane vi gjer i livet, vert igjen etter at vi er døde:

[Sara] Eg trenger ikkje å opparbeide meg ein god karma for at eg vil bli gjenfødd som eit eller anna, som ein buddhist eller ein lama eller noko sånt hehe. Eg tenker meir at det handlar om at alle som er på jorda bør prege vår verden rundt oss på best mogeleg måte, det vil vere igjen etter oss på ein eller anna måte, altså viss eg tenkjer på min bestefar som var ein utruleg flott og god bestefar, så det han har gjort vert for meg er ein inspirasjon. Sånn tenkjer eg på reinkarnasjon. Eg tenker at man dør og så blir kroppen gjort om til oske eller mat for andre organismar hehe. Eg tenker ikkje på sjelevandring på den konkrete betydninga.

Ola avviser reinkarnasjonslæra totalt: «Eg trur faktisk ikkje på gjenfødelse eller reinkarnasjon i det heile tatt, eg synest det er mange gode grunner til å anta at det ikkje førekjem». Liv trekker sin tolking av reinkarnasjon opp mot både kultur og naturvitskap:

[Liv] Det er jo mange av desse ulike elementa som for eksempel dette med reinkarnasjonstro, og en del slike kulturelle element som eg synes ein med ganske god samvit kan sjå litt vekk i frå og tenke på dei som hjelpemiddel eller noko slikt. Eg har sett mange vestlige fortolkningar som eg har gått i grupper med, som kanskje har lest litt for mykje sånn *kitch* litteratur, og de roter seg bort i noko forferdelige ting så eg har sleppt unna det. Eg har og en interesse for filosofi, og kvantefysikk og slike ting, så eg kom liksom inn den vegen.

Liv fortel i intervjuet at ho er interessert i naturvitskap, filosofi og kvantefysikk. Dette har innverknad på måten ho forstår og tolkar desse tinga på:

[Liv] Ja eg tenker som så at vi er jo alle stjernestøv, haha, ja eg er på det nivået der. Så ein eller anna molekyl av oss har sikkert inngått i ein heil masse slike konstellasjonar på eit eller anna tidspunkt og kjem sikkert til å gjøre det igjen. Det er jo veldig lenge sidan eg frigjorde meg i frå noe såne tankjer om personlig gjenfødning, sjelevandring og alt det tøvet der.

Forutan om å ha ei naturvitskapleg tolking på reinkarnasjon så ser ein at ho meiner at reinkarnasjon er eit kulturelt fenomen som vi kan sjå vekk i frå, noko som er interessant når ein ser på den moderne buddhismen, for det er akkurat slike ting ein diskuterar. Ein er skeptisk til religiøse autoritetar, hierarki, ritual og andre «religiøse» aspekt ved buddhismen

(McMahan 2008: 244). Det er nettopp karma og reinkarnasjon mange moderne buddhistar er skeptiske til (Baumann 2002: 58). Som David McMahan skriv i si bok *The making of Buddhist Modernism*:

(...) the variety of adaptations of meditation to secular settings I have discussed represent a movement toward the secularization and detraditionalization of Buddhism that sees Buddhist techniques, attitudes, and ideas as part of a semisecular «spiritual» approach to life with a minimum of institutional, ritual, and liturgical elements (McMahan 2008: 244)

Sjølv om *detradisjonisering* og *demytologisering* er tendensar ved den moderne buddhismen er McMahan påpasseleg med å minne oss på at dette ikkje er ein einsarta tendens. Ein må vere påpasseleg slik at ein ikkje setter opp dikotomiar mellom moderne og tradisjonell buddhisme. Ein bør òg vere påpasseleg på å unngå lage eit for skarpt skilje mellom ein moderne buddhist og ein meir tradisjonell buddhist.

The picture of ancient traditions as monolithic, with no room for self-reflection or individual choice, is an exaggerated representation of both tradition in general and traditional forms of Buddhism (...) Likewise, the free agent unfettered by tradition or external authority, rationally choosing his or her own beliefs and practices and relying on nothing but his or her own autonomous decisions, is a caricature (McMahan 2008: 58)

McMahan konkludera med følgjande:

Thus when we talk of modernization, detraditionalization, and demythologization, we are talking about broad tendencies that coexist in creative tension with traditional elements, with neither side necessarily winning out wholesale (McMahan 2008: 59)

Vidare skriv McMahan at ein kan *detradisjonisering* og tradisjonisme innanfor same institusjon (McMahan 2008: 212). Sjølv om *detradisjonisering* har førekomme så har det ikkje fjerna tradisjonelle institusjonar, autoritet og hierarki, men har opna for at ein kan bestride og reforhandle. Dette har vert med på å skape nye formar for moderne buddhisme (McMahan 2008: 59).

### 4.3 Nirvana: Opphør og psykologisk tilstand

Når vi no har sett på informantane sine førestillingar angåande karma og reinkarnasjon går eg over til å sjå litt nærmare på eit anna fenomen, nemleg nirvana. Nirvana er tett knytt opp mot karma og reinkarnasjon og vert sett på av mange buddhistar som det endelege målet med sin praksis. Nirvana tyder «utblåsing» og viser til utblåsinga av ein flamme (Keown 2004: 195). Nirvana er ikkje ein himmel der gudar eksistera. Innanfor buddhismen er gudar òg bunden til *samsara* og er dermed forgjengelige, slik som oss menneskjer. Sidan alt i *samsara* er forgjengelig er ikkje målet for buddhistar å bli gudar eller å komme til himmelen, målet er å sleppe alt som er forgjengelig og sleppe å bli gjenfødd. Dei fleste buddhistar har det likevel som delmål å forbetre sin gjenfødelse, enten å få det beitre som menneskje eller for å komme til ein himmel (Jacobsen 2000:57 – 58). Ein måte å forstå nirvana er å tenkje på det som noko som inntreff etter døden<sup>31</sup>, eit opphør av all lidning. Ein annan måte å forstå det på er å tenkje på det som ein tilstand i dette livet (Keown 2004: 195). Innanfor mahayanatradisjonar vert nirvana mindre viktig på grunn av Bodhisattvaidealet. Dette er fordi ein bodhisattva har avlagt ein lovnad om å ikkje gå inn i nirvana før alle vesen i verda er frigjort og kan gå inn i nirvana fyrst. Dermed vert nirvana eit kollektivt streven i staden for ein personleg (Keown 2004: 195). Zen-buddhismen har ein litt annan tolking av nirvana. Ein sentral del av zen er læra om *sunyata*, tomheit. Ein meiner at det ikkje er noko forskjell på *samsara* og nirvana. På veg mot å verkeleggjere denne visdommen følgjer bodhisattvaen ein veg der han oppnår dei seks eller ti fullkommenskapar (*paramitaer*) og læra om dei midler (*Upaya*) ein kan bruke til å hjelpe andre. Gjennom sin omsorg for andre blir ein i *samsara*, men gjennom sin visdom vert ein i nirvana (Jacobsen 2000: 118).

Dette er døme på tradisjonelle måtar å forstå nirvana på. For å finne ut korleis konvertittar i Noreg tolkar dette stilte eg informantane mine spørsmålet «Kva er din oppfatning av nirvana?». Trine svara «Det er jo ingenting, ja opphør av alt. Så eg trur ikkje det at det er noko som sitter der og tar imot meg». Her avviser ho ei metafysisk tolking av nirvana, det er verken ein tilstand i dette livet eller noko ein opplever etter døden.

Erna svarar «Eg tenker kanskje det er opphør av alle craving (begjær). At ein har behov for alt mulig som held oss fast då. Kanskje det er ein slags fred eller stillhet». Når eg spør om dette då er ein tilstand ein kan nå i dette livet svarar ho litt nølande:

---

<sup>31</sup> Ein skil ofte mellom to typar nirvana, den eine er den ein kan nå i dette livet. Den andre inntreff etter døden. Den sist nemnde vert ofte omtala som parinirvana (Keown 2004 : 194,195 og 212).

[Erna] Nei..ja.. eller det kan også vere sånn kanskje at av og til så kan man nærme seg eit eller anna gjennom meditasjon, viss du har vert i retreat i nokre dagar at du kan nærme deg noko, ikkje nirvana då men på ein måte noko som er... Du er litt meir der sant, enn du er til vanleg då.

Ein kan altså nå ein «tilstand» gjennom intens meditasjon som går over lengre tid, noko ein gjer på retreat. Denne tilstanden er likevel ikkje nirvana, men kanskje noko i nærleiken, ein smak av nirvana. Når ho seier «held oss fast» tolkar eg dette som at ho viser til *samsara*. Ut i frå utdjupinga ho kom med, ser det ut til at ho meiner at ein ikkje kan fri seg fullstendig i frå begjær og andre ting som held oss fast, men at dette skjer fyrst når vi er døde.

Sara tolkar nirvana som ein tilstand ein kan nå i dette livet, ein tilstand ein kan gå inn i og forlate:

[Sara] Det er ein tilstand av å oppleve *interbeing* og *non-self*, ville eg kanskje sagt viss eg skulle bruke dei omgrepa. Det er å føle at man henger saman med alt som er rundt seg på ein avslappa måte. Den er tenker eg er oppnåelig når som helst eigentleg, det er ikkje ein annan plass eller paradís.

Desse omgrepa *interbeing* og *non-self* er kjende omgrep innan Thich Nhat Hanh sin form for buddhisme. Det er kanskje ikkje så rart at Sara nyttar seg av slike omgrep når ho skal svare på eit slikt spørsmål, sidan ho er medlem av Dharma-gruppa som er tett knytt opp mot Thich Nhat Hanh. Det som er spesielt interessant er at ho nyttar desse omgrepa på engelsk. Det er ho ikkje aleine om å gjere, fleire av mine informantar nyttar seg av engelske omgrep i sine svar. Dette kan tyde på at svært mykje av det dei les om buddhismen er på engelsk. Dette gjeld kanskje særleg for KTL der den lokale lamaen underviser på engelsk. Dette med bruk av engelsk er noko forskarar på moderne buddhisme har vert inne på tidlegare. Donald Lopez har i følgje David McMahan sagt at «English has become the lingua franca of Buddhist modernism» (McMahan 2008:21). Ein meiner altså at engelsk har blitt eit hjelpespråk for den moderne buddhismen.

Når eg spør vidare om nirvana svarar Sara at det kollektive er noko ho tykkjer er viktig:

[Sara] Det fyrst og fremst ein sinnstilstand ja. Men det er og ein tilstand av at andre rundt ein har det godt, det er ikkje nirvana for meg viss eg går rundt på min eigen rosa sky og det er forferdelig for andre rundt meg.

Sara er den einaste av informantane som meiner at nirvana er avhengig av andre menneskjer sin sinnstilstand. Dei andre informantane tolkar dette innanfor ramma av individet.

Ola er svært belest innan palikanon og har jobba med å omsett tidlege buddhistiske tekstar til norsk. Dette kjem klart til uttrykk i mange av svara han kjem med under intervjuet. På spørsmålet «Kva er din oppfatning av nirvana» svara han:

[Ola] Ja det har eg for så vidt for det finnes eit sted i tipitaka kor sariputta får spørsmålet «kva er nirvana?» og han svarer «det er det totale fråvær eller det totale utslettelsen av hat, begjær og uvitenhet». Og disse tre punktane han her då nemner er dei tre usunne røta. Som Buddha mange gangar omtaler, det som eg då ser som underforstått er at i følgje buddhistisk psykologi så har alle menneskjer desse tre usunne røta i forskjellig styrkegrad, men ein har og dei tre motsetningane det vil seie dei sunne røta: vennlegheit, givarglede, innsikt. Og Sariputta sa ikkje noko om at desse blir borte så eg ser det sånn at nirvana då er blir totalt fråvær av dei tre negative røta, men det vil då seie at dei tre positive blir ståande igjen. Det blir då eit sinn fult av visdom, givarglede og vennlegheit. Så eg ser då nirvana som ein reint psykologisk tilstand, der dei negative elementa i sinnet rett og slett er borte.

Som ein ser tolkar Ola òg nirvana som ein sinnstilstand i dette livet. Forskjellen er at han nyttar seg av tipitaka når han argumentera for sitt syn. Det er ganske typisk for den moderne buddhismen, at ein nyttar seg av tidlige buddhistiske tekstar og tolkar dei innanfor ein moderne diskurs. Donald Lopez er inne på dette når han peikar på at moderne buddhistar ofte ser til den opphavlege buddhismen for legitimering av sine standpunkt. Ein hevdar at buddhismen slik den var på Buddha si tid er den som er mest moderne, rasjonell, individualistisk, vitskapleg og tolerant (Lopez 2002: xi – xii). Ola er eit godt eksempel på denne typen moderne buddhist.

Såzen knytt nirvana opp mot det opplyste mennesket, og gjev følgjande svar:

[Såzen] Igjen så snakkar vi jo om korleis definerer vi det å vere eit opplyst menneske. Du stiller meg dette spørsmålet, men eg støtter meg igjen på nødvendigvis ikkje min empiri, men min lærar Buddha. Som sa det relativt enkelt når eit menneske ikkje lengre er bunnet av grådighet, hat og forvirring, så er det opplyst. Når grenser mellom sjølv og andre, subjekt og objekt opphøyre så er vi eit. Det å forstå vår eigen natur, det å verkeleg forstå, «kven er eg?!» det er å vere opplyst. Det er jo mine referansepunkter, og det er på det grunnlaget vår orden har definert nirvana. Altså ein tilstand, ein menneskeleg, vi tenker jo ikkje at dyr når nirvana,

interessant nok, men vi tenker at eit menneske oppnår det som vi kallar nirvana og blir eit opplyst menneske og blir ein Buddha, så har det frigjort seg i frå dei tre giftene grådighet, hat og forvirring. Og då er det vell sånn då, når eit menneske ikkje skal ha skal ha skal ha, men er fornøyd med det det har det det trenger, når vi ikkje diskriminerer, ikkje setter folkegrupper opp i mot kvarandre, og dømmar dei utifrå deira forskjellighet, men er glad i mennesket og når vi ikkje lengre er forvirra.

Såzen er den einaste av informantane som knytt nirvana direkte opp mot oppvakning og det opplyste mennesket. Han referera dessutan til nirvana som vår eigen natur, der ein forskjellen mellom ein sjølv og andre har opphøyr. Her kan ein trekke parallellar til det som innanfor mahayana vert kalla for buddhanatur. Dette er noko som ein finn inni alle vesen. Ideen om buddhanatur er særleg lagt vekt på innan zen. Dette ser vi mellom anna i *Prajnaparamita-sutraer* og *Lanka-avatara-sutra*, begge desse er viktige tekstar innan zen-tradisjonen. I *Lanka-avatara-sutra* vert det lagt vekt på at buddhanaturen er til stades i alle, og at buddhatilstanden derfor er tilgjengelig for alle (Jacobsen 2000: 118)

Martin er òg zen-buddhist, men frå ein annan tradisjon enn Såzen. Han er svært kortfatta når han svarer på dette spørsmålet. [Martin] «Nirvana betyr utsløkking og det viser til utsløkking av begjær hat, og uvitskap. Dette er årsakene til lidning».

