

*Kristen
spiritualitet*

Tidligere utgivelser

- Nr. 1: Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.): «Jeg gikk meg over sjø og land...». Bidrag til kyrkjefaga. Festskrift til Ottar Berge på 65-årsdagen
- Nr. 2: Jan Ove Ulstein (red.): Kateketen i fokus. Nokre perspektiv på katekettenesta.
- Nr. 3: Per M. Aadnanes (red.): Kyrkjeleg undervisning og utdanning. Ein konferanserapport.
- Nr. 4: Torrey Seland: Paulus i Polis. Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans liv og forkynnelse.
- Nr. 5: Jan Ove Ulstein (red.): Ungdom i rørsle 1. Aktørar og arbeidsformer.
- Nr. 6: Jan Ove Ulstein (red.): Ungdom i rørsle 2. Faglege perspektiv og utfordringar.
- Nr. 7: Birger Løvlie: «Kor mykje stort...». Matias Orheim, hans bidrag til vestnorsk kultur- og kristenliv.
- Nr. 8: Ottar Berge: Åndene og Ånden. Refleksjoner omkring møtet mellom afrikansk religion og kristen livsforståelse
- Nr. 9: Ralph Meier, Birger Løvlie og Arne Redse (red.): Danning, identitet og dialog. Festskrift til Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes
- Nr. 10: Torrey Seland (red.): «Lær meg din vei ...». Kristen trosopplæring i går og i dag. En historisk oversikt.
- Nr. 11: Bjørn Sandvik: Språkstrid og salmesang – Vår nynorske salmeskatt
- Nr. 12: Arne Redse: Kinesisk religion og religiøsitet
- Nr. 13: Per Halse m.fl. (red.): Guds folk og folkets Gud. Festskrift til Birger Løvlie
- Nr. 14: Jan Ove Ulstein og Per Magne Aadnanes (red.): Vegar i vegløysa. Ungdom, identitet, og livssynsdanning i det postmoderne.
- Nr. 15: Tormod Engelsviken m.fl. (red.) Nye guder for hvermann. Femti år med alternativ spiritualitet.
- Nr. 16: Per Halse: Gudsord og folkespråk. Då nynorsk vart kyrkjemål.
- Nr. 17: Asbjørn Simonnes (red.): Digital trusopplæring
- Nr. 18: Torleiv Austad, Ottar Berge og Jan Ove Ulstein: Dømmekraft i krise. Holdninger i kirken til jøder, teologi og NS under okkupasjonen

Knut-Willy Sæther (red.)

Kristen spiritualitet

Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer

Kyrkjefag profil nr. 19

akademika"
forlag

© Akademika forlag, Trondheim/Oslo 2013

ISBN 978-82-321-0150-4

Det må ikke kopieres fra denne boka ut over det som er tillatt etter bestemmelser i lov om opphavsrett til åndsverk, og avtaler om kopiering inngått med Kopinor. Dette gjelder også filer, kode eller annen gjengivelse tilknyttet e-bok.

Grafisk formgivning: 07 Gruppen AS

Omslag: Antje Meier

Trykk og innbinding: AIT Oslo AS

Vi bruker miljøsertifiserte trykkerier.

Akademika forlag
Postboks 2461, Sluppen
7005 TRONDHEIM
Tlf.: 73 59 32 10
E-post: forlag@akademika.no
www.akademikaforlag.no

Innhold

Forord	7
Kristen spiritualitet – mangfold og kompleksitet. En introduksjon..... <i>Knut-Willy Sæther</i>	9
Temaområde I: Prinsipielle og historiske perspektiver	17
Spiritualitet – religionens dynamiske kjerne	19
<i>Harald Olsen</i>	
Kristen spiritualitet – gjenoppdaga skattar eller gjentakande villfaringar? Kulturanalytiske og teologiske perspektiv på spiritualitetsinteresse i vår tid.....	35
<i>Per Magne Aadnanes</i>	
«Kvardagskristen vil eg vera...». Kristen spiritualitet etter Hans Nielsen Hauge.....	55
<i>Birger Løvlie</i>	
Temaområde II: Kristne spiritualitetstradisjoner og -teologier	73
En vandring mot sjelens sentrum. Et blikk på Wilfrid Stinissens spiritualitetstenkning	75
<i>Kim Larsen</i>	
Kristen spiritualitet i en postmoderne konsumkultur? En analyse av Korsveibevegelsens disippelspiritualitet.....	93
<i>Leif Gunnar Engedal</i>	
Kristen naturspiritualitet. To bidrag til forståelsen av menneskets forhold til skaperverket.....	113
<i>Knut-Willy Sæther</i>	
Pentekostal spiritualitet – som senmoderne filosofi og teologi?	125
<i>Karl Inge Tangen</i>	
Temaområde III: Aktuelle kristne spiritualitetsuttrykk.....	145
Ignatiansk spiritualitet for lutherske prester? Jakten på en mer erfaringsnær spiritualitet	147
<i>Tone Stangeland Kaufman</i>	
Lovsang forener! Moderne lovsang som økumenisk spiritualitet i vår tid.....	167
<i>Tove Rustan Skaar</i>	

«Av og til glemmer Gud å passe på oss. Han gjorde i alle fall det med lillesøsteren min for hun døde». Kva rom er det for spiritualitet i dagens barnehage?.....	189
<i>Ragnhild Fauske</i>	
«Lysets herolder fødes i mørket». Litterær korsteologi	209
<i>Jan Inge Sørbo</i>	
Den tid som kjem lik den som kvarv? Bjørn Eidsvåg som tidssignal i nyare spiritualitetshistorie	221
<i>Jan Ove Ulstein</i>	
«En fattig jomfru satt i lønn...». Er mariaspiritualiteten på veg tilbake til Den norske kirke?.....	243
<i>Kristin Hatlebrekke</i>	
 Bidragsytere	 257

Forord

Sommeren 2011 arrangerte Institutt for religion, livssyn og kyrkjefag ved Høgskulen i Volda en forskningsamling med deltakere fra ulike teologiske fagmiljøer i Norge, der vi ønsket å sette tematikken kristen spiritualitet på dagsorden. Kristen spiritualitet brer om seg som anvendt terminologi, som beskrivelse av ulike kristne praksiser og fremstår til og med som et eget fagområde. Formålet med samlingen var derfor å diskutere dette temaet nærmere. Vi ønsket å belyse kristen spiritualitet ved å anlegge noen grunnleggende perspektiver på fenomenet, der vi tok tak i selve begrepsforståelsen og fenomenet. I tillegg ville vi synliggjøre forskjellige kristne spiritualitetstradisjoner og -teologier, samt se på noen spesifikke spiritualitetsuttrykk fra kristen trospraksis og trosformidling. Denne antologien er et resultat av den forskningsamlingen. I tillegg har vi i prosessen etter samlingen fått med flere bidrag, slik at kristen spiritualitet kan bli belyst mer helhetlig enn det som var mulig innenfor rammene for arrangementet. Vårt ønske er at denne antologien kan være et av mange innspill til et stadig voksende fagområde, og dermed bidra konstruktivt-kritisk til den pågående akademiske samtalen om kristen spiritualitet.

Redaksjonskomiteen, som har bestått av Per Magne Aadnanes, Birger Løvlie og Knut-Willy Sæther, retter en særlig takk til Institutt for religion, livssyn og kyrkjefag ved Høgskulen i Volda som har bidratt med støtte til prosjektet. Likeledes vil vi takke redaktør for Kyrkjefag Profil, Jan Ove Ulstein, for støtte i prosessen frem mot publisering, og Akademika forlag for godt samarbeid.

Volda, sommeren 2012

Kristen spiritualitet – mangfold og kompleksitet

En introduksjon

Knut-Willy Sæther

*You are my heart's desire
You set my soul on fire
You're all I need*

Ett av de mest profilerte bandene innen den såkalte kristenrocken, Rez Band, uttrykker disse strofene i sangen «Heart's Desire» fra 1993.¹ Bandet fra Chicago vokste fram i et miljø sterkt preget av jesusbevegelsen på 1970-tallet. Tekstens innhold er entydig og sentrert om menneskets forhold til Gud, eller for å være mer tro mot jesusbevegelsens egen terminologi: forholdet til Jesus.

Noe forenklet kan vi innledningsvis si at Rez Bands tekst er et uttrykk for en kristen spiritualitet, der menneskets møte med Gud og den opplevde relasjonen til Gud står sentralt. Gud forstås som den som «hertet» lengter til. Mennesket trekkes mot skaperen, livgiveren og frelseren, og denne tiltrekningen er mulig fordi Gud har lagt ned i mennesket en retningsbestemmelse – tilbake til Ham. Det uttrykkes også et tydelig kjerneområde for hva de mener kristen tro dypest sett handler om: Kristus er alt jeg trenger.

Teksten er som et ekko fra en av oldkirkens store teologer, Augustin (354–430), som i åpningen av sine *Bekjennelser* sier: «For du har skapt oss til deg, og vårt hjerte er urolig inntil det finner hvile hos deg.»² Hjertets lengsel er også hos ham tydelig sammenvevd med gudsrelasjonen. Det er videre mulig å hevde at «Heart's Desire» er en gjenklang fra den europeiske pietismens tid i overgangen mellom 16- og 1700-tallet. Philip Jakob Spener (1635–1705) sier i sitt forfatterskap at erfaringen er utgangspunktet for troens visshet.³ For pietismen, også i de fleste av dens senere varianter, handler troen ikke bare om en kognitiv viten og noe objektivt gitt, men om en opplevd tro, der individets erfaring vektlegges. På den annen side er pietismens tankegods selvfølgelig ikke en nyhet i sin egen samtid, vi finner en rekke andre eksempler gjennom hele kristen-

1. Rez Band, CD, *Reach of Love*, 1993.

2. Se Augustin, *Bekjennelser*, Første bok, 1974, 3. Original, *Confessiones*, ca. år 400.

3. Se f.eks. Bengt Hägglund, *Teologins historia*, 1967, 302ff.

dommens historie der det særlig fokuseres på betydningen av troens inderlighet.

Felles for mine korte eksempler, med sine ulikheter og med en viss risiko for forenklinger, er vektleggingen av kristusrelasjonen. I tillegg er eksemplene, som det meste av fromhetslivet i kristendommens historie er kjennetegnet av, uttrykk for at kristusrelasjonen medfører bestemte yringer og handlinger. Dermed er vi i berøring av det mange vil mene er kjernen i kristen spiritualitet.

Men hvordan skal vi håndtere troens uttrykk for inderlighet og gudsnær-
vær? Og hva resulterer disse uttrykkene i når det gjelder ytringsformer og ma-
nifestasjoner? Disse omfattende spørsmålene setter oss på sporet av hva et kris-
tent fromhetsliv tradisjonelt forstås som, men de er også nært sammenvevd
med det som blir betegnet som kristen spiritualitet. Det igjen aktualiserer
hvorvidt kristent fromhetsliv og kristen spiritualitet er sammenfallende stør-
relser, og at det dermed ikke er noe «nytt» ved det å tale om kristen spiritualitet
som fenomen. Jeg skal ikke besvare spørsmålene ovenfor i dette innlednings-
kapitlet, men det er tydelig at det ikke er gitt hvordan kristen spiritualitet kan
forstås, og det er kanskje betimelig å stille spørsmålet om hva kristen spiritua-
litet egentlig er. Vi kan noe retorisk spørre: Finnes det noen kristen tro som
ikke er opplevd, erfart, praktisert, ytret og tradert? Hvis ikke, så er vel all kristen
tro for kristen spiritualitet å regne? Jeg har med dette avertert noe av utfordrin-
gen ved selve fenomenet spiritualitet, og herunder også kristen spiritualitet.

I antologiens første del gir vi noen *grunnleggende perspektiver på kristen spi-
ritualitet*. Dette gjøres først av Harald Olsen, som gir en presentasjon og analyse
av spiritualitet generelt, og kristen spiritualitet spesielt, både som begrep og
som fenomen. Han gir oss innsikt i at spiritualitetsforskningen er et nytt kunn-
skaps- og forskningsfelt, og han bidrar til å klargjøre og rydde opp i et krevende
og uoversiktlig landskap. Hans bidrag munner ut i en definisjon på spiritualitet
og et utkast til en typologi. Flere av de andre bidragsyterne i antologien går inn
i noen av de avklaringene og definisjonene som Olsen gir i sin artikkel.

Per Magne Aadnanes har et mer kritisk blick på spiritualitet som fenomen
– med både et kulturanalytisk og et teologisk perspektiv. Kristen spiritualitet
blir her diskutert i lys av de kulturendringene som har skjedd i Vesten, særlig
uttrykt ved modernitet og postmodernitet. Det er et viktig anliggende for Aad-
nanes å ta tak i selve terminologien. Han problematiserer hva spiritualitet
egentlig omfatter, og at det er en utfordring når en avgrenser seg til kristen spi-
ritualitet. For Aadnanes blir kristen spiritualitet, i alle fall når den framstår i
sine mest flyktige og mystiske former, et problematisk fenomen, spesielt ut fra
et luthersk teologisk ståsted.

Birger Løvlie avslutter denne delen ved å gi et riss av norsk spiritualitetshis-
torie, og han gjør det ved å tale om en hverdagens spiritualitet. For Løvlie er
vesentlige ingredienser i nyere norsk kristen spiritualitetshistorie å finne i ar-

ven etter Hans Nielsen Hauge. Den utviklingen innen norsk spiritualitet som Løvlie avdekker, blir relatert til tre hovedtema i luthersk tro: rettferdigjørelsen, de troendes prestedømme og kallsetikken. Til sist i sin konturtegnning av norsk spiritualitetshistorie stanser han ved salmediktningen som uttrykk for kristen spiritualitet, og beskriver framveksten av nynorsk salmediktning i et kulturperspektiv, der det allmenne prestedømmet fikk et skriftspråk å uttrykke seg på.

I bokens andre del går vi mer spesifikt inn på *ulike spiritualitetstradisjoner og -teologier*. Kim Larsen åpner denne delen ved å rette søkelys mot karmelittmunken Wilfrid Stinissens forfatterskap og hans forståelse av spiritualitet. Ifølge Larsen fokuserer Stinissen på menneskers livsopplevelser, med praktiske teologiske anvisninger om hvordan det er mulig å leve et liv med Gud. Et sentralt grep i Stinissens forfatterskap er nettopp å ta utgangspunkt i menneskers erfaringer og deres livssituasjon, og med det som basis oppmuntre mennesket til økt bevissthet om sitt eget liv. Det sentrale som Larsen stanser ved i Stinissens spiritualitetsforståelse, er den indre bønn og hvordan denne beveger mennesket i en bestemt retning. Stikkord er kontemplasjon, avspenning og åndedrett. Larsen argumenterer for at Stinissens tenkning om indre bønn er som en vandring mot sjelens sentrum og som selve inngangsporten til det åndelige livet.

Et annet spiritualitetsuttrykk er å finne i Korsvei-bevegelsens tradisjon. For Leif Gunnar Engedal er det et viktig anliggende å vise forbindelsen mellom spiritualitet og kulturell kontekst, ut fra den kjensgjerning at kristen spiritualitet oppstår i interaksjonen mellom et gitt trosinnhold og en bestemt kultur. Her berører Engedal en tematikk vi også finner i for eksempel Løvlies og Aadnanes' bidrag. Med utgangspunkt i en slik kulturell kontekstbeskrivelse skisserer Engedal hovedmomentene i Korsvei-bevegelsens teologi, der særlig fokuset på teologisk praksis er sentralt. Han gjennomgår og analyserer særtrekkene ved bevegelsens spiritualitet og praksis, blant annet det han kaller en jordvendt spiritualitet, og konkluderer med at Korsvei-bevegelsen er en særegen og fascinerende plante i det norske troslandskapet.

Elementer av Korsvei-bevegelsens jordvendte spiritualitet finnes også i Knut-Willy Sæthers tematikk om kristen naturspiritualitet. Hans inngang til kristen spiritualitet er derimot en annen, der han viser at kristen spiritualitetstenkning aktualiserer en ny måte å forstå menneskets forhold til Gud og til naturen på. Artikkelen er også et uttrykk for at kristen spiritualitet kan favne mange ulike temaområder og inngå som samtalepartner med andre fagområder. Ved å presentere to tilnærminger til menneskets forhold til Gud og naturen, henholdsvis kristen økoteologi og teologisk kosmologi, ønsker han å vise at de begge søker å utvikle det han kaller en fornyet kristen naturspiritualitet, med innsikter fra naturvitenskap, økofilosofi og estetikk.

Karl Inge Tangens bidrag gir en introduksjon til en annen type kristen spiritualitetsforståelse. Til en viss grad er pentekostal praksis kjent i Norge, men den økende akademiske selvrefleksjonen i denne formen for spiritualitet, er mer ukjent. Tangen gir et teologisk-filosofisk bidrag som er viktig i denne sammenheng. Denne typen spiritualitet forstår seg selv som en form for dydsteologi som skal integrere lære og praksis i dyder og affeksjoner. Tangen foreslår at denne tilnærmingen kan være en interessant samtalepartner for mer etablerte former for teologi. De to ulike tilnærmingene til pentekostal spiritualitet som Tangen redegjør for, blir diskutert og problematisert i lys av spiritualitetsforskningen generelt.

I den siste hoveddelen ser vi på noen utvalgte *aktuelle kristne spiritualitetsuttrykk* i kulturen. At dette favner noe vidt, er opplagt, men det er nettopp dette spennet i kristen spiritualitet som gjør tematikken interessant, og hvor vi også noe overraskende kan finne mulige tilknytningspunkt mellom de mange uttrykkene.

At kristen spiritualitet kan finne nye forbindelseslinjer mellom nåtid og fortid, er Tone Stangeland Kaufmans artikkel et uttrykk for. Hun viser at ignatiansk spiritualitet i senere tid er blitt av interesse for norske lutherske prester. Med bakgrunn i sin avhandling om presters spiritualitet i Den norske kirke viser hun at ignatiansk spiritualitet i form av retreat og åndelig veiledning er en viktig inspirasjonskilde for prester. I artikkelen tegner hun et bilde av hva norske menighetsprester søker etter av mer helhetlig og erfaringsnær spiritualitet. Hun viser at ignatiansk spiritualitet ser ut til å svare på viktige aspekter i denne søkingen, uten at prestenes lutherske tro og teologi dermed vrakes. Hennes funn er også et korrektiv til påstander om at religion taper terreng på bekostning av spiritualitet.

Et annet dagsaktuelt uttrykk for kristen spiritualitet er den moderne lovsangtradisjonen. Tove Rustan Skaar spør om denne kan sees som uttrykk for en økumenisk spiritualitet, og hevder at kristen lovsangkultur innehar et økumenisk anliggende, der man søker kristent fellesskap og enhet. Skaar gir først et riss av ulike former for økumenikk og en presentasjon av selve lovsangsjangeren, før hun analyserer lovsang som et økumenisk spiritualitetsuttrykk. Hun viser at forståelsen av enhet blir sentral, og at denne enhetsforståelsen er til stede i andre former for spiritualitet. Hun peker også på lovsangtradisjonens nære forbindelse til samtidskulturen og til opplevelsesdimensjonen hos mennesket.

Bidraget til Ragnhild Fauske belyser et uttrykk for spiritualitet i kulturen, eller snarere en kontekst i kulturen der spiritualitet kan komme til uttrykk. Hun ser nærmere på spiritualitet som fenomen i barnehagen på bakgrunn av den reviderte *Rammeplan for barnehagens innhold og oppgaver*. Der sies det at det skal være plass for en åndelig dimensjon i barnehagen. Fauske drøfter noen sider som kan ha påvirket rommet for spiritualitet i barnehagen. Dette gjør

hun ved å gi et riss av norsk barnehagehistorie, vise noen hovedtrekk ved dagens religion i det norske samfunnet samt skissere noen forhold som kan ha endret vilkårene for spiritualitet i barnehagen.

En litterær tilnærming til forståelsen av spiritualitet finner vi i Jan Inge Sørbø's artikkel. Han tar ikke utgangspunkt i det fagteologiske, men i det skjønnlitterære, og blikket hans er rettet mot et hovedtema i teologien: den allmektige Gud og det onde. For Sørbø er ikke spiritualitet bare knyttet til religiøs praksis, men kan også defineres i retning av å utvikle et verdensbilde, utformet av mennesker i en kontekst. Det han betegner som tradisjonelle religiøse samfunn, står i en dialog med denne typen spiritualitet, både ved at de leverer begreper til de skiftende verdensbildene, og ved at de selv blir preget av den omkringliggende spiritualiteten. Sørbø lar derfor spiritualitet omfatte en utforskning av teologiske og kosmologiske grunnspørsmål, i dette tilfellet med utgangspunkt i skjønnlitterære tekster. I artikkelen lar han dikt av Gunvor Hofmo, T.S. Eliot og Arnold Eidslott bli forstått som uttrykk for en spiritualitet, og dels en kristen spiritualitet, der de store spørsmål om Guds nærvær eller fravær i verden blir aktualisert.

Et litterært blikk finner vi også i Jan Ove Ulsteins bidrag. Han retter søkelys mot Bjørn Eidsvåg og hans forfatterskap. Ulstein etablerer et spiritualitetshistorisk perspektiv på norsk kristenliv de siste førti år, og bruker Bjørn Eidsvåg som indikator på hvordan en individuell utvikling av en sangartist kan sees sammen med andre utviklingstrekk i samtiden. Ulstein skisserer først Eidsvågs utvikling ut fra nærkonteksten som har vært med på å forme ham som person og låtskriver. Videre viser forfatteren hvilken større kulturell kontekst dette inngår i, før han mer kronologisk følger noen av Eidsvågs tekster gjennom hans artistkarriere. Ulstein spør avslutningsvis hva slags spiritualitet som kommer til uttrykk i Eidsvågs forfatterskap og artistprofil i dag, og for å besvare det søker han til forklaringer der de kulturelle rammene får avgjørende betydning, med stikkord som postmodernitet, individualitet og åpen spiritualitet. Han spør om Eidsvåg er eksponent for en ny, postmoderne og kristen allmennreligiøsitet, løst fra kirkeinstitusjonen.

Til sist i antologien tar Kristin Hatlebrekke for seg spiritualitetsuttrykket i den fornyede interessen rundt Maria i vestlig, luthersk kontekst. Hun problematiserer innledningsvis hva spiritualitet kan forstås som i denne sammenhengen, og deretter analyserer hun hvilken spiritualitetsforståelse den tiltakende mariafromheten er et uttrykk for. I den forbindelse er også spørsmålet om søken etter det autentiske viktig. Er det tale om en dypere åndelighet og kontemplasjon som i middelalderens katolske mystisisme, et uttrykk for en protest mot dogmer, eller et livssyn med vekt på lykke og velvære? I drøftingen tar hun for seg eksempler fra to hovedgrupper av praksiser, den ene er innenfor Den norske kirke, den andre som uttrykk for allmennkulturen.

Samlet viser artiklene i denne boken noe av bredden i kristen spiritualitet, men samtidig ser vi også tydelig noe av spennet og det uavklarte i spiritualitetstematikken. Kristen spiritualitet som fagområde er fortsatt diskutert og under utforming, og at det faglig sett ikke framstår som et fastlagt, avgrenset område, blir tydelig gjennom denne antologien. Dette bør motivere til fortsatt diskusjon om forståelsen av kristen spiritualitet, både mer prinsipielt og med fokus på de mange kristne spiritualitetsuttrykkene og spiritualitetstradisjonene.

Litteratur

Augustin, *Bekjennelser*, Første bok, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1974.

Hägglund, Bengt, *Teologins historia*, Lund: LiberLäromedel, 1967.

Rez Band, «Hearts Desire», fra *Reach of Love* (CD), Chicago: Grrr Music, 1993.

Temaområde I: Principielle og historiske perspektiver

Spiritualitet – religionens dynamiske kjerne

Harald Olsen

Spiritualitet – identifikasjonsfaktor og analyseredskap

Begrepet spiritualitet betegner et fenomen som i løpet av de siste tiårene har fått betydelig gjennomslag, både på det allmenne religions- og livssynsmarkedet og som et faglig begrep som betegner en ny tilnæringsmåte og et kunnskapsområde i religions- og livssynsforskningen.¹ Det er særlig på det alternative livssynsmarkedet at spiritualitet er blitt et utbredt begrep for identifikasjon og tilhørighet. Mange har her erstattet religion med spiritualitet. Man har vanskelig for å identifisere seg som religiøs, men spirituell kan man være. Tydeligst kommer dette til uttrykk i bokhandlernes stadig mer velfylte hyller av alternativ livssynslitteratur, der overskriften spiritualitet dekker en lang rekke fenomener, som healing, sjamanisme, transpersonal psykologi, selvutvikling, ledelsestrening osv.²

Etter hvert har man også tatt begrepet spiritualitet i bruk på en identifiserende måte i kristne og andre etablerte religiøse sammenhenger. Man kan i litteraturen finne begreper som kontemplativ spiritualitet³, jordfestet spiritualitet⁴, diakonal spiritualitet⁵, materialistisk spiritualitet⁶ og Nidaros-spiritualitet⁷.

Det som er karakteristisk for de identifiserende måtene å bruke spiritualitetsbegrepet på, er at de oftest er subjektive/eksistensielle, har med identitet og tilhørighet å gjøre, og beskriver fenomener, yringer og erfaringer som er viktige for egen virkelighetsorientering. På et vis representerer denne begrepsbruken et innenfra-perspektiv. Spiritualiteten betegner her «fundamentale dimensjoner i den menneskelige eksistens»⁸, og man kan si at det er en bruk av be-

1. Harald Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 3.

2. *Ibid.*, 5.

3. Notto R. Thelle, «Kontemplativ spiritualitet – fornyelse for vår tid?», i Ernst Harbakk og Filip Riisager (red.), *Veien videre*, 1997, 121.

4. Leif Gunnar Engedal, «En jordfestet fromhet. Tanker om kristen spiritualitet på vei mot et nytt årtusen», i *Over Alt*, nr. 1, 1999, 42.

5. Kjell Nordstokke, *Det dyrebare mennesket. Diakoniens grunnlag og praksis*, 2002, 81.

6. Ola Tjørhom, *Smak av himmel, lukt av jord. Materialistisk spiritualitet*, 2005.

7. Finn Wagle, «På sporet av Nidaros-spiritualiteten», i Jørund Midttun og Arne J. Solhaug (red.), *Nådens morgenlys – middelaldersk Olavsliturgi i vår tid*, 2005, 15.

8. Michael Downey, *Understanding Christian Spirituality*, 1997, 43.

grepet på «et reelt eller eksistensielt nivå»⁹, som kan kalles «artikulert erfaring»¹⁰ eller «levd erfaring» og disippelskap¹¹. Denne begrepsbruken er oftest normativ, og kan være varierende og subjektiv, og ikke alltid presis og konsekvent.

Den andre hovedmåten å bruke begrepet på er som analyseredskap, som verktøy til å identifisere, beskrive og forklare ytringer og fenomener i det religiøse og livssynsmessige landskapet. Her er vi altså på et annet plan enn det umiddelbare og eksistensielle, et faglig plan der det stilles andre krav til presisjon og konsekvens i begrepsbruken. Dette representerer på et vis et utenfraperspektiv. På dette planet er beskrivelse og analyse hovedanliggendet, hvilket tilsier størst mulig grad av nøytralitet og objektivitet overfor de fenomener som beskrives.

Det er viktig å være klar over disse forskjellige måtene å bruke spiritualitetsbegrepet på. Og når man selv tar begrepet i bruk, er det ønskelig at man har en klar bevissthet om hvilket plan man opererer på, og at man tydelig kommuniserer dette. Mangelfull bevissthet om disse forskjellige formene for begrepsbruk har skapt en god del forvirring. Spiritualitetslitteraturen viser mange eksempler på det.

Kravet til spiritualitet som analyseredskap er altså en mest mulig presis og konsekvent begrepsbruk. Men samtidig er det også ønskelig at begrepsbruken svarer slik til den faktiske virkeligheten at den favner de fenomener som man ønsker å beskrive og analysere. Det må altså være et samsvar mellom det man kan kalle «lived spirituality» og «the study of spirituality»¹². Her kan det oppstå problemer, fordi begrepsbruken på det faglige og det subjektivt/eksistensielle planet kan være forskjellige, og fordi spiritualitetsbegrepets innhold på det subjektive/eksistensielle planet er så variert og mangfoldig. I praksis kan det her være et spørsmål om å avveie hensyn som trekker i forskjellige retninger: presisjon eller relevans.

Et nytt kunnskaps- og forskningsfelt

Knyttet til begrepet spiritualitet som analytisk verktøy har det i løpet av de siste tiårene vokst fram et nytt forsknings- og kunnskapsfelt. Dette avspeiler seg i nye kurstilbud ved universiteter og høyskoler i en rekke land, egne forskningsprogrammer og særskilte stillinger øremerket for emnet, nye fagtidsskrift og

-
9. Walter Principe, «Toward defining spirituality», i Kenneth J. Collins (red.), *Exploring Christian Spirituality*, 2000, 47.
 10. Lawrence Cunningham og Keith J. Egan, *Christian Spirituality*, 1996, 9.
 11. Bradley P. Holt, *Thirsty for God. A Brief History of Christian Spirituality*, 2005, 8.
 12. Kees Waaijman, *Spirituality – Forms, Foundation, Methods*, 2002, 311.

internasjonale konferanser under overskriften spiritualitet. Et internasjonalt fagmiljø er i ferd med å etablere seg, og forsknings- og undervisningslitteraturen på området begynner å få et betydelig omfang.¹³ Det internasjonale standardverket på feltet er Crossroads Publishings serie «World Spirituality» på hele 25 bind, hvorav tre bind er viet til «Christian Spirituality».¹⁴ På feltet kristen spiritualitet er det også kommet gode og representative oppslagsverk.¹⁵

Denne utviklingen har vært ledsaget av en løpende diskusjon om hvordan dette nye kunnskapsfeltet skal forstås: Er det et genuint nytt område, eller er det bare en naturlig utvidelse av perspektivet for de fag og disipliner som allerede finnes på religions- og livssynsfeltet? Oppfatningene har her vært forskjellige. Det har de også vært med hensyn til å benytte et eget begrep som spiritualitet om dette forskningsfeltet.

Tilhengerne av spiritualitet som eget forsknings- og kunnskapsområde vil først og fremst peke på det som faktisk har skjedd: at spiritualitet har presset seg fram med stor kraft og dynamikk, både på det subjektive/eksistensielle og det faglige planet. På det faglige plan er dette uttrykk for at det er sider ved moderne religiøsitet og livssynsytring som ikke ivaretas på en god nok måte av de etablerte fag og disipliner på feltet. En vanlig innvending er at disse er altfor kognitivt fokusert, med oppmerksomheten ensidig rettet mot meninger og standpunkter, men som i liten grad fanger andre sider ved religiøsitet og livssynsuttrykk – særlig det som har med praksis, ytringer og erfaring å gjøre.

En sentral person på spiritualitetsfeltet, den katolske engelske teologen Philip Sheldrake, formulerer denne typen innvendinger mot den tradisjonelle teologien slik (egen oversettelse):

De eldre teologiske lærebøkene universelle kategorier var i hovedsak basert på en tilnærming til sannhetene i den kristne tro som var formulert i logiske og rigid konstruerte postulater. Teologi var med andre ord en fast definert mengde kunnskap, rik på fortidig tradisjon, sikker nok til å ville besvare spørsmål om både nåtid og framtid. Denne distanserte og a priori-bestemte tilnærmingen til læresetningene ga opphav til en tilsvarende strukturert teori om det åndelige liv, atskilt fra kjernen i den menneskelige erfaring, og følgelig i stor grad fremmedgjort fra for eksempel naturen, kroppen og det feminine. Men i løpet av de siste tiår har det foregått et paradigmeskifte ... mot mer refleksjon omkring den

13. Philip Sheldrake, *Spirituality and History*, 1995, 5.

14. Bernard McGinn (et al.), *Christian Spirituality*, vol. 1, 1985; Jill Raitt (red.), *Christian Spirituality*, vol. 2, 1989; Louis Dupré & Don E. Saliers (red.), *Christian Spirituality*, vol. 3, 1990.

15. Philip Sheldrake (red.), *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, 2005; Arthur Holder (red.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, 2005.

menneskelige erfaring som en autentisk kilde til guddommelig åpenbaring. Dette har, ikke overraskende, forårsaket substansielle endringer i måten å studere kristent liv på, og har særlig stimulert utviklingen fra det statiske begrepet «åndelig teologi» (spiritual theology) til det mer dynamiske «spiritualitet» (spirituality).¹⁶

Religionssosiolog Meredith McGuire har formulert tilsvarende innvendinger mot den tradisjonelle samfunnsvitenskapelige religionsforskningen: «Religionssosiologien – spesielt i USA, men også i Europa – har fokusert sine analyser av individuell religiøsitet nesten utelukkende på religiøs tro og viten. Vi har ikke viet tilstrekkelig oppmerksomhet til følelser, ritualer, kroppslig praksis og religiøs erfaring.»¹⁷ Ved å anvende begrepet spiritualitet vil hun derfor innføre en tilnæringsmåte som ikke bare omfatter en persons verdensbilde, men også hvordan den enkelte «erfarer og handler i forhold til denne verdenen. Slik impliserer ulike former for spiritualitet forskjellige tilnæringer til menneskelig virke eller praksis (human agency)»¹⁸.

En annen innvending mot den tradisjonelle religionsforskningen er at den – med sin analytiske og til dels reduksjonistiske tilnæringsmåte – mister det helhetsperspektivet som er nødvendig for å forstå det religiøse menneske som en helhet av kropp, sjel og ånd.¹⁹ Svaret på denne innvendingen er en tilnæringsmåte der mennesket oppfattes som et hele, og dets religiøsitet kun kan forstås i et helhetsperspektiv som favner alle sider ved den menneskelige tilværelse, og som derfor kan sies å være holistisk.²⁰ Spiritualitetsforskningen må av den grunn også være tverrfaglig.²¹

I tilslutning til de argumentene som er framført ovenfor, vil jeg også legge til at den viktigste grunnen til å ta i bruk spiritualitet som et faglig begrep, er den plassen begrepet allerede har fått på det subjektive/eksistensielle plan, som orienteringspunkt og identifikasjonsgrunnlag i det religiøse og livssynsmessige landskapet. Å avstå fra å forholde seg til begrepet og de fenomenene som det er ment å favne, vil være å avskjære seg fra å forstå viktige sider ved dagens religiøse og livssynsmessige utvikling.

16. Sheldrake, 1995, 5.

17. Meredith McGuire, «Toward a Sociology of Spirituality», i *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, vol. 13, nr. 2, 2000, 102.

18. McGuire, 2000, 100.

19. Philip Sheldrake, «Research and Christian Spirituality», i *Tidsskrift for teologi og kirke*, vol. 74, nr. 4, 2003, 295.

20. Wilkie Au, *By Way of the Heart. Toward a Holistic Christian Spirituality*, 1989.

21. Sandra Schneiders, «Spirituality in the Academy», i Kenneth J. Collins (red.), *Exploring Christian Spirituality*, 2000, 260.

Spiritualitet på flere nivåer

Som faglig begrep ble spiritualitetsbegrepet først benyttet om en disiplin i katolsk teologi på 1700-tallet, nemlig askesens og mystikkens teologi.²² Siden har begrepet fått et betydelig utvidet anvendelsesområde, både tematisk og innen de øvrige kristne hovedretninger og kirkesamfunn. Fortsatt er mye av den nyere kristne spiritualitetslitteraturen knyttet til klassiske begreper som fromhet, helliggjørelse, disippelskap, Kristus-likhet osv.²³ Her vektlegges det konkrete liv og den eksistensielle og åndelige erfaring.²⁴ Spiritualitet er bl.a. forstått som «måten som kristne individer og grupper prøver å utdype sin Guds-erfaring på, eller å praktisere Guds-nærværet»²⁵. En del av denne litteraturen er praktisk orientert, og dreier seg om veiledning i åndelig vekst og utvikling, bl.a. knyttet til presterollen.²⁶

«World Spirituality»-serien, og annen nyere spiritualitetslitteratur, viser begrepets anvendelighet også i en utvidet religiøs sammenheng, der en kan finne beslektede fenomener igjen i flere av de store verdensreligionene.²⁷ Spiritualitet er her bl.a. beskrevet som «den dynamiske relasjonen mellom den guddommelige Ånd og den menneskelige ånd»²⁸.

I det moderne alternativ-religiøse landskapet finner vi som før nevnt en enda mer utbredt bruk av spiritualitetsbegrepet, både på det subjektivt/eksistensielle og det faglige planet. Et eksempel på det første er den såkalte transpersonlige psykologien, med den amerikanske forfatteren og gurun Ken Wilber som en av de fremste eksponentene. I hans omfattende forfatterskap er spiritualitet et av nøkkelbegrepene.²⁹

På det faglige planet har enkelte religionsforskere gått så langt som til å sette likhetstegn mellom spiritualitet og alternativ religiøsitet,³⁰ og da til forskjell fra tradisjonell og etablert religion. Her deles livssynslandskapet opp slik at religi-

-
22. Sandra Schneiders, «Christian Spirituality: Definitions, Methods and Types», i Philip Sheldrake (red.), *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, 2005, 2.
 23. Au, 1989, 24; John R. Tyson, *Invitation to Christian Spirituality. An Ecumenical Anthology*, 1999, 4.
 24. Jordan Aumann, *Spiritual Theology*, 1980, 13 og 22.
 25. Alister E. McGrath, *Christian Spirituality*, 1999, 3.
 26. Ronald Rolheiser *The Holy Longing – The Search for a Christian Spirituality*, 1999; Robert J. Wicks (red.), *Handbook of Spirituality for Ministers, Vol. 2: Perspectives for the 21st Century*, 2000.
 27. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright & Edward Yarnold (red.), *The Study of Spirituality*, 1986, xxiii.
 28. Waaijman, 2000, 360.
 29. Ken Wilber, *Sex, Ecology, Spirituality. The Spirit of Evolution*, 2000.
 30. Paul Heelas, «Expressive Spirituality and Humanistic Expressivism: Sources of Significance Beyond Church and Chapel», i Steven Sutcliffe & Marion Brown (red.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, 2000, 238.

on blir ensbetydende med det institusjonaliserte, autoritetstro, hierarkiske og dogmatiske, mens spiritualitet utelukkende benyttes om de postmoderne, ny-religiøse eller alternativ-religiøse fenomener. Et av de viktigste utviklingstrekk i vår tid er da en bevegelse fra religion til spiritualitet, noe som betegnes som en «åndelig revolusjon»³¹.

Det kan reises en rekke innvendinger mot en slik forklaringsmåte og begrepsbruk. Den viktigste er at den er uhistorisk, og overser den lange historisk og teologisk forankrede spiritualitetstradisjonen. Også fra religionssosnologisk og religionspsykologisk hold er det reist innvendinger mot denne todelingen av landskapet, ut fra en forståelse av spiritualitet som en dimensjon ved all religiøsitet, til alle tider.³² Det er en slik forståelse av spiritualitet som legges til grunn i det følgende.

Endelig må det nevnes at begrepet spiritualitet også er tatt i bruk i rent sekulære, ikke-religiøse sammenhenger. Den viktigste av disse er behandlingssektoren, der spiritualitetsbegrepet langt på vei har erstattet religionsbegrepet i mye av faglitteraturen, og der spiritualitet kan forstås på en rent sekulær måte, og ikke knyttet til en religiøs virkelighetsforståelse.³³ Et eksempel på en slik sekularisert forståelse av spiritualitet eller «åndelighet» er når den defineres som «å finne mening, erkjenne ansvar, frihet og skyld, og erkjenne tiden, lidelsen og døden»³⁴.

En helhetlig faglig tilnærming til spiritualitetsfenomenet bør være klar over de ulike nivåene som finnes,³⁵ og bør gi rom for en anvendelse av begrepet på alle de tre nivåene som her er nevnt: en spesifikt kristen spiritualitet, en utvidet religiøs spiritualitet som omfatter både de etablerte verdensreligionene og nyere alternativ religiøsitet, og en allmenn, sekulær spiritualitet som ikke forutsetter en religiøs virkelighetsforståelse.³⁶ Det må her presiseres at det i dette nivåbegrepet ikke ligger noen form for kvalitative rangeringer. Med nivå menes ikke noe annet enn at et høyere nivå favner bredere enn et lavere, uten noen verdimeslige vurderinger av innhold. På feltet kristen spiritualitet vil det dessuten finnes en rekke forskjellige undernivåer. Problemet er imidlertid at jo høyere man kommer i det som her er kalt nivåer i forståelse og begrepsanven-

31. Paul Heelas & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving Way to Spirituality*, 2005, 6.

32. McGuire, 2000, 99 og 108. Kenneth Pargament «The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No!», i *International Journal of the Psychology of Religion*, vol. 9, 1999, 12.

33. Judy Harrison & Philip Burnard, *Spirituality and Nursing Practice*, 1993, 4.

34. Hans Stifoss-Hanssen, «Åndelig/eksistensielle behov», i *Omsorg*, vol. 11, nr. 4, 1994, 9.

35. Antony Russell, «Sociology and the Study of Spirituality», i Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright & Edward Yarnold (red.), *The Study of Spirituality*, 1986, 33.

36. Downey, 1997, 15 og 32; Harold G. Koenig (et al.). *Handbook of Religion and Health*, 2001, 19.

delse, desto mer generelle, omfattende og diffuse blir definisjonene, og tilsvarende mindre anvendbare i praktisk forskning.

En definisjon av spiritualitet

Jeg vil i det følgende avgrense meg til den religiøse sfære, der menneskene tar for gitt og forholder seg til noe guddommelig utenfor og uavhengig av mennesket selv. Men selv innenfor dette avgrensede området viser det seg å være omtrent like mange forskjellige oppfatninger og definisjoner av spiritualitet som det er forfattere. Det er imidlertid en del nøkkelbegreper som går igjen i de fleste forsøkene på å definere spiritualitet. Det er begreper som: handling, praksis, ytring, atferd, følelser, livsstil, levd liv, relasjoner, fellesskap, integrering, helhet og ikke minst: erfaring. «Levd erfaring» er en kortfattet formulering som går igjen i mange av definisjonene.³⁷

Men utgangspunkt i disse nøkkelbegrepene har jeg selv i undervisning og forskning benyttet følgende definisjon av spiritualitet:

*Spiritualitet er troens ytringsformer og manifestasjoner slik de kommer til uttrykk i menneskers liv, i deres individuelle og kollektive handlinger i møte med det omgivende samfunn og dets kultur, i søken etter å gi troen autentiske uttrykk i samtiden, og slik de gjennom praksis og erfaring er nedfelt i mønstre og tradisjoner gjennom tidene.*³⁸

Mer utdypende kan spiritualitet sies å være de *uttrykk og manifestasjoner* troen tar

- + når den resulterer i handling og praksis,
- + når mennesker søker å forankre sin tro i den virkelighet de lever i – materielt, sjelelig og åndelig,
- + når troen angår det hele menneske, med kropp, sjel og ånd,
- + når troens objekt gripes ikke bare med intellektet, men med alle sanser og hele den menneskelige utrustning,
- + når troen uttrykker seg i et språk som ikke bare er ord, men også toner, bevegelse, bilder, tegn, symbolhandlinger og ritualer.

Svært kortfattet kan man da si at *spiritualitet* er opplevd, erfart, praktisert, ytret og tradert tro.

37. Schneiders, 2005, 1; Holder 2005, 1.

38. Olsen, 2006, 46.

Forholdet spiritualitet – teologi

I den kristne spiritualitetslitteraturen har forholdet mellom spiritualitet og teologi vært viet en del oppmerksomhet. Noen forfattere betoner den nære sammenhengen mellom spiritualitet og teologi samt spiritualitetsforskningens avhengighet av teologien: «Kristen spiritualitet og teologi kan ikke atskilles. Gud har bundet dem sammen med uløselige bånd. Liturgien verner om og manifesterer denne vitale enhet».³⁹ Andre forfattere betoner spiritualitetens autonomi i forhold til teologien: «Spiritualitet er en autonom disiplin som fungerer i partnerskap og gjensidighet med teologien».⁴⁰ «Spiritualitet er ikke teologi, men teologien kan reflektere over spiritualiteten».⁴¹ Alister McGrath forsøker å forene disse posisjonene når han hevder at: «Spiritualitet er ikke noe som helt og fullt kan utledes fra teologiske standpunkter, heller ikke er det noe som er totalt bestemt av vår erfaring. Den oppstår som en kreativ og dynamisk syntese av tro og liv, smidd i den smeltedigel som dannes av ønsket om å leve ut den kristne tro autentisk, ansvarlig, effektivt og fullstendig».⁴²

Et lignende standpunkt har også Philip Sheldrake, som hevder at spiritualitet og teologi må ha et gjensidig, komplementært, kritisk, evaluerende og korrigerende forhold til hverandre. De er gjensidig avhengig av hverandre, ettersom spiritualitet uten teologi står i fare for å bli intern og privat, mens teologi uten spiritualitet lett kan bli abstrakt, teoretisk og virkelighetsfjern, og kan glemme det faktum at sann kunnskap om Gud er like avhengig av hjertet som av intellektet.⁴³

På bakgrunn av de ulike synspunktene som er kommet til uttrykk i denne debatten, vil jeg hevde at de religiøse formene for spiritualitet aldri kan løsrives fra trosinnhold og lære. All religiøs praksis vil være forankret i et eller annet trosinnhold, og vil være en tolkning og applisering av dette inn i en konkret virkelighet. I all religiøs spiritualitet vil det derfor være et kognitivt element og en tradisjonsforankring, og dermed en relasjon til teologi. Samtidig utviser spiritualiteten i de fleste religiøse tradisjoner betydelig autonomi og selvstendig dynamikk. Spiritualitet er levd tro, trosytring og trosmanifestasjon, som avspeiler religiøs praksis og religiøs erfaring. I relasjonen mellom spiritualitet og teologi er det derfor spiritualiteten som er det dynamiske elementet. Det er den som hele tiden søker nye og autentiske uttrykk for troen i den aktuelle virke-

39. Thomas Keating, *The Mystery of Christ. The Liturgy as Spiritual Experience*, 2001, 1.

40. Schneiders, 2000, 254 og 258.

41. Ann Aldén, *Religion in Dialogue with the Late Modern Society. A Constructive Contribution to a Christian Spirituality Informed by Buddhist-Christian Encounters*, Doktorgradsavhandling, 2004, 11.

42. McGrath 1999, 9.

43. Philip Sheldrake, *Spirituality and Theology*, 1998, 32.

ligheten, i forhold til et samfunn og en kultur som er i stadig forandring. Teologien reflekterer, etterprøver og eventuelt korrigerer.

Derfor kan en si at spiritualiteten er «religionens hjerte og sjel»⁴⁴, eller religionens dynamiske kjerne.

Utkast til en spiritualitets-typologi

Ut fra den forståelsen og definisjonen av spiritualitet som er benyttet her, er det innlysende at det vil finnes et stort mangfold av forskjellige typer og former for spiritualitet på det religiøse og livssynsmessige markedet, bestemt av både personlighetsmessige og kulturelle forhold. For noen formål vil det være hensiktsmessig å kunne strukturere dette mangfoldet ut fra noen fellestrekk, slik at man kan operere med enkelte nærmere definerte grupper eller typer av spiritualitet. Denne formen for typologi finner man en rekke eksempler på innen religionsforskningen for øvrig. Benyttet med forsiktighet og forstand, og ut fra en erkjennelse av at enhver typologi kun er et grovt redskap med mange begrensninger, kan slike typologier likevel være til god hjelp for å finne fram i et komplisert landskap.⁴⁵

Også i spiritualitetslitteraturen er det en rekke forskjellige kategoriseringer og typologier. De er basert på ulike inndelingskriterier. Noen følger historiske/konfesjonelle linjer,⁴⁶ andre kategoriserer etter kjønn, alder, sosial gruppe osv.,⁴⁷ eller etter hvilken rolle og posisjon man har i en organisasjons- og menighetssammenheng.⁴⁸

Personlighetstype og personlighetsutrustning betyr åpenbart mye for hvordan troen ytrer seg og fungerer sosialt i det enkelte menneskes liv.⁴⁹ Derfor vil personligheten være en bestemmende faktor for spiritualiteten. For mange formål vil det derfor være ønskelig med en typologi som gir plass til personlighetsmessige faktorer, i tillegg til de kulturelle og miljømessige. Samtidig vil en fenomenologisk tilnæringsmåte, som fokuserer direkte på ytringsformene, gjøre det mulig å identifisere likheter og forskjeller på tvers av tradisjoner, beklennelser og organisert tro. Ut fra slike kriterier har jeg selv i forskning og undervisning benyttet en typologi med følgende hovedkategorier:

44. Pargament, 1999, 12.

45. Shelldrake, 1995, 217.

46. Gordon Mursell (red.), *The Story of Christian Spirituality. Two Thousand Years, from East to West*, 2001, 9.

47. Downey, 1997, 107.

48. Waaijman, 2002, 9.

49. Ulf Sjödin, «Personlighetspsykologi och religion», i Antoon Geels & Owe Wickström (red.), *Den religiösa människan*, 1999, 247; Leslie J. Francis, *Faith and Psychology. Personality, Religion and the Individual*, 2005, 14.

- + *Verbal/rasjonell spiritualitet*
legger hovedvekten på forkynnelse og verbal formidling, og en framstilling av troens innhold som er rasjonelt tilgjengelig og akseptabel.
- + *Kontemplativ spiritualitet*
vektlegger det indre åndelige liv gjennom bønn, meditasjon og kontemplasjon, og søker den stillheten som gir rom for dette.
- + *Karismatisk spiritualitet*
gir stort rom for følelseslivet, de spesielle nådegaver og de ofte ekstroverte ytringsformene som følger disse.
- + *Estetisk/rituell spiritualitet*
vektlegger ritualer, liturgi og symbolhandlinger, i en form som tilfredsstillende estetiske behov og gir skjønnheten rom.
- + *Handlingsrettet spiritualitet*
legger hovedvekt på at troen må ytre seg i den gode handling (diakoni), og i et etisk forpliktende sosialt liv.

Disse spiritualitetsformene vil forekomme i de forskjelligste blandingsforhold og legeringer, både i det enkelte individ og i grupper og ulike miljøer og tradisjoner. Ingen er bare én av disse kategoriene, de fleste individer og grupper har noe av alle. Det er sammensetningen og blandingsforholdet som er av interesse. Heller ikke er det slik at noen av disse formene er mer genuine eller autentiske enn andre. De er samlet sett uttrykk for den bredden og det mangfoldet som finnes i alle levende religiøse tradisjoner og i den menneskelige utrustning og natur.

Ved å framstille dette blandingsforholdet visuelt (f.eks. grafisk) vil det være mulig å tegne spiritualitetsprofiler for både enkeltpersoner og grupper og miljøer. Dette vil selvsagt være forholdsvis grove tegninger og kategoriseringer, som vil trenge nyansering og presisering. Men en typologi som dette, med tilhørende spiritualitetsprofiler, vil likevel kunne brukes til å identifisere noen grunnleggende kvaliteter, og til å se vesentlige likheter og forskjeller mellom ulike grupperinger og tradisjoner i det religiøse landskapet.

Anvendelse i forskning

Den spiritualitetsdefinisjonen og -typologien som er beskrevet ovenfor, har jeg benyttet i to empiriske undersøkelser. Begge er gjennomført i regi av Universi-

tetet i Agder og som del av prosjektet «Gud på Sørlandet», et omfattende og tverrfaglig prosjekt som har undersøkt religiøs endring i landsdelen.

Den første undersøkelsen⁵⁰ var en menighetsundersøkelse, basert på et spørreskjema som ble sendt til de statskirkelige menighetene i Agder-fylkene. Det kom inn fyldige og gode svar fra 33 menigheter. De dokumenterer at det skjer betydelige endringer i landsdelens religiøse liv, og de undersøkte menighetene utviser stor grad av endringsvillighet. Ungdomsmiljøene viser seg å være viktige endringsinnovatører, idet menighetene er svært motiverte for endringer som kan rekruttere ungdom, og derfor tolerante og aksepterende overfor aktiviteter og tiltak som kan virke rekrutterende.

Med anvendelse av den typologien som er beskrevet ovenfor, synes endringene i de undersøkte menighetene særlig å gå mot den estetiske/rituelle og den kontemplative formen. Det kom til uttrykk i interesse for en sterkere vektlegging av både ritualer, symbolhandlinger og liturgier som tilfredsstillende estetiske krav, og virksomhet som gir større rom for stillhet og det indre åndelige liv. Lysglobens sentrale plass i kirkerommet og i menighetens liv er et visuelt symbol på denne utviklingen. I ungdomsmiljøene er det dessuten et tydelig element av karismatisk spiritualitet. I landsdelen har det langt på vei utviklet seg en felleskristen ungdomskultur, der man i tiltakende grad beveger seg på tvers av organisasjonsmessige og konfesjonelle grenser. I denne felleskulturen har det karismatiske fått betydelig rom.

Det bildet som avtegner seg i denne undersøkelsen, er et mer variert og mangfoldig religiøst landskap, der ingen av de aktuelle spiritualitetsformene er enerådende eller sterkt dominerende. Utviklingstrekkene synes alle å vektlegge erfaringsdimensjonen, der åndelige erfaringer er viktigere enn hvilke meninger og oppfatninger man har. Utviklingen synes også å gå i retning av et rikere, mer helhetlig og positivt menneskesyn.⁵¹

Den andre undersøkelsen⁵² var på mange måter en videreføring av den første. Den henvendte seg til prestene i de samme menighetene som hadde deltatt i den første undersøkelsen, og henvendelsen resulterte i 25 deltakere. Undersøkelsen besto av et dybdeintervju i to deler. I den første delen ble informantene utfordret til å tegne to spiritualitetsprofiler av seg selv: en for slik de husket seg selv som nyutdannede prester, og en for slik de oppfatter seg selv i dag. Disse to profilene ble tegnet i et koordinatsystem, der de fem hovedformene i spiritualitetstypologien var avmerket på x-aksen, og den relative betydningen eller vik-

50. Harald Olsen, «Fra lærepreken til lysglobe. Ny spiritualitet i statskirkelige menigheter på Sørlandet», i Pål Repstad & Jan-Olav Henriksen (red.), *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, 2005, 121.

51. Olsen, 2005, 134.

52. Harald Olsen, «Mot stillheten og skjønnheten. Endringer i sørlandske statskirkepresters spiritualitet», i *Halvårsskrift for praktisk teologi*, nr. 2, 2008, 37.

tigheten av disse fem formene var markert langs y-aksen, på en skala fra 0 (ingenting) til 5 (svært mye). Den andre delen besto av et intervju basert på standardspørsmål, men som også gikk ut på å begrunne, utdype og forklare spiritualitetsprofilene. Spørsmålene handlet særlig om å forklare eventuelle forskjeller mellom de to profilene, som jo beskriver den utviklingen som har skjedd i løpet av yrkeskarrieren, og årsaker til denne utviklingen.

Et av hovedinntrykkene fra denne undersøkelsen er at de deltagende prestene viste stor endringsvillighet. De la for dagen interesse for og åpenhet til det som skjer i samfunnet, kirken og menighetene, og viste vilje til å ta inn over seg endrete behov og ønsker i egen menighet, og la det få konsekvenser for egen praksis. Hos alle informantene var det da også forskjeller mellom de to profilene, noe som indikerer at det har skjedd endringer med dem. For noens vedkommende var endringene betydelige. Når det gjelder endringenes innhold og retning, er det en tydelig tendens i materialet til at den kontemplative og den estetiske/rituelle spiritualitetsformen endrer seg mest, i den forstand at de spiller en betydelig viktigere rolle i prestenes liv og virke i dag enn de har gjort tidligere. Den verbale/rasjonelle formen, som i utgangspunkt var den dominerende, synes derimot å ha blitt mindre viktig for disse prestene. Dette samsvarer for øvrig med Tone Stangeland Kaufmans funn i doktorgradsavhandlingen om norske presters spiritualitet fra 2011, selv om hun benytter en annen metode.⁵³ Den handlingsrettede formen holder posisjonen og er i prestenes nåværende situasjon den som oppgis aller viktigst. Den karismatiske spiritualitetsformen er ikke overraskende den som ligger lavest på skalaen. Disse funnene samsvarer med det som var hovedmønsteret i menighetsundersøkelsen.

Når det gjelder mulige årsaker til denne utviklingen, synes de i dominerende grad å være erfaringsbaserte: Det er først og fremst erfaringer i egen prestegjerning som har utløst og stimulert utviklingen. Dette synes altså å være endringer som skjer i samspill med menigheten mer enn en rent individuell utvikling.⁵⁴

Konklusjon

Begge de refererte undersøkelsene bekrefter at erfaringsbaserte endringer og en erfaringsbasert virkelighetsforståelse er blitt viktigere, for både prester og menighetslemmer. Undersøkelsene samsvarer også i en sterkere vektlegging av en kontemplativ og en estetisk/rituell spiritualitetsform. I begge undersøkelsene ble det fra informantenes side gitt positiv tilbakemelding på problemstillinge-

53. Tone Stangeland Kaufman, *A New Old Spirituality? A Qualitative Study of Clergy Spirituality in the Church of Norway*, 2011, 298.

54. Olsen, 2008, 46.

nes viktighet, og metodens egnethet til å dokumentere erfaringer, oppfatninger, endringer og utvikling. Undersøkelsene bekrefter at spiritualitet som forståelseskategori og tilnæringsmåte gir adgang til verdifull kunnskap og innsikt i grunnleggende trekk ved dagens religions- og livssynsmarked, og at de anvendte metodene i disse undersøkelsene kan være egnet verktøy til å dokumentere og analysere endringer i disse mønstrene.

Litteratur

- Aldén, Ann, *Religion in Dialogue with Late Modern Society. A Constructive Contribution to a Christian Spirituality Informed by Buddhist-Christian Encounters*, Doktorgradsavhandling, Lund: Lund Universitet, 2004.
- Au, Wilkie, *By the Way of the Heart. Toward a Holistic Christian Spirituality*, New York: Paulist Press, 1989.
- Aumann, Jordan, *Spiritual Theology*, London: Sheed & Ward, 1980.
- Cunningham, Lawrence & Keith J. Egan, *Christian Spirituality*, Mahwah, NJ: Paulist Press, 1996.
- Dupré, Louis & Don Saliers (red.), *Christian Spirituality*, vol. 3, London: SCM Press, 1990.
- Downey, Michael, *Understanding Christian Spirituality*, Mahwah: Paulist Press, 1997.
- Engedal, Leif Gunnar, «En jordfestet fromhet. Tanker om kristen spiritualitet på vei mot et nytt årtusen», i *Over Alt*, nr. 1, 1999, 42–55.
- Francis, Leslie J., *Faith and Psychology. Personality, Religion and the Individual*, London: Darton, Longman & Todd, 2005.
- Harrison, Judy & Philip Burnard, *Spirituality and Nursing Practice*, Aldershot: Avebury, 1993.
- Heelas, Paul, «Expressive spirituality and humanistic expressivism: Sources of significance beyond church and chapel», i Steven Sutcliffe & Marion Brown (red.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 237–254.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell, 2005.
- Holder, Arthur, *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford: Blackwell, 2005.
- Holt, Bradley P., *Thirsty for God. A Brief History of Christian Spirituality*, Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Jones, Cheslyn, Geoffrey Wainwright & Edward Arnold (red.), *The Study of Spirituality*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Kaufman, Tone Stangeland, *A New Old Spirituality? A Qualitative Study of Clergy Spirituality in the Church of Norway*, Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet, 2011.
- Keating, Thomas, *The Mystery of Christ. The Liturgy as Spiritual Experience*, New York: Continuum, 2001.
- Koenig, Harold, Michael E. McCullough & David B. Larson, *Handbook of Religion and Health*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

- McGinn, Bernard, John Meyendorff & Jean Leclerc (red.), *Christian Spirituality*, vol. 1, London: SCM Press, 1985.
- McGuire, Meredith, «Toward a sociology of spirituality», i *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, vol. 13, nr. 2, 99–111.
- Mursell, Gordon (red.), *The Story of Christian Spirituality. Two Thousand Years, from East to West*, Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Nordstokke, Kjell, *Det dyrebare mennesket. Diakoniens grunnlag og praksis*, Oslo: Verbum, 2002.
- Olsen, Harald, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, Skriftserien nr. 127, Kristiansand: Høgskolen i Agder, 2006.
- Olsen, Harald, «Fra lærepreken til lysglobe. Ny spiritualitet i statskirkelige menigheter på Sørlandet», i Pål Repstad & Jan-Olav Henriksen (red.), *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Bergen: Fagbokforlaget, 2005, 121–134.
- Olsen, Harald, «Mot stillheten og skjønnheten. Endringer i sørlandske statskirkepresters spiritualitet», i *Halvårsskrift for praktisk teologi*, nr. 2, 2008, 37–48.
- Pargament, Kenneth, «The psychology of religion and spirituality? Yes and no!», i *International Journal of the Psychology of Religion*, vol. 9, 1999, 3–14.
- Principe, Walter, «Toward defining spirituality», i Kenneth J. Collins (red.), *Exploring Christian Spirituality*, Grand Rapids: Baker Books, 2000, 43–59.
- Raitt, Jill (red.), *Christian Spirituality*, vol. 2, London: SCM Press, 1989.
- Rolheiser, Ronald, *The Holy Longing. The Search for a Christian Spirituality*, New York: Doubleday, 1999.
- Russel, Anthony, «Sociology and the study of spirituality», i Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright & Edward Yarnold (red.), *The Study of Spirituality*, Oxford: Oxford University Press, 1986, 33–38.
- Schneiders, Sandra, «Spirituality in the Academy», i Kenneth J. Collins (red.), *Exploring Christian Spirituality*, Grand Rapids: Baker Books, 2000, 249–269.
- Schneiders, Sandra, «Christian spirituality: Definitions, methods and types», i Philip Sheldrake (red.), *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2005, 1–6.
- Sheldrake, Philip, *Spirituality and History*, New York: Orbis Books, 1995.
- Sheldrake, Philip, *Spirituality and Theology*, London: Darton, Longman & Todd, 1998.
- Sheldrake, Philip, «Research and Christian spirituality», i *Tidsskrift for teologi og kirke*, vol. 74, nr. 4, 2003, 295–311.
- Sheldrake, Philip (red.), *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005.

