

DIALOGSTUDIETS POTENTIALE

I projektets indledende faser gjorde jeg mig en del overvejelser om, hvordan man kunne opbygge et studie, der dialogstillede Øst og Vest. Burde det for klarheds skyld være symmetrisk, således forstået at der til et case-studie opbygget omkring Vidarkliniken i Järna hørte et modsvarende case-studie af en japansk sundheds- eller plejehospital? Og at der til et case-studie på baggrund af et ophold i et zen-tempel fandtes et tilsvarende case-studie med udgangspunkt i et benediktiner- eller cistercienserkloster? Umiddelbart havde jeg svært ved at svare nej, selvom opgaven derved ville blive endnu mere uoverskuelig at løfte. Men gradvist voksede en fornemmelse af, at det symmetriske studie ville fokusere energien forkert, på *forskellighederne* mellem to plejekulturer og på *forskellighederne* mellem to spirituelt definerede arbejdsrum. En asymmetrisk opbygning derimod ville fremdrage, hvad der var særligt for pågældende case-studie, i en åben modstilling til et samlet forståelsesrum. Kapitlet *Den japanske ABC* omhandler således også danske arbejdsforhold. Når der tales om „flittige arbejdere i en myretue,“ så vinder et sådant sprogbillede kun sin fulde betydning gennem en underforstået reference til, at sådan er det ikke hos os, eller sådan *ønsker* vi ikke at se det hos os. I den vestlige tradition er vore tanke og udsagns klarhed og selvforståelse betinget af en sådan dualitet.

Med dialogstudiet forstår jeg en relativisering gennem at etablere en dialog imellem tilstande, fænomener og forståelsesbilleder af fundamentalt væsensforskellige kultursfærers kernebegreber. Dialogen skal ikke forstås konkret mellem på den ene side den konkrete dansker eller situation og på den anden side den modstående person eller konkrete fremtoning i Japan, Kina eller et lignende sted. Dialogen er primært en intern proces af bevidsthedsmæssig art, hvor værdimønstre fra egen kulturbaggrund aktiveres gennem modstilling og relativisering i forhold til mønstre af fundamentalt forskellig kulturbaggrund. Vore kulturelle kernebegreber står klart frem i vore religioner, der

gennem tiderne har indeholdt og sammenfattet vore værdisystemer. Religion sammenfatter i den forstand forholdet mellem menneske og univers, kultur og omverden. Selvom religionerne ikke har samme håndgribelige tilstedeværelse som tidligere, så er ikke blot vores attitude til medmennesket, naturen og universet, men også vores arbejdsbegreber og sociale tankegange intimt forbundet med kristne kerneværdier - dansk kultur er i den forbindelse del af et Nord-europa, som kunne karakteriseres som en senlutheransk kristen kultursfære.²⁸

I dialogstudiet er det vigtigt at skelne mellem den eksotiske forskel - den umiddelbare tilsynekomsts blotte fremmedartethed og „mystiske“ fremtræden i forhold til egen reference, eller med andre ord det, der af den udefra kommende betragter er mystificeret - og så forskelligheder på esoterisk plan i den indre logiks eller mystiks væsenskerne. Den eksotiske forskellighed er ligegyldig og fører ikke til nogen dybere forståelse.

På baggrund af mange års studier i dialogfeltet mellem østlige og danske forhold er det min overbevisning, at man må forstå de sammenlignede fænomener ud fra deres egen kontekst og indre logik og søge deres lejrning i de bagvedliggende kulturelle mønstre. Selv det mest eksotiske har i sin sammenhæng en funktionalitet, logik og naturlighed. Følgelig kalder det sammenlignende kulturstudie på, hvad man kunne kalde en eksistentiel tilegnelse. Hvor den eksperimentelle fysiks ideal foreskriver den helt neutrale iagttagelsessituation, fordrer en virkelig forståelse af et religiøst funderet, kulturelt univers en tilegnelse gennem en bevidst og dybtgående indlevelse i det iagttagedes livssituation og kulturelle forankring. Iagttagelsessituationen er en *deltagersituation*, hvor den optimale iagttagelse nås igennem den optimale deltagelse. Herfra - fra den direkte erfaring - kan man siden genhæve sig til klarsynets tørre højde. Herfra kan man med stort udbytte dialogstille, låne, spejle, lade sig inspirere - og vække fornyet liv og forståelse i ellers lukkede, givne størrelser i vores selvforstå-

else. Dialogstudiets potentiale ligger således i den kvalificerede relativisering.