Liv knytt sitt svar opp mot sin forståing av karma og reinkarnasjon. Ho trekk fram sin impuls-forståing av Karma i hennar forståing av nirvana:

[Liv] Ja det har eg, ganske tydelig faktisk. For det er jo slike augneblick vi kan oppleve alle saman, kanskje berre vi ikkje kjenner dei igjen så godt, etter kvart så blir ein jo kjent med dei. eg har ikkje noko sånn førestelling om at man svever rundt i ein sånn evig sånn. Fordi då trur eg vi må tilbake til sånn stjernestøvtenking, kor molekylene fyker ut, men eg tenker heller at paradiset er her på jorda i den forstand at når man har gått igjennom og på forskjellige måtar klarer å forholde seg til dei impulsane som kjem, særleg dei dårlige impulsane, og klarer å kjenne igjen dei og etter kvart klarer å gje slepp på dei, det gir ein ganske fin følelse. Slik eg forstår nirvana då så er det at ein rett og slett har greidd å gi slipp på dei vonde impulsane på eit tilstrekkelig tidlig tidspunkt.

Igjen legg Liv vekt på ei naturvitskapeleg og rasjonell tolking av desse tinga. Ut i frå svaret ser vi at Liv fokusera på nirvana som ein tilstand i dette livet. Ho avviser all metafysisk forståing av nirvana som ein slags stad ein kjem til etter døden.

#### 4.4 Kjernen i buddhismen

Så langt i dette kapitlet har vi sett på kva førestillingar informantane mine har til karma, reinkarnasjon og nirvana. Som ein ser så fortel enkelte at dei ikkje tenkjer så mykje på dette. Ein kan tolke dette som om at dette er ting dei tykkjer er mindre viktige. At ein tykkjer at karma, reinkarnasjon og nirvana er mindre viktig er typisk for den moderne buddhist, men kva meiner ein då er det viktige? I intervjuet eg utførte spurde eg alle informantane kva dei meiner var kjernen i buddhismen.

I sitt svar legg Trine stor vekt på det å vere til stades. Ho meiner at det er viktig at ein er til stades både i det positive og det negative, og at ein må leve i dei tinga som kjem og går. Ho knytt dette opp medkjensle og at ein må lære av feila sine:

[Trine] Ja og lære litt av dei tinga. Og vere litt bevist på dei tinga ein gjer. Og ikkje berre gjere ein masse forskjellige ting. Også ovanfor andre. Og gjere kloke val, ikkje berre for meg sjølv. (...) Ein har ein meditasjonspraksis (*metta*) der ein skal ha medkjensle for dei man er veldig glad i, så dei du er venner med, så til dei du ikkje kjenner, så til dei man missliker og til slutt dei man ikkje hater, men missliker sterkt. Og øve seg på å ha medkjensle for alle. Det er ein stor forskjell på medkjensle og kjærleik sant.

Erna legg på same måte som Trine vekt på medkjensle i sin tolking av kva som er kjernen i buddhismen:

[Erna] Eg tenkjer sånn som Dalai Lama seier. «loving kindness is my only religion» Så eg tenkjer det med kjærleik og medfølelse og glede. Og så har du dei fire umålbare. kjærleik, altså *metta*, compassion og så der det equanimity, likevekt, glede. At det er på ein måte ein sinnstilstand som på ein måte gjer at du er litt meir fredelig, kanskje empatisk og solidarisk enn viss du ikkje er der på ein måte.

Igjen ser vi bruk av engelske omgrep i staden for norske. Det same var tilfelle når eg spurde Sara om hennar forståing av nirvana.

Ola vel å plassere arbeide med å foredle sinnet som kjernen i buddhismen. Han refererer òg til den åttedelte vegen og dei sunne røta i sinnet:

[Ola] Ja, eg trur eg vil referere til det eg allereie har sagt om nirvana. Kjernen er å arbeide for å foredle sinnet for i fyrste omgang å svekke og det ultimate målet å fjerne heilt dei tre usunne

røta i sinnet. Og sariputta fortsetter «kva er så vegen til nirvana?» Og då svarer han «den åttedelte vegen» og det synest eg er ein bra oppsummering av buddhismen i eit nøtteskal

Sara knytt buddhismen om mot ein heilskapstenking. At ein kjenner at en er ein del av eit samla heile, naturen. Ho viser til det ho meiner er økologiske og naturvitskaplege delar av buddhismen. Dette gjer ho ved å nytte seg av omgrep som *interbeing* og *non-self*:

[Sara] Eg trur det er veldig mykje som er allmennmenneskeleg i buddhismen, det trur eg. Og dette med den økologiske og naturvitskaplege delen av buddhismen, at alt henger saman. Og kor man enn er i verden så henger det jo saman, alle mennesker på heile jorda består av 70% vann, sant...Og alle menneskjer er i samspel med naturen i forhold til dette med «non-self» og «interbeing» og eg hugsar Thich Nhat Hanh sa «the concept of non-self and interbeing is crucial for your happiness».

Om buddhismen som økovenlig religion skriv Damien Keown følgjande:

Buddhism is widely regarded as an «eco-friendly» religion with an expanded moral horizon encompassing not just human beings but also animals and the environment. Its generally thought to have a more «enlightened» attitude to nature than Christianity, which has traditionally taught that mankind is the divinely appointed steward of creation holding authority over the natural order (Keown 2012: 218).

Både Sara og Erna er opptatt av natur og økologi, og ein kan altså ut i frå det Keown skriv anta at dei ikkje er aleine om denne forståinga av buddhismen.

Såzen tykkjer det er vanskelig å svare på dette spørsmålet og byrjar å tenkje høgt. Han diskutera med seg sjølv kvar ein skal sette kjernen, om det er Buddha som er kjernen, mennesket eller den åttedeltevegen:

[Såzen] Så det er vanskelig å komme bort i frå Buddha, Shakyamuni Buddha, som person, så kan vi godt seie, slik som ha sa når han låg på det siste når munkane spurte korleis skal vi minnes deg? Skal vi lage byster og skulpturar og det eine med det andre, nei sa han; dere skal lage eit symbol, den edel åttedeltevei. Det er det sentrale kvintessensen av læra, det er den åttedelte veien. Så det vil jo og vere kjerna i buddhismen, den ville jo sjølvstekt ikkje vert der



viss ikkje Shakyamuni Buddha hadde vert der, og kva er då essensen igjen i den åttedelte veien? Kva er sentrum av sentrum? Det er jo mennesket, det tenker eg er mennesket.

Han konkluderte til slutt med at mennesket var sentrum.

Liv gav eit svært interessant svar på dette spørsmålet. Ho trakk fram både egne erfaringar, tradisjon og etikk som kjernen i buddhismen:

[Liv] Det er nesten slik at eg vil svare: tenk sjølv! Prøv det ut, tenk sjølv, ikkje stol på det eg seier.. Også ser eg på det som ein ubrotten lærdomstradisjon som har gått vidare i 2500 år. At faktisk når vi satt der ute i dag (viser til Buddhas oppvåkningsdag i Wat Thai tempelet), så har jo folk gjort dette heile tida, ein sånn flott manifestering av medmenneskelighet og kjærlighet.

Det er fleire ting som er interessante å trekke fram her. Som eg tidlegare har vist til, venta eg å finne mange spor av *demytologisering* og *detradisjonalisering*, og det har eg gjort. Men her ser ein at dette ikkje er ein eintydig trend innanfor den moderne buddhismen. Ein er faktisk òg opptatt av at dette er ein tradisjon, ein tradisjon som Liv meiner er ein 2500 år gammal *ubrotten* tradisjon. Ein er opptatt av å knytte det opp mot tradisjonar, at ein ikkje skal legge dette heilt til sida. Det andre som er interessant her er at ho legg såpass stor vekt på «prøv det sjølv, tenk sjølv», og dei individualistiske tolkingane av buddhismen som er typisk for den moderne buddhismen. Dette kjem altså i tillegg til at ho meiner tradisjon er viktig. Igjen kan ein vise til McMahan:

Modernization, therefore, with its detraditionalization, demythologizing, and psychologizing tendencies, seldom consists simply in the emergence of a thoroughly autonomous self from the shackles of tradition, as modernity's dominant narrative would have it. It proceeds, rather, through heterogeneous adaption of the discourse and practices of modernity, selective assent to its dominant axiom and assumptions, and ideological struggle over the extent and manner of adaption (McMahan 2008: 59).

Martin er igjen svært kortfatta i sine svar: «Ja kva er det å være bevisst? kva er bevisstheten? kva er det?! Ja ikkje sant?» Sidan svaret hans er så kort så opnar det opp for fleire måtar å tolke dette på. Eg tolkar det som at Martin meiner at det er arbeidet med sitt eige sinn som er det sentrale. Altså å komme fram til kva denne bevisstheita er for noko. Er til dømes bevisstheita vår i stadig forandring og utan sjølv?

## 4.5 Oppsummering

I dette kapitlet har eg tatt føre meg førestillingar og tolkingar mine informantar har til buddhismen generelt og til sentrale element ved Buddha si lære. Fyrst så såg eg på korleis informantane mine såg på buddhismen, deretter tok eg for meg elementa; karma, reinkarnasjon og nirvana steg for steg. Til slutt såg eg på kva informantane mine meiner er kjernen i buddhismen. I neste kapittel skal eg ta føre meg den buddhistiske praksisen til mine informantar.

## 5. Meditasjon, ritual og retreat: analyse av praksis

Like over gata for Grønland kyrkje ligger Rinzai Zen senter Oslo, og ligg i andre etasje i eit kontorbygg. Senteret er minimalistisk innreia, veggane er kvite og golvet er av furu. Eg besøkte dette senteret tidleg ein søndagsmorgon for å delta på meditasjon. I alt var der fire tilstade, og berre ei av desse var kvinne. Etter at ein har kome inn tar ein av seg skoa og ein snakkar om laust og fast med dei andre som har møtt opp for å praktisere. Etsjen var delt i fleire rom, meditasjonen føregikk i det største rommet som er meditasjonshallen, *zendoen*. *Zendoen* var stor og luftig og der var ingen møblar. Det einaste som var der var to lange rekker med svarte meditasjonsputer og tilhøyrande matter. Heilt framme var der eit lite alter med ein Buddhastatue, ein blomster vase og eit lys.

Før den formelle praksisen fikk eg litt opplæring på korleis eg skulle te meg. Den formelle delen av praksisen byrja så snart ein hadde trådd over dørstokken til *zendoen*. Når ein gikk inn i meditasjonshallen bøygde ein seg med folda hende<sup>32</sup> og ein gikk til puta som ein vart vist til. Det var på ingen måte lov å snakke med andre etter at ein hadde gått inn i meditasjonshallen. Når ein var komen til puta si satt ein seg i *seiza*, ei sittestilling der ein har puta mellom beina og ein sit på anklane sine. I denne sittestillinga fikk alle ein liten kopp med te som vart skjenka på ein svært formell måte. Ein måtte gi eit bestemt signal med høgrehanda når ein hadde fått nok te, viss ikkje rann den varme teen ned i fanget på ein. Ein drakk denne tekoppen saman med dei andre som hadde møtt opp. Før sjølve meditasjonen byrja, tok alle praktiserande fram eit «messehefte». Frå dette heftet resiterte vi mellom anna *Trisarana*, dei tre tilflukter på norsk og nokre andre tekstar på japansk. Heile tida mens ein var der var det strenge reglar ein måtte følgje, ein bøygde seg til bestemte tidspunkt og sjølv måten ein heldt messeheftet på var viktig.

Etter tedrikkinga og resiteringa var det tid for gåmeditasjon, *kinhin*. Dette vart signalisert ved eit slag på ei lita bjølle og eit slag med to klossar. Ein måtte då bøye seg med folda hender og stå ved sidan av puta og vente til leiaren av meditasjonen byrja å gå. Gåmeditasjonen vart utført ved at ein gikk på ei lang rekke med meditasjonsleiaren fremst, ein går i eit svært lågt tempo og ein skal konsentrere seg og vere merksam på alle bevegelsane som er involvert når ein går. Etter omlag ti minutt med *kinhin*, sitt alle seg ned og ein byrja fyrste periode med meditasjon, *Zazen*. Under meditasjonen er det og reglar ein må følgje, ein må sitte rakt i ryggen i godkjende sitte stillingar desse er full lotus, halv lotus, burmesisk eller *seiza*. Venstrehanda skal ligge å kvile i høgrehanda og tomlane skal møtast og forme eit ovalt

---

<sup>32</sup> Denne handstillinga vert kalla *Gassho*.

hól. Henda skal så haldast i høgde med navelen og skal ikkje kvile i fanget. Denne sittestillinga er krevjande og eg vart retta på av leiaren av meditasjonen ved ei anledning. Denne fyrste bolken av meditasjon varte i omlag 25 minutt, som igjen var etterfølgt av ti minutt *kinhin* og 25 nye minutt med meditasjon. Det heile vart avslutta med at alle praktiserande utførte prostrasjonar der ein bøygde seg til golvet og opp igjen<sup>33</sup>, og gikk ut av *Zendoen* med henda i *Gassho*.

Dette er mine egne erfaringar i frå mitt besøk til Rinzai zen senter Oslo. Intensjonen med å delen denne erfaringa var å vise at det er mange som legg vekt på ein formell praksis der ein knytt det nært opp mot tradisjon. I dette tilfellet den japanske zen-tradisjonen. I dette kapitlet skal eg ta føre meg den buddhistiske praksisen til mine informantar. Har dei *detradisjonelle* og *demytologiserte* tendensane ved den moderne buddhismen hatt konsekvensar for praksisen til informantane mine? Er det slik som Knut Jacobsen skriv «Den typiske vestlige buddhist med kulturkristenbakgrunn er en lekmann som oppfatter meditasjon som sin viktigste buddhistiske praksis»? (Jacobsen 2000: 189). Kva forhold har informantane mine til ritual? Er dette ein viktig del av deira praksis? Kva rolle spelar retreats for informantane mine? Heilt til slutt har eg sett på kva informantane ser på som målet med praksisen sin.

### 5.1 Dagleg praksis: Meditasjon og ritual

Mange vil hevde at meditasjon er ein uunnverleg buddhistisk praksis, men meditasjon har tradisjonelt sett vert ein praksis som har vert knytt til kloster, og som har vert atterhaldt munkane. Sjølv om meditasjon vert sett på som nødvendig for å oppnå nirvana, er dette ein praksis som dei fleste buddhistar ikkje driv med (McMahan 2008: 183). Frå gammalt av har majoriteten av asiatiske buddhistar praktisert ved å ha ein etisk livsførsel, ved å utføre ritual og ved å tene *sanghaen* (McMahan 2008: 183). Sjølv om fleirtalet av buddhistar i verden i dag praktisera buddhismen utan å meditere aukar i dag talet på buddhistar, særleg i frå middel klassa både i Asia og i Vesten, som ser på meditasjon som ein essensiell del av deira buddhistiske praksis (McMahan 2008: 184). Med dette som bakteppe skal eg no sjå nærmare på den daglege praksisen til mine informantar.