- Sjödin, Ulf, «Personlighetspsykologi och religion», i Antoon Geels & Owe Wickström (red.), *Den religiösa människan*, Stockholm: Natur och Kultur, 1999, 245–266.
- Stifoss-Hanssen, Hans, «Åndelige/eksistensielle behov», i *Omsorg*, vol. 11, nr. 4, 1994, 8–12.
- Thelle, Notto R. «Kontemplativ spiritualitet – fornyelse for vår tid?», i Ernst Harbakk & Filip Riisager (red.), *Veien videre*, Oslo: Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon, 1997, 121–140.
- Tjørhom, Ola, *Smak av himmel, lukt av jord. Materialistisk spiritualitet*, Oslo: Verbum, 2005.
- Tyson, John R. (red.), *Invitation to Christian Spirituality. An Ecumenical Anthology*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Waaijman, Kees, *Spirituality – Forms, Foundations, Methods*, Lauren: Peeters 2002.
- Wagle, Finn, «På sporet av Nidaros-spiritualiteten», i Jørund Midttun & Arne J. Solhaug (red.), *Nådens morgenlys – middelaldersk Olavsliturgi i vår tid*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2005, 15–22.
- Wicks, Robert J., *Handbook of Spirituality for Ministers, Vol. 2: Perspectives for the 21st Century*, New York: Paulist Press, 2000.
- Wilber, Ken, *Sex, Ecology, Spirituality. The Spirit of Evolution*, Boston: Shambhala, 2000.

Den nye kristelege spiritualiteten – gjenoppdaga skattar eller fornya villfaringar?

Kulturanalytiske og teologiske perspektiv på spiritualitetsinteressa
i vår tid

Per Magne Aadnanes

Alle veit kva religion er, endå om religionsvitarar aldri blir heilt ferdige med å diskutera definisjonar av fenomenet. På same vis veit vi stort sett også kva det avleidde ordet religiøsitet står for. Men det at fenomenet såleis verserer under to nærskyldte substantiv, viser at både daglegtale og fagspråk har hatt behov for å kunna skilja mellom to sider av saka. Med «religion» meiner vi då helst den ytre kollektive og objektive sida, altså slikt som den historiske tradisjonen, den aktuelle fellesskapen, dei felles rituelle og kultiske handlingane, og arven av religiøse førestellingar og livssynsmessige oppfatningar. Mot ei slik avgrensing vil så det parallelle ordet «religiøsitet» gjerne bli reservert for den indre individuelle og subjektive sida av fenomenet, der det dreier seg om personleg tru og overtiding, om erfaring og oppleving, og om engasjement og motivasjon. Det er med andre ord tale om ei personleg inderleggjering og praktisering av den religionen som elles gjer seg gjeldande som ein kollektiv storleik i form av meir eller mindre organiserte sosiale og kulturelle forhold.

No er vel røyndommen aldri så enkel som ein vil ha det til med definisjonar, avgrensingar og karakteristikkar. Eitt problem med denne arbeidsfordelinga mellom «religion» og «religiøsitet» er at religiøsiteten i samtida slett ikkje har eit eintydig forhold til tradisjonelle og kollektivt definerbare religionar. Det ser vi tydeleg i samtidskulturen, i den rolla den tradisjonelle religionen vår, kristendommen, spelar for folk flest. For slett ikkje alle som held seg med religiøse oppfatningar og praksisar ser det som viktig å vedkjenna seg eit samsvar med tradisjonell kyrkjekristen religion lenger. Dette har ført til at karakteristikken «religiøs» også har fått ein lett negativ klang. Og det er nettopp det atterhaldet mange har mot å bli identifisert med den tradisjonelle religionen, med ei dogmatisk tru som det gjerne heiter, som kan ha gjeve grunnlag for ein ny språkbruk. Å vera religiøs er difor «ut» medan ein gjerne kan ha såkalla spirituelle interesser og bli respektert for det. I dag gjev det såleis ein langt høgare status å vera oppteken av det åndelege enn å vera engasjert på tradisjonell religiøs vis.¹ Framveksten av eit nytt subjektivistisk ideal for religiøsitet i Vesten og heile det religionshistoriske omskiftet som denne lenge kristendomsdominerte kultur-

krinsen har opplevd dei siste 40–50 åra, manifesterer seg såleis også i ein ny terminologi.

Ein funksjon av denne nytalen er altså at han markerer ein friare individuell posisjon jamført med tradisjonelle religionar. Spiritualitet kan gjerne karakteriserast som individuell religiøsitet i eit sein- eller postmoderne stadium. Men ordet «spiritualitet» viser også til nokre tidstypiske moment i denne religionshistoriske utviklinga. Dette gjeld den påfallande interessa for å fordjupa seg i sitt eige indre, for sjølvutvikling av såkalla åndeleg slag, for kosmiske kjensler og i siste instans kanskje også for einskapsorienterte mystiske opplevingar. I dette ser mange kommentatorar også ein tendens til å søkja det guddommelege i eins eige sjølv, ja til å oppfatta dette sjølvet som guddommeleg på eit eller anna vis. Medan ein i faglitteraturen lenge har subsumert slike tendensar under den vide og litt utflytande kategorien «nyreligiøsitet», talar ein no like ofte om dette som nyåndelegdom, eller altså som spiritualitet.

Samstundes ser vi at «spiritualitet» ei tid no har vore eit viktig ord også inn- anfor kristen samanheng. Når både kristelege og nyreligiøse menneske såleis nyttar seg av ein tilsynelatande felles terminologi, er det nærliggjande å tru at dei allmenne samtidstrendane som fremjar denne, også gjer seg gjeldande i kyrkjelege miljø. Det er då også vanskeleg å oversjå dei fenomenologiske likskapane mellom den kristelege og den allmenne spiritualitetsinteressa. Ein konsentrasjon om det indre livet, i det heile om ein subjektivistisk opplevings- og erfaringsorientert religiøsitet, utgjer ein grunntone også i mykje av det som går for å vera kristeleg spiritualitet i dag. Men som vi skal sjå litt nærare på i det følgjande, byr likevel både fenomenologien og språkbruken her på visse kompliserande forhold. Kva for fenomen det er teologisk og religionsfagleg fruktbart å subsumera under ordet «spiritualitet», er det såleis framleis grunn til å diskutera.

Aller først skal eit par viktige metodiske spørsmål kommenterast kort. Så tek eg eit kulturanalytisk utgangspunkt og spør korleis den samtidige spiritualitetsinteressa lét seg forstå ut frå visse felleskulturelle straumdrag og vilkår. Di- nest skal eg sjå litt nærare på aktuell språkbruk på dette feltet, både reint allment, religionsfagleg og teologisk. Så skal ein hovudtrend i den kristelege spiritualiteten her til lands karakteriserast. Og til sist skal eg kommentera kort spørsmålet etter ei luthersk forankra teologisk vurdering av denne spiritualite- ten, først og fremst jamført med gjengs luthersk antropologi og soteriologi.

-
1. Ein alt klassisk analyse av denne utviklinga er Paul Heelas og Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, 2005. Analysen deira har rett nok hausta ein del kritikk frå andre spiritualitsforskarar for å undervurdere religionane sin rolle. Jf. til dømes Philip Sheldrake, «Christian Spiritual Traditions: Reframing Boundaries, Theory & Method», i Elisabeth Hense & Frans Maas (eds.), *Towards a Theory of Spirituality*, 2011, 29f.

Å granska spiritualitet

Ein har lenge kjent behov for analysar og vurderingar av den samtidige spiritualitetsinteressa, både innanfor religionsvitskap og teologi. Og det har etter kvart komme ein omfattande litteratur om denne tematikken. Ulike fag kan nok prioritera ulike tilnærmingar og metodiske perspektiv. For teologien sin del har ein naturleg nok hatt størst fokus på dei kristelege spiritualitetsvariantane, og fleire stader har ein også utvikla egne studium i spiritualitet, helst forstått som ein praktisk teologisk disiplin.² Denne klassifiseringa har på si side ført til at det vitskapsteoretiske dilemmaet om forholdet mellom tilskodar- og deltakarposisjon har meldt seg med ny styrke.³ Fleire sentrale spiritualitetsforskarar hallar faktisk til det standpunktet at ein må utvikla sin eigen spiritualitet for å kunna driva sakssvarande akademisk gransking på dette feltet. For teologien har blitt eit altfor intellektualisert studium, og treng å bli supplert av den innsikta som spiritualitetserfaringar kan gje, heiter det gjerne.⁴ Dermed aktualiserer dei også det omstridde standpunktet ein har gjeve namnet *theologia regenitorum*, «dei gjenfødde sin teologi», der ein eigentleg vil diskvalifisera all utanfrå-gransking av kristeleg religiøst liv.

Så lenge ein talar om eit utprega praktisk retta fagfelt, kan slike ideal kanskje forsvarast. Men som allmenne metodiske vilkår for gransking av fenomenet kan dei fort bli problematiske. Eit ønskje om innleving og forståing er sjølvstøtt heilt legitimt både i humaniora og teologi. Det er i tråd med velkjende hermeneutiske ideal. Men om ein skjerpar dette til eit krav om tilslutning til og personleg engasjement i det ein skal granska, kan det heile bli i meste laget subjektivt. Då aukar nemleg også risikoen for å forveksla ei utvikling av personlege haldningar, overtydingar og vurderingar med det å etablere ein kunnskap som i prinsippet skal vera både allmenngyldig og allment tilgjengeleg.

Det primære perspektivet mitt på dette temaet er i alle høve ikkje praktisk teologisk, men ein tanke meir distansert idéhistorisk og kulturanalytisk. Det tyder at eg er oppteken av å forstå både spiritualitetsinteressa og spiritualitetsformene, først og fremst dei kristelege, i lys av allmennkulturelle vilkår i samtida.⁵ Og til det trengst det ikkje berre fenomenologiske karakteristikkar og av-

2. Jf. Philip Sheldrake, «Spirituality and Theology», i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 2003/2, note 6.
3. Jf. diskusjonen om «emic» eller «etic» tilnærming innanfor sosialantropologi og religionsvitskap.
4. Ein sentral talsmann for dette er Kees Waaijman. Jf. til dømes Waaijman, «The Study of Spirituality. Forms, Foundations, Methods», i Una Agnew e.a. (red.), *With Wisdom Seeking God. The Academic Study of Spirituality*, 2008, 57–65. Også Sheldrake nærmar seg ei slik oppfatning. Jf. til dømes Sheldrake, 2003.
5. Ifølgje Elisabeth Hense, «The Quest for Interdisciplinary Theories on Spirituality», i Hense & Maas (red.), 4–14, 2011, har også eit slikt perspektiv solid støtte i aktuell spiritualitetsforskning.

klåringar av definisjonar, men også kulturalanalytiske innsikter frå fagfelt som idéhistorie, kristendomshistorie og religionsvitskap. I tillegg melder det seg også ei systematisk-teologisk interesse, om ikkje av subjektivt, så i alle høve av meir normativt slag. Konkret talar vi då om å kunna jamføra aktuelle kristelege spiritualitetsformer med konfesjonelt forankra tradisjonar og forståingsrammer. I vår samanheng vil det som nemnt vera nærliggjande å kommentera slik spiritualitet ut frå luthersk-teologiske perspektiv.

Modernitet, postmodernitet og spiritualitet

Det er ikkje uvanleg å karakterisera den samtidige spiritualitetsinteressa som postmoderne. Med det gjer ein denne spiritualiteten først og fremst til ein funksjon av den kulturkonteksten ein av ulike grunnar kan karakterisera slik. Som kulturalanalytisk term er rett nok «postmoderne» like omstridd som populær. Ei sak er at den daglegspråklege og allmenne bruken har gjort omgrepet temmeleg klisjéprega, diffust og upresist. Ei anna sak er at den opphavlege hovudtesen, at moderniteten no er ved vegs ende, også har møtt ein god del motbør. Til dømes vil mange heller seia at moderniteten slett ikkje er over, men lever vidare, om enn med visse modifikasjonar og særleine aksentar. I staden for å nytta prefikset *post-* kan ein då finna det meir treffande å tala om *sein-* eller til og med *supermodernitet*.

Det er knapt naudsynt å gå nærare inn på slike usemjer her. Anten ein legg vekt på kontinuitet eller brot i den kulturutviklinga vi talar om, er det i alle høve lita usemje om at det har skjedd store endringar med folk sitt forhold til den tradisjonelle religionen i Vesten dei siste 40–50 åra. Så lenge ein festa blikket på dei draga som viste korleis den tradisjonelle religionen tapte innverknad i samfunn og kultur, kunne ein rett nok definera denne utviklinga som ei framskriden modernisering og sekularisering. Med tida har det likevel demra ei erkjenning av at desse endringane ikkje så lett kan summerast opp under slike overskrifter lenger. Endå om den tradisjonelle religionen ikkje lenger greier å fylla rolla som meiningsberande ideologisk rammeverk for samfunnet, har det vist seg at religiøse tema, førestellingar og erfaringar framleis er ganske utbreidde mellom folk. Og det tyder at det tomrommet som kristendommen har etterlate seg, no er i ferd med å fyllast av eit religiøst mangfald, ja av ein religiøs og livssynsmessig marknad der det kan synast å vera opp til den enkelte å velja og vraka.

Poenget er at anten vi refererer til desse endringane som post- eller seinmoderne, er resultatet kort og godt at religionen har blitt meir privatisert. Dette har gjeve rom for ein meir individualistisk, synkretistisk, eklektisk og erfaringsbasert religiøsitet. Det er denne forma for religiøsitet og livssynsdanning

både religionsvitarar og teologar sidan 1990-talet har gjeve namnet «nyåndelegdom», eller «spiritualitet». Eit hovudkjennemerke på denne spiritualiteten er ein radikal individualisme. I dette ligg det at det er det som den enkelte opplever, erfarer og finn meningsfullt å tru, som blir «religionen» hennar/hans. For å vera åndeleg på dette viset trengst det korkje prest eller kyrkje. I staden for ein ytre og institusjonell autoritet har ein då berre sitt eige indre sjølv og sine eigne åndelege erfaringar å falla attende på. Det gjev i realiteten den enkelte høve til å velja og vraka, så å seia frå dag til dag, kva som er viktig og gjev meining og autentisitet til det livet ein lever.

Spør vi etter meir substansielle, innhaldsmessige kjennemerke, opererer analysane med fleire og til dels ganske ulike moment. Men endå om variasjonane kan vera store når det gjeld konkrete førestellingar, vil mange meina at det meste lèt seg summera opp som holistiske, einskapsorienterte og sjølv-transcenderande oppfatningar. Det kan såleis sjå ut til at det er slike førestellingar som ligg nærast for handa når menneske får høve til å utfalda ein opplevings- og erfaringsorientert religiøs individualisme av dette post- eller seinmoderne slaget.

I slike analysar kan det nok vera ein tendens til å overdriva det heilt nye og eigenarta ved denne spiritualiteten jamført med tradisjonell kyrkje- og religionskontrollert religiøsitet. For å bøta på dette har den polske religionsforskarer Dominika Motak føreslått ei slags fenomenologisk forståing av samanhengen mellom religion, religiøsitet og spiritualitet. Med ein metafor frå fysikken, slik det eine og same stoffet kan finnast i både fast, flytande og gassaktig form, skil ho først mellom den organiserte, kollektive «faste» religionsforma og ein meir individuell, personleg og «flytande» religiøsitet, men som likevel er knytt til den tradisjonelle trua. Denne forma må på si side skiljast frå eit tredje stadium, der individualismen har blitt så radikal og religiøsiteten så «flyktig» at det til sist kan vera vanskeleg å peika på noko trusobjekt i det heile.⁶ Den flytande forma får då rolla som eit slags overgangsstadium til den langt meir flyktige spiritualiteten vi opplever i samtida. Motak finn denne flytande forma eksemplifisert i den reformatoriske kristendommen, der geistleg autoritet vart bytt ut med personleg tru og eigen refleksjon – vi kan gjerne kalla det religion i moderne livssynsfasong.⁷

Endå om denne modellen kanskje kan skuldast for å inkludera moment av verdivurderingar, kan han likevel fanga opp både skilnader og samanhengar mellom religion, religiøsitet og spiritualitet. På den eine sida inviterer modellen til det historiske perspektivet der ein prøver å identifisera førmoderne, mo-

6. Dominika Motak, «Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism», i Tore Ahlbäck (red.), *Postmodern Spirituality*, 2009, 153ff.

7. Per M. Aadnanes, *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiøsiteten*, 2008, 21f. Jf. også Per M. Aadnanes, *Livssyn*, 2012, 66ff.

derne og post- eller seinmoderne vilkår. På den andre sida kan han gje fenomenologiske reiskapar til å sjå eit samband mellom ulike religiøse ytringsformer i samtida. Motak sin modell gjev såleis ei slags religionsfenomenologisk utdju-
ping av dei kulturanalytiske perspektiva som teoriane om sekularisering og modernitet representerer.

Omgrep, språkbruk og forskingsfokus

Tematikken vår krev no presiseringar i to omgangar. For det første må det gjevast ein generell karakteristikk av den aktuelle spiritualitetsinteressa. For det andre trengst det ei drøfting av korleis slikt ein no kallar *kristeleg* spiritualitet korresponderer med denne.

I første omgang er spørsmålet altså kva ein i dag legg i ordet «spiritualitet», kort sagt kva for religiøse fenomen det fell naturleg å karakterisera slik. For å kunna kommentera dette vil det vera nyttig å kasta eit blick både på omgreps-
historia og den aktuelle språkbruken.

I fagleg samanheng finn mange det i dag for godt å subsumera ei ganske stor breidd av individualreligiøse fenomen, ikkje berre frå samtida, men også frå tidlegare tider, under kategorien «spiritualitet». Generelt sagt dreier det meste seg om korleis den enkelte søker og opplever kontakt med ein meir omfattande og djupare røyndom enn den ytre og overflatiske vi rører oss i til dagleg. No lyt ein rett nok vedgå at slikt religiøst liv har teke ulike konkrete uttrykk og versert under mange ulike namn i vår vestlege samanheng. Mellom dei bibelske uttrykka for slikt nemner ein til dømes «å frykta gud» og «å bli fullkommen». Frå hellenistisk samanheng har vi høyrte om *askese* (øving) og *kontemplasjon*. Frå seinare vestleg kristendoms- og religionshistorie har ein tala om *mystikk*, og til sist altså også om *spiritualitet*.⁸

Poenget – og problemet – er likevel at mange talsmenn i dag, også teologar på sin måte, ønskjer å bruka nett kategorien «spiritualitet» på overordna og svært vid vis. Ein prøver såleis å samla også tilsynelatande motstridande praksisar under denne etiketten. Då kan det bli like mykje spiritualitet av det anten ein søker den guddommelege røyndommen i si eiga einsemd eller i ein fellesskap, anten ein vender seg innover i seg sjølv eller utover mot andre menneske.⁹

Sjølve den substantiviske forma av ordet har først komme i bruk i nyare tid. Det var visst nok på 1600-talet at franske dominikanarar lanserte det i tilnær-

8. Corinna Dahlgrün, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, 2009, 101ff. Ho refererer til ei opplisting frå Waaijman, «Spirituality. Forms, Foundations, Methods», 2002.

9. Dahlgrün 2009, 6ff, gjev døme på seks ulike slag tilnærmingar: «.. in der Einsamkeit», «.. im anderen», «.. in der Gemeinschaft», «.. in mir selbst», «.. vergebens», «.. im Alltag».

ma moderne tyding. Då handla det om eit liv prega av eit personleg og inderleg gudsförhold i ein klårt kristeleg kontekst.¹⁰ Etter dette har omgrepshistoria spela seg ut innanfor kyrkjelege rammer heilt fram til dei siste par tiåra av 1900-talet, då ordet etter kvart kom i meir allmenn bruk.

Språkleg er «spiritualitet» avleidd av det latinske adjektivet *spiritualis* («åndeleg»), som Vulgata omsette det greske πνευματικός med. Eit vitnemål om at dette adjektivet var i bruk for å karakterisera det ideelle truslivet hos eit kristeleg menneske, finst alt hos Irenæus. Sidan har det vore bruka for å karakterisera det indre religiøse livet, dei kjensler og affektar, og den motivasjon og vilje det er venta at trua skal føre med seg. Ein utvida og meir allmenn bruk av den substantiviske forma av ordet sette for alvor inn i samband med visse økumeniske initiativ midt på 1970-talet. Frå denne tida av vart det også vanleg å klaga over mangelen på spiritualitet innanfor moderne evangelisk kristendom. Etter kvart, og som ein effekt av den aukande interessa for nyreligiøsitet og New Age utover på 1980-talet, kom så «spiritualitet» i bruk på eit maksimalt vidt felt. Då kunne det ikkje lenger reserverast for berre kristeleg uttrykk for gudslengt og gudsoppleving. Det har også ført med seg ein tilsvarande diffus og uklår bruk av ordet.¹¹ Samstundes kan det vera verdt å merka seg at ordet heller aldri har hatt nokon heilt sjølvsgagt positiv klang, korkje i kyrkjeleg eller meir allmenn samanheng.¹²

Vi har alt nemnt korleis ordet «spiritualitet» i dag har supplert, og etter kvart langt på veg avløyst, ordet «religiøsitet». Når vi i tillegg ser denne språkbruken i lys av dei kultur- og religionshistoriske endringane vi har nemnt her, kan det vera freistande å tru at det også er tale om noko meir enn berre ein utflytande terminologi. Kanskje har vi å gjera med eit endra, ja til og med eit nytt, fenomen¹³, til dømes forklart i tråd med den nemnde modellen til Motak. Eit argument for det er at «spiritualitet» både i daglegspråk og fagleg samanheng i dag også inkluderer oppfatningar og aktivitetar som ein til vanleg ikkje set i samband med religiøse forhold i det heile. Det gjeld t.d. dei mange ulike formene for alternative terapiar og sjølvutviklingsteknikkar som er i omløp. Enkelte teoretikarar, som Peter H. van Ness, kan til og med tala om slike fenomen som uttrykk for ein sekulær spiritualitet.¹⁴ Det er altså ikkje uvanleg å oppfatta ein del aktuelle spiritualitetsformer som så nye og særleine at dei ikkje så lett lèt seg samanlikna med det som blir rekna som spirituelle fenomen og tradi-

10. Dahlgrün, 2009, 117.

11. Dahlgrün, 2009, 115ff.

12. Rickard H. Schmidt, *God Seekers. Twenty Centuries of Christian Spiritualities*, 2008, xii.

13. Frans Jespers, «Investigating Western Popular Spirituality», i Hense & Maas (red.), 2011, 97–111.

14. Jespers, 2011, 102, refererer til Peter H. van Ness (red.), *Spirituality and the secular quest*, 1996, xii. Jf. også Harald Olsen, *Spiritualitet. en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 15f.

sjonar i religions- og kyrkjehistoria. Når enkelte forskarar nyttar uttrykket «new spirituality», påstår dei såleis ikkje berre at det gjer seg gjeldande ein ny runde av spiritualitetsinteresse, men også at det har komme til eit nytt og noko annleis fenomen enn den eldre og i hovudsak kristeleg oppfatta spiritualiteten.

Mellom dei viktigaste allmenne kjenneteikna på denne nye og til dels sekulære spiritualiteten nemner ein gjerne lengten etter meining og autentisitet i eige liv, og dermed trongen til å søkja indre fordjuping og sjølvutvikling av ulikt slag. Men dette korresponderer samstundes ofte med ei førestelling om ein immanent kosmisk energi, og såleis med ei holistisk oppfatning av tilveret. Andre kjenneteikn kan vera nærare knytte til visse samtidstypiske drag, som ein allmenn eklektisk og synkretistisk tendens, ei gjennomgåande kommersialisering, og ein globalt utbreidd populær- og underhaldningskultur.¹⁵

Tek ein utgangspunkt i alt det som i dag kan gå under namnet «spiritualitet», både mellom fagfolk og i daglegtale, kan likevel spørsmålet etter felles kjenneteikn bli noko problematisk. Ved å samla alt dette under ein term, anten det er tale om mystikk, tradisjonelle former for religiøs fordjuping, nyreligiøse ytringsformer eller såkalla sekulær spiritualitet, risikerer ein å seia både alt og ingenting. Spiritualitetsforskarar som har gjeve etter for ein slik utflytande språkbruk, endar difor gjerne opp med å visa til den løysinga som Ludwig Wittgenstein lanserte, nemleg å tala om «familielikskap» mellom fenomen utan sams grunnleggjande kjenneteikn.¹⁶ Forenkla sagt: To fenomen som manglar felles kjenneteikn innbyrdes, kan likevel subsumerast under same namn dersom det finst eit tredje fenomen som deler kjennemerke med begge dei to.

Dette kan nok vera ein treffande observasjon når det gjeld måten denne ordbruken har utvikla seg på, også mellom fagfolk. Men det er likevel eit spørsmål om kva for fagleg og forskingsmessig gevinst det ligg i å lata ordet «spiritualitet» få ei maksimalt omfattande rekkjevidd. Dette gjeld ikkje minst når vi ser korleis det etter kvart har fått utøva ein tydeleg imperialisme jamført med tradisjonell språkbruk om religiøse fenomen. Slik mange uttrykkjer seg no, blir det faktisk problematisk å finna noko som ikkje kan kallast spiritualitet, mellom alt det som før har gått for å vera ulike individuelle ytringar av gudsfrykt, fromleik og religiøsitet.

I møte med ein språkbruk som såleis kan bli meir diffus enn godt er, kan det likevel vera verdt å merka seg at i alle høve dei som talar om ein *ny* spiritualitet, helst vil plassera hovudfokuset på det slaget indre fordjuping som fremjar ei like sjølvsentrert som kosmisk og mystisk prega livsoppleving. Også i lys av dei sein- og postmoderne utviklingsdraga i samtida vi har referert til her, ligg det nær å skildra nett dette slaget religiøsitet og livsoppleving som det mest inter-

15. Jespers, 2011, 98ff.

16. Hense, 2011, 11f.

essante å utforska under overskrifta «spiritualitet». Dette er dessutan heilt i tråd med den forståinga av forholdet mellom religion, religiøsitet og spiritualitet vi har referert til her, der dette uttrykket er reservert for nett den åndelege søkinga som har frigjort seg frå tradisjonelle religiøse autoritetar og trussystem.

Problemet «kristeleg spiritualitet»

Eit viktig spørsmål er no om noko av det som går for å vera kristeleg spiritualitet i dag, også kan seiast å representera ein slik postmoderne «ny» spiritualitet. Når dette ikkje er så heilt enkelt å svara på, er det ikkje minst på grunn av den særeigne språkbruken teologar har utvikla på dette feltet. Vi lyt difor sjå litt nærare på dette aller først.

Det er særleg to moment det er verdt å merka seg når teologar skal definera «kristeleg spiritualitet», nemleg eit *fenomenologisk* utvidande og eit *normativt* avgrensande. I første omgang utvidar denne språkbruken spiritualitetsomgrepet maksimalt fenomenologisk, i det ein i praksis lèt det omfatta nær sagt alt av både eldre og nyare former for kristeleg religiøsitet og trusliv. Men for å kunna avgjera kva som skal til for at dei ulike formene skal kunna seiast å representera nett ein *kristeleg* spiritualitet, trengst det i andre omgang også nokre klårt normative teologiske kriterium.

Den måten eit par sentrale teologiske spiritualitetsteoretikarar definerer «(kristeleg) spiritualitet» på, kan illustrera denne språkbruken. Den første hentar vi frå Philip Sheldrake. I ein artikkel frå 2003 formulerer han seg slik:

[S]pirituality is the whole of life viewed in terms of a dynamic relationship with God, in Jesus Christ, through the indwelling of the Spirit and within the community of believers.¹⁷

Den andre definisjonen har vi frå spiritualitetsforskarer Corinna Dahlgrün, som i ei avhandling frå 2009 summerer opp utgreiingane sine såleis:

Spiritualität ist die von Gott auf dieser Welt hervorgerufene liebende Beziehung des Menschen zu Gott und Welt, in der der Mensch immer von neuem sein Leben gestaltet und die er nachdenkend verantwortet.¹⁸

17. Sheldrake, 2003, 28. Konteksten for sitatet er ein karakteristikk av kva eit spiritualitetsstudium skal handla om.

18. Dahlgrün, 2009, 153. Den meir utfyllande og punktwise definisjonen hennar fyller nær på halvanna side, 152f.

Ingen av desse definisjonane avgrensar noko som helst på det fenomenologiske planet. Begge slår kort og godt fast at spiritualitet ligg føre når gudsforholdet får gjelda livet i sin heilskap. Då fell eigentleg alt eit menneske gjer, opplever og erfarer som truande inn under dette omgrepet. Det tyder at alle konkrete historiske og samtidige former for trusliv, praksis og erfaring av kristeleg slag i utgangspunktet kan kallast spirituelle. Såleis vil altså både tradisjonell pietistisk-protestantisk kristeleg praksis, som personleg andakts- og bønneliv, fellesskap med andre truande, og misjonerande og diakonal verksemd, kunna samlast saman med nyare karismatiske uttrykk, og plasserast i same kategori som kontemplative og mystiske tradisjonar frå katolsk side.

Det dreier seg altså her om ein forholdsvis ny teologisk diskurs, der ordet «spiritualitet» har fått utøva ein omfattande språkleg imperialism over alle tidlegare former for kristeleg-religiøs praksis og erfaring. Difor må det også vera tillate å spørja kva for gevinst ein kan ha av å lata omgrepet flyta ut i det heilt uspesifikke på dette viset. Kva blir betre forklart ved å kalla heile totaliteten av kristeleg liv og kristeleg-religiøse uttrykksformer for «spiritualitet», når vi heile tida har hatt ord som «fromleik», «kristenliv», «trusliv» og – om ein vil – «ånedeleg liv», til dette formålet?

Kor mykje leiande teoretikarar på teologisk side måtte ønska å inkludera i omgrepet «spiritualitet», er likevel ei sak for seg. Det er i alle høve vanskeleg å oversjå at hovudfokuset for dette ordet i dei fleste faglege samanhengar rettar seg mest mot dei indre og inderlege formene for religiøsitet. Den seinaste språkbrukshistoria har nemleg knytt dette ordet nært til den religionshistoriske utviklinga der individualismen har gjort religiøsiteten like ubunden som flyktig. Og sidan det då til sjuande og sist berre er eins eige indre som kan vera ein arena for erfaringa av det guddommelege, vil det mest sakssvarande også vera å lata «spiritualitet» få beskriva nett dette forholdet. Det verkeleg brennande spørsmålet er difor om dette slaget spiritualitet kan gjevast noka form for teologisk legitimitet.

Det er då også nett slike spørsmål som aktualiserer det andre momentet vi nemnde, det normative. Vi skal sjå litt på korleis dette kjem til uttrykk i dei to definisjonane. Trass i ei deskriptiv form er nemleg begge to grunnleggjande normative, om enn på litt ulik vis. Hos Sheldrake ligg det klårt teologiske, for ikkje å seia dogmatiske, normerande element i uttrykka «relationship with God», «in Jesus Christ», «through the indwelling of the Spirit» og «within the community of believers». Med desse refererer han kort og godt til dei tre trusartiklane. Hovudvekta ligg til og med på den tredje, i det definisjonen krev at det slaget spiritualitet som fortener å bli kalla kristeleg, lyt vera kjenneteikna av eit åndsinspirert gudsforhold. For ein romersk-katolsk teolog som Sheldrake lyt spiritualiteten sjølv sagt også vera sikra innanfor ein kyrkjeleg samheng. Med denne formuleringa ekskluderer han dermed åndelege erfaringar som

ikkje lèt seg forankra i ei trinitarisk tru og ein kyrkjeleg fellesskap. Og då skulle ein tru at han også ekskluderer dei individualistiske og kyrkjeleg ukontrollerbare religiøse erfaringane, med andre ord den mest tidstypiske spiritualiteten.

Dahlgrün kan verka noko mindre normativt-teologisk spesifikk samanlikna med Sheldrake. Det er likevel verdt å merka seg at den spiritualiteten ho ser som eit uttrykk for kjærleik til både Gud og verda, til sjuande og sist må oppfattast som skapt av Gud. Det teologisk normative her knyter seg såleis tydeleg nok til den felleskristelege grunnforståinga at Guds handling overfor mennesket er utgangspunktet for mennesket sitt gudsforhold. I dei innleiande kommentarane til denne definisjonen refererer Dahlgrün då også både til forløyisinga, det overleverte Ordet og meddelinga av Den Heilage Ande.¹⁹ Ho definerer altså kristen spiritualitet som ein respons på Guds frelsande handling, kort og godt som ein effekt av nåden. Ei slik forståing av mennesket sitt gudsforhold blir med dette sjølv hovudkriteriet for å kunna skilja kristeleg frå annan spiritualitet.

Begge desse definisjonane gjer det klart at alle spiritualitetserfaringar treng å bli kontrollerte opp mot teologiske kriterium. Men erfaring, praksis, og religiøse uttrykk i seg sjølv lèt seg knapt testa slik. At slikt er verka av Den Heilage Ande / framkalla av Gud, representerer strengt teke ein påstand som ikkje lèt seg verifisera ved å granska dei aktuelle fenomenane. Det einaste som kan påvisast, er kva menneske med slike erfaringar sjølv trur og meiner om dei. Spørsmålet blir då kort og godt om konkrete åndelege praksisar og erfaringar lèt seg forstå innanfor ei kristeleg gudstru eller ikkje. Det heile kokar ned til eit spørsmål om tru og tolking, og dermed til ein slags meiningskontroll. Har ein forstått dei spirituelle erfaringane sine «rett»?

Trass i den polemikken mange spiritualitetstalsmenn med Sheldrake i spissen rettar mot ein intellektualisert teologi, må dei likevel sleppa dogmatikken inn bakdøra, og til og med gje han rolla som billett kontrollør i hovuddøra.

No er det sjølvsgatt ikkje problemløst å driva teologisk fortolking, enn sei kontroll, av religiøse erfaringar heller. På den eine sida er vi truleg langt unna ein tilnærma teologisk konsensus om kva som skal til av naudsynlege teologiske og trusmessige kristelege kjennemerke. Dette gjeld ikkje minst om ein søkjer ei tverrkonfesjonell semje. På den andre sida er det eit spørsmål korleis slike kjennemerke lèt seg nytta som vurderingskriterium i møte med den spiritualiteten folk utfaldar i praksis. Her oppstår det nemleg fort ein «kompetansestrid». Ikkje alle er villige til å gje ein akademisk og eventuelt konfesjonell teologi, eller for den del ein etablert og autoritativ tradisjon, høve til å kontrollera og sortera åndelege erfaringar. For er det ikkje – i alle høve etter dei premissane Sheldrake legg til grunn – heller motsett, at ein elles teoretisk orientert teologi

19. «Christliche Spiritualität ist die von Gottes – dem Menschen erfahrbaren – Handeln als sein Erlösungshandeln, als sein überliefertes Wort und als die auch gegenwärtige Mitteilung seines Geistes». Dahlgrün, 2009, 152.

lyt finna seg i å bli testa, og kanskje til og med justert, av åndelege erfaringar? Og er ikkje ei slik vurdering av erfaringa rett og slett naudsynt om ein vil ta kommunikasjonen med den samtidige kultursituasjonen på alvor?²⁰

Det mangfaldet av ytringsformer, praksisar og oppfatningar som i dag går under namnet «spiritualitet», representerer ein marknad der den enkelte opplever svært få konfesjonelle tollmurar. Mangt på denne marknaden ligg nær for handa også for dei som ønskjer å praktisera ein kristeleg spiritualitet. Det fører til at nær sagt alle utgåver av spiritualitet vil kunna ha talsmenn som er visse på at det dei erfarer og praktiserer, kan sameinast med kristentrua deira. I dag er det då også svært vanleg å låna spiritualitetsformer på tvers av konfesjonelle og religiøse skiljeliner. Spiritualitetsinteressa i samtida kan såleis gå i retningar som lett vekkjer uro i teologiske krinsar, i alle høve på luthersk side.

Dersom vi ønskjer å operera med avgrensingar av kva som er kristeleg og ikkje, kjem vi likevel ikkje utanom eit normativt teologisk perspektiv. Det kan såleis knapt vera usemje om at berre slik spiritualitet som lét seg forstå i samsvare med visse teologiske grunnstandpunkt, kan kallast *kristeleg* spiritualitet. Og det tyder i alle høve at det eigenarta postmoderne «flyktige» slaget spiritualitet, som gjerne også seier frå seg ein slik teologisk kontroll, i utgangspunktet vil ha liten legitimitet i kristeleg samanheng.

Den nye kristelege spiritualiteten på norsk mark

Den nyaste individualistiske, innovervende og til dels antiautoritære spiritualitetsinteressa har gjort seg sterkt gjeldande også her til lands, ikkje berre reint allment, men også innanfor kyrkjelege miljø. I den monn det kan talast om ei spiritualitetsvekking innanfor vår eigen luthersk kyrkjelege samanheng, gjekk det i første omgang helst i retning av å prioritera indre konsentrasjon og meditative øvingar. Metodar av dette slaget har såleis vore sentrale i den såkalla *retreatrørsla*, som lenge må seiast å ha representert sjølve hovudstraumen innanfor denne nye spiritualiteten i norsk kristenliv.

Gründeren på dette feltet var pastor i Misjonsforbundet, Edin Løvås. Alt i 1955 etablerte han retreatsenteret Sandom i Ottadalen, der han inviterte folk til det han kalla Jesus-meditasjon. Den indre fordjupinga han ville fremja, skulle knytast til bibeltekster. Men han gjorde også bruk av visse impulsar frå katolske meditative tradisjonar. Då han på 1970-talet gav ut eit par bøker med konkret rettleiing i opplegget sitt,²¹ kunne han i tillegg presentera dette som eit

20. Jf. Jan-Olav Henriksen, «Tro og erfaring. Skisse til en offensiv teologi i møte med nyreligiøse erfaringer», i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 2009/2, 62–69, som gjev eit godt døme på resonnement i denne leia.

21. Edin Løvås, *Vend deg om i glede*, 1974 og *Meditasjon og bønn*, 1979.

kristeleg alternativ til austlege meditasjonsformer, eksemplifisert først og fremst av Transcendental Meditasjon, som hadde oppnådd ein viss suksess her til lands dette tiåret.²²

Mot slutten av 1980-talet fekk retreatrørsla ein ny giv då teologen Joachim Grün etablerte eit kurs- og retreatsenter i Son under namnet Peterstiftelsen. Med dette tiltaket kom ein meir kontemplativ og mystisk orientert kristeleg spiritualitet enno tydelegare til uttrykk. På same vis som Løvås var også Grün sterkt oppteken av å ta opp konkurransen med nyreligiøsitet, okkultisme og New Age-prega spiritualitet.²³

Vind i segla fekk denne retreat- og meditasjonsorienterte spiritualiteten for alvor mot slutten av 1990-talet. Då fann sentralkyrkjelege organ tida inne til å adressera utfordringa frå nyreligiøsitet og spiritualitetsinteresse på ein meir positiv måte enn før. I staden for den kritiske og apologetiske tilnærminga som hadde vore vanleg på konservativt hald dei tre føregåande tiåra, tok ein no til å tala om nyreligiøsiteten som eit uttrykk for «ein åndeleg lengt», og meinte at denne best kunne møtast med ein tilsvarende kristeleg spiritualitet. Denne nyorienteringa resulterte til sist i at Kyrkjerådet sette opp «Kirkens møte med den åndelige lengsel i vår tid» som hovudtema på Kyrkjemøtet i 1999. Utgangspunktet for samtalanane på møtet var ei omfattande utgreiing under denne overskrifta, ført i pennen av teologen Tore Laugerud.²⁴

Den oppfatninga av spiritualitet som kyrkjemøteutgreiinga la til grunn, følgde trufast opp dei hovudinteressene retreatrørsla kvilte på, nemleg meditasjon og kontemplasjon, utan særleg tydelege avgrensingar mot mystisk religiøsitet. Sjølv sagt var det heile framleis Kristus-sentrert. Men når det var tale om å ta etter Jesu føredøme, vart det først og fremst vist til slike forteljingar der Jesus søkte Gud i einsemd. I forlenginga av dette tillét innstillinga seg å hylla både oldkyrkjelege ørkenfedre og seinare monastiske livsformer på forholdsvis ukritisk vis, i medviten opposisjon til klassisk lutherske haldningar.²⁵

Ved tusenårsskiftet hadde såleis trongen til å søkja det guddommelege i einsemd og i sitt eige indre vakse seg både sterk og synleg i mange kyrkjelege krinsar. Retreatspiritualiteten hadde etter kvart late seg sekundera og supplera av fleire talsmenn for ulike former for konsentrasjon om det indre åndelege livet. Den kyrkjelege spiritualitetsinteresse kunne såleis suga næring frå ein heilt ny meditativt orientert oppbyggingslitteratur som no var i ferd med å erobra ein plass på den kristelege bokmarknaden.

Ein tidleg og sentral representant for dette nye slaget oppbyggingslitteratur er den svensk-belgiske karmelittmunken Wilfrid Stinissen, som sidan først på

22. Aadnanes, 2008, 96f.

23. Aadnanes, 2008, 97.

24. Aadnanes, 2008, 76 og 312ff.

25. *Kirkens møte med den åndelige lengsel i vår tid. Betenkning til Kirkemøtet 1999*, 1999, 8ff.

1990-talet hadde nådd ein viss suksess med forfattarskapen sin også her til lands.²⁶ Stinissen var heller ikkje redd for å bruka meditasjonsteknikkar lånt frå austlege tradisjonar. Til dømes rådde han til å bruka både pusterytme og mantraliknande gjentakningar for å oppnå ei tilstrekkeleg indre fordjuping.²⁷ Dette var elles metodar ein tidlegare hadde åtvare sterkt mot på konservativt teologisk hald her til lands, først og fremst av frykt for at dei fremja erfaringar som kunne forføra folk i panteistisk lei.²⁸

Også andre spiritualitetstalsmenn frå svensk side har nådd eit norsk publikum. Til dømes har Peter Halldorf og Magnus Malm gjeve ut bok etter bok der dei framhevar føremonane med å tileigna seg spirituelle erfaringar, gjerne i kontrast til det tradisjonelle lutherske insisteringa på lære og dogmatikk. Inspirasjonen hentar dei like gjerne frå oldkyrkjelege teologar og austkyrkjelege ortodokse tradisjonar, som frå monastiske reglar og ideal. For Malm handlar det til dømes om eit liv og ein kyrkjeleg fellesskap i Kristi etterfølging, gjerne etter føredøme frå den tidlege kyrkja.²⁹ Hos Halldorf er det gjennomgåande synspunktet at menneske i dag, like plaga som dei kan vera av ei lammande meningsløyse som av ein stressande kvardag, vil ha mykje å læra av oldtida sine kristne einbuuar og ørkenfedre.³⁰

Mellom norske talsmenn for å leita opp erfaringar frå eldre spiritualitetstradisjonar står Harald Olsen i fremste rekkje. Han har orientert seg særleg mot den keltisk-katolske spiritualiteten, men etter kvart også mot austleg-ortodokse tradisjonar. I fleire bøker har han popularisert og formidla både historisk og legendarisk stoff frå desse samanhengane.³¹ Olsen har også drive denne interessa i meir fagleg lei, og er ein av dei få som har engasjert seg i forskning omkring kristen spiritualitet her til lands.³²

Det lyt òg nemnast at nokre kyrkjelege organisasjonar og instansar med særleg interesse for økumenikk, interreligiøs dialog og nyreligiøsitet talar om spiritualitet om lag synonymt med meditasjonsprega retreat. Det gjeld både Areopagos (den tidlegare Buddhistmisjonen) og dialogsentret Emmaus.³³

26. Til dømes Wilfrid Stinissen, *Vandring med hvilepuls*, 1992 og *Evighetens øyeblikk*, 1993; jf. også Stinissen, *En bok om kristen dypmeditasjon*, 1980.

27. Jf. Kim Larsens artikkel her.

28. Aadnanes, 2008, 98ff.

29. Magnus Malm, *Hviskninger fra katakombene: skisser til en kristen motkultur*, 2007.

30. Peter Halldorf, *Jomfrumark. En moderne pilegrims ferd mot sine røtter*, 1994 og *Duften av de hellige*, 2008.

31. Jf. Harald Olsen, *Ilden fra vest. Tekster fra keltisk fromhetstradisjon*, 1999, *Den østlige pilegrimsvei. Oppbrudd og vandring i russisk-ortodoks tradisjon*, 2000 og *Ørkenvind. Arven fra ørkenens fedre og mødre*, 2008.

32. Harald Olsen, «Fra lærepreken til lysglobe: ny spiritualitet i statskirkelige menigheter på Sørlandet», i Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen (red.), *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, 2005 og Olsen 2006. Jf. også artikkelen hans her.

Som typiske kjennemerke for det vi kan kalla ny kristeleg spiritualitet på norsk mark i dag, ligg det såleis nær å festa seg ved bruk av meditative metodar av litt varierende slag, ei interesse for å tileigna seg innsikt i oldkyrkjelege, ortodokse og katolske erfaringar og praksisar på dette feltet, og tilsvarende kritiske og til dels polemiske haldningar til gjengs luthersk-teologiske oppfatningar om gudsforhold, menneskesyn og religiøse erfaringar.

Med dette siste poenget har eg også reist spørsmålet om dette slaget spiritualitet representerer eit naudsynleg tilskot til eit elles åndsfattig luthersk trusliv, slik talsmennene ofte har hevda, eller om det bryt på verkeleg djupt vatn her, mot både menneskesyn og frelsesoppfatning etter luthersk forståing. Utan å ta mål av meg til å kunna svara tilstrekkeleg grundig og avklårande på dette spørsmålet, skal eg likevel ta fram eit par prinsipielle synspunkt på det avslutningsvis her.

Sluttmerknader om spiritualitet og lutherdom

Å leggja så stor vekt på religiøs erfaring som mange spiritualitetstalsmenn gjer i dag, vil alltid kunna bli omstridd innanfor ein luthersk samanheng. Rett nok er mykje av luthersk teologi og tradisjon både tydeleg og sterkt erfaringsorientert. Til og med den strengaste ortodoksien, med sine *ordo salutis*-skjema, kan på si vis seiest å leggja stor vekt på den religiøse erfaringa. Det gjeld sjølv sagt i enno høgare grad pietismen som i nokon monn også overtok ortodoksien sine skjema, og det gjeld dei vekkingskristne arvtakarane av pietismen vi kjenner frå norsk kyrkjehistorie. Desse siste kunne langt på veg gjera sjølve omvendingsopplevinga til trusobjekt, noko som førte til at den som ikkje kunne visa til ei slik oppleving, slett ikkje kunne vera viss på å ha ei frelsande tru.

Med ei slik vektlegging av den religiøse erfaringa kjem ein likevel notorisk i fare for å hamna i eit spenningsforhold til dei heilt grunnleggjande lutherske erkjenningane. Og den faren er slett ikkje uaktuell for den nye kristeleg spiritualitetsinteressa heller. Som nemnt kan så sentrale teologiske element som menneskesyn og frelsesforståing vera utfordra her.

No heng frelsesforståing og menneskesyn nært saman. Når ein i luthersk teologi insisterer på at frelsa er Guds verk åleine, seier ein nemleg samstundes at mennesket ikkje er i stand til å frelsa seg sjølv. Det er dette som blir uttrykt i den tradisjonelle talen om «menneskets syndeforderv». Knappt noko teologisk uttrykk er så mistydd som dette. Det kan difor ikkje seiest ofte nok at dette syndefordervet ikkje har gjort mennesket eintydig vondt av natur. Dei *moralske* ei-

33. Jf. nettstadene <http://www.emmausnett.no/spiritualitet/> og <http://www.areopagos.org/pages/stillerommet.aspx?nr=226>

genskapane er slett ikkje totalt øydelagde. I staden er det den *religiøse* dimensjonen hos mennesket, forholdet til Gud, som er «forderva», og dei moralske skavankane vi måtte lida av, er då å forstå som ei følgje av dette. Synd er altså først og fremst eit namn på det forvrengde religiøse forholdet til Gud, ei forvrenging vi etter luthersk oppfatning er ute av stand til å ordna opp i sjølve.

Dette tyder at inga gjerning vi gjer, og heller inga erfaring eller oppleving vi har, eigentleg kan vera eit bidrag til vår eiga frelse. Skal vi vera heilt prinsipielle på dette punktet, kan heller ingen fromme øvingar eller åndelege erfaringar gjevast status som eit sikkert pant på at gudsforholdet vårt er i orden. Nåden blir gjeven vilkårslaut gjennom ord og sakrament. Og det plasserer alle dei religiøse reaksjonar, kjensler og opplevingar vi kan mønstra ut frå dette, kort sagt heile det opplevde truslivet vårt, heilt og fullt innanfor vår jordiske menneskelege røyndom. Litt brutalt sagt blir då alt kristeleg åndeleg liv slik sett berre eit stykke person- og kulturavhengig religionspsykologi.

Kjem ikkje denne tilsynelatande nedgraderinga av den religiøse erfaringa i konflikt med trua på Den Heilage Ande si gjerning i den truande? Er ikkje det vi erfarer i truslivet vårt eit verk av den «Anden som vitnar med vår ånd», som Paulus seier (Rom. 8, 16)? Jo, det skal vi sjølv sagt både tru og meina. Og ingen har rett til å dra opplevingane og erfaringane våre i tvil, og slett ikkje dersom det trugar med å ta frå oss overtvinginga om å vera Guds born, og såleis gjenstand for nåden og omsorga hans. Eit par-tre presiseringar må likevel gjerast.

I første omgang lyt det seiast at det vi talar om her, er *subjektive* fenomen. Det er nemleg eit ufråkommeleg poeng at dei religiøse opplevingane og erfaringane mine er nettopp *mine*. Eg kan nok *vitna* om dei, men eg kan ikkje gjera dei udiskutabelt gjeldande for alle og einkvar. Dette lyt så utviklast til eit *kunnskapsteoretisk* poeng. For eg kan sjølv sagt heller ikkje *prova* på noko vis at dei religiøse erfaringane mine er utverka av Anden. Det er då heller ikkje teologisk kontroversielt å seia at vi *trur* både på Anden sjølv og det han gjer for oss, utan at vi kan påstå at vi *veit* dette i streng meining. Samanfatta tyder dette at vi her i livet, også som frelste og truande, framleis er innelukka i vår menneskelege immanens. For om trua og erfaringane våre som truande kan vera ein sann skatt, er det likevel ein skatt vi har berre «i leirkar», slik Paulus formulerer det (2. Kor. 4, 7). All erfaring av Guds nåde, omsorg og nærvær finst altså berre i menneskelege former, med dei ulikskapar, rom for tolkingar – og risiko for mistydingar og villfaringar – som høyrer med då.

Eit luthersk menneskesyn tillèt sjølv sagt Anden å gå inn i vår menneskelege røyndom, først og fremst for å lysa denne opp ved ordet og sakramenta. Men samstundes fører dette menneskesynet til at vi frå vår side ikkje kan bryta ut av denne verda og fri oss frå dei vilkåra som rår her. Vi er *simul justus et peccator*, som Luther formulerte det. Vi er rett nok tekne til nåde, og er såleis å rekna for

nye, «rettferdige» menneske, men samstundes har vi begge beina i vår gamle, «syndige» menneskelege røyndom.

Dette tyder at ingen såkalla spirituelle erfaringar, korkje gamle eller nye, i prinsippet kan gjevast meir sanningsverdi, åndeleg prestisje eller openberingskvalitet enn noko som helst anna i vår menneskelege røyndom. Så krast bør det framleis kunna seiast frå luthersk side i møte med den spiritualiteten som no pressar på frå både høgre- og venstresida i kyrkjelandskapet. Anten ein tenkjer romersk-katolsk på sakramental vis om nåden, og oppfattar han som ei naturendrande «kraft», eller ein tenkjer på pentekostal vis om ein eigen «ånds-dåp» som ei ekstraordinær åndeleg utrusting, bryt det ganske grundig med luthersk menneskesyn, og dermed også med sjølve frelsesforståinga. Ingen blir «meir» frelst om han talar i tunger, fastar, mediterer eller utøver ein eller annan åndeleg disiplin laga av einbuarar og munkar. Frelsa er og blir Guds sak, og i den saka har han slett ikkje bruk for tilskot av meir eller mindre fromme øvingar frå vår side.

No kan det vel vera at *vi* har bruk for slike åndelege øvingar, erfaringar og opplevingar, for vår eigen del. Det lutherske synet på kor lite vi sjølve kan bidra med til eiga frelse, treng difor ikkje lesast som ei absolutt avvising av alt som verserer under etiketten «ny kristeleg spiritualitet». I prinsippet er det sjølvsagt ikkje noko gale i å møta ordet om ein nådig Gud med religiøse kjensler, tankar og tilsvar. Og ulike menneske på ulike stader til ulike tider har då også funne mange ulike uttrykk for slike reaksjonar. Men det lutherske menneskesynet rår likevel til ei nøktern, kanskje til og med ei kritisk, haldning til eigne religiøse erfaringar og opplevingar. Det er nemleg ein nærliggjande fare for å mistyda eit kvart religiøst – eller om ein vil: spirituelt – engasjement som uttrykk for ei «betre» og meir «guddommeleg» side av oss. Og gjer vi det, kan det som egentleg skulle vera skattar i livet vårt, til sist leia oss på ville vegar. Den flyktige, post-moderne og til dels mystiske spiritualiteten, som i dag flyt like lett innover i kyrkjelandskapet som utover i allmennkulturen, er i alle høve ingen trygg vegg- visar, sett frå ein luthersk synsstad.

Litteratur

- Dahlgrün, Corinna, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
- Halldorf, Peter, *Jomfrumark. En moderne pilegrims ferd mot sine røtter*, Oslo: Luther, 1994/2003.
- Halldorf, Peter, *Duften av de hellige*, Oslo: Luther, 2008.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell, 2005.
- Henriksen, Jan-Olav, «Tro og erfaring: Skisse til en offensiv teologi i møte med nyreligiøse erfaringer», i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 2009/2, 62–69.
- Hense, Elisabeth, «The Quest for Interdisciplinary Theories on Spirituality», i Elisabeth Hense & Frans Maas (red.), *Towards a Theory of Spirituality*, Leuven: Peters, 2011, 4–14.
- Jespers, Frans, «Investigating Western Popular Spirituality», i Elisabeth Hense & Frans Maas (red.), *Towards a Theory of Spirituality*, Leuven: Peters, 2011, 97–111.
- Kirkens møte med den åndelege lengsel i vår tid. Betenkning til Kirkemøtet 1999*, Oslo: Kirkerådet (v/Tore Laugerud).
- Løvås, Edin, *Vend deg om i glede*, Oslo: Luther, 1974.
- Løvås, Edin, *Meditasjon og bønn*, Oslo: Land og Kirke / Gyldendal, 1979.
- Malm, Magnus, *Hviskninger fra katakombene. Skisser til en kristen motkultur*, Oslo: Luther, 2007.
- Motak, Dominika, «Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism», i Tore Ahlbäck (red.), *Postmodern Spirituality*, Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2009, 149–161.
- Olsen Harald, *Ilden fra vest. Tekster fra keltisk formhetstradisjon*, Oslo: Verbum, 1999.
- Olsen, Harald, *Den østlige pilegrimsvei. Oppbrudd og vandring i russisk-ortodoks tradisjon*, Oslo: Verbum, 2000.
- Olsen, Harald «Fra lærepreken til lysglobe. Ny spiritualitet i statskirkelige menigheter på Sørlandet», i Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen (red.), *Mykere Kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Bergen: Fagbokforlaget, 2005.
- Olsen, Harald, *Spiritualitet. En ny dimensjon i religionsforskningen*, Kristiansand: Høgskolen i Agder, Skriftserien nr. 127, 2006.
- Olsen, Harald, *Ørkenvind. Arven fra ørkenens fedre og mødre*, Oslo: Verbum, 2008.
- Schmidt, Rickard H., *God Seekers. Twenty Centuries of Christian Spiritualities*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008.

- Sheldrake, Philip, «Christian Spiritual Traditions. Reframing Boundaries, Theory & Method», i Elisabeth Hense & Frans Maas (red.), *Towards a Theory of Spirituality*, Leuven: Peters, 2011.
- Sheldrake, Philip, «Spirituality and Theology», i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 2003/2, 27–38.
- Stinissen, Wilfrid, *En bok om kristen dypmeditasjon*, Oslo: Land og Kirke / Gyldendal, 1980.
- Stinissen, Wilfrid, *Vandring med hvilepuls*, Oslo: Verbum, 1992.
- Stinissen, Wilfrid, *Evighetens øyeblikk*, Oslo: Verbum, 1993.
- Waaijman, Kees, «The Study of Spirituality. Forms, Foundations, Methods», i Una Agnew (et al.), *With Wisdom Seeking God? The Academic Study of Spirituality*, Leuven: Peters, 2008, 57–65.
- Aadnanes, Per M., *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiøsiteten*, Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- Aadnanes, Per M., *Livssyn*, Oslo: Universitetsforlaget (4. utg.), 2012.
- <http://www.emmausnett.no/spiritualitet/>
<http://www.areopagos.org/pages/stillerommet.aspx?nr=226>

«Kvardagskristen vil eg vera ...»

Kristen spiritualitet etter Hans Nielsen Hauge

Birger Løvlie

Kristen spiritualitet handler om hvordan mennesker forholder seg fordi de er glad i Herren og søker ham av hele sitt hjerte (Jer 29). Sagt med andre ord, det dreier seg om troens reaksjoner på vissheten om den treenige Guds nærvær. Det skal jeg si noe om innenfor rammen av nyere norsk kristendomshistorie. Da tar jeg utgangspunkt i at spiritualitetens ytringer ikke oppstår i et rom som er tomt, bortsett fra Gud. Spiritualitet kommer til oss som tradisjon, gjennom oppdragelse, i heim, skole og kirke, både som et trosinnhold og som ytringsformer. Begge deler kan være under endring. Hva som endres mest, kan vi la stå åpent, men i et historisk perspektiv kan vi konstatere at ytringene kan ta ulik form, de kan bli borte og erstattes av nye. Vår historie kan fortelle noe om det.

Kristen spiritualitet lever, traderes og endres. Traderes på den måten at vi gir videre de verdiene og livsmønstrene vi har fått overlevert, som oftest innlagt noen endringer. Endringene kommer som følge av at troen ytrer seg og bekjennes i omgivelser som endrer seg. Endringene kommer altså som følge av press utenfra, men også som en følge av impulser fra en religiøs omverden, som har kommet oss stadig nærmere. Ytringsformene kan variere, men har et par trekk felles. Det ene er at en blomstrende spiritualitet har kraft i seg til å sprengte strukturer. Ny vin i gamle skinnsekker har alltid ført til problemer.¹ Det andre er at spiritualitet ikke primært skaper teologi i akademisk forstand. I den grad det formuleres ny erkjennelse, kommer den gjerne i form av poesi. Den spiritualiteten vi skal studere, produserte salmer, og som et samlende midtpunkt med mye som kan tyde på evig liv, står salmen «Kvardagskristen vil eg vera» (NoS 751).