Dialogstudiet fordrer følgelig en samtidig opmærksomhed på det udsigts- eller synspunkt, hvorfra studiet udføres, og det program, som den deltagende iagttager medbringer. Det jeg tidligere karakteriserede som det kvalificerede subjekts metode, rækker dermed langt ud over det selvbiografiske og indebærer en forståelse af det værdisæt og kulturelle paradigme, som subjektets udgangspunkt indebærer.

Som det er nu, er vores egen arkitekturhistorie - den græske, romerske og centraleuropæiske - ordnet og videregivet i en positivistisk, tilstræbt objektiv tradition, hvor man har bestræbt sig på at hæve resultatet over iagttagersituationen. Anlagde man her et tilsvarende subjekt-kvalificerende dialogperspektiv, ville forståelsen af, hvordan for eksempel antikkens bygninger forankrede samtidens mennesker i universet stå stærkere i forhold til de arkitektonisk-kunsthistoriske aflæsninger af den reducerede form, samtidig med at iagttagersituationen ville blive relativiseret. Det, som var levende og vigtigt at beskrive for forrige århundredes rejsende arkitekt, er ikke nødvendigvis det samme, som er vigtigt for nutidens arkitekt.

For at eksemplificere ovenstående i forhold til de foreliggende japanske case-studier, så relaterer en kristen kulturs ypperste frembringelser til en guddommelig fylde - en størrelse så positiv, lysende og storladet, at den for mennesket kun er næsten opnåelig - hvor en buddhistisk kulturs ypperste frembringelser og ultimative bestræbelse rummer en guddommelig tomhed, der ligger hinsides det gode - ud over alle distinktioner og dualistisk baserede karakteristiker. Dette kan selvfølgelig forstås rent intellektuelt og virker med intellektets distance ikke særlig indviklet, men nærmer man sig intellektuelt, kortsletter sprogets logik.²⁹ Uden en eksistentiel tilegnelse af, hvad dette implicerer i sin udfoldelse i tilværelsen som sådan, i menneskets og æstetikens målsætning, kan man overhovedet ikke nærme sig essensen. Jeg siger ikke, at dette er let eller løser sig

selv gennem deltagelse, men der ligger heri en farbar omend krævende vej frem. Omvendt er der gennem årene videregivet tilstrækkelig meget uforudsluttet på akademisk grundlag om begreber som *ma* og *mu*,³⁰ til at man skulle overveje alvorligt, om det fører nogen vegne.

Den norske teolog Karl Ludvig Reichelt (1877-1952) har igennem sit arbejde i Kina i første halvdel af dette århundrede formuleret dette dialogkonceptets fundament. Reichelt blev omkring århundredskiftet uddannet af den norske mission og blev i 1903 sendt til Kina. Under et ophold i 1905 ved det buddhistiske Weishan-kloster blev det ham klart, hvor dårligt rustet han var til det arbejde, han var sendt ud til - at komme buddhisten i møde med kristendommen. Perspektivet i Reichelts dialogstilling mellem mahayana-buddhismen og kristendommen synes dog først for alvor at have taget form i 1919 gennem mødet med den buddhistiske munk Kuantu.³¹ Reichelt „anviste en ny måde at præsentere den kristne lære for Østens sandhedssøgende,“ skriver Håkan Eilert: „Men han gjorde det også klart, at han følte sig forpligtiget til at præsentere Østens tankegang for vesterlændinge.“³² Reichelt blev med tiden, fordi han konsekvent søgte dialogen, en stor kender af kinesisk kultur.