Under intervjuet med Trine byrja ho å snakke om sin praksis før eg hadde fått skrudd på bandopptakaren. Ho sa at ho likte å meditere om morgonen og prøvde å gjere dette på ein dagleg basis:

---

<sup>33</sup> Denne forma for prostrasjon vert kalla *Raihai*

[Trine] Ja det er ikkje alltid eg klarer det. No har eg seinvakt, så no er det greiare. Men når ein skal gå tur med hunden fyrst og lage mat, så får ein ikkje alltid tid. Men ein kan jo gjere det (meditere) når ein går. Du kan gjere det på bussen. Ja prøve å inkorporere det i daglege, vanlege ting. Det er noko med den tilstedeværelsen.

Dette med å inkorporere meditasjonen inn i kvardagen, og fokus på det å vere til stades er noko som går igjen i svara eg får frå mine informantar. Dette er noko eg vil komme tilbake til. Trine resitera ikkje eller gjer andre ritual i sin daglege praksis, men fortel at dette er noko ho gjer når ho er saman med andre buddhistar:

[Trine] Det er vanskelig å gjere aleine, eg liker best å gjere det saman med andre. Det blir liksom litt stusselig å gjere det aleine. Men eg liker å gjere det. Eller eg synest det gir meining å gjere det! Gjer det før og etter meditasjon.

Som ein ser så utfører ikkje Trine ritual når ho er aleine. Ho meiner dette blir litt stusselig. Andre informantar fortel òg at dei ikkje likar å utføre ritual aleine, men at dei gjer det saman med andre. Når eg spør Erna korleis hennar daglege praksis ser ut fortel ho at ho mediterer kvar dag:

[Erna] Ja, eg stressar litt om morgonen, men eg prøva å meditere før eg går på jobb, men det er ikkje kvar dag. Og det blir ikkje så lenge, om helgane kan eg sitte lenge, men kvardagen i snitt kanskje 10-15minutt og så litt lengre om helgane. Men så meditera eg om kveldane før eg legger meg:

[Erna] Intensjonen er å meditere meir for eg kjenner jo at det er veldig bra. Og så er eg jo med i ei gruppe, vi møtes kvar fjortande dag. Det har vi gjort nokre år. Ho eine ho er kristen, ho har og vert med på meditasjonskveldane i nykyrkja. Sånn kristenmeditasjon. Og så har ho vert ein del på buddhist senter. Blant anna hos Thich Nhat Hanh i Frankrike. Så ho ser på seg sjølv som kristen men forholder seg veldig mykje til Buddhismen. Og vi forbereder kvar gang eit innlegg om forskjellige tema som går på rund gang, som om for eksempel «mindfulness». Så snakkar vi litt om dette og så meditera vi.

Ho har både ein praksis der ho meditera aleine og saman med andre. Ho prøver å meditere to gangar om dagen, men som ho nemner er det ikkje alltid ein får tid til dette. Ho nemner og at det ikkje berre er buddhistar på samlingane dei pleier å ha. Erna fortel at dei som er med i

gruppa ikkje har noko problem med at der er kristne med i gruppa, men at enkelte i KTL har problemet med dette.

[Erna] Nei. Men der er nokon i KTL som meiner at det er problematisk, men for meg er det ikkje det. Eg er kanskje ein buddhist-light, eg er ikkje så veldig religiøs på den måten.

Eg spør om dei tonar ned det reint buddhistiske elementa for at ho som er kristen skal føle seg velkommen. Til dette svarar ho:

[Erna] Nei, eller ja på ein måte vi chanter ikkje. Det gjer vi ellers. Av og til har vi hatt kurs der vi får besøk av forskjellige lamar'er, då chanter vi. Når eg er på KTL i Oslo då er det bønner og sånt, men det brukar eg sjølv og heime. Eg har særleg ein som eg bruka, altså tilflukt. Men det er ikkje problematisk (med ho kristne) vi har jo brukt forskjellige teksta, blant anna ein tekst som Thich Nhat Hanh har skrive om Buddha og Jesus. Kor han samanlikna religionar. Og Dalai Lama har òg sett litt på dette.

I meditasjonsgruppa tar dei altså omsyn til at der er andre enn buddhistar som er med. Dei forsøker å vere inkluderande ovan for ho som er kristen ved å ta opp tema som alle synest er interessante samtidig som dei tona ned praksis som resitasjon. Når eg spør Erna om ho utfører nokre ritual eller resitera noko i tillegg til meditasjonen svarar ho:

[Erna] EG resiterer ei tilfluktsbønn før kveldsmeditasjon, og ofte ei irsk keltisk kristen bønn, som eg synes ligger nær buddhismen og som eg resiterer før morgenmeditasjon.

Her ser ein at Erna nyttar seg av tradisjonell tilfluktsbønn, *Tisarana*. Der tek ein tilflukt i Buddha, Dharma og Sangha. Samtidig så nyttar ho seg av ei kristen bøn som etter hennar oppfatning ligg nærme buddhismen. Seinare i intervjuet byrja vi å snakke om ho «shoppar» litt mellom tradisjonar:

[Erna] Ja eg trur eg er der eg. Eg «shopper» litt, eg er kjempe glad i Gandhi for eksempel og Luther King og eg kan finne mykje som er fint i kristendommen og. Eg kan synest det er fint å gå i ei kyrkje av og til og sånt. Eg identifisera meg eigentleg litt med kvekerane hehe. Eg har sett dei på mange arena som eg sjølv har vert. Eg synest på ein måte at dei... Det appellera veldig på meg. Så det er vell kanskje litt sånn at eg «shopper».

Dette med å «shoppe» eller låne i frå forskjellige tradisjonar er typiske for *konvertittbuddhistar*. Dette er noko fleire forskarar på feltet har konkludert med. Jørn Borup tar opp dette i si bok *Danske Verdensreligioner – Buddhisme*. Borup skriv at mange lev livet sitt fullt forankra i buddhismen, og at dei knytt seg til bestemte skular, mens andre «shoppar» blant lærarar og tradisjonar (Borup 2010: 42). Eklektiske kopling av forskjellige tradisjonar, slik som Erna gjer når ho nyttar ei kristen bøn i sin buddhistiske praksis er i følge McMahan vanleg for *detradisjonisert* religion (McMahan 2008:47). Erna er medlem av same gruppe som Trine. I kapittel tre skreiv eg ein lite introduksjon til kvar av mine informantar. Der kom det fram at Trine er meir «konservativ»<sup>34</sup> når det gjeld shopping mellom tradisjonar. Trine og Erna er begge med i same gruppe, nemleg Karma Tashi Ling Buddhistsamfunn. Ein ser altså at innanfor same gruppe kan ein finne forskjellige vektleggingar av tradisjon. Dette er noko McMahan òg skriv om. Han skriv at ein kan finne *detradisjonisering* og tradisjonisme innanfor ein og same institusjon (McMahan 2008: 212). Katarina Plank som har forska på buddhisme og meditasjon i Sverige finn dei same tendensane hos sine informantar (Plank 2011: 270).

Sara er den som minst nyttar seg av tradisjonell praksis i det daglege. Ho fortel at ho ikkje sit i meditasjon til dagleg, men at ho gjer litt yoga. Sara nyttar seg heller ikkje av ritual i sin daglege praksis, men utføre dei når ho er saman med andre. I intervjuet fortel Sara mykje om sine opphald i Plum Village. Ho fortel at ein får opplæring i å meditere til lyden av forskjellige bjøller og klokker. Dette kan vere rituelle bjøller eller kyrkjeklokker. Oppgåva er at når ein høyrer ei slik bjølle skal ein stoppe opp og vere til stades i augneblikket. Dette har ho implementert i sinn daglege praksis:

[Sara] Eg held den i handa og plinger på den. Den har ein funksjon, den skal på ein måte bryte igjennom uvitenheten. Ein kan og meditere på kyrkjeklokker, det gjer dei i Plum Village. Då skal ein trekke pusten tre gangar.

Vidare fortel Sara at ho nyttar seg av gåmeditasjon:

[Sara] Nei, tidlegare gjer eg det. Men eg prøver gå meditasjon, det tykkjer eg er vanskelig for då må ein gå så seint. Og det virka umiddelbart då ser ein ting rundt seg på ein annan måte.

---

<sup>34</sup> Informanten sin bruk av ordet.

James Coleman på peikar at denne forma for meditasjon er særleg populær innan Thich Nhat Hanh inspirerte grupper (Coleman 2001: 99). Dharma-gruppa er ei slik gruppe, og både Sara og Liv er med i Dharma-gruppa. Liv der meir aktiv i sin daglege praksis:

[Liv] Sitter på morgonen. Med fokus på pust og slikt, og viss det har vert drømmer eller andre ting så jobbar eg med det. Følt av litt stretching-øvingar og den type ting. Prøver å bli enda meir bevisst etterpå på ting i kvardagen, for det er jo ein av dei spesielle tinga ved Dharma-gruppas praksis eller zen. At dei tinga du gjør at du forsøker så godt som det er... for eksempel eg har ein veldig lang gang i leilegheita min, der det er mykje bøker, så kvar gang eg går gjennom der så er eg veldig bevisst, så prøver eg å gjøre alle tinga eg gjør med mest mulig bevissthet, så viss eg husker på det så er det veldig alright. Det er ein veldig bra følelse. Også går eg t gangar i veka til meditasjonspraksis. Sånn ser det ut i kvardagen. Òg forsøker eg nokre gongar å ha meditasjon på kvelden, og da fokuserer eg veldig mye på pust, prøver å skrive ting ned, prøver å bruke det analytisk, prøve å sjå på kva ting som kjem fram, kva er det for slags triggere som kommer fram. Prøver en intellektuell tilnærming.

Liv har altså ein fast dagleg praksis der ho prøve å meditere kvar dag, og helst to gonger. Nokre gangar driv ho, på same måte som Sara, gåmeditasjon. Ho har òg ein fast praksis ved at ho går til meditasjonsgruppe to gangar i veka. At Liv praktisera meir saman med andre buddhistar enn Trine og Erna kan rett og slett vere på grunn av tilbod. Liv bur i Oslo og der har dei eit breiare tilbod for buddhistar, og eit større miljø. Der er fleire og større grupper der. Det vert dermed enklare å skape ein fast praksis saman med andre. Trine ytre til dømes ønskje om å flytte til Oslo på grunn av dette:

[Trine] Kunne godt tenkt meg å bu i Oslo, det hadde eg synest var veldig kjekt, men eg elsker Bergen og Vestlandet. Men eg kunne godt tenkt meg å vert nærmare KTL. Sånn sett kunne eg tenkt meg å flytte til Oslo og ha meir praksis saman med andre.

Erna har ytra at ho sakna eit større miljø i Bergen:

[Erna] Det er liksom ikkje nokre møteplassar her i Bergen i Oslo har du jo KTL og du har jo Buddha bok og bilde (knytt til KTL). Sånn at du har slike møteplassar og dei har dugnadar saman det savna eg litt her i Bergen. At det ikkje er noko miljø at du kan vere med i det miljøet og vere buddhist og gjere ting saman.



Dette med samvær med andre buddhistar og fellesskap er noko eg diskutera nærmare i neste del av dette kapittelet. Når det kjem til ritual så utføre Liv nokre ritual i sin daglege praksis:

[Liv] Nei det er meir, altså eg har en Buddhastatue heime og tenner lys, slår kanskje på klokken ikkje sant? Da er det jo meir formelle settingar, prostrasjon. For meg synes eg det gir god meining, med å gjøre det litt meir formelt, og ha en formell inngang for å reinse sinnet, og gå inn i et anna rom. For da er det ikkje så farlig om eg er alene, for da er eg ikkje lengre aleine for gjennom å gjennomføre dei rituelle tilnærmingane til det så er eg plutselig del av det fellesskapet, så da går eg inn i det og vet at det er mange andre som gjør det same og. Og så gjør man det ferdig, og så er det tilbake igjen, så for meg gir det meining.

Her ser vi at rituala har fleire funksjonar for Liv. På ein måte skapar det ei avgrensing mellom det reint kvardagslege og det religiøse. Ho utfører ritual og trer inn i det religiøse. Det andre ho gjer er å knytte dette opp mot ein tradisjon. Liv gjer mellom anna uttrykk for at det ikkje er så farlig om ein utfører ritual aleine. Dette er fordi når ein utføre disse rituala så er ein ikkje aleine lengre, ein tar del i noko større, nemleg ein tradisjon. Trine synes til dømes *ikkje* det gav noko særleg meining å utføre ritual når ho var aleine.

Ola trekk som dei andre inn oppmerksomd når eg spør han om hans daglege praksis:

[Ola] Den daglege praksisen går nok mest på å prøve å øve oppmerksomd i dei situasjonane eg er i, og prøve så godt eg kan å vere eit noe lunde rimelig, hyggelig og anstendig menneske ovanfor dei eg omgås. Så du kan seie det har med, oppmerksomdstrening og etikk. For min del så kan du seie at det kjem inn eit aspekt til for eg jobbar med å omsette. Eg jobbar med å omsette palıtekster, så den studiedelen som høyre med det å vere omsettar av palıtekster. Studere og tenke ut kva står det eigentleg her, og korleis burde eg formulere dette her, kva ligger bak dette? Ligger det noko historiske eller kulturelle føringar som kan gi nyanser i teksten, også vidare også vidare. Det er forsåvit også ein del av ein buddhistisk praksis.

Her er Ola inne på ein del interessante ting, han knytt sin daglege praksis opp mot det å vere oppmerksom, men knytt det og opp mot etikk og studie av tekstar. Sjølv om fleire av informantane fortel at dei les buddhistiske tekstar er det berre Ola og Martin som ser på dette som ein del av sin buddhistiske praksis. Dette med å lese tekstar som buddhistisk praksis er noko McMahan er inne på:

What could be more commonplace than a Buddhist going to a good bookstore, browsing a bit, purchasing a translation of a classic primary text, then going home and reading it? Besides meditation, most western Buddhists would consider reading Buddhists books one of their primary activities as Buddhists, and many have come to Buddhism through books (McMahan 2008: 16 – 17)

McMahan viser til Jay Garfield når han diskutera dette vidare. Garfield gjer oss merksemd på at det at lekfolk les buddhistiske tekstar er noko som er nytt innanfor buddhismen. Bøker har tidlegare fungert som støtte til ein munnleg resitasjon (McMahan 2008: 17). Vidare påpeikar McMahan at det ikkje er heilt uproblematisk at ein les desse tekstane og prøver å forstå dette på eiga hand utan ein lærar:

The vast canonical literature of Buddhism was written as an aid to oral and personal instruction by an authorized teacher. To attempt to read such texts without the help of a teacher and outside all established pedagogy would have been – and still is considered by some- folly (McMahan 2008: 17).

Omsettinga av buddhistiske tekstar til engelsk er ikkje berre ei lingvistisk omsetting, men og ei kulturell omsetting. I vår tid kan kven som helst gå til eit bibliotek eller ein bokbutikk og kjøpe omsette *sutraer* i frå palikanonen.