Mitt bidrag til denne artikkelsamlingen tar utgangspunkt i tiden etter 1814, en endringstid som skapte vilkår for nye spiritualitetsuttrykk, en spiritualitet preget av grasrota i norsk kirkeliv, egnet til å sprengte gamle skinnsekker. Jeg konsentrerer meg om tiden fra Hans Nielsen Huges dager da den geistlige kirken i økende grad ble utfordret av den nye intellektuelle eliten. Den utfordrin-

1. Uttrykket er hentet fra Mk 2, 22 og brukes i katolsk så vel som i protestantisk sammenheng om det problematiske forholdet mellom fornyelse og nedarvede strukturer. Mest kjent er Howard A. Snyder, *The Problem of Wineskins*, 1975. Se også Andrew M. Greeley, *The Catholic Revolution. New Wine, Old Wineskins, and the Second Vatican Council*, 2004.

gen kom i en epoke som i stor grad handlet både om nasjonsbygging og om individualisering. Jeg vil vise hvordan det knaket i strukturene, inkludert den teologien som forsvarte strukturene. Som et studium som forberedte for en mer eller mindre privilegert stand, måtte teologien finne seg i å bli vurdert etter kriteriet: Hadde den kraft til å forme en spiritualitet? Denne vurderingen pågikk kontinuerlig siden Spener i 1675 publiserte sin kritikk av øvrighet, kirke og teologi i boken *Pia desideria*. Siste del skal handle om hvordan salmesangen bandt sammen mens strukturene begynte å falle fra hverandre. Langsmed prøver jeg å ha et blikk mot tre kjernestykker i luthersk tro: rettferdiggjørelsen, de troendes prestedømme og kalletikken.

1800-tallets nye intellektuelle

1814 var året da Norge fikk egen grunnlov. Senere samme året falt dommen over Hans Nielsen Hauge. Han ble dømt for overtredelse av lover som var arvet fra det dansk-norske eneveldet. Sentralt sto Konventikkelpakaten, som forbød lekfolket å forkynne uten prestens godkjenning. Denne loven var utformet i samsvar med den teologien som legitimerte stendersamfunnet: Enhver skulle forbli i den stand han var da han ble kalt (1 Kor 7, 20), og den ble stående etter 1814. Sammen med Grunnloven, som sa at eneveldets religion skulle «forblive» statens offentlige religion, ble Konventikkelpakaten et eksempel på at stendersamfunnet ble båret oppe av religiøse og politiske interesser i uskjønn forening. Den var en forstandig forordning, ifølge den statsrettslige tenkemåten.² Tradisjonelt var de intellektuelle i vårt lille land knyttet til de høyere sosiale lagene, som fikk sin status innenfor et stillestående stendersamfunn. Geistligheten var blant dem. Men nye tider var underveis, og det skulle bli sprekker i skinnsekkene.

På 1800-tallet vokste det fram en ny gruppe som vi kan kalle «de organisk intellektuelle». Med organisk menes at menneskers intellektuelle kapasitet fikk utfolde seg og vokse i nærhet til endrede produksjonsforhold, innenfor fiskeri og klippfiskeeksport, i landbruk, tømmereksport eller papirmedier.³ Noen av dem studerte teologi, men mange av dem utsatte, eller gikk aldri inn i, preste-tjenesten. Etter 1860 kunne de, som Ole Irgens og Ole Holck, bli skoledirektører, mens andre, som Jakob Sverdrup og Matias Skard, valgte folkehøgskolen. Ole Vollan er et eksempel på en teolog som ble avismann.⁴ Det viktigste vekst-

2. U.A. Motzfeldt, *Den norske Kirkeret tilligemed den øvrige Geistligheden især vedkommende Lovgivning*, 1844.

3. Se til dette Antonio Gramsci, *Politik og kultur. Artikler, optegnelser og breve fra fængslet, utvalgt af Kjeld Østerling Jensen*, 1972, 184ff.

4. Birger Løvlie, *Vestavind. 1870-årenes debatt om kristenliv og kirkeordning under innflytelse fra Skottland*, 2002, 60–65.

huset var nok likevel de nye seminarene for lærerutdanning. Flere av dem kom på 1830-tallet. Styrerne trengte ikke lang tid på å vise hva de sto for. Den forfattede Konventikkelpakaten var til politisk behandling, og de deltok i debatten, enten som høringsinstanser eller som stortingsrepresentanter. Den som vil studere lærerutdanningens tidlige historie, møter unge teologer som Knud Gisleen ved Asker seminar, Andreas Faye ved Holt, H.J. Darre ved Klæbu og J.C. Müller ved Trondenes. De var alle preget av et liberalt grunnsyn som passet greit til deres daglige omgang med folkets ungdom, og som var et nødvendig grunnlag for deres tillitsfulle arbeid for folkeopplysning.⁵ Den liberale holdningen fikk et pregant uttrykk i Fayes foredrag på det skandinaviske kirkemøtet i 1859, der han forsvarte den religionsfriheten som kom med Dissenterloven av 1845: Kirkens posisjon i samfunnet skulle forsvares med ånd, ikke med forbud, og den frihet som loven skapte, hadde ført menighetene langt mere til «christelig Bevidsthed».⁶

Hvem var den folkelige ungdomsgenerasjonen? Fra Holt kom først Andreas Feragen, viden kjent for sin pedagogiske begavelse, deretter kom Lars Goderstad, den første læreren ved Svend Foyns predikantskole. Fra samme sted kom Asbjørn Knutsen – grunnleggeren av Sagavoll folkehøgskole, senere også lærerskolen på Notodden – og den fremragende skolemannen og grundtvigianeren Torjus Hanssen.⁷ Listen kan gjøres lang også med utgangspunkt i de andre seminarene. Seminaret på Klæbu vil alltid bli forbundet med folkeopplysningsmannen Ole Vig.⁸ Jeg nevner også at da det ble startet lærerutdanning på Stord, fikk seminaret en elev som het Henrik Kaarstad. Hans livsverk ble lærerutdanning i Volda, og om ham skal Bjarne Hareide ha sagt at han hadde større innvirkning på norsk kristenliv enn Ole Hallesby.⁹ Disse utgjorde den nye kulturelle eliten, med intellektuell og åndelig kapasitet til å endre selve kirken, og å gi form og innhold til en hverdagsspiritualitet.

Den nye eliten gav det norske folk lærere med et livskall til å virke til kristen oppdragelse i skolen. Grunnstammen i deres spiritualitet var det som i skoleplaner ble omtalt som barnelæren. I sin struktur har den vært katekismefromhet: Katekismen gav troen et konfesjonelt mønster, mens bibelhistorien gav narrativt liv. Dette ble vedlikeholdt i senere livsfaser av salmebok og huspostiller, som i tidens fylde ble avløst av radiogudstjenester. For store deler av det norske folk har kirkegang vært en sjelden sak, av flere grunner. Geografi er en forklaring, lovverket en annen. En lang historie med obligatorisk frammøte og

5. Andreas Seierstad, *Kyrkjelegt reformarbeid i Norig i nittande hundreaaret*, 1923, 296.

6. *Norsk Kirketidende*, 1859, 739.

7. Birger Løvlie, «Generasjoner etter Faye», i *Den gang på våre kanter. Årbok for historielaget for Dypvåg, Holt og Tvedestrand*, 2012.

8. Trygve Lysaker, *Trondhjems stift og Nidaros bispedømme 1537–1953*, 1987, 95ff.

9. Peder Bergem, *Henrik Kaarstad og Volda lærarskule. Ein vestlandslærer og livsverket hans*, Forskningsrapport nr. 36, 1998, 187.

nattverdgang kunne neppe stimulere til frivillig og glad messe. Med andre ord kan man si at spiritualiteten har vært båret av heim og skole, og hatt sitt liv der. Og endringsimpulsene har kommet som en bevegelse nedenfra, fra 1800-tallets ungdom, i misjonsorganisasjoner og indremisjon. Der ble det skapt rom for «de brennende hjerter», der kom Jesu Kristi kirkes globale horisont til syne, sammen med en helt ny verden av kristen sang og musikk, bare for å nevne noe. Foreningslivet kom som en ny ytringsform, samtidig som den konvensjonelle kristendommen mistet sine juridiske støttekontakter.

Kirke nedenfra

Demokratiseringsprosessen på 1800-tallet skapte et sivilt samfunn der nordmenn flest identifiserte seg som medlemmer av organisasjoner. Bare én organisasjon manglet: menigheten. Mangelen hadde vært synlig siden 1660, da menighetens kallsrett forsvant til fordel for majestetisk allmakt. Mangelen ble følbart, først da kommunene ble organisert i 1837, og enda mer synlig da kallsretten ble framhevet som luthersk prinsipp i organiseringen av norsk kirke i USA.¹⁰ Dissenterloven av 1845 forsterket også kravet om en organisering av kirken. Men da loven om menighetsråd ble vedtatt av Stortinget i 1869, gjorde kongens sanksjonsnekt at Den norske kirke fortsatt skulle være primært en geistlig innretning med tvungen konfirmasjon, altergang og skriftemål. Den nye eliten greide likevel, i allianse med mange geistlige, å ta knekken på tvunget skriftemål nokså raskt. I stedet kom omvendelsesforkynnelsen med kall til å gjøre opp ens sak med Gud. Det er en viss sammenheng i dette. Skriftemålets vesen som bot i anger og tro skulle ikke bort, bare den tradisjonen som gjorde det obligatorisk og administrert av soknets prest. Samme tankegang var knyttet til nattverden, som ved sin frigivelse skulle gjøre vennsamfunnet til et sakramentalt fellesskap. Til det trengtes ingen ordinasjon. Tanken om det allmenne prestedømmet ble en sentral del av lekmannsteologien på 1800-tallet og la grunnlaget for organisasjoner som på sikt ble «fellesnevneren i norsk kristenliv».¹¹

Det allmenne prestedømmet var i sak et bærende prinsipp helt fra Hans Nilsen Hauges dager, og ble en vin som medførte store påkjenninger på skinnsekkene. Prinsippet har tre aspekter ved seg: den kristnes rett og plikt til å vitne om sin tro, menighetens rett og myndighet til å kalle en prest, og retten til å gå

10. Todd Nichol, «Singing the Lord's song in a foreign land. Organizing the Public Ministry Among Norwegian-American Lutherans», i Gullaksen, Austad, Fougner og Skarsaune (red.), *Reform og embete. Festskrift til Andreas Aarflot på 65-årsdagen den 1. juli 1993*, 151–165.

11. Johannes Lavik, *Spenningen i norsk kirkeliv. Kirkehistoriske konturtegninger*, 1946, 173.

fram for nådens trone, uten mellommann.¹² Hos Hauge var det kallet til kristen vitnetjeneste som dominerte, et kall han selv hadde opplevd som totalt forpliktende, og som ble underbygget av Skriftens ord.¹³ Etter 1842 var det også skapt rettslig grunnlag for å realisere dette, i og med at Konventikkelplakaten falt. Det var gitt adgang til å forkynne Guds ord uavhengig av kongelig kall og ordinasjon. Teologisk var det ikke bare enkelt. Opprettelsen av Lutherstiftelsen i 1868 var på mange måter et forsøk på å ta kontroll over denne forkynnelsen, noe som viste hvor vanskelig det var for teologien å tilpasse seg, og hvor viktig det var å bevare de kirkelige strukturene.

Noe senere, omkring tiden da kravet om organisering av menighetslivet kom på dagsorden, ble det allmenne prestedømmet gjort til et kirkedemokratisk prinsipp. I kraft av det allmenne prestedømmet er det å forkynne Ordet og forvalte sakramentene alle troendes umistelige rett. Nådemidlene tilhører hele menigheten, gitt av nådens Herre, ble det hevdet.¹⁴

I denne prosessen medvirket en ny individuell bevissthet. Det handlet om å organisere fellesskap på basis av individuell frihet og personlig tro. Og dette fellesskapet skulle ha myndighet. Det aristokratiske samfunnets representasjonstankengang ble satt under press. Et individualisert folk ville ikke uten videre godta at en bestemt person ble utpekt av kongen til å representere Gud. Den embetstanken ble gravlagt som katolsk, parallelt med at det tredje aspektet ved den genuint bibelske og lutherske tanken om det allmenne prestedømme, den frie adgang for den troende til nådens trone, fikk fornyet styrke. Åndens fellesskap «trænger saa lidt til Drot som til Præst», skrev Grundtvig.¹⁵

Individualiseringen var på mange måter et barn av opplysningen, og som sitt opphav et kulturfenomen. Om vi spør etter resultater av den virksomheten som opplysningsivrige prester drev, så er det første og enkle svaret: opplyste mennesker. Opplyste mennesker ble selvstendige nok til å treffe egne valg, og de skulle stimuleres til det. Folket skulle vekkes, politisk, kulturelt – og religiøst. Begrepet hører altså opprinnelig heime i nasjonsbyggingsprosjektet, men ble mer og mer et kjernebegrep også i virksomheten til den voksende lekmannsbevegelsen. Der gikk forkynnelsen ut på å drive folk fram til et personlig standpunkt, til å bli en personlig kristen. Dette brennpunktet i vekkelsen representerte en utfordring for den konvensjonelle kristendommen, som etter sitt

12. Jf. Martin Luthers skrift fra 1523: *Et skrift om menighetens rett til å bedømme lærespørsmål og kalle prester*, i Inge Lønning og Tarald Rasmussen, *Martin Luther. Verker i utvalg*, 1980, 204–212.

13. Andreas Aarflot, *Tro og lydighet. Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse*, 1969, 407ff.

14. Jakob Sverdrup, Georg Sverdrup og Georg Schielderup (utg.), *Menighed og Embede. Kirkelige Traktater*, 8. Jf. Bernt T. Oftestad, «Lekmannsforkynnelsens kirkelige legitimitet», i *Tidsskrift for teologi og kirke*, 1980, 189–206.

15. Sitatet er fra «Kirken den er et gammelt hus», fra et vers som ikke kom inn i norske salmebøker, her sitert etter Einar Molland, *Statskirke og Jesu Kristi kirke*, 1954, 74.

vesen handlet om en geistlig betjening av folket fra vogge til grav, og med opplæring i menneskets første leveår som den kunnskapsbasisen man skulle bygge sitt liv på. Vekkesideologien anså dette som ufullstendig. Den hadde som selvsagt forutsetning at et menneskes liv kan forandres i voksen alder, gjerne brått, men også grunnleggende og varig. Det var ikke slik at den nye, folkelige eliten foraktet kunnskapen. De var selv formidlere av den, men den skulle og måtte internaliseres i et hjerteforhold til Gud. I deres kristelige virksomhet gikk de ut fra at de fleste uomvendte levde i strid med det de visste var rett. Først gjennom en omvendelse kom de i det forholdet til Gud som innebar den livsendringen som kunnskapen om Guds vilje skulle brukes til, i ansvarlig tjeneste for seg og sine nærmeste. For Asbjørn Knutsen, en fremragende representant for den nye eliten, var ansvarlighet et nøkkelbegrep, kristelig, pedagogisk og politisk. Alle, inklusive kongen, må gjøres ansvarlige. Mens den konservative geistligheten mente at vanviddets dager var kommet, forsvarte Knutsen Johan Sverdrups politikk som veien framover for det kristne folket. Den kristne personligheten skulle være fri – under ansvar.¹⁶

Spenningen mellom individualiseringen og tradisjonell luthersk spiritualitet gav oss et vedvarende problem som handlet og handler om erfaringens plass. Det har aldri manglet på advarsler mot å gi erfaring, opplevelser og følelser en plass i kristenlivet. Samtidig slår den lutherske bekjennelsen fast at der syndenes forlatelse er, der er det liv og glede, for ikke å si røre. Erfaringens plass i teologien har egentlig vært selvsagt etter den tyske teologen Friedrich Schleiermacher (1768–1834). Stilt overfor opplysningstidens og de nye vitenskapenes ubønnhørlige detronisering av Gud som altets sentrum ryddet han en uangrikelig plass for religion som den enkle avhengighetsfølelse, «das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl». ¹⁷ Fra ham er det bare kort vei til en prestegenerasjon som ble inspirert av presten J.J. Jansen (1844–1912) til å praktisere prinsippet «hvert ord levet før det blir forkynt», noe som for hans del ble konkretisert i «hverdagsprekener». ¹⁸ Med slike fyndord krevde Jansen at teologien måtte legitimere sin relevans for den menneskelige erfaringen. Det er vanskelig å akseptere i en kirke som etter sin grunntype er den rette læres bastion, og som har stått i teologiske stridigheter kontinuerlig etter den liberale teologis frambrudd. I en kombinasjon av konfesjonell lutherdom og barthianisme har vi fått en teologi som dreier seg om at Gud erkjennes gjennom studium av skriften alene, der åpenbaringen blir til objektive sannheter i en teologisk tolkning som presten formidler. Dermed er det lagt et lokk over noe vi burde lære av utviklingen på 1800-tallet: Spiritualitet kan ikke forstås uavhengig av erfaring, den blir til

16. Jens Vevstad, *Asbjørn Knutsen. Ungdomsskulens far: ein banebrytar*, 1961, 110–112.

17. Bengt Hägglund, *Teologins historia*, 1966, 332.

18. Helje Kringlebotn Sødal, «Den nye prekenen – en retorisk analyse», i *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 2008, 27–36.

ved at vi sanser Gud, fordi vi søker ham av hjertet, vi smaker og ser at Herren er god (Sal 34, 9).

En ny sang for Herren

Kristen spiritualitet skaper salmer. Det framstår som en nødvendighet for gudstjenestens kommunikasjon mellom Gud og hans folk. Med Luther er det blitt vanlig å tale om gudstjenesten som Guds gjerning og troens gjerning. Troens gjerning kan omtales som et offer: Vi ofrer Gud vår takk og lov for frelsen, ikke minst gjennom salmesangen.

I dansk-norsk kirkeliv hadde Kingos salmebok vært dominerende helt til slutten av 1700-tallet. Da ble det gjort flere forsøk på å lage nye salmebøker, men kvaliteten var hele tiden diskutabel. I 1848 fikk Seljordpresten Magnus Brostrup Landstad (1802–1880) i oppdrag å lage en ny bok. Han gjorde jobben, og boken ble autorisert i 1869. Den ble selvsagt kritisert, men det den ble mest kritisert for, var det som gjorde den både slitesterk og inspirerende. Den var folkelig i utvalg og språkføring,¹⁹ så folkelig at det ble laget en mer konservativ salmebok av presten Andreas Hauge. Til å avgjøre spørsmålet om salmebok skulle menighetene være med, og i løpet av en generasjon viste det seg at 9 av 10 menigheter foretrakk Landstad.²⁰ Lekfolket var blitt engasjert og hadde valgt den folkelige salmesangen. Så kom den nye sangen. Nå var det ikke lenger den ortodokse læresalmen som skulle råde grunnen. Landstad hadde ført norsk landskap og natur inn i salmeboken, og nå skulle det synges fra fjord og fjære, fra fjell og dype daler – på begge målføre. Samme året som Landstads salmebok ble autorisert, kom det nemlig ut et lite hefte med nynorske salmer. Forfatteren var teologen Elias Blix (1836–1902), og han banet seg vei inn i alle arenaene for tradering: heim, skole og kirke. Dessuten stimulerte han andre til å skrive selv.

Dette ble starten på en gullalder i norsk, ikke minst nynorsk, salmediktning.²¹ I kjølvannet etter Blix kom Bernt Støylen (1858–1937), Anders Hovden (1860–1943), Peter Hognestad (1866–1931) og Johannes Barstad (1857–1931). Barstad dro i gang et oppbyggelig blad på nynorsk, *Stille stunder*, der unge mennesker kunne få prøve seg som diktere. En av dem var Matias Orheim (1884–1958). Allerede som tenåring hadde han skrevet sin første salme: «Eg fann min Gud i ungdoms vår» (NoS 422), klart og tydelig inspirert av Blix. Fra han var 18 til han var 25, skrev han, parallelt med at han gradvis mistet synet,

19. Det var ikke uten grunn at Landstads salmebok ble oppfattet som avslutningen på «hopehavet med den danske kyrkja», se Per Halse, *Gudsord og folkespråk. Då nynorsk vart kyrkjemål*, 2011, 67.

20. Einar Molland, *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, 1979, II, 85.

21. Bjørn Sandvik, *Språkstrid og salmesang. Vår nynorske salmeskatt*, 2010.

de salmene som gav ham solid plass i alle salmebøker siden, inkludert Den katolske kirkes.²²

Det kan sies mye om salmediktningens plass, og det er selvsagt også blitt sagt mye. Jeg skal holde meg til mitt tema og si noe om dens spiritualitetsformende kraft. Da kan det være grunn til å starte med en iakttagelse av historisk art. Det er påfallende at den nye og folkelige salmediktningen kom for alvor i en tid da norsk kirkeliv så ut til å gå i alle retninger. Strukturen i den statskirkelige tvangsreligionen²³ ble en mer og mer uakseptabel ramme for det myndige lekfolket, som gikk sine egne veier. Så kom salmene og gav kristenfolket et felles uttrykk for deres åndelige liv. Kort sagt: I Den norske kirke er det salmene som har vært uttrykket for felles tro og liv, mer enn noe annet.

At salmebøker med deres innhold virket samlende på det som var spredt, betyr ikke at strukturene fikk være som før. Det handlet mer om at strukturene ble mindre viktige. Salmeboken ble i seg selv en ny skinnsekk der den nye vinen, det personlige kristenlivet, fikk et større rom å bevege seg i. Den nye skinnsekken viste framfor alt at kristenlivet har en rytme, døgnrytme, årsrytme og livsrytme. Salmer som «Syng i stille morgonstunder» (NoS 780) og «Dagens auga sloknar ut» (NoS 820) er slående eksempler på at dagen kunne rammes inn av Guds nåde og fred, og når våren kom sang alle «No livnar det i lundar» (NoS 765). Livet og kristenlivet fikk samme rytme som den naturen vi sanser. Dermed sanses Gud.

Det bør ikke volde teologien særlig bry at naturen setter sitt preg på tro og gudsbilde. Både naturens skjønnhet og dens villskap bidro i så måte til nye salmer. Skjønnheten gjorde at man «ser deg, Gud, i kvar den blom som tirer» (NoS 287), skrev Johannes Barstad. På samme måte har ville stormer vært metaforer for det som Jesus verner mot. Elias Blix skrev om ham som «vind og våg kan aga og stilla med eit ord» (NoS 470), mens Dagfinn Zwilgmeyer i nyere tid uttrykte troens tillit slik:

*Løftet på bølgens rygg,
tatt i dens favn,
er jeg i stormen trygg,
kjenner min havn.*

(NoS 475)

Johannes Barstad var ikke alene om å lese Guds storhet og kjærlighet ut av naturen, men var den mest usjenerte i så måte. «Allmennreligiøst, uten kristen substans», sa ortodokse lutheranere om Barstads salme, som ikke kom inn i

22. *Lov Herren. Katolsk salmebok*, 2000, nr. 663, 664 og 819.

23. Uttrykket er ikke mitt, det stammer fra en offentlig kommisjon, se *NOU 1975:30, Stat og kirke*, 15.

Landstads reviderte. Det egentlige problemet er vel at teologene tenker innenfor en ramme der Guds åpenbaring bare består av sannheter som, i en erkjennelsesteoretisk rensning, kan framstå som innlysende og allmenngyldige. De nye intellektuelle hadde ikke slike ambisjoner. Deres forkynnelse henvendte seg til mennesker med relativt klare gudsforestillinger, skapt av undervisning og sansning. Poenget var ikke så mye å overbevise om Guds eksistens, som å overbevise om hans kjærlighet:

*Eg ser deg, Gud, og i mitt auga skjelver
ei gledetåra, for du hev meg kjær,
og over oss så fager himmel kvelver
og gav til heim oss slik ei fager verd.*

(NoS 287)

Historisk sett vokste 1800-tallets naturnære kristendom i et klima av nasjonalromantikk og nasjonsbygging. Det individuelle ble avdempet ved at den folkekirkelige nasjonalismen kom til uttrykk, ikke minst i nynorsk språkdrakt. Fedrelandssalmens takknemlighet: «Du sende ditt ord til Noregs fjell og ljøs yver landet strøymde» (NoS 739) er blitt stående som selve kjernen i den kristelige nasjonalfølelsen. Den stemningen kom også til uttrykk i Hovdens «Fedrane kyrkja i Noregs land» (743), mens bedehusfolket sang: «Dei unge i Noreg må vinnast for Gud», litt mindre nasjonalkristelig. Vekkelsesbevegelsene var noe mer skeptiske til det nasjonale, og noe mer bevisste på at det egentlige hjemlandet var i himmelen. Når Lina Sandell synger: «Jeg har et fast, et evig rike, et nåderike, det er sant» (NoS 335), blir det ganske treffende omtalt som en himmelrikepatriotisme.²⁴ Innenfor denne dobbeltheten kunne patriotisme trives. I kristen sammenheng var det noe problematisk, men også en mulighet som ble utnyttet i tanken om to hjemland. «Eg er ein fatig ferdamann, må mine vegar fara herfrå og til mitt fedreland» (NoS 843), skrev Bernt Støylen, og bandt på mesterlig vis fedrelandstanken sammen med pilegrimsmotivet. I Landstads reviderte salmebok kom dette motivet for alvor inn med pilegrimssalmene framfor noen: «Nærmere deg, min Gud» (NoS 468) og «Deilig er jorden» (NoS 56).

Ikke all ny diktning var suget helt av eget bryst. Mot slutten av 1800-tallet og på begynnelsen av 1900-tallet fikk den angelsaksiske sangen med sin rikdom av naturbilder sitt inntog i norsk salmesang.²⁵ Bernt Støylen, Arne Garborg,

24. Anders Jarlert, «De kristnas fosterland. Från tvårikespatriotism til himmelrikespatriotism och historisk-konfessionell nationalism inom Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen», i Ingmar Brohed (utg.), *Kyrka och nationalism i Norden. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*, 1998, 327ff.

25. Sven-Åke Selander, «Den nya sången». *Den anglosaksiska väckelsessångens genombrott i Sverige*, 1973.

Anders Hovden og Peter Hognestad oversatte om kapp, og da sistnevnte oversatte kardinal Newtons salme «Lei milde ljøs» (NoS 414), fikk jærbuen plass til myr og hei og fjell. Dette vitner om en viss nærhet til keltisk spiritualitet, som altså ikke er så ny som noen vil ha det til. Det er i alle fall et påfallende trekk at den naturnærheten som dukket opp i norsk salmesang, med Barstads salme som lysende eksempel, faller i tid sammen med gjenoppdagelsen av de keltiske tradisjonene, særlig i Skottland, også der i en nasjonalpatriotisk kontekst.

Før jeg sier noe mer om det keltiske innslaget, skal jeg kort nevne at det nye internasjonale innslaget i salmesangen gjorde at vi ble mer økumeniske. På vår egen jord kunne vi synge Herrens pris på samme måte som andre steder i verden, med tekster fra mennesker som ikke engang var lutheranere. Dette kunne ha blitt splittende, men virket i stedet sammenbindende.

Salmebokrevisjonen som førte fram til *Norsk salmebok* av 1984, gav oss for første gang tekst og tone fra keltisk tradisjon. Det gjaldt i første omgang Arve Brunvolls oversettelse «Deg å få skode er sæla å nå» (NoS 479), men flere kom til, i *Salmer 97* og *Salmer underveis*. Dette henger nok noe sammen med opplevelsen av det keltiske som inspirerende og fornyende på et slapt fromhetsliv, samtidig som det virker litt eksotisk. Når alt kommer til alt, har det kanskje aldri vært helt fremmedartet likevel. De uttrykkene for klassisk keltisk fromhet som er bevart, er ikke mer eksotiske enn at de er blitt tradert og brukt i mer enn 300 års protestantisk kirkeliv i Skottland.²⁶ Det vi kaller keltisk fromhet, er altså kommet til oss som et produkt som overlevde noen hundre år med streng kalvinisme, og som kom til heder og verdighet i vekkelsestider, vekkelser som skottene mer enn gjerne distribuerte til «The Northern Utopia». Skottene påvirket norsk kirkeliv helt fra 1820-årene, men særlig etter at deres nasjonale og kirkelige interesser førte til et massivt oppbrudd fra statskirken (1843). Skottene som kom hit, hadde med seg en grunn tone som var keltisk. En så iøynefallende sak som omreisende predikanter ble introdusert, noe som var nærmest uhørt i et kirkelandskap som bandt både prest og folk til soknet. Den territoriale kirken måtte gi rom for noe nytt og mer dynamisk.²⁷ Den presbyterianske kirkes løsrivelse av sjelesorgen fra presten falt sammen med Hauges forståelse av de eldres rolle i vennsamfunnet. Framfor alt må nordmenn ha lært å sette ord på naturens bekræftelser av Guds vesen. Barstads salme er det mest keltiske som er skrevet på norsk.

26. Ian Bradley, *The Celtic Way*, 2003, 100ff.

27. Territorialsystemets svakheter er nylig blitt aktualisert, se Peter Berger, Grace Davie and Effie Fokas, *Religious America, secular Europe? A theme and Variations*, 2008, 23–28.

Troens rettferdighet

Lovsang er mer enn bilder og natur, men den troen som lot sjelen overta naturens farger, fikk frelseren på plass uten særlig besvær. Det er nok å ta en titt på en salme av C.O. Rosenius:

*Var jag går i skogar, berg och dalar,
Följer mig en vän, jag hör hans röst.*

(Ære være Gud 481)

Det er neppe tilfeldig at den naturnære troen opplever Jesus som venn. Naturbetraktning stimulerte en umiddelbar, individuell og mer egalitær spiritualitet enn den hierarkiske kirkens nådemiddelforvaltning.

Rosenius' innflytelse på norsk kristenliv kan knapt overvurderes.²⁸ Hans egne oppbyggelige skrifter, publisert i bladet *Pietisten*, var én ting. Mest varig innflytelse fikk likevel hans medarbeidere, særlig Lina Sandell og Oscar Ahnfeldt. Til Ahnfeldts iørefallende melodier gikk Sandells tekster rett til hjertet med en tilforlatelig tro på Guds forsyn, faderomsorg og daglig nåde.

I Norge kom Rosenius til å virke som et korrektiv til den haugianske forkynnelseens kompliserte *ordo salutis*, frelsens orden. Hauges etterfølgere framstilte en frelsens orden som en møysommelig vandring fra vakt tilstand til frelsesvisshet. I prinsippet var den tilstanden omtrent umulig å oppnå, fordi den var avhengig av synlige tegn på gjenfødelse. Rosenius sto fram som en belest og bevisst lutheraner, i kombinasjon med metodismens praktiske, positive menneskesyn. Dermed kom et korrektiv til pietismens vektlegging av arvesyndslæren, slik at det ble plass for tanken om å være skapt i Guds bilde selv etter syndefallet. Med gudsbildet på plass kunne en mann som Henrik Kaarstad utforme en dannelsese teori med fokus på barnets kreativitet, «indbildningskraft», og forkynnelsen kunne stimulere kristenliv med basis i den nye lydighet mot Kristus. Med andre ord var det mindre «lovisk». Framfor alt kunne omvendelsen forkynnes enkelt og greit som det å komme til Jesus med sin synd. Som representant for ortodoks geistlighet står prostens i Henrik Ibsens *Brand* og fastholder at han skal preke om menneskenaturens ondskap og gudsbildet som gikk tapt, han skal bare først «tage seg en lett forfriskning».

Der representanter for disse to retningene møttes, kunne det oppstå spenning. I ei bygd på Sørlandet ble en rosenianer klandret av en haugianer fordi han gjorde frelsens vei for enkel. Rosenianeren viste til fangevokteren i Filippi: «Han la seg te snorksova om kvelden, og før morgonen var han frelst. Rugga den om du kan.» Ikke alle vil umiddelbart se på denne predikanten som intel-

28. Godvin Ousland, *Vekkelsesretninger i norsk kirkeliv 1840–75. Hva de lærte og siktet på*, 1978, 62ff.

lektuell, men hva skal man ellers kalle en slik nidkjærhet for dogmatisk presisjon i livets alvorligste spørsmål?

Når jeg mer enn antyder at den rosenianske forkynnelsen var influert av metodismen, må det ikke glemmes at Rosenius faktisk hadde lest mye av Luther. Han siterte gjerne galaterbrevskommentaren, og hans forståelse av frelsen som «det salige bytte» er en parafrase over skriftet *Om den kristne frihet*:

Kristus er full av nåde, liv og frelse. Sjelen er full av synd, død og fordømmelse. Men straks troen trer imellom, da faller synd, død og helvete på Kristus, mens nåde, liv og frelse blir sjelen til del. Som ektemann må nemlig Kristus ta imot som sitt eget det bruden har, og samtidig gi bruden del i alt det han selv eier. For når han gir henne sitt eget legeme og hele seg, hvordan kan han da unnlate å gi alt sitt? Og når han tar imot brudens legeme, hvordan kan han da unngå å ta imot alt hun eier og har?²⁹

Det lød som et ekko av Luther, samtidig som det er milevis unna pietistisk botsstemning, når Rosenius' nære medarbeider Lina Sandell (1832–1903) diktet:

*O Gud, min Gud, hvor jeg er glad!
En drakt jeg fikk av deg,
som passer til den nye stad
hvortil jeg akter meg
Bland aldri inn, du Jesu brud,
det minste eget godt.
For mellom synderen og Gud
der gjelder nåden blott!*

(Ære være Gud 432)

Den rettfærdiggjorte synder fikk også en norsk lovsang som uttrykk for sin nye status gjennom en tekst av en emissær fra Telemark, Ole Brattekaas (1863–1916):

*Å, jeg er frelst og salig fordi
sønnen har gjort meg virkelig fri,
fri ifra nøden, dommen og døden,
Amen, halleluja.*

(NoS 449)

29. Inge Lønning og Tarald Rasmussen (utg.), *Martin Luther. Verker i utvalg*, bd. II, 210.

Med slike tekster kom en ny grunntone på plass, en stemning av uhemmet glede over frelsesverket. I nynorsk språkdrakt lød samme budskapet fra Sigvard Engeset (1885–1974) i salmen «Slik som eg var, kom eg til Gud og fekk jubla: min Far!» (NoS 405), men hans glede var for løssluppen, så siste vers ble tatt bort i de fleste sang- og salmebøker. Det lød slik:

*Slik som eg er,
frelsaren meg imot himmelen ber.
inn får eg koma, ja brud skal eg vera.
Han gjorde alt, eg skal ingenting gjera.
Amen, ja amen, til himlen eg fer,
slik som eg er.*

(Ære være Gud 515)

Slike retusjeringer finnes det mange av i salmehistorien. Det kan være mange grunner til at det skjer, men det er neppe tvil om at en av grunnene har å gjøre med at noen gjerne vil holde folk i ørene når friheten i Kristus blir trukket ut i sin ytterste paradoksale konsekvens. Det hjalp ikke så mye; Jesper Krogedal formulerte seg på samme måte i en salme som banet seg vei:

*Kor stort, min Gud at eg ditt barn får vera
Og leva i din frie nådepakt!
Der alt er ferdig, eg skal inkje gjera,
Men berre kvila i det du har sagt*

(NoS 453)

Den nye vekten på friheten i evangeliet var selvsagt også en utfordring til gamle skinnsikker. Frihet er blitt et ord på alles lepper, skrev redaktøren i bladet *For Fattig og Riig* i 1869. Han hevdet at det var en direkte sammenheng mellom den kristnes åndelige frihet og kravet om en kirkeordning som var mindre hierarkisk og mer i samsvar med den likeverdighet som fellesskapet i Kristus skapte.³⁰ Det var med andre ord en indre sammenheng mellom rettferdiggjørelsen og det allmenne prestedømmet. Sammenhengen skapte en ny selvbevissthet som fikk sosiale og politiske konsekvenser.

Et varig bidrag fra den nye frihetstrangen var voluntarismen, realiseringen av det frie valg. Det å være tilsluttet kirken skulle være en frivillig sak, akkurat som omvendelsen ble forstått som et personlig valg. Den frie viljen passet godt sammen med den generelle individualiseringsprosessen, men den skapte også

30. Redaktøren var Niels Jacob Laache, senere biskop i Trondheim. Se Birger Løvlie, *Vestavind. 1870-årenes debatt om kristenliv og kirkeordning under innflytelse fra Skottland*, 2002, 58–60.

en mentalitet som vi for enkelhets skyld kan kalle frikirkelighet – innenfor og utenfor statskirkens rammer. Denne voluntarismen bidro i stor grad til en kulturell oppsplitting mellom de som var innenfor og de som var utenfor. Det er ikke uten sannhet når det hevdes at vekkellesbevegelsene førte til sekularisering, ja det var faktisk det mange ville. For eksempel ville den nye intellektuelle eliten sekularisere kongemakten via parlamentarisk statsskikk da saken kom opp i 1884. Da vekkelleskristendommen ble det dominerende bildet av statskirkeligheten, ble kirken en sektor blant mange i kulturlivet. Ibsens prost i *Brand* kommenterte: «Før var enhver et kirkens led, nu er han en personlighed», og følgen var at «kirken er ei lenger hatten som skulle passe alle hoder». I ettertid kan vi se et sett av benevnelser som stort sett framhever et skille: lesere, gjenfødte, lekfolk, personlig kristen. Begrepene er blitt til i en definisjonsmakt som er brukt til å trekke grenser omkring en kristen spiritualitet. Ulykken var at grensene ble snevret inn i kirken som institusjon og kulturfelt.

Hverdagsspiritualitet

På denne bakgrunnen kan vi vende oss til han som framfor alt er blitt den lutherske kallsettikkens lyriske talsmann, Matias Orheim. Hans mest kjente salmer, «Kvardagskristen vil eg vera» og «Eg har ei tenesta stor for Gud» (NoS 750), er helstøpt forkynnelse av en etikk og tro som tar på alvor at Gud ikke kaller oss til seg i kloster, men til arbeid. Klostermurene fant han både i kirke og blant be-dehusfolket.

Orheim etterlot seg både en selvbiografi og en serie romaner, som ikke etterlater tvil om hva han opplevde som sitt livskall. Han skulle forene det som Gud ikke hadde adskilt, en syntese av en tradisjonsbundet haugiansk lekmannskristendom med en folkelig kultur som var skeptisk til alt som var pietistisk, og som hadde fått farger av grundtvigiansk folkekirkelighet.³¹ Det bærende motivet i hans poetiske forkynnelse er *glede*, den som både prester og pietistiske lekpredikanter hadde balsamert tilhørerne mot.³² Hverdagskristendommen handler om «ei tenesta stor for Gud» med «festglans kring det kvardagsgrå», den festglansen som en gang skal stråle omkring livsens krone i «Guds herlegdom» (NoS 751). Den kristne er døpt til arbeid og født til kjærlighet. Hans kirke er heim og arbeidsplass, og arbeidsklærne er presteskrud, den eneste prestdrakt som er nødvendig, i alle fall innenfor Orheims åndelige demokrati, der «eg og Jesus åleine er» (Sangboken 54).

31. Jon Tvinneheim, *Ei folkerørse blir til. Den frilyndte ungdomsrørsla på Nordvestlandet*, 1981.

32. Matias Orheim, *Gamlefela og nyefela*, 1923.

Orheim kunne skrive som en herlighetsteolog, om all den «herlegdom dei unge får som kjem til Gud», og med bakgrunn i sin egen blindhet påsto han at Jesus «kan herleg løysa opp den mørke gåta di» (Sangboken 203). Om det å miste synet sa han at Gud hadde tatt tilbake det han hadde gitt ham, og dermed ser vi at han uttrykker sin tålmodige tro på Guds forsyn omtrent som Lina Sandell: «Hva han tar og hva han giver, samme Fader han forbliver» (NoS 487).

Orheim vaksinerte generasjoner av folket mot svermeriet, samtidig som han var freidig nok til å hevde at kristenlivet alltid er glede. Gleden lå framfor alt i arbeidet:

*Så gjeng eg til arbeids då,
med mot i barmen.
Av Gud skal eg visdom få
og kraft i armen.*

(Sangboken 126)

Slik ble den lutherske kallsetikken utformet i en salme av en ungdom – til ungdom. Den kristne friheten og gleden skal omsettes i et borgerlig yrke, som får karakter av å være et kall fra Gud. Guds nærvær i det jordiske gav den fargen til slit og strev som gjør at man kan snakke om en hverdagsspiritualitet.

Orheims hverdagsteologi hørte heime i en bygdekultur som var preget av arbeid med nærhet til naturen. Naturen var en selvsagt kontekst for barnetroen, den enkle Jesturo som skulle leves ut i arbeid og kultur. Samtidig er den utgangspunkt for å tolke livets mange kamper. Motivasjonen til kamp mot det onde uttrykker Orheim med Getsemane-fortellingen som bakgrunn:

*Din strid, min Frelsar, var så stor at sveitten rann som blod!
Å, send meg krafti av ditt ord, og gjev meg same mod!
Den fadersmil som tek all gru, den får eg òg, for den fekk du.
Min Gud, kor sæl eg er!*

(NoS 425)

Oppsummering

Hverdagens spiritualitet er et produkt av mange forhold. For å ta eksterne forhold først er den skapt i nasjonsbyggingens kontekst, og har utviklet seg parallelt med demokratiseringsprosessen, en prosess som gav rom for de organisk intellektuelles lederskap. Når det gjelder teologi, har den i stor grad vært antagonistisk, men denne holdningen har vært knyttet til teologien som den obligatoriske veien til prestetjeneste. Av historiske grunner har denne spiritualite-

ten hatt et tilbakeleent forhold til kirke og høgmesse. Det moderne kirkesosio-
logiske uttrykket «believing whithout belonging» beskriver en lang tradisjon i
Norge.

Med sin sterke forankring i skole og heim har hverdagsspiritualiteten hele
tiden vært omtalt som barnetro. Begrepets innhold har nok vekslet, men med
Guds gode og mektige forsyn som det vedvarende. Bibelhistorie, katekisme og
salmebok har bidratt avgjørende til det.

Hverdagens spiritualitet kan i vår sammenheng omtales som en forenkling,
for øvrig et karakteristisk trekk ved hele det reformatoriske prosjektet. Frelsen
handler om å ta imot Jesus i tro på syndenes forlatelse, og etikken handler om
lydighetens gudstjeneste. Den leves ut i heim og arbeid, der Gud har satt oss
stevne og «vigslar heim og hall til kyrkje» (NoS 751). Ytringsformene er det
blitt mer og mer sparsomt med. Det er først og fremst en spiritualitet som syn-
ges.

Hverdagsspiritualiteten er knyttet til at Gud sanses, i naturen i videste for-
stand. Troen preges av erfaringen av at Gud er til stede i den naturen vi er en
del av. Nå bør det også sies at det lille utvalget av salmer jeg har kommentert så
langt, unektelig har det førindustrielle samfunnet med den nære naturen som
forutsetning. Det første forsøket på en urban skapelseshymne kom på 1960-
tallet med Olaf Hillestad. Hos ham er det universets herre i rommets kongehall
det moderne og ensomme mennesket skal se, og den triumferende vi skal sma-
ke (NoS 290 og 651). Også hos ham dominerer tanken om at Gud sanses. Stilt
overfor det uendelige hører vi at «kosmos roper: Gud er Gud» (NoS 292). Der-
fra er det ikke langt til Bjørn Eidsvåg.

Litteratur

- Bergem, Peder, *Henrik Kaarstad og Volda lærarskule. Ein vestlandslærer og livs-verket hans*, Forskningsrapport nr. 36, Volda: Høgskulen i Volda og Møreforsking, 1998.
- Berger, Peter, Grace Davie & Effie Fokas, *Religious America, secular Europe? A theme and Variations*, Hampshire: Ashgate, 2008, 23–28.
- Bradley, Ian, *The Celtic Way*, London: Darton, Longman and Todd, 2003.
- Furre, Berge, *Soga om Lars Oftedal*, Oslo: Samlaget, 1990.
- Gramsci, Antonio. *Politik og kultur. Artikler, optegnelser og breve fra fængslet, utvalgt af Kjeld Østerling Jensen*, København: Gyldendal, 1972.
- Greely, Andrew M., *The Catholic Revolution. New Wine, Old Wineskins, and the Second Vatican Council*, Berkeley: University of California Press, 2004.
- Halse, Per, *Gudsord og folkespråk. Då nynorsk vart kyrkjemål*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2001.
- Hägglund, Bengt, *Teologins historia*, Lund: Glerups forlag, 1966.
- Jarlert, Anders, «De kristnas fosterland. Från tvärikespatriotism til himmelri-kespatriotism och historisk-konfessionell nationalism inom Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen», i Ingmar Brohed (utg.), *Kyrka och nationalism i Norden. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*, Lund: Lund University Press, 1998.
- Lysaker, Trygve, *Trondhjems stift og Nidaros bispedømme 1537–1953*, Trondheim: Nidaros domkirkes restaureringsarbeider, MCMLXXXVII (1987).
- Løvlie, Birger, *Vestavind. 1870-årenes debatt om kristenliv og kirkeordning under innflytelse fra Skottland*, Trondheim: Tapir, 2002.
- Lønning, Inge & Tarald Rasmussen, *Martin Luther. Verker i utvalg*, Oslo: Gyldendal, 1980.
- Løvlie, Birger, «I klørne på Heuch. Synnulspresten Eckhoffs bidrag til stat–kirke debatten på 1870-tallet», i Jan Ove Ulstein og Per Magne Aadnanes (red.), «Jeg gikk meg over sjø og land». *Festskrift til Ottar Berge på 65-årsdagen*, Trondheim: Tapir, 2001.
- Løvlie, Birger, *Vestavind, 1870-årenes debatt om kristenliv og kirkeordning under innflytelse fra Skottland*, Trondheim: Tapir, 2002, 58–60
- Løvlie, Birger, «Generasjoner etter Faye», i *Den gang på våre kanter. Årbok for historielaget for Dypvåg, Holt og Tvedestrand*, Tvedestrand, 2012.
- Lavik, Johannes, *Spenningen i norsk kirkeliv. Kirkehistoriske konturtegninger*, Oslo: Gyldendal norsk forlag, 1946.
- Lov Herren. Katolsk salmebok*, Oslo: St. Olav forlag, 2000.
- Molland, Einar, *Statskirke og Jesu Kristi kirke*, Oslo: Land og kyrkje, 1954.

- Molland, Einar, *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, Oslo: Gyldendal, 1979.
- Motzfeldt, U.A., *Den norske Kirkeret tilligemed den øvrige Geistligheden især vedkommende Lovgivning*, Christiania: Johan Dahl, 1844.
- Nichol, Todd, «Singing the Lord's song in a foreign land. Organizing the Public Ministry Among Norwegian-American Lutherans», i Gullaksen, Austad, Fougner og Skarsaune (red.), *Reform og embete. Festskrift til Andreas Aarflot på 65-årsdagen den 1. juli 1993*, 151–165.
- Norsk Salmebok* (NoS), Oslo: Verbum, 1985.
- NOU 1975:30 Stat og kirke*, Oslo-Bergen-Trondheim: Universitetsforlaget, 1975
- Orheim, Matias, *Gamlefela og nyefela*, Bergen: Lunde, 1923.
- Ousland, Godvin, *Vekkelsesretninger i norsk kirkeliv 1840–75. Hva de lærte og siktet på*, Oslo: Luther forlag, 1978.
- Sandvik, Bjørn, *Språkstrid og salmesang. Vår nynorske salmeskatt*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2010.
- Sangboken syng for Herren* (Sangboken), Oslo: Lunde, 1983.
- Seierstad, Andreas, *Kyrkjelegt reformarbeid i Norig i nittande hundreaaret*, Bergen: Lunde & Co forlag, 1923.
- Selander, Sven-Åke, «Den nya sången». *Den anglosaksiska väckelsessångens genombrott i Sverige*, Lund: Glerup, 1973.
- Snyder, Howard A., *The Problem of Wineskins*, Downes Grove: Inter-Varsity Press, 1975.
- Sverdrup, Jakob, Georg Sverdrup og Georg Schielderup (utg.), *Menighet og Embede. Kirkelige Traktater*, Kristiania: Wm. Gram, 8. Jf. Bernt T. Oftestad «Lekmannsforbyggelsens kirkelige legitimitet», i *Tidsskrift for teologi og kirke*, 1980, 189–206.
- Sødal, Helje Kringlebotn, «Den nye prekenen – en retorisk analyse», i *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 2008, 27–36.
- Tvinnereim, Jon, *Ei folkerørsle blir til. Den frilyndte ungdomsrørsla på Nordvestlandet*, Oslo: Det norske samlaget, 1981.
- Vevstad, Jens, *Asbjørn Knutsen. Ungdomsskulens far: ein banebrytar*, Oslo: Lutherstiftelsen, 1961.
- Ære være Gud. Salmebok for Den Evangelisk Lutherske Frikirke*, Oslo: Norsk luthersk forlag, 1984.
- Aarflot, Andreas, *Tro og lydighet. Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse*, Oslo – Bergen – Trondheim: Universitetsforlaget, 1969.

Temaområde II: Kristne spiritualitetstradisjoner og -teologier

En vandring mot sjelens sentrum

Et blikk på Wilfrid Stinissens spiritualitetstenkning

Kim Larsen

Karmelittmunk Wilfrid Stinissen (f. 1927) har siden begynnelsen av 1970-tallet publisert en rekke artikler og bøker på ulike forlag i flere land,¹ og hans tekster synes å treffe en nerve i vår tid.² Det foreligger flere empiriske indikatorer som samlet sett tilsier at Stinissen er en aktuell teolog med betydelig nedslagsfelt i ulike kristne miljøer. Hans bøker selger godt, han publiserer på ulike språk i en rekke land, og flere av hans tekster er trykket i nye opplag.³ I tillegg antyder både bokmeldinger og kommentarer til hans litteratur at forfatteren har god kontakt med det som rører seg. Ifølge flere anmeldere synes Stinissen å ha en egen evne til å møte leseren med en kristendomsformidling som tar høyde for menneskers *livsfølelse*, og kommentarer til hans bøker høster stor anerkjennelse ikke bare for sine åndelige innsikter og «rika intellektuelle och kunskapsmässiga förutsättningar i bagaget», men også for sin evne til å forstå tiden vi lever i, og til å leve «med i det som rör sig i tiden»⁴. Bruno Sollerman, tidligere sjefsredaktør i det svenske magasinet *Broderskap*, tar til orde for at Stinissen «är som han alltid varit: en av de bästa kristna, andliga vägledare som skriver på svenska»⁵. I Norge fra protestantisk hold har han fått litt forskjellige tilbakemeldinger, alt fra karakteristikker som «boken er en liten perle»⁶ og «konkret og virkningsfull forkynnelse av sjelden kvalitet»⁷, til mer kritiske kommentarer

1. For eksempel er boken *Kristen djupmeditation* oversatt til ti ulike språk.
2. Flere forskere har påpekt at det i dag finnes en hunger etter litteratur som i større grad kan «slå bro mellom kritisk refleksjon og levd liv». Se Espen Dahl, «Notto R. Thelle: Gåten Jesus. En fortelling - mange stemmer», i *Kirke og Kultur*, nr. 4, 2009, 370.
3. Daniel Krieg, markedsdirektør i forlaget Libris i Sverige, kan bekrefte at Stinissen er en av deres mest leste forfattere, og andaktsboken *I dag är Guds dag* er fremdeles en bestselger etter 15 år på markedet. Men også de norske forlagene kan bekrefte godt salg av hans bøker. Odd Petter Tornes i Verbum forlag bekrefter i en e-post 28. januar 2011 at totalt sett selger bøkene til Stinissen godt, selv om de enkelte bøkene ikke har «veldig store opplag». Eksempelvis har boken *I Guds tid. Korte tekster for alle årets dager* (1994) solgt 4100 enheter, mens *Hører du vinden blåse? En bok om Den Hellige Ånd* (2001) bare har solgt 1100 enheter.
4. Grethe Livbjerg, «Bokanmeldelse: Störst av allt är kärleken», i *Pilgrim*, nr. 1, 2008, 51.
5. Bruno Sollerman, «En guide på vägen till Sanningen», i *Broderskap*, nr. 50, 1998.
6. Peder Solberg, «Navnet og nærværet – om Jesusbønnen», i *Over Alt*, nr. 2, 2000, 59.
7. Marie Elisabeth Mjaaland, «Bokanmeldelse: Som en skatt av Wilfrid Stinissen», i *Over Alt*, nr. 2, 2000, 58.

som «Stinissen øser vann fra forurenset kilde»⁸. Enkelte kunne til og med påvise hvor ikke-luthersk denne katolske munken egentlig var.⁹

Konkret forkynnelse

Noe av den virkningsfulle forkynnelsen som synes å slå an i Stinissens litteratur, handler om forfatterens evne til å tolke menneskers *livsopplevelser*. Han gir praktiske teologiske anvisninger om hvordan det går an å leve et liv sammen med Gud i hverdagen, og prøver å gi konkrete råd til leseren ved å gjøre disse aktuelle og livsnære.

Stinissens forfatterskap søker i stor grad å anskueliggjøre hvordan mennesker kan involvere seg og gi respons på Guds tiltale i dag, og han tar til orde for en *interioritetsmystikk*, som handler om hvordan den enkelte kan gå inn i seg selv for å møte det guddommelige. Målet er å komme i kontakt med seg selv og sitt dypeste jeg, noe som vil føre til et møte med Gud. Mennesket når bare frem til sin fullkommenhet gjennom å åpne seg for Gud. Det er en passiv og mer innadrettet spiritualitet Stinissen formidler, og denne kan ses i kontrast til den mer utadrettede (handlingens) spiritualitet som vi finner i Ignatius av Loyola sine skrifter.¹⁰ På bakgrunn av denne bevegelsen mot det indre mennesket, vil jeg i denne artikkelen se nærmere på Stinissens tenkning rundt den indre bønningen og hvordan han forstår den som en vandring mot sjelens sentrum. Til grunn ligger en antakelse om at Stinissen anser vandringen mot sjelens sentrum som selve spiritualitetens kjerne, selve målet med det kristne livet. Tilnærmingen tar derfor sikte på å legge frem Stinissens tenkning om den indre bønningen og hvilken betydning den har for menneskets respons på Guds ord og gjerning i dag. Den indre bønningen som spiritualitetens kjerne er påfallende i Stinissens tekster, og ser ut til å bevege seg gjennom en aktiv og en mer passiv fase. For å konkretisere og spisse tema vil jeg først og fremst se på hvordan Stinissen forstår den indre bønnens rolle i den passive perioden. Først vil jeg forsøke å si noe om hva den indre bønningen er, og undersøke dets mål og retning. Deretter vil jeg prøve å klargjøre hvordan en slik bønn skjer med henblikk på bevegelsen fra aktivitet til passivitet. Det vil danne et utgangspunkt for en utdypning av Stinissens tenkning rundt kontemplasjonen. Avslutningsvis vil jeg belyse hvordan veien innover også er en vei utover – for verden og for alle menneskers frelse.

8. Tormod Engelsviken, «Stinissen øser vann fra forurenset kilde», i *Vårt Land*, 24. februar 1994.

9. Espen Ottosen, «Katolikk med appell i Vårt Land», i *Fast Grunn*, 1994.

10. Se Ignatius, *Andliga övningar och tio brev*, 2005.

Hva er indre bønn – om vesen og målsetting

Når Stinissen snakker om den indre bønne, er det ofte med ord og vendinger som angir en prosess, en bevegelse eller en utvikling som handler om å respektere bønnens naturlige dynamikk.¹¹ Den indre bønne i hans tenkning er alltid orientert mot *kontemplasjonen*¹², noe som både angir mål og retning for alt bønneliv, og kan ses på som en forberedelse til og en forutsetning for kontemplasjonen. En slik bønn, som i Stinissens tekster i stor grad handler om en reise inn mot sjelens sentrum, beskriver han som en «fallende sten som kommer fram till sin medelpunkt när den når jorden. Liksom jorden är stenens medelpunkt, så är Gud själens»¹³.

I sitatet ovenfor bruker Stinissen *stenen og jorden* som metaforiske uttrykk for å si noe vesentlig om sjelen og om Gud, og dermed får han frem på en noe enkel måte hvilken tenkning som ligger til grunn for påstanden om at Gud er sjelens sentrum. Metaforene i denne sammenhengen spiller en rolle i Stinissens argumentasjon, ikke bare for den tenkningen som ligger til grunn, men også for å imøtegå innvendinger om at en slik tenkning ligner en eller annen form for panteisme. Et sentralt poeng i Stinissens teologiske antropologi er forestillingen om at mennesket, fra naturen av, har mulighet til å motta åpenbaringen fra Gud. Det finnes noe *i* mennesket som gjør det i stand til å åpne seg for Ordet. Selv om potensialet for en slik åpenhet er til stede i alle mennesker, krever det samtidig øvelse å vokse inn i en slik åpenhet – å bli «öpna kärl som rymmer Guds liv»¹⁴. Stinissen postulerer at det finnes en grunnleggende gudslengsel i menneskets natur, og dermed kommer ikke det kristne budskapet utenfra som noe fremmed, men treffer en klangbunn i mennesket selv som knytter an til menneskets uopplevelse av Gud. «Längtan efter Gud finns nedlagd i människans hjärta, ty hon är skapad av Gud och för Gud»¹⁵. Uttrykket «själens medelpunkt är Gud» handler ifølge Stinissen ikke om at sjelen i sitt vesen *er* Gud – med ordet medelpunkt menes ikke et punkt midt i sjelen, men et punkt som ligger utenfor, «nämligen den punkt som själen sträver och längtar efter, som hon rör seg mot och där hon till sist kommer till ro»¹⁶. Det kan virke som om dette punktet som sjelen strever og lengter etter, som ifølge Stinissen er sjelens sentrum, nærmest er synonymt med menneskets ånd. Menneskets ånd *rommer*

11. Wilfrid Stinissen, *Längre in i börens land*, 2000, 10.

12. Ordet kontemplasjon stammer fra det latinske *templum*, som var oppholdsstedet til guder, og hvor det var mulig å finne frem til gudenes plan med et menneskes liv. Derav har vi termen *tempel*, som antyder et sted hvor mennesker kan komme i Guds eller gudenes nærhet. Den greske ekvivalenten *theoría* ble for de kristne et uttrykk for å skue eller ha en visjon av Gud, noe som igjen førte den beskuede til Gud ved en forening eller et dypere nærvær.

13. Wilfrid Stinissen, *Längre in i börens land*, 2000, 40.

14. Wilfrid Stinissen, *Maria i Bibeln - i vårt liv*, 1999, 102.

15. Wilfrid Stinissen, *Sann människa. En bok om skapelse och helighet*, 2007, 169.

16. Wilfrid Stinissen, *Längre in i börens land*, 2000, 40.

Guds Ånd,¹⁷ og menneskets ånd blir da det stedet hvor Guds Ånd bor, hvor vi er oss selv, fullt og helt.¹⁸ En reise mot sjelens sentrum blir dermed i Stinissens tenkning en lang reise mot sin egen ånd, og det åndelige livet handler om å vandre mot sin egen ånd, mot det dypeste i mennesket, til det stedet der «den hellige Treenigheten bor och där man själv är indragen i deras liv»¹⁹.

Stinissen har flere anvisninger for hvordan en slik orientering mot sjelens sentrum kan gjøres, og han benytter både metaforer og bilder for å beskrive noen av dem. Sjelen er en bolig med mange rom, der hvert rom har sine gleder og utfordringer. Målet er å komme til det syvende rommet hvor Gud bor – til sjelens sentrum, menneskets ånd.²⁰ Han kan også bruke mer hverdagslige metaforer, for eksempel at sjelen er en løk.²¹ «Då man skalar en løk, avlägsnas det ena höljet efter det andra, och den innersta grodden, varur växten spirar upp mot ljuset, ligger blottad. Där, i din egen innersta kammare, skall du få se den himmelska kammaren»²². Stinissen forutsetter videre et skille mellom sjelen og ånden. Ånden blir hos ham forstått som det punkt i sjelens sentrum hvor Gud bor, «där vi är Guds avbild, helt og hållet oss själva»²³.

En bønn som på denne måten er dynamisk, under utvikling og som har en bestemt retning, vil føre til en dypere forening med Gud, et dypere *nærvær*.²⁴ Den indre bønnen blir for Stinissen selve inngangsporten til alt åndelig liv – til «mystikens rike»²⁵. Søken etter den ytterste beskuelsen, den mystiske forenin-

17. Ibid., 33.

18. Ibid., 30.

19. Wilfrid Stinissen, *Natten är mitt ljus*, Serie Karmel, nr. 23, 1990, 145; Wilfrid Stinissen, *Längre in i bönen land*, 2000, 28.