Det krævede et opgør med hidtidig missionspraksis og ikke mindst med de mange fordomme om hedningenes primitive afgudsdyrkelse, som var del af den tids missionærers bagage.³³ Reichelt mødte i den kinesiske mahayana-buddhisme en religion, som af ydre form var forskellig fra den kanoniserede kristne form. Men han mødte bagom mahayana-buddhismens anderledes former en religion, hvis mystiske kerne havde et stærkt slægtskab med den kristne mystik; han mødte blandt buddhister et oprigtigt sandhedssøgende, som han umiddelbart kunne identificere sig med, og han mødte, omend i anden ikklædning, nåden, hengivenheden, frelsen og næstekærligheden - størrelser, som en eksklusiv kristendomsopfattelse har tendens til at monopolisere.

For Reichelt var målet med mødet med buddhismen et møde om fælles menneskelige værdier, og ikke at vinde „fortabte“ sjæle for kristendommen. Den ydre mission var en indre mission. For overhovedet at kunne præsentere

kristendommen overfor buddhismen, måtte man så at sige afklæde kristendommen dens kulturbundne foraspekter, indse dens essens i sin dybde og åbne denne for et buddhistisk forståelsesunivers. Heri lå den virkelige mission, og hermed lå der i mødet med mahayana-buddhismen et potentiale af revitalisering og stadig levendeholdelse af kristendommens egen mystiske kerne.

Reichelt var hjemme igen i 1920 og forelagde sin vision om mødet mellem kristendommen og buddhismen overfor en række landes missionselskaber. Responsen var positiv fra det svenske og det danske missionselskab, men afvisende fra det norske, så Reichelt blev „udlånt“ fra norsk side og udsendt til sin nye mission støttet fra svensk og dansk side.³⁴ Tilbage i Kina oprettede han i 1922 *Ching Fong Shan* i Nanking, The Mountain of the Great and Illuminating Wind - en ramme for et ikke-institutionaliseret broderskab, som også var åbent for buddhistiske og taoistiske munke, og ikke mindst et sted for dialogen mellem kristendom og buddhisme.³⁵

Arbejdsroen varede dog ikke længe. Særlig fra norsk side beskyldte man ham for synkretisme og liberale ideer og det norske missionselskab stillede ham det ultimatum, at han enten måtte arbejde fuldt ud på den norske missions præmis eller bryde helt. Følgelig stiftede man i 1926 på Reichelts grundlag - med støtte fra tre skandinaviske lande, men uden norsk medvirken - *The Christian Mission to the Buddhists*.³⁶

I 1927 udbrod der uroligheder i Nanking-området, den såkaldte *Nanking incident*. De borgerkrigsagtige tilstande tilspidsedes, og året efter måtte man i hast rømme *Ching Fong Shan*. I 1930 erhvervede man sig et område i Shatin, lidt nord for Hong Kong. Her opførte man i de følgende år med Johannes Prip-Møller som arkitekt *Tao Fong Shan*, The Mountain of the Logos Wind, hvorfra dialogen med kristendom og buddhisme kunne fortsættes.³⁷

I indledningen til sin disputats om Reichelts møde mellem kristendom og buddhisme stiller Eilert spørgsmålet, om Reichelt så denne religionernes enhed, eller om han i sin nye missionsmetode blot så en mere tidssvarende og sofistikere måde at kristne kinesere på. Meget tyder på det første. Men det kunne kun komme indirekte til ud-

tryk.³⁸ De mennesker hjemme i Skandinavien, som lagde midler i kirkebøssen eller på anden måde financerede missionsarbejdet i fremmede lande, lagde dem til dels ud fra motiver med resonans i korstogtidens håndfaste tilbud til hedningene om omvendelse og frelse ved Guds rige. Der måtte også i det hjemlige tilvejebringes en åbenhed overfor Reichelts perspektiv, og denne proces måtte præsenteres langsomt og pædagogisk.