Ola fortel at han ikkje utføre ritual i sin daglege praksis, dette er noko han føler ikkje gjer særleg meining:

[Ola] Ritual? Viss ein går tilbake aspekta som vi var inne på (Refererer til religion, og forskjellige aspekt ved det, vi diskuterte dette litt før samtalen var tatt opp). Det rituelle og det emosjonelle er nokre av desse aspekta. Og du veit vi menneskjer vi er nok litt forskjellige når det gjeld dette. For noko vil dei emosjonelle aspekta som ritual kan gi vere viktig, og då er det riktig for dei å legge vekt på det. For andre er ikkje det spesielt viktig. For meg, eg føler at dei rituelle delane er heilt uinteressante. Viss eg er saman med menneskjer som utfører ritual så kan eg godt delta for å vere høflig, men for meg blir det eit sidespor og eit uinteressant parentes, og eg ser ikkje noko poeng i det.

Ola er svært kritisk til ritual. Han har andre stadar i intervjuet sagt at han er meir interessert i dei meir sekulære delane av buddhismen:

[Ola] Så eg føretrekker nok dei sekulære aspektane ved buddhismen. Det er jo ein bevegelse no som kallar seg sekulærbuddhisme som eg føler resonnerer ganske bra med min tenke måte.

Han sympatiserer med Stephen Batchelor og hans forsøk på å skape ein sekulær form for buddhisme. Innanfor denne forma for buddhisme er ein særleg skeptisk til ritual og andre «religiøse» element (McMahan 2008: 244). Batchelor argumentera for ein eksistensiell, terapeutisk og frigjerande agnostisisme (Batchelor 1997: 15).

Såzen er i ei særstilling ved at han er buddhistprest og har ein del oppgåver knytt til dette, det er dermed sjølvsagt at hans daglege praksis ser litt annleis ut enn dei andre informantane sin:

[Såzen] Altså min daglege praksis er jo at eg har ansvar for eit tempel og har ansvar for ei gruppe med munkar og nonner, så eg har ansvar for andre og eg har ansvar for meg sjølv, for ordenen og tempelet. Det betyr jo at eg både skal delta i åndeleg meditativ praksis, eg skal lede messer, dagleg. Og eg skal utføre prestelege tenester og konsultasjonar. Så det er vell det eg gjer stort sett kvar veke. Noko av det eg gjer er for min egen del, utan at eg kan seie at det er det eine eller det andre, alt er nok litt for min eigen del, og alt er likeins for andre. Nokre ting er kanskje meir for andre enn for meg sjølv. Men det er klart at sentrum av vår praksis så kan vi seie at innanfor vår tradisjon så er meditasjonen ein sentral del. I motsetning til andre tradisjonar

Sidan Såzen er formelt utdanna buddhistprest, og jobbar som dette er hans praksis meir formell enn lekfolk sin. Når eg spør han om han utføre nokre ritual i sin daglege praksis svarar han:

[Såzen] Ja det er klart det blir ein del ritual, vi ofra lys og røykelse til Buddha på dagleg basis, vi prostrera vi bøyer oss for Buddha og for læraren og for fellesskapet, vi meditera på ein regel messig basis. Disse rituala, meiner jo i hvert fall vi som er munkar og nonner er av betydning både for å oppretthalde ein kultur og ein tradisjon som ein trur på, og fordi at vi finner glede og tilfredshet ved det å vere del av slike ritual. Så vil vi sjølvsagt finne en del ritual som vi tenker at fordi dei er gamle nærmast er bortkasta. Men vi gjer det likavel fordi, sånn har vi alltid gjort det. Eit eksempel kan vere dette lovtøyet som vi sprer (Han hentar lovtøyet og viser det fram, og viser korleis ritualet skal utførast, det ligg på bakken og ein bøyer seg og prostrera på det) Eit rektangulært lovtøy som ein bær i ermet i ein erme fold, som vi tar fram når vi prostrerar, og dette vart bruk då tempelgulvene ikkje var reine og pene, kor vi folder det

enten for å sitte på for å spare kapper og kåper eller prostrerar på. Enten ved at vi sprer det fult ut viss det er veldig formelt, er det alminnelig så er det halvspredd. Det er jo ein tradisjon, eller rettare sagt eit ritual som er nærmast meiningslaust viss det er for å skåne kledda våre for eit skittent golv, når alle golva våre er gullande reine. Så det er no så.

Såzen viser til at ritual har viktig for han personleg, men òg for å ivareta og vidareføre ein tradisjon. Liv var òg inne på dette med tradisjon i hennar bruk av ritual. Dette kan tyde på at sjølv om *detradisjoniseringa* førekjem innan den moderne buddhismen, så er det ikkje ein einsarta trend. Ein er faktisk opptatt av at det ein held på med står i ein tradisjon som har lange røter. Som eg nemner i førre kapittel må ein ha i bakhovudet at dette ikkje er einsarta tendensar. Det er ikkje slik at den moderne buddhismen vert meir og meir *detradisjonisert* og ender opp som ein heilt sekulær form for buddhisme:

Thus when we talk of modernization, detraditionalization, and demythologization, we are talking about broad tendencies that coexist in creative tension with traditional elements, with neither side necessarily winning out wholesale (McMahan 2008: 59)

Ein finn dessutan ein trend med *retradisjonisering* innan buddhismen, der ein ynskjer å distansere seg i frå moderne og sekulær buddhisme (McMahan 2008: 246). McMahan påpeikar at desse er òg produkt av det moderne:

Such «returns» are themselves products of modernity: they reconstruct tradition in response to some of modernity's dominate themes, attempting to imagine their opposites in the ancient past (McMahan 2008: 246).

McMahan peikar dessutan på at *detradisjonisering* og tradisjonisering kan finnes stad innanfor same institusjon. Som døme på dette trekk han fram meditasjon:

As noted, not all Buddhist meditation practices across the world is detraditionalized. Meditation in many monasteries proceeds in very traditional ways, and detraditionalized meditation coexists, sometimes even in the same institutions, with traditional approaches (McMahan 2008: 212).

Katarina Plank som har forska på buddhisme og meditasjon i Sverige finn det same der, nemleg at *detradisjonalisering* og tradisjonisme kan leve side om side innanfor same institusjon (Plank 2011: 270).

Martin er ofte å finne i Rinzai Zen senter Oslo. Som eg har beskrive i innleiinga til dette kapittelet er det ein svært formell praksis som førekjem der. Martin er innom og praktisera der fleire gongar i veka, og praktisera dermed mindre formelt heime. På spørsmålet om hans daglege praksis svara han:

[Martin] Det varierer, min daglige praksis er å (avbryter seg sjølv) eg kjem ikkje her til dette senteret kvar dag. Eg er her fleire gongar i løpet av veka. Og frå tid til annan har vi ein meir intensiv praksis periode, som varer i ein veke. Eg lesar ein del, for å fordjupe forståelsen. No sitter eg mindre heime enn eg gjorde før, det gjør eg ein del av, men det er mindre formelt enn her.

Som ein ser legg Martin òg vekt på at det å lese tekstar er ein del av hans buddhistiske praksis. Eg spør Martin kvifor praksisen må vere så formell og så rigid som den er i Rinzai Zen, til dette svarar han:

[Martin] Det gir ein struktur. Strukturen er udiskutabel og innanfor denne strenge forma så har ein full friedom! Altså utvendig så ser det ut som ein ganske tøff praksis, men altså, det som foregår inne i deg sjølv er, ja det er opp til deg sjølv. Ein er overlatt helt og holdent til seg sjølv.

Det er kanskje ikkje så rart at Martin legg så stor vekt på dette med form. At forma skal vere rigid og streng er eit av særprega ved zen-buddhismen (Coleman 2001: 95 – 96). James Coleman skriv i si bok *The New Buddhism* følgjande om zen-praksis i Amerika:

By American standards, most Zen centers are very formal places. Daily life is regulated by a seemingly endless profusion of rules, and it is easy to get the feeling that you aren't quite doing things right (Coleman 2001: 96).

Vidare skriv Coleman at zen-buddhisme har på same måte som andre religionar ein masse ritual og seremoniar, men at måla ofte er svært forskjellige i frå dei vestlege religionane. I vestlege religionar, seier Coleman, er ofte målet ved rituala å opphøgje ein gud. Zen har ingen gud og dermed får rituala ei anna tyding. Vestlege buddhistar utføre ikkje ritual som,

resitasjon, prostrasjon eller bøyingar fordi Buddha vil det. Ein meiner heller at rituala har ein verdi i seg sjølv. Dei omhyggelige rituala og seremoniane fungera heller som meditasjon (Coleman 2001: 97). For å understreke dette vel eg å sitere ein av dei viktigaste personane innanfor zen i Vesten, Shunryu Suzuki:

Disse formene er ikke midler til å oppnå den riktige sinnstilstanden. Å innta denne stillingen er i seg selv å ha den riktige sinnstilstanden. Det er ikke nødvendig å oppnå noen spesiell sinnstilstand (Shunryu Suzuki 2000: 25)

Som ein ser utføre Martin mange ritual i sin praksis, men det gjer han berre når han er i senteret. Heime er praksisen hans mindre formell. Når eg spør om han har Buddhastatue, alter eller andre rituelle gjenstandar heime svarar han:

[Martin] Eg har ein liten buddhastatue ja. Og så har eg ein pute eg sitter på. Eg har ei lita bjølle og, men eg bruker den ikkje. Eg sitter ikkje ei bestemt lengde, heime er det meir uformelt. Eg kan for eksempel lese noko, og sitte litt med det eg har lest.

I bruk av ritual er det store skilnadar mellom *konvertittbuddhisme* og *etniskbuddhisme*. Vestlige konvertittar til buddhismen vektlegg meditasjon, mens etniske buddhistar legg større vekt på ritual (Jacobsen 2000: 194). Hos etniske buddhistar får religionen ein ny mening, den får ein viktig funksjon som bevarer av kulturell identitet (Jacobsen 2000: 194). I følge Knut Jacobsen er interessa for buddhismen i Europa knytt opp mot ein direkte personleg oppleving, og den er dermed i hovudsak ein meditasjonstradisjon (Jacobsen 2000: 193).

Som ein ser ut i frå dei intervjuar eg har gjennomført så utføre alle mine informantar ritual, men det er store individuelle forskjellar på kor aktivt dei nyttar dei. Martin og Såzen er nok dei som nyttar ritual i størst grad. Dei har begge ein svært formell praksis som er tett knytt opp mot tradisjonen dei høyre til. Trine utfører ikkje ritual når ho er aleine, men gjer det når ho er saman med andre. Som eg viste til over, så gav ho og uttrykk for at ho tykkjer ritual er svært meningsfylle. Erna utføre ritual i sin daglege praksis, både saman med andre, og når ho er aleine. Eg viste dessutan til at hennar praksis er meir eklektisk enn til dømes Martin og Såzen. Sara utføre ikkje nokre ritual i sin eigen praksis her heime i Noreg, men deltek på ritual når ho er i Plum Village. Liv utføre ritual både når ho er aleine og saman med andre. Ola uttrykker ein sterk skepsis ovanfor ritual, og medgir at han berre er med på ritual i

felleskap med andre, men då berre for å vere høfleg. Ein ser altså eit mangfald av haldningar og bruk av ritual.

Når vi no har sett på den daglege praksisen til informantane ser vi at alle utanom Sara og Ola mediterer meir eller mindre dagleg. Dei som fortel at dei mediterer gjer dette på ein meir eller mindre dagleg basis. Ein ting som særleg er interessant er at alle legg vekt på det å vere til stades i det som skjer her og no. Mange prøver og å inkorporere dette i daglege og alminnelege ting, slik som å lage mat, gå tur med hunden eller å sitte på bussen. David McMahan har sett litt på dette og skriv:

No longer just a technique of transcendence for ascetics who have renounced the worldly life, meditation has acquired the purpose of fostering deeper appreciation of everyday activities and of cultivating skillful, robust, and mindful engagement in life. Rather than exclusively a means of achieving awakening in a traditional sense, it has in some cases been reconfigured as a technique for self-discovery, self-transformation, and physical and mental health outside of doctrinal and sectarian formulations. Meditation has also become democratized and individualized in a way quite foreign to all but the recent history of Buddhism (McMahan 2008: 184).

Meditasjon er ikkje lengre berre for munkar som sit i kloster og som har sagt i frå seg «dagleglivet» med kone, barn og jobb. Det er ein praksis for lekfolk som har eit daglegliv fullt av stress. I staden for å prøve å flykte i frå det daglege livet vert ein gjennom ein meditativ praksis oppmoda til å få ein djupare verdsetting av kvardagslege aktivitetar slik som; å sitte på offentlig transport, ta oppvask og jobbe på kontor. Den innflytelsesrike moderne buddhistlæraren Thich Nhat Hanh vert ofte sitert i denne samanhengen. Om det å ta oppvasken har han mellom anna sagt; «Taking my time with each dish, being fully aware of the dish, the water, and each movement of my hands», og viser til at om ein gjer dette utan å vere fullt oppmerksom på det ein gjer «Would be a pity, for each minute, each second of life is a miracle» (McMahan 2008: 216). Det er ikkje slik at det meditasjon berre er å sitte og krysse beina, men som vi ser ut i frå dømet, så vert oppvask og andre daglege gjæremål sett på som meditasjon. Vidare skriv McMahan om kva meditasjon vart brukt til i klostersonheng.

They were designed, first, to bring heightened awareness of various states of mind and free the practitioner from entanglement in them, with the ultimate end of achieving nirvana, overcoming suffering, and ending the cycle of rebirth (McMahan 2008: 218).

Som ein ser er dette langt i frå den bruken av meditasjon mine informantar har. Dette er eit tema eg skal diskutere meir når eg skal sjå på kva informantane meiner er målet med praksisen sin.

## 5.2 Retreat: Fordjuping og samvær

Retreats har alltid vert viktig innan buddhismen. Buddha og hans disiplar var reisande, men under regntida var det vanleg at desse reisande asketane slo seg ned på faste stadar (Jacobsen 2000: 41). I følgje *Britannica Encyclopedia of World Religions* var Buddha og hans disiplar dei fyrste som hadde årlege regnretreats (Reynolds 2006: 150). Sidan då har tradisjonen levd vidare. I dag er retreats viktig for vestlege konvertittar fordi det gir anledning til eit djupdykk i sin eigen praksis, men og som kursverksemd. I følgje Jacobsen er kursverksemd den sentrale måten moderne buddhistar spreiar buddhismen på (Jacobsen 2000: 193). Retreat er ikkje berre ein stad for praksis og for læring, men det er og ein viktig samlingsstad for buddhistar. Mange buddhistar, som Trine, Erna og Sara bur på plassar der buddhistgruppene er små eller ikkje eksisterande. For desse vert retreats viktige sosiale arenaer, der dei kan samlast for å praktisere saman. Fleire av informantane mine gjev uttrykk for at det er viktig å ha mulighet til å praktisere saman med andre buddhistar. Det er forskjellar i frå gruppe til gruppe korleis retreatsene ser ut, nokre er svært rigide, med streng struktur. Andre er meir avslappa.