20. Wilfrid Stinissen, *Inre vandring*, 1999.

21. Uttrykket hvor sjelen blir fremstilt ved bruk av metaforen løk, har Stinissen lånt fra en tekst av Isak Syrereren.

22. Wilfrid Stinissen, *Längre in i bönen land*, 2000, 31.

23. Ibid., 30.

24. Spiritualitetsforsker Bernard McGinn er en av dem som har argumentert for at bruken av termen *nærvær* (*presence*) er å foretrekke fremfor *forening* (*union*) når en skal uttrykke hvordan Gud har forandret kontemplative menneskers liv. Se Bernard McGinn, *The Essential Writings of Christian Mysticism*, 2006, xv. Stinissen bruker begge begrepene for å forklare hva som skjer når mennesket begynner å lytte med en kjærlighetsfull oppmerksomhet. Med utgangspunkt i ordene fra 5 Mos 30:14 («ordet er deg ganske nær») minner han leseren på at Gud er nær, levende nær: «Han är precis här. Självklart, enkelt – levende närvaro» (Wilfrid Stinissen, *Vandring till sanningen*, 1987, 203). I den grad Stinissen tenkning om nærvær og forening kan skilles fra hverandre, er det i lys av hvilket tema han orienterer seg i. For når det gjelder begrepene innhold, synes de å fange noe av den samme grunntanken. Se Wilfrid Stinissen, *Vandring till sanningen*, 1987, 203; Wilfrid Stinissen, «Helighet», i *Helighet*, 2001, 107–108. Foreningen med Gud blir hos Stinissen det hellige livets mål, noe som gir mennesker en dypere hvile, men en kjærlighetsfull oppmerksomhet til Gud, som skaper et «levende närvaro», synes også å være det kristne livets mål i Stinissens forfatterskap.

25. Wilfrid Stinissen, *Längre in i bönen land*, 2000, 9.

gen med Kristus, synes å være et overordnet mål i Stinissens tekster. Bønnens reise er en *mystisk forening* mellom reisens mål, som dyppest sett er Gud, og den reisende. Den enkelte må tørre å risikere noe, tørre å utsette seg for nye erfaringer, for på den måten å bli dratt videre på reisen med og mot Gud.

Selv om Stinissen flere steder trekker frem målet med den mystiske foreningen,²⁶ i betydningen en fullstendig og transformerende forandring i et menneskes liv som kan føre til en dyp hvile i Gud,²⁷ presenterer han også det vi kan kalle de mer *partielle foreningene* som inntreffer på de ulike stoppestedene mot Gud. Slike foreninger beskrives ofte som øyeblikksforeninger og kan erfares som «light on» eller «light off».²⁸ Disse metaforene har han lånt fra den engelske karmelittnonnen og forfatteren Ruth Burrows,²⁹ hvor «Light off» synes å være det normale, og betegner hvordan Gud berører mennesket på den indre bønnens reise.

Hvordan skjer indre bønn – om bevegelsen fra aktivitet til passivitet

For å kunne bli berørt³⁰ og for å bevege seg videre på den indre bønnens vei, synes det å være avgjørende i Stinissens tenkning å etablere et indre rom for stillhet og passivitet. Bare slik kan en bli satt i stand til å høre Guds ord og akseptere Hans taushet.³¹ En grunnleggende forutsetning for å komme videre krever en øvelse i å tømme seg for *tanker, bilder og fantasier*, for på den måten å bli mer åpen for Gud. Prosessen med å tømme seg selv er ifølge Stinissen en langsom og smertefull død som mennesker kan bli fristet til å gi opp. Men han oppmuntrer i prekenen «Gud kommer i prøvelsen» at de som holder ut, vil nå frem til livet³². Men det er ikke bare de mer kognitive øvelsene Stinissen frem-

-
26. Stinissen bruker ulike ord og uttrykk for å beskrive den mystiske foreningen med Gud. Han omtaler foreningen som et mystisk bryllup hvor mennesket blir fylt av frihet, glede og fred. Se «Helighet», i *Helighet*, 2001, 107. Han nevner også at den mystiske foreningen er som en tilbakekomst til paradiset. Se *Sann människa. En bok om skapelse och helighet*, 2007, 76. Andre steder snakker han om foreningen som en mystisk død, en menneskelig uttømmelsesprosess, for at Gud kan strømme inn sjelen. Se *Natten är mitt ljus*, 1990, 103.
27. Wilfrid Stinissen, «Helighet», i *Helighet*, 2001, 107–108.
28. Wilfrid Stinissen, *Inre vandring*, 1999, 179.
29. Ruth Burrows, *Guidelines for Mystical Prayer*, 2007 [1976], 45.
30. Å la seg berøre, og på den måten utsette seg for det transformative budskapet i teksten, er også et vesentlig trekk innenfor spiritualitetsforskningen i dag. Tanken er at dersom en lar seg berøre av slike teksters sannhetskrav, tar en i større grad hensyn til tekstenes egenart i tolkningsarbeidet. Se Kim Larsen, «Hvordan forstå spirituelle tekster? Et blikk på en hermeneutisk tilnærming», i *Teologisk Tidsskrift*, nr. 1, 2012.
31. Wilfrid Stinissen, *Natten är mitt ljus*, 1990, 92 og 96.
32. Wilfrid Stinissen, *Som en skatt*, 2000, 140.

hever, også kroppen har en sentral rolle i forbindelse med å bli mer disponibel og dermed raskere nå den ro og avspenning som kreves for vandringen mot sjelens sentrum. I en artikkel i tidsskriftet *Pilgrim* tar han til orde for å legge hendene sammen på en spesiell måte, slik at det skapes en form for «mysteriøs elektrisitet», og hevder at det er «ett enkelt och utmärkt medel till att komma närmare själens centrum»³³.

Slike øvelser for å bli mer passiv og stille står i motsetning til mer ordrike bønner. Hos Stinissen finner vi en tenkning om en overgang fra det mer aktive til det passive, fra meditasjon til kontemplasjon, fra den ordrike til den ordløse bønningen. Stinissen kan noen steder sette likhetstegn mellom *dypmeditasjon* og *kontemplasjon*, og denne sidestillingen gjør overgangen fra meditasjon til kontemplasjon noe uklart hos ham.³⁴ Andre steder tolker han dypmeditasjon som en mer omfattende og rikere forståelse av meditasjon. Dypmeditasjon synes å være en form for indre bønn som ligger nær den kontemplative bønningen, og den har potensial til å utvikle seg til en kontemplativ bønn.³⁵ «Då tystnar orden och tankarna ännu mer.»³⁶

Siden den indre bønningen alltid er orientert mot den kontemplative bønningen, kan vi kalle stoppestedet mellom den ordrike og ordløse bønningen for en *mellomfase*. Dette er en viktig og tidlig fase dersom mennesket skal klare å strekke ned, konsentrere seg, bli mer avspenning i kroppen, og på den måten bli mer åpen og disponibel for Gud slik at man klarer å trenge dypere inn i den kontemplative bønningen. Til grunn for Stinissens syn ligger en erkjennelse av at mennesket ikke kan høre Gud i en rastløs og urolig sjel,³⁷ og derfor blir både *avspenning*, *oppmerksomhet* knyttet til åndedrettet og den hellige *gjentakelsen* sett på som ulike trinn for å bli mer kontemplativ, mer oppmerksom for det Gud vil si og gjøre med mennesket. Stinissen postulerer en tenkning der alt i mennesket må bli stille for at Gud skal kunne tale til det,³⁸ og noe av hensikten med denne mellomfasen er å forberede en tilstand der tanker og fantasier reduseres, og på den måten hjelpe leseren til å slippe taket i seg selv,³⁹ for å komme raskere til et dypere nivå.⁴⁰

-
33. Wilfrid Stinissen, «Gud, så förtrogen som min andning», i *Pilgrim*, nr. 2, 2000, 21.
 34. Wilfrid Stinissen, *Kristen djupmeditation*, 2007, 7, 156 og kap. 7.
 35. I artikkelen «I börens vagg» fremstiller Stinissen kontemplativ bønn som en «hjærtats bön» eller «stilla bön», en bønn uten tanker og mange ord. Se «I börens vagg», i *Pilgrim*, nr. 3, 2003, 6 og 9.
 36. Göran Skytte & Wilfrid Stinissen, *Ansikte mot ansikte. Samtal om kristen tro*, 2010, 177; Wilfrid Stinissen, *Kristen djupmeditation*, 2007, 13.
 37. Wilfrid Stinissen, *Natten är mitt ljus*, 1990, 107.
 38. Wilfrid Stinissen, *Längre in i börens land*, 2000, 50.
 39. Wilfrid Stinissen, *Mitt namn är i dig. Om Jeusbönen*, 1998, 38.
 40. Wilfrid Stinissen, *Inre vandring*, 1999, 80–81; Wilfrid Stinissen, *Evigheten mitt i tiden*, 2002, 64.

I denna bön finns inget att begära, inget att fråga och inget att klaga över. Det finns inget mer att «göra» än att «bara vara», «vara» evigt i Gud.⁴¹

I overgangen går mennesket fra å være aktiv til passiv, fra å tenke på og snakke om Gud, til å lytte til Gud.⁴² Stinissen gir derfor veiledning i hvordan en slik overgangsfase kan etableres og utføres, og sentralt i hans tenkning står forestillingen om at den åndelige utviklingen er spiralformet. Samme sak gjentas, samme erfaringer kommer tilbake, hvor den bedende dras dypere inn til sjelens sentrum, til «ständigt högre nivåer»⁴³. Det er særlig tre bønneformer som er nyttige for å bli dratt videre på den åndelige veien i denne overgangsfasen: *Avspenningens bønn*, *åndedrettets bønn* og *den hellige gjentakelsens bønn*.⁴⁴

Indre bønn og avspenning

Avspenningens bønn handler om å søke fysisk og åndelig avkobling for å unngå motstand mot Gud, unngå fristelsen til å stå på egne ben og unngå å skape bøn-
nen selv. Stinissen holder frem denne bøn-
nen som en viktig overgangsfase for
stressede moderne mennesker, fordi stress og spenninger «djupast sett är en
existentiell brist på öppenhet»⁴⁵. En slik fysisk og åndelig avspenning kan let-
tere hjelpe mennesket til å slippe taket i alle sine gjøremål, tanker og fantasier,
og bidra til at det åpner seg for det Gud har å gi, og ikke minst hjelpe mennesket
til å finne en dypere ro og stillhet i sjelen. Til grunn for Stinissens oppmerk-
somhet rundt avspenningens bønn ligger en antakelse om at mennesket er en
helhet, bestående av fysiske og psykiske sider. Spenninger og stress kan gjøre
det vanskeligere for mennesket å være åpen, oppmerksom og disponibel for
Guds kjærlighet.⁴⁶ Slike spenninger kan også avsløre at den troende ikke i stor
nok grad har overgitt sitt liv til Gud. Hos Stinissen blir nettopp avspenningens
bønn en øvelse i overgivelse for å bli mer kontemplativ – i betydningen *passiv*,
disponibel og *oppmerksom*.

41. Wilfrid Stinissen, *Evigheten mitt i tiden*, 2002, 64.

42. Wilfrid Stinissen, *Vandring till sanningen*, 1987, 195.

43. Wilfrid Stinissen, *Natten är mitt ljus*, 1990, 98.

44. Wilfrid Stinissen, *Evigheten mitt i tiden*, 2002, 70–76.

45. *Ibid.*, 71.

46. Wilfrid Stinissen, *Spiritualitet som livsutfordring*. Foredrag på Menighetsfakultetet 8.2.1994 (Bånd 1), 1994; Wilfrid Stinissen, *Evigheten mitt i tiden*, 2002. I foredraget holdt på Menighetsfakultetet 8. februar 1994, argumenterte Stinissen for en holistisk spiritualitet som kort fortalt dreier seg om å se mennesket som en helhet, hvor kroppens avspenning kan være en overgivelsesbønn i seg selv. Noen av disse tankene kommer også til uttrykk i bøkene *Kristen djupmeditation* og *Evigheten mitt i tiden*.

Indre bønn og åndedrett

Åndedrettets bønn, som er den andre bønnemåten i denne overgangsfasen, retter seg mot menneskets måte å puste på,⁴⁷ og legger fokus på åndedrettet som en vesentlig del av livet, særlig som en øvelse i kontemplasjon og overgivelse.⁴⁸ Stinissen bruker 1 Mos 2:7 som begrunnelse for sammenhengen mellom pust, liv og Den hellige ånd, og for hvordan disse henviser til hverandre. Gud innåndet livsånd i mennesket, og selv om åndedrett ofte er ubevisst, kan det anvendes i bønn ved at man lytter til sin egen pust og på den måten bli mer oppmerksom på at hvert åndedrag gjennomstrømmes av Guds Ånd. En slik *aktsomhet*, knyttet til sitt eget åndedrett, kan skape en bevissthet om at det i mennesket allerede finnes en bønn – og den er «inte något som skall göras eller fabriceras, utan ett skeende som vi skall bli medvetna om och frivilligt bejaka»⁴⁹.

Stinissen påpeker at en slik bønn har sine røtter i Gud, og ved å bli oppmerksom på sin egen pust kan mennesket, uten anstrengelse og aktivitet, delta i den «gudomliga kärleksdialogen» som pågår inni mennesket hele tiden. Med en slik oppmerksomhet til åndedrettet, søker Stinissen å vise at bønn ikke er noe som kan begynne eller avsluttes, det er noe som pågår hele tiden – en slags overnaturlig *habitus*. Åndedrettet finnes der det er liv, og ved en større bevissthet kan mennesket oppleve hvordan den «är en källa till liv och glädje»⁵⁰.

Indre bønn og gjentakelse

Den tredje bønnemåten Stinissen tar til orde for i denne mellomfasen er «den heliga upprepningens bön»⁵¹. I denne bønningen dreier det seg om å gjenta et eller flere ord, og Stinissen argumenterer for at denne bønnemåten har sin forankring i Jesu måte å be på i Getsemane, da han gjentok sin bønn «med de samme ord som før»⁵² (Matt 26:44). Selv om Stinissen flere steder tar til orde for at den hellige gjentakelsen kan inneholde både ord, korte setninger eller noe lengre setninger, foretrekker han en «tvåordig bön», som på denne måten kan

47. I *Kristen djupmeditation* skriver Stinissen om flere ulike, men konkrete meditasjonsøvelser, hvor bevissthet rundt sin egen pusting er en sentral øvelse. Men det er ikke bare en bevissthet knyttet til sin egen pust som har fokus, men også hvordan utpust, pause og innpust, «har sin egen mening och sitt eget opplevelsesinnehåll» Se Wilfrid Stinissen, *Kristen djupmeditation*, 2007, 163–164.

48. Göran Skytte & Wilfrid Stinissen, *Ansikte mot ansikte. Samtal om kristen tro*, 2010, 180.

49. Wilfrid Stinissen, *Inre vandring*, 1999, 82.

50. Wilfrid Stinissen, *Längre in i bönen land*, 2000, 21.

51. Wilfrid Stinissen, *Inre vandring*, 1999, 82.

52. Wilfrid Stinissen, *Evigheten mitt i tiden*, 2002, 74.

komme i kontakt med åndedrettets bønn.⁵³ Ved å be ett bestemt ord på utpust og et annet ord på innpust blir en etter hvert bevisst åndedrettets plass i bøn-
nen. På den måten kan den hellige gjentakelsen og åndedrettets bønn utfylle og
forsterke hverandre. For Stinissen er det særlig den siste bønnemåten som er
den enkleste og sikreste måten å be på i denne mellomfasen, for de to første
bønnemåtene kan føre til at en «så att säga 'fastnar' i kroppen» og i for stor grad
ser på bøn-
nen som «psykofysisk övning där överlåtelsen kommer i skymun-
dan»⁵⁴.

I tillegg til de tre bønnemåtene vi finner i mellomfasen, kan det være verdt
å påpeke Stinissens fokusering på søvnens likhet med kontemplasjonen, nett-
opp i denne overgangen:

Man släpper taget om alla tankar, föreställningar, minnen, och tömmer
sig. Den som då redan från början är sömnig, faller nästan oundvikligt i
sömn.⁵⁵

Det er særlig Thérèse av Lisieux som har gjort ham oppmerksom på denne
sammenheng. Ifølge Stinissen forsto ikke Thérèse hva kontemplativ bønn
gikk ut på, og han spekulerer i om dette hadde med historiske og kirkepolitiske
årsaker å gjøre, eller om det bare var slik at Thérèse ikke hadde «direkt lægg-
ning» for denne type kjærlighetsfull oppmerksomhet uten mange ord og tan-
ker.⁵⁶ Ifølge Stinissen var ikke Thérèse først og fremst en læremester i
kontemplativ bønn, slik som Teresa av Avila på mange måter var det, men Sti-
nissen hevder at hun likevel er et stort forbilde for mennesker i dag. Nettopp i
hennes opplevelse av mislykkethet i bøn-
nen ble hennes bønnevei til et kjærlig-
hetsfullt fellesskap med Gud.⁵⁷ Det kan synes som om søvnighet har vært et
stort problem for Thérèse, noe som kan ha sammenheng med at søvn i klost-
ret på hennes tid var redusert til et minimum. Stinissen påpeker at denne lik-
heten mellom søvn og kontemplasjon kommer særlig til syne i den innledende
fasen, eller det vi i vår sammenheng har kalt mellomfasen eller overgangsfasen.
I et intervju med journalist Göran Skytte kommenterer Stinissen sammenhen-
gen og likheten mellom søvn og kontemplativ bønn på denne måten:

Det händer, ja. Det blir naturligtvis ingen djup sömn, men man kan nic-
ka till. Och det kan lätt hända i kontemplativ bön, för man har nästan

53. Ibid.

54. Ibid., 75.

55. Wilfrid Stinissen, *Den enkla vägen till helighet. En bok om Thérèse av Lisieux*, 1999, 59.

56. Ibid.

57. Ibid., 60–61.

samma förhållningssätt som när man vill somna, man glömmer allting, man släpper taget.⁵⁸

En utdypning – indre bønn og kontemplasjon

Kontemplation är altså inte något människan gör, utan något som Gud gör, förutsatt att människan låter honom göra.⁵⁹

I boken *Göm dig vid bäcken Kerit. Livet i Karmel*⁶⁰ trekker Stinissen frem noe av karmelittenes opprinnelige kall. Det er særlig bestrebelsen etter kontemplasjon i ensomhet som vies oppmerksomhet. Klostercellen var stedet hvor karmelittene kunne få del i Den hellige ånds ledelse og lys, og noe av kjernen i Karmels regel var at hver munk skulle forbli ensom i sin celle, og i bønn og tilbedelse grunne på Herrens lov dag og natt. Ifølge pave Leo XIII (1810–1903) var karmelittenes kallelse i verden knyttet til *stillhet, ensomhet og forsakelse*, men Stinissen tar til orde for at disse begrepene ikke på en tilstrekkelig god nok måte tydeliggjør karmelittenes spiritualitet og oppdrag i verden i dag. Begrepene er sentrale, og en radikaliserings av dem er nødvendig, men karmelittenes hovedoppmerksomhet og oppdrag i verden er ikke først og fremst knyttet til stillhet, ensomhet og forsakelse – men til *bønn og kontemplasjon*.⁶¹

Kontemplation är något stort. Det betyder att Gud själv övertar verket, att utvecklingen kvalitativt fördjupas och påskyndas avsevärt. Nu är det inte längre vi själva som går utan vi bärs av Gud.⁶²

Målet med kontemplasjon er for Stinissen en beskuelse av Gud, en forsmak på himmelen, en overtakelse, en total overgivelse, og det blir fremstilt som en frukt av det kristne livet.

I viss utstrækning är all bön inriktad på kontemplationen, eftersom det yttersta slutmålet för all vår strävan och längtan är at skåda och tillbe Gud.⁶³

58. Skytte, Göran & Wilfrid Stinissen, *Ansikte mot ansikte. Samtal om kristen tro*, 2010, 188.

59. Wilfrid Stinissen, *Länge in i börens land*, 2000, 104.

60. Denne boken er litt annerledes enn Stinissens øvrige bøker. Først og fremst fordi den retter seg mot munk og nonne i den karmelittiske ordenen i dag, men også fordi den åpner opp en dør til det indre livet i klosteret for lesere som er fremmede for denne type livsform. Boken bidrar i så måte til en rikere forståelse av karmelittenes praktiske trosliv.

61. Wilfrid Stinissen, *Göm dig vid bäcken Kerit. Livet i Karmel*, 2010, 17 og 19.

62. Ibid., 15.

63. Wilfrid Stinissen, *Evigheten mitt i tiden*, 2002, 65.

Det kontemplative livet er for ham ikke begrenset til den kontemplative bøn-
nen, men er, som en mer *avventende presentisk konsentrasjon* om øyeblikket, en
kjærlighetsfull oppmerksomhet og en åpenhet for det Gud vil i menneskets liv,
i verden og i forhold til andre mennesker.

En av Stinissens grunnleggende forutsetninger for kontemplasjon er som
vist ovenfor en mer passiv og avventende holdning i møte med Gud. Flere ste-
der går det frem at kontemplativ bønn handler om å komme til en slags *hvile*,
et indre åndedrett, hvor mennesket bare er.⁶⁴

Det är i första hand i och genom bönen man träder in i «Guds vila». Se-
dan gäller det att inte lämna vilan under arbetet. Det «oändliga lugnet»
är grundhållningen som man tränar in under bönen och som man sedan
bär med sig ut i aktiviteten.⁶⁵

En slik bønn handler ikke om å få noe ut av Gud, men først og fremst om å
hvile i Gud.⁶⁶ Det kan synes som om Stinissen andre steder tar til orde for at
denne hvilen tilsvarer det å «bara vara» hos Gud, noe som for ham betyr å «få
del i Guds andedrett»⁶⁷. En slik bare-være-bønn blir en «kunglig inkör-
sport» hvor mennesket tar imot seg selv som en gave fra Gud,⁶⁸ og hvor *hvilen*
settes i forbindelse med «hans helige Ande, som nu andas genom mig»⁶⁹.
Mennesker som trer inn i denne bønningen, hvor *hvilen* svarer til et fundamen-
talt behov i mennesket, erfarer en form for trygghet.⁷⁰ I tillegg kan hvilen sy-
nes å være menneskets ytterste bestemmelse og mål. For Stinissen gjelder det
å gjøre alt hva man kan for å komme inn i Guds hvile (jf. ulike faser på den
indre bønnens vei), og den teologiske begrunnelsen for denne hvilen henter
han fra Hebreerbrevet 4:9–11. Men også her knytter han sin tenkning tett
opp mot Teresa av Avila og Johannes av korsets tekster.⁷¹ Hvilen, som en fun-
damental ordning i menneskets liv og som gitt av Skaperen, er meget sentral
i Stinissens tenkning rundt kontemplasjon. Denne hvilen krever en passiv og
avventende holdning, men er likevel alt annet enn inaktiv, for «den sjuder av
liv»⁷².

64. Göran Skytte & Wilfrid Stinissen, *Ansikte mot ansikte. Samtal om kristen tro*, 2010, 185;
Wilfrid Stinissen, *Vandring till sanningen*, 1987, 198.

65. Wilfrid Stinissen, *Vandring till sanningen*, 1987, 197.

66. Wilfrid Stinissen, *Evigheten mitt i tiden*, 2002, 64.

67. Wilfrid Stinissen, «Gud, så förtrogen som min andning» i *Pilgrim*, nr. 2, 2000, 20.

68. Wilfrid Stinissen, *Sann människa. En bok om skapelse och helighet*, 2007, 22.

69. Wilfrid Stinissen, «Gud, så förtrogen som min andning», i *Pilgrim*, nr. 2, 2000, 23 og 21.

70. Wilfrid Stinissen, *Vandring till sanningen*, 1987, 198.

71. Wilfrid Stinissen, *Sann människa. En bok om skapelse och helighet*, 2007, 63–64.

72. *Ibid.*, 65.

Hvilen er altså ikke forbeholdt den kontemplative bønningen, men en erfaring det er mulig å ta med seg ut i hverdagen, i arbeidet og i møte med andre mennesker. Slik blir den kontemplative bønningen en modell for det kontemplative livet – livet sammen med Gud, et liv preget av *hvile, åpenhet og kjærlighetsfull oppmerksomhet*.⁷³ En slik reseptiv holdning,⁷⁴ der en søker en indre stillhet og en har en lyttende og kjærlighetsfull oppmerksomhet med en «inriktning mot Gud och Jesus»⁷⁵, minner om innholdet i det greske begrepet *prosoche*, som på latin oversettes med *attentio*.

En årvåken oppmerksomhet og en hvilende og avventende holdning, slik at Gud på den måten kan tre tydeligere frem, fikk også stor betydning for kirkefedrene og klostervesenet i kirken.⁷⁶ Det bidro til å skape et friområde mellom innfall og handling, og på den måten etablere en konsentrasjon om øyeblikket. Hos Stinissen er den kjærlighetsfulle oppmerksomheten rettet innover, det er en aktsomhet mot sjelens sentrum, og en våkenhet for det som Gud gjør med mennesket i nuet. Stinissens oppmerksomhet om øyeblikket, om det å øve på å være nærværende i alle situasjoner slik at en kan fokusere mer på å være enn å gjøre, kan minne om tenkningen i den mer sekulære *mindfulness-tradisjonen*⁷⁷. Også der finner vi spor av en systematisk trening på å være mer oppmerksom på egne tanker og følelser, og hvor den vanligste øvelsen handler om å legge merke til pusten.⁷⁸ Oppmerksomheten mot pusten kan være en hjelp til å glemme seg selv. Hos Stinissen blir hvert utpust en tilbakevending, en overgivelse til Gud, og i hvert innpust «uppstår man ur Gud, men renare, mer forankrad i honom, mer vittnande om honom, mer transparent för honom ... Det är ett oupphörligt döende och pånyttfödande»⁷⁹.

Et menneske som er våken, i betydningen oppmerksom på det som skjer med fokus på det presentiske, blir ikke bare oppmerksom på det han gjør, men også på hvem han er. Det er noe av dette som ligger i Stinissens fokusering på

73. Wilfrid Stinissen, *Vandring till sanningen*, 1987, 195–199.

74. Wilfrid Stinissen, *Den inre börens väg*, 1990, 42.

75. Wilfrid Stinissen, *I dag är Guds dag*, 1994, 52.

76. Pierre Hadot & Arnold I. Davidson, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, 1995, 131. Se også Kim Larsen, «Stillhet - dydenes kilde», i *Kirke og Kultur*, nr. 1, 2008.

77. For en oversikt over denne tenkningen fra et psykologisk, medisinsk og religionshistorisk perspektiv, se Svein Gran, Kåre A. Lie, & Andries Kroese, *Oppmerksomhetstrening. En historisk, psykologisk og praktisk innføring i mindfulness*, 2011; Thich Nhat Hanh, *The Miracle of Mindfulness*, 2008; Åsa Nilsson, *Mindfulness. Treningsredskap for hjernen*, 2010.

78. Notto R. Thelle hevder at den sekulære mindfulness-tenkningen, slik den kommer til uttrykk i dag, har fjernet seg fra det opprinnelige buddhistiske (og kristne) anliggende, nemlig *sinnets forvandling og menneskets foredling*. Se Notto R. Thelle, «Rosiner, moral og mindfulness», i *Strek*, nr. 4, 2011, 58.

79. Wilfrid Stinissen, *Kristen djupmeditation*, 2007, 86.

en reseptiv holdning, en type oppmerksomhet overfor seg selv og overfor det presentiske.⁸⁰ Denne type oppmerksomhet kan karakteriseres som *en avventende passivitet og en mottakende holdning*, og paradoksalt nok kan denne hvilende og avventende holdningen kun tilegnes gjennom aktiv anstrengelse.⁸¹ Ifølge Stinissen er det ikke mulig med en reseptiv holdning uten en systematisk øvelse i kjærlighetsfull oppmerksomhet. I meditasjonen, og i livet ellers, har mennesket blitt vant til å være aktiv, arbeide, planlegge, tenke og bekymre seg, men en forutsetning for at den kontemplative bønningen skal finne sted, er en *aktiv anstrengelse for å bli passiv*. Her må alle planer, arbeid, tanker og følelser legges til side, slik at man kan skape et friområde for den kontemplative bønningen. Her er det stillhet og åpenhet som skal aktiviseres, og i den dype freden og stillheten kan mennesket høre Gud tale.⁸²

Veien innover og veien utover – bønn som åpenhet mot verden

Frukten av den kontemplative bønningen synes å være et underliggende premiss når Stinissen tar til orde for bønnens nødvendighet. Det kommer ikke alltid eksplisitt til uttrykk i hans tekster, og noe av forklaringen synes å være at han fokuserer på den personlige dimensjonen i bønningen – det enkelte menneskets tilnærming til Gud og de ulike utfordringene som det møter på veien. Selv om Stinissen på denne måten gir anvisninger om hvordan en nærmer seg Gud i kontemplativ bønn, bør ikke dette forstås dit hen at det i denne bønningen bare er et personlig møte med Gud som finner sted. Flere steder tar Stinissen nettopp til orde for at frukten av denne typen bønn har med den enkelte bedende å gjøre, og samtidig er det en bønn som bærer frukt for kirken og hele verden. Dette perspektivet kommer blant annet frem i et innlegg i tidsskriftet *Over Alt*. Der trekker Stinissen frem *verdens frelse* som en vesentlig frukt av den indre bønnens vandring mot kontemplasjonen, og han argumenterer for at dette perspektivet begrunner eksistensberettigelsen til karmelittordenen:

80. Hos Stinissen er det en sonndring mellom psykiske og åndelige utfordringer, selv om han også tar til orde for at disse to er tett sammenvevde. I artikkelen «På spaning efter andliga vägledare» anbefaler han veiledere til å formidle enkle verktøy for større psykisk helse. For eksempel å leve i nuet, ha mer kontakt med naturen og leve i virkeligheten (ikke så mye i sine egne drømmer). Se Wilfrid Stinissen, «På spaning efter andliga vägledare», i *Pilgrim*, nr. 3, 2001, 13.

81. Wilfrid Stinissen, *Den inre bönnens väg*, 1990, 42.

82. Wilfrid Stinissen & Hans Hof, *Meditation och mystik*, 1972, 285.

Det kontemplative liv som våre karmelittnonner lever, skulle ikke ha noen eksistensberettigelse om ikke kristne kunne gjøre noe for hverandres frelse. Men gang på gang hører vi mennesker, lutheranere så vel som katolikker, si at nettopp disse nonners liv, som er helt viet bønn, betyr meget for dem og styrker dem i deres tro.⁸³

Sitatet ovenfor viser at det kontemplative livet ikke bare er en modningsprosess for den enkelte, men berører trosforholdet til alle mennesker. En slik forståelse har sine røtter i en tenkning som kommer til uttrykk hos Teresa av Avila.⁸⁴ Men vi kan også anta at Stinissens tenkning har preg av en forståelse som tydelig ble nedfelt i dekretet *Perfectae Caritas* på Det andre Vatikankonsil. Her går det frem at Den katolske kirke anser de kontemplative ordenene for å ha en privilegert tjeneste i kirken:

De rent kontemplative institutter, hvis medlemmer lever for Gud alene i ensomhet og taushet, i vedholdende bønn og bot, inntar nå som før en privilegert stilling i Kristi mystiske Legeme, hvor «lemmene ikke alle har samme oppdrag» (Rom. 12, 4)... For de kontemplative klostre bringer Gud lovprisningens opphøyede offer, kaster glans over Guds folk med hellighets rike frukt og inspirerer ved sitt eksempel. I det skjulte øker de med apostolisk fruktbarhet Guds folks vekst. Slik er de Kirkens prydd og et kildevell av himmelsk nåde.⁸⁵

På denne bakgrunn kan vi si at det er et kjennetegn ved Stinissens tenkning rundt bønn generelt og kontemplativ bønn spesielt at den ikke bare er et personlig møte mellom det enkelte menneske og Gud, men i stor grad bidrar til verdens frelse.⁸⁶ Det er i denne sammenheng Stinissen i boken *Natten är mitt ljus* kan snakke om frelsen som et «teamwork»⁸⁷. Det betyr ikke at Kristus gjør én del, og mennesket gjør en annen del. Ifølge Stinissen gjør Kristus alt, han alene er verdens frelser.⁸⁸ Men laginnsatsen er et samarbeid med Gud hvor

83. Wilfrid Stinissen, «Svarbrev til Over Alt. Del 2», i *Over Alt*, nr. 3, 1995, 30.

84. Ruth Burrows, *Carmel. Interpreting a Great Tradition*, 2000, 6.

85. Det andre Vatikankonsil, «Perfectae Caritas», Se http://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/pc/pc_03 (besøkt 01.11.2011).

86. Stinissen er ikke bare opptatt av at den troende skal få et personlig møte med Gud, hans tekster trekker også frem hvordan renselse av sjelen, eller erfaringen av å gå gjennom nattens mørke, kan være et «frälsningens redskap för andra» (Stinissen, *Natten är mitt ljus*, 1990, 88). Se også Kim Larsen, «En mystisk dannelsesreise. En fremstilling av Stinissens tenkning om overgivelse», i Svein Rise (red.), *Danningsperspektiver. Teologiske og filosofiske syn på danning i antikken og i moderne tid*, 2010, 136–137.

87. Wilfrid Stinissen, *Natten är mitt ljus*, 1990, 78.

88. Wilfrid Stinissen, «Svarbrev til Over Alt. Del 2», i *Over Alt*, nr. 3, 1995, 30.

mennesker i bønn kan hjelpe andre mennesker til å bli mer åpne for Kristi frelsesgjerning.

Vi står ikke bare som individer fremfor Gud, men også som fellesskap. Den som er mer åpen for Gud, hjelper den som er mindre åpen.⁸⁹

For Stinissen handler det om at en trekker seg tilbake *fra verden for verden*. Likevel kan det innvendes at det ikke bare er i boken *Natten är mitt ljus* hvor det kan oppstå misforståelser med henblikk på hvem som gjør hva i frelsesgjerningen. I et foredrag til prester og pastorer holdt i Vårdnäs 28. mars 2007, vektlegger Stinissen at Gud i sin kjærlighet anvender mennesket «för att Jesu stora frälsningsverk också lite grand är hennes»⁹⁰.

Avslutning

I denne artikkelen har jeg valgt å fokusere på den indre bønnens rolle i Stinissens spiritualitetstenkning. I hans tekster går det frem at denne måten å nærme seg Gud på kan beskrives som en vandring mot sjelens sentrum. Etter Stinissens vurdering utgjør brytninger, som den troende opplever på sin vei mot Gud, en forutsetning for oppøving av livet med Gud. Den indre bønningen er selve inngangsporten til det åndelige livet, til «mystikens rike», og denne vandringen har noen fellestrekk som er særlig fremtredende i hans forfatterskap. For Stinissen handler det spirituelle livet om å respektere bønnens naturlige dynamikk som en bevegelse fra aktivitet til passivitet, og ved hjelp av ulike teknikker som stillhet, avspenning, åndedrettsoppmerksomhet og gjentakelsesbønner kan mennesket bevege seg mot kontemplasjonen, som synes å være målet med alt bønneliv. En slik kontemplasjon «sjuder av liv» og bærer frukt, ikke bare for den enkelte troende, men for hele verden. Den kontemplative bønningen som ifølge Stinissen er en beskuelse av Gud, en forsmak på himmelen, handler dypest sett om å *hvile* i Gud. Ifølge Stinissen handler alle teknikker, som synes å være nødvendige forutsetninger for å komme videre på veien mot Gud, om å berede grunnen for at en slik kontemplativ tilstand kan finne sted, der Gud overtar styringen i menneskers liv.

89. Ibid.

90. Wilfrid Stinissen, *Eukaristin i prästens liv*. Foredrag i Vårdnäs kyrka under Pilgrims präst- och pastorsmöte, 28. mars 2007, 13.

Litteratur

- Burrows, Ruth, *Carmel. Interpreting a Great Tradition*, London: Sheed & Ward, 2000.
- Burrows, Ruth, *Guidelines for Mystical Prayer*, London: Burns & Oates, 2007 [1976].
- Dahl, Espen, «Notto R. Thelle: Gåten Jesus. Én fortelling - mange stemmer», i *Kirke og Kultur*, nr. 4, 2009, 369–372.
- Det andre Vatikankonsil, «Perfectae Caritas», se http://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/pc/pc_03 (hentet 01.11.2011).
- Engelsviken, Tormod, «Stinissen øser vann fra forurenset kilde», i *Vårt Land*, 24.02.1994.
- Gran, Svein, Kåre A. Lie & Andries Kroese, *Oppmerksomhetstrening. En historisk, psykologisk og praktisk innføring i mindfulness*, Oslo: Gyldendal akademisk, 2011.
- Hadot, Pierre & Arnold I. Davidson, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford: Blackwell, 1995.
- Hanh, Thich Nhat, *The Miracle of Mindfulness*, Boston: Beacon Press, 2008.
- Ignatius, *Andliga övningar och tio brev*, Skellefteå: Artos, 2005.
- Larsen, Kim, «Stillhet - dydenes kilde», i *Kirke og Kultur*, nr. 1, 2008, 66–73.
- Larsen, Kim, «En mystisk dannelsesreise. En fremstilling av Wilfrid Stinissens tenkning om overgivelse», i Svein Rise (red.), *Danningsperspektiver. Teologiske og filosofiske syn på danning i antikken og i moderne tid*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2010, 131–148.
- Larsen, Kim, «Hvordan forstå spirituelle tekster? Et blikk på en hermeneutisk tilnærming», i *Teologisk Tidsskrift*, nr. 1, 2012, 82–95.
- Livbjerg, Grethe, «Bokanmeldelse: Störst av allt är kärleken», i *Pilgrim*, nr. 1, 2008, 51–52.
- McGinn, Bernard, *The Essential Writings of Christian Mysticism*, New York: Modern Library, 2006.
- Mjaaland, Marie Elisabeth, «Bokanmeldelse: Som en skatt av Wilfrid Stinissen», i *Over Alt*, nr. 2, 2000, 57–58.
- Nilsonne, Åsa, *Mindfulness. Treningsredskap for hjernen*, Oslo: Gyldendal akademisk, 2010.
- Ottosen, Espen, «Katolikk med appell i Vårt Land», i *Fast Grunn*, 1994, 6–8.
- Skytte, Göran & Wilfrid Stinissen, *Ansikte mot ansikte. Samtal om kristen tro*, Artos & Libris, 2010.
- Solberg, Peder, «Navnet og nærværet - om Jesusbønnen», i *Over Alt*, nr. 2, 2000, 59–60.

- Sollerman, Bruno, «En guide på vägen till Sanningen», i *Broderskap*, nr. 50, 1998.
- Stinissen, Wilfrid, *Vandring till sanningen*, Örebro: Libris, 1987.
- Stinissen, Wilfrid, *Den inre börens väg*, Tågarp: Karmeliterna, 1990.
- Stinissen, Wilfrid, *Natten är mitt ljus*, Serie Karmel, nr. 23, Tågarp: Karmeliterna, 1990.
- Stinissen, Wilfrid, *I dag är Guds dag*, Örebro: Bokförlaget Libris, 1994.
- Stinissen, Wilfrid, *I Guds tid. Korte tekster for alle årets dager*, Oslo: Verbum, 1994.
- Stinissen, Wilfrid, *Spiritualitet som livsutfordring*, Foredrag på Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo, 08.02.1994 (Bånd 1), Oslo: Kabb, 1994.
- Stinissen, Wilfrid, «Svarbrev til Over Alt. Del 2», i *Over Alt*, nr. 3, 1995, 29–31.
- Stinissen, Wilfrid, *Mitt namn är i dig. Om Jeusbönen*, 1998.
- Stinissen, Wilfrid, *Den enkla vägen till helighet. En bok om Thérèse av Lisieux*, Örebro: Bokförlaget Libris, 1999.
- Stinissen, Wilfrid, *Inre vandring*, Örebro: Libris, 1999.
- Stinissen, Wilfrid, *Maria i Bibeln - i vårt liv*, Tågarp: Karmeliterna, 1999.
- Stinissen, Wilfrid, «Gud, så förtrogen som min andning», i *Pilgrim*, nr. 2, 2000, 20–23.
- Stinissen, Wilfrid, *Längre in i börens land*, Örebro: Libris förlag, 2000.
- Stinissen, Wilfrid, *Som en skatt*, Oslo: Genesis, 2000.
- Stinissen, Wilfrid, «Helighet», i *Helighet*, Lund: Bokhandeln Arken, 2001, 105–112.
- Stinissen, Wilfrid, *Hører du vinden blåse? En bok om Den Hellige Ånd*, Oslo: Verbum, 2001.
- Stinissen, Wilfrid, «På spaning efter andliga vägledare», i *Pilgrim*, nr. 3, 2001, 6–13.
- Stinissen, Wilfrid, *Evigheten mitt i tiden*, Örebro: Bokförlaget Libris, 2002.
- Stinissen, Wilfrid, «I börens vagg», i *Pilgrim*, nr. 3, 2003, 6–13.
- Stinissen, Wilfrid, *Eukaristin i prästens liv*, Foredrag i Vårnäs kyrka under Pilgrims präst- och pastorsmöte den 28.03.2007, Malmö: Silentium Liturgia, 2007.
- Stinissen, Wilfrid, *Kristen djupmeditation*, Örebro: Libris Förlag, 2007.
- Stinissen, Wilfrid, *Sann människa. En bok om skapelse och helighet*, Örebro: Libris förlag, 2007.
- Stinissen, Wilfrid, *Göm dig vid bäcken Kerit. Livet i Karmel*, Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag og Förlaget Karmeliterna, 2010.
- Stinissen, Wilfrid & Hans Hof, *Meditation och mystik*, Karlskrona: Verbum, 1972.
- Thelle, Notto R., «Rosiner, moral og mindfulness», i *Strek*, nr. 4, 2011, 54–59.

Kristen spiritualitet i en postmoderne konsumkultur?

En analyse av Korsvei-bevegelsens disippelspiritualitet

Leif Gunnar Engedal

Innledning

Jesus sier: Følg meg! Men hva går Kristi etterfølgelse ut på i vår tid, da ropet fra de fattige i sør gjaller i et åndelig tomrom i nord ... Vi leter etter en vei, vi søker et spor, vi vil ha tak i det som kan holde troen og livet sammen i en opprevet tid ...¹

Det er Korsvei-prest Knut Grøvik som formulerer seg på denne måten. Dermed angir han også grunntonen som preger Korsvei-bevegelsen i alle dens ulike festivaler og publikasjoner. Man spør: Hva innebærer det for vårt liv i denne verden å følge Kristus? Man leter etter en radikal disippelspiritualitet, en fromhet for et nytt årtusen. Slik er retningen i Korsvei-bevegelsen tydelig. Og det ligger nær å spørre: Hva kjennetegner den spiritualiteten som formidles i Korsvei-bevegelsens publikasjoner og virksomheter?

Det er viktige elementer i dette bildet jeg ønsker å belyse i denne artikkelen. Hva kjennetegner bevegelsens profil forstått som uttrykk for *en kristen spiritualitet*? Og hvordan farges denne spiritualiteten av den sosiokulturelle og religiøse konteksten som bevegelsen taler ut fra og inn i?

Det materialet som legges til grunn for analysen, er sammensatt. Hovedmaterialet er tekster i Korsveis ulike trykte bøker, tidsskrift og publikasjoner samt uttalelser fra styret eller Korsvei-presten publisert elektronisk på bevegelsens hjemmeside.² Framstillingen faller naturlig i tre hoveddeler. Først skisseres noen elementer i den kulturelle og religiøse konteksten som Korsvei forholder seg til. Dernest gis en relativt bred analyse av Korsveis spiritualitet med vekt på bevegelsens teologi, og av bestrebelsene på å konkretisere denne i former for

-
1. Knut Grønvik, «Korsveis linje?», i Knut Grønvik mfl. (red.), *Gudsrikets gåte. Stemmer fra Korsveibevegelsen*, 2005, 9.
 2. I tillegg til disse tekstene kommer observasjoner, samtaler og refleksjoner fra deltakelse på flere av bevegelsens festivaler og arrangementer samt en periode som medlem av Korsveis styre. Se <http://www.korsvei.no>

praksis. Til slutt peker jeg på noen sentrale momenter i en vurdering av denne spiritualitetens egenart.

Spiritualitet og kultur – skisse av en kontekst

De siste tiårenes forskning på kristen spiritualitet har gitt kvalifisert oppmerksomhet til interaksjonen mellom spiritualitet og kultur. Grunnen er i og for seg enkel: Kristen fromhet oppstår i interaksjonen mellom et gitt trosinnhold og en bestemt kultur. Synspunktet formuleres presist i en nyere framstilling av kristen spiritualitet:

Any spirituality is embedded in the culture of its time and place. The diversity of voices discernible in contemporary spirituality both in traditional and in non-traditional settings are in dialogue with the vast and rapid changes the world has been undergoing in the past forty years.³

Dette synspunktet er det etter mitt skjønn viktig å ha for øye i en analyse av Korsvei-bevegelsens spiritualitet. Det har bl.a. sammenheng med følgende: Bevegelsens historie fra ca. 1985 og framover finner sted i en periode preget av sterke sosiale og kulturelle endringsprosesser. Sosiopolitiske rammer og kulturelle tradisjoner endres. Utfordringer knyttet til fattigdom, klimatrussel, multikulturalitet m.m. blir påtrengende. Det bidrar utvilsomt til å forme de vilkårene som en kristen spiritualitet utformes i dialog med. Jeg vil derfor peke på noen trekk i den sosiale og kulturelle konteksten som Korsvei, slik jeg ser det, må forstås i lys av. Framstillingen er antydende og begrenset til noen momenter av betydning i et svært komplekst bilde.

(a) *Dynamikken mellom sekularisering og (re)sakralisering*: Dagens religiøse landskap framviser et mangfold og en kompleksitet som er ny i vår kultur. Om dette er samfunnsvitere og kulturanalytikere gjennomgående enige. Det er også relativt bred enighet om noen hovedtrekk i fortolkningen av prosessene som preger bildet. Et slikt sentralt perspektiv i dagens Norge uttrykkes i formuleringen «mellom sekularisering og sakralisering»⁴. Man iakttar en karakteristisk dobbelbevegelse i forholdet til religion og religiøs erfaring. På den ene side mister åpenbart kirken som institusjon makt og posisjon i kraft av prosesser knyttet til modernisering og differensiering. De siste tiårene har vi også sett en relativt tydelig nedgang i andelen av befolkningen som uttrykker at de har en

3. Valerie Lesniak, «Contemporary Spirituality», i Philip Sheldrake (red.), *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, 2005, 7.

4. Formuleringen er hentet fra Pål Ketil Botvar & Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, 2010.

sikker tro på Gud, samtidig med en enda tydeligere økning i antallet overbevis- te ikke-troende.⁵ Disse faktorene underbygger sekulariseringsperspektivets re- lative gyldighet. Men samtidig og i den samme befolkningen kan man iaktta en oppblomstring av ulike former for åndelig og religiøst liv. Det er en økt åpen- het og interesse for åndelige erfaringer. Ikke minst gjelder dette erfaringer med tilknytning til andre religiøse sammenhenger enn de som tradisjonelt har do- minert i vårt land. Et konkret uttrykk for dette blir synlig i Botvars materiale når han konstaterer at «en ikke ubetydelig del av befolkningen bruker betegnel- sen *åndelig* om seg selv, men samtidig tar avstand fra begrepene *religion* og *re- ligiøsitet*»⁶. Den nye interessen for åndelig liv kan på denne måten ta form som avstandtaket fra etablerte religiøst liv, slik det f.eks. finnes i norske menigheter samtidig som man åpner seg med interesse for alternative tradisjoner og prak- siser som f.eks. meditasjon, yoga, mindfulness, healing m.m. I alt dette kan man også iaktta en ny interesse for fenomener knyttet til «det hellige». Dette kan tolkes som et uttrykk for at mennesker i vår kultur søker etter et annet og dypere livsinnhold enn det som materielle verdier og sosial status kan gi. Slik kan søken etter «det hellige» på visse måter representere en motkulturell im- puls som har potensial til å fylle livet med mening og merverdi.⁷

(b) *Fra ytre autoritet til personlig erfaring: vending mot subjektet*: Komplek- siteten i dynamikken mellom sekularisering og (re)sakralisering kan utdypes gjennom synspunkter hentet fra individualiserings- og privatiseringsteorier. Et instruktivt eksempel på dette finnes i Paul Heelas og Linda Woodheads bok *The Spiritual Revolution* (2005). De etablerer to analytiske hovedkategorier i fortolkningen av sitt empiriske materiale, kalt henholdsvis «life-as religion» og «subjective-life spirituality».⁸ *Life-as religion* beskriver en type religiøsitet hvor religionens innhold (dogme/moral/liturgi) framstår som «clearly defined, ex- ternally laid-down roles and duties that are not only socially approved but di- vinely sanctioned»⁹. Det troende menneske forholder seg til den overleverte tradisjonen som en gitt guddommelig autoritet, formidlet institusjonelt gjen- nom det religiøse fellesskapet (kirken) og personalt gjennom fellesskapets of-

5. Botvar & Schmidt, 2010, 23–24. Jf. Inger Furseth & Pål Repstad, *Innføring i religionssosio- logi*, 2006, 94ff, 123ff og 138ff; Pål Repstad, *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*, 2000, 101ff.

6. Botvar & Schmidt, 2010, 24.

7. Se Michael Downey, *Understanding Christian Spirituality*, 1997, 11ff; Phyllis A. Tickle, *Re- Discovering the Sacred. Spirituality in America*, 1995. Jf. også Otto Krogseth, «Nyreligiøsi- teten – i spenningsfeltet mellom avsakralisering og resakralisering. Et kulturanalytisk per- spektiv», i Leif Gunnar Engedal & Arne Tord Sveinall (red.), *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og kristen tro*, 2000, 29ff.

8. Paul Heelas & Linda Woodhead (red.), *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to Spirituality*, 2005, 6ff, 111ff og 125ff. Se også Linda Woodhead & Paul Heelas (red.), *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*, 2000.

9. Heelas & Woodhead, 2005, 111.

fisielle representanter (presteskabet). Denne typen religiøsitet er imidlertid ifølge Heelas og Woodhead på markert retur. I stedet er det en klar økning i det som kalles *Subjective-life Spirituality*. Denne kjennetegnes av en dobbel bevegelse: Man avviser i utgangspunktet å innordne seg under på forhånd gitte autoriteter og etablerte (kirkelige) tradisjoner, og i stedet skjer det en markert vending mot personlig erfaring og «individets indre» som arenaer for autentisk åndelig erfaring. Det er primært her – i subjektets dypt personlige erfaring – at spiritualiteten henter sin legitimitet og framstår som troverdig og meningsgivende. Poenget kan sammenfattes slik: «The goal is not to defer to higher authority, but to have the courage to become one's own authority ... Not to become what others want one to be, but to 'become who I truly am'»¹⁰

(c) «*The inward turn*» – *selvets sakralisering*: Denne vendingen mot subjektet innebærer at spiritualitetserfaringen struktureres med individet eller «selvet» i sentrum. Øvelser knyttet til meditasjon og kontemplasjon blir viktige redskaper for veiledning på «veien innover». Man kan si at hellighetslengselen på mange måter blir sammenfallende med lengselen etter *selvutvikling i form av selvtranscendens*. Man søker transformerende personlige erfaringer gjennom overskridelse av jegets grenser. Doney formulerer dette slik: «... there is a flight inward, into deeper and deeper levels of the self as outer worlds of meaning seems increasingly unreliable».¹¹ Den åndelige søken kan dermed få markerte innslag av det som er blitt kalt «selvets sakralisering»¹². Bare den religiøse praksis kan anses som meningsfull og ekte som bidrar til «selvrealisering», forstått som virkeliggjøring av den enkeltes dypt individuelle menneskelighet.¹³

(d) *Mobiliteten, kommunikasjonen og fattigdommen* – «den globale landsbyen»: De siste tiårenes enorme utvikling innenfor moderne kommunikasjons-teknologi har utvilsomt bidratt til å endre vilkårene for religiøst liv og åndelig søken. Det kommer til uttrykk på mange forskjellige måter. Gjennom hyppige reiser og utstrakt bruk av Internett bringes man i kontakt med og får kunnskaper om et uoverskuelig mangfold av religiøse tradisjoner og spiritualitetsformer. Dermed skjerpes bevisstheten om diversitet og pluralisme sammen med innsikten i alle tradisjoners historiske situertethet og kontekstuelle forankring. Slik utvikles en ny, postmoderne problembevissthet med betydning også for det religiøse livet: En skepsis i møte med alle pretensjoner

10. Ibid., 2005, 4.

11. Downey, 1997, 105.

12. Se Krogseth, 2000, 37; Downey, 1997, 17ff.

13. Dette perspektivet svarer ganske godt til dynamikken i «The Age of Authenticity», slik Charles Taylor beskriver denne i boken *A Secular Age*, 2007, 473ff – jf. for eksempel følgende typiske formulering: «... that each one of us has his/her own way of realizing our humanity, and that it is important to find and live out one's own, as against surrendering to conformity with a model imposed on us from outside, by society, or the previous generation, or religious or political authority» (Taylor, 2007, 475).

om endelige, autoritative og universelt gyldige sannheter går sammen med verdsettingen av diversitet og mangfold i menneskets åndelige søken mot det guddommelige. Men kommunikasjonsteknologien gir oss ikke bare en uoverskuelig mengde informasjon, den bringer oss også nærmere hverandre og knytter nye bånd. Verden tar form som «en global landsby». Vi angår hverandre på nye måter og eksponeres derfor også for en rekke nye og krevende utfordringer. Den ekstreme fattigdommen hos millioner av borgere i «landsbyen» melder seg som en ubehagelig og nærgående virkelighet. Det samme gjelder den dype uretten i fordeling av verdens ressurser og de økosystemiske belastningene som truer sameksistens og overlevelse på en sårbar klode. Det gamle nietzschianske mottoet «vær jorden tro!» har fått en ny og uventet aktualitet for åndelig søkende mennesker.

De forholdene vi her har pekt på, representerer markerte utfordringer for nåtidig spiritualitet, av både kristent og annet merke. En uoverskuelig mengde ny kunnskap og nye erfaringer presser seg på og krever en eller annen form for stillingtagen.¹⁴ Det gjelder utfordringer knyttet til «the inward turn», og det gjelder i møte med grunnleggende betingelser for menneskelig liv på vår klode. Spørsmålet er nå: Hva kjennetegner egenarten i Korsveis teologi og spiritualitet, og hvilke spor setter den aktuelle konteksten i denne spiritualiteten?

En Gud i bevegelse – hovedmomenter i Korsveis teologi

Korsveis historie er ikke lang. Bevegelsen har sin bakgrunn i en kombinasjon av det som gjerne kalles *Jesusvekkelsen* og *den sosialetiske vekkelsen* på 1970-tallet. Her gikk en ny Jesus-begeistring, intens bibellesning og søken etter retreitens bønnestillhet sammen med protest mot nærsynt materialisme, dyp urettferdighet i fordelingen av klodens ressurser og det man oppfattet som allmenn sløvheter i etablerte kristne miljøer. Dette preget bevegelsens gründere. Man ønsket endring, ny vitalitet og ny bevegelse. Slik ble Korsvei til. Gjennom målrettet arbeid fra den spede oppstarten har man i dag aktive Korsvei-fellesskap i alle landsdeler, regelmessige store, nordiske festivaler med flere tusen deltakere, eget tidsskrift (*Korsvei*), egen hjemmeside på Internett, egne bøker, publikasjoner og kursopplegg (f.eks. «Veivisere» og «Spor») og begynnende nye nettverk

14. En bred oversikt og analyse av mangfoldet av nyåndeligheten på norsk makt og kirkens møte med denne gir Per M. Aadnanes i boka *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiositeten*, 2008. Se ellers med tanke på den kristne tradisjonen: Kenneth Leech, *Soul Friend. Spiritual Direction in the Modern World*, 1994, 1–85; Lawrence S. Cunningham & Keith J. Egan, *Christian Spirituality. Themes from the Tradition*, 1996, 5ff.

som forplikter seg til å leve etter en bestemt «regel» («Veigrep») i samhandling og fellesskap med hverandre (jf. veigrepsfellesskap).¹⁵

I hele denne utviklingen har det vært et mål å arbeide fram og fordype en klar teologisk forankring. Dette har hovedsakelig fulgt tre spor: For det første *teologisk refleksjon*, dernest utformingen av en *praksis-orientert spiritualitet*, og for det tredje jakten på *nye former for fellesskap*. Hvilket innhold har dette? For å finne svar gir det god mening å begynne med *bevegelsens navn og offisielle symbol*.

Navnet og symbolet

Valget av navn er selvsagt ikke tilfeldig. Ifølge grunnleggerne uttrykker det en teologisk visjon og et program. Det samme gjør symbolet: den karakteristiske Korsvei-logoen.¹⁶ Når det gjelder navnet *Korsvei*, er det bærer av i det minste en tredobbel mening. For det første peker navnet mot *Jesu Kristi kors* som kristentroens sentrum. I Jesu liv og gjerning åpenbarer den treenige Gud seg for verden. Her avdekkes også menneskelivets dypeste mening og sammenheng: å leve i nådens relasjon til Kristus og settes fri til å elske Gud og medmennesket. For det andre peker navnet mot en *bevegelse*: Det troende mennesket framstår som pilegrim, det tilhører *Veien*. Å leve som disippel innebærer ikke (primært) å søke tilflukt i en trygg havn, men snarere å settes i bevegelse, å leve i Kristi etterfølgelse. Av dette følger det tredje poenget: Korsveien peker mot *en eksistensiell posisjon*: Disipler på veien ankommer stadig nye veikryss hvor man stilles på valg. Hvor går jeg nå? Slik anerkjennes menneskets ansvar og verdighet.

Denne teologiske basisen visualiseres og utdypes på interessante måter gjennom den enkle, men sterkt symbolladede logoen.



-
15. Korsvei er registrert som egen stiftelse, og ledes i dag av et bredt sammensatt (selvsupplerende) styre med sju medlemmer. De siste årene har en prest vært ansatt i deltidsstilling som «Korsvei-prest». Fram til årsskiftet 2011/12 hadde Knut Grønvik denne stillingen, fra januar 2012 har Tone Stangeland Kaufman overtatt. Bortsett fra små delstillinger knyttet til regnskap og drift av tidsskrift, er alt arbeid basert på frivillighet og dugnad. Bevegelsen har også de senere årene fått avleggere i Korsvei-Sverige og Korsvei-Danmark. Tettere nordisk samarbeid er under utvikling.
 16. Se til dette og det følgende Knut Grønvik, «Korsveis linje?», i Knut Grønvik mfl. (red.), *Gudsrikets gåte*, 2005, 9–16; Ellen M.W. Finnseth, «Både – Og: Tilbedelse og våkenhet», i Knut Grønvik mfl. (red.), *Gudsrikets gåte*, 2005, 19–23. Se også den poengterte utformingen og konkretiseringen av dette teologiske «programmet» i tekstene, bønnene og (pusteroms) liturgiene i boka *Veivisere*, 2007.

En håndtegnet linje lager et symbol som henviser til tre ulike figurer: *en fisk, en pil og en klode*. Hva vil denne fortattede symbolikken uttrykke? For det første: *Fisken* leder assosiasjonene tydelig i retning det tidlig-kristne symbolet for Kristus, Han som er Guds Sønn og vår Frelser (jf. *Ichty*s). Dette er en viktig identitetsmarkør. Den plasserer bevegelsen inn i en felleskirkelig tradisjon som går helt tilbake til de første Jesus-troende. For det andre: Figuren skal «leses» slik at man begynner «i det høye» og så går nedover. Dette er sterkt meningsbærende. Bevegelsen fra det høye mot det lave representerer *et bevegelsesmønster i Gud*. Det er *inkarnasjonens* bevegelse – Gud i Kristus kommer oss i møte nede i vår egen virkelighet, og Han søker mot det livet som er såret, fattig og satt utenfor. Denne bevegelsen i Gud peker samtidig mot en vei som alle disipler er kalt til å følge. For det tredje: Når linjen fra «det høye» når lengst ned, brytes den og vender om – utover og oppover. Det symboliserer det nytestamentlige *metanoia*-perspektivet: Det livet den troende kalles til, er et liv i omvendelse. Det er nødvendig å justere kursen: å vende seg til Gud i tro og tillit og mot verden i kamp for rettferdighet og fred. Derfor tegner den buede linjen oppover *konturene av jordkloden* som Gud har gitt oss å forvalte. Til slutt: *Selve streken* som tegner Korsvei-symbolet, er en håndtegnet linje – enkel, delvis brutt og på en måte uferdig. Dette uttrykker en viktig erkjennelse: Vi tror på *skjønnheten i det enkle*, og vi erkjenner at vi lever i det brutte og fragmenterte. Vi ser og forstår stykkevis som sårbare og feilende mennesker.