Omend det sker i stilfærdighed, er det dialogarbejde, som Reichelt indledte, ført videre gennem årene. „I virkeligheden har vi grund til at betragte kontakten med verdensreligionerne som en af de mest håbefulde begyndelser i vor tid. Kristen tro er ikke længere lænket af en gang for alle fastsatte rammer. Det græske og det germanske fangenskab er forbi,“ skriver Eilert: „Ligesom Kopernikus og Darwin tvang kirken til at bearbejde nye spørgsmål, så står vi idag overfor kravet om med stor frimodighed at samtale med, ja måske endda lære af repræsentanter for Buddhas lære sasmt af repræsentanter for de øvrige verdensreligioner. Dialogen er løfterig. Den bortskærer halve sandheder og sætter søgelyset på et punkt, hvor religionens bagage af udenomsværker ubønhørligt afsløres.“³⁹

Eilert slutter bogen „*Träd stilla, gå djupt*.“ *Vandringar i Japans inre landskap* med en refleksion over et tredages seminar i Nagoya med deltagere fra ti kristne studiecentre i det fjerne Østen.⁴⁰ Med henvisning til åbningsindlægget skriver han heri, at forudsætningerne for den kristne fordring om overhøjhed faldt bort sammen med den vesterlandske kolonialisme efter 2. verdenskrig. „Kristne i alle lejre står idag overfor en langt mere gennemgribende stillingtagen: at erkende de ikke-kristne religioner som ligeværdige udtryk for Guds tilstedeværelse (inbrytning) i verden.“⁴¹

En irsk præst, der levede blandt filippinske stammefolk, fortalte, at „for ham var den virkelige dialog endnu overset: kristendommens møde med de 'primitive' religioner. Forheksede af progressiv fremskridtstro, oplysning og teknik havde kristne missionærer stiltiende accepteret at verdens naturressourcer var udsat for hensynsløs rovdrift.“⁴²

„Kristendommen må lytte til den ur-religiøsitet, som udspringer af jorden selv, af havet, af solen. Naturen er en

lærebog om Guds godhed og et uendeligt overflødheds-horn for den menneskehed, som forstår at holde sin arrogance [har vishet nok att kuva sin arrogans] indenfor de ordninger, som er nedlagt i skabelsen selv," skriver Eilert. På konferencen var der rørende enighed om, at „kristendommens største udfordring var den videnskabelige, mekanistiske sekularisme, som bevidstløst bragte menneskeheden mod katastrofens afgrund. Det var tid at lade shamanen træde ind på scenen. Ikke for at tvinge udviklingen tilbage, men for at korrigere den ensidighed, som har karakteriseret kristen teologi gennem alt for lang tid.“⁴³

I *Arbejdets Rum* har jeg i mødet med det østlige univers tilstræbt et tilsvarende dialogsyn og betragter det, som Reichelt formulerede og praktiserede i mødet mellem kristendommen og buddhismen, for fuldt gyldigt og dybt befordrende også for det kulturelle studie. Dialogperspektivet er et redskab til et stærkt uddybet udbytte af det komparative case-studie.

Den dialog mellem verdensreligionerne, som Reichelt opridsede og praktiserede, havde som udgangspunkt en evne og vilje til at skelne mellem en religiøs forms umiddelbare fremtræden og dennes mystiske kerne. Kommer vi bag formernes umiddelbare forskelligheder, så repræsenterer verdens mangfoldighed af kulturelle former forskellige måder at nærme sig samme kerne af problemer eller eksistensbetingelser på. Kulturene repræsenterer forskellige måder at møde og opfylde samme fundamentale eksistensfordringer - dette at bo, arbejde, mødes osv. - og de forankrer herigennem mennesket i universet på en måde, der er i samklang med sit sted. Selvom det fordrer en indlevelse i og tilegnelse af forudsætningerne at se det, så er form og funktion i den japanske kultur lige så uløseligt og komplekst forbundet, som i vores egen kulturtradition.