Alle informantane mine opplyser at dei har vert på retreat, og alle fortel at dette er viktig for deira praksis. I intervjuet med Trine spurte eg om ho hadde vert på retreat nokon gang, og om ho kunne fortelje litt om korleis ein dag på retreat såg ut:

[Trine] Ja! Stadig vekk! Kwart år fleire ganga. Ja du kjem på fredagen, då skjer det ikkje så mykje, folk innlosjerer seg. På lørdagen er det morgonmeditasjon, så må alle rydde og vaske, gjere karma-jobbar. Det betyr at ein kutter grønsaker, vaskar og støvsuger. Så er det undervisning i frå klokka 10 til 1030, så er det fri frå 10 til 12, så er det lunsj klokka 13. Så er det qigong eller yoga, så er det meir undervisning og lunsj. Så er det kveldsundervisning, så går man å legger seg, og så er det om igjen.

Hovudfokuset på dette retreatet er som ein ser på meditasjon. Dagen både startar og sluttar med meditasjon. Trine fortel andre stadar i intervjuet at øktene med meditasjon varer i omlag



to timar, men då i samanheng med undervisning. Eit interessant fenomen her er det Trine kallar *Karma-jobbar*. Som døme på dette viser ho til det å kutte grønsaker, vasking og støvsuging. Dette er alle kvardagslege aktivitetar, aktivitetar som ein utøver som ein del av sin praksis. Dette kan vere eit døme på det som eg snakka om i slutten av førre del, altså at kvardagslege ting vert sett på som meditasjon og trening av oppmerksamd.

Erna fortel at ho òg har vert på retreats, og vel å trekke fram eit tre veke langt retreat ho var på i England som eit døme. Retreatet var ikkje i regi av KTL, som er gruppa Erna høyre til:

[Erna] Nei, det var ei engelsk buddhistisk gruppe, dei kallar det for mindfulness, men altså, rommet er innreia buddhistisk og du kan seie, dei har eit stort bibliotek i meditasjonsrommet og der er det bøker i får alle tradisjonar, i frå zen til tibetansk buddhisme og meir sånn mindfulness tradisjonar. Og dei er veldig opne. Det var sånn at det skulle vere stille i frå klokka klokka 2100 til 0900, og stille kvar onsdag. Mange fasta på onsdagar og det var berre servert vegetar mat, ikkje kaffi. Dei hadde ein tredeling med buddhisme, community life, det å leve saman og en som gikk på bærekraft på ein måte. Det som gikk på å vere mest mogeleg sjølvforsørger. Arbeid med å dyrke grønsaker osv. Og det var det optimale for meg, den kombinasjonen. Og så har eg vert på KTL, det er og veldig deilig. Men der er det større fokus på det religiøse. At du har prostrasjonar og mykje chanting.

Igjen ser vi at Erna er meir eklektisk enn andre i sin praksis. Denne retreaten ho trekk fram er ikkje i regi av KTL, og det er heller ikkje knytt til noko spesiell tradisjon. Den er svært eklektisk og det er eit stort fokus på økologi og bærekraft. I boka *Buddhismen* skriv Knut Jacobsen om rett handling, som del av den åttedelte vegen. Der påpeikar han at det ikkje er på grunn av økologiske omsyn at ein ikkje skal drepe dyr.

Forbudet mot å drepe dyr har ikke noe økologisk ved seg. Det er ikke knyttet til bevaring av artene som i vår tid med bevissthet om økologiske sammenhenger, og det ligger heller ikke omsorg for naturens økosystemet bak (Jacobsen 2000: 78).

Vidare påpeikar han at vegetarianisme er ikkje særleg utbredt i buddhistiske land (Jacobsen 2000: 78). I *Oxford Dictionary of Buddhism* kan ein lese at økologi er eit tema som er av moderne opphav og at dette er eit tema som skjeldant blir snakka om i klassiske buddhistiske tekstar (Keown 2004: 83). Økologi, bærekraft og vegetarianisme er altså nye og moderne element ved buddhismen.

Når eg snakkar med Sara om hennar forhold til det å vere på retreat snakkar ho mykje om hennar turar til Plum Village. Ho fortel mellom anna at fyrste gangen ho var i Plum Village gikk ho igjennom nokre prosessar i forhold til gamle kriser og sorger. Sara fortel vidare at ho opplevde dette som utruleg frigjerande. Vidare fortel ho at mindfulness er viktig for praksisen i Plum Village:

[Sara] (...) I kvar situasjon vere mindful. Og så er det såne små vers eller gatas på vaskane og på doane og alle veier, som skal minne oss på den større betydninga av alt ein gjer. No tenker ikkje eg på det, eg har ikkje såne gatas heime, men det er såne vekkjarar og eg hugsar at når eg var der så eg at eg kom i kontakt med ein utruleg stor ro, og at den ikkje var vekke når eg reiste der i frå. Og det har dei faktisk sagt og. At det er veldig viktig for dei at det ikkje skal vere ein sånn isolert verden som folk vil bli i. Meininga er at ein skal få med seg noko, ein god pakke som ein kan ta med seg tilbake til sitt heilt vanlege liv

Når eg ber Sara fortelje litt om korleis ein typisk dag ser ut i Plum Village får eg dette som var:

[Sara] Ei enorm klokke ringer klokka 05 eller 05.30.. Så steller ein seg og går til morgonmeditasjon. Og då skal ein ha «noble silence», altså ein er heilt stille når ein går til morgonmeditasjon og under morgonmeditasjon og fram til etter frukost. Etter frukost er det førelesningar i to omgangar fram til lunsj, og då er det også litt meditasjon. Den aller første delen av førelesninga kan barn delta, dei sitter heilt framme. Førelesningane er veldig rolige. Det er ikkje spørsmål og svar, så vidt eg hugsar. Etter det så er det lunsj. «Workingmeditation» då er det arbeidsgrupper, nokon skal gjere reint i templa nokon skal vaske doane, nokon skal lage mat og nokon skal gjere hagearbeid. Det er organisert slik at det er ein eller to lekpersonar, to, tre munkar eller nonner og resten er vanlege folk. Så er det walkingmeditation, så er det middag, og meditasjon igjen på kvelden.

Dagen startar svært tidleg og er full med innhald heilt i frå starten. Det er lita fritid og ein skal vere stille delar av dagen. Vi ser ein del parallellar mellom Sara og Trine sine retreats. Det er eit stort fokus på meditasjon, men retreaten har og eit kursaspekt ved seg. Det er òg eit fokus på kvardagslege arbeidsoppgåver som å vaske, lage mat og hagearbeid. Innanfor Sara sin tradisjon vert dette kalla *Workingmeditation*, og innanfor Trine sin tradisjon vert dette kalla for *karma-jobbar*. Desse typar jobbar er i følgje Coleman svært vanleg på retreats (Coleman 2001: 15).

Når eg spør om Ola har vert på retreats svarar han raskt ja før han byrjar å snakke om fyrste gangen han var på retreat:

[Ola] Ja eg nemnte jo det fyrste retreatet eg var på, det varte 14 dagar og eg var heilt uforberedd. Det var heildøgnsmeditasjon, og det fyrste læraren sa det var «her har vi ikkje pausar», vi mediterer heile tida. Eting høyrer med i meditasjon, spis med oppmerksomd må du på do, så gå på do med oppmerksomd, du legger deg til å sove med oppmerksomd, når du vaknar så etablerer du oppmerksomd så fort som mulig, og held den resten av dagen. Eg var lettare sjokkert for å seie det sånn. «Eg berre Hæ? Ingen pausen?», nei eting høyrte med. Så det var eit ganske hardt liv fyrste og andre døgnet. Eg var små forbanna på meditasjonslæraren og drit lei av heile greia, men heldigvis varte kurset litt lengre, og då byrja eg å skjønne litt av kva som føregikk. Noko som var litt artig var at anna kvar dag, så hadde alle deltakarane ein liten personleg samtale med munken som var lærer. Eg la merke til at ut i den andre veka, så hadde eg vert hos inne hos munken og prata litt. Også plutselig var det intervju igjen, «er det ikkje fred å få her» tenkte eg. Får eg ikkje meditere i fred? Det hadde gått to dagar, men hehe. Tidsfølelsen var litt forskyva!

Igjen er det eit stort fokus på meditasjon og på oppmerksomd. Dette retreatet verkar å vere meir rigid enn det som Trine, Erna og Sara hadde vert på. Det var heller ikkje noko fokus på kvardagslege aktivitetar. Ola og Liv er òg dei einaste informantane som fortel at dei har vert i samtaler med ordinerte munkar/nonner under sitt retreat. Ein interessant ting som hende Ola på dette retreatet var at det skjedde noko med hans tidsforståing. Han er den einaste av informantane som har fortalt at dei opplevde noko spesielt under retreat eller meditasjon. Eg spurde Ola om han hadde opplevd noko anna når han har vert på retreats:

[Ola] Det eg opplevde var stadig skarpere fokusering på korleis sinnet fungerer, og det har eg hatt veldig stor glede av og det gir ein djupare innsikt, men det det også gir er ein klar følelse av er at masse av dei djupare filosofiske spørsmåla vi går tuller med nokre gangar, dei kan vi berre gløyme! Det er heilt unødvendig. Du kan seie for meg har desse retreatsane gitt svar på nokre spørsmål og ført til at andre spørsmål dei gjennomskoda eg som berre tull.

Det Ola her snakkar om tolkar eg som innsiktsmeditasjon, *vipasyana*. Ein meditasjonsform som Ola tidlegare i intervjuet har gitt utrykk for at han nyttar. I følgje Knut Jacobsen så er målet innsiktsmeditasjon å sjå røynda slik den egentlig er.

Innsiktsmeditasjon skal spesielt gi erkjennelse av tilværelsenes tre merker, dvs. at det ikke er noe selv, at ingenting er varig og at alt er utilfredsstillende (...) Innsiktsmeditasjonens mål er å ha intuitive glimt som fremviser sannheten om at alle fenomener er uten selv, ikke varige og utilfredsstillende (Jacobsen 2000: 82).

Kva for innsikt Ola fikk av å vere på retreatet er uvisst, men han fortel at for han har retreats gitt svar på mange spørsmål, og at mange av spørsmåla vi grublar på er heilt unødige.

Såzen er som eg har nemnd ordinert buddhistprest. Han bur i ei bygning som òg fungerer som tempel for Den norske sotozen buddhist orden. Kvardagen til Såzen kan minne meir om eit retreat enn ein kvardag. Mellom anna så held han messer på ein dagleg basis. Når eg spør han om han brukar å vere på retreats svarer han fyrst ved å knytte dette opp mot tradisjon og den historiske Buddha:

[Såzen] Ja, du veit retreatar starta med Buddha, vi har for eksempel sumarretreaten altså i regntida. Dei heldt seg innandørs 7-8-14 dagar, alt ettersom kor lenge regntida varte, var ikkje noko vits å reise rundt i regnet. Så det har vi endå i vår tradisjon. Så, no er vår organisasjon ganske ung i Norge og vi ser etter ein eigendom å kjøp som er meir ideell enn den vi har i dag. Vi planlegger månadlege retreatar

Eigendommen det vert snakka om her er ein eigendom for bygging av kloster, der munkar og nonner kan bu. Det er interessant at Såzen er den einaste av informantane mine som trekk fram tradisjon i sitt svar på dette spørsmålet. Vidare spurde eg Såzen om korleis ein typisk dag på retreat såg ut, som svar fekk eg:

[Såzen] Ein vanleg dag begynner og slutter med meditasjon og så er det morgonmesse og kveldsmesse. Det er òg meditasjon i løpet av dagen, ellers så er jo fellesskapet saman om praktiske gjeremål, det skal lages mat, det er førelesningar, det er lite underholdning for å seie det slik. Generelt så er det stille dagar, det er periodar ein kan vere i dialog saman, men stort sett så er det annleis enn den alminnelige kvardagen. Du trekker deg tilbake i frå alminnelige gjeremål, det er stilletid, eit tid for kontemplasjon og det er ei tid for sjølvdisiplin.

Igjen ser vi at det er ein del ting som går igjen. I retreatsene som Såzen snakkar om her er hovudfokuset på meditasjon. Ein trekk seg vekk i frå daglege gjeremål for å fordjupe seg i sin meditative praksis. Forutan om meditasjon vert det òg lagt vekt på undervisning. Igjen ser ein altså at retreats ikkje berre er ein plass for stille praksis, men at det òg fungerer som eit kurs.

Eit anna fellesstrekk mellom Såzen, Trine, Erna og Sara er at ein utfører òg daglegdage ting. Forskjellen her er at på Såzen sitt retreat vert det ikkje gitt noko religiøs tyding. Trine kallar slike oppgåver for karma-jobbar, og Sara kallar det for workingmeditation.

Liv fortel at ho har vert på retreats og at dette har vert sterke og positive opplevingar for henne. Samtidig så fortel ho at ho ikkje har vert på så mange fordi ho har hatt problem med hørselen. Dette har bidrege til at det har vert vanskelig for henne å vere på sosiale arrangement med nye menneskjer. Vidare seier ho at dette særleg gjeld retreats fordi det ofte er dunkel belysning på desse.

[Liv] Fyrste gang eg var på det, var ganske tidlig i praksisen min, det var ganske sterkt. For ein skulle ikkje seie noko på fleire dagar, med masse menneskjer som ein aldri hadde sett før, eg er ein person som aldri har likt å vert på hyttetur og slik. Ein vet jo heller ikkje kva ein skal snakke om osv. Også hører eg jo litt dårlig, og så sitter ein og det er mørkt, så er det vanskelig sånn sosialt sett å ikkje kunne høre eller sjå kva dei snakkar om. Det eg synes eg fikk ut av det etterpå det var, den fine følelsen av å være til saman sånn fysisk utan at det skal pratast så mykje, var veldig flott. Også snakka ho nonna som holdt retreaten om sin erfaring, det var ganske sterkt. Ellers å det ein kallar retreat, eg har nesten vert 20 år i retreat haha! Og det har vert veldig spesielt, for eg bur i villmarksområdet og er omgitt av veldig mye dyr, veldig tett inn på utan gjerder. Det synes eg at eg har lært veldig mye av. Ellers så har eg lat være å gå på så veldig mange retreatar på grunn av hørselen. Men etter eg fikk disse nye høreapparatene, så da har eg begynt å gå på fleire samlingar, så no kjem eg nok til å gå på fleire slike ting. Men det er problematisk for meg som hørselshemma å vere tilstade på slike plassar.

I sitt svar ser vi at Liv ikkje fokusera så mykje på kva som skjedde frå time til time på retreatet. Ho valde heller meir å fokusere på korleis denne opplevinga hadde verka inn på henne. Som på dei andre retreatsene var det eit fokus på stillheit. Dette var eit element som gav sterkt inntrykk på Liv. Ho legg stor vekt på det sosiale ved slike retreats. Det verkar som at det òg på dette retreatet var fokus på undervisning. Liv fortel at det var ei nonne som var ansvarleg for retreatet, og at ho delte sine erfaringar. Her kan ein trekke parallellar til Ola sitt retreat der han var i samtale med ein ordinert munk under sitt retreat.

Retreatsene Martin er på verkar å vere dei mest rigide, samanlikna med dei andre informantane mine. Desse retreatsene er årlege og varar omlag ei veke:

[Martin] Ja, da står ein opp klokka 03.00 eller 04.00 og meditasjon heile dagen, dagen er veldig strukturert, på ein veldig stram måte, i vert fall i vår tradisjon (Rinzai Zen). Stillheit, ein

skal ikkje snakke, ein får minimumet av den søvnen ein trenger og mat haha! Det er foredrag og muligheit for samtale med lærer, men ellers skal det være stille! Ingen småprat.