Denne fortolkningen av Korsveis logo sier mye om de teologiske anliggender som utgjør bevegelsens basis. Jeg vil i det følgende utdype dette i tilknytning til noen kjernetema i bevegelsens teologiske selvpresentasjon.

Disippel-identitetens teologiske basis

Korsvei har gjennom hele sin historie plassert *disippelskap* i sentrum for sin teologi. Den kristne er først og fremst Jesu Kristi disippel og knytter derfor sin dypeste identitet til Kristus-forholdet. Når dette utdypes teologisk, trer etter min vurdering samspillet mellom fire teologiske anliggender fram som særlig sentrale:¹⁷

(1) *Relasjonen til Jesus*: For det første framheves det at disippel-identiteten ikke må forstås som et mer eller mindre abstrakt teologisk prinsipp. Det dreier seg om en personlig, åpen og *levende relasjon til Jesus Kristus*. Denne relasjonen finner mange forskjellige uttrykk, men helt sentralt står bønnens dialog med Gud og engasjementet for å virkeliggjøre Guds vilje i verden. (2) *Inkarnasjonen*: Den levende relasjonen til Kristus bygger på og forutsetter *evangeliet om inkarnasjonen*. I inkarnasjonen åpner den treenige Gud seg mot alt som lever, og in-

17. Hovedkilden når det gjelder utdyping av Korsveis teologiske basis, er fortsatt boken *Gudsrikets gåte*, 2005. Viktige er også de tre publikasjonene *Veivisere*, 2003, *Veigrep. En livsregel for Kristusdisipler*, 2011, og *Spor. Å følge Jesus i vår tid. Et Korsvei-kurs*, 2009.

viterer hvert menneske til å leve i troens og nådens relasjon til Gud i Kristus. Når Ordet blir menneske og tar bolig iblant oss (Joh 1,14), betyr det også at skaperverkets materialitet og vår egen kroppslighet «helliges». Livet som disippel innebærer derfor en avvisning av alle former for gnostisk preget forakt for eller nedvurdering av kroppens verdighet og naturens verdi.¹⁸ (3) *Guds Rike*: Dette stadfestes og blir virkelighet i verden gjennom Jesu proklamasjon av Guds rike. Som borgere av dette Riket har disiplene del i en ny, eskatologisk virkelighet. Denne virkeligheten er først og fremst *nåde og gave fra Gud*, et liv i forsoning og fred med Skaperen. Men Guds rike er samtidig forstått som *et kall og en utfordring* til nytt liv. Et kall til kamp for rettferdighet, forsoning og fred, og en permanent utfordring til ikke å resignere og stilltiende godta urett og undertrykkelse.¹⁹ (4) *Fellesskap*: Dette forsterkes og understrekes gjennom forkynnelsen av Guds rike som *et sosialt og sakramentalt fellesskap*. Disippelliv er ikke et liv for «ensomme ulver». Det er et liv båret av styrken i et fellesskap (menigheten) som bærer hverandres byrder og deler hverandres gleder i takknemlighet for Guds gaver i Ord og sakrament. I dette fellesskapet avdekkes grunnmønsteret i Guds rike: Vi lever av det Gud gir, og vi deler med hverandre. Slik kan Guds vilje skje – på jorden som i himmelen.

Den basisen vi her har beskrevet, sammenfattes i Korsveis vedtekter. Her heter det bl.a.:

Korsvei er en økumenisk bevegelse, født ut av lengselen etter å leve som Jesu disipler midt i vår tid. I en tilværelse der sterke krefter splitter og slår i stykker, ønsker vi å søke det hele og hellige. Vi erkjenner at en avgrunnskraft vil gjøre oss til fiender av skaperverket, av hverandre, av Gud. Vi tror på Jesus Kristus! I ham har vi funnet livets dypeste sammenheng. I ham kaller den treenige Gud oss til omvendelse og forsoning, til fellesskap med seg selv og med alt det liv han har skapt. Gjennom ham er Guds rike kommet nær med sine helende krefter. Dette riket angår alle livets områder. Vi tror og håper at det en gang skal fullendes på den nyskapte jord der den treenige Gud blir alt i alle. Vi tror at det finnes en korsvei for hvert menneske der vi kalles til etterfølgelse og fellesskap med Kristus, vår livskilde. Vi tror at korsets vei fører oss inn i livet, - til fellesskap, utfoldelse og fest, til deltakelse, innlevelse og protest. På denne veien blir tidens brennende spørsmål til våre egne.²⁰

18. Se til dette følgende artikler i Knut Grønvik mfl. (red.), *Gudsrikets gåte*, 2005: Ellen M.W. Finnseth, «Både Og: Tilbedelse og våkenhet», 21–23; Sven Thore Kloster, «Gi oss i dag vårt daglige brød», 35–43, og Harry Månsus, «Shalom jord!», 35–43.

19. Dette formuleres programmatisk i Jon Henrik Gulbrandsens artikkel, «Evangeliet om Guds rike», i Knut Grønvik mfl. (red.), *Gudsrikets gåte*, 2005, 25–33. Se til samme tema-tikk i samme bok også Magnus Malm, «Vår samvittighet roper», 71–86.

20. Hentet fra bevegelsens nettsider: <http://www.korsvei.no>

Bevegelsen mot praksis – de fire veiviserne

Vår kultur er preget av et sterkt fokus på individets frihet og selvbestemmelse. Det preger også det åndelige livet. Er det i en slik sammenheng overhodet mulig å si noe mer konkret om hva det innebærer å leve som disippel? Eller vil et hvert slikt forsøk innebære en moralistisk blindvei som truer med å ødelegge den kristne frihet og individets personlige ansvarlighet?

Korsvei-fellesskapet har arbeidet med slike problemstillinger gjennom hele sin historie. Resultatet materialiserte seg etter hvert i det som i dag framstår som bevegelsens fremste kjennetegn: *de fire veiviserne*. Disse søker å forene flere hensyn. Man ønsker å ivareta respekten for den enkelte disippels autonomi og ansvaret for egne valg. Samtidig vil man markere visse grenser til det man oppfatter som en illegitim privatisering og individualisering av disippellivets grunnleggende normer. Gjennom formulering av de fire veiviserne ønsker man derfor både å profilere bevegelsens egenart og samtidig gi føringer i prosessen med å bygge en disippelidentitet.²¹ Det er slike overveielser som gir bakgrunn og kontekst for veiviserne. Her følger en kort presentasjon.

1. veiviser: Søke Jesus Kristus

Som svar på Guds kall søker disippelen alltid fornyelse av troens relasjon til Jesus. Dette er alfa og omega i disippellivet og peker mot en livslang prosess som utfolder seg langs to sammenvevde linjer: Det inviterer til et fortrolig *personlig* fellesskap med Kristus samtidig som det peker inn mot et bredt tilfang av *felles praksiser og erfaringer* i kirkens historie. Det handler om en hverdagsnær spiritualitet uttrykt gjennom bønn, bibellesning, gudstjenestefeiring, skriftemål, sjelesorg, åndelig veiledning m.m.

2. veiviser: Bygge fellesskap

Selv om livet med Kristus tar form som dypt personlige erfaringer, er det ikke en reise for «lonely heroes». Gud har skapt hver enkelt som *person-i-relasjon*, noe som bl.a. betyr at vi trenger den støtten og styrken som fellesskap og tilhørighet gir. Derfor åpner disippellivet seg mot fellesskapet, bæres av det og bidrar til å bygge det. Gjennom gudstjenestefeiring og diakoni i menighetens sosiale og sakramentale fellesskap utdypes og virkeliggjøres dette.

21. I boka *Veivisere*, 2007, formuleres dette slik: «Mange har etterlyst konkrete ord og håndfaste handlinger. Men ingen av oss har fasit på hvordan livet skal leves. De konkrete svarene må vi finne hver for oss. Samtidig er vi mange som har søkt sammen for å prøve å finne en retning.» Se *Veivisere*, 2007, 1. For framstillingen av veiviserens innhold, se særlig den boken.

3. *veiviser: Leve enklere*

Denne veiviseren vender seg kritisk mot Mammons forførende makt og den livsstilen som preger *homo consumens* i rike land som Norge. Begjæret etter høyere forbruk og mer materiell rikdom er en sosial, økologisk, kulturell og åndelig blindvei. Livet i Guds rike gir helt andre prioriteringer. Vi kalles til å leve enklere for å kunne prioritere virkelige verdier og dele med de som har mindre.

4. *veiviser: Fremme rettferdighet*

Veiviser nummer fire retter oppmerksomheten mot den større sosiale og politiske konteksten som disippelens liv utspiller seg innenfor. Den viser ut over grensene for personlig fromhet og peker på den avgjørende betydningen som forhold knyttet til sosial, økonomisk og økologisk rettferdighet har. Den nåværende økonomiske verdensorden og fordelingen av sosial og politisk makt som den bygger på, bidrar til å opprettholde urett, undertrykkelse og lidelse. Det er i strid med Skaperens vilje og krenker menneskers verd. Derfor kalles disippelen til kamp for å endre systemer som opprettholder maktmisbruk og holder mennesker nede i fattigdom.

Sett under ett tegner disse fire veiviserne et bilde av en kristen spiritualitet med tydelig profil. Disippelen er kalt til å leve et liv styrt av andre verdier og prioriteringer enn de som dominerer i samfunnet. Samtidig er veiviserne åpne og fleksible med betydelig rom for individuell frihet og personlige valg. Individualisme og spiritualitet er slik sett på mange måter tett sammenvevd. Ganske mange har de senere årene opplevd dette som lite tilfredsstillende. Man har derfor ønsket å ta et skritt videre mot mer forpliktende former for fellesskap. Resultatet møter oss i dag i form av *Veigrep. En livsregel for Kristusdisipler og Veigrepsfellesskapet*.

«*Veigrep*» – en livsregel for Kristusdisipler

For å kunne stå imot presset fra den livsstilen som dominerer vårt postmoderne forbrukersamfunn, trengs den motkraften som forpliktende fellesskap kan gi. Hvordan er det mulig å utvikle slike fellesskap uten å rote seg inn i en eller annen form for «loviskhet» eller «fariseisme» som raner den kristnes frihet? Gjennom en samtaleprosess over flere år ble «*Veigrep*» og «*Veigrepsfellesskap*» etablert i 2010 som svar på disse utfordringene.²²

22. Veigrepene presenteres i en egen trykksak med tittelen *Veigrep. En livsregel for Kristusdisipler*, 2010. Her presenteres rammer og forutsetninger for Veigrepsfellesskapet. Se ellers Korsveis hjemmesider: <http://www.korsvei.no>. Viktig inspirasjon er hentet fra kjente kristne fellesskap som Iona, Taizé, St.Egidio og den form for åndelig veiledning som finnes i Ignatiansk tradisjon (jf. *Veigrep*, 2010, 2).

Veigrepens målsetting er klar: Man vil beskrive en konkret og hverdagsnær praksis for bønn og bevisst disippelliv. Veigrepene gjør dette ved å anbefale en bestemt *regelmessig rytme* (for dagen, uken, måneden og året), ved å utfordre til å *velge retning* på viktige livsområder, og ved å legge til rette for *reisefølge* i form av forpliktende tilknytning til et mindre fellesskap. Så langt er det ikke utviklet planer om å bygge konkrete fellesskap av mennesker som lever sammen på samme sted i en form for kommunitet. Medlemmer av Veigrepfellesskapet lever spredt over hele landet og praktiserer «reglene» (Veigrepene) innenfor rammene av sitt daglige liv. De møtes et par ganger i året for å dele og utdype sine erfaringer, men holder ellers god kontakt, via Internett og på andre måter.²³

Kontekst og teologi – momenter i en vurdering av Korsveis spiritualitet

Den spiritualiteten og profilen som Korsvei har utviklet, er interessant og utfordrende. Hvordan interagerer den med og preges av den sosiale og kulturelle konteksten som vår innledende skisse tegnet konturene av? I fortsettelsen vil jeg peke på noen momenter til svar på slike spørsmål. Jeg begrenser meg til noen refleksjoner og sideblikk til synspunkter i aktuell debatt om den kristne spiritualitetens egenart.

Ubehaget i kulturen – på leting etter en transformerende tro

Corkery legger følgende prinsipielle synspunkt til grunn for sine analyser: «... there is no uninculturated spirituality»²⁴. Jeg deler dette synspunktet. Corkery hevder videre at en gitt konkret spiritualitet enten vil «*reflect, or challenge, or enhance, or transform, or even undermine culture*»²⁵. Hvordan plasserer Korsvei seg i et slikt perspektiv?²⁶

Som vi har sett, søker Korsvei etter en radikal disippelspiritualitet som er villig til oppbrudd og forandring. En levende tro har transformerende kraft. I lys av dette er det etter mitt skjønn fruktbart å se dette i lys av Wuthnows sosiologiske analyser av religiøst liv i USA. Han skiller her mellom to hovedtyper av kristen spiritualitet, nemlig *spirituality of dwelling* og *spirituality of seeking*.²⁷

23. Det som holder dette fellesskapet sammen, er felles fokus, felles rytme, felles retning, felles handling, gjensidig forbønn, samlinger, medvandring og kontakt og kommunikasjon (Veigrep, 2010, 26).

24. James Corkery, «Spirituality and Culture», i Philip Sheldrake (red.), *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, 2005, 29.

25. James Corkery, «Spirituality and Culture», i Philip Sheldrake (red.), *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, 2005, 29.

Poenget er dette: Korsvei-spiritualiteten framtrer tydelig som *a spirituality of seeking*. Man vil sette folk i bevegelse bort fra det etablerte, trygge og (selv)tilfredse, slik at de i stedet kan begi seg ut på veiene som moderne pilegrimer i Kristi etterfølgelse. Dette kallet til oppbrudd har både en «åndelig» og en «sosiokulturell» eller politisk dimensjon. Når man ser nærmere på hva dette innebærer, trer karakteristiske trekk i Korsveis profil tydelig fram. Jeg begrenser meg til to forhold.

(a) *Teologi i spenningen mellom «spørsmål» og «svar»*: Bevegelsens representanter sier ofte at i søken etter en troverdig disippelspiritualitet er gode, utfordrende spørsmål ofte vel så viktige som klare, velavgrnsede svar. Karakteristisk er følgende formulering fra Grøviks penn: «Vi leter etter en vei, ... og mener at selve spørsmålet ofte kan være vel så viktig som svaret. Klare spørsmål holder nysgjerrigheten oppe, lengselen levende og disippelen i bevegelse.»²⁸ Sammenhengen dette sies i, mer enn antyder en kritisk brodd til bestemte deler av kirkelig liv i vårt land. Markeringen av «klare linjer», «klare svar» og «godtatt og ikke godtatt teologi» er en velkjent strategi som Korsvei inntar en kritisk avventende holdning til. Man spør om dette engasjementet for å markere grensdragning og skillelinjer egentlig tjener Guds Rikes fremme i vårt folk. Det er ikke urimelig å spørre om dette innebærer en form for nedskrivning av den betydningen som *teologiens innhold* har. Man kan undres på om dette er et tydelig påtrykk fra «tidsånden», i form av vendingen bort fra ytre autoritet i fastlagt lære og dogme, som ifølge Heelas og Woodhead kjennetegner «*Subjective-life Spirituality*» (jf. pkt. II). Slike spørsmål kan man etter mitt skjønn ikke lett vint avfeie. I en kultur som vår og i en bevegelse som programmatisk ønsker å favne vidt og som er båret av en lidenskap for transformerende kristen praksis, vil betydningen av arbeid med teologiens læremessige innhold lett kunne margina-

-
26. Et relevant kritisk spørsmål i denne sammenhengen kan formuleres slik: Hvilke sosiale grupper og kulturelle sjikt i det norske samfunn preger Korsvei-bevegelsen? Har bevegelsen et visst «elitært» preg, i den forstand at den domineres av høyt utdannede akademikere med politiske holdninger orientert mot venstresiden i norsk politikk? Og hvordan preger dette i tilfelle den profilen som avtegnes når bevegelsen søker å konkretisere en kristen spiritualitet? Slike spørsmål er et stykke på vei relevante når perspektivet «spiritualitet–kultur» fokuseres. Å ta stilling til disse er imidlertid vanskelig så lenge det ikke foreligger noen kvalifisert (sosiologisk) kartlegging av sosiokulturell bakgrunn/tilhørighet blant Korsveis aktive medlemmer og festivaldeltakere. At det her dreier seg om en sammensatt gruppe også mht. utdanning, sosiokulturell bakgrunn m.m., er åpenbart. Samtidig er det utvilsomt et markert innslag av personer med høyere utdanning blant aktive Korsvei-folk. Hvordan dette slår ut i bevegelsens profil og prioriteringer, er det imidlertid vanskelig å ha begrunnede oppfatninger om. Derfor er dette heller ikke tema i min videre drøfting.
27. Robert Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, 1998, 1–18. Se også Wade C. Roof, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*, 1993.
28. Knut Grønvik mfl. (red.), 2005, 9.

liseres. Formodentlig vil trykket i de utfordringene som melder seg her, snarere tilta enn svekkes i årene som kommer. Det er det etter mitt skjønn viktig å være oppmerksom på.

Samtidig er det noe i problemstillingen slik jeg her har formulert den som antakelig ikke treffer Korsveis egenart særlig presist. Som vist ovenfor har man hele tiden drevet et målrettet arbeid nettopp med teologien og kristentroens grunnleggende innhold. Måten dette gjøres på, er imidlertid noe annerledes enn i mange andre sammenhenger. Det teologiske arbeidet er ikke motivert ut fra behovet for å trekke klare linjer og markere tydelige grenser, men derimot ut fra lengselen etter tydeligere innhold og retning i disippelens liv. Tatt i betraktning den konteksten som det norske kirkelige landskapet representerer, er en slik orientering etter mitt skjønn ikke bare legitim, men utfordrende og nødvendig. *De fire veiviserne* sammen med *Veigrepene* og Korsveis *liturgier og bønner* viser hvor fruktbar og utfordrende denne strategien har vært.

(b) *Den kristne spiritualitetens former og uttrykk*: Disippelen kalles til å utdype og fornye troens tillitsfulle forhold til den treenige Gud. Dette anliggendet er alfa og omega og gjennomsyrrer hele Korsveis virksomhet. Det uttrykkes og formidles på mange ulike måter i bevegelsens festivaler og skrifter, ikke minst gjennom vektleggingen av bønn, retreat, meditasjon, åndelig veiledning og gudstjeneste med nattverdfeiring i sentrum. Gjennom dette tegnes det ganske klare konturer av en form for *kontemplativ og sakramental spiritualitet*.²⁹ Den søker *personlig erfaring* av nåden i Kristus og fellesskapet med Ham i bønn og tilbedelse. Den uttrykker seg i *stillheten* like mye som i ordene, i *meditasjonen* like mye som i bibellesningen. Samtidig orienterer den seg markert mot *fellesskapet*. Med *gudstjenestefeiring og sakramentsforvaltning* i sentrum preges festivalene av en enestående *dugnadsglede* sammen med løssluppen *lek og kreativitet*.

Alt dette går sammen i en gjennomtenkt og nøye planlagt helhet, både teologisk og praktisk. Og med dette vil Korsvei også utfordre etablert kristenliv til større dristighet og sterkere engasjement på vegne av det nye livet i Guds Rike. Utfordringen gjelder ikke minst den praktiske sekulariseringen, privatiseringen og passiviseringen som ser ut til å prege store deler av folkekirkens medlemmer (pkt. II). *De fire veiviserne* utfordrer de mange passive kirkemedlemmene til et mer personlig, bevisstgjort og aktivt forhold til kjernen i kirkens tro. Samtidig har utfordringen en videre adresse inn mot norsk kristenliv. Gjen-

29. Den type kontemplativ spiritualitet som preger Korsvei, har klarere innslag av såkalt *katafatisk* enn *apofatisk* type. Den apofatisk orienterte bønne/mystikken søker mot en ordløs meditasjon og bønn med basis i overbevisningen om at Gud alltid er større enn det våre ord, symboler og bilder kan uttrykke (jf. *teologia negativa*). Den katafatisk orienterte bønne/mystikken, derimot, praktiserer gjerne bønn og meditasjon i tilknytning til konkrete bibeltekster, trossymboler eller bilder, slik vi bl.a. kjenner det fra ignatiansk åndelig veiledning. Se til dette f.eks. Cunningham & Egan, 1996, 128ff.

nom bruk av bønner og liturgier, metoder og teknikker fra sammenhenger utenfor det etablerte norske kristenlivet, ønsker man å utvide perspektivene og åpne for et bredere inntak av inspirasjoner for kristen praksis.

I dette gjenspeiles et annet karakteristisk trekk ved Korsvei-spiritualiteten: en grunnleggende *økumenisk åpenhet*. Dette er et bevisst program som på sitt vis også står i sammenheng med det vi berørte i det foregående: Betydningen av tradisjonelle konfesjonelle grenser og læremessige forskjeller må vike for mer pragmatiske teologiske holdninger. Møte med personer og sammenhenger som kan inspirere og utfordre til fornyet disippelliv, veier tyngre enn hensynet til avklart overenstemmelse med læremessige standpunkter.³⁰ Gjennom hele sin historie har derfor Korsvei mottatt sterke impulser fra både romersk-katolsk, østlig ortodoks, karismatisk og frigjøringssteologisk spiritualitet.³¹

Målt med tradisjonelle konfesjonelle og læremessige standarder vil nok resultatet av dette for enkelte fortone seg som en lite helhetlig, kanskje til og med forvirret og *hybrid spiritualitet*. At en slik mulig kritikk ikke gjør nevneverdig inntrykk i Korsvei-sammenheng, kan forklares på mange måter. Henvisninger til strategivalg og fokuset på kristen praksis spiller utvilsomt en rolle. Samtidig bør man ikke undervurdere betydningen av den typen endringer i kulturell kontekst og «åndelig klima» som vi skisserte innledningsvis. Dype sosiale endringer knyttet til globalisering og framveksten av et multireligiøst samfunn har gitt legitimitet til nye former for kulturell pluralisme og individuell valgfrihet. Kulturelle tradisjoner og sosiale mønster som før lå fast og bidro til å opprettholde klare skiller, er satt i bevegelse. Vektleggingen av personlig erfaring, søken etter autentiske uttrykk for kristen fromhet, nedtoningen av læremessige skillelinjer, økumenisk åpenhet og festivalenes vekt på kreativ livsutfoldelse – alt dette kan også ses på som fenomener som uttrykker prosesser i kulturen og

30. At dette kan ses på som et ganske tidstypisk trekk innenfor en (post)moderne kontekst for religiøst liv, støttes av en interessant parallell i den formen for kristen praksis som den amerikanske teologen Diana Butler Bass kaller «practicing congregations» og/eller «pilgrimage congregations». Disse fokuserer på «practice, not purity», «wisdom, not certainty» og «tradition, not traditionalism», og derfor danner de fellesskap «around Christian practices, not around moral or theological purity». Se Diana Butler Bass, *Christianity for the Rest of us: How the Neighbourhood Church is Transforming the Faith*, 2006; Diana Butler Bass, *The Practicing Congregation. Imagining a New Old Church*, 2004. Referansene er her hentet fra nåværende Korsvei-prest Tone Stangeland Kaufmans doktoravhandling *A New Old Spirituality. A Qualitative Study of Clergy Spirituality in the Church of Norway*, 2011, 86–90.

31. Noe av denne bredden kan illustreres med henvisning til et lite utvalg av talere på de store sommerfestivalene, blant andre Jim Wallis (Soujourners, radikal evangelikal, USA); Gerhard W. Hughes (Jesuit, Storbritannia); Gerald West (KwaZulu Natal, frigjøringssteolog, Sør-Afrika); Shane Claiborn (USA); biskop Thomas (den koptiske kirke, Egypt); Ylva Eggehorn, Martin Lønnebo og Magnus Malm (Sverige); Geir Gundersen og Sunniva Gylver (lutherske prester, Norge).

reflekterer endringer i denne. I et slikt perspektiv framstår sentrale elementer i Korsveis ideologi og virksomhet som eksempler på oppbrudd og nyorientering i samsvar med dyptgående endringer i kulturen.

Betyr dette at Korsvei-spiritualiteten i det store og hele er en tidstypisk spiritualitet vesentlig formet på allmennkulturens premisser? Det ville etter mitt skjønn være en altfor enkel og misvisende slutning. For det første er det selvsagt ingenting galt i å utvikle former for tenkning og praksis som svarer til aktuelle behov «i tiden», det er snarere en nødvendighet. Men for det andre, og viktigere: Bildet av Korsveis spiritualitet har flere markerte trekk som peker i andre og til dels motsatte retninger sammenliknet med de som dominerer i kulturen. Et interessant eksempel er knyttet til forståelsen av forholdet mellom (individuell) *autonomi* og (ytre) *autoritet*. Et annet handler om betydningen av kamp mot fattigdom og sosial og økologisk urett. Jeg vil kort drøfte disse til slutt.

Mellom subjektivitet og tradisjon – dialektikken mellom autonomi og autoritet

I Heelas og Woodheads analyser står spørsmål knyttet til *autoritet* og *autonomi* sentralt når de differensierer mellom de to typene *Life-as Religion* og *Subjective-Life Spirituality*. Hvordan kan vi forstå Korsvei i lys av disse kategoriene? Etter min vurdering treffer ikke denne systematiseringen særlig godt. Ingen av kategoriene fanger egenarten i Korsvei-spiritualiteten. Spør man etter grunne til dette, avdekkes et sentralt trekk i Korsveis spiritualitet som bærer klare motkulturelle trekk.

Vi har sett foran at bevegelsen gjennom sin vektlegging av personlig erfaring, retreat, kontemplasjon, helhetlig spiritualitet m.m. har klare ytre kjennetegn på den typen spiritualitet som mange forskere hevder preger en postmoderne kultur. Dette er imidlertid en utvendig og ganske overfladisk side av saken. En annen og helt avgjørende side blir synlig når man undersøker hvordan forholdet mellom *frihet* og *forpliktelse* tilrettelegges innenfor rammene av den helhetlige spiritualiteten i Korsvei I møte med denne tematikken peker Korsvei i helt andre retninger enn de man finner i «Subjective-Life Spirituality». Ifølge Heelas og Woodhead avviser man her enhver gitt (ytre) autoritet og oppfordrer i stedet til å utvikle «the courage to become one's own authority», og da gjerne med følgende mål for øye – «becoming who I truly am»³². Korsvei-spiritualiteten etablerer her helt andre perspektiver. Man forstår forholdet mellom frihet og forpliktelse vs. autonomi og autoritet på en kvalifisert annerledes måte. Og nettopp i dette alternative perspektivet artikuleres et stykke grunnleggende

32. Heelas & Woodhead, 2005, 4.

Korsvei-teologi: Fordi den treenige Gud er menneskelivets Skaper og i Sønnens inkarnasjon har åpenbart seg som sant menneske, må forholdet mellom autoritet og autonomi tolkes i lys av en særegen «evangelisk dialektikk». Personlig autonomi er her ikke truet av guddommelig autoritet, men snarere bekreftet og utdypet. Det åpner seg en annerledes eksistensiell og åndelig virkelighet: Ingen steder puster mennesket i en så stor frihet som når det lever i lydighet mot Gud. Aldri er mennesket så levende til stede *som seg selv* som når disippelen følger i Mesterens fotspor.

Det enten–eller-forholdet mellom frihet og forpliktelse som «Subjective-Life Spirituality» stiller opp, avvises altså her som falskt. I stedet blir den nye evangeliske dialektikken mellom autonomi og autoritet et uttrykk for kjernen i Korsveis teologiske antropologi. Nettopp dette perspektivet er den elementære teologiske basisen for både Veiviserne og Veigrepene: Å forplikte seg i forsakelse, tro og lydighet til praktisk nestekjærighet og omsorg for fellesskapet utgjør ingen trussel mot personlig autonomi. Det tolkes snarere som konstruktive vevisere for et meningsfullt liv. *Conformitas Christi* angir veien mot autentisk menneskelig eksistens.

Kontemplasjon og aksjon – en jordvendt spiritualitet?

I den kristne spiritualitetens historie er dialektikken mellom «kontemplasjon og aksjon» en velkjent formel.³³ Man ønsker å få fram at det er en nødvendig sammenheng mellom å søke fellesskap med Gud i stillhet, bønn, meditasjon etc. («kontemplasjon») og å søke Gud og tjene Ham gjennom nestekjærighet og arbeid for fred og rettferdighet i verden («aksjon»). Hvordan plasserer Korsvei seg i en slik sammenheng? Svaret er ganske entydig: Selv om den kontemplative og sakramentale spiritualiteten er viktig, har kamp for rettferdighet og fred alltid vært et helt sentralt anliggende. En spiritualitet som bare søker «innover» mot åndelig fordypning og ikke vender seg lidenskapelig mot uretten i verden, oppfattes som forførerisk. Det er ikke mulig å søke fred med Gud uten å engasjere seg i kampen for fred og rettferd i verden. En troverdig kristen spiritualitet er derfor uløselig sammenvevd med diakoni og samfunnsansvar.

Denne forståelsen er teologisk begrunnet i en trinitarisk teologi med inkarnasjonen og Gudsrike-forkynnelsen som sentrale anliggender.³⁴ Med dette som basis vender man seg mot alle former for verdensflukt eller forsøk på å spiritualisere den kristne fromhet i gnostisk retning. Lidelsen og uretten i «den globale landsbyen» er viktige utfordringer i Korsveis spiritualitet. Det er disip-

33. Se Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action*, 1998; W.A. Barry & R.G. Doherty, *Comtemplatives in Action. The Jesuit Way*, 2002.

34. Se til dette særlig Knut Grønvik mfl. (red.), 2005, 25ff, 35ff og 127ff, og analysen av Korsveis teologiske basis i pkt. IV foran.

pelens kall å orientere sine livsvalg og prioriteringer i lys av de sosiale, økonomiske og økologiske rammene som livet på en liten og sårbar jordklode gir. Dette får en rekke konkrete uttrykk i bevegelsens engasjement. Ett eksempel er arbeidet med å utvikle forpliktende relasjoner til institusjoner og personer i den tredje verden. Konkret solidaritetsarbeid, økonomisk støtte og personlig vennskap er høyt prioritert og systematisk innarbeidet i styrets arbeid og festivalenes program. Et annet eksempel er konkrete aksjoner rettet mot nord-sørutfordringer og viktige forvaltnings- og fordelings spørsmål i norsk samfunnsdebatt.³⁵ På den måten blir spiritualitetens sosiale og politiske dimensjon tydelig markert. Man henvender seg *til individet* og *det kristne fellesskapet* med kritikk av passivitet og likegyldighet, og oppfordrer til kritiske holdninger i møte med livsstilsprioriteringer i vårt materialistiske konsumsamfunn (jf. veiviseren «leve enklere»). Samtidig henvender man seg kritisk *til samfunnet* og tematiserer politiske problemstillinger knyttet til rettferdig fordeling og kamp mot fattigdom. Dette engasjementet har preget Korsvei fra starten, men er samtidig vesentlig styrket og utdypet gjennom den globale horisonten og den økumeniske åpenheten. Inspirasjon fra ulike typer frigjøringsteologier fra forskjellige verdenshjørner og konfesjoner har vært av stor betydning.

På denne måten får Korsvei-spiritualiteten også preg som en *profetisk-kritisk spiritualitet*. Den ønsker å utvikle former for handlingsrettet *motkultur* og *motmakt* i møte med dominerende prosesser i samfunnet. Anvender man Corkerys beskrivelse, kan man si at forholdet mellom spiritualitet og kultur i Korsveis tilfelle karakteriseres av begreper som «challenge» og «transformation». Slike motkulturelle impulser og bevegelser finnes i mange sammenhenger i den vestlige verden. Slik sett er Korsveis engasjement og profil på dette området ikke særegent, men reflekterer strømmer i kulturen som kritiserer etablerte maktstrukturer og peker på nødvendigheten av radikale endringer. Det er sikkert riktig observert når Michael Downey i sin analyse hevder følgende: «Without doubt, this interest in social justice is one of the most significant developments in contemporary spirituality».³⁶ Det spesielle i Korsvei-sammenheng er den tunge teologiske begrunnelsen dette gis. Overbevisningen om oppbruddets nødvendighet oppstår i erfaringen av den dype konflikten mellom Guds vilje for livet og den himmelropende fattigdommen og uretten i fordelingen av jordens rikdommer. Korsvei har vist vilje til å konkretisere dette engasjement

35. Et nærliggende eksempel på slik aksjon fra de siste årene gjelder forvaltning og investering av den norske stats *oljeformue*. Korsvei har på ulike måter (gjennom uttalelser, underskriftskampanjer, møte med Finanskomiteen på Stortinget m.m.) tatt til orde for å investere en vesentlig større del av fondet til beste for fattige land i den tredje verden. Et annet eksempel er Korsvei-styrets offentlige uttalelse til støtte for det såkalte *Kairos-dokumentet*, et opprop fra kristne ledere i Palestina om den fastlåste konflikten mellom Israel og Palestina (se til dette på hjemmesiden til korsvei.no)

36. Downey, 1997, 96.

både på individplan og kollektivt med hensyn til saker som er kontroversielle i både norsk kristenliv og norsk samfunnsdebatt.

Denne insisteringen på sammenhengen mellom kontemplasjon og aksjon gir bevegelsen en tydelig motkulturell profil. Det bygger også troverdighet i lys av Korsveis egne verdier og målsetninger: «Å inspirere og utfordre til å søke fortrolig fellesskap med Jesus Kristus, og forenes med ham i kampen for livet i vår verden».³⁷

Epilog

«Hva går Kristi etterfølgelse ut på i vår tid, da ropet fra de fattige i sør gjaller i et åndelig tomrom i nord?» Slik formulerte Korsvei-presten spørsmålet som innledet vår artikkel. Hvilket svar gir vår analyse? I alle fall dette: Korsvei framstår på flere måter som en særegen og fascinerende plante i det norske landskapet. Bevegelsen er ikke opptatt av å trekke opp grenser og sortere i «innenfor» eller «utenfor». I stedet peker den målrettet og lidenskapelig mot sentrum: disiplens tillitsfulle og fortrolige fellesskap med Kristus – og på veien videre derfra: Det gode og utfordrende livet i Kristi etterfølgelse. Forsakelsen og troen, kampen for fred og rettferdighet – sammen med alle som hører Veien til.

Høye idealer og store mål i en kultur preget av materialisme og nytelse, er det en farbar vei? Sikkert ikke for den skeptiske, mistenksomme og forsiktige. Men dersom det teologiske arbeidet ikke forsømmes, og fokus på det sentrale ikke distraheres, kan det fortsatt vokse gode frukter langs korsveien. Den som gir seg Gud i vold, risikerer alltid å bli velsignet.

37. Korsveis formulerte målsetting sitert etter tekst på bevegelsens hjemmeside: www.korsvei.no

Litteratur

- Barry, W.A. & R.G. Doherty, *Comtemplatives in Action. The Jesuit Way*, New York: Paulist Press, 2002.
- Bass, Diana B., *The Practicing Congregation. Imagining a New Old Church*, Herndon: Alban Institute, 2004.
- Bass, Diana B., *Christianity for the Rest of Us. How the Neighbourhood Church is Transforming the Faith*, San Francisco: Harper, 2006.
- Botvar, Pål Ketil & Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, 2010.
- Corkery, James, «Spirituality and culture», i Philip Sheldrake (red.), *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, 2005, 26–31.
- Cunningham, Lawrence S. & Keith J. Egan, *Christian Spirituality. Themes from the Tradition*, New York: Paulist Press, 1996.
- Downey, Michael, *Understanding Christian Spirituality*, New York: Paulist Press, 1997.
- Engedal, Leif Gunnar & Arne Tord Sveinall (red.), *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiositet, nyreligiositet og kristen tro*, Trondheim: Tapir Forlag, 2000.
- Finnseth, Ellen M.W., «Både – Og: Tilbedelse og våkenhet», i Knut Grønvik, Ellen Merete W. Finnseth, Inge Westly (red.), *Gudsrikets gåte. Stemmer fra Korsveibevegelsen* Oslo, 2005, 19–23.
- Furseth, Inger & Pål Repstad, *Innføring i religionssosiologi*, Oslo: Universitetsforlaget, 2006.
- Grønvik, Knut mfl. (red.), *Gudsrikets gåte. Stemmer fra Korsveibevegelsen*, Oslo, 2005.
- Grønvik, Knut, «Korsveis linje?», i Knut Grønvik, Ellen Merete W. Finnseth, Inge Westly mfl. (red.), *Gudsrikets gåte*, Oslo, 2005, s. 9–16.
- Gulbrandsen, Jon Henrik, «Evangeliet om Guds rike», i Knut Grønvik, Ellen Merete W. Finnseth, Inge Westly mfl. (red.), *Gudsrikets gåte*, Oslo, 2005, 25–33.
- Heelas Paul & Linda Woodhead (red.), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell, 2005.
- Kaufman, Tone Stangeland, *A New Old Spirituality. A Qualitative Study of Clergy Spirituality in the Church of Norway*, Oslo: Unipub, 2011.
- Kloster, Sven Thore, «Gi oss i dag vårt daglige brød», i Knut Grønvik, Ellen Merete W. Finnseth, Inge Westly mfl. (red.), *Gudsrikets gåte*, Oslo, 2005, 35–43.
- Krogseth, Otto, «Nyreligiositeten – i spenningsfeltet mellom avsakralisering og resakralisering. Et kulturalanalytisk perspektiv», i Leif Gunnar Engedal &

- Arne Tord Sveinall (red.), *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiositet, nyreligiositet og kristen tro*, Trondheim: Tapir forlag, 2000, 29- 40.
- Leech, Kenneth, *Soul Friend. Spiritual Direction in the Modern World*, London: Darton-Longman & Todd, 1994.
- Lesniak, Valerie, «Contemporary Spirituality», i Philip Sheldrake (red.), *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, London: SCM Press, 2005.
- Malm, Magnus, «Vår samvittighet roper», i Knut Grønvik, Ellen Merete W. Finnseth, Inge Westly mfl. (red.), *Gudsrikets gåte*, Oslo, 2005, 71–86.
- Merton, Thomas, *Contemplation in a World of Action*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.
- Månsus, Harry, «Shalom jord!», i Knut Grønvik Ellen Merete W. Finnseth, Inge Westly mfl. (red.), *Gudsrikets gåte*, Oslo, 2005, 35–43, 127–137.
- Repstad, Pål, *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*, Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2000.
- Roof, Wade C., *A Generation of Seekers. The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*, New York, Harper Collins, 1993.
- Sheldrake, Philip (red.), *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, London, SCM Press 2005.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. & London, Harvard University Press, 2007.
- Tickle, Phyllis A., *Re-Discovering the Sacred. Spirituality in America*, New York: Crossroad, 1995.
- Woodhead, Linda & Paul Heelas (red.), *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*, Oxford: Blackwell, 2000.
- Wuthnow, Robert, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, California, University of California Press, 1998.
- Aadnanes, Per M., *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiositeten*, Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- Korsvei-publikasjoner med flere forfattere, uten oppført redaktør er. *Veivisere*, Oslo: Genesis forlag, 2007.
- Spor. Å følge Jesus i vår tid. Et Korsvei-kurs*, Stavanger, 2009.
- Veigrep. En livsregel for Kristusdisipler*, Oslo, 2011.

Kristen naturspiritualitet

To bidrag til forståelsen av menneskets forhold til skaperverket

Knut-Willy Sæther

Innledning

I de senere år har den tradisjonelle skapelsesteologien blitt både beriket og utfordret av teologiske bidrag som tilstreber en interdisiplinær samtale med andre fagområder. Nå er ikke slike bidrag noe nytt, noe for eksempel dialogen mellom teologi og naturvitenskap er et godt eksempel på, men vi ser at dialog mellom nye fagområder har kommet mer i fokus, der også for eksempel økologi og estetikk er viktige samtalepartnere.¹ Skapelsesteologien omfatter en rekke tema og har i særlig grad søkt å si noe om Gud som skaper og hvilket forhold det er mellom Gud, mennesket og skaperverket for øvrig.

Mitt formål i denne artikkelen er å belyse to relativt nye, teologiske tilnærminger til forståelsen av menneskets forhold til skaperverket. Det ene perspektivet, som er å finne i nyere kristen spiritualitetsforskning, kan betegnes som en bestemt *økospiritualitet*. Det andre er å finne i skjæringspunktet mellom teologi, naturvitenskap og estetikk, og kan betegnes som *teologisk kosmologi*. Jeg har imidlertid ikke som ambisjon å gi en uttømmende fremstilling av hvordan en kristen økospiritualitet kan forstås, ei heller å diskutere inngående hva en teologisk kosmologi omfatter.

Kan det påvises noe felles anliggender ved disse tilnærmingene når det gjelder forståelsen av menneskets forhold til skaperverket?² Jeg mener at det er likheter, og vil i det følgende kartlegge dette. Begge bidragene forfekter en bestemt kristen naturspiritualitet, og dermed representerer de også et innspill til hvordan man kan tenke, og videreutvikle, en kristen skapelsesteologi. Jeg vil først gi et riss av hva en kristen økospiritualitet omfatter med utgangspunkt i spiritualitetsforsker Harald Olsens tenkning. Deretter vil jeg gi en presentasjon av en teologisk kosmologi slik den er artikulert hos teologen Alejandro García-Rivera.

-
1. Dette ser en i økoteologien og i nyere bidrag om skapelsesteologi og estetikk. Se f.eks. Røald Kristiansen, *Økoteologi*, 1993; David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*, 2003.
 2. For en innføring i hovedtankene i en teologisk kosmologi, se Knut-Willy Sæther, «Kosmos som Guds hage», i Svein Rise & Knut-Willy Sæther (red.), *En bok om Gud*, 2011, 171–183.

Kristen økospiritualitet

I de senere år har det i religionsforskningen og i teologien vært et økende fokus mot spiritualitet som fenomen,³ og noen har hevdet at spiritualitet ikke bare er et deltema i teologien, men også kan forstås som et nytt fagområde. Derimot er det ikke så opplagt hva spiritualitet omfatter og dreier seg om som faglig disiplin. Snevrer vi det noe inn til å gjelde kristen spiritualitet, vil også det kunne omfatte mange perspektiver.⁴

Harald Olsen definerer spiritualitet som

troens ytringsformer og manifestasjoner slik de kommer til uttrykk i menneskers liv, i deres individuelle og kollektive handlinger i møte med det omgivende samfunn og dets kultur. I søken etter å gi troen autentiske uttrykk i samtiden, og slik de gjennom praksis og erfaring er nedfelt i mønstre og tradisjoner gjennom tidene.⁵

Ut fra denne definisjonen betyr det, slik jeg leser det, at spiritualitet som fenomen blant annet må forstås antroposentrisk, i den forstand at det er mennesket som opplever, erfarer og praktiserer. Med andre ord er spiritualitet et uttrykk for det man i teologien betegner som det kristne fromhetslivet. Men opplevelsene og erfaringene finner alltid sted i rom der menneskets sanser er virksomme, og der hjernen fortolker disse. Spiritualiteten har med andre ord et *locus*. Den eksisterer ikke i et ikke-romlig eller ikke-geografisk «sted», for mennesket eksisterer i rom (og tid), der troens ytringsformer og manifestasjoner kommer til syne og finner sted. Dette aspektet ved religiøse erfaringer er viktig, noe særlig «the spatial turn» i religionsforskningen har poengtert.⁶ Det vises der til at plassen og rommet er sentrale dimensjoner både i gudsbilde og i religionenes ulike uttrykksformer. Dette er også et viktig anliggende i tradisjonen med ørkenfedrene, der stedet og landskapet har en viktig betydning og funksjon.⁷

Selv om spiritualitet som fenomen i den mening forstås antroposentrisk, finner vi også en kritikk innen spiritualitetsforskningen om at teologien i for

3. Se Harald Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 10.

4. Se Harald Olsen, «Fra lærepreken til lysglobe. Ny spiritualitet i statskirkelige menigheter på Sørlandet» i Pål Repstad & Jan-Olav Henriksen (red.), *Mykere Kristendom? Sørlandsreligion i endring*, 2005, 121ff; Olsen, *Spiritualitet: En ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 5ff.

5. Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 46.

6. Sigurd Bergmann, «En inledande navigation mellan rum, religion och rörelse», i Sigurd Bergmann (red.), *Religion som rörelse. Exkursioner i rum, tro och mobilitet*, 2010, 11.

7. Harald Olsen, «Askese og naturforståelse. Villmarks erfaringer og natursyn hos ørkenfedrene», i *DIN*, nr. 2–3, 2006, 21.

stor grad har vært antroposentrisk til forståelsen av virkeligheten. Man hevder at teologien særlig har sviktet ved at den har manglet et natur- og miljøperspektiv. Et slikt perspektiv vil derimot være en viktig del av en kristen spiritualitet, ifølge Olsen.⁸ Denne kritikken er begrunnet i at tradisjonell kristen fromhet og spiritualitet har hatt for lite tilknytning til den «materielle» delen av virkeligheten, men snarere vært kjennetegnet av et antroposentrisk fokus på spiritualitet – det er mennesket som står i sentrum for spiritualiteten. Dette er et forhold som, ifølge Olsen, er tydeliggjort hos for eksempel Philip Sheldrake. Sistnevnte viser blant annet til «nature mysticism» og «holistic spirituality».⁹ Det man her finner, er nettopp en avvisning av den dominerende antroposentriske tenkemåten til fordel for en holistisk biosentrisme.¹⁰ Antroposentrismen setter mennesket i sentrum og bidrar, ifølge Olsen, til en dualisme mellom det herskende subjekt (mennesket) og en objektivisert verden. En mer fruktbar tilnærming vil derfor være holistisk, der man i særlig grad vektlegger det relasjonelle og organiske ved virkeligheten. Olsen sier det slik: «Den holistiske dimensjonen i denne alternative tilnæringsmåten består i å se sammenhenger og helhet – både i det kosmiske perspektiv og på det menneskelige nivå.»¹¹ Det Olsen her uttrykker, er et kosmisk sikte der mennesket inngår i en større helhet.

Et slikt kosmisk sikte har også nære forbindelser til en annen kritisk stemme mot tradisjonell teologi, økoteologien.¹² I denne retningen finner vi også tydeliggjøringen av menneskets forhold til og ansvarlighet overfor resten av skaperverket, der en kristen skaperteologi utvikles i nær relasjon til naturforståelse, økologi og etiske tema. Det er derfor mange overlappinger mellom økoteologien og økospiritualiteten. Jeg vil ikke se nærmere på disse overlappingene i denne artikkelen, annet enn kort å antyde at økospiritualiteten fremstår nettopp med et sikte der spiritualitetsperspektivet er tydeliggjort, og at den i den forbindelse har et tydeligere fokus på for eksempel den estetiske dimensjonen.

For økospiritualiteten er det, som for økoteologien, også nære forbindelser til det Per Ariansen betegner som ikke-antroposentrisk miljøetikk, som kan komme til uttrykk ved både en biosentrisme og dypøkologi.¹³ Den førstnevnte vektlegger særlig at alle levende vesener har en eller annen form for rettighet. Vi finner dette utviklet på ulike måter som for eksempel i Hans Jonas' tenkning om levende veseners streben mot et mål og i Albert Schweizers' formulering

8. Harald Olsen, «Økospiritualitet – for det hele mennesket», i Bård Mæland & Tom Sverre Tomren (red.), *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, 2007, 255.

9. Ibid.

10. Ibid., 255–256.

11. Ibid., 256.

12. Se Kristiansen, 1993; Bård Mæland & Tom Sverre Tomren (red.), *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, 2007.

13. Per Ariansen, *Miljøfilosofi*, 1992, 170ff. For skjelningen mellom en antroposentrisk og ikke-antroposentrisk miljøetikk, se Ariansen, 1992, 131ff.

«ærefrykt for livet». Dypøkologien er formulert av Arne Næss, som henter inspirasjon både fra Mahatma Gandhis ikke-voldelige kritiske opposisjon og fra Baruch Spinozas filosofi der Gud, naturen og verden tenkes som en helhet. Så vel biosentrismen som dypøkologien er tydelige etiske posisjoner, og i en kristen økospiritualitet finner jeg også slike etiske aspekter artikulert, om enn ikke som klart definert etisk program. Derimot er den holistiske tilnærmingen et fellestrekk.

Det holistiske, kosmiske sikte i en kristen økospiritualitet er vesentlig for å kunne bidra til en fornyet gjennomtenkning av forholdet mellom mennesket, naturen og Gud. Men når det er sagt, vil også en slik spiritualitet være uløselig knyttet til en form for antroposentrisk fokus, slik både definisjonen av og tilnærmingen til ulike typer spiritualitet gir uttrykk for. Slik jeg leser det, er det derfor ikke et forsøk på å avvise helt et antroposentrisk fokus, det vil i så fall slå bunnen ut av selve innholdsbestemmelsen av spiritualitet, men snarere ønske å bidra til et fokusskifte fra en *ensidig* antroposentrisk spiritualitet til en, med Olsens ord, naturspiritualitet.¹⁴

Kristen spiritualitet og den estetiske dimensjon

Jeg skal i fortsettelsen se nærmere på ett av de mange aspektene ved spiritualitet som inngår i Olsens definisjon, nemlig det han betegner som estetisk/rituell spiritualitet.¹⁵ Denne typen spiritualitet vektlegger ritualer, liturgi og symbolhandlinger, i en form som tilfredsstillende estetiske behov og som gir skjønnheten rom.¹⁶ Denne kategorien må ikke forstås som statisk og avgrenset, for den kommer også til uttrykk i ulike blandingsforhold med andre dimensjoner ved spiritualitet som fenomen. Kategorien har også et antroposentrisk fokus, ved at det er mennesket som utøver riter, liturgiske handlinger og som opplever noe som estetisk vakkert og skjønt, men den kan også åpne for et mer kosmisk sikte ved å gi rom for det estetiske i skaperverket og naturen.

Det siste aspektet blir utviklet av Olsen, og med henvisning til Sheldrake gir han ansatser til en estetisk spiritualitetsforståelse, der man søker å ivareta både en relasjonell og en organisk dimensjon i tilnærmingen til menneskets forhold til naturen. Det relasjonelle uttrykker en motsats til å tenke dualistisk mellom subjekt og objekt, mellom mennesket og naturen. Det organiske peker også i samme retning, men fokuserer i tillegg på det holistiske ved at mennesket er en

14. Se f.eks. Olsen, «Askese og naturforståelse. Villmarkserfaringer og natursyn hos ørkenfedrene», 2006, 21. Her bruker Olsen termen naturspiritualitet som en betegnelse av ørkenfedrenes spiritualitet

15. Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 50ff.

16. *Ibid.*, 52.

helhet av kropp, sjel og ånd. For Olsen innebærer det at man må ta hele den menneskelige utrustingen i bruk, i både erkjennelse, atferd og praksis.¹⁷

Det får i sin tur konsekvenser for menneskets erkjennelsesprosess. Med referanse til Sheldrake viser Olsen at et holistisk perspektiv innebærer å gi sansene, følelsene, intuisjonen og fantasien rom, i tillegg til den rene fornuft. Slik jeg leser dette, vil derfor estetikken, og dens plass i menneskets erkjennelse, slå inn med full tyngde i en holistisk tilnærming. En holistisk forstått spiritualitet søker derfor i særlig grad å bidra til en fornyet skapelsesteologi, som da innebærer å se skaperverket på en helhetlig måte og sette mennesket inn i en større sammenheng. Hva kjennetegner så en slik fornyet skapelsesteologi?

Olsen peker på flere momenter, som for eksempel at skaperverket er hellig, at det er Guds gave, at Gud er til stede i det, at det har egenverdi, at det fremkaller respekt og undring, og at det ikke handler bare om et nyttehensyn til naturen. Videre sier han at *imago Dei*, at mennesket er skapt i Guds bilde (1 Mos 1,26), må forstås som inkluderende og ikke ekskluderende med hensyn til resten av skaperverket. Mennesket inngår i en større helhet og sammenheng med resten av skaperverket, der Gud er det som begrunner sammenhengen. I korthet innebærer disse momentene at skaperverket skal forstås teosentrisk og ikke antroposentrisk. Det vi dermed kan hevde, er at en kristen økospiritualitets kosmiske sikte er teosentrisk begrunnet.

Den økologisk forankrede spiritualiteten som Olsen skisserer, blir videre knyttet til etikken, og vi ser dermed igjen forbindelseslinjene til miljøetikken, men jeg skal ikke følge det sporet her, bare kort tydeliggjøre den *estetiske* komponenten i en slik økologisk spiritualitet. Olsen hevder nemlig at estetikken er et viktig element i en økologisk forankret kristen spiritualitet. Med henvisning til John R. Sachs hevder han at det estetiske elementet innebærer et forsøk på å «forstå skaperverket fra innsiden, som en utfordring til både fantasi og innlevelsessevne, og ved hjelp av menneskets kreative og estetiske evner»¹⁸. Derfor vil en økologisk forankret kristen spiritualitet forutsette en evne til å se og forstå helhet og sammenhenger. Mer konkret vil det handle om å oppdage alle detaljer i landskapsformer, geologi, plante- og dyreliv og alle de relasjonene som binder komponentene sammen. Denne «synsevnen» må læres. Naturen erfares som besjelet, og Guds fingeravtrykk er å finne i hele skaperverket. Den estetiske dimensjonen i en slik naturspiritualitet er tydelig til stede hos for eksempel ørkenfedrene, ifølge Olsen.

Sammen med dette blikket på naturen vil også en økologisk forankret kristen spiritualitet gi fantasien rom.¹⁹ Det åpner mulighetene for å finne former for mening i natur og skaperverk. Fantasien uttrykker seg i et metaforisk språk,

17. Olsen, 2007, 256.

18. Ibid., 257.

19. Ibid., 258.

noe som gir naturen mulighet til å gjenvinne sin symbolske funksjon. Det er derfor igjen «legitimt å tale om ikke objektivt sansbare realiteter».²⁰ Olsen poengterer at en slik type spiritualitet hele tiden har en brodd mot den reduksjonistiske vitenskapskulturen, og at den stikker dypere enn bare til fornuftsplanet. I den forbindelse viser han til Sachs som taler om natursensitivitet, og Noel Dermot O'Donoghues som viser til en imaginal virkelighet.

Den kristne asketiske tradisjonen, slik vi kjenner den hos ørkenfedrene i senantikken, blir for Olsen en viktig konkretisering av hvordan en slik naturspiritualitet kan arte seg. For ørkenfedrene sto naturfølsomhet og en holistisk tilnærming til virkeligheten sentralt.²¹ Ørkenfedrene forholdt seg til et levende og dynamisk univers som de forsøkte å leve i harmoni med, og de forholdt seg til dette som hele mennesker: «Derfor er ørkenfedrenes naturfølsomhet også uttrykk for en utpreget holistisk virkelighetsforståelse [...]. Og menneskene forholder seg til denne virkeligheten i egenskap av helhetlige og integrerte vesener – med både kropp, sjel og ånd.»²² Olsen viser at dette er tilfelle hos for eksempel den egyptiske ørkenfaderen Antonius den Store (251–356). Naturen ble av ham forstått som en bok der man kan lese Skaperens vilje og intensjon – en tanke som vi også senere finner utviklet hos bl.a. Thomas Aquinas, og videre innen nyere naturlig teologi, særlig på anglosaksisk grunn. Ørkenfedrene hadde videre en bestemt oppfatning av naturen som en del av Guds opprinnelige skapelsesorden før syndefallet. Det innebærer at ørkenlivet og den asketiske praksis er å forstå som en gjenoppretting av den opprinnelige skapelsesorden. Mennesket er derfor satt i Guds hage for å «rydde en vei til paradiset»²³.

Teologi, estetikk og natur i teologisk kosmologi

Et annet perspektiv på forståelsen av menneskets forhold til skaperverket er det som blir betegnet som teologisk kosmologi.²⁴ Teologisk kosmologi, eller rettere sagt ansatsene til den, kan vi finne hos Alejandro García-Rivera. Han forstår *kosmologi* som det fagområdet som beskjeftiger seg med fem omfattende tema: beskaffenheten til det fysiske univers, skapelse og opphav, universets fremtid, menneskets plass i universet og betydningen av eksistens. García-Rivera tydeliggjør i tillegg det han betegner som metafysikkens hovedanliggende, og han vil med utgangspunkt i en bestemt metafysisk tenkning inkorporere naturvi-

20. Ibid., 258.

21. Olsen, «Askese og naturforståelse. Villmarkserfaringer og natursyn hos ørkenfedrene», 2006, 21.

22. Ibid., 21.

23. Ibid., 22.

24. Alejandro García-Rivera, *The Garden of God. A Theological Cosmology*, 2009.

tenskapens innsikt om verdens tilblivelse og utvikling. På den bakgrunn utformer han en teologisk kosmologi.

García-Riveras teologiske kosmologi søker å ivareta et bredere og mer omfattende perspektiv enn bare å knytte an naturvitenskapelige tema til teologien. Han hevder at en teologisk kosmologi vil bidra med noe mer, nemlig en innsikt om universets beskaffenhet og menneskets plass i dette universet: «[A] theological cosmology must address the question of being at home in the cosmos. [...] In other words, we must address the nature and role of the garden.»²⁵ Hagen i denne sammenheng må forstås i betydningen Edens hage, som bilde på jorden og den skapte verden.

I tillegg til innsikten fra den naturvitenskaplige kosmologien vil hans teologiske kosmologi bli utviklet fra det materialet vi finner i teologisk tradisjon. I dette skjæringspunktet mellom teologi og kosmologi vil særlig spørsmålet knyttet til økologi, med vekt på menneskets forhold til naturen, bli aktualisert. I tillegg ønsker García-Rivera også å inkorporere den estetiske dimensjonen: «I believe aesthetic insight can give rise to a new cosmological consciousness in theology. Such a consciousness has profound implications.»²⁶ Dette vil ifølge ham bidra til en nytenkning av *creatio ex nihilo*, forsynstanken, og håpsforståelsen i kristen tro. Det substansielt nye i en slik teologisk kosmologi er at den ifølge García-Rivera søker å se Gud i alt – den synliggjør den indre meningen av fenomener ved å tillate fenomenene å bevege menneskets hjerte: «It is my attention to move the heart so as to guide the mind.»²⁷

Med utgangspunkt i en *skapelsesestetikk* vil en teologisk kosmologi vise estetikkens betydning for så vel teologi som naturvitenskap. Dette grepet, med særlig fokus på fenomenet skjønnhet, medfører at en teologisk kosmologi fremstår som noe mer enn et tradisjonelt bidrag til dialog mellom teologi og naturvitenskap. Kort skissert handler det om å tydeliggjøre at skjønnhet er en objektiv egenskap i naturen. Ved første øyekast kan denne posisjonen virke utfordrende, særlig på epistemologisk grunn. Skjønnhet som objektiv egenskap finner man grunnlag for å hevde ut fra innsikt fra utviklingsbiologien. Skjønnhet er her å forstå som en objektiv egenskap ved naturlige systemer, og det innebærer at skjønnhet må kunne både observeres empirisk og undersøkes.²⁸ I den forbindelse blir det nødvendig å integrere estetikk i dette skjæringspunktet mellom naturvitenskap og teologi. Hvis skjønnhet skal ha empirisk mening i naturvitenskapen, må den bli klart definert som en egenskap ved dynamiske systemer som oppstår i rom og tid. Videre må en slik identifikasjon av skjønn-

25. Ibid., 9–10.

26. Ibid., 9.

27. Ibid., ix.

28. Se Alejandro García-Rivera, Mark Graves & Carl Neumann, «Beauty in the Living World», i *Zygon*, vol. 44, nr. 2 (June 2009).

het bli ledsaget av en estetikk med klar empirisk forankring.²⁹ Jeg skal ikke i denne sammenheng gå videre inn i den filosofiske diskusjonen om å lokalisere skjønnhet som en objektiv egenskap ved dynamiske systemer, men skissere kort hvilken betydning skjønnhet og estetikken får for utformingen av et slikt konsept.³⁰

Teologisk kosmologi, slik García-Rivera forstår det, vil videre kunne betegnes som en skapelsesestetikk, der mennesket ikke bare er betrakter, men også deltaker. Han bygger sin forståelse på tenkningen til Teilhard de Chardin, om mennesket som fenomen og at mennesket inngår i et kosmisk misjonsoppdrag. Teologi hadde for Teilhard de Chardin et kosmisk anliggende, i og med at han forsto teologi som «intrinsicly cosmic»³¹. Mennesket er derfor et fenomen som er tiltenkt å kjenne og elske andre fenomener i verden, inkludert det fenomenet at vi eksisterer. Det at mennesket er sammenvevd med resten av skaperverket, innebærer at kosmos' skjebne også er menneskets skjebne, men i motsetning til resten av skaperverket, er mennesket i stand til å betrakte sin plass i kosmos.