Dialogspørgsmålet i reicheltsk forstand har været levende for mig siden mit første møde med Østen.⁴⁴ Heraf er en forståelse af mine egne rødder tonet frem sammen med en forståelse af hvor uløseligt vores kulturelle værdier, moral og etik, natur- og menneskesyn, er forbundet med vor kulturs religiøse fundament. I det, der gradvist blev min forståelsesramme, er vi fundamentalt set stadig en kristen kultur, her århundreder efter naturfilosofiens og naturvi-



Jobannes Prip-Møller (1889-1943): Pilgrimsballen ved Tao Fong Shan, Shatin, Hong Kong, opført i 1932, se tegning pp. 84-85

denskabens triumfer, materialismens og ateismens frem-march. Hele vores kulturpolitik og sociale ansvarlighed er gennemsyret af kristne idealer. Individets selvføl-gelige plads i menneskerettighedserklæringer osv. overfor familie, gruppe, arbejdssted og fædreland udspringer tilsvarende af en kristen kultur i langt højere grad end af Østens kultur-traditioner. Selv marxismen er med dens „idealisme“ og menneskesyn dybt rodfæstet i en kristen kulturs grund-værdier. Den kunne næppe opstå i noget andet kulturelt klima her på kloden. Ligesom vores stærke fokus på det definitivt gode og rette uværgerligt påkalder det onde, vil kristendommen med sin dualistiske grundtone tendere imod at generere sin antitese, materialismen og ateismen.⁴⁵

Tilsvarende er det moderne Japan, til trods for en tilsyne-ladende omsiggribende ateisme og materialisme, i *Arbej-dets Rum* betragtet som dybt forankret i sit shintoistisk-buddhistisk-taoistisk-konfucianske bagland.⁴⁶

I lyset af ovenstående betragtninger om dialogstudiet etablerede jeg i forbindelse med udarbejdelsen af *Arbej-dets Rum* muligheder for at deltage i dagligdagen i zen-templet Shinju-an. Dette møde med zen-verdenens eksis-tentielle arbejdsrum har for mig bibragt et nyt niveau af forståelse, og jeg håber at det, med den måde hvorpå case-studiet er opbygget, er lykkedes at viderebringe dette.⁴⁷

Da jeg i 1984 var på vej til Japan første gang med et års studier ved Tokai-universitetet forude, rejste jeg forinden små to måneder rundt i Kina for at opleve de kinesiske rødder. Porten til Kina var Hong Kong, hvor jeg boede nogle dage på *Tao Fong Shan*. Da det i 30erne blev opført på sin lille bjergtop, var der udsyn over New Territory's slettelandskab, og det knejsende bygningsværk kunne ses langvejs fra. Nu var *Tao Fong Shan* næsten overgroet af tropisk frodighed, en travl undergrundsstation lå ved bjergets fod og slettelandet var overtaget af høje boligblokke med motorvejsudfletninger slyngende imellem. Det var juli, midt på dagen stod solstrålerne præcist lodret ned, det var varmt, og temperaturerne nåede i dagtimerne op på 35-40° fugtig varme. Men bygningen var skabt til stedet. Kraftigt svungne tage med store skyggende udhæng og tunge mure med små filtrerede lysindtag gjorde indeklimaet behageligt. Så selvom der fandtes airconditioning i det rum i pilgrims-

hallen, jeg blev anvist, var det indlysende at undlade dens konstante uro og knastørre kølighed. Her var køkken og en spisesal, hvor mange mennesker kunne samles. Kapellet var bygget som en ottekantet buddhistisk tempelhal. Ma-terialer, udtryk, og hele organiseringen af de mange enkel-te bygninger var udtalt kinesisk.⁴⁸

Prip-Møller (1889-1943) var nær ven af Reichelt og må-ske en af de få, der virkelig forstod ham. Prip-Møller kom til Kina i 1921 for at virke som arkitekt for missions-samfundene og lavede de følgende år en række projekter, men det viste sig ikke at være nogen enkel situation, så han vendte hjem i 1927.⁴⁹ De små missions-samfund ønskede sig arkitektoniske manifeste efter hjemlige forbilleder - et spor, skriver Prip-Møller, der „klarere og klarere viser sig at føre i den stik modsatte retning af det, ad hvilket man paa det aandelige omraade har bestræbt at lede udviklingen: en selvstændig tilegnelse og voksende assimilering af budska-bet.“⁵⁰ Med Prip-Møller blev det reicheltske dialogper-spektiv eksemplificeret i arkitektur.⁵¹