Som ein ser er dette eit svært strukturert retreat. Hovudfokuset her er å dykke djupare i praksisen. Det sosiale verkar å vere mindre viktig, her er det praksisen som står i fokus. Ein står svært tidleg opp, og det er ikkje lov å småprate, helst skal ein vere stille heile veka. Stillheita vert berre avbroten av formell undervisning og samtale med lærar. Martin fortel dessutan at ein skal kunne klare seg med minimal søvn og mat.

I sine eigne undersøkingar av retreats har Coleman funne mykje av dei same elementa som eg har funne.

Nonetheless, a common pattern is emerging among all these groups. For one thing, the retreatants are usually expected to maintain silence whenever possible. Many participants report that odd feeling of having attended retreats with the same people over and over again, yet hardly ever having had much of a conversation with them. Retreatants usually rise early and devote long days to alternating periods of sitting and walking meditation. The retreats also provide the opportunity for closer contact with their teachers, who give talks and private interviews to help the retreatants with their practice and with the powerful experience that often occur during these periods of intense meditation (Coleman 2001: 14 – 15).

Vidare skriv han at mange av hans informantar har måtte gjort kvardagslege gjæremål når dei har vert på retreats (Coleman 2001: 15). Av mine informantar var det Trine, Erna, Sara, Såzen og Ola som fortalte at dette var ein del av retreatlivet. Av ting som Coleman viser til i frå sin forskning fant eg ein del fellestrekk. Fleire av mine informantar fortel at stillheit er ein sentral del av retreatsene. Liv fortalte at ho syntest dette var ein sterk, men fin oppleving. Det var berre Liv, Ola og Martin som fortalte at det var mogeleg med samtale med lærar på retreatet. Som eg har vist til er det òg eit sosialt aspekt ved retreats.

Som oppfølgingsspørsmål til retreatsspørsmålet valde eg å spørje informantane mine om dei synest det var viktig med samvær med andre buddhistar i sin praksis. Som svar fikk eg at alle synest det var viktig med eit fellesskap med andre buddhistar. Erna trakk til dømes fram at det er strykande å sjå at det er fleire som tenkjer slik som ein sjølv. Såzen trakk fram at om ikkje fellesskapet var viktig så er det ein fare for at praksisen blir navlebeskuande. Liv meiner det er lettare å skape ein varande og god praksis når ein er saman om det. Det same meiner Martin. Han fortel at det gir han mykje at han kan praktisere ved Rinzai Zen senter.

### 5.3 Mål med praksisen

Det endeleg målet med praksisen har innanfor tradisjonell buddhisme vert nirvana. Som eg var inne på i (Førestillingkapittelet), så er nirvana fridom i frå begjær, hat og forblindelse. Dei fleste buddhistar, altså lekfolk, har det likevel som delmål å forbetre sin gjenfødelse, enten å få det beitre som menneskje eller for å komme til ein himmel (Jacobsen 2000:57– 58). Som vi til no har sett har informantane mine vist til ein svært *detradisjonalisert* og *demytologisert* forståing av buddhismen. Har denne forståinga konsekvensar for kva dei meiner er målet med sin buddhistiske praksis?

Tidleg i intervjuet byrja Trine å snakke om målet med sin praksis. Det byrja med at ho snakka om ei venninne som var muslim. Trine si muslimske venninne hadde sagt at «målet vårt er jo det same, å komme til himmelen». Dette var Trine heilt ueinig i og sa til meg:

[Trine] Sånn opplever ikkje eg buddhismen. Det er ikkje noko mål for meg å komme til nirvana. Det viktigaste er å gjere det rette her og no. Det som kommer det får komme. Det er det å vere tilstade her og gjere dei riktige vala, det er det viktige for meg. Eg gjer ikkje det for at mitt neste liv skal bli beitre. Men det gjer nok mange buddhistar. Men for meg er ikkje det viktig.

Seinare spurde eg ho om ho hadde eit mål med praksisen sin, til det svara ho: «Nei. Vil bli eit beitre menneske enn det ein var før og lære litt om seg sjølv. Og på ein måte leve livet mitt så godt som eg kan. Men eg har ikkje noko sånt konkret». Trine har altså hovudfokuset på dette livet, og tenkjer ikkje så mykje på kva som skjer i neste liv. Det som er interessant er at ho ikkje har noko bestemt mål med praksisen sin, utanom å bli eit beitre menneske. Erna har òg eit svært sekulært mål med sin praksis:

[Erna] Ja eg har eigentleg det. Kanskje bli meir open, litt sånn selvhaling på ein måte. Og så tenker eg også det, eg har jo vert ein del på opplæring og slik, du har på ein måte dårlige frø og gode frø inni deg. Vi har jo alle alt mogeleg, egoisme, grådighet det dukkar jo opp. Når du held på meg innsiktsmeditasjon så kjenner du på alt det som dukkar opp i deg. Og du kjenner sjalusi, alt mogeleg sånne ting. Slik som Thich Nhat Hanh seier at ein må kultivere det gode og la dei andre tinga ligge mest mogeleg brakt. Så eg trur på ein måte det er det som for meg er det lange målet. Og så tenker eg, eg er veldig opptatt av verdssituasjonen, eg har jo studert politiske fag, og eg er veldig opptatt av det. Så eg tenker også i den samanhengen så styrkar det meg. Eg er politisk aktivist.

Erna trekk fram det etiske som eit langsiktig mål. Å kultivere det gode i seg sjølv, og la det vonde ligge brakk. Vidare så ser vi igjen at Erna er svært eklektisk i sin praksis. Ho trekk fram Thich Nhat Hanh, sjølv om ho er medlem av Karma Tashi Ling. Thich Nhat Hanh er vietnamesisk zen-buddhist og har lite med tibetansk buddhisme å gjere. Erna trekk òg inn politikk i sitt svar på spørsmålet «Kva er målet med din praksis». Dette er interessant, særlig fordi ho òg nemner Thich Nhat Hanh. Han er ein av dei leiande skikkelsane innanfor retninga *Engaged Buddhism* (Queen 2002: 328). Termen *Engaged Buddhism* vart fyrst nytta av Thich Nhat Hanh i 1963 (Keown 2004: 86). Denne forma for buddhisme starta som eit svar på lidinga frå Vietnamkrigen. Thich Nhat Hanh byrja å leite etter løysninga på dette, og andre problem gjennom å nytte seg av buddhismen på ein meir aktiv måte enn den tidlegare hadde vorte brukt (Keown 2004: 86). I følgje i *Oxford Dictionary of Buddhism* er målet til denne forma for buddhisme:

Reduce suffering and oppression through the reform of unjust and repressive social and political structures, while not losing sight of the traditional Buddhist emphasis on inward spiritual growth (Keown 2004: 86).

Dette er som ein ser ei svært politisk form for buddhisme. Ein gjev religiøse argument og løysingar på faktiske sosiale problem. Knut Jacobsen skriv i si bok *Buddhismen* at dette er ei tilpassing til moderniteten og demokratiets krav om økt politisk engasjement (Jacobsen 2000:185). Donald Lopez skriv at det er vanleg for moderne buddhistar å ikkje berre tolke «liding» som liding knytt til fødsel, alderdom, sjukdom og død, men som liding som er skapa av fattigdom og sosial utlikskap (Lopez 2002: xxxiv) Det er nettopp denne forma for buddhisme Erna verkar å vere inspirert av når ho snakkar om politisk aktivisme og hennar mål med buddhistisk praksis.

Sara delar same mål som Trine og Erna. Ho svara følgjande på spørsmålet om målet med praksisen: «Ja, det går på å kultivere seg sjølv som menneske, rett og slett». Igen ser vi at det er dette livet som står i fokus. Ola fokuserer òg på dette livet i sitt svar:

[Ola] Målet er vell rett og slett eit godt liv, og det er. Det kan høyres litt New Age aktig ut, eller litt sånn moderne salongbuddhistisk ut, men eigentleg er det eit mål som er formulert i suttaene.



Sjølv om Ola på mange måtar har same mål med sin praksis som Trine, Erna og Sara. Så er han den einaste som trekk dette opp mot tidlege suttaene. Såzen sitt mål med sin praksis er litt forskjellig i frå dei andre sin. På spørsmålet om kva som var hans mål med praksisen svara han:

[Såzen] Ja. Måla er jo fleire i min praksis det eine er jo (avbryter seg sjølv). Grunnen til at eg vart munk, er jo at gjennom ein buddhistisk praksis så forstår ein seg sjølv, når vi forstår oss sjølve så har vi det godt. Sjølv om ikkje alle sider ved oss sjølve er like gode så er det noko med å ha kjennskap til det som gjer at vi har det godt. Så vil ein jo sjølv sagt veldig gjerne at andre menneskje skal ha det godt også! Og i det gode selskap så ønskjer vi jo at så mange som mogeleg skal få ein mogelegheit til å bidra i fellesskapet delta i fellesskapet, den grad dei ynskja og i den grad dei kan. Å få mogelegheita til å studere og fordjupe seg i tradisjonen, i tekstane og rituala, i den grad dei ynskjer det. Så det å gjere zen-buddhismen og vår orden tilgjengelig for alminnelege menneskje og då tenke eg at alle er alminnelege menneskje og ikkje berre buddhistar, er det eg ynskjer med min praksis

Såzen sitt mål med praksis er to delte. Den fyrste delen omhandlar ein sjølv. At praksisen skal bidra til at ein forstår seg sjølv. Dette fører igjen til at ein sjølv har det godt. Her kan vi trekke parallellar til omgrepet *Kensho*. *Kensho* er eit omgrep ein finn innanfor zen-buddhismen. I følge *Oxford Dictionary of Buddhism* tydar *Kensho*:

«to see one's true nature. This is another term for awakening, defined as seeing oneself for what one really is: impermanent, ever-changing, and one with the truth that underlies all reality» (Keown 2004: 141).

Den andre delen omhandlar andre menneskje. Såzen seier at hans praksis skal komme andre menneskje til gode. Han ynskjer at alle som kan og vil skal få delta i fellesskapet og fordjupe seg i tradisjonen, tekstane og rituala. Vidare påpeika han at praksisen skal komme *alle* menneskje til gode, ikkje berre buddhistar. Her kan vi trekke parallellar til Bodhisattva-idealet. Bodhisattva-idealet er eit universelt medkjensleideal. Dette omfattar dels kvar munk eller lekmann som avlegger løftet om å ikkje tre inn i nirvana før alle andre levende vesen kan gjere det same (Kværne og Vogt 2002: 56).

Liv svarte følgjande på spørsmålet om målet med praksisen: «Det er jo bare å kunne vere enda meir tilstade i tilværelsen, og vi får bare jobbe med det vi har bare sånn apropos den

dammen vi blir satt ut i». Ho har altså som mål å vere meir til stades i livet, å leve i oppmerksamt nærvær<sup>35</sup>.

Martin er meir kryptisk i sitt svar: «Viss du har eit mål, så er det noko feil med praksisen! Haha!». For å forstå Martin sitt svar må vi sjå på buddhismen sitt syn på begjær. Begjær er som kjent ein av dei tre usunne røta som skapar tilfredsheit, og forhindra frigjering. I følge Jacobsen er det fleire former for begjær; sansebegjær, begjær etter å eksistere, begjær etter uvitande og eit begjær etter idear, teoriar og synspunktet (Jacobsen 2000: 72). Innanfor dette vert det øydeleggjande om ein har eit begjær etter å nå oppvakning, frigjering eller nirvana, altså måla med buddhistisk praksis. Om ein har eit begjær for dette, stiller ein seg i vegen for faktisk å kunne nå målet. Ein annan grunn til at svaret til Martin er «kryptisk» kan vere fordi Martin praktiserande zen-buddhist. Innanfor zen-buddhismen finn vi omgrepet *Shika-taza*, som i følge *Oxford Dictionary of Buddhism* tyder: «Just sitting or sitting-only» (Keown 2004: 260). Dette betyr at ein ikkje mediterer for å oppnå oppvakning, fordi alle vesen innehar buddha-natur, og dermed ikkje treng å oppnå det. Ein skal snarare forstå det som at å sitte i meditasjon er eit mål i seg sjølv. Når ein sitter å mediterer manifesterer ein buddha-naturen som ein allereie er innehavar av (Keown 2004: 260). Det er på bakgrunn av desse to tinga Martin seier at viss du har eit mål med praksisen, så er det noko feil med den.

Som ein kan sjå har informantane mine fleire forskjellige mål ved sin praksis. Nokre ynskjer å verte beitre menneskje, nokre ynskjer å vere meir til stades, andre trekk parallellar til politikk og sosial urett, nokre vil ha eit beitre liv, nokre vil forstå seg sjølv, og nokre har ikkje eit mål med praksisen sin. Ingen av informantane nemner god gjenfødelse eller nirvana i sine svar. Ei heller nemner dei å bli fri i frå lidning og uvitskap. Dette kan tyde på at *demytologiserte* og *detradisjonaliserte* forståingar av buddhisme har konsekvensar for målet ein har med praksisen sin. Dette er interessant fordi anna forskning på dette temaet har vist til at dette ofte er målet med praksisen til konvertittar. Eit døme på slik forskning er forskning gjort av James Coleman, der han fant følgjande fellesstrekk i sin studie:

To start with, the members of groups from all traditions share a common goal: liberation from suffering and delusion. Stated in positive terms, all these groups believe not only that there is a state of perfect wisdom called enlightenment but that there is a path that can lead each of us to it (Coleman 2001:121).

---

<sup>35</sup> oppmerksamt nærvær norsk omsetting av mindfulness.

Eit fellesstrekk eg fant hos mine informantar er at alle har hovudfokuset på dette livet. Dei to som har den mest tradisjonelle måla med sin praksis er Såzen og Martin. Dette er fordi deira svar kan tett knytast opp mot deira respektive tradisjonar, nemleg rinzai og soto zen.

#### **5.4 Oppsummering**

I dette kapitlet har eg tatt føre meg den buddhistiske praksisen til mine informantar. Eg såg fyrst på korleis den daglege praksisen deira var, her tok eg mellom anna føre meg bruken av ritual, meditasjon og resitasjon. I neste del tok eg føre meg retreats både som ein arena for å fordjupe seg i sin buddhistiske praksis, men og som kurs og sosialarena. Heilt til slutt tok eg føre meg målet med den buddhistiske praksisen. I neste kapittel kjem ei meir detaljert oppsummering av dette prosjektet. Her vil eg gje ein meir detaljert oppsummering av dei to kapitela der eg tar opp førestillingar og praksis. Dette vil eg mellom anna gjere ved å knytte funna direkte opp mot problemstillinga og hypotesane eg presenterte i byrjinga av denne oppgåva.

## 6. Oppsummering og konklusjon

I denne oppgåva har eg undersøkt sju norske konvertittar sin forståing og praksis av buddhismen. Materialet som danna grunnlaget for denne undersøkinga har vore kvalitative intervju med sju nordmenn som har konvertert til buddhismen. Undersøkinga mi har vore todelt. Fyrst tok eg føre meg førestillingane som mine informantar hadde av buddhismen, før eg vidare undersøkte på kva måte informantane mine praktiserte religionen sin.