Noe summarisk redegjort for, blir dette et bakteppe for å forstå Kristus, ifølge García-Rivera. Kristus blir en fullbyrding av det kosmiske oppdraget, og Den hellige ånd blir «the gift of our humanity that we may heal the trauma ever present in the universe»³². García-Rivera sier at mennesket sammen med Kristus, ved Den hellige ånd, skal bidra til en gjenoppretting av kosmos, Guds hage, og han påpeker at «our ability to see a cosmos is our ability to experience God's presence in all things. This is not pantheism. It is not even panentheism. It is the garden of God»³³. Hva dette egentlig betyr med henblikk på gudsforståelsen, er noe uklart, og García-Rivera problematiserer heller ikke dette videre.

Det er tydelig at en teologisk kosmologi ønsker å gi et bidrag til det jeg kan betegne som en kosmosentrisk teologi. Kosmos, inklusiv jorden og alt det som her er frembragt av natur, er til fordi det er villet av Gud, og mennesket inngår i denne kosmiske planen. Det er et kosmisk sikte i en teologisk kosmologi, men her ligger det også en bevissthet om at jorden spiller en sentral rolle, og at menneskets tilhørighet og relasjon til skaperverket er av teologisk betydning: «We must fall in love with the earth if there is to be a heaven.»³⁴ På den måten knyttes også synet på jorden og menneskets tilhørighet til jorden til eskatologien, noe som også er et viktig tema i en teologisk kosmologi.

29. Ibid., 248.

30. For en mer utførlig presentasjon av forståelsen av skjønnhet i en teologisk kosmologi, se Sæther, «Kosmos som Guds hage. Estetikk, teologi og naturvitenskap i Alejandro García-Riveras teologiske kosmologi», 2011, 171–183.

31. Sitert i García-Rivera, 2009, viii.

32. García-Rivera, 2009, 22.

33. Ibid.

34. Ibid., ix.

Kristen økospiritualitet og teologisk kosmologi – en sammenligning

Kan det så påvises noen likheter mellom en kristen økospiritualitet og en teologisk kosmologi? Jeg vil på bakgrunn av det foregående hevde at det er flere overlappende perspektiver og tema, som det kan være nyttige å belyse.

Det er først viktig å påpeke at en kristen økospiritualitet ikke er et avgrenset definert «teologisk program», men mer et anlagt perspektiv på naturen og menneskets plass i den. En teologisk kosmologi vil i en mening være mer et konsept som er artikulert av en teolog gjennom sitt forfatterskap. På den annen side er det også slik at en teologisk kosmologi delvis er et anlagt perspektiv på naturen og kosmos. Det handler om, slik García-Rivera uttrykker det, å se Gud i alt. Med dette som bakteppe, er det flere tema som er til gjensidig berikelse i disse to bidragene til en kristen naturspiritualitet.

Begge tilnærmingene har et ønske om å bidra til en nytenkning om forholdet mellom kosmos, naturen og mennesket. En kristen økospiritualitet søker revitalisering av menneskets forhold til naturen fordi man mener at noe er gått tapt i menneskets måte å forholde seg til skaperverket på. Teologien har i for stor grad fokusert på spiritualitet og menneskets opplevelser ut fra et kulturperspektiv, og i mindre grad ut fra et natur- og miljøperspektiv. Revitaliseringen er også nødvendig fordi en har tenkt altfor reduksjonistisk om mennesket og dets plass i naturen, uten å gi rom for den estetiske dimensjonen, følelsenes betydning og det å se sammenheng og helhet i naturen. En teologisk kosmologi tilstreber også en helhetlig tilnærming: Det er kosmos og menneskets plass i det som er i fokus. En slik tilnærming peker dernest på betydningen av den estetiske dimensjonen, der fenomenet skjønnhet tillegges en sentral funksjon. Dette ser ut til å være et felles anliggende i begge perspektivene, og tematikken er også adressert tydeligere enn for eksempel i mer tradisjonell økoteologi. Men i dette ligger det en forskjell – den teologiske kosmologien ser ut til å ha en tydeligere tilknytning til fenomenologien, og betrakter virkeligheten ut fra en bestemt fenomenologisk synsvinkel, særlig inspirert fra Teilhard de Chardin.

Videre sier begge bidragene at mennesket står i en interaksjon med resten av skaperverket, i den mening at mennesket er uløselig knyttet til naturen. Det må forstås som et dynamisk forhold, der mennesket utfolder seg og gir rom for sansene, fantasi og innlevelse. Mennesket er i en mening på en oppdagelsesreise i Guds hage, og den innsikten mennesket tilegner seg i naturen, er også en innsikt om Skaperen. Uttrykk som at naturen er besjelet, og at vi kan se Guds fingeravtrykk, indikerer noe i den retningen. En teologisk kosmologi uttrykker noe av det samme ved at den, ifølge García-Rivera, vil søke å se Gud i alt. For begge perspektivene vil den estetiske dimensjonen være sentral fordi den, med García-Riveras ord, tillater fenomenene å bevege menneskets hjerte.

I forlengelsen av dette vil det være hensiktsmessig å se på hva slags gudsforståelse som ligger til grunn for disse to perspektivene. Det er åpenbart en nær sammenheng mellom forståelsen av Guds tilknytning til skaperverket, og hvilke muligheter mennesket har for å erkjenne Gud. Begge disse aspektene er etter min mening forutsetninger for i det hele tatt å tale om kristen spiritualitet, forstått som troens ytringsformer og manifestasjoner i menneskers liv.³⁵ Slik jeg leser bidragene, er det mulig å tenke disse i retning av *panenteisme*. Panenteisme kan forstås forskjellig, men vil i hovedtrekk balansere mellom de ytterpunktene der Gud tenkes deistisk og panteistisk, men den vil også omfatte andre perspektiver enn klassisk teisme.³⁶

Diskusjonen om panenteisme stiller spørsmål om forholdet mellom guddommelig transcens og immanens. En tilnærming til dette finner vi hos Arthur Peacocke, som sier at panenteisme uttrykker «[t]he belief that the Being of God includes and penetrates the whole universe, so that every part of it exists in Him but (as against pantheism) that His Being is more than, and is not exhausted by, the universe»³⁷. Panenteisme vil i denne betydningen hevde at verden på et vis eksisterer i Gud, men også at Gud ved sin guddommelige natur overskrider verden.³⁸ Et slikt syn vil hevde at verden er en del av Gud, i motsetning til deismen. Panenteismen vil også fremheve et mer aktivt forhold mellom Skaperen og det skapte, enn det som har vært tilfelle i klassisk teisme.

Det holistiske aspektet i kristen naturspiritualitet indikerer ikke nødvendigvis en panteisme, for det er også tydelig formulert at Gud forstås som aktiv i skaperverket. Hva som dermed kjennetegner gudsforståelsen, og om denne kan sees som panenteistisk, bør utvikles mer i disse tilnærmingene. Min foreløpige konklusjon er at jeg finner trekk av panenteisme, og dermed bør også de utfordringene som melder seg ved en slik tilrettelegging, problematiseres for å ivareta en saksvarende forståelse av forholdet mellom Gud, naturen og mennesket.³⁹

Et relevant spørsmål er om vi, på bakgrunn av dette materialet, kan betegne en teologisk kosmologi som en type kristen økospiritualitet? En slik spiritualitet er trolig en såpass fleksibel kategori at man kan inkorporere en teologisk kosmologi i denne. Det er åpenbart sammenfallende trekk, som vist over, men en teologisk kosmologi pretenderer til noe mer. Den ønsker å si noe om kosmos og menneskets plass i dette, og ikke bare ut fra det en spiritualitetsdimen-

35. Jf. Olsens definisjon av spiritualitet, se Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 10.

36. Se f.eks. Knut-Willy Sæther, *Traces of God*, 2011, 151ff.

37. Arthur R. Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, 1993, 371.

38. Vi finner en noe annen tilnærming til panenteisme hos for eksempel Arne Næss. Han hevder at Baruch Spinoza feilaktig har blitt forstått i panteistisk retning, men at det er rettere å beskrive han som panenteist i den mening at Gud: «... er i alt og at alt er i Gud ... Det vil si at i alt levende er det noe av Gud som den skapende kraft» Se Arne Næss, *Livsfilosofi*, 1998, 90.

sjon (jf. definisjonen til Olsen). En teologisk kosmologi fremstår som en type metafysikk, ved at det er et bidrag til en tenkning om Gud og menneskets plass i verden.⁴⁰ Den teologiske kosmologien kan derfor kanskje gi en kristen økospiritualitet substansielle perspektiver til forståelsen av skjønnhet. Videre kan en teologisk kosmologi bidra til et noe mer omfattende perspektiv enn en kristen økospiritualitet, i og med at førstnevnte har et tydeligere artikulert kosmisk sikte, selv om vi finner ansatser til det også i kristen økospiritualitet. Det er et felles anliggende for begge perspektivene at de søker bort fra et ensidig antroposentrisk fokus, og mot naturen i vid mening (jf. Olsens «holistiske biosentrisme» og García-Riveras ønske om å adressere «the role of the garden»). Det kan derfor være mer hensiktsmessig å tale om en *kristen kosmosentrisk spiritualitet*, enn en kristen naturspiritualitet. Den førstnevnte betegnelsen vil ha et kosmisk «blikk» for hele universet, herunder både naturen og mennesket. Den vil også kunne være til berikelse for forståelsen av skapelsesteologien.

-
39. Noen tema i den forbindelse er distinksjonen mellom Guds vesen og energier, spørsmålet om Guds selvbegrensning i skaperverket (kenosis), forholdet mellom prosessteologisk tenkning og panenteisme, spørsmålet om presentisk eller futurisk panenteisme, og forståelsen av en personlig Gud. Se Sæther, *Traces of God*, 2011, 153ff. Dette vil i neste omgang kunne bidra til en avklaring av hvordan man forstår Guds aktive forhold i skaperverket, ut fra for eksempel kategoriene *creatio ex nihilo* og *creatio continua*, der den sistnevnte betegnelsen vil være av særlig interesse. Den mer tradisjonelle økoteologien har i særlig grad løftet frem en prosessteologisk tilnærming til forståelsen av Guds forhold til skaperverket, se f.eks. Kristiansen, 1993, 75ff.
40. For en mer inngående avklaring av teologisk kosmologi som metafysikk, se også Sæther, «Kosmos som Guds hage. Estetik, teologi og naturvitenskap i Alejandro García-Riveras teologiske kosmologi», 2011, 171–183.

Litteratur

- Ariansen, Per, *Miljøfilosofi*, Oslo: Universitetsforlaget, 1992.
- Bergmann, Sigurd, «En inledande navigation mellan rum, religion og rörelse», i Sigurd Bergmann (red.), *Religion som rörelse. Exkursioner i rum, tro och mobilitet*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2010.
- García-Rivera, Alejandro, *The Garden of God. A Theological Cosmology*, Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- García-Rivera, Alejandro, Mark Graves & Carl Neumann, «Beauty in the living world», i *Zygon*, vol. 44, nr. 2 (June 2009), 243–263.
- Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003.
- Kristiansen, Roald, *Økoteologi*, Frederiksberg: Forlaget ANIS, 1993.
- Mæland, Bård & Tom Sverre Tomren (red.), *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2007.
- Næss, Arne, *Livsfilosofi. Et personlig bidrag om følelser og fornuft*, Oslo: Universitetsforlaget, 1998.
- Olsen, Harald, «Fra lærepreken til lysglobe. Ny spiritualitet i statskirkelige menigheter på Sørlandet», i Pål Repstad & Jan-Olav Henriksen (red.), *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Bergen: Fagbokforlaget, 2005, 121–134.
- Olsen, Harald, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, Skriftserien nr. 127, Kristiansand: Høgskolen i Agder, 2006.
- Olsen, Harald, «Askese og naturforståelse. Villmarkserfaringer og natursyn hos ørkenfedrene», i *DIN*, nr. 2–3, 2006, 15–28.
- Olsen, Harald, «Økospiritualitet – for det hele mennesket», i Bård Mæland & Tom Sverre Tomren (red.), *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2007, 251–263.
- Peacocke, Arthur R., *Theology for a Scientific Age*, London: Basil Blackwell, 1993.
- Sæther, Knut-Willy, «Kosmos som Guds hage. Estetikk, teologi og naturvitenskap i Alejandro García-Riveras teologiske kosmologi», i Svein Rise & Knut-Willy Sæther (red.), *En bok om Gud*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011, 171–183.
- Sæther, Knut-Willy, *Traces of God. Exploring John Polkinghorne on Theology and Science*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011.

Pentekostal spiritualitet – som senmoderne filosofi og teologi?

Karl Inge Tangen

Innledning

Pentekostale kristendomsformer er i vekst og blir stadig oftere tematisert i deskriptiv og samfunnsvitenskapelig forskning.¹ Mindre kjent er det at det også vokser frem et betydelig korpus av akademisk pentekostal teologi.² I denne artikkelen vil jeg presentere to teologer som har levert viktige bidrag i utviklingen av pentekostal teologi og filosofi: Steven J. Land og James K. Smith. Jeg ønsker å gjøre denne samtidsteologien mer tilgjengelig for norske studenter og forskere av to grunner: For det første vil jeg utfordre «pentekostale» akademikere til i større grad å identifisere egne premisser.³ For det andre vil jeg hevde at figurantene kan bidra til, og utfordres av, den tverrfaglige samtalen i norsk spiritualitetsforskning. Jeg vil ta utgangspunkt i Harald Olsens gode og oversiktlige pionerarbeid på dette feltet, og forsøke å identifisere vesentlige problemstillinger for videre tverrfaglig arbeid.⁴

Valg av kilder og figuranter – Steven J. Land og James K. Smith

Både Steven J. Land og James K. Smith hevder at pentekostal teologi må utvikle en egen tilnærming til teologi og filosofi,⁵ og begge vender seg til pentekostal

-
1. For en oversikt, se f.eks. Alan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, 2004. Se også Harvey Cox, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and The Reshape of Religion in the 21st Century*, 2003; Donald Miller & Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Work*, 2007.
 2. Se f.eks. Frank Macchia, *Baptized in The Spirit. A Global Pentecostal Theology*, 2006; Veli-Matti Karkainen & Amos Yong, *Towards a Pneumatological Theology*, 2002.
 3. I Norge har pentekostale akademikere inntil nylig måttet studere ved institusjoner som står i andre teologiske tradisjoner. Dette har utvilsomt vært berikende. Samtidig ligger det en betydelig modellmakt i akademisk utdanning. For modellmakt, se Stein Bråten, *Kommunikasjon og samspill fra fødsel til alderdom*, 2004.
 4. Hovedkilden vil derfor være: Harald Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006.
 5. Steven J. Land, *Pentecostal Spirituality. A Passion for The Kingdom*, 2010, kap. 1; James K. Smith, *Thinking in Tongues. Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*, 2010.

spiritualitet og ikke til pentekostal dogmatikk for å utvikle en slik fundamental teologi. Begge ønsker likevel også å bidra utover en intern pentekostal samtale. Lands hovedbok *Pentecostal Spirituality. A Passion for The Kingdom* har et økumenisk utblikk,⁶ og Smith hevder at pentekostal filosofi er viktig bidrag til kristen filosofi mer generelt:

I'm interested in making a pentecostal contribution to Christian philosophy. My conviction is that there are elements of a Pentecostal worldview that are, one might say, «simply Christian»; that is, I don't see these aspects of Pentecostal spirituality as optional add-ons to Christian faith. Pentecost is in the DNA of the holy, catholic, apostolic church.⁷

Steven J. Land – pentekostal spiritualitet som apokalyptisk visjon og som dydsteologi

Land velger å identifisere den pentekostale spiritualitetens «DNA» gjennom en studie av pinsebevegelsens ti første år. Han tar utgangspunkt i William Faupels og Donald Daytons historiske fremstillinger av det «femfoldige pinseevangeli- et»⁸. Dette beskrev Jesus som frelser, helliggjører, helbreder, døper i Den hellige ånd og den kommende konge. I dette budskapet identifiser Land en apokalyptisk visjon⁹ som kan sammenfattes i denne underliggende fortellingen: Jesus vil komme igjen og dømme og gjenopprette verden, men før han kommer, vil han frelse, helliggjøre og fylle sin brud (kirken) med Den hellige ånds kraft, slik at den kan fullføre misjonsbefalingen før han kommer (Acta 1,8).

Pentekostal spiritualitet som dydsteologi: lidenskap for Guds rike i tre dimensjoner

I dette bildet spiller kirken og særlig de pentekostale troende en avgjørende rolle i Guds drama. De befinner seg mellom gudsrikets «allerede nå» og dets «en- nå ikke» fordi Gud er nærværende gjennom Den hellige ånd, samtidig som Je-

6. Dette er vektlagt i Land, 2010, kap. 4.

7. Smith, 2010, 229–231.

8. For Lands metode, se Land, 2010, kap 1. Når det gjelder valg av materiale, følger han Walter Hollenweger.

9. Det innebærer imidlertid at det integrerende sentrum i pentekostal spiritualitet ikke er læren om Åndens dåp med tungetale som tegn. Se Land, 2010, 54. Dette er et kontroversielt punkt i pentekostal teologi, se bl.a. Macchia, 2006.

sus ennå ikke har kommet tilbake. De befinner seg også i et spenningsfylt forhold til verden som Land uttrykker ved begrepene «fisjon» og «fusjon». På den ene siden skal den skille seg fra den nåværende verden (fisjon) og leve i konformitet med den neste.¹⁰ Her bruker Land de første pinsevennernes pasifisme som et eksempel. På den andre siden er de sendt til verden for å forandre den gjennom en form for transformativ deltagelse (fusjon), som har som mål å formidle budskapet om Jesus til alle folkeslag.¹¹

Den tidlige pinsebevegelsen må derfor ifølge Land forstås som et misjonalt fellesskap som formet spesifikke dyder gjennom en muntlig, narrativ teologi og gjennom praksiser med sterk form for ånd–kropp-korrespondanse. Denne korrespondansen fant mer ekspressive uttrykk i musikk, dans og lovprisning med hele kroppen, men kunne også manifestere seg i mer asketiske uttrykk som faste og ikke minst i bønn for syke og bruk av tungetale.¹² Den klassiske pentekostale spiritualiteten vektla også krisens betydning. Den karismatiske erfaringen av Åndens dåp var for eksempel mer enn noe man «tok imot i tro», den var også knyttet til en prosess av forsakelse og overgivelse der man lærte å vente, stole på og bli fylt av Gud. De tre grunnleggende erfaringene – frelse, helligjørelse og åndsdaap – skulle derfor forme mennesker som kunne gjenspeile noe av Guds karakter og fullføre misjonsoppdraget.

Basert på disse tre erfaringene identifiserer Land tre sett med pentekostale affeksjoner eller dyder, som smelter sammen til en «lidenskap for Guds rike». Disse kan illustreres slik:¹³

Dyder/affeksjoner	Takknemlighet (takk, lovprisning)	Medfølelse (kjærlighet, lengsel)	Mot (tro, håp)
	Rettferdighet	Kjærlighet	Kraft
Vitnesbyrd	Frelst, født på nytt	Helligjørelse	Døpt i Den hellige ånd
Motstand	Verden	Kjødet	Djevelen
Overvinnes av	Tro (1 Joh 5,4)	Korsfestelse (Gal 5,24)	Mostand (Jak 4,7)
Vandring	I lyset	I kjærlighet	I Åndens kraft
Uttrykt som	Tilbedelse	Bønn	Vitnesbyrd
Kristus som	Frelser	Helliggjører	Døper med Ånd

10. Se Land 2010, 98.

11. Denne spenningen bør ifølge Land ikke utelukkende forstås som en psykologisk kompensasjon for lav sosial status (deprivasjon), derimot er det en kreativ måte å overskride denne statusen på, se Land, 2010, 188.

12. Ibid., 113–114.

13. Se Land, 2010, 134–135. Her knytter Land også sammen affeksjoner og klassiske dyder.

Det kan imidlertid være verdt å merke seg at Land velger å moderere det noe rigide pentekostale skjemaet over kriser i en bestemt rekkefølge. I siste kapittel av *Pentecostal Spirituality* forsøker han å fornye den pentekostale visjonen i et mer økumenisk perspektiv. Her vektlegger han at åndsfylde er noe som kontinuerlig tas imot.¹⁴ For det andre åpner han for individuell variasjon mht. til kriseutviklingsdialektikken. Det innebærer at de tre klassiske pineerfaringene blir dimensjoner i en kontinuerlig, men kompleks og mindre forutsigbar endringsprosess.¹⁵

Alle de tre dimensjonene er likevel nødvendige, ifølge Land, fordi de til sammen utgjør en transformativ helhet.¹⁶ Pentekostal spiritualitet handler om en kollektiv¹⁷ og individuell integrasjon av tre teologiske elementer: ortodoksi (rett lære og lovprising), ortopraksis (rett handling) og ortopati (rett holdning/lidenskap). Land understreker at ortopati, eller rette affeksjoner, ikke er overflatiske eller tilfeldige følelser.¹⁸ Affeksjoner eller grunnholdninger kan være objektive i den forstand at de relater til og kommer fra Gud som den transcendenten virkeligheten¹⁹ som møter den troende i Ånden, Ordet og kirken.

For det andre er affeksjoner relasjonelle fordi de stadig formes i og er orientert mot praksiser som bønn hvor mennesker relaterer seg til hverandre og Gud.²⁰ For det tredje kan slike grunnholdninger karakterisere et felleskap og en person over tid.²¹ Land vil ikke akseptere den moderne dikotomien mellom fornuft og følelser. Målet blir derfor ikke en balanse mellom «hodet» og «hjerteret». Isteden blir målet en affektiv integrasjon der følelser, persepsjon, vilje og forståelse er integrert i kjærlighet til Gud.

14. Se Land, 2010, 172, se også 94.

15. Land sier: «For fourth- and fifth-generation Pentecostal children and new converts in Pentecostal churches, perhaps this view of salvation as eschatological Trinitarian passion could be thought of simply as a developmental process with three dimensions.» (Land, 2010, 203).

16. Ibid., 204.

17. I den følgende passasjen heter det: «The wholeness of the body of Christ given in proper relation of Spirit, Word, and community has its corollary view of spirituality which is the integration of beliefs, affections, and actions (of knowing, being and doing).» (Land 2010, s. 30). Denne noe kompliserte setningen viser at pentekostal spiritualitet, ifølge Land, har karakter av å være kollektiv.

18. Den svenske teologen Ulrik Joseffsson oversetter Lands «affections» med «grunnholdninger» i sin doktoravhandling. Ulrik Joseffsson, *Liv och över nog. Den tidiga pingströrelsens spiritualitet*, 2005.

19. Land, 2010, 134.

20. Affeksjoner er ikke bare praksisorientert, de formes også av praksiser. Land, 2010, 128.

21. Ibid., 34.

Pentekostal teologi som (selv)refleksiv spiritualitet

Denne integrasjon av tro, handling og affeksjoner er ikke bare Lands *definisjon* av spiritualitet, men på samme tid beskrivelsen av teologiens oppgave.²² Samtidig virker det som om Land i noen grad skjelner mellom spiritualitet som levd liv og teologi som en kritisk bedømmelse av dette levde livet:

Spirituality involves the integration of beliefs, practices, and affections. Christian spirituality as embodied by Pentecostals calls for discerning reflection in light of the vision of the kingdom of God. This reflection is the heart of the theological task for Pentecostals.²³

Teologi blir dermed kritisk refleksjon over og i forhold til egen spiritualitet. Dette inkluderer systematisk teologisk refleksjon over dogmatisk innhold, men den viktigste oppgaven for den pentekostale teologien blir å bedømme sin egen kirkes spiritualitet ut fra skriftens visjon om Guds rike, for så å bidra til en større integrasjon av lære, handling og holdninger. Dette er nødvendig fordi integrasjonen av tro, handling og holdning til enhver tid vil være mangelfull fordi Guds rike ennå ikke er fullt ut realisert.²⁴ På den andre siden kan Land også omtale teologi som «handlingsrefleksjon i Ånden», der flere erkjennelsesformer også integreres i refleksjonsprosessen:

Theology requires not only discursive reasoning but also the engagement of the whole person within the communion of charisms. The community of the Spirit and Word functions as a worshiping, witnessing, forming, reflective whole.²⁵

Land knytter an til Karl Barths tenkning om at bønner er den første teologiske respons, og at teologi må gis tilbake til Gud som bønn og liturgisk handling, noe som innebærer at teologien utvikles i samspill med spiritualiteten.²⁶

22. Land sier: «This integration of belief, affections, and practice which is at once the definition of spirituality and of the theological task.» (Land, 2010, 31).

23. Ibid., 118.

24. Ibid., 29–31.

25. Ibid., 23.

26. Her kan Land f.eks. bruke improvisert jazz som en metafor for hvordan bønn i samspill med Ånden, former spiritualitet og teologi. Se Land, 2010, 165.

James K. Smith: filosofi med basis i pentekostal spiritualitet

James Smith deler Lands forståelse av spiritualitetens betydning for tenkning,²⁷ men hans metodiske tilnærming er likevel annerledes. For det første er kildematerialet hans bredere. Han identifiserer en felles spiritualitet blant klassiske pinsevenner, karismatiske kristne og de som tilhører den såkalt tredje bølgen av nypentekostale kirker.²⁸ For det andre bruker han andre analytiske begreper som er tilpasset hans filosofiske samtalepartnere. Teologien fokuserer ifølge Smith på relasjonen mellom Gud og mennesker, mens filosofien fokuserer på ontologiske spørsmål om hva som er virkelig, og på epistemologiske spørsmål om hvordan vi kan vite noe om denne virkeligheten.²⁹

Filosofien stiller også ifølge Smith mer formelle spørsmål, men han hevder at det er feilaktig å si at teologien til forskjell fra filosofien er basert på tro eller førspråklige verdensbilder. Han forstår både teologi og filosofi som artikuleringer av innsikter som er dels implisitte i en livsform.³⁰ Dette blir synlig, hevder Smith, om man sammenligner ulike filosofiske skoler. De vil ifølge Smith være basert på det Charles Taylor kaller «social imaginary», som defineres slik:

«The social imaginary is a tacit, affective understanding of the world that constitutes the ‘background’ of our being and doing (...) is not expressed in theoretical terms, but is carried in images, stories, and legends.»³¹

Smith foreslår at Lands fremstilling av pentekostal spiritualitet er kompatibel med denne beskrivelsen av menneskelig «tenking», som noe som er forankret i en gitt person eller gruppes kroppslige og affektive forforståelse av verden.³² Han foreslår at et autentisk pentekostalt verdensbilde karakteriseres av fem bærende elementer:³³

27. Se den eksplisitte henvisningen til Land, se Smith, 2010, 245, se også 168.

28. Ibid., 205, se også 216.

29. Ibid., 373.

30. Smiths prosjekt er i stor grad inspirert av Alvin Plantingas kristne filosofi, se Smith, 2010, 324.

31. Ibid: 747 og 795. Dette begrepet er utviklet på basis av Martin Heideggers distinksjon mellom begrepsbasert kunnskap (Wissen) og en affektivt forankret forforståelse av verden (Verstehen), som fungerer som en innramming for tenking og handling.

32. Han forstår derfor verdensbilder primært som «praksiser som uttrykker ideer». Se James K. Smith, *Desiring the Kingdom. Worship, World View and Cultural Formation*, 2009, 33–35.

33. Smith, 2010, 792.

- 1 *En radikal åpenhet for Gud og for at han gjør det uventede.* I kontinentale filosofiske termer kan dette forstås som en radikal åpenhet overfor den andres annerledeshet. Teologisk kan dette uttrykkes som en åpenhet overfor Åndens uventende handlinger i kirken og i verden – inklusiv nådegaver som helbredelse og profeti.
- 2 *En åndelig (enchanted) forståelse av skapelsen og kulturen.* Den verden som moderne filosofi og liberal teologi har avfortryllet, blir ifølge Smith refortryllet av pentekostal spiritualitet. Man tror at Guds Ånd kan virke i både kultur og natur, men også at man må forholde seg til nærværet av demoner og «makter og myndigheter» i verden.³⁴
- 3 *En ikke-dualistisk bekreftelse av det kroppslige og materielle.* Smith innrømmer at man også kan finne dualistiske fortolkninger av den menneskelige kroppen i pinsebevegelsens historie. Likevel hevder han at det implisitt i forbønnen for syke og i fremgangsteologiens tanker om velsignelse ligger en bekreftelse av det materielle som har fellestrekk med katolsk teologi.³⁵
- 4 *En erfaringsbasert, affektiv og narrativ epistemologi – i kontrast til rasjonalistisk filosofi.* Her henviser Smith i hovedsak til Lands arbeid, men bygger nok også videre på sin egen forståelse av kulturteologi som kroppslig og praktisk. Smith understreker at dette verdensbildet står i kontrast til intellektualistiske utgaver av evangelikal teologi.³⁶
- 5 *En eskatologisk orientering mot misjon og rettferdighet uttrykt i tanken om myndiggjøring (empowerment) av maktesløse og marginaliserte.* Her bygger Smith på Land, men også på fortellingen om hvordan raseskiller forsvant, og marginaliserte ble løftet opp i pinsebevegelsens første tid. Han hevder derfor at pinsevenner har mer slektskap med Karl Marx enn med det kristne høyre, selv om han erkjenner at pinsevenner i stor grad har vært apolitiske.

Det pentekostale verdensbilde som «mot-modernitet»

Smith velger å kontrastere det pentekostale verdensbildet med det han kaller det moderne verdensbildet, på minst fire måter. For det første er det kontrast mellom dette narrativt-affektive verdensbildet og det Smith kaller sekulær rasjonalisme. Her knytter Smith an til modernitetskritikken som er fremført av blant andre postmoderne filosofer som Lyotard, Foucault og Derrida.³⁷ Han

34. Ibid., 917.

35. Ibid., 907 og 941.

36. Ibid., 948.

kritiserer den moderne fornuften slik den utvikles hos Descartes og Kant, for å fokusere ensidig på logisk-kognitiv kunnskap og for å overse at erkjennelse er både kroppslig situert og sosiokulturelt betinget. I boken *Introducing Radical Orthodoxy* forteller Smith, inspirert av John Milbank, modernitetens historie som en teologisk forfallshistorie. Den sosiale virkeligheten som Augustin og Aquinas forsto som deltagende i Gud (og hans fred), blir nå forstått som en autonom konfliktarena der atomiske individer må inngå en samfunnskontrakt uten en transcendent etisk forankring:

The polis was no longer a space for liturgical relationships – with both creator and other creatures – but rather a non-teleological, agnostic space where only the invisible hand of the self-interest procedurally governed the subjects of this order. The modern self became a parody of God, the modern state became a parody of the church, the modern city a parody of the New Jerusalem, modern social theory became a parody of theology.³⁸

Smith avviser derfor tanken om en autonom, nøytral og universell fornuft. Isteden beskriver han den moderne rasjonalistiske tradisjonen og dens verdensbilde som et eget mythus. Fordi det nå bare finnes ulike tradisjonsbaserte former for rasjonalitet, hevder Smith at pinsevenner også har rett til å utvikle en filosofi på egne forutsetninger. En pentekostal rasjonalitet korresponderer etter hans mening langt på vei med en postmoderne fortolkning av kunnskap som noe som er kroppslig og kulturelt situert, narrativt innrammet og affektivt forankret.

For det andre står pentekostal filosofi i et motsetningsforhold til moderne former for naturalistisk ontologi som benekter underets mulighet og Guds transcensens mer generelt. Her vender Smith seg til såkalte radikalt ortodokse tenkere som John Milbank og Cathrine Pickstock, for å artikulere en robust ontologi hvor Guds transcensens er iboende i tingenes immanens uten at disse sammenblandes:

While the language of suspension may suggest a certain extrinsic relationship between the transcendent and the immanent, this is not RO's intention. Rather it contends «only transcendence, which 'suspends' things in the sense of interrupting them, 'suspends' them also in the other sense of upholding their relative self-worth over-against the void.³⁹

37. Ibid., 1095, Arbeidet i *Thinking in Tongues* viderefører en lenger drøftelse i James K. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*, 2006.

38. James K. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, 2004, 89.

39. Ibid., 188–189.

Smith innrømmer at denne ontologien står i en viss spenning til det han kaller et intervensjonistisk språk i den pentekostale tradisjonen. Svakheten ved en slik tenking er ifølge Smith at den aksepterer en kvasi-naturalistisk forståelse av naturen som tenderer til å redusere Guds handling i verden utelukkende til unntakene. Dette er vanskelig å forene med den kristne tanken om at naturen fungerer avhengig av Guds fortsatte skapende nærvær. Samtidig hevder Smith at pentekostal praksis, i det minste implisitt, forstår undere som noe normalt. Det er derfor bedre å tenke pentekostalt med den radikale ortodoksien som hevder at alt eksisterer som Guds gave og som deltagende i Guds aktive dynamiske væren.⁴⁰ Naturen er derfor allerede «forberedt» på Åndens gaver. Et under betyr dermed ikke at Gud gjester naturen, helbredelser må heller forstås som en intensivering av Åndens gjerning

For det tredje står pentekostal spiritualitet som livsform, i motsetning til den minimalistiske teismen som dominerer moderne religionsfilosofi. Her søker Smith en kritisk allianse med religionsfilosofen William Abraham, som identifiserer og kritiserer en standard metode i moderne religionsfilosofi. Denne består i først å etablere en generell epistemologi som en teistisk filosofi kan plasseres innenfor. Problemet er at bare en tynn, minimalistisk rest av den kristne tro «overlever» møtet med denne rammen. I stedet vil Smith med Abraham avvise

the monolithic (and hegemonic) assumptions of the methodist's one-size-fits-all epistemology and instead embraces an Aristotelian (p. 29 n. 10) principle of «appropriate epistemic fit,» which means that she is primed to «look for relevant differences in the way we adjudicate different kinds of claims.»⁴¹

En slik aristotelisk og lokal/partikulær strategi åpner for en «tykkere» kanonisk teisme, som kan inkludere en rikere visjon av Gud, skapelsen og forløsningen samt vesentlige elementer i pentekostal spiritualitet.

Endelig ønsker Smith å plassere tungetale i en filosofisk ramme. Han hevder at både tungetale og tyding av tungetale forstås som meningsfulle praksiser i lys av talehandlingsfilosofi.⁴² Smith velger å se tungetale som performativ motstand mot totalitære tendenser i det moderne prosjektet. Disse inkluderer både

40. Smith, 2010, 1796.

41. William J. Abraham, *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, 2006, sitert etter Smith, 2010, 2029–2031.

42. Smith viser at tungetale kan ha mange funksjoner i lys av Austins og Searles talehandlingsfilosofi. For det første fungerer bønn som en utført handling (illokusjonær dimensjon) overfor Gud som uttrykker affeksjoner, på en før-rasjonell/pre-teoretisk måte, Tungetale kan også fungere som en skapende handling (*perlokusjonær* handling).

intellektuell rasjonalisme og de økonomiske strukturene i moderne kapitalisme:

If, globally, pentecostalism is the religion of the urban poor (the «multitude»),... this is because it resists the unjust structures of global capitalism, and glossolalia is the language of such resistance —..... It is the language of an eschatological imagination that imagines the future.⁴³

Tungetale kan derfor inngå som et aspekt ved holistisk pentekostal spiritualitet som ikke bare motiverer et teologisk, men også et kulturelt og politisk engasjement i verden.

Land og Smith og den tverrfaglige spiritualitetsforskningen

På hvilken måte kan Lands og Smiths perspektiver bidra til og utfordres av annen akademisk forskning på spiritualitet? Deres fremstillinger av pentekostal spiritualitet som komplekse helheter reiser flere spørsmål enn det kan besvares og kommenteres innenfor rammen av en slik artikkel som denne. I lys av Harald Olsens gode fremstilling av norske spiritualitetsforskning er det likevel mulig å identifisere noen sentrale problemstillinger. Smith og Land representerer et tydelig innenfra-perspektiv som kan plasseres innenfor det nivået som Olsen kaller kristen spiritualitet.⁴⁴ Med dette som utgangspunkt vil jeg stille fire spørsmål, som jeg vil besvare i de neste delene av artikkelen: (1) Hva er spiritualitet? (2) Hva er forholdet mellom deltagelse og normativ analyse i spiritualitetsforskning? (3) Hva er karakteristisk for pentekostal spiritualitet, sett fra et deskriptivt perspektiv? Og til sist vil jeg reise en mer spesifikk teologisk utfordring som tar utgangspunkt i Land og Smiths egne anliggender: (4) Hva er forholdet mellom spiritualitet og normativ teologi?

Hva er spiritualitet?

På spørsmålet om hva spiritualitet er, svarer Land først og fremst som pinseteolog. Han er opptatt av å forstå pentekostal spiritualitet. Han presenterer likevel et syn på spiritualitet som er kompatibelt med de tradisjonene i spiritualitetsforskningen som forstår spiritualitet som et individs eller trosfelleskaps in-

43. Ibid., 2543.

44. Olsen, 2006, 12.

tegrerende sentrum, eller «ultimate concern».⁴⁵ Lands mer originale bidrag er at han presenterer et pneumatologisk menneskesyn, der tanker og handlinger integreres i dype og relativt stabile emosjoner – som også kan påvirkes av samhandling med det transcendent. Smith leser Land i lys av filosofiske modeller og utvikler derfor denne antropologien i retning av en mer allmenn antropologi, som kan brukes for å forstå spiritualitet mer generelt. I noen grad gjør Land det samme når han antyder at det er viktige forskjeller mellom lutheranere og katolikker – de konstruerer verden forskjellig, og den «affektive profilen» er annerledes fordi «the Christian affections are mixed in a different way for Lutherans than for Roman Catholics»⁴⁶. Lands tilnærming til spiritualitet kan derfor også være fruktbar for forskere fra andre tradisjoner, selv om den er utviklet i møte med den pentekostale tradisjonen Land er en del av.

Hva er forholdet mellom deltagelse og normativ analyse i spiritualitetsforskning?

Lands og Smiths prosjekter har begge karakter av å være normativ refleksjon over praksiser de er en del av. Deres metode er derfor kompatibel med det Jorge Ferrer og Jakob Sherman kaller «the participative turn» i samfunnsvitenskapelig forskning generelt og i spiritualitetsforskning spesielt⁴⁷. Det er vanlig i såkalt kvalitativ, deskriptiv forskning å hevde at en grad av innlevelse og deltagelse i praksiser kan gi forskeren en nyttig følelse for det sosiale feltet. En slik metodisk tilnærming har likevel flere potensielle svakheter når man vil anvende den i normative studier. Harvey Cox hevder at Lands studie er en imponerende kombinasjon av historie og fenomenologi, beskrivelse og preskripsjon, pastoral anerkjennelse og profetisk kritikk. Samtidig blir det ifølge Cox tidvis uklart når Land beskriver pinsevenner slik de *er*, og når han beskriver dem slik de *bør være*.⁴⁸

Harald Olsen reiser en lignende kritikk mot mye av spiritualitetsforskningen. Han er enig i at det ikke alltid er mulig å ha vanntette skott mellom det deskriptive og det normative, men han etterlyser begrepsmessig presisjon og krever at man må være eksplisitt og tydelig på hvilket plan man befinner seg, og på hvilken rolle man har:

45. For disse tradisjonene, se Joseffsson, 2005, kap. 1.

46. Land, 2010, 133.

47. Se Jorge N. Ferrer & Jakob Sherman, *The Participatory Turn. Spirituality, Mysticism and Religious system*, 2009.

48. Harvey Cox, «A Review of Steven J. Land: A Pentecostal Spirituality», i *Journal of Pentecostal Theology*, vol. 2, nr. 5, 1994, 5.

Inntil spiritualitetsfeltet er mer velutviklet metodisk og erkjennelsesmessig sett, og eventuelle alternative metoder er bedre utprøvd gjennom konkret forskning, vil det være fornuftig å tilstrebe størst mulig grad av deskriptiv og objektiv nøkternhet når man opererer på det faglige plan.⁴⁹

Man kan være skeptisk til uttrykk som «objektiv nøkternhet» fordi ingen observasjon og analyse kan være helt nøytral og uavhengig det Smith kaller forforståelser. Det gjelder også Olsens analytiske begreper.⁵⁰ Men Olsen har likevel flere viktige poenger. Jeg er enig i at forskeren må redegjøre for sitt ståsted, og være klar på når hun opererer i en mer deskriptiv rolle, og når hun opererer i en mer analytisk eller normativ rolle – der hun også vil kunne dra nytte av kritisk dialog med andre perspektiver og tradisjoner.

Samtidig vil jeg hevde at forskeren alltid er å betrakte som deltager. I det monumentale verket *The Sociology of Philosophy* viser sosiolog Randall Collins at også akademisk praksis er basert på samhandlingsritualer som produserer samhold og forforståelser av verden som lett tas for gitt, som «hellige».⁵¹ Her kommer Smith med et viktig poeng: Hvis man gjør teoretiske analyser som forklarer spiritualitet ved hjelp av samfunnsvitenskapelige modeller – og samtidig *a priori* utelukker at mennesker kan samhandle reelt med det transcendent – da er man ikke i en objektiv posisjon, men i en tradisjon.⁵² I Olsens typologi over ulike nivåer av spiritualitet kan man også identifisere et ikke-religiøst nivå av spiritualitet.⁵³ Et ateistisk studium av religiøsitet vil derfor også bære med seg en spirituell horisont. Etter mitt syn må Olsens krav om distanse derfor an-

49. Olsen, 2006, 44. Merk at Olsen her snakker om ikke-religiøs spiritualitet.

50. Forståelse av spiritualitet som troens ytringsformer kan utvilsomt anvendes på mange tradisjoner. Samtidig er vektleggingen av tro, troens innhold og tanken om at troen er virksom eller manifester seg i praksis, slående kompatibel med en tradisjon som har vært dominerende i Olsens norske kontekst, den lutherske. Olsen hevder at spiritualitet «er ikke noe som helt og fullt kan utledes fra teologiske standpunkter» (Olsen, 2006, 41), men hans definisjon av spiritualitet fokuserer likevel på spirituell erfaring som troens ytringsformer: «Spiritualitet er troens ytringsformer og manifestasjoner slik den uttrykker seg i menneskers liv.» (Olsen 2006, 46.). Olsens modell korresponderer med den lutherske tradisjonens vektlegging av troens innhold og tanken om at tro er virksom i liturgi, kjærlighet og gode gjerninger. Det blir tydeligere om man sammenligner med Lands vektlegging av det affektive og førspråklige.

51. Randall Collins, *The Sociology of Philosophies*, 1998, 24–27.

52. I senere tid har filosofer og sosiologer med utgangspunkt i kritisk realisme begynt å stille spørsmål ved ateismens privilegerte posisjon i academia, se Margaret Archer, Douglas Propra, Andrew Collier, *Transcendence, Critical Realism, and God*, 2004.

53. Dette betegner mennesker som uttrykker en bevisst søken etter integrasjon i sitt liv, gjennom å utvikle «selv-transcenderende kunnskap, frihet og kjærlighet i lys av de høyeste verdier», se også André Comte-Sponville, *The Little Book of Atheist Spirituality*, 2008.

vendes begge veier. Begge parter må oppmuntres til å sette sine fordommer på spill.

Denne oppfordringen innebærer en tverrfaglig dialog der en søker å utvikle felles språk og felles måter å studere og argumentere på, eller i det minste argumentere på en måte som er mest mulig forståelig for andre tradisjoner. Dette kaller Jeremy Northcote for positiv dialog. Han hevder at partene må forsøke å skape hva Jürgen Habermas kaller en ideal samtalsituasjon, der man i en likeverdige dialog avstår fra å bruke annen makt enn gode grunner for sine synspunkter. Northcote avviser imidlertid Habermas' premiss om at en postmetafysisk rasjonalitet skal ha fortrinn i en slik samtale.⁵⁴

Problemet med en slik tilnærming er at universiteter, som Alasdair MacIntyre hevder, er avhengig av å legitimere seg selv som arenaer for rasjonelle former for kunnskapsutvikling og diskusjon:

Universities are places where conceptions of and standards of rational justification are elaborated, put to work in the detailed practices of inquiry and themselves rationally evaluated so that only from the university can the wider society learn how to conduct its own debates, practical or theoretically in a rationally defensible way.⁵⁵

MacIntyre hevder likevel at dette er mulig også der den moderne postmetafysiske rasjonaliteten nå fremstår som en tradisjon blant mange. MacIntyres løsning er å søke mot former for transtradisjonell dialog mellom tradisjoner der de også diskuterer hva som gjelder som kriterier for det beste argumentet.⁵⁶ Selv om dette hos MacIntyre handler om etiske tradisjoner, kan man tenke seg en lignende tilnærming til spiritualitet.

En slik tilnærming kan være kompatibel med Smiths filosofi, selv om Smith selv ikke eksplisitt berører spørsmålet om transtradisjonell dialog.⁵⁷ Lands og Smiths økumeniske orienteringer og bruk av sekulær teori synes likevel å antyde at ulike tradisjoner prinsipielt kan berike hverandre ved at de integrerer ele-

54. Jeremy Northcote, *The Paranormal and the politics of Truth. A sociological Account*, 2007.

55. Alasdair MacIntyre, *Three Rival versions of Moral Inquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, 1990, 22.

56. *Ibid.*, kap. x.

57. Smiths bruk av Wittgensteins idé om ulike filosofier som livsformer, kan implisere at Smith hevder at dette er problematisk fordi ulike tradisjoner i stor grad er inkommensurable i betydningen 'ikke-sammenlignbare' eller 'ikke-oversettbare'. Det synes å være uavklart, i alle fall i *Thinking in Tongues*. Heller ikke i *Desiring the Kingdom* hvor Smith skisserer et kristent universitet (Smith, 2009, kap. 6) drøftes betingelsene for transtradisjonell dialog i særlig dybde. På dette punktet har Smith derfor blitt kritisert av kristne sosiologer og filosofer som tenker utfra kritisk realisme. Se debatten mellom James K. Smith og Christian Smith på James K. Smiths egne Scribd sider: <http://www.scribd.com/doc/65064815/CSR-Exchange-With-Christian-Smith>.

menter av andres tradisjon innenfor rammen av sitt eget verdensbilde og sin egen rasjonalitet. MacIntyres modell vil imidlertid innebære at man går lenger i retning av å sette sine grunnleggende forutsetninger på spill. En slik dialog vil derfor kreve viss distanse til eget perspektiv, slik Olsen har antydnet, samtidig som den gode tverrfaglige samtalen krever empatisk innlevelse i den andres tradisjon. Det impliserer, som Bent Flyvbjerg foreslår, at all kvalitativ samfunnsvitenskapelig forskning har karakter av en moralsk dialog der man i aristotelisk forstand utøver moralsk dømmekraft i møte med, og kanskje sammen med, de man studerer.⁵⁸

Selv om det er vanskelig å gi en allmenn begrunnelse for hvorfor partene skal forplikte seg til en slik dialog i utgangspunktet, vil jeg hevde at man finner en spesifikt kristen begrunnelse i nestekjærlighetsbudet. Derfor vil jeg foreslå at man bør undersøke om Smiths perspektiviske tilnærming til filosofi kan videreutvikles gjennom dialog med Flyvbjergs og MacIntyres mer dialogiske perspektiver, eller med former for kritisk realisme som åpner for Guds handling.⁵⁹ Etter mitt syn er Smiths frimodige proklamasjon av det pentekostale verdensbildet likevel en god begynnelse på et vanskelig prosjekt: å artikulere en offentlig pentekostal filosofi.

Hva er karakteristisk ved pentekostal spiritualitet?

Lands og Smiths bidrag kan imidlertid også forstås som bidrag til deskriptiv forskning. I min egen forskning på voksende frikirker i Europa fant jeg at spiritualitet og liturgiske praksiser var en viktig grunn til at deltagerne identifiserte seg med disse kirkene. Spiritualitet ble da tolket relativt analogt med det Olsen forstår som handlinger «hvor relasjonen til Gud er umiddelbar og eksplisitt».⁶⁰ Jeg knyttet dette til respondentenes referanser til erfaringer av Guds nærvær i gudstjenesten og til erfaringer av Den hellige ånds gaver.⁶¹ Forståelsen vil derfor være relativt kompatibel med Olsens beskrivelse av karismatisk spiritualitet i hans spiritualitetstypologi, hvor det heter at denne «gir stort rom for følelseslivet, de spesielle nådegaver, og de ofte ekstraordinære ytringsformer som følger disse»⁶².

58. Samtidig erkjenner Flyvbjerg at det finnes et betydelig konfliktpotensial i slike møter. Forskning bør derfor alltid testes ut mot det konfliktsosiologiske spørsmålet: Hvem taper og hvem vinner – og ved hvilken maktmekanisme? Se Bent Flyvbjerg, *Making Social Science Matter. Why Social Inquiry Fails And How It Can Succeed Again*, 2001.

59. Se Archer, Propora & Collier, 2004.

60. Olsen, 2006, 16

61. Se Karl Inge Tangen, *Ecclesial Identification beyond Late Modern Individualism? A Case Study of Life Strategies in Growing Late Modern Churches*, 2012.

62. *Ibid.*, 52.

I forhold til andre empiriske funn i mitt forskningsmateriale fremstår imidlertid denne typologien som noe snever. Den viktigste grunnen til at mine respondenter identifiserte seg med disse kirkene, var nemlig ikke erfaringen av nådegaver og Guds nærvær, men sosiale praksiser med relasjonelle kvaliteter som gjensidig omsorg og vennlighet, og opplevelsen av å tilhøre et fellesskap som var preget av kjærlighet.

I lys av Lands modell er ikke denne formen for nestekjærlighet et tillegg til pentekostal spiritualitet, men en integrert del av de relasjonelle dydene som kjennetegner det pentekostale fellesskapet. Ifølge Land må både følelser og nådegaver dessuten sees i en større ramme der rettferdiggjørelse ved tro og nestekjærlighet smelter sammen innenfor en større visjonær horisont. Lands mer holistiske bilde av pentekostal spiritualitet kan også å ha større forklaringskraft i møte med nyere sosiologisk forskning som identifiserer fremveksten av en progressiv pentekostalisme. Denne kombinerer, ifølge Donald Miller og Tetsunao Yamamori, karismatikk og gjensidig omsorg med et holistisk sosialt engasjement.⁶³

Lands mer helhetlige innenfra-perspektiv kan derfor utfordre og kanskje nyansere det noe snevrere utenfra-perspektivet som Olsen forfekter. Olsens typologi kan fremdeles være fruktbar når man vil identifisere forskjeller mellom ulike typer av kristen spiritualitet.⁶⁴ Jeg vil likevel hevde at Lands holistiske tilnærming og Smiths vektlegging av pentekostal spiritualitet som et helhetlig verdensbilde, kan og må supplere Olsens typologi om man vil forstå pentekostal spiritualitet i sin fulle bredde. Denne påstanden kan selvfølgelig diskuteres, men jeg håper med dette å ha demonstrert at pentekostale «insidere» i det minste kan være fruktbare samtalepartnere for «eksterne» forskere som Olsen.

Hva er forholdet mellom spiritualitet og normativ teologi?

Til sist vil jeg stille spørsmålet om forholdet mellom spiritualitet og det normative innenfor rammen av et mer spesifikt teologisk perspektiv. Kan og skal man forstå teologiens karakter først og fremst som refleksjon over egen spiritualitet? Dette er et spørsmål som også reises i den nye, teologisk baserte spiritualitetsforskningen. Phillip Sheldrake hevder for eksempel at spiritualitet er viktig for teologien fordi den skaper «tykkere» teologi som inkluderer estetikk, litteratur, kunst og musikk.⁶⁵ Dette synes å korrespondere med Lands og Smiths «tykke beskrivelser» av det normative som overskrider kognitive ideer, og også inklu-

63. Se Miller & Yamamori, 2007.

64. Se Macchia, 2006, 24.

derer praksis og affektive disposisjoner. Lands modell innebærer også at teologens rolle endrer seg. I stedet for å arbeide primært med lære, må også akademisk teologi ta ansvar for en form for holistisk ledelse, der teologer og lokale kirker må bidra til konstruktiv integrasjon av lære, praksis og affeksjoner. Denne tilnærmingen til spiritualitet som teologi kan finne bred støtte i de klassiske kristne tradisjoner som identifiserer seg med den oldkirkelige grunnregelen «Lex orandi, lex credendi», og som nettopp uttrykker at troen springer ut av tilbedelsen.⁶⁶

En slik tilnærming reiser likevel en rekke spørsmål. For det første kan man spørre etter hvordan man kan artikulere normative kriterier for kirkelige praksiser, uten at den kognitivt-kritiske teoretiske dimensjonen i denne analyserende fasen likevel blir dominerende. På dette punktet er Lands modell uferdig. Et mer fundamentalt problem knyttet til Lands modell, er likevel spørsmålet om forholdet mellom erfaring og hvordan man utvikler normer. Det kan også synes som om Land i en betydelig grad modellerer en erfaringsbasert teologi i kirkens rom, selv om han samtidig understreker at praksisrefleksjonen må skje i lys av og prøves på den bibelske visjonen om Guds rike. Det siste kriteriet kan minne om en klassisk protestantisk teologi der skriften er den definitive normen for og kilden til kritisk refleksjon (*norma normans*), mens de oldkirkelige bekjennelsene og «mindre tradisjoner» er normative på et lavere nivå. Selv om disse tradisjonene fungerer som hermeneutiske nøkler til å tolke skriften, kan de likevel revideres.

Det er verdt å merke seg at Lands teologi likevel er fundamentalt praktisk, i den forstand at det normative ikke forstås utelukkende som en applisering av systematisk teologiske ideer, men som noe som kan formes ut fra refleksjon over erfaring i en lokale kirkelige praksiser. I Lands tilfelle tenkes dette også som om en fortsettelse av urkirkens praksis der spirituelle erfaringer ble inkludert i normativ refleksjon (jf. bl.a. Acta 15; Gal 3,2–5). Det innebærer et mer dynamisk samspill mellom lære og praksis, og det bryter med applikasjonsmodellen som har vært vanlig i akademisk teologi etter Schleiermacher.⁶⁷

Det tunge systematiske teologiske spørsmålet som kan reises mot Lands modell, er dette: Er modellen tilstrekkelig og robust nok forankret i kristen tradisjon til å bevare kirken fra heresi? Jeg vil hevde at dette kan være verdt å un-

65. Phillip Sheldrake, «Spirituality and its Critical Methodology», i Bruce Lescher & Elisabeth Liebert (red.), *Exploring Christian Spirituality*, 2006.

66. Ifølge Alister McGrath representerer dette en utfordring til vestlig teologi som har vært så opptatt intellektuelle spørsmål at den i stor grad overser den kristne troens relasjonelle og praktiske aspekter, se Alister E. McGrath, *Christian Spirituality*, 1999, 30–32.

67. Marc Cartledge beskriver denne slik: «For Schleiermacher, practical theology was the crown of theology and came after all the real work has done. Philosophical and systematic theology are the foundational sub-disciplines on which built practical application.» (Marc Cartledge, *Practical Theology*, 2003, 2).

dersøke. Det krever imidlertid at man oppfyller Olsens krav om å skille mellom deskriptive og normative faser i forskningen. Med utgangspunkt i Don Brownings modell for en fundamental praktisk teologi, kan man f.eks. tenke seg en teologi som i ulike faser beveger seg fra deltagelse via deskriptiv teologi til historisk teologi (inkludert bibelteologi) og systematisk teologi, før man via en form for strategisk praktisk teologi vender tilbake til deltagelse.⁶⁸ Selv om Lands modell er uferdig på dette punktet, kan den derfor videreutvikles i samtale med Don Browning og andre.

Konklusjon og utblikk

I denne artikkelen har jeg presentert Steven Lands og James K. Smiths forsøk på å artikulere pentekostal spiritualitet henholdsvis som teologi og filosofi. Jeg har forsøkt å vise at deres beskrivelser kan fungere som en fruktbar utfordring for etablert spiritualitetsforskning med hensyn til å forstå spiritualitet generelt og pentekostal spiritualitet mer spesielt. Smiths og Lands arbeider er potensielt viktige bidrag til dialogen i den tværfaglige spiritualitetsforskningen, selv om man savner en modell for hvordan slike samtaler skal foregå. Lands modell av spiritualitet er etter mitt syn også en viktig utfordring for utformingen av akademisk teologi, selv om den er metodisk og konseptuelt uferdig. Lands og Smiths prosjekter pretenderer da heller ikke å være mer enn gode begynnelse som andre kan arbeide videre med – kanskje også i Norge.

68. Jeg har gjort rede for en slik modell et annet sted, se Tangen, 2012.

Litteratur

- Abraham, William J., *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
- Anderson, Allan, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Archer, M., D. Propora, & A. Collier, *Transcendence, Critical Realism and God*, London & New York: Routledge, 2004.
- Bråten, Stein, *Kommunikasjon og samspill fra fødsel til alderdom*, Oslo: Universitetsforlaget, 2004.
- Cartledge, Mark J., *Practical Theology. Charismatic and Empirical Perspectives*, Carlisle: Paternoster press, 2003.
- Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- Comte-Sponville, André, *The Little Book of Atheist Spirituality*, London: Penguin Books, 2008.
- Cox, Harvey, *Fire From Heaven. The Rise Of Pentecostal Spirituality And The Reshaping Of Religion In The 21st Century*, Cambridge, MA: Da Capo Press, 2001.
- Ferrer, Jorge N. & Jacob H. Sherman (red.), *The Participatory Turn. Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, Albany: State University of New York Press, 2009.
- Flyvbjerg, Bent, *Making Social Science Matter. Why Social Inquiry Fails and How it Can Succeed Again*, oversatt av Steven Sampson, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Joseffsson, Ulrik, *Liv och över nog. Den tidiga pingströrelsens spiritualitet*, Lund: Lunds Universitet, 2005.
- Karkkainen, Veli-Matti & Amos Yong (red.), *Toward a Pneumatological Theology. Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission*, University Press Of America, 2002.
- Land, Steven, *Pentecostal Spirituality. A Passion for the Kingdom*, Cleveland: CPT Press, 2010. Kindle-versjon, amazon.com, 2010.
- Lescher, B. & E. Liebert (red.), *Exploring Christian Spirituality*, Mahwah: Paulist Press, 2006.
- Macchia, Frank D., *Baptized in the Spirit. A Global Pentecostal Theology*, Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- MacIntyre, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

- McGrath, Alister E., *Christian Spirituality. An Introduction*, Oxford: Blackwell Publishing, 1999.
- Miller, Donald E. & Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2007.
- Northcote, Jeremy, *The Paranormal and the Politics of Truth. A Sociological Account*, Exeter: Imprint Academic, 2007.
- Olsen, Harald, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, Kristiansand: Høgskolen i Agder, 2006.
- Shults, F. LeRon & Steven J. Sandage, *Transforming Spirituality. Integrating Theology and Psychology*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Smith, James K. A., *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Smith, James K. A., *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Smith, James K. A., *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Smith, James K.A., *Thinking in Tongues. Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company. Kindle-versjon, amazon.com, 2010.
- Tangen, Karl Inge, *Ecclesial Identification. Beyond Late modern Individualism?*, Leiden: Brill Academic Publishing, 2012.
- Yong, Amos, *In the Days of Caesar. Pentecostalism and Political Theology*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

Temaområde III: Aktuelle kristne spiritualitetsuttrykk

Ignatiansk spiritualitet for lutherske prester?

Jakten på en mer erfaringsnær spiritualitet

Tone Stangeland Kaufman

«Altså, det er jo ganske utrolig at et katolsk senter har kø av lutherske prester som går i åndelig veiledning!» (Julia).

Innledning: Interesse for ignatiansk spiritualitet

I et land der jesuitter eller medlemmer av Jesu Selskap (den ordenen som ble startet av Ignatius av Loyola) ikke hadde adgang til riket før i 1956(!),¹ har *ignatiansk spiritualitet*² i senere tid blitt en viktig åndelig kilde for norske lutherske prester. Interessen for videreutdanningskurs for kirkelig ansatte i åndelig veiledning (i ignatiansk tradisjon) var påfallende stor,³ og i min doktoravhandling om presters spiritualitet i Den norske kirke⁴ trekkes nettopp ignatiansk spiritualitet i form av retreatter og åndelig veiledning frem som en viktig inspirasjonskilde for tro og tjeneste. Denne artikkelen er basert på data og funn fra den nevnte avhandlingen, og søker (1) å gi et bilde av innholdet i norske menighetsprestens søken etter en mer helhetlig og erfaringsnær spiritualitet, og (2) å vise at ignatiansk spiritualitet – også for norske og lutherske menighetsprester – ser ut til å møte helt sentrale anliggender i denne «jakten» uten at luthersk tro og teologi dermed forkastes. Jeg vil også (3) i en kort drøfting peke på hvordan disse endringene kan bidra til å nyansere Heelas og Woodheads påstand om at religion taper terreng på bekostning av spiritualitet (se nedenfor). Det anvendes materiale fra avhandlingen,⁵ og artikkelen både bygger på og videreutvikler arbeidet fra avhandlingen.