Prip-Møller havde allerede i sine første år rejst en del i Kina, og i årene 1929-33 var han, støttet af Carlsbergfondet, tilbage for at undersøge buddhistisk arkitektur langs Yang-tze-floden. Dette mundede i 1937 ud i det omfattende værk: *Chinese Buddhist Monasteries. Their Plan and its Functions as a Setting for Buddhist Monastic Life*.⁵² Han tager udgangspunkt i de buddhistiske klostres planer, men bogen bliver vedkommende, fordi han har en kolossal viden om og dyb indlevelse i, hvilket liv disse former indram-mede. Prip-Møller beklager sig over, hvor meget der var gået tabt i det forudgående århundredes opstande,⁵³ men han mødte klostre, der fungerede som klostre. Efter Fol-kerepublikkens oprettelse i 1949 har den verden haft tran-ge kår og i årene efter kulturrevolutionen kun overlevet i fragmenter. Flere af de klostre, Prip-Møller beskriver i *Chi-nese Buddhist Monasteries*, har dog overlevet til idag, men med funktioner som turist-herberger og alderdomshjem.

Mange management-filosofiske elementer har i de sene-re år været søgt importeret fra japansk virksomhedskultur - fristet af statistikker med overvældende produktivitet, om-hu og præcision, samarbejdsevne osv. Men uden en indgå-ende forståelse af de underliggende kulturelle mønstre, vil

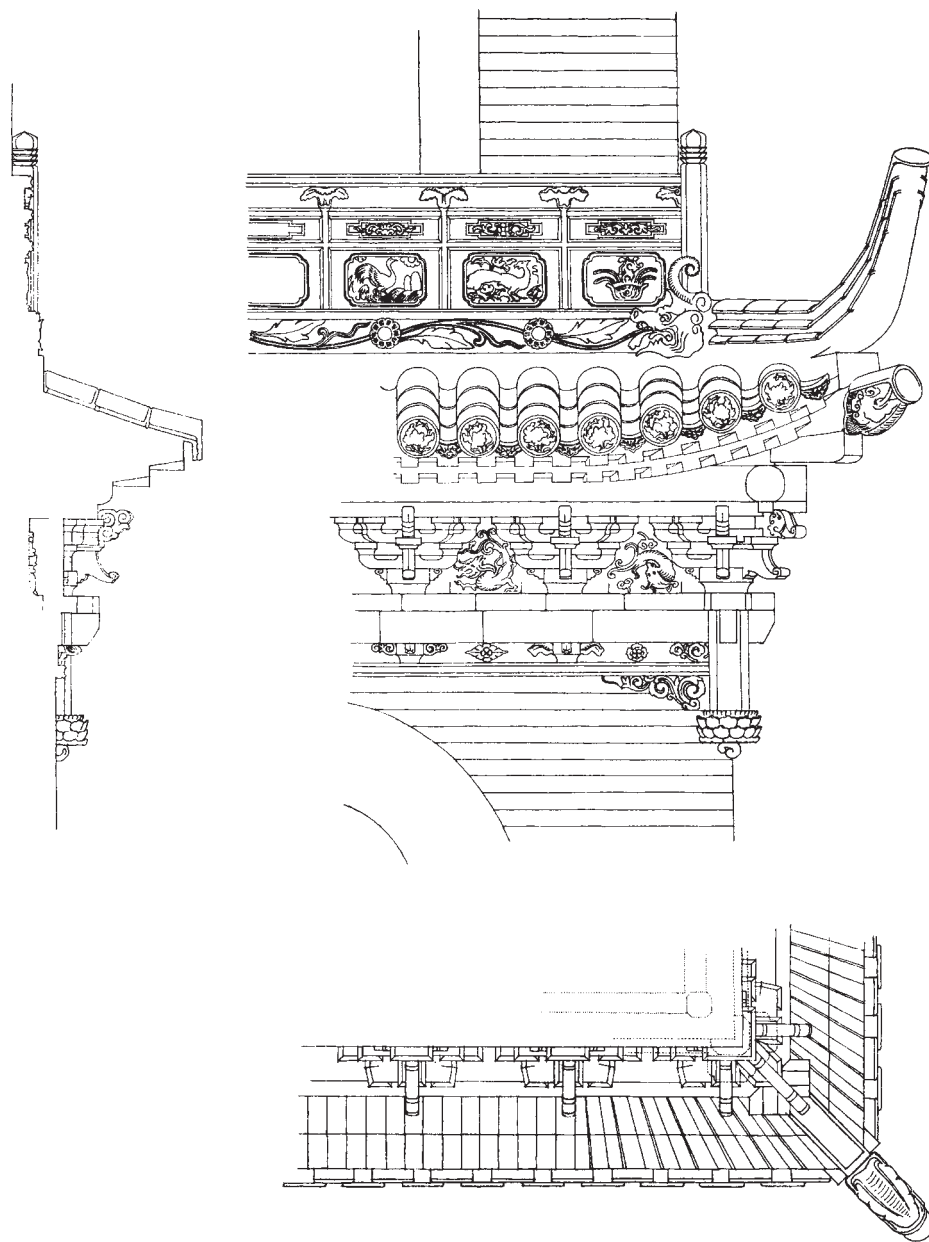
dette forehavende være yderst vanskeligt. Det psykiske arbejdsrum er i Øst og Vest fundamentalt forskelligt - og et vestligt menneske ville i længden have svært ved at opret-holde sin værdighed og selvrespekt i det typiske japanske arbejdsrum. I de indledende kapitler har jeg, uden at svare ja eller nej dertil, søgt gennem mødet med det østlige ar-bejdsrum at tangere spørgsmålet, om der findes et særligt dansk eller nordeuropæisk-senlutheransk arbejdsrum.