Utgangspunktet for denne oppgåva har vore problemstillinga; **Korleis tolkar og praktisera norske konvertittar til buddhismen sin religion.** Knytt til denne problemstillinga hadde eg to hypotesar. Den eine var at nordmenn som har konvertert til buddhismen har *detradisjonaliserte* og *demytologiserte* tolkingar av religionen. Den andre hypotesen var at sidan dei har denne tolkinga av buddhismen vert ritual sett på som mindre viktig. Desse tinga har eg belyst ved hjelp av forskingslitteratur på moderne buddhisme, og då særleg knytte det opp mot David McMahan og hans bok *The Making of Buddhist Modernism*.

Under analysedelen som tok føre seg førestillingar, undersøkte eg mine informantar sine tolkingar av sentrale element av buddhistisk lære; karma, reinkarnasjon og nirvana, og buddhismen som religion. Den fyrste delen av det kapittelet tok føre seg buddhismen generelt. Såg mine informantar på buddhismen som ein religion? Det eg kom fram til var at alle mine informantar utanom ein meinte buddhismen var noko anna enn religion. Den einaste som identifiserte buddhismen som ein religion var buddhistpresten Såzen. Han var samtidig klar på at buddhismen ikkje *berre* var ein religion, men at den òg var ein livsoppfatning, ein praksis, ein filosofi og eit syn på livet. Seinare i analysen viste dette seg å vere tvitydig, fordi når eg bad informantane om å kategorisere seg sjølve, valde to å kalle seg for religiøse, fire valde å kalle seg for spirituelle og ein valde å kategorisere seg som sekulær og ikkje-religiøs. Kvifor informantane mine vel å kategorisere seg sjølve som religiøse eller spirituelle sjølv om dei seier at dei ikkje identifiserer buddhismen som ein religion finn eg ikkje noko godt svar på. Dette kan vere eit utgangspunkt for vidare forskning på spiritualitet og buddhisme, eller på spiritualitet versus religiøsitet.

Når det kom til dei sentrale elementa av Buddha si lære valde eg å fokusere på karma, reinkarnasjon og nirvana. Her nytta eg meg av David McMahan sine omgrep *detradisjonalisering* og *demytologisering*. Det eg fant var at tre av informantane tolka reinkarnasjon som eit liv etter døden. Sjølv om desse tre tolka reinkarnasjon som noko som inntreff etter døden, så var dei usikker på om dei trudde på det fult og heilt. Martin tolka det ikkje som at ein vert reinkarnert etter døden, men meinte at ein vert gjenfødd augneblink etter

augneblikk. Desse fire forståingane av reinkarnasjon valde eg å kategorisere som tradisjonelle. Martin si tolking av reinkarnasjon kan verke utradisjonell, men han er zen-buddhist, og innanfor zen-buddhismen er dette ein tradisjonell tolkinga av reinkarnasjon. Hos dei resterande tre fant eg *demytologiserte* og *detradisjonaliserte* tolkingar av reinkarnasjon. Ola og Liv såg heilt vekk i frå reinkarnasjon. Sara meinte at handlingane våre vart att her i verda etter at vi døde, og at vi dermed levde vidare i from av dei. Desse tre ser altså heilt vekk i frå tradisjonelle tolkingar av reinkarnasjon.

Når det kjem til tolkingar av karma så tolka nærmast alle mine informantar dette som ein eller annan form for handling, det var dermed vanskelig å trekkje fram verken tradisjonelle eller *detradisjonaliserte* og *demytologiserte* tolkingar av dette. Den einaste som skilde seg ut var Sara, hennar forståing var *detradisjonaliserte* og *demytologiserte*. Ho tolka karma som eit konglomerat av impulsar som var genetiske, biologiske og kulturelle, og trakk fram Gadamer sitt omgrep *for-dom*. Altså tankegods henta i frå vestleg idéverden.

Vidare i kapittelet undersøkte eg korleis informantane mine tolka nirvana. Dei fleste meinte at det var opphør av begjær, hat og utvitskap, og at det var ein sinnstilstand ein kan oppnå i dette livet. I si tolking trekk Såzen parallellar til det opplyste mennesket. Der han fortel at det opplyste mennesket er frigjort i frå dei tre sinnsgiftene, hat grådighet og forvirring. Ingen av informantane meinte at nirvana var noko som inntreff etter døden. Fleire fortel at dei ikkje tenkjer så mykje på kva som skjer etter døden, og at det er dette livet som står i fokus. Dei har altså ingen tankar rundt *parinirvana*, som er den nirvana som inntreff etter døden. Med fyrste augekast kan dette synast å vere *detradisjonaliserte* og *demytologiserte* tolkingar av nirvana, men som eg har vist er dette tolkingar som ein finn belegg for innanfor tradisjonell buddhismen.

I siste del bad eg informantane om å definere kva som var kjernen i buddhismen. Her var svara meir sprikande. Nokre meiner at det var det å vere til stades som var det viktige. Andre var opptatt av at det var kjærleik og medkjensle som var kjernen. Ei var opptatt av økologi og heilskapstenking og knytte kjernen opp mot ikkje-sjølv og «interbeing». Andre plasserte den åttedeltevegen i sentrum og andre mennesket.

Til slutt vil eg konkludera med at ja, dette er måtar å tolke buddhismen på som ein kan kategorisere som typiske for den moderne buddhismen, altså *detradisjonelle* og *demytologiserte*. Dette er fordi ein tolkar buddhismen meir som ein filosofi enn ein religion, og ein er oppteken av seg sjølv som autoritet i tolkingar.

Eg har òg vist at fleire av måtane å forstå sentrale element av Buddha si lære er det ein kan kalle *detradisjonaliserte* og *demytologiserte* tolkingar.

Dei *detradisjonaliserte* tolkingane vert tydlege når vi ser på kor mange forskjellige tolkingar ein finn både på karma, reinkarnasjon og nirvana. Det er eit stort fokus på individualitet og at ein kjem fram til sine egne tolkingar sjølv. Finn ein ikkje tilfredstillande tolkingar på karma, reinkarnasjon og nirvana i det tradisjonelle kjeldene, så ser ein etter svaret enten ved å sjå til sine egne erfaringar eller til vitskapen. Særleg tydelig såg vi dette hos Liv, som meinte at kjernen i buddhismen var «å tenke sjølv».

I kapittel fem såg eg på den buddhistiske praksisen til mine informantar. I innleiinga til kapittelet presenterte eg fire spørsmål som eg ville sjå nærmare på. Desse var; har dei *detradisjonelle* og *demytologiserte* tendensane ved den moderne buddhismen hatt konsekvensar for praksisen til informantane mine? Er det slik som Knut Jacobsen skriv «Den typiske vestlige buddhist med kulturkristenbakgrunn er en lekmann som oppfatter meditasjon som sin viktigste buddhistiske praksis»? (Jacobsen 2000: 189). Kva forhold har informantane mine til ritual? Er dette ein viktig del av deira praksis? Kva rolle spelar retreats for informantane mine? Heilt til slutt såg eg på kva informantane ser på som målet med praksisen sin.

På det fyrste og andre spørsmålet vil eg seie ja. Dei *detradisjonelle* og *demytologiserte* tendensane har hatt konsekvensar for praksisen til informantane mine. Dette på fleire måtar: Ein måte ein ser dette på er i forhold til meditasjon. Alle utanom ein av mine informantar fortel at meditasjon er ein svært viktig del av sin praksis. Meditasjon har som eg har vist tidlegare, vore sett på som ein praksis som har vert atterhaldt til munkar og nonner i kloster. Meditasjon er ikkje lengre ein teknikk atterhald klosterlivet og metode for å nå nirvana. I staden for å prøve å «flykte» i frå det daglege livet, og inn i klostera vert ein gjennom ein meditativ praksis oppmode til å få ein djupare verdsetting av kvardagslege aktivitetar. Dette er nye tolkingar og nyttingar av meditasjon. Før vart meditasjon nytta som eit middel til målet; nirvana.

Hos enkelte av mine informantar ser vi òg ein tendens til å «shoppe» mellom tradisjonar og andre religionar. Erna fortel at ho «shoppar» mellom tradisjonar. Ho er sjølv medlem av KTL, men lar seg inspirere av *Engaged Buddhism* og Thich Nhat Hanh. Vidare fortel ho at ho resiterer ei kristen bøn som del av sin buddhistiske praksis. Denne eklektiske haldningar er i følge McMahan typisk for *detradisjonalisert* religion.

Andre stadar ein ser *detradisjonalisering*- og *demytologiseringstendensar* er ved at enkelte av mine informantar knytt praksisen sin opp mot politikk. Dette er knytt til den moderne forma for buddhisme som vert kalla *Engaged Buddhism*. Desse tendensane er som

eg har nemnd andre stadar, ikkje einstyldige. Ein ser òg klare former for meir tradisjonelle praksis hos Martin og Såzen.

Det tredje spørsmålet eg stilte meg var «kva forhold har informantane mine til ritual»? Her fann eg store skilnadar mellom informantane. Nokre nyttar seg i stor grad av ritual, andre berre saman med andre. Ola er skeptisk til ritual, men tar del i rituala når han er på retreats og saman med andre, men då berre for å vere høfleg. Såzen, Martin og Liv utfører ritual og meiner at dette er viktig for å i vareta tradisjonen.

Alle informantane mine fortel at retreats spelar ei stor rolle for dei. Ikkje berre fordi det er nyttig med ein intens praksisperiode, men òg fordi retreatsene fungerer som kurs og viktige sosiale arena. Det siste punktet gjeld spesielt for buddhistar som bur stadar der det er få og små buddhistgrupper. Erna, Sara og Trine som alle bur på Vestlandet, fortel at dei nyt godt av det sosiale ved å reise på retreats.

Målet for praksisen verkar òg å vere påverka av *detradisjonalisering* og *demytologisering*. Nokre ynskjer å verte beitre menneskje, nokre ynskjer å vere meir til stades, andre trekk parallellar til politikk og sosial urett, nokre vil ha eit beitre liv, nokre vil forstå seg sjølv og nokre har ikkje eit mål med praksisen sin. Ingen av informantane nemner god gjenfødelse, nirvana eller å bli fri for liding og uvitskap i sine svar. Dette kan tyde på at *demytologiserte* og *detradisjonaliserte* forståingar av buddhisme har konsekvensar for målet ein har med praksisen sin. Tradisjonelt har målet med praksisen for munkar å verte opplyst og nå nirvana, mens for lekfolket har det vert å komme til ein himmel, eller å få beitre gjenfødelse.

Knytt til mi problemstilling hadde eg to hypotesar. Den eine var at nordmenn som har konvertert til buddhismen har *detradisjonaliserte* og *demytologiserte* tolkingar av religionen. Den andre hypotesen var *sidan* dei har denne tolkinga av buddhismen vert at ritual vert sett på som mindre viktig. Den fyrstnemnde hypotesen har eg alt svart på i dette kapittelet. Den andre er meir vanskelig å gje eit klart svar på. Førestillingar og tolkingar har innverknad på praksisen. Dette ser vi ved at ting som tradisjon er mindre viktig for enkelte av mine informantar, og at ein tenderar til ei demytologisert tolking av ting som karma, nirvana og gjenfødelse. Når det kjem til ritual er meiningane delte mellom mine informantar. Alle informantane utføre ritual i forskjellig grad. Trine og Sara utføre ikkje ritual i sin daglege praksis, men gjer det når dei er saman med andre. Ola er den einaste informanten som uttrykker ein skepsis ovanfor ritual, og seier at ritual ikkje gjev noko meining for han. Han utfører berre ritual når han er saman med andre for å vere høfleg. Erna, Liv, Martin og Såzen utføre ritual i sin daglege praksis, altså aleine og saman med andre. Martin og Såzen er dei

som legg mest vekt på ritual i sin praksis. Sidan det berre er Ola som fortel at ritual gjev lite meining for han så kan ein *ikkje* konkludere med at ritual er mindre vikte for informantane mine, dette er motsett av det eg i starten av prosjektet venta å finne.

Eg har i dette kapittelet gjort greie for problemstillinga mi og gitt eit svar på kva måte mine informantar tolkar og praktiserer buddhismen. Eg har vist at mine informantar ser på buddhismen som ein filosofi, heller enn ein religion. Samtidig har eg vist at fleire ser på seg sjølve som spirituelle eller religiøse. Eg har dessutan vist at fleire av mine informantar har *detradisjonerte* og *demytologiserte* tolkingar av buddhismen. Samtidig har eg peika på at dette ikkje er ein einsida prosess, for sjølv om *detradisjonisering* og *demytologisering* har førekomme så har det ikkje fjerna tradisjonelle institusjonar, autoritet og hierarki, men har opna for at ein kan bestride og reforhandle. Ein ser òg tendensar til retradisjonisering, der ein ynskjer å distansere seg i frå moderne og sekulær buddhisme. Dette kan seiast å vere tilfelle med Såzen og Martin. Desse to var dei informantane som la størst vekt på tradisjon. Både når det gjeld estetikken og praksisen.

Heilt til slutt i dette kapittelet vil eg komme med nokre forslag til vidare forskning. I mi forskning fant eg ikkje noko godt svar på kvifor dei ikkje identifiserer buddhismen som ein religion, då dei samtidig ser på seg sjølve som religiøse eller spirituelle. Dette kan vere eit utgangspunkt for vidare forskning på spiritualitet og buddhisme, eller på spiritualitet versus religiøsitet. Eit anna emne som eg ikkje har gått så mykje inn på er sjølve konverteringa, mellom anna fordi eg trur konvertering til buddhismen vil skilje seg i får konvertering til monoteistiske religionar, slik som til dømes kristendommen (Lamb 1999: 85 – 86). Dette mellom anna fordi konvertittar til buddhismen ofte ikkje ser på buddhismen som religion, men heller eit livssyn. Om ein ikkje ser på buddhismen som ein religion, kan det då kallast konvertering?



## Summary in English

This thesis seeks to explore how Norwegian converts to Buddhism interpret and practice their new religion. In the beginning of this project I had two hypotheses: 1) Norwegian converts to Buddhism have a *detraditionalized* and *demythologized* view of Buddhism and 2) since they interpret Buddhism in this way, rituals are de-emphasized. To examine these hypotheses I gathered information on several carefully selected issues from seven converts to Buddhism, using qualitative research interviewing. Among these issues are interpretations of key concepts such as karma, reincarnation and nirvana, and whether my informants classify Buddhism as a religion, philosophy or something else. I also examined their daily Buddhist practices. Although rituals were not important in their everyday practice, all my informants participated in rituals when they practiced with other Buddhists. I also explored how my informants use retreats. I found that they use retreats not only as an opportunity to deepen their practice, however also as an environment in which they can meet likeminded. The retreats are important as this give them a rare opportunity to meet up with other Buddhists, which can be a challenge in a small country such as Norway. Finally I asked my informants what they saw as the goal of Buddhist practice. I found that they all had different goals, however they all had in common that it was a goal that was to take place in this life, not the next. Somewhat surprising none of them mentioned enlightenment as a goal. As the base of my analysis I have used David McMahan's theories about *detraditionalization* and *demythologization*, which he presents in his book *The Making of Buddhist Modernism*.