-
1. Jesuitterparagrafen ble opphevet i 1956. Se <http://www.katolsk.no/organisasjon/okb/akadem/artikler/20100508> (hentet 22.03.2012).
 2. Dette begrepet vil bli definert nedenfor.
 3. Til det første etter- og videreutdanningskurset i Åndelig Veiledning (ÅV I) for prester og andre kirkelig ansatte – tilbudt av Presteforeningens Kompetanseråd i samarbeid med Fagråd for spiritualitet og Menighetsfakultetet (MF) – var det omtrent 40 påmeldte deltakere. Til oppfølgingskurset Åndelig Veiledning II var det i overkant av 30, hvilket er høye tall for denne typen kurs.
 4. Tone Stangeland Kaufman, *A New Old Spirituality. A Qualitative Study of Clergy Spirituality in the Church of Norway*, 2011.

I løpet av de siste tiårene har begrepet spiritualitet økt i popularitet og bruksområder, og kan nå referere til alt fra Märthas engleskole til Madonnas kabbala, fra østlig meditasjon til middelaldermystikk, og fra islamsk sufisme til kristen bønn. Ulike forfattere slår på stortromma og beskriver utviklingen i den vestlige verden med uttrykk som «en *renessanse* av interesse i spiritualitet»,⁶ «en andre *reformasjon* i vår forståelse og praksis av religion og spiritualitet»⁷ og en «åndelig *revolusjon*».⁸ I denne artikkelen brukes begrepet *spiritualitet* primært innenfor en kristen tolkningsramme og defineres som «måten den enkelte erfarer relasjonen til Gud og nærer og uttrykker sin tro på med en særlig vekt på kristne praksiser».⁹ Begrepet *ignatiansk spiritualitet* forstås her *bredt og inkluderer både åndelig veiledning, åndelig litteratur og ulike typer retreatter i eller inspirert av ignatiansk tradisjon*.¹⁰

En subjektiv(ert) senmoderne spiritualitet også for prester?

De britiske forskerne Linda Woodhead og Paul Heelas hevder at tradisjonell religion må gi tapt for en mer *subjektivert* eller *subjektiv* (*subjectivized*) spiritualitet, og de lanserer det de kaller *subjektiveringstesen* (*the subjectivization thesis*).¹¹ Den innebærer at en senmoderne spiritualitet som ivaretar menneskers

-
5. Avhandlingens primærmateriale er transkriberte, semistrukturerte intervjuer med 21 prester i Den norske kirke fra Hamar, Oslo og Stavanger bispedømme. Rekrutteringsmetoden har søkt å sikre et strategisk, men likevel til en viss grad også tilfeldig utvalg. Se Kaufman, 2011, 95–99 for en nærmere beskrivelse av hvordan informantene ble rekruttert.
 6. Michael Downey, *Understanding Christian Spirituality*, 1997, 15. Min oversettelse.
 7. Tickle, sitert i Downey, 1997, 11. Min oversettelse.
 8. Paul Heelas & Linda Woodhead, *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*, 2005. Min oversettelse. Botvar og Schmidt oversetter *the spiritual revolution* med en «spirituell revolusjon» eller en «nyåndelig revolusjon».
 9. Ettersom denne artikkelen i stor grad bygger på avhandlingen, har jeg valgt å oversette avhandlingens definisjon av spiritualitet, som er: «The way in which a person experiences the relationship to God, and nurtures and expresses his or her faith with an emphasis on Christian practice.» (Kaufman, 2011, 64).
 10. Gjerne basert på Ignatius' *klassiker Åndelige Øvelser*. Jeg har benyttet meg av George E.S.J. Ganss & Ignatius of Loyola, *Ignatius of Loyola. Spiritual Exercises and Selected Works*, 1991.
 11. Heelas & Woodhead, 2005 – se særlig 9ff og 78ff. Se også Paul Heelas, «The spiritual revolution of Northern Europe: Personal beliefs», i *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 20, nr. 1, 2007; Paul Heelas, «The holistic milieu and spirituality: Reflections on Voas and Bruce», i Kieran Flanagan (red.), *A Sociology of Spirituality*, 2007; Paul Heelas, *Spiritualities of life. New Age romanticism and consumptive capitalism*, 2008; Paul Heelas, «Spiritualities of life», i Peter B. Clarke (red.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, 2009.

subjektive lengsel, erfaring og behov, vil tiltrekke seg stadig nye tilhengere, mens tradisjonell religion og religiøs praksis som neglisjerer denne dimensjonen og heller fokuserer på ytre autoriteter og dogmer, vil avta i betydning. Woodhead og Heelas påstår også nokså bastant at tradisjonell religion (*life-as-religion*) derfor vil tape terreng for en mer subjektivt spiritualitet (*subjective-life spirituality*). I avhandlingen min forsøker jeg imidlertid å nyansere deres påstand, og også i denne artikkelen argumenterer jeg for at tradisjonell religiøs praksis, her i form av presters spiritualitet, har trekk som vanligvis forbindes med en mer senmoderne og subjektivt spiritualitet, riktignok i en noe «fortynnet» eller «mykere» form. Dette handler i særlig grad om å trekke frem *erfaring* som en sentral kilde for det åndelige liv, om enn ikke nødvendigvis i motsetning til en ytre autoritet.¹² Videre er en slik spiritualitet opptatt av å ivareta den enkeltes åndelige lengsel, personlige velvære og utvikling. Den er også åpen for å øse av andre åndelige tradisjoner.

På jakt etter en mer helhetlig og erfaringsnær spiritualitet

Det er åpenbart at personlig erfaring har blitt stadig viktigere for de fleste av prestene i min studie, både privat og som prester. Samtidig er de opptatt av at erfaring skal kunne fortolkes i lys av kristen tradisjon. Og flere av dem har i den senere tid viet stadig større oppmerksomhet til at hele livet skal integreres i troen, slik Julia beskriver i sitatet nedenfor:

Før var jeg mer opptatt av teologien i det å lage en preken 1–2–3–4, lik-som, mens nå tror jeg at jeg også er mer opptatt av å formidle troserfaring (...). En må ikke bare finne ut hva [som] er meningen med den teksten, men hva har jeg erfart med dette? Og hva er det viktig å formidle [i den] erfaringen? (Julia).¹³

Både Julia og andre uttrykker seg i form av et «før/nå»-mønster, der de beskriver endring i egen praksis knyttet både til sin personlige spiritualitet og til tje-

12. Her avviker jeg fra Woodhead og Heelas. Min forståelse av subjektivering er også en «mykere» eller «fortynnet» utgave av deres, men den ligger tett nok opptil deres forståelse til at det er grunnlag for å nyansere deres påstand om at religion må gi tapt for spiritualitet.

13. En kort notis om transkripsjon: Sitatene er lettere redigert fra muntlig til skriftlig språk. For eksempel er en del fyllord utelatt, og ordstillingen er noen steder endret. (...) i sitatene betyr at noe er utelatt, mens ... betyr en liten pause. [xyz] er satt inn for at leseren bedre skal forstå meningen i utsagnet ettersom sitatet er tatt ut av en større kontekst. For flere detaljer, se Kaufman, 2011, 103–104.

nesten. Flere informanter påpeker at deres tilhørere i kirkebenkene er selvstendige troende og åndelige subjekter som er i stand til å fortolke sine egne liv i lys av bibelteksten. Derfor er ikke målet med forkynnelsen nødvendigvis å formidle tre åndelige sannheter eller tre dogmatiske poeng fra søndagens tekst, men snarere å legge til rette for et møte mellom tilhørernes livserfaringer og evangelieteksten. Dette kan potensielt også dreie seg om en kollektiv erfaringsfortolkning i lys av kristen tradisjon. Rolf fremhever viktigheten av ikke å møte folk med «ferdigtygde sannheter», men snarere å gi rom for undring over livets store spørsmål:

(...) og jeg tror det er viktig å møte folk ikke først og fremst med ferdigtygde sannheter, men med en åpnende og litt spørrende holdning. Som gjør at folk finner litt ro hvor det er plass for deres undring og finne ut av de store ting i livet (Rolf).

Selv søker Rolf en spiritualitet som snarere stiller gode spørsmål enn gir alle svar, og det er denne erfaringsbaserte spiritualiteten han ønsker å videreformidle til sine tilhørere i kirkebenkene i mer personlige samtaler. Det åpner for å se nye sider av Gud. Også en rekke andre prester opplever å møte Gud i hele livet og i alle ting. Fredrik betoner hvordan Gud kan gi seg til kjenne på uventede steder:

Gud, han taler til menneskene akkurat sånn som det behager ham, slik at denne dialogen med Gud, den foregår jo gjennom naturen, gjennom kulturen, gjennom alt som du møter i, i livet (...) men Gud er jo en hemmelighet, han er i alt og overalt, og du vet aldri når du møter ham. Du kan møte ham på gata, i et smug, ikke sant? (Fredrik).

Informantene fremhever gjennomgående naturen og kulturen som steder de ofte ser spor av Gud. Fredriks hovedpoeng er at Gud lar seg finne også *utenfor* kirka, og at «han er i alt og overalt». For noen prester i min studie er det å finne Gud i alle ting en nyere oppdagelse. En av dem hadde innbitt søkt Gud på konferanser og andre steder hvor det ble sagt at Gud var til stede og handlet. Her ble det stadig vanskeligere for ham å forene troen og de åndelige erfaringene med hverdagen og det livet som var blitt hans. Møtet med en spiritualitet som hjalp ham å oppdage Guds tilstedeværelse midt i livet ble dermed avgjørende for William:

Gud møter meg der jeg er hvis jeg søker ham. Midt oppi hverdagen og midt oppi alt sammen. Og det gjorde at for meg ble det der en helt annen opplevelse og et møte mellom meg som menneske og gudserfaringer.

Som ble mye mer hverdagslig, men det ble jo på en måte også mye større, for plutselig kunne jeg se Gud i små ting. I gleden over å få lov til å spise... ja, spise en middag sammen med ungene, og det ble mye mer disse hverdagstingene som plutselig ble bærende. At det var noe i det, det var der Guds trofasthet viste seg (William).

For både William og andre er troen blitt mer hverdagslig og knyttet til ordinære og materielle ting, og dette er steder hvor Guds trofasthet møter ham. Det hverdagslige er blitt helliget. Flere av informantene understreker at egne erfaringer har fordypet eller forskjøvet deres teologi. Nina beskriver for eksempel hvordan en rent menneskelig erfaring som det å bli mor for henne også var en åpenbaring av Guds kjærlighet til det enkelte menneske:

Det å være mor er også veldig sånn... hva skal jeg kalle det? En viktig erfaring, som er veldig gjennomgripende (...). Det å oppleve dette med Gud og kjærlighet og barn. Å plutselig skjønne noe av det, da (...). Det å være så betingelsesløst, enormt, vanvittig glad i noen, det tror jeg gjør noe med prestetjenesten (Nina).

I likhet med flere andre ser Nina på det å være forelder som en ressurs for prestetjenesten. Det gir et erfaringsgrunnlag for å kunne fatte noe mer av bredden og lengden og høyden og dybden av Guds kjærlighet. En av de andre prestene forteller om hvordan det å kunne undre seg over livets mysterier sammen med et barn for henne er «hellige øyeblikk» der en «ramler litt ut av tiden». Disse erfaringene bidrar til å integrere hverdagslivet med prestetjenesten.

Informantene i min studie etterlyser gjennomgående en samtalepartner å drøfte livet, troen og tjenesten med:

Hvorfor gjør jeg ikke det [går til veiledning eller sjelesorg] forebyggende, da? Nei, men det er klart, sånn sett burde det jo vært obligatorisk! Det burde jo det! (...) Det er som å ha bilen til service [T ler]. Du er i en prosess. Andre yrkesgrupper må jo det [de også]. (...) For vi kan jo utvikle oss og bli nokså sære etter hvert. Og jeg tror det er en del prester som kan si mye rart (Carl).

Det er riktignok ikke så viktig om vedkommende var en sjelesørger, åndelig veileder, medvandrer eller mentor, men det å ha en person å dele tro, liv og tjeneste med er et sentralt anliggende for prestene jeg intervjuet. Det å ha en medvandrer eller åndelig veileder er ikke noe som alltid har blitt sterkt betonet i den lutherske tradisjonen, og flere av mine informanter har derfor søkt dette utenfor sin egen kirkelige sammenheng. Det er et tydelig mønster at veiledning ikke

bare er viktig for den enkelte prest, men også en kvalitetssikring av prestetjenesten, for som Carl litt ironisk bemerker: «En del prester kan si mye rart.» Jonas uttrykker indignert i et annet sitat at det var «galskap å sende oss ut som sjelesørgere uten at vi hadde noen som helst erfaring med å gå i sjelesorg selv!». Mange av mine informanter opplever samtaler med en sjelesørgere, medvandrer eller åndelig veileder som et savn til tross for at de fleste av dem i perioder har hatt en slik samtalepartner. De ser ikke på det som en plikt, men snarere en lengsel og et behov som kommer innenfra. Med tilbud om arbeidsveiledning (ABV) og pastoralklinisk utdanning (PKU) er dette i ferd med å endre seg, men særlig åndelig veiledning har i mindre grad vært satt i system i den lutherske kirke enn i andre tradisjoner, der åndelig veiledning og skriftemål nærmest er obligatorisk for en prest. Basert på det empiriske materialet i denne studien, vil jeg argumentere for at slike samtaler kan ha avgjørende betydning for om en prest er i stand til å bearbeide egne erfaringer og integrere dem i troen og tjenesten.

Informantene søker å ivareta relasjonen til Gud samtidig med at de ivaretar egne, personlige behov av både åndelig, sjelelig og kroppslig art. Dette har også betydning for relasjonen til andre mennesker både privat og som prest. På spørsmålet om det å reise på retreat er viktig for henne, forteller Sophie, som er småbarnsmor, om praksisen med å lage «egne retreatsteder». Hun har noen få retreatserfaringer, men opplever at familiehverdagen ikke gir rom for at hun skal være borte fra barna mer enn det hun allerede er:

Men (...) jeg har også laget egne retreatsteder selv (...), så lager jeg meg også steder å puste i eller, kjenner at det er viktig å gjøre det, da. En gang i uka går jeg og svømmer og sitter i badstue og i boblebad. Og da bruker jeg konkret den tida til å tømme hodet og legger fra meg ting (...). Og det kjenner jeg er viktig for både kroppen og hodet. Og også det å bare sitte ned og være helt stille, som jeg prøver å gjøre hver dag, men også innimellom å gå inn i kapellet (...). Og de ulike tingene de gjør jeg både for å koble av, men også for å konsentrere meg eller rydde bort travelhet. For jeg liker ikke selv å være et altfor travelt menneske. Og jeg kjenner også at i møte med andre mennesker, for å se dem, så må jeg ha ro og være rolig (Sophie).

Sophie beskriver her ukas tur til svømmehallen og badstuen som et retreatsted og sidestiller det med å gå i kapellet. Hun fremhever viktigheten av å kunne «tømme hodet» og «rydde bort travelhet» i en hektisk prestehverdag. Hun sier at «hun trenger steder å puste i», og hun trenger både å koble av og koble på. Sophie prioriterer å ivareta seg selv og sine egne behov på denne måten for å kunne fungere godt og være til stede i prestetjenestens mange møter med men-

nesker i ulike livssituasjoner. Cecilia opplever det som et privilegium «å ha nøkkel til et hellig rom». For henne er det å være stille for Gud i bønn også ensbetydende med alenetid, og hun omtaler sine bønnestunder utendørs som «å få lov til å gå tur». Når hun vender seg til Gud i bønn, pleier hun både kropp og sjel samtidig. Andre forteller også at bønn er et sted å legge fra seg bekymringer, og at pusten da kan være et viktig hjelpemiddel.

Felles for informantene er at de sterkt vektlegger betydningen av erfaring som en viktig åndelig kilde for både tro og tjeneste, men at de fortolker denne i lys av kristen tro og tradisjon. Videre verdsetter de hverdags erfaringene og det å finne spor av Gud i det ordinære. I tråd med dette ser de ikke på det å ivareta seg selv og egne kroppslige, sjelelige og åndelige behov som en motsetning til det å søke Gud. I stedet kombineres det. Slik jeg ser det, er en hverdagsspiritualitet som blant annet handler om å finne Gud i alt det skapte og i det ordinære hverdagslivet, en viktig dimensjon av en bærekraftig pastoral spiritualitet.¹⁴

Hvorfor ignatiansk spiritualitet?

En rekke lutherske prester har søkt lykken i den ignatianske tradisjonen, og det gjelder også mine informanter.¹⁵ Julias refleksjoner om åndelig veiledning vies her betydelig plass fordi hun trolig er forut for sin tid med å hente inspirasjon i nettopp denne tradisjonen.¹⁶ I et lengre sitat (se neste avsnitt) reflekterer hun over hvorfor nettopp denne tradisjonen synes å treffe en nerve hos lutheranere og ikke minst lutherske prester. Sitatet vil bli ganske utførlig gjengitt nedenfor, men også kommentert utover i artikkelen. Jeg kommer i det følgende til å trekke frem noen aspekter ved ignatiansk spiritualitet og forsøke å vise at den i stor grad imøtekommer vår tids lengsel etter en spiritualitet som både tar den enkeltes subjektive erfaringer og behov på alvor, samtidig som den øser av gamle åndelige kilder.

14. Se også Kaufman, 2011 – særlig kap. 7 og 13

15. Kaufman, 2011, 300ff og delkapitlene 8.3 og 8.4.

16. Møtet med denne tradisjonen har vært helt avgjørende for Julias spiritualitet, og intervjuet med henne inneholder fylldige beskrivelser av erfaringer med både åndelig veiledning og ignatianske retreatet. Til tross for at hun ikke er representativ for prestene i min studie, er hennes refleksjoner et strategisk materiale å utforske, ettersom en rekke prester i utvalget mitt er i ferd med å søke åndelig fordypning nettopp innenfor ignatiansk spiritualitet. De har imidlertid foreløpig færre erfaringer med denne tradisjonen enn det Julia har, men det er et tydelig mønster blant mine informanter at dette er en vei flere lutherske prester i Dnk synes å oppsøke. For flere detaljer, se Kaufman, 2011, 204.

Erfaringsdimensjonen og et kall til etterfølgelse

Julia har tidligere fortalt om sitt møte med et katolsk kloster, og hvordan dette trolig åpnet veien inn til den ignatianske veiledningstradisjonen for henne. På spørsmålet om hva som gjør den ignatianske tradisjonen så etterspur, svarer Julia:

For meg tror jeg at det har å gjøre med at vår [lutherske] forkynnelse kanskje har hatt en slagside på at det har vært veldig mye omvendelsesforkynnelse om igjen og om igjen og om igjen! Du må omvende deg til Gud! Men at vi ikke har lagt så vekt på hva det er å være disippel, å følge Jesus. Hva er den daglige troens vei når du har vært kristen i 20 og 40 og 50 år? (...) Den katolske har hatt mye mer tradisjoner for å utdanne folk til å være mer åndelige veiledere, rett og slett, for troende mennesker som har gått på veien en stund (...). Vi har så til de grader i vår teologi [lagt vekt på] dette med nåden alene, men det har jo liksom vært en sånn redsel for at det kan bli gjerningsrettferdig, da. Så derfor tror jeg at det er en lengsel i veldig mange etter å få gå i dybden i sin egen trosforståelse og (...) at vi er kalt til å følge etter Jesus altså. (Julia).

Julia trekker erfaringsdimensjonen frem som en viktig skatt i den ignatianske tradisjonen. Her blir troserfaringene tatt på alvor og delt, og det oppfordres til refleksjon over dem. I luthersk spiritualitet, derimot, har det ofte ikke vært rom for noe tilsvarende. Julia beskriver det som et «vakuum», et tomrom. Det er noe som mangler, en luthersk *lacuna*. Videre fremhever hun kallet til disippelskap, og at hun i denne tradisjonen har fått hjelp til å vandre etterfølgelsesveien. Den katolske kirke har ifølge Julia en annen tradisjon på å utdanne folk til åndelige veiledere, medvandrere og mentorer. I hennes egen tradisjon har en i større grad måttet klare seg selv.

Videre har den lutherske kirke fremhevet «Nåden alene!» som sitt slagord, men hvor er *erfaringene* av nåde blitt av? Paradoksalt nok var det faktisk hos katolske søstre at Julia fikk en dyp erkjennelse av *erfart nåde*:

Og så synes jeg det som har vært den største forskjellen med det der, det er at jeg oppdaget etter hvert at hun virkelig trodde at Jesus var til stede i rommet, og at hun på en måte bare var en hjelper eller en statist eller et eller annet sånt noe (...). Over tid oppdaget jeg at hun sitter og slapper av! (...) I forhold til den der angsten eller hva jeg skal kalle det som jeg jo kjenner litt fra mitt eget miljø, hvor det var litt mer sånn (...) om vi liksom er åpne nok eller stenger. Litt sånn bedehusforkynnelse som var veldig rettet på at... – jeg fikk i alle fall en følelse av – det avhang også litt av meg. Mens jeg hadde følelsen at hos henne, så (...) bare overgav

hun meg helt til Gud og stolte på at Den treenige Gud hadde full kontroll og oversikt over meg og mitt liv, og det var utrolig deilig å møte. Sånn at jeg opplevde en sånn nåde. At nåde er virkelig at Gud gjør alt (Julia).

I dette sitatet kontrasterer Julia den grunnleggende erfaringen av nåde med en viss form for pietistisk forkynnelse og miljø fra sin egen bakgrunn. Til tross for at nåde var et viktig tema der, satt hun igjen med en opplevelse av at det egentlig også avhang litt av henne og om hun åpnet eller lukket seg for Guds kall og for evangeliet. Hos denne nonnen fikk hun imidlertid oppleve at «nåde virkelig er at Gud gjør alt». Hun bruker ord som «slappe av» og «overgi til Gud» for å understreke nonnens tillit til Gud, og at Gud hadde «full kontroll og oversikt over mitt liv». Det avhang ikke av henne, og det fikk hun nærmest kroppslig erfare.

For flere av mine informanter har nettopp det å anse den enkeltes erfaring som en kilde for det åndelige livet derimot vært mangelfullt i den lutherske tradisjonen, slik Julia uttrykker det:

Jeg opplevde i hvert fall at en tar troserfaringene på alvor, at det er mange som ønsker å dele troserfaringer, og hvor skal vi gjøre det, liksom? (...) Altså, det er jo ganske utrolig at et katolsk senter har kø av lutherske prester som går i åndelig veiledning. Det er jo et tegn på at det er noe som (...), at vi mangler noe. Vi mangler tilbud, eller at det er et sånt vakuum på noe, når (...) studenter, teologistudenter, ønsker åndelig veiledning (...) og ser viktigheten av det (...). Det er ikke bare teologi jeg skal lære. Jeg skal også modnes som menneske, og troen min skal bli integrert i dette jeg lærer, og det er jo ufattelig flott og viktig (Julia).

Både for Julia og for en rekke andre informanter er det imidlertid blitt viktig å ta troserfaringer på alvor og få hjelp til å reflektere over dem og integrere dem i troen og teologien. Det gjelder ikke minst problematiske troserfaringer og erfaringer der Gud oppleves fraværende. Da er det ofte helt avgjørende å få hjelp utenfra. Det kommer frem både i intervjuet med Julia og med andre, men her er også sjelsorgen helt sentral. Åndelig veiledning kan også bidra til menneskelig modning, noe Julia hevder er en viktig del av teologisk utdanning. Åndelig veiledning har videre potensialet til å utfordre vår tillærte teologi og våre tillærte gudsbilder, ettersom man søker kontakt med det Julia i sitatet nedenfor kaller «sine egne grunnbilder»:

Altså at hun trodde at de stille stundene er et vindu inn til et menneskes gudsbilde, bønn, tanker om tro, ikke sant? At man over tid vil få tak i

sine egne grunnbilder på en måte og ha muligheten til å bli litt mer bevisst. Å, ja [med undring i stemmen], ja vel. Hvor har jeg dette fra, ikke sant? Stemmer det med Bibelen? Eller er det noe jeg har fått med meg som egentlig kan bearbeides og ikke er noe særlig greit i trosbildet, lik-som? Hva er nåde? Hva er synd? Hva er... ja, alle disse svære ordene som vi bruker hele tiden. Hva betyr det personlig for meg? Når en ikke skal skrive preken om det (Julia).

I åndelig veiledning brukes kontemplativ bønn og en skriftlig refleksjon over denne bønnestunden som et viktig redskap for den åndelige prosessen til den som oppsøker veiledning. De stille stundene kan, som Julia uttrykker det, bli «et vindu inn til et menneskes gudsbilde, bønn, tanker om tro». Hva betyr ord som synd og nåde og andre «store ord» når en konfronteres med dem på et personlig og erfaringsbasert plan? Hvordan skal egen erfaring møte kristen tro og tradisjon? Ifølge informantene kan man få hjelp til å utforske dette i den ignatianske tradisjonen, ettersom det her tilbys veiledning nettopp med tanke på å bistå den søkende i å se spor av Gud i egne hverdags erfaringer.

En spiritualitet for alle sanser

Fokuset på erfart tro og teologi kan være en berikelse for lutherske prester som tradisjonelt har hatt en svært kognitiv tilnærming til sin tro og tjeneste. Flere av mine informanter har funnet verdifulle verktøy både til eget åndelig liv og prekenforberedelser i den ignatianske tradisjonen. I *Øvelsene*, i Jesusmeditasjoner på retreatopphold og i åndelig veiledning oppfordres nemlig den søkende til å ta i bruk både forestillingsevne, berøring og luktesans i tillegg til hørselen, som gjerne har vært enerådende i luthersk tradisjon.¹⁷ De betoner viktigheten av å kunne nærme seg de bibelske tekstene på en mer sanselig og kroppslig måte enn det som var tilfelle i teologistudiet, og at dette er noe de gjerne har blitt introdusert for på retreat eller i åndelig veiledning. Olav forteller for eksempel om hvordan retreatopphold har vært viktig for ham i møte med bibeltekstene, for der lærte han å sitte i ro og ta seg tid til å trenge inn i tekstene:

Det [retreatopphold] har gitt meg noe i møte med tekstene, og det er kanskje den... altså, den Jesusmeditasjonen som på en måte har blitt det (...) det er jo å trenge inn i tekstene i stillhet og ha litt tid (...) [i motsetning til] en veldig sånn teoretisk innfallsvinkel (...). Da er det mer rett og galt det handler om, og fakta. Levd liv, opplevelser, følelser, det... [manglet i studiet]. Og jeg tror [det] gjør den rikere som forkynner også (Olav).

17. Ganss & Loyola, 1991, 151 [122]–[126].

For Olav har denne spiritualiteten også preget tjenesten hans som prest ved at forkynnelsen har tatt farge av en mer meditativ og erfaringsbasert tilnærming til bibeltekstene.

Poenget er å få tak i ens egne, faktiske og kroppslige gudsbilder og teologi, for ifølge åndelige veiledere i den ignatianske tradisjonen «taler kroppen sant». Ida beskriver en sterk åndelig opplevelse fra et retreatopphold der nettopp det rent fysiske ble viktig for henne:

Den ene dagen brukte vi den teksten [om] Jesus og Bartimeus. Så jeg mediterte over den. Og så satt jeg oppe på det rommet som jeg hadde, og tenkte [på] hvordan Jesus ville møte ham hvis han skulle møte ham. Og da ville jeg jo selvfølgelig bruke hendene, for en som er blind vil jo Jesus ta på for å vise at han er der. Så holdt jeg hendene fram og liksom tenkte at..., ba til Gud. Levde meg inn i den teksten. Og da var det akkurat som det kom en berøring. En sånn veldig varme i hendene, og det var så utrolig sterkt og en stor opplevelse (...). Og det var en sånn opplevelse som jeg bar med meg videre. Dette at Gud, han vil meg bare godt, og han ville komme meg nær og møte meg. Så det var en sånn veldig inspirasjon å ta med i hverdagen og gå videre på (Ida).

For Ida var det sterkt å få kjenne rent fysisk hvordan Gud trolig møtte den blinde Bartimeus ved bruk av berøring. Når troen og de åndelige erfaringene forankres i kroppen, synes de å sette dypere spor. Ida fortolket denne berøringen som et tegn på Guds omsorg og nærvær, og det ble en opplevelse å bære med seg videre og nære seg av i hverdagen. En slik type spiritualitet for alle sanser ivaretas, slik jeg ser det, på mange måter i den ignatianske tradisjonen, og dette er noe mine informanter både etterlyser og delvis praktiserer.

Å finne Gud i alle ting

Som William A.S.J. Barry uttrykker det i sin kommentar til *Øvelsene* i sitatet nedenfor, er det å søke å finne Gud i alle ting et kjennetegn på ignatiansk spiritualitet:

One of the hallmarks of Ignatian spirituality is the belief that God can be found in all things. Ignatius believed that we encounter God at every moment of our existence. The Spiritual Exercises are various methods to help us to become more and more aware of this ever-present God. If we want to, we can become contemplatives in action, people who are alert to God's presence in all our daily activities.¹⁸

18. William A.S.J. Barry, *Finding God in All Things. A Companion to the Spiritual Exercises of St. Ignatius*, 1991, 20.

Det spesielle med den ignatianske tradisjonen er at *Øvelsene* også gir verktøy eller metoder for å kunne bli mer var for Guds stadige nærvær, noe som bidrar til å kunne praktisere dette anliggendet på en konkret måte. I mitt materiale er betydningen av å oppdage spor av Gud i sitt eget ordinære hverdagsliv et tydelig mønster. Noen av informantene har i åndelig veiledning fått hjelp til å skimte disse sporene av Guds nærvær i eget levd liv, slik som Julia:

Men jeg tror nok at den største forandringen for meg er på akkurat det med spiritualitet, for å bruke det ordet, det er at den [ignatianske] tradisjonen åpnet mer for at dette er en spennende vei til *hele livet*, og så at det er en vekst og en forandring som skal skje gjennom våre erfaringer fra dag til dag, altså. Så er det nye sider av Gud og nye sider av en selv og av troen og av bibelversene, altså hver dag blir en måte en nytolkning og (...) en økning av erfaringer (Julia, min utheving).

Julia betoner her hvordan den ignatianske tradisjonen har hjulpet henne til å se hvordan hele livet hennes henger sammen med troen og omvendt, og at spiritualitet handler om å fortolke sine egne erfaringer i lys av kristen tro og tradisjon. Hun skisserer en dynamisk tro og spiritualitet som gjør at troen og teologien kan nytolkes i lys av våre livs- og troserfaringer.

Selv om slett ikke alle prestene i min studie knytter dette direkte til ignatiansk spiritualitet, er det stor overensstemmelse mellom mine informanter og denne ignatianske visjonen. Dette anliggendet finnes imidlertid også i luthersk teologi, ikke minst i Luthers skapelsesteologi og kallsetikk,¹⁹ men det tror jeg fortsatt er et uutnyttet potensial i mye luthersk teologi og spiritualitet. Den amerikanske teologen Bonnie J. Miller-McLemore innrømmer at hun aldri hadde regnet med å komme borti noen mannlig teolog fra 1500-tallet som hadde møtt Gud i stinkende bleier og gråtende babyer. Hun kalte derfor et av avsnittene i boka si «What a friend in Luther».²⁰ For noen synes det å søke Gud i alle ting lettere tilgjengelig i den ignatianske tradisjonen med sine konkrete metoder og verktøy, og det kan ha sammenheng med det neste ignatiansk spiritualitet har å tilby pilegrimer i andre tradisjoner.

19. Se f.eks. Jens Olav Mæland & Arthur Berg (red.), *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, 2000 [1985], 344; Vitor Westhelle, «The Word and the Mask: Revisiting the Two-Kingdom Doctrine», i Niels Henrik Gregersen, Ted Peters & Bo Holm (red.), *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology*, 2005, 178.

20. Bonnie J. Miller-McLemore, *In the Midst of Chaos. Caring for Children as Spiritual Practice*, 2007.

Reisefølge på vandringen

Ignatiansk spiritualitet er relasjonell i den forstand at det finnes en medvandrer eller guide for den åndelige reisen. Det er alltid en som leder retreaten eller øvelsene, og går man i åndelig veiledning, finnes det en veileder. Her møter den ignatianske tradisjonen et stort behov i vår kontekst, og enkelte av informantene har fått smaken på dette nettopp i møte med ignatiansk spiritualitet. Flere har videreført det i sitt eget hverdagsliv, men ikke nødvendigvis med nonner eller munkesom veiledere:

Da jeg var menighetsprest, var vi på retreat hos St. Josefsøstrene (...).
Da får en skikkelig veiledning, så det var god erfaring, og det er noe av det jeg har ført videre ved å ha fast [sjelesørger og skriftefar] (Henrik).

Henrik har nå en prest i et annet prosti som sjelesørger og skriftefar. Dersom en bor litt avsides, er det ikke alltid så enkelt å finne en åndelig veileder med veilederutdanning fra ignatiansk tradisjon. Det kan sågar være utfordrende å finne en samtalepartner i det hele tatt, men det er slett ikke utenkelig at enda flere hadde oppsøkt en ignatiansk åndelig veileder om det fantes en tilgjengelig. Til og med William, som egentlig opplever at dette med åndelig veiledning har et elitistisk drag ved seg, innrømmer at han trolig hadde benyttet seg av det om han hadde hatt et tilbud om jevnlig veiledning:

Det er de færreste av oss som skal ut i prestetjeneste nå som kommer til å dra til søstrene på Nesøya. Så (...) åndelig veiledning ble litt sånn elitistisk [fremstilt på praktikum]. Det var for dem som hadde mulighet til det (...). Men det er klart..., hadde det blitt tilrettelagt for at jeg kunne gått mer sånn jevnt til veiledning, så ville jeg nok ha gjort det. Det jeg har gjort nå, er at jeg har meldt meg på en sånn ti-dagers retreat med ignatiansk veiledning (William).

Etter mitt skjønn, har den ignatianske tradisjonen her oppdaget en skatt, nemlig viktigheten av å utdanne veiledere og trospraksiser som legger til rette for at en kan få reisefølge på vandringen som disippel.

Lengselen etter stillhet

I sitatet nedenfor uttrykker Julia at stillhet er noe som etterspørres i dag, og dette er, ifølge henne, noe den katolske kirke har vært flink til å ta på alvor: «Og så tror jeg den der lengselen etter stillhet i vår tid, der har den katolske kirke vært veldig gode, pluss at de (...) at de tar erfaringene på alvor på en måte» (Julia).

Flere av de andre prestene jeg intervjuet, fremhever også positivt dette trekket ved katolsk og ignatiansk spiritualitet:

For der [på ignatiansk retreat] er den der roen som jeg savner sånn i det oppjagede hverdagslivet. Det er *fantastisk* å reise på retreat! Ja, den roen og stillheten og ikke noen aviser og nyheter. Ingen som sier et ord. Bare taust. Det er *fantastisk!* (Jonas, original utheving).

Møtet med ignatianske retreatere har for mange av mine informanter bidratt til at de har oppdaget verdien og viktigheten av stillhet og det å kunne trekke seg tilbake for en stund. Selv om det kan ta tid «å lande i stillheten», som flere av dem uttrykker det, erfarer de at den roen og stillheten de opplever der, er fantastisk. Det å være prest er et sosialt yrke, og derfor er det for mange en gave å få være et sted der det er tilrettelagt for at man skal være stille. De fleste prestene i min studie har gode erfaringer med en kontemplativ spiritualitet og ikke minst med retreatere i ignatiansk tradisjon. Betydningen av stillhet har også mye felles med en rekke andre senmoderne spiritualiteter, ikke minst mindfulness og zenmeditasjon, og er nok et trekk som passer godt inn i en hektisk og oppjaget tid som vår her i den vestlige verden.

En ny-gammel spiritualitet

Til tross for at en rekke informanter har latt seg inspirere av katolsk spiritualitet mer generelt og ignatiansk spesielt, er det ingen av dem som sier at de vurderer å konvertere. Jonas, som både har hatt stor glede av ignatianske retreatere, og som leser åndelig litteratur skrevet av katolske forfattere, uttrykker dette svært tydelig:

Men jeg er veldig klar på at jeg aldri kunne blitt katolikk! Ikke i det hele tatt, altså. Så, nei, det kunne jeg ikke, men jeg liker stemningen i de bøkene, det tilstår jeg. Og så er det (...) litt sånn i forhold til retreat og lignende ting, også (Jonas).

Prestene i min studie synes snarere å ha en subjektiv tilnærming til andre åndelige tradisjoner, inkludert den ignatianske, og føler seg fri til å plukke litt herfra og derfra, også i en «light versjon» av klassikerne, slik Christian uttrykker det:

Min opplevelse av ham [Ortberg] er at han tar mye klassisk spiritualitet, ignatiansk spiritualitet, og flytter det inn i vår tid med moderne uttrykk.

Tar det nok som en type litt light-variant i forhold til Ignatius (...) (Christian).

Tross «faren» for light-varianter, forsøker lutheranere som nærmer seg denne tradisjonen, å ta den på alvor i den grad det lar seg forene med deres egen livssituasjon. For småbarnsforeldre er det for eksempel vanskelig (og heller ikke nødvendigvis tjenlig) å gjennomføre en 30 dagers retreat, mens kortere retreater og åndelig veiledning kan være mulig.

Det som imidlertid særlig kjennetegner «mine» informantere spiritualitet, er at deres subjektive åndelige lengsel kombineres med en fornyet interesse for felleskirkelig tradisjon og klassiske kristne praksiser. Disse prestene er ikke redde for å bli stemplet som eklektiske, men ser snarere på det å kunne øse fra mange ulike åndelige tradisjoner som en rikdom og en ressurs. Det synes som om deres tradisjonsforståelse er at tradisjon ikke er en «ferdig pakkelse» som ukritisk skal overtas, men en «ressursbank» eller skattkiste som den enkelte kan øse av på bakgrunn av ens egen subjektive åndelige lengsel, behov og interesse. Dette kaller jeg i avhandlingen for *retradisjonisering*.²¹ Drevet av ønsket om å ivareta sin egen lengsel og på leting etter en spiritualitet som ikke bare taler til tanken men også til sjelen og kroppen, oppsøker prestene i mitt materiale klassiske kristne kilder og ressurser. Deres spiritualitet kan derfor karakteriseres som «ny-gammel».²² I mange tilfeller er det nettopp ignatianske åndelige praksiser som utgjør «det gamle», mens viktigheten av erfaring som en kilde for det åndelige livet, viktigheten av å også ivareta seg selv og egen åndelig lengsel og modning og viktigheten av det relasjonelle utgjør «det nye».

Samtidig er det også viktig å nevne at prestene i min studie anser selve tjenesten og tjenestens kjerneoppgaver som en helt sentral kilde for det åndelige livet. En slik *tjenesteorientert spiritualitet*²³ er også dypt forankret i den kristne tradisjonen, og gudstjenesten er et nav som prestenes åndelige liv kretser rundt. Men også her er de opptatt av å bringe hverdags erfaringer inn i gudstjenesten, noe som kan bidra til en god vekselvirkning mellom gudstjenesteliv og

21. Kaufman, 2011, 284. Se også Jan-Olav Henriksen, «Sekularisering og retradisjonalisering», i Jan-Olav Henriksen & Otto Krogseth, *Pluralisme og identitet. Kulturalanalytiske perspektiver på nordiske nasjonalkirker i møte med religiøs og moralsk pluralisme*, 2001; Diana Butler Bass, *The practicing congregation. Imagining a New Old Church*, 2004; Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, 1999.

22. Kaufman, 2011, 283, 309–311.

23. I avhandlingen definerer jeg tre hovedkilder for prestenes åndelige liv: 1) en tjenesteorientert spiritualitet forankret i tjenesten, 2) en hverdagsspiritualitet forankret i hverdagslivet privat og som prest, og 3) intensjonelle trospraksiser som er situert i utkanten av prestens hverdagsliv, og som må oppsøkes mer bevisst og intensjonelt. Denne artikkelen fokuserer på de to sistnevnte kildene, særlig den siste, og kan derfor gi et skjevt bilde av prestenes spiritualitet som helhet.

hverdagsliv. Her opplever jeg at luthersk teologi og praksis har et uutnyttet potensiale. Som Eric Elnes' anliggende: «Bring everyday life into worship, and worship will be brought into everyday life».²⁴

Mens Heelas og Woodhead hevder at en senmoderne, subjektivt spiritualitet etter hvert vil fortrenge tradisjonell religion,²⁵ vil jeg argumentere for at tradisjonell religiøs praksis også kan revitaliseres av den subjektive vending og av trekk som først og fremst kjennetegner en mer subjektivt spiritualitet. Et sunt fokus på selvet er for eksempel en viktig korreksjon til en del religiøs og særlig pietetisk praksis. Så lenge dette holdes sammen med et fokus både på Gud og den andre, kan dette gjerne kombineres med tradisjonell kristen tro. Jeg har intervjuet prester, og når representanter for institusjonalisert religion også er opptatt av erfaringsdimensjonen og av å ivareta den enkeltes åndelige lengsel og ønske om personlig og åndelig modning, er det større sjanse for at også kirker og menigheter kan tilby dagens søkende mennesker en spiritualitet som oppleves livsnær, relevant og fordypende. Amerikanske Diana Butler Bass, som er en av teoretikerne i min avhandling, fant også at en rekke *mainline*²⁶ menigheter over hele USA nå opplever en revitalisering som følge av at de kollektivt har engasjert seg i kristne praksiser.²⁷ I sin nyeste bok argumenterer hun for at flertallet av amerikanere ikke er «spiritual *but not* religious», men snarere «spiritual *and* religious».²⁸ Dette er også en treffende karakteristikkk for mine informanter.

Avslutning

Hvorfor er ignatiansk spiritualitet i vår samtid blitt en viktig åndelig kilde for lutherske prester i en tid preget av åndelig lengsel og åpenhet for spiritualitet? Denne artikkelen argumenterer for at den ignatianske tradisjonen synes å «matche» flere kjennetegn på en mer senmoderne og subjektivt spiritualitet som også til en viss grad preger spiritualiteten til de lutherske prestene i mitt utvalg.²⁹ Først og fremst handler dette om en tilnærming til spiritualitet som

24. Jeg har forkortet Elnes' utsagn, men essensen er den samme. Eric Elnes, «Practicing worship: From message to incarnation», i Diana Butler Bass & Joseph Stewart-Sicking (red.), *From Nomads to Pilgrims. Stories from Practicing Congregations*, 2006, 73.

25. Heelas & Woodhead, 2005.

26. I amerikansk kirkelig diskurs brukes gjerne begrepet *mainline* som en motsetning til *evangelikal*, og det betegner de tradisjonelle kirkesamfunnene som ofte teologisk plasserer seg fra sentrum og i liberal retning.

27. Diana Butler Bass, *Christianity for the Rest of Us. How the Neighborhood Church is Transforming the Faith*, 2006.

28. Diana Butler Bass, *Christianity after Religion. The End of Church and the Birth of a New Spiritual Awakening*, 2012.

29. Kaufman, 2011, 209–211.

tar utgangspunkt i den enkeltes erfaringer, og som søker å se Gud i det hverdagslige, «i alle ting». Det er en kroppslig spiritualitet for alle sanser og en spiritualitet som forutsetter og fostrer stillhet. Dessuten forventes det at man legger ut på en åndelig reise, at man skal modnes også som troende, og denne tradisjonen tilbyr både et kart og en veiviser for den åndelige reisen. Det å ta erfaringsdimensjonen og kallet til etterfølgelse og åndelig modning på alvor, er noe jeg tror har vært en mangelvare i deler av den lutherske tradisjonen. Dessuten er *Øvelsene*, reisefølget og betydningen av stillhet ytterligere skatter å øse av fra ignatiansk spiritualitet, som passer godt til vår tids pilegrimer og søkende mennesker, inkludert lutherske prester. Disse er symbolbærere for institusjonell og tradisjonell religiøs praksis, og det kan synes som om trekk fra en mer subjektivert spiritualitet og åpenhet for andre åndelige tradisjoner har ansporet prester i Dnk til å lete etter ressurser for åndelig fordypning nettopp i ignatiansk spiritualitet. Dette kan være et tegn på at *The spiritual revolution* også kan bidra til fornyet og revitalisert religiøs praksis innenfor tradisjonell og institusjonell religion, som for eksempel Dnk.

Litteratur

- Barry, William A.S.J., *Finding God in All Things. A Companion to the Spiritual Exercises of St. Ignatius*, Notre Dame: Ave Maria Press, 1991.
- Bass, Diana Butler, *Christianity after Religion. The End of Church and the Birth of a New Spiritual Awakening*, San Fransisco: Harper One, 2012.
- Bass, Diana Butler, *Christianity for the Rest of Us. How the Neighborhood Church Is Transforming the Faith*, San Francisco: Harper San Francisco, 2006.
- Bass, Diana Butler, *The Practicing Congregation. Imagining a New Old Church*, Herndon: Alban Institute, 2004.
- Downey, Michael, *Understanding Christian Spirituality*, New York: Paulist Press, 1997.
- Elnes, Eric, «Practicing worship: From message to incarnation», i Diana Butler Bass & Joseph Stewart-Sicking (red.), *From Nomads to Pilgrims. Stories from Practicing Congregations*, Herndon: The Alban Institute, 2006, 67–82.
- Ganss, George E.S.J. & Ignatius of Loyola, *Ignatius of Loyola. Spiritual Exercises and Selected Works*, The Classics of Western Spirituality, New Jersey: Paulist Press, 1991.
- Heelas, Paul, «The holistic milieu and spirituality: Reflections on Voas and Bruce», i Kieran Flanagan (red.), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot: Ashgate, 2007, 63–79.
- Heelas, Paul, «The spiritual revolution of Northern Europe: Personal beliefs», i *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 20, nr. 1, 2007, 1–28.
- Heelas, Paul, «Spiritualities of life», i Peter B. Clarke (red.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2009, 758–782.
- Heelas, Paul, *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Religion and Spirituality in the Modern World, Malden: Blackwell Publishing, 2008.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Religion and Spirituality in the Modern World, Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- Henriksen, Jan-Olav, «Sekularisering og retradisjonalisering», i Jan-Olav Henriksen & Otto Krogseth (red.), *Pluralisme og identitet. Kulturanalytiske perspektiver på nordiske nasjonalkirker i møte med religiøs og moralsk pluralisme*, Oslo: Gyldendal Akademisk, 2001, 247–282.
- Kaufman, Tone Stangeland, *A New Old Spirituality. A Qualitative Study of Clergy Spirituality in the Church of Norway*, Oslo: MF Norwegian School of Theology, 2011.

- Miller-McLemore, Bonnie J., *In the Midst of Chaos. Caring for Children as Spiritual Practice*, The Practices of Faith Series, San Francisco: Wiley, 2007.
- Mæland, Jens Olav & Arthur Berg (red.), *Konkordieboken. Den Evangelisk-Lutherske Kirkes Bekjennelsesskrifter*, ny norsk oversettelse, fotografisk opptrykk av innbundet utgave fra 1985 utg., Oslo: Lunde, 2000.
- Roof, Wade Clark, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Westhelle, Vitor, «The word and the mask: Revisiting the two-kingdom doctrine», i Niels Henrik Gregersen, Ted Peters & Bo Holm (red.), *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005, 167–178.

Lovsang forener!

Moderne lovsang som økumenisk spiritualitet i vår tid

Tove Rustan Skaar

Innledning

«Lovsang er noe som engasjerer, inkluderer og forener på tvers av kirkelige sammenhenger.»¹ Uttalelsen kommer fra festivalsjef for Skjærgårds Music & Mission Festival, Jarle Storbø. At lovsang forener kristne, er en erfaring som mange også i andre lovsangmiljøer deler. Kristnes enhet fremheves som visjon og forpliktelse i mange sammenhenger der man samles til moderne lovsang. Å engasjere seg for kristen enhet er ikke nytt blant kristne, men det har skjedd og skjer på høyst ulike måter. Dette henger sammen med at det er en sprikende forståelse av *hva* kristen enhet *innebærer*, og det påvirker også målsetting og metoder.

Jeg ønsker med denne artikkelen å gi en bakgrunn for å forstå enheten som lovsangmiljøene vil fremme, og ut fra dette gi min egen vurdering. Hva innebærer enhet for dem, hvordan kommer enheten til uttrykk, og hvordan fremmes den? Jeg vil også belyse hvordan enhetsforståelsen og visjonen i lovsangmiljøene er å forstå i forhold til andre enhetsbestrebelse i kristne sammenhenger. En kort presentasjon av ulike former for økumenikk vil gi en nødvendig bakgrunn for dette.

Når lovsang som en forenende spiritualitet *i vår tid* skal belyses, er det naturlig å se den i forhold til noen typiske trekk ved postmoderne tenkesett og kultur. Det er særlig vektforskyvningen fra læresetninger og sannhet til erfaring og opplevelser som jeg vil fremheve.

For å klarlegge tenkning og praksis vedrørende lovsang har jeg hentet informasjon fra noen utvalgte «lovsangaktører»: ² Impuls³, Skjærgårds Music & Mission Festival (Skjærgårdsgospel)⁴, Get Focused⁵ og nettverket Lov-

-
1. Sitatet er gjengitt i en artikkel fra Kristelig Pressekontor, publisert 16.11.2010. Se <http://www.k-s.no/nyheter/kultur/artikkelside/article/27045> (hentet 06.12.2011).
 2. «Lovsangaktører» dekker forskjellige sammenslutninger, miljø osv. som har det til felles at de praktiserer og produserer lovsang/lovsanger, og de ønsker å inspirere og nå ut over sin egen sammenheng.
 3. Impuls er et ungdomsarbeid, en bevegelse, som er knyttet til IMI-kirken i Stavanger. Impuls arrangerer store ungdomssamlinger (konferanser) og holder ledersamlinger for å utruste og inspirere lokalt arbeid. Se <http://www.impulsweb.no/om-impuls> (hentet 05.05.2011).

sang.no⁶. Disse er valgt fordi de samler mange, og fordi deltageres erfaringer inspirerer lokale miljøer. Ringvirkningene er derfor betydelige. Impuls, Skjærgårdsgospel og Get Focused er store ungdomsfestivaler. Når deltagerne drar hjem, har de med seg erfaringer som også påvirker miljøene de kommer fra.

Moderne lovsang er ikke et lite og marginalt fenomen, men er tvert imot den dominerende formen for sang og musikk som praktiseres i de fleste kristne ungdomsmiljøer. Slik har moderne lovsang kommet til å bli en viktig del av og et tydelig uttrykk for den kristne ungdomskulturen.⁷ Dette er for meg også en viktig begrunnelse for å finne ut mer om enhetstenkingen i miljøene.

For å kunne gjøre det har jeg kartlagt deres selvpresentasjon på Internett og intervjuet ledere i disse lovsangmiljøene. Følgende spørsmål ble sendt på e-post i november 2011. De ble besvart på e-post, og noen ble fulgt opp med utdypende samtaler.

- 1 Er kristen enhet en del av visjonen og motivasjonen for arbeidet?
- 2 Hvordan kommer det frem i informasjon og presentasjon?
- 3 Hva vil dere si at kristen enhet *innebærer* – slik dere ser det og ønsker å praktisere og fremme det?

Analysen av undersøkelsen kan sammenfattes i tre punkter. For det første: Enheten bygger ikke bare på opplevelser som er fristilt fra trosoverbevisning. Enhetsforståelsen i lovsangmiljøene handler i stor grad om en *rangering av trossetninger*. *Forpliktelsen på enheten* er viktigere enn lærespørsmål som hindrer enhet mellom kirkesamfunnene. For det andre: Lovsangbevegelsen er *én blant mange* bevegelser som *praktiserer* enhet basert på erfaring og trosuttrykk uten å arbeide med læreuenighet. For det tredje: Lovsangen *speiler* samtidskulturen og det postmoderne tenkesettet. Lovsangspiritualiteten går inn i denne kulturen på en måte som gir både utfordringer og åpninger for kristen tro og enhet.

-
4. Skjærgårds Music & Mission Festival (Skjærgårdsgospel) presenterer seg som en festival. Siden den beskjedne oppstarten i 1981 er den vokst til Norges største kristne ungdomsfestival. Se <http://sginfo.no> (hentet 05.05.2011).
 5. Get Focused er en tverrkirkelig bevegelse, mest kjent for ungdomsfestivalen som er blitt arrangert i Tønsberg hver høst siden 2002. Høsten 2011 samlet den ca. 1500 deltagere. Se <http://getfocused.no/getfocused/info/om-getfocused> (hentet 05.01.2012).
 6. *Lovsang.no* er et tverrkirkelig nettverk av mennesker som er aktive i lovsangtjeneste. Nettverket består av lovsangledere, låtskrivere, musikere, sangere, dansere, lyd/lysteknikere osv. fra hele Norge. Se <http://www.lovsang.no/main/main2.php?cat=om> (hentet 06.12.2011).
 7. Tone Stangeland Kaufmann, «Bærekraftig lovsang? Om lovsangen i den kristne ungdomskulturen som et uttrykk for kristen spiritualitet», i *Halvårstidskrift for Praktisk Teologi*, nr. 2, 2008, 15.

Presiseringer og avgrensning

Med spiritualitet menes her kristen trosutøvelse og ytringsform. Jeg knytter an til forklaringen som Harald Olsen tidligere har gitt og som han gjentar i sitt bidrag i sitt bidrag i denne boken: «Spiritualitet er troens ytringsformer og manifestasjoner slik de kommer til uttrykk i menneskers liv.»⁸ I denne sammenhengen legges det særlig vekt på følgende aspekt: «Når troen uttrykker seg i et språk som ikke bare er ord, men også toner, bevegelse, bilder, tegn, symbolhandlinger og ritualer.»⁹ Å omtale spiritualitet er dermed ikke det samme som å omtale lærespørsmål, selv om spiritualitet og trosinnhold påvirker hverandre.¹⁰

Økumenikk innebærer å praktisere og arbeide for kristen enhet, noe som forutsettes å være positivt og nødvendig for kristne. Dette kan skje på mange plan og på mange måter og vil bli nærmere belyst. Lovsang forstås og avgrenses her til «moderne lovsang», også kalt *contemporary worship*, eller poplovsang. Lovsang sees som en del av kristen spiritualitet og denne sjangeren vil bli presentert.

Lovsang som en forenende trosytring kan belyses fra minst to sider. Det første aspektet er: Folk med ulik kirkelig og miljømessig bakgrunn kommer sammen og står, bokstavelig talt, sammen i lovsang. Felles fokus og felles opplevelse forener. Dette erfares blant annet på konferanser og festivaler der lovsang og lovsangkonsserter er en viktig del av programmet. Det andre aspektet jeg vil nevne, er at lovsangsjangeren er gjenkjennelig fra den ene menigheten til den andre selv om læren og trospraksisen ellers er forskjellig. Et felles uttrykk skaper gjenkjenning som gjør at man føler seg hjemme både i pinsemenigheter, i Normisjon og i KFUK-KFUM.¹¹ Slik blir det enklere og mer naturlig å delta i ulike menigheter og miljøer. Man opplever at tersklene bygges ned, og lovsangen forener. I denne artikkelen vil jeg legge hovedvekten på det første aspektet.

Økumenikk i ulike utgaver

Økumenikk kan forklares som «kirkelige bestrebelser på å overvinne splittelsen i kristenheten og legge grunnlag for enhet i kirken»¹². Arbeidet for enhet og fellesskap mellom kirker og troende finner sin begrunnelse og sin berettigelse ut fra Bibelens ord. Gud er én, og hans folk er ett folk som har fått den samme Ånd og samme oppdrag (Ef 4,3–6; Matt 28,18–20). Jesu bønn skal opp-

8. Harald Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 46

9. Olsen, 2006, 47.

10. Tove Rustan Skaar, *Inn i tilbedelsen. Den nye lovsangstradisjonen*, 2004, 80–81 og 137–139.

11. Kaufmann, 2008, 15.

12. Torleiv Austad, i Helje Kringlebotten Sødal (red.), *Det kristne Norge. Innføring i konfesjonskunnskap*, 2002, 288.

fylles: «[...] at de alle må være ett, [...] for at verden skal tro at du har sendt meg.» (Joh 17,20–24). Den felleskristne, nikenske trosbekjennelse uttrykker det slik: «Vi tror på én hellig allmenn og apostolisk kirke.»

Men Guds ene folk, Jesus Kristi kirke, fremstår ikke som en enhet, verken organisatorisk, læremessig eller i trosutøvelse. Gudstjenestefeiring, tilbedelsesformer og lovsang er variert og mangfoldig. Å overvinne splittelsen i kristenheten er derfor et arbeid som skjer på flere fronter og på mange måter.

Økumenikk er både et eget teologisk fagfelt og en virksomhet for øket mellomkirkelig forståelse og samarbeid. Det skjelnes gjerne mellom *kirkeøkumenikk* og *allianseøkumenikk*.¹³ Begge to forutsetter at man deler en felles tro på Den treenige Gud, Jesus Kristus som Guds sønn og frelsen i ham. I kirkeøkumenikken arbeider representanter for ulike kirkesamfunn med lærespørsmål man likevel er uenige om, som for eksempel læren om sakramentene, om kirken og om embetsforståelsen. Målet er større synlig kirkelig og organisatorisk enhet. Det største samlingsstedet for kirkeøkumenikk i dag er Kirkenes Verdensråd.¹⁴ Gjennom kirkeøkumenikken har ulike konfesjoner kommet frem til avtaler og felleserklæringer. Forut for disse har det ofte vært langvarige og krevende prosesser. Iblant kalles det «de små skritts teologi»¹⁵.

Allianseøkumenikken baserer sitt arbeid på trosfellesskap mellom enkeltkristne eller grupper av kristne som går sammen om felles hjertesaker som misjon og evangelisering. Allianseøkumenikken har ofte en klar evangelikal profil, noe som innebærer enighet om en rekke sentrale teologiske spørsmål som Bibelens autoritet, Kristi enestående stilling og kallet til misjon.¹⁶ Lausannebevegelsen kan stå som et aktuelt eksempel på denne økumenikken.¹⁷

Enhetstenkning og -praksis i lovsangmiljøene kan verken tilpasses kirkeøkumenikken eller allianseøkumenikken. Vi trenger en annen forklaringsmo-

13. *Store norske leksikon*: <http://www.snl.no/%C3%B8kumenikk> (hentet 05.05.2011).

14. Kirkenes Verdensråd (KV) ble dannet i 1948 og samlet bevegelsene «Faith and Order», stiftet i 1927, hvor det arbeides det med tro og lære, og «Life and Work», stiftet i 1925, hvor det arbeides med fellesskap i handling for andre. Se Austad, 2002, 291.

15. Eksempler på dette: *Felleserklæringen om rettferdiggjørelsen*, undertegnet i 1999, av Den romerske-katolske kirke og lutherske kirker, og det såkalte Limadokumentet *Baptism, Eucharist and Ministry* fra 1982. Dokumentet viser en tilnærming, og det tok over 50 år å utarbeide det. *Nådens fellesskap* fra 1997 (Metodistkirken og Den norske kirke), Austad, 2002, 292–294 og 297.

16. Tormod Engelsen, «Kristent enhetsarbeid», i Peder Borgen og Brynjar Haraldso (red.), *Kristne kirker og trossamfunn*, 1993, 302.

17. Lausannebevegelsen ble etablert i 1974 som en internasjonal, evangelisk bevegelse. Den samlende visjonen lyder: *Hele kirken må bringe hele evangeliet til hele verden*. Deltagerne representerer ikke formelt sine kirkesamfunn, selv om de er ledere innen et bredt spekter av evangelikale kirker, organisasjoner og institusjoner. Se <http://www.lausanne.org/en/> (hentet 23.11.2011). Se Rolf Ekenes, Tormod Engelsen, Knud Jørgensen, Rolf Kjode, *Misjon til forandring. Refleksjoner og visjoner fra Lausanne III*, 2011.

dell, og finner den best i det som kan kalles opplevelsesøkumenikk. Det har vist seg vanskelig å finne den beskrevet i litteraturen, selv om fenomenet virker velkjent. I tidsskriftet *Ung Teologi* gir Jorund Andersen og Torleiv Austad en beskrivelse som jeg mener kan brukes til å belyse lovsangøkumenikken.