Kulturdialogen ser jeg også i et andet perspektiv. Hvor vi i dialogen med vor egen hjemlige tradition ofte vægrer os ved at tage det til os, som der vitterligt er at lære, så er vi tilsyneladende mere åbne overfor at lade os inspirere af kropsligheden, sanseligheden, enkelheden og indlejringen i kulturelle arketyper samt af harmonien og forbundet-heden med stedet og dets betingelsessæt, når det sker i mødet med de andres tradition.

Stillet overfor bæredygtighedsudfordringen - World Watch Institute taler om, at den rigeste del af verden må reducere sin materielle gennemstrømning med en faktor 10 eller 20 - er det i forlængelse af ovenstående lettere at forholde sig til te-æstetikens og sukiya-arkitekturens inno-vationer, som opbyggede et kunstnerisk højt raffineret ar-kitektonisk sprog gennem en systematisk forædlingsproces af det profane hus' basale, til lokaliteten hørende materia-ler, end det er at forholde sig til det hjemlige frilandsmu-seums tavse, lidt knugende overlevelsformer.

Omend det også var de velstilledes leg, så var sukiya-arki-tekturen i sit udspring en målrettet æstetisk artikulering af nøjsomhedssamfundets betingelsessæt. Hvor den hjemlige arenas nymodernisme er kørt fast i et formsprog, der kun nødtørftigt forholder sig til det liv den omspænder, så kan vi i mødet med det fremmede forholde os til og genvinde det sanselige, det kropslige og det spirituelle rum.

Den dag vi tager bæredygtighedsproblemerne alvorligt, kan vi i te-æstetikens og sukiya-arkitekturens udfoldelse i 1500-tallets og 1600-tallets Japan finde inspiration til at artikulere et også kunstnerisk set fuldbyrdet arkitektonisk udtryk ud af den profane præindustrielle bygnings be-tingelsessæt. Med det ovenfor opridsede dialogpotentiale in mente kan vi måske herigennem genetablere det in-spiratoriske felt til vore egne kulturelle rødder.



Gesimsdetalje af Wen Shu Tien, en muret tempelstruktur fra 1605 ved Hui Chü Ssu-klosteret på Pao Hua Shan i Kiangsu-provinsen. Opmåling af Prip-Møller, se plan p. 87 og note 54



Prøver forud for ceremoni for ordination af munke og nonner ved Hui Chü Ssu-klosteret. Fotografi fra Prip-Møllers bog, *Chinese Buddhist Monasteries*, se note 54



Afbrænding af udtjente pensler under en årligt tilbagevendende ceremoni ved Shogaku-an, et subtempel ved zen-templet Tofuku-ji, Kyoto