## Litteraturliste

- Batchelor, S. (1997) *Buddhism without beliefs – A contemporary guide to awakening*. New York. Riverhead Books.
- Batchelor, S. (2011) *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and the West*. U.S.A. Echo Point Books & Media, LCC
- Baumann, M. (2001) «Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective». *Journal of Global Buddhism* No. 2. Side: 1 – 43.
- Baumann, M. (2002) «Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West» i Charles S. Prebish & Martin Baumann (red.) *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Berkeley. University of California press. Side: 51-65
- Baumann, M. (2002) «Buddhism in Europe. Past, present, prospects» i Charles S. Prebish & Martin Baumann (red.) *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Berkeley. University of California Press. Side: 85 – 105.
- Baumann, M. (2005) «Buddhism: Buddhism in the West» i Lindsay Jones (red.) *The Encyclopedia of Religion*, 2.utg. Detroit. Mcmillan Side: 1186 – 1192.
- Bechert, H. (1973) «Sangha, state, society, nation. Persistence of Tradition in Post-Traditional Buddhist Societies», *Daedalus* Vol. 102, No 1. Side: 85 – 95.
- Berkwitz, S. C. (2012) «Buddhism in modern Sri Lanka» i David L. McMahan (red.) *Buddhism in the Modern World*. New York. Routledge. Side: 30 – 47.
- Bjur, M. G. (2010) *Buddhisme og selvutvikling – En fenomenologisk studie av nordmenns erfaringer med buddhistisk praksis*. Akademisk avhandling, Universitetet i Oslo
- Borup, J. (2005) *Dansk Dharma – Buddhisme og buddhister i Danmark*. Danmark. Forlaget Univers
- Borup, J. (2010) *Danske Verdensreligioner - Buddhisme*. 2. Utg. Danmark. Gyldendal.
- Brekke, T. (2001) *Buddhas fortellinger*, Serien Verdens hellige skrifter. Oversatt av K. Lie, H. Hanevik, M. Teeuwen, T. L. Bøttinger, R. Reinvang. Oslo. Boklubbens bøker
- Buddhadhamma-foreningen (2013) *Om oss* [Internett]. Tilgjengelig frå: [http://www.buddhadhamma.no/om\\_oss/](http://www.buddhadhamma.no/om_oss/) [07.02.2014]
- Buddhadhamma-foreningen (2014). *Referat fra ekstraordinært årsmøte* [Internett] tilgjengelig frå: <http://www.buddhadhamma.no/referat-fra-ekstraordinaert-arsmote-13-12-13/> [22.01.14]
- Buddhistforbundet (1999) *Buddhismen i Norge*. Oslo.

- Buddhistforbundet (2009) *Buddhister i Norge* [Internett]. Tilgjengelig frå:  
 <<http://buddhistforbundet.no/article/show/27/Buddhister-i-Norge>> [28.11.13]
- Buddhistforbundet (2010) *Lysfesten i desember* [Internett]. Tilgjengelig frå  
 <<http://buddhistforbundet.no/article/show/66/Lysfesten-i-desember?atid=2&nthpr=1>>  
 [24.01.14]
- Buddhistforbundet (2011) *Lenker til andre buddhistorganisasjoner i Norge* [Internett].  
 Tilgjengelig frå: <<http://buddhistforbundet.no/article/show/144/Lenker-til-andre-buddhistorganisasjoner-i-Norge>> [28.11.13]
- Buddhistforbundet (2014) *Gruppene* [Internett]. Tilgjengelig frå:  
 <<http://buddhistforbundet.no/gruppene>> [28.11.13]
- Bultmann, R. (1966) *Jesus Christ and Mythology*. London. SCM Press LTD.
- Cho, F. (2012) «Buddhism and Science: Translating and Re-translating culture» i David L. McMahan (red.) *Buddhism in the Modern World*. New York. Routledge. Side: 273 – 288.
- Coleman, J. W. (2001) *The New Buddhism – The Western Transformation of an Ancient Tradition*. New York. Oxford University press.
- Dalen, M. (2011) *Intervju som kvalitativmetode – en kvalitativ tilnærming 2*. Utg. Oslo Universitetsforlaget
- Den norske sotozen buddhist orden (2014) *Om ordenen* [Internett]. Tilgjengelig frå:  
 <<http://www.sotozen.no/ordenen/om-ordenen/>> [07.02.14]
- Dharma-gruppa (2014) *Plum Village og EIAB* [Internett]. Tilgjengelig frå:  
 <<http://www.dharmagruppa.no/index.php/plum-village>> [01.04.14]
- Eide, A. K. (2008) *The Gaze: Unfolding Realms of Enquiry*. Akademisk avhandling, Universitetet i Bergen
- Ellwood, R. S. (1987) «Buddhism: Buddhism in the West» i Mircea Eliade (red.) *The Encyclopedia of Religion*, 1. Utg. Vol. 2. New York. Mcmillan Side: 436 – 439.
- Fernandez, C. (2008) Jonny Wilkinson: «I've become a Buddhist after reading quantum physics books». *The Daily Mail*. 19. September 2008 [Internett] Tilgjengelig frå:  
 <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-1058291/Jonny-Wilkinson-Ive-Buddhist-reading-quantum-physics-books.html>> [01.02.14]
- Fonneland, T. A. (2006) «Kvalitative metodar: Intervju og observasjon» i Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo. Pax Forlag.

- Furu, H. K. (2002) *Karma Tashi Ling buddhistsamfunn – Formidling og anvendelse av religiøse metoder fra den tibetanske buddhisttradisjonen*. Akademisk avhandling, Universitetet i Oslo
- Gombrich, R. & Obeyesekere, G. (1988) *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton. Princeton University Press
- Grønmo, S. (2004) *Samfunnsvitenskapelige metoder*. Bergen. Fagbokforlaget.
- Gursli-Berg, B. (2009) fordom – hermeneutisk metode. *Store Norske Leksikon* [Internett] Tilgjengelig i frå: <[http://snl.no/fordom%2Fhermeneutisk\\_metode](http://snl.no/fordom%2Fhermeneutisk_metode)> [06.02.14]
- Jacobsen, K. A. (2000) *Buddhismen*. Oslo. Pax Forlag
- Jacobsen, K. A. (2005) «Buddhismen i Norge» i Knut A. Jacobsen (red.) *Verdensreligioner i Norge 2*. Utg. Oslo. Universitetsforlaget. Side: 32 – 78.
- Jacobsen, K. A. (2011) «Buddhismen i Norge» i Knut A. Jacobsen (red.) *Verdensreligioner i Norge 3*. Utg. Oslo. Universitetsforlaget. Side: 31 – 75.
- Karma Tashi Ling Buddhistsamfunn (2007) *Livets hjul* [Internett]. Tilgjengelig frå: <<http://www.tibetansk-buddhisme.no/artikkel/Livets-hjul.htm>> [30.10.13]
- Keown, D. (2004) *Oxford Dictionary of Buddhism*. Oxford. Oxford University Press
- Keown, D. (2012) «Buddhist Ethic: A Critique» i David L. McMahan (red.) *Buddhism in the Modern World*. New York. Routledge. Side: 215 – 232.
- KTLBS (2014) *Om KTLBS* [Internett]. Tilgjengelig frå: <<http://www.tibetansk-buddhisme.no/Om%20KTLBS/>> [06.02.14]
- Kværne, P. og Vogt, K. (2002) *Religionsleksikon*. Oslo. Cappelen Forlag.
- Lamb, C. (1999) «Conversion as a process leading to enlightenment: the Buddhist perspective» i Christopher Lamb & M. Darrol Bryant (red.) *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. London & New York. Cassell. Side: 75 – 88.
- Lie, K. A. (1999) *Samtalen med kalamene: Kalamasutta* [Internett] Tilgjengelig frå: <<http://www.lienet.priv.no/kalama.htm>> [21.10.13]
- Lopez, D. (2002). *Modern Buddhism: Reading for the Unenlightened*. London. Penguin Books.
- McMahan, D. (2008) *The Making of Buddhist Modernism*. New York. Oxford University Press
- Nordlandsforskning (2014) *Vitenskapelig ansatte: Ann Kristin Eide* [Internett]. Tilgjengelig frå: <<http://nordlandsforskning.no/ansatte/vitenskapelig-ansatte/49-ann-kristin-eide>> [01.04.14]

- Norris, P. & Inghelhart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge. Cambridge University Press
- Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (2014) *Vanlige spørsmål* [Internett]. Tilgjengelig frå: [http://www.nsd.uib.no/personvern/meldeplikt/vanlige\\_sporsmal.html](http://www.nsd.uib.no/personvern/meldeplikt/vanlige_sporsmal.html) [21.01.14]
- Plank, K. (2011). *Insikt och närvaro: akademiska kontemplerationer kring buddism, meditation och mindfulness*. Göteborg, Makadam.
- Prothero, S. (1995) «Henry Steel Olcott and Protestant Buddhism» i *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 63, No. 2, side 281 – 302.
- Prothero, S. (1996) *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington. Indiana University Press.
- Queen, C. S. (2002) «Engaged Buddhism – Agnosticism, Interdependence, Globalization» i Charles S. Prebish & Martin Baumann (red.) *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Berkeley. University of California Press. Side: 324 – 347.
- Rahula, W. (1991) *Buddhas lære*. Omsett av Kåre A. Lie. Oslo. Solum forlag.
- Ramstad, M. (2013) *Buddhismen i Norge* [Internett]. Tilgjengelig frå: <http://www.fag.hiof.no/~mr/buddhismenNorgeR.htm> [28.11.13]
- Reynolds, F. (2006) «Buddhism» i Michael Frassetto (red.) *Britannica Encyclopedia of World Religions*. Chicago. Encyclopædia Britannica inc. Side: 146 – 169.
- Roberts, R. (2011) *Emotions in the Christian Tradition*, Stanford Encyclopedia of philosophy [Internett] Tilgjengelig frå: <http://plato.stanford.edu/entries/emotion-Christian-tradition/> [14.02.2014]
- Skirbekk, S. (2014) Idealtipe. *Store Norske Leksikon* [Internett]. Tilgjengelig frå: <http://snl.no/idealtipe> [15.04.2014]
- Store Norske Leksikon (2007) *beat-bevegelsen* [Internett]. Tilgjengelig frå <http://snl.no/beat-bevegelsen> [10.11.13]
- Suzuki, S. (2000) *Zen-sinn, begynner-sinn*. 2.utg. Omsett av Gordon Geist, Jon Barstad, Vidar Ringstrømm, Kai Solgaard. Oslo. Buddhistforbundets Forlag.
- Tweed, T. (2002) «Who Is a Buddhist?: Night-stand Buddhists and Other Creatures» i Charles S. Prebish & Martin Baumann (red.) *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Berkeley. University of California Press. Side: 17 – 33.
- Williams, D. (2005) *The Other Side of Zen: A Social History of Soto Zen Buddhism in Tokugawa Japan*. Princeton. Princeton University Press.

# Vedlegg

## Vedlegg 1. Intervjuguide

Tema	Spørsmål
<b>Bakgrunnsinformasjon</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Kjønn</li><li>• Alder</li><li>• Utdanning</li><li>• Jobb</li><li>• Korleis vil du beskrive forholdet til religion i din familie?</li><li>• Kjente du nokre i eit buddhistisk miljø før du sjølv vart medlem?</li><li>• Er du politisk engasjert?</li><li>• Engasjert i miljø saker?</li></ul>
<b>Buddhismen (religion, filosofi, mytiske, aspekt)</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Kva er buddhismen for deg? (religion, filosofi, vitskap?)</li><li>• Kva er din oppfatning av Karma? (Finnes det urettferdighet innan buddhismen?)</li><li>• Kva er din oppfatning av reinkarnasjon?</li><li>• Kva er din oppfatning av Nirvana?</li><li>• Kva oppfatar du som kjerna i buddhismen?</li><li>• Kva er di oppfatning av Dukkha (liding utilfredsheit)?</li><li>• Korleis forstår du Anatman? (ikkje-sjølv)</li><li>• Må ein tru på Karma, reinkarnasjon, Nirvana for å vere Buddhist?</li><li>• Er du vegetarianar? Kvifor/-ikkje? Er dette eit val berre for deg? eller før</li></ul>

	<p>alle buddhistar vere vegetarianarar?</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Er det noko som skil buddhismen i frå "mindfulness" og andre meditasjonsteknikkar og retningar, TM og ACEM?</li> <li>• Er etikk viktig for deg? Dei fem levereclar/ den åttespora vegen?</li> <li>• Finnes det nokre bakdelar ved buddhismen eller det å vere buddhist?</li> </ul>
<p><b>Konvertering</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Har du vert medlem av eit trussamfunn før du vart medlem av (...)?</li> <li>• Kvifor valde du (...) framfor andre buddhistiske grupper?</li> <li>• Korleis vart du interessert i buddhismen?</li> <li>• Kor lenge har du vert praktiserande buddhist?</li> <li>• Kva førte til at du bestemte deg for å bli buddhist?</li> <li>• Har dette valet endra livet ditt på noko måte?</li> <li>• Vil du seie at du har vert "søkande"?</li> <li>• Korleis reagerte familie og vener?</li> <li>• Har du vert igjennom nokre ritual i din konvertering?</li> <li>• Bør fleire verte buddhistar?</li> <li>• Ser du på deg sjølv som religiøs, spirituell, sekulær?</li> </ul>

<p><b>Praksis</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Korleis ser din daglege praksis ut?</li> <li>• Kva meina du er den viktigaste praksisen i Buddhismen?</li> <li>• Utføre du nokre ritual? (resitering, chanting, puja, tilbedning)</li> <li>• Nyttar du hjelpemiddel i din praksis? (Bjeller, sitteputer, timer, røkelse. Rituelle gjenstandar? )</li> <li>• Har du buddha-statuar eller alter heime hjå deg?</li> <li>• Har du vert på retreat? Kan du fortelle litt om det? Korleis var det? Opplevde du noko?</li> <li>• Har du vert på buddhistiske kurs? (er desse viktige syns du?)</li> <li>• Praktisera du mest aleine? Eller saman med andre?</li> <li>• Er fellesskapet med andre buddhistar viktig for deg?</li> <li>• Leser du/studera du buddhistiske tekstar?</li> <li>• Kva ynskjer du å oppnå (målet med praksisen)?</li> </ul>
<p><b>Kultur (makrokontekst)</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kva er ditt syn på kristendommen?</li> <li>• Har buddhismen tilpasse seg til den kulturen vi har i Noreg og vesten? (Sekulær, kristen, humanistisk osv).</li> <li>• Finnes det ein "essens" i buddhismen som kan bevarast frå kultur til kultur?</li> <li>• Korleis ser du for deg framtida for buddhismen i vesten?</li> <li>• Korleis er det å vere norsk buddhist i</li> </ul>



	<p>Noreg?</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• Kvifor stilte du opp på dette intervjuet?</li><li>• Har du noko du vil føye til eller utdjupe? Er det noko du føler du ikkje har fått klart fram?</li></ul>
--	---