Gjennom flere år har en kunnet iaktta hvordan ungdom fra høyst ulike kirkelige tradisjoner har funnet hverandre gjennom lovsang, vitnesbyrd og åndelige opplevelser, spesielt i forbindelse med storstevner, gospel-treff og misjons- og evangeliseringskonferanser. En opplever tydeligvis et åndelig fellesskap. Her skimtes konturene av en opplevelsesøkumenikk hvor de konfesjonelle forskjeller synes å fordunste og erstattes av en erfaring av kristen samhörighet. En kan få inntrykk av at det er viktigere å oppleve kristent fellesskap enn å diskutere teologiske skillelinjer og koordinere innsatsen for mennesker som undertrykkes eller lider nød. Hensikten er å samles om det en har felles, ikke om det som skiller. [...] Den [opplevelsesøkumenikken] er først og fremst en positiv erfaring av åndelig samhörighet på tvers av konfesjonsgrensene, og vokser som regel fram på åpne møter og samlinger.¹⁸

Andersen og Austad anerkjenner at opplevelser på storstevner og lignende kan gi inspirasjon og ny frimodighet ved at det knyttes bånd på tvers av tradisjonelle skillelinjer. Men de har sterke innvendinger. De hevder at disse formene for fellesskap også har sin teologiske profil. Aktørene styrer unna kontroversielle spørsmål og fremhever åndelig opplevelse på bekostning av tilhörighet og fotfeste i egen kirke. Svakheterne ved opplevelsesøkumenikken er etter deres syn at det ikke spørres etter det læremessige grunnlaget for fellesskap. Følelsen av fellesskap er det sentrale, og forskjellene vies ingen oppmerksomhet. Problemet, slik de ser det, er at man ikke kommer videre fordi man i lengden ikke kan gå utenom de forholdene som skaper distanse mellom kristne. Når de søker årsaken til denne trenden, spør de om ungdomsorganisasjoner og studiemiljøer har forsømt å gi skikkelig teologisk plattform for økumenisk arbeid. De spør om fellesskap er blitt viktigere enn tro og bekjennelse, og påviser at kirkesplittelsens problem ikke står sentralt.¹⁹

Treffer kritikken og betenkelighetene som Andersen og Austad målbærer også lovsangen? For å få svar på det er det nødvendig å gi en nærmere beskrivelse av lovsangsjangeren. Videre vil jeg presentere informasjon fra noen utvalgte lovsangaktører og beskrive det jeg har funnet ut om enhetstenkning og praksis i lovsangmiljøene, for så å relatere dette til opplevelsesøkumenikk-

18. Jorund Andersen & Torleiv Austad, «Kirkeøkumenikk og opplevelsesøkumenikk», i *Ung teologi*, nr. 4, 2007, 67.

19. Andersen & Austad, 2007, 68.

ken. Jeg henviser også til kritikken som moderne lovsang ofte møtes med, og går noe nærmere inn på det som jeg mener er relevant for problemstillingen her.

Lovsang – spiritualitet og sjanger

Lovsang og tilbedelse er en sentral del av den kristne spiritualiteten. «Guds folk er et folk som synger, spiller og danser for Herren. Gjennom alle tider har musikken hatt sin naturlige plass i kirken [...]. Gud møter oss gjennom musikken for å gi oss Ordet og Ånden, som skaper tro, håp og kjærlighet.»²⁰ Bibelen gir mange eksempler på og mange oppfordringer til sang og spill til Guds ære.²¹ Mangfoldet av uttrykk og stilarter er stort gjennom to tusen år.²² Kristen lovsang omfatter selvsagt mye mer og har mange flere uttrykk enn det som i denne sammenhengen omtales som *lovsang*. Betegnelsen velges fordi den er innarbeidet i menigheter og miljøer hvor dette trosuttrykket praktiseres. Lovsang i denne avgrensede betydningen vil jeg også betegne som en *sjanger*, her forstått som et «avgrenset område av en kunstart som er preget av en viss smak eller stil»²³. Lovsangsjangeren kan beskrives med en del felles trekk både hva angår innhold, form og funksjon.²⁴ Det gjelder også tankegods og ideologi som begrunner og følger praksisen.²⁵

Lovsang hører hjemme i den populærmusikalske sjangeren og domineres av det musikkpråket som folk flest er fortrolig med fra CD-er, konserter, Internett, TV osv. Særlig for yngre mennesker er denne musikken mer iørefallende og gjenkjennelig enn det klassisk kirkelige og liturgiske musikalske uttrykket. Tekstene til sangene vises på skjerm, og sang- og salmebøker brukes sjelden.

Sangen ledes alltid forfra, som regel av et lovsangteam med et band. Det forventes ofte at teamet ikke bare leder musikalsk, men at de også inspirerer og leder forsamlingen inn i en «sann tilbedelse»²⁶. Lydnivå og intensitet varierer og veksler, noe som ofte gjøres med hensikt for å oppnå en virk-

20. *Plan for kirkemusikk*, Den norske kirke, Kirkerådet, 2008, 8.

21. Se f.eks. Sal 147,1; Sal 22,28–38; Sal 103,1ff; Sal 149; Sal 150; Kol 3,16; Ef 5,18–19.

22. Følgende verker gir en fyldig presentasjon av nettopp mangfold og bredde i lovsanguttrykket gjennom kirkens historie: Per Beskow, *Kristen spiritualitet. Från ökenfäder til cyberkyrka*, 2006; Andrew Wilson-Dickson, *Musik i kristen tradition. Från tempel och katedraler til kyrkor och torg*, 1996.

23. *Aschehoug og Gyldendals store leksikon*, bd.13, 1998, 253.

24. Se <http://no.wikipedia.org/wiki/Sjanger> (hentet 10.12.2011).

25. For nærmere beskrivelse, begrunnelse og vurdering, se Skaar, 2007, 14–54.

26. Lars Berg, lovsangleder, og inntil høsten 2011 leder i nettverket Lovsang.no, legger stor vekt på denne dimensjonen. Intervju 11.12.2011.

ning.²⁷ Sangene synges aldri rett igjennom. Repetisjoner er typisk, enten av hele sangene, av refreng eller en eller to strofer. Antall repetisjoner varierer, fra to og oppover.

Lovsangledere fremhever ofte at lovsang/tilbedelse har annen *funksjon* enn å synge sanger og salmer mellom andre innslag. Oppmerksomheten rettes mot Gud, og deltagerne vil også ha forventninger om å bli berørt av ham. Man holder på så lenge at en rekker å komme «inn i» en modus og kjenne at atmosfæren gjør en bevisst på Guds nærvær og åpen for ham. Derfor sees det som naturligt at lovsangen tar tid, og det legges til rette for andre erfaringer enn man får ved å synge sanger som formidler et læreinhold. Repetisjonene gjøres også med hensikt for at budskapet i sangene skal berøre dypere lag i personligheten og flyttes fra hodet til hjertet.

Bibelforståelsen preges av allegorisk tolkning, særlig når det gjelder Det gamle testamente. Det tolkes ofte slik: Som Israel vant over folkeslagene når de innviet seg, lovpriste og tilbad, slik vinnes den åndelige kampen i dag ved lovsang. Derfor oppfordres menighetene til å få tilbedelsen «på plass» hvis det skal bli en «seirende menighet»²⁸.

Tilbedelse fremheves som *viktig* fordi det uttrykker og bygger relasjonen – kjærlighetsforholdet – og Gud ønsker det av sitt folk.²⁹ «Det skal være et møte, et spennende møte der kjærlighet gis og tas i mot på uforeskrevne måter», sier lovsanglederen Matt Redmann.³⁰

Mange lovsangsledere henter inspirasjon og stoff til sin ledelse og undervisning fra Bibelen, og de legger vekt på at det står mye om lovsang der. Bibelforankringen holdes sammen med erfaringsdimensjonen. Erfaringer og vitnesbyrd om erfaringer deles både på ledersamlinger og på Internett. Det fortelles om sterke erfaringer i forbindelse med lovsangen.³¹

27. En slik bevisst bruk av musikken ser vi blant annet i Hillsong-menighetene. Hillsong startet opp i Sydney i 1983 og er nå nærmest en menighetsbevegelse. Mange menigheter og lovsangmiljøer også i Norge er påvirket og inspirert av Hillsong. Her varieres styrke og stil for å oppnå en effekt. Dette er beskrevet i en norsk hovedoppgave 2006: Til tider «et utrolig energinivå fra scenen, blandet med et massivt lydvolume. Du kan ikke stå stille». Men også rolig bakgrunnsmusikk brukes bevisst for å holde forsamlingen i en atmosfære av åpenhet (informant, s. 89). Oppsummerende om musikkens funksjon sier hun: «Musikken mottas i åpenhet og brukes med bevissthet.» Se Ann Kathrin Wennerberg, *Den musiske menighet*, upublisert hovedoppgave i musikkvitenskap, 2006. Mer om Hillsong: <http://hillsong.com/> (hentet 11.01.2012).

28. Per Kjetil Farstad, *Tanker om musikk og menighet*, 2003, 137 og 151.

29. Skaar, 2007, 32–34.

30. Matt Redman, *The Heart of Worship – mer enn en sang*, 2002, 37.

31. Eksempler kan leses f.eks. på <http://www.lovsang.no/main/main2.php?cat=vitnesbyrd&sub=&id=7>

At lovsangen er moderne, betyr at den er i stadig endring. De lovsangmiljøene som jeg refererer til i denne artikkelen, har et annet uttrykk enn for eksempel lovsangen i 1980- og 1990-årene.

Når lovsang og økumenikk skal belyses, må også selve *innholdet* i sangene kommenteres. Den populære sjangeren kombineres med nyskrevne tekster. Sangene har som regel kort levetid. I menigheter og forsamlinger synges de gjerne mange ganger og kanskje ved hver samling over en periode, og de blir da naturlig nok «utslitt» og erstattet med nye. Kreativiteten og produksjonen er stor. Mange lager sine egne sanger, og en del menigheter har delvis sitt eget repertoar.³² Ledere og «låtskrivere» bygger relasjoner og utveksler sanger på ulike samlinger, på internettsteder og via sosiale medier. Det er neppe mulig å ha full oversikt over hva som synges i ulike miljøer til enhver tid. Men to lovsangledere med bred kontaktflate hevder at en del lovsanger går igjen i ulike sammenhenger. Nå er også mange opptatt av å få gode, norske tekster som er samlende fordi de uttrykker et felles trosgrunnlag som det er enkelt å forholde seg til.³³ David André Østby er lovsangleder i pinsemenigheten Filadelfia i Oslo. Han har også vært lovsangleder på Skjærgårdsgospel i mange år og leder for Skjærgårdsgospels plateprosjekt «Hjerteslag». Han sier: «I sangene har vi lagt vekt på det vi kan enes om som kristne og ikke bare følelsesaspektet i lovsangene.»³⁴

Samtidig er vektleggingen annerledes enn i tradisjonelle kristne sammenhenger: Flere sanger uttrykker personlig kjærlighet, beundring, intimitet og en lengsel etter å *kjenne* Guds nærhet. Man synger mer *til* Gud enn *om* ham. Mange sanger handler både om Guds kjærlighet og *vår/min* kjærlighet. Språket kan være ganske intimt og ligner det erotiske kjærlighetsspråket (inn i din favn, treng meg på o.l.). Dette kan jo minne om brudemystikken, slik vi bl.a. kjenner den fra Brorsons salmer.³⁵ Det er imidlertid gjort en del arbeid med å kartlegge innholdet i disse tekstene,³⁶ og det gir grunn til å hevde at tekstene uttrykker et felles kristent innhold.

32. Et eksempel: På hjemmesiden til Oslo Vineyard oppmuntres menighetens medlemmer til lære å skrive lovsanger selv: «Vi har en DVD som heter Songwriting for worship til utlån – om du ønsker å lære noe om den kreative prosessen rundt det å skrive egne lovsanger. Ta kontakt med kontoret.» Se <http://ledernetverket.wordpress.com/lovsang/>

33. Anders Skarpsno kaller seg selv «omreisende lovsangleder» og deltar i ulike menigheter fra pinsemenigheter til Den norske kirke, intervju 20.01.2012; Lars Berg, intervju 11.12.2011.

34. David André Østby, intervju 10.01.2012.

35. Et eksempel sitert fra Skaar, 2007, 92: «Siste vers fra den opprinnelige teksten til julesalmen «Mitt hjerte alltid vanker: Kom! Lad min sjel erlange sin rette qvægestund. At kysse tusind gange. Din søte rosenmund.»

36. Kaufmann, 2008, 18–19; Skaar, «Språk og innhold i den nye lovsangstradisjonen», i *Ung Teologi*, nr. 1, 2006, 7–10; Skaar, 2007, 92.

Kritiske røster

Mange deler verken begeistring eller visjonene i lovsangmiljøene. Om lovsang forener, er det også manges erfaring at den splitter. Uenighet om sangvalg, sjanger, lydnivå, varighet, engelsk/norsk språk og lovsangens funksjon kan ligge til grunn. Jeg har redegjort mer utførlig for kritikken i boken *Inn i tilbedelsen*³⁷, en kritikk og skepsis som stadig rettes mot lovsangspiritualiteten. En advarsel som etter min mening er relevant i denne sammenhengen, er at Guds nærvær *identifiseres* med følelser og opplevelser som musikk og stemningen har frembrakt. Opplevelsen kan bli målet med lovsangen.³⁸ Visse akkorder, rytmer og sekvenser som gjentas, er noen av «effektene» som musikere kan bruke. Lovsangmusikere anklages derfor av noen for å misbruke sin påvirkningsmakt til ekstase og manipulasjon.³⁹

Betyr det at lovsangenhet først og fremst er en *stemning* frembrakt av felles musikkopplevelse blant mennesker med omtrent samme musikksmak? Dette vil jeg komme tilbake til.

Lovsangenhet i presentasjon og visjon

For de toneangivende lovsangmiljøene som jeg viser til, er enhet en del av presentasjonen utad. Å samles på tvers av menighetsgrenser ser ut til å være noe som arrangørene regner med tiltrekker ungdom. Presentasjonen på deres nettsider får dette tydelig frem. Skjærgårdsgospel har det uttrykt i sin kommunikasjonsplattform: «Vi legger vekt på det som samler alle kristne.»⁴⁰ Get Focused har *enhet* med i sin logo⁴¹ og Lovsang.no er presentert som et «tverrkirkelig nettverk som styrker tilbedelsen i den enkelte menighet og bygger enhet i Kristi kropp»⁴². På Impuls-sidene uttrykkes visjonen i kortversjon slik: «[...] elske Jesus og være kirka.»⁴³

Dette fremstår som mer enn et pr-triks. Enhet mellom kristne er også en tydelig del av visjonen og motivasjonen for arbeidet, jf. mitt andre spørsmål i intervjuene. Programansvarlig leder i Get Focused, Hanne Kristin Mythe, svarer

37. Skaar, 2007, 55–78.

38. Skaar, 2007, 66.

39. Kenneth R. Lie, *Lovsang. Middel til ekstase eller vei til Gud?*, 1996, 23–34; Skaar, 2007, 108 og 73.

40. På nettsidene presenterer Skjærgårdsgospel seg som et økumenisk fellesskap. Se www.sg-info.no/info (hentet 12.12.2011).

41. Se www.getfocused.no (hentet 12.12.2011).

42. Se <http://www.lovsang.no/main/main2.php?cat=om> (hentet 12.12.2011).

43. Impuls presenterer en kortversjon av sin visjon slik: «Impuls eksisterer for å oppmuntre og utfordre unge mennesker til å elske Jesus og være kirka.» Dette utdypes bl.a. med å være «bibelsk fungerende fellesskap» Se <http://www.impulsweb.no/visjon> (hentet 12.12.2011).

dette på spørsmålet om enhet som visjon og motivasjon: «Enhet er noe vi ønsker å se enda tydeligere på tvers av menighetene i byen, fylkene og landet vårt. Vi ønsker å stå sammen i det som er viktigst: å elske Gud og hverandre. Vi velger å fokusere på enhet i stedet for alt som kan splitte menighetene.»⁴⁴ Lars Berg kaller enhet den «bærende visjonen»⁴⁵, og nettverket Lovsang.no uttrykker det slik: «Vår visjon er at Guds Folk i Norge, med ett hjerte, bøyer seg i hengiven tilbedelse av Den Treenige Gud. - til forløsning av Hans herlighet og Hans rikes krefter så evangeliet blir forkynt og demonstrert for alle mennesker.»⁴⁶ David André Østby sier: «Jeg tror lovsangen har fungert som en katalysator for kristen enhet de siste årene [...]. I dag er det vi kaller 'lovsang' blitt et felleskristent allemannseie, noe som forener kristne på tvers av samfunn og konfesjoner.»⁴⁷

Motivasjonen for å samles og tilbe i enhet er for noen lovsangledere også en del av en større visjon som de har: å være med og fremme den vekkelsen og innhøstingen som Gud vil sende over verden.. Den forutsetter at Guds menighet står sammen som én menighet, hevder forfatteren, musikeren og lovsanglederen Per Kjetil Farstad. Sangere og musikere skal være formidlere av sterk enhet, sier han, og legger vekt på at forsoning og lydighet går foran vekkelse og seier i «den åndelige krigføringen»: «Gud opererer ikke ut fra et splittet legeme. Han vil opprette enhet [...] i hele menighetslegemet på det stedet du bor. Hensikten er klar: Å vinne byer og steder for Gud.»⁴⁸

Hanne Kristin Mythe i Get Focused sier: «Vi ønsker at byen og landet vårt skal se og kjenne oss igjen når de ser hvordan vi er mot hverandre. Det var slik mange av disiplene til Jesus ble gjenkjent, for at de elsket hverandre. Det samme ønsker vi i det 21. århundre.»⁴⁹ Det vises til flere Jesusord som begrunner dette, for eksempel Luk 11,17 om at det riket som er i strid med seg selv, ikke kan bli stående. Flere fremhever Jesu bønn om de troendes enhet «så verden kan tro» (Joh 17,21–23). Denne forpliktelsen oppleves så viktig at menighetsbakgrunn og særpreg må underordnes denne.

Skjærgårdsgospel har utspring og forankring i lutherske miljøer (Den evangelisk-lutherske frikirke og Acta – Barn og unge i Normisjon). Dokumentet SGHistorikk avsluttes slik: «Festivalen har bevist at man kan samarbeide på tvers av gamle organisasjonsgrenser og er i seg selv et vitnesbyrd om kristen enhet vel verdt å følge for andre.»⁵⁰

44. Hanne Kristin Mythe, intervju 08.12.2011.

45. Lars Berg, intervju 11.12.2011.

46. Se <http://www.lovsang.no/main/main2.php?cat=om> (hentet 12.12.2011).

47. David André Østby, intervju 10.01.2012.

48. Farstad, 2003, 120–123 og 150; Skaar, 2007, 53–54.

49. Hanne Kristin Mythe, intervju 08.12.2011.

50. Dokumentet SGHistorikk presenterer historien fra den beskjedne starten av Skjærgårdsgospel i 1981 og til det Skjærgårds Music & Mission Festival er nå: den største kristne festivalen som avholdes i Norge.

Hva menes med enhet, og hva bygger den på?

På spørsmålet om hva enhet er, gir informantene noe ulike svar. Innholdsmessig har de likevel mye felles. Lars Berg i Lovsang.no uttaler følgende: «Vi er en menighet. Det er ikke noe vi skal bli, men virkeliggjøre at vi er. Gud har behag i enhet.»⁵¹ Thomas Wilhelmsen, lovsangleder i Impuls sier: «I Impulsbevegelsen har vi et organisk perspektiv på enhet [...]. Vi er Guds familie. Som familiemedlemmer kan man være uenige, men det opphever ikke familieenheten. Om ikke det er ideelt å være uenige, kan man være enige om å være uenige, og konflikt med Impuls' offisielle standpunkt fører ikke til at familiemedlemmet blir sviktet.»⁵² Han legger også vekt på at de opplever en enhet på tvers av kirketilhørighet, og viser respekt og kjærlighet overfor den sannheten at de er Guds familie.

Hanne Kristin Mythe i Get Focused sier dette: «Det handler om enhet, ikke nødvendigvis enighet [...]. Det at lederne i Get Focused er fra forskjellige menigheter uttrykker og understreker at Get Focused er enhet. Generelt tror jeg at ungdommer i dag er mindre opptatt av hvor de kommer fra, men er mer opptatt av hvem de står sammen for.» I Get Focused er de seg også bevisst at det er ulike *måter å praktisere* lovsang på, men at heller ikke det skal skape skiller: «Om det er å danse, hoppe, løpe, stå stille, løfte hendene eller ligge på gulvet ønsker vi at måten vi tilber på skal være ekte og personlig.»⁵³ David André Østby i Skjærgårdsgospel/Filadelfia svarer slik: «Personlig mener jeg at kristen enhet er bibelsk. Det er en krevende, men nødvendig øvelse å legge vekk de teologiske uenighetene [...] Der teologien splitter, kan det virke som om lovsangen forener.»⁵⁴ Her kommer det tydelig frem at enheten mellom kristne er gitt, den er mer *utgangspunkt* enn mål. Å vise og virkeliggjøre enheten sees derfor som kall, og det skjer i lovsang og tilbedelse.

Kan vi finne at det formuleres noen felles lære som plattform? Er det et gitt trosinnhold som ledere må dele og deltagere presenteres for? Lars Berg i Lovsang.no sier at de bygger den tverrkirkelige enheten på et fundament som de står sammen om, og som de som er med, må dele: «Det fundamentale, det enkle evangeliet om Jesus som Guds Sønn slik det er uttrykt i Den apostoliske trosbekjennelse. Lovsangernes fokus er Jesus. Et tydelig jesufokus hjelper oss til å være sunne og vi merker at Den hellige ånd smelter hjertene.»⁵⁵ Kommunikasjonsplattformen til Skjærgårdsfestivalen presenterer verdiene «Jesusnær. Samlende. Motiverende» og lover: «Vi samles om det som forener alle kristne.»

51. Lars Berg, intervju 11.12.2011.

52. Thomas Wilhelmsen, intervju des. 2011.

53. Hanne Kristin Mythe, intervju 08.12.2011.

54. David André Østby, intervju 10.01.2012.

55. Lars Berg, intervju 11.12.2011.

Samtidig tilkjennegis forankring og et ståsted: «Denne tilknytningen til to evangelisk-lutherske organisasjoner har også vært teologisk klargjørende. For selv om aktørene på hovedscenen har representert mange ulike trosretninger og menighetstilknytninger, har moderorganisasjonenes teologi ligget til grunn for festivalens ståsted.»⁵⁶ Impuls inviterer alle som «bekjenner Jesus som frelser, oppfatter Bibelen som autoritativ skrift og tar imot Den Hellige Ånd»⁵⁷. I Get Focused er det ikke så lett å finne ut om de har formulert noe fundament eller noe som de tross uenighet må være enige om.

Det læremessige fundamentet for enheten utgjøres av det som oppfattes som «det helt sentrale», tydeligst uttrykt der hvor det henvises til Den apostoliske trosbekjennelse. Hvorfor det ikke legges mer vekt på å forklare hvilket trosinnhold man står for, er usikkert. Inntrykket er at «det som forener», er gitt og udiskutabelt og ikke trenger nærmere forklaring.

Hvordan forholder lovsangmiljøene seg til uenighet?

Det er høy bevissthet om at deltagere og ledere kommer fra menigheter og sammenhenger som er uenige i mange teologiske spørsmål som dåp, nattverd, nådegaver, kirkeordning og embetsforståelse. Både sitater fra presentasjonene og uttalelser i intervjuer viser det. «Mennesker i alle de store konfesjonsgrupper er representert både som deltagere og medarbeidere under Impulsfestivalen.»⁵⁸ Dessuten er det overveiende sannsynlig at det er uenighet om for eksempel bibelsyn og samlivsetikk, uavhengig av menighets- og organisasjonstilknytning. Følgende sitat uttrykker det som synes å styre arbeidet med lovsangsamlinger og festivalprogrammene i sin helhet: «Vi velger å fokusere på enhet i stedet for alt som kan splitte menighetene. [...] Det handler om enhet, ikke nødvendigvis om enighet.»⁵⁹ Å gi et troverdig vitnesbyrd utad gjør at det er enheten som fremheves: «At de som ikke regner seg selv som kristne, kan se at de kristne elsker hverandre. Ikke at de kjemper og krangler om hvem som er flinkest eller mest riktig.»⁶⁰ På Skjærgårdslive er det foruten konserter og lovsangsamlinger et bredt tilbud av aktiviteter, seminarer, bibeltimer osv. Det arrangeres daglige seminarer hvor aktuelle temaer tas opp, men det ser ikke ut til at noen av de klassiske kirkestridsspørsmål blir diskutert.

Uenighet i Impuls er som uenighet i familien, sier Thomas Wilhelmsen, men det opphever likevel ikke enheten i familien, og familiemedlemmer skal

56. Fra dokumentet SGHistorikk.

57. Thomas Wilhelmsen, intervju des. 2011.

58. Thomas Wilhelmsen, intervju des. 2011.

59. Hanne Kristin Mythe, intervju 08.12.2011.

60. Hanne Kristin Mythe, intervju 08.12.2011.

ikke sviktes når noe blir gjort i konflikt med deres offisielle og normative standpunkt.⁶¹ Hvorvidt noen kan gjøre noe som faktisk setter dem utenfor familien, blir ikke behandlet.

Så vidt jeg kan se, formidles det fra alle miljøene, mer eller mindre direkte, at uenighet er noe man vet om, men ikke tar opp. Sitatet fra Get Focused-lederen gjengitt ovenfor tyder på at diskusjoner omkring lærespørsmål oppfattes negativt.

Hvordan realiseres enheten?

Når enheten ikke realiseres gjennom enighet om lære, hvordan skjer det da? Ved å se og høre på videoer fra ulike lovsangsamlinger får jeg et sterkt inntrykk av at deltagerne tas inn i en felles *opplevelse*. Musikken, lyssettingen, tekstene ja, hele stemningen ser ut til å være medrivende.⁶²

Ifølge Lars Berg i Lovsang.no er opplevelsen viktig. Han understreker at Gud er festens gud. Dette er særlig tydelig i Det gamle testamente, der vi ser at mennesker bidrar med musikk, prosesjoner og andre menneskelige virkemidler. Det skaper opplevelse på mange plan og en forventning. Berg ser ikke noe mistenkelig i det fordi vi er skapt av Gud som hele mennesker med både tanker og følelser. Han forteller også om «sterk opplevelse av Guds nærvær når vi er i tilbedelse» Denne opplevelsen kan arte seg forskjellig: stillhet, gråt, latter eller som en «sus»⁶³.

Hanne Kristin Mythe gir tilslutning til definisjonen av opplevelsesøkumenikk som «positiv erfaring av åndelig samhørighet på tvers av konfesjonsgrenser», og utfyller: «Enheten virkeliggjøres, erfares og styrkes i tilbedelse og lovsang. En er sammen innfor Gud, Han som blir tilbedt er den viktigste.»⁶⁴

Sammenhengen mellom lovsang, tilbedelse og opplevelse er også tydelig i Per Kjetil Farstads bok, som har inspirert mange lovsangere og -ledere. Farstad kaller sangen og musikken «sjelebevegelige redskaper. En lovsangssamling skal være en feiring av Guds mektige kraft midt i blant oss.»⁶⁵ Sangen og musikken [her: lovsangen] brukes som et middel for å bringe Herrens nærvær og herlig-

61. Thomas Wilhelmsen, intervju des. 2011.

62. Lenker til lovsangsamlinger: Get Focused:
<http://www.youtube.com/watch?v=4DhVczJRWYQ> (hentet 30.11.2012).
 Fra Impuls, Stavanger 2011:
<http://www.impulsmag.no/aktuelt/se-video-utbryter-live-fra-impuls-2011/> (hentet 30.11.2012).
 Fra Skjærgårds Music & Mission Festival:
<http://www.sginfo.no/live-fra-skjergards-hjerteslag> (hentet 30.11.2012).

63. Lars Berg, intervju 13.12.2011.

64. Hanne Kristin Mythe, intervju 08.12.2011.

65. Farstad, 2003, 95.

het ned over oss»⁶⁶. Herrens nærvær og herlighet forstås tydelig som noe mer enn overbevisning. Det oppleves, føles og erfares og er gjenkjennelig.

I forbindelse med presentasjonen av platen «Hjerteslag» fra Skjærgårdsgospel sier David André Østby: «Kristne ungdommer fra så mange forskjellige sammenhenger som synger sammen – det er det en spesiell kraft i – det er utrolig digt.»⁶⁷

Man deler både tro på og erfaring av at tilbedelsen bringer en inn for Guds trone og bringer Guds herlighet ned over dem som tilber. Det svarer til min tidligere beskrivelse av enhetsopplevelsen i lovsang: Når de som tilber kommer inn i Guds nærhet og *nærmere* Jesus, kommer de også med nødvendighet nærmere hverandre.⁶⁸ Enheten realiseres gjennom erfaringer og opplevelser.

Både opplevelser og overbevisning som grunnlag for enhet

Både tenkning om og praktisering av kristen enhet i lovsangmiljøene stemmer godt med beskrivelsen av opplevelsøkumenikken. Læremessig teologisk uenighet som finnes blant deltagerne, er ikke noe tema på samlingene. Kirkesplittelsens problem står ikke sentralt. Kritikken mot opplevelsøkumenikken treffer lovsangøkumenikken.⁶⁹

Her er det naturlig å gjenta spørsmålet jeg reiste tidligere: Er opplevelsen av enhet først og fremst en stemning frembrakt av *felles musikkopplevelse* mer enn «Guds nærvær»? Ingen av dem jeg intervjuet, ser ut til å tenke at dette er noen motsetning, eller at det skulle være noe problem. Musikken er gitt av Gud, og den gudgitte musikken blir brukt til å forene.

Lovsangledere unnskylder heller ikke opplevelsen av enhet, men fremhever nettopp den som positiv og viktig, og som et gudgitt kall. Å virkeliggjøre den gitte enhet i Jesu ene menighet sees også som en forutsetning for kraft, velsignelse og vekst i Guds kirke.

Det er også et annet moment som må trekkes inn i vurderingen. Det som lovsanglederne sier, viser at enheten ikke bare bygger på opplevelser, men også på overbevisning og en forpliktelse til å praktisere Jesu uttrykkelige vilje: de troendes enhet. Overbevisningen om enhet i Jesus settes over de lærespørsmålene som man er uenige om. Her foreligger både en bevisst prioritering av trossetninger og en vekt på erfaring og opplevelse. Det er for enkelt å sette opple-

66. Farstad, 2003, 89.

67. David André Østby til avisen *Dagen* i forbindelse med lanseringen av live-platen «Hjerteslag» fra Skjærgårdsgospel.

68. Skaar, 2007, 49–52.

69. Andersen & Austad, 2007, 68.

velser opp mot forpliktelse på trosgrunnlaget. Det handler også om forpliktelse på ulike sider av trosgrunnlaget i en annen rangering av hva som er viktigst.

Lovsangøkumenikk i godt selskap

Men selv om erfaring og opplevelse ikke er eneste grunnlag for enhet, er det, som tidligere vist, svært viktig. Dette er ikke lovsangerne alene om. De er etter mitt syn en del av en større trend og på mange måter i godt selskap. Det er i dag mange utgaver av kristen enhetspraksis som ikke forutsetter læremessige enhetsbestrebelse. Lovsangøkumenikken står i en interessant sammenheng med andre praksiser. Først et lite eksempel fra begynnelsen av 1700-tallet. Professor Tormod Engolviken skriver om pietistene den gang som opplevde seg som ett med alle som var rett omvendt og gjenfødt, og som delte engasjementet for alvor i kristendommen.⁷⁰ Enheten var en *erfart* enhet.

Det er også mange eksempler å hente fra vår egen tid. I løpet av de siste ti-årene har tusenvis valfartet til det økumeniske klosterfellesskapet i Taizé.⁷¹ Fellesskapet er økumenisk, spiritualiteten er egenartet og gir en sterk opplevelse av enhet. Retreatbevegelsen og retreatfromheten er et annet eksempel på en tverrkirkelig spiritualitet: «Retreatbevegelsen er vokst frem nedenfra og har et tydelig økumenisk preg.»⁷² Inspirasjonen kommer fra (katolsk) klosterliv, men i Norge var det misjonsforbunderen Edin Løvås som startet denne nå så omfattende bevegelsen. Disippelliv og tydeligere jesu-nærhet settes i sentrum ved å søke «*dypere i den gamle, felleskirkelige åndelige arv*. Her vil man åpne dører inn til kjernen i den kristne tro».⁷³ Det fortelles også om sterke fysiske-åndelige erfaringer.⁷⁴

70. Engolviken, 1993, 293.

71. Communauté de Taizé (Taizé-fellesskapet) er en økumenisk, kristen munkeorden med moderhus i Taizé i Bourgogne i Frankrike. Den ble grunnlagt av Frère Roger, en kalvinistisk teolog, i 1940. Kommuniteten består av over 100 munkar fra en rekke nasjoner, både katolikkar og protestantar. Ordenens liv er sentrert omkring bønn og kristen meditasjon. Taizé står bak en egenartet form for liturgisk musikk som reflekterer fellesskapets vektlegging av meditasjon. Den bruker enkle frasar, gjerne hentet fra Salmene eller andre steder i Bibelen, som repeteres eller synges i kanon. Repetisjonen er et redskap som gjør meditasjonen lettere. Instrumenter som brukes, er normalt gitar, fløyte, obo, klarinett, horn, trombone og cello.

Se http://no.wikipedia.org/wiki/Communaut%C3%A9_de_Taiz%C3%A9 (hentet 05.01.2012).

72. Sitat fra en presentasjonsbrosjyre utgitt av Kirkens informasjonstjeneste i samarbeid med retreatsteder i Norge, utgitt etter Kirkerådets betenkning fra 1999: *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*.

73. Knut Grønvik, «50 år med retreatar i Norge», i *Over Alt*, nr. 1-2, 2005; <http://www.retrea-ter.no/143/50-ar-med-retreat-i-norge> (hentet 05.01.2012).

Noen andre eksempler på samlende bevegelser er: åndelig veiledning etter ignatiansk tradisjon⁷⁵, den karismatiske bevegelse⁷⁶, virksomheten og forfatterskapet til Peter Halldorf⁷⁷ og Korsvei-bevegelsen.⁷⁸ Dette er bevegelser og fora som alle har opplevelsesøkumeniske trekk og mye til felles med lovsang-økumenikken. Derfor gir det mening å se dem i sammenheng med hverandre. Selv om man tilhører ulike konfesjoner og er uenige om teologiske spørsmål, finner noen mennesker likevel sammen på Korsvei-bevegelsens «veier», noen erfarer bønnefellesskap på retreat, og andre får åndelig veiledning på tvers av konfesjonsgrenser. De teologiske skillene er ikke tema.

Det læremessige grunnlaget for fellesskap som Andersen og Austad etterlyser, ser dermed ut til å være redusert til et minste felles multiplum. Dette omtales noe ulikt som «kjernen i den kristne tro», «det alle kan enes om», «en bevegelse mot sentrum», «jesusrelasjon» og «jesusetterfølgelse», men innholdet synes også å være forutsatt kjent, for det blir ikke forklart. Felles for alle de nevnte bevegelsene er at de søker *kvalitet i gudsrelasjonen*.⁷⁹ Flere søker også inspirasjon og lærdom fra den tidlige, udelte kirke og har mye til felles med lovsangledere som bygger på Den apostoliske trosbekjennelse.⁸⁰

Alle disse bevegelsene kommer nedenfra. De er ikke vedtatt av ledelsen i noe kirkesamfunn og har ikke enighet, felleserklæringer eller organisatorisk enhet som mål. Bevegelsene mangler derfor offisielt godkjenningstempel som økumenisk arbeid. Likevel synes det som om opplevelsesøkumenikken i ulike varianter møter en lengsel hos brede lag av kristne. Oppslutningen om arrange-

74. Knut Grønvik siterer en deltager og setter det i sammenheng: «Fra jeg gikk inn gjennom grinden til tunet, hadde jeg en nær sagt fysisk opplevelse av Åndens nærvær. Jeg hadde aldri opplevd noe lignende, eller trodd det var mulig. Det varte alle fem dagene til ende. I kapellet var det sterkeste, men opplevelsen slapp meg aldri. Jeg kjente Ånden omtrent som luft mot hud». Båret av bønnematosfæren på stedet fikk han oppleve det han siden har kalt «den ikke styrte bønn». «Det var det nye. Bønnen ble ikke lenger styrt av intellektet, forbønnslistene eller valgte ord. Bønnen var luften han pustet i og det indre menneskes umiddelbare møte med Herren». Knut Grønvik: *Historikk retreat i Norge*. <http://www.retreater.no/143/50-ar-med-retreat-i-norge> (hentet 05.01.2012).

Først publisert med tittelen Vi skal også leve med Ham. Sandom retreatsenter 50 år. *Historikk og perspektiver*, i *Over Alt*, nr. 1-2, 2005, 8-19.

75. For en nærmere presentasjon, se Harald Forland, «Åndeleg rettleiing – i Ignatiansk tradisjon», i *Årbok 2007, Rettleiarnettverket i Sogn og fjordane*, 89–102.

76. «Det er først og fremst opplevelsesfellesskapet som forener i forhold til dem som står utenfor. I så måte er det nærliggende å identifisere bevegelsen som en grasrotstrømning hvor opplevelseskristendom av spesifikt varemerke fungerer som identitetsmarkør.» Geir Lie, *Fra amerikansk hellighetsbevegelse til moderne norsk karismatikk. Et historisk overblikk*, 2011, «Norsk karismatisk fornyelse», 195.

77. Peter Halldorf er en svensk pinsevevner som er godt kjent i mange kretser i Norge, særlig gjennom foredragsvirksomhet og som forfatter av mange bøker om spiritualitet. Han har et tydelig økumenisk siktemål og henter inspirasjon fra ørkenfedrene og fromheten i oldkirken. Virksomheten omfatter også den økumeniske kommuniteten Bjärka-Sæby, hvor det er mulig å være gjest eller delta på retreat.

menter og bevegelser tyder på det. Slik vil også Den norske kirke møte tidens åndelige lengsel:

Den dybde og fasthet som mange moderne mennesker savner i den kristne troen skal ikke søkes i en klarere lære eller et tydeligere standpunkt, men i et mer inderlig forhold til troens Herre, i et liv nærmere kilden. I økende grad oppdager vi at det livgivende vannet flyter i ukjente landskaper og tar nye og overraskende vendinger. Det er ikke lenger verken mulig eller tilstrekkelig å innskrenke oppmerksomheten til et bestemt kirkesamfunns eller fromhetsretnings erfaringer. Arbeidet med kirkens åndelige erfaringer må være økumenisk orientert.⁸¹

Østbys treffende formulering «Der teologien splitter, kan det virke som om lovsangen forener»⁸² kan nyformuleres: Der teologien splitter, kan det virke som om *spiritualiteten* forener.

Lovsangen speiler trekk fra postmoderne kultur

Tiden og kulturen vi lever i, kalles «postmoderne». Noen av de karakteristiske trekkene ved postmoderne tenkesett er spesielt relevante for vårt tema. Engasjementet for spørsmål som «hva er sant» og «hva er rett lære» synes å ha avtatt, og vekten er forskjøvet. Mennesker søker det personlige, det erfarbare og det affektive. Det postmoderne premisset for denne forskyvingen bunner i en fornektelse av objektive sannheter overhodet.⁸³ Her ser vi et radikalt brudd med klassisk kristen tenkning slik den blant annet uttrykkes i Den apostoliske trosbekjennelse. Lovsangenhet kan derfor ikke bygge på den grunnleggende relativismen i postmoderniteten hvis den skal følge sin egen trosøverbevisning.

78. Korsvei-bevegelsen beskrives gjennom sine fire «vevisere»: «Søke Jesus Kristus, Bygge fellesskap, Leve enklere, Fremme rettferdighet. Dette, mener vi, må være vesentlig for den som vil være Jesu disippel i vår tid. Når vi opp gjennom årene er blitt spurt om hva som er Korsveis linje, hva vi står for, har vi ikke hatt så mye annet å svare enn at vi spør om det samme selv.» Se <http://www.korsvei.no/sider/tekst.asp?side=47> (hentet 05.01.2012).

79. Fra betenkningen: *Kirken i møte med den åndelige lengsel*, Den norske kirke, Kirkerådet, 1999. Se <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=3167>

80. Lars Berg, intervju 13.12.2011.

81. Fra betenkningen: *Kirken i møte med den åndelige lengsel*, 1999 (hentet 05.01.2012).

82. David André Østby, intervju 10.01.2012

83. For en oversiktlig fremstilling av postmoderniteten vises til Jens Olav Mæland, «Postmoderniteten – den nye 'tidsånd'. Hva går den ut på og hvordan skal vi møte den?», i *Budskap* 2007, 36–53.

På den annen side ser det ikke ut til at miljøene tar avstand fra postmoderne innflytelse. Det er heller slik at dette gjenkjennes i uttalelsene som er gjengitt over. Lovsangøkumenikken anvender og speiler mye som postmoderniteten har ført inn i kulturen. Vi har sett at følelser og opplevelser anerkjennes og tilstrebes, og noe av særpreget ved lovsang er å komme inn i en modus med vekt på å kjenne Guds nærvær, kjærlighetsmøte og intimt språk.⁸⁴ I en postmoderne setting er det neppe interessant å spørre hvor gode opplevelser kommer fra. Ingen av informantene sier noe om at de har reflektert over og vurdert dette som postmoderne fenomen. Det som synes viktig, er å møte mennesker der de er, møte deres behov og vise Guds kjærlighet demonstrert gjennom kristne som står sammen i lovsang.

Avslutning

Lovsangenheten som jeg har beskrevet her, handler ikke om å danne nye menigheter, men om å stå sammen på tvers av ulike menighetstilknytning. I likhet med mange andre tverrkirkelige bevegelser i vår tid, samles man om en felles spiritualitet selv om lærespørsmål ikke er avklart. Men det som oppfattes som det viktigste og sentrale i kristentroen, er nok til å la seg forene i lovsangen. Erfaringene som omtales i Bibelen, gjenkjennes, ikke minst hengivenheten til Jesus og den kristne søskenkjærligheten. Jeg ser det slik at dette er et håpefullt tegn i tiden.

Nettopp derfor er det viktig å fremheve at spørsmål om kristentroens innhold må tas på alvor. Den uviljen mot å ta opp teologisk uenighet som kan spores i noen lovsangmiljøer, kan i lengden undergrave det man tror er et trygt fundament. Postmodernitetens relativisme vil også utfordre det trosgrunnlaget som lovsangledere forutsetter. Også begeistringen over enhetsopplevelsen i lovsangen må kunne tåle en etterprøving. Musikk sammen med ytre virkemidler som lys, røyk og stemmebruk skaper opplevelse og stemning. Blir enhet mellom kristne forvekslet med en menneskeskapt stemning? Ut fra min kjennskap til ledere og miljøer er det ikke grunnlag for å anklage for manipulasjon. Likevel vil jeg hevde at det er viktig at lovsangledere er bevisste på og arbeider med slike spørsmål. Det er lederne selv som kan unngå det jeg mener er åpnebare avspøringsmuligheter. Derfor er det også svært viktig å gi fordypet kjennskap til trosgrunnlaget og gi hjelp til vekst og modning. Begeistringen behøver ikke bli mindre av det. Tvert imot.

I den grad selve trosinnholdet kommenteres av mine informanter, brukes uttrykk som «det viktigste» eller «det helt sentrale» om det som samler, og som

84. Se avsnittet «Lovsang – spiritualitet og sjanger» i denne artikkelen.

man kan være enige om. Da defineres også «det som splitter» som mindre viktig. Fra mitt evangelisk-lutherske ståsted anser jeg det objektive, det som ikke avhenger av opplevelser og erfaringer, som viktig for troens liv. Sakramentene står sentralt. Denne oppfatningen deler lutheranere med mange kristne, særlig katolske og ortodokse kirker. I evangelikale og pinsekarismatiske miljøer hvor lovsangspiritualiteten har vokst frem, vektlegges imidlertid det subjektive og personlige. Lovsangspiritualiteten har også et særpreg som kan oppfattes aktivistisk.⁸⁵ Hvis vi plasserer trostradisjoner på en skala fra høyre (det katolske) mot venstre (det pinsekarismatiske og lavkirkelige), er lovsangen tydelig «øku-
menikk til venstre».

Lovsangideologien og -spiritualiteten er Jesus-sentrert. Skaperen og hans verk i skapelsen er lite fokusert i lovsangtradisjonen. Men fordi denne tematikken er en vesentlig del av den kristne tro, bør den etter min oppfatning komme mer med. Det sentrale bør ikke forveksles med det snevre. En større bevissthet om trosinnhold og lære kan føre til at det felles trosgrunnlaget utvides, ikke krymper. Slik kan det skapes et godt grunnlag for gode samtaler om konfesjonell uenighet der det er aktuelt. Tatt i betraktning at grunnleggende kristen kunnskap minker i befolkningen, er det viktig å tenke igjennom hvilke lærespørsmål som prioriteres. Den rangeringen som lovsangledere praktiserer, kan suppleres og dermed bli enda mer relevant og positiv «i vår tid».

85. Se f.eks. Per Kjetil Farstad om sammenhengen av tilbedelse og det å bli en seirende menighet i avsnittet «Lovsang – spiritualitet og sjanger».

Litteratur

- Andersen, Jorund & Torleiv Austad, «Kirkeøkumenikk og opplevelsesøkumenikk», i *Ung teologi*, nr. 4, 2007, 63–42.
- Aschehoug og Gyldendals store leksikon, 3. utg., bd. 13, Oslo: Kunnskapsforlaget, 1998.
- Austad, Torleiv, «Økumenikk», i Helje Kringlebotn Sødal (red.), *Det kristne Norge. Innføring i konfesjonskunnskap*, Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2002, 287–298.
- Beskow, Per, *Kristen spiritualitet. Från økenfäder til cyberkyrka*, Örebro: Libris Förlag, 2006.
- Engelsviken, Tormod, «Kristent enhetsarbeid», i Peder Borgen & Brynjar Haraldsø (red.), *Kristne kirker og trossamfunn*, Trondheim: Tapir Forlag, 1993, 287–305
- Ekenes, Rolf, Tormod Engelsviken, Knud Jørgensen, Rolf Kjøde, *Misjon til forandring. Refleksjoner og visjoner fra Lausanne III*, Skjetten: Hermon Forlag, 2011.
- Farstad, Per Kjetil, *Tanker om musikk og menighet*, Ottestad: Prokla Media, 2003.
- Forland, Harald, «Åndeleg rettleiing – i Ignatiansk tradisjon», i *Årbok 2007, Rettleiarnettverket i Sogn og fjordane*, Leikanger, Fylkesmannen i Sogn og Fjordane og Høgskulen i Sogn og Fjordane, 89–104.
- Grønvik, Knut, Vi skal også leve med Ham. Sandom retreatsenter 50 år. Historikk og perspektiver i *Over Alt*, nr. 1–2, 2005, 8–19.
- Kaufmann, Tone Stangeland, «Bærekraftig lovsang? Om lovsangen i den kristne ungdomskulturen som et uttrykk for kristen spiritualitet», i *Halvårstidskrift for Praktisk Teologi*, nr. 2, 2008, 15–29.
- Kirken i møte med den åndelige lengsel*, Oslo: Den norske kirke og Kirkerådet, 1999.
- Lie, Geir, *Fra amerikansk hellighetsbevegelse til moderne norsk karismatikk. Et historisk overblikk*, Oslo: Akademia Forlag, 2011.
- Lie, Kenneth R., *Lovsang. Middel til ekstase eller vei til Gud?*, Søreidgrend: Sigma, 1996.
- Mæland, Jens Olav, «Postmoderniteten – den nye ‘tidsånd’. Hva går den ut på og hvordan skal vi møte den?», i *Budskap*, 2007, 36–53. Oslo, Fjellhaug Misjonsskoler.
- Olsen, Harald, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, Skriftserien nr. 127, Kristiansand: Høgskolen i Agder, 2006.
- Plan for kirkemusikk*, Oslo: Den norske kirke og Kirkerådet, 2008.

Presentasjonsbrosjyre utgitt av Kirkens informasjonstjeneste i samarbeid med retreatsteder i Norge.

Redman, Matt, *The Heart of Worship – mer enn en sang*, Oslo: Luther Forlag, 2002.

Skaar, Tove Rustan, *Inn i tilbedelsen. Den nye lovsangstradisjonen*, Oslo: Verbum Forlag, 2004.

Skaar, Tove Rustan, «Språk og innhold i den nye lovsangstradisjonen», i *Ung Teologi*, nr. 1, 2006, 5–14.

Wennerberg, Ann Kathrin, *Den musiske menighet*, upublisert hovedoppgave i musikkvitenskap, Oslo: Universitetet i Oslo, 2006.

Wilson-Dickson, Andrew, *Musik i kristen tradition. Från tempel och katedraler til kyrkor och torg*, Stockholm: Verbum Förlag, 1996.

Personer jeg har intervjuet

- Lars Berg, lovsangleder, inntil høsten 2011 leder for Lovsang.no
- Hanne Kristin Mythe, programansvarlig leder i Get Focused
- Thomas Wilhelmsen, lovsangleder, Impuls
- Anders Skarpsno, omreisende lovsangleder, tilknyttet Bønnesenteret i Levanger (Nordic Mission)
- David André Østby, lovsangleder i Filadelfia i Oslo og av Skjærgårds Music & Mission Festival

Nettlenker

<http://www.impulsweb.no/visjon> (hentet 12.12.2011)

<http://www.lovsang.no/main/main2.php?cat=om> (hentet 12.12.2011)

<http://ledernetverket.wordpress.com/lovsang/> (hentet 06.12.2011)

<http://www.youtube.com/watch?v=4DhVczJRWYQ> (hentet 30.11.2011)

<http://www.impulsmag.no/aktuelt/se-video-utbryter-live-fra-impuls-2011/> (hentet 30.11.2012)

<http://www.sginfo.no/live-fra-skjergards-hjerteslag> (hentet 30.11.2012)

http://no.wikipedia.org/wiki/Communaut%C3%A9_de_Taiz%C3%A9 (hentet 05.01.2012)

<http://www.korsvei.no/sider/tekst.asp?side=47> (hentet 05.01.2012)

<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=3167> (hentet 05.01.2012)

<http://hillsong.com/> (hentet 11.01.2012)

<http://www.k-s.no/nyheter/kultur/artikkelside/article/27045> (hentet 06.12.2011)

<http://www.impulsweb.no/om-impuls> (hentet 05.05.2011).

<http://sginfo.no/> (hentet 05.05.2011)

<http://getfocused.no/getfocused/info/om-getfocused> (hentet 05.01.2012)

<http://www.snl.no/%C3%B8kumenikk> (hentet 05.05.2011)

<http://www.lausanne.org/en/> (hentet 23.11.2011)

<http://www.lovsang.no/main/main2.php?cat=om> (hentet 06.12.2011)

<http://www.lovsang.no/main/main2.php?cat=vitnesbyrd&sub=&id=7> (hentet 06.12.2012)

<http://no.wikipedia.org/wiki/Sjanger> (hentet 10.12.2011)

<http://www.lausanne.org/en/> (hentet 23.11.2011)

«Av og til glemmer Gud å passe på oss. Han gjorde i alle fall det med lillesøsteren min, for hun døde»

Kva rom er det for spiritualitet i barnehagen i dag?

Ragnhild Fauske

Sitatet i overskrifta i artikkelen er henta frå eit arbeidskrav til ein førskulelærarstudent på linja «Arbeidsplassbasert førskulelærarutdanning», der oppgåva var å skrive litt om barn sine religiøse spørsmål i den barnehagen dei arbeidde. Denne studenten skriv følgjande: «Barnehagen der jeg jobber, har valgt å være en ikke-religiøs barnehage. Vi har mange barn med ulike religiøse bakgrunn, og derfor er ikke religion et tema i barnehagen. For å sette i gang en samtale rundt religiøse spørsmål, uten å krenke noen, valgte jeg å fortelle: ‘Da Gud skapte verden’, som et eventyr under samling med barn på storeavdelingen. Barna var svært engasjert under fortellingen, og de spurte mange undrende spørsmål underveis.» Barna har vanskeleg for å skjønne at teknologi ikkje har nokon plass i skapinga, men blir etter kvart samde om at Gud må vere magikar og bur ein stad oppe mellom skyene. Der sit han på ein høg stol og passar på oss, og om kvelden når det er mørkt, passar han ekstra godt på. «En liten jente som var stille under hele samlingen sa plutselig: ‘Av og til glemmer Gud å passe på oss. Han gjorde i alle fall det med lillesøsteren min, for hun døde. Men nå passer han sikkert ekstra godt på henne, for nå bor hun hos ham oppe i himmelen.’ ‘Det gjør mormoren min også’, sa en annen gutt.»

Dette glimtet frå barnehagekvardagen er frå tida før Rammeplanen i 2011-utgåve blei vedteken. Vi opplever her ein barnehage som vel den vegen som for personalet synest å vere lettast, men som eg tykkjer er svært ulogisk: Fordi mange religionar er representerte i barnehagen, vel ein bort religion som tema. Når no barnehagen likevel må ta opp religion som tema (så studenten kan få godkjent arbeidskravet sitt), viser barna stort engasjement, og vi ser også at barna sjølve dreg fram eksistensielle tema som t.d. døden. Tek barnehagen barn sin spiritualitet på alvor?

I den reviderte Rammeplanen for innhaldet i og oppgåvene til barnehagen består noko av revisjonen i ei presisering: *Ved å synleggjere religionar og livssyn i formålet godtek ein både at religionar og livssyn har ein plass i det offentlege rom, og at det er plass for ein åndeleg dimensjon i barnehagen*¹. Dette kan vere med å

sette spiritualitet på dagsorden i barnehagen. Eg vil i denne artikkelen drøfte nokre sider som kan ha påverka det rommet det er for spiritualitet i den enkelte barnehagen ved å gå med sjumilssteg gjennom norsk barnehagehistorie, skissere kort trekk ved religion i det norske samfunnet i dag, og peike på nokre tilhøve som kan ha endra tilhøvet for spiritualitet i barnehagen dei seinare åra.

Spiritualitetsomgrepet

Spiritualitetsomgrepet blir definert på mange ulike måtar, noko også artiklane i denne samlinga viser. Det blir derfor naudsynt å seie litt om korleis omgrepet blir definert i denne artikkelen. I ein kommentar til den amerikanske religionspsykologen Pargament, som ser på spiritualitet som ein del av religionsomgrepet, basert på ei forståing av «det heilage» som felleskjernen i dei to omgrepa, meiner den norske professoren Hans Stifoss-Hanssen at omgrepet treng ein annan definisjon for å kunne bli brukt på ein fruktbar måte i ulike diskusjonar. «Existensiality» meiner han er eit omgrep som høver betre som kjerne i spiritualitetsomgrepet enn «the sacred», og derfor må ein sjå på spiritualitet som eit vidare omgrep enn religion. Spiritualitet og religion er fenomen som står i relasjon til kvarandre, men spiritualitetsomgrepet blir også brukt av ateistar og agnostikarar. Dersom han skal illustrere sitt eige syn på forholdet mellom religion og spiritualitet, meiner han det kan gjerast gjennom å teikne to overlappende sirkclar, der spiritualitets sirkelen er noko større enn religions sirkelen, men der det overlappende området utgjer mesteparten av sirklane. På denne måten blir sentera i dei to sirklane relativt nære kvarandre. Han presiserer at sjølv om vi har omgrepet spiritualitet i språket vårt, blir dette omgrepet ikkje nytta om fenomenet i daglegtalet. Ein snakkar heller om søking etter meining, om religiøsitet eller livssyn. Medan den vanlege amerikanar etter Pargament vil seie: «I am not religious, but I am spiritual», vil ein norsk parallell ifølgje Stifoss-Hanssen vere: «I am not a Christian, but I am religious.»² På akademisk nivå blir derimot spiritualitetsomgrepet nytta.³

Eg vel i denne framstillinga å nytte omgrepet «åndeleg dimensjon» i barnehagen synonymt med ein «spirituell dimensjon». Omgrepet i barnehagesamheng må for det første oppfatast allment, der kjerneinnhaldet nettopp er

-
1. *Rammeplan for innhaldet i og oppgåvene til barnehagen*, Oslo, Kunnskapsdepartementet, 2011
 2. Personleg vil eg seie at ein ikkje veit kva folk meiner med religiøsitet somgrepet før ein har snakka med dei om det. Her er mange ulike oppfatningar av kva det er å vere religiøs.
 3. Hans Stifoss-Hanssen, «Religion and Spirituality: What a European Ear Hears», i *The International Journal for the Psychology of Religion*, 1999.

eksistensialitet og søking etter mening. I Sverige har dei kalla dette «livsfrågor» eller livstolking, og har vore opptekne med det i skulen i fleire tiår.

Denne åndelege eller spirituelle dimensjonen som det skal vere plass for i barnehagen, gjeld såleis alle barn, også dei med t.d. humanetisk bakgrunn. Dagleg leiari for det britiske humanistforbundet i 1999, Robert Ashby, definerer spiritualitet som «Øyeblikk av væren skapt av følelser, forestillingsevne og minner – som på en eller annen måte forbindes og fører oss bort fra hverdagslivet til en forsterket opplevelse av virkeligheten.»⁴ Vi ser at hans definisjon av spiritualitet er svært knytt til den subjektive opplevinga av noko annleis enn det kvardagslege, og han vil neppe kalle dette kjensla av det transcendent. Undringsomgrepet vil nok høve betre.

Sjølv om artikkelen ikkje først og fremst skal handle om innhaldet i spiritualitet hos barn, må likevel nokre få personar nemnast for dei som ønskjer å vite meir om feltet. David Hay og Rebecca Nye har gjennom empirisk forskning kome fram til at kategorien *relational consciousness* er vesentleg når vi snakkar om spiritualitet hos barn. Barn forstår seg sjølve ut frå relasjonane dei står i både til ting, andre personar, seg sjølve og til Gud.⁵ Den mest omfattande forskinga på dette feltet er gjort av psykiateren Robert Coles, som hadde samtalar med meir enn fem hundre barn over fleire år frå ulike religionar og sekulære livssyn. Grunnen til at han starta denne forskinga, var at han i behandlinga av barn i krise oppdaga at dei lett tok fram spørsmål om transcendent mening og religiøs tru. Han praktiserte aktiv lytting i ein subjekt–subjekt-relasjon, der han let barna hjelpe seg til å forstå deira spiritualitet. Boka hans *The Spiritual Life of Children* frå 1990⁶ syner sær samvitsfull forskning på spiritualitet hos barn og må betraktast som ein milepæl i denne forskinga.

I dag blir det utgitt eit tidsskrift på tvers av religionar av Clive Erricker og Elaine McCreery: *International Journal of Children's Spirituality*. Ifølgje Hay and Nye lyder McCreery sin definisjon av spiritualitet slik: *An awareness that there is something Other, something greater than the course of everyday events.*⁷

Drøftingar av korleis spiritualitetsomgrepet er å forstå når det gjeld barn, er alt gjorde i ulik litteratur.⁸ Eg vel i den vidare framstillinga å nytte Sturla Sagberg sine definisjonar. Han har arbeidd mange år med spiritualitet hos barn, og tek mest utgangspunkt i barnehagen, men også kyrkjeleg trusopplæring. Han kjem fram til, med å vise til ulike forskarar, at vi kan forstå spiritualitet på

4. Robert Asby, «Hva i all verden er spiritualitet?», i *Humanist*, 25 no. 1/1999, 79.

5. David Hay and Rebecca Nye, *The Spirit of the Child*, 2006, 109 og 131.

6. Robert Coles, *The Spiritual Life of Children*, 1990.

7. Hay & Nye, 2006, 60.

8. Sturla Sagberg, *Barnet i trosopplæringen*, 2008 og Sturla Sagberg, «Barns åndelige myndighet», i *Prismet* nr. 3, 2007; Sølvi Ann Fædden, *Hvilket rom gir barnehagens rammeplan for bruk av mytiske fortellinger, med tanke på å gi næring til barns spiritualitet?* Oslo, 2010, http://brage.bibsys.no/mf/handle/URN:NBN:no-bibsys_brage_13537

to ulike måtar. Han kallar desse to måtane eller ulike nivåa å oppfatte spiritualitet på for spiritualitet A og spiritualitet B. Eg vil nytte definisjonane hans, men vil kalle spiritualitet A for *allmenn spiritualitet* og spiritualitet B for *partikulær spiritualitet*.

Allmenn spiritualitet kan definerast som ei medfødd evne eller ein trong ved det å vere menneske som gjer at vi prøver å transcendere oss sjølve og finne meining utover oss sjølve. Dermed kan vi bli sette inn i moralske relasjonar til natur, oss sjølve, til andre og til det eller den som er over oss.⁹ Eg tolkar denne forståinga av spiritualitet til å liggje nær opp til det som også Stifoss-Hanssen legg i omgrepet.

Partikulær spiritualitet blir å forstå som «religionenes indre liv, praksis og spesifikke fromhet til forskjell fra kun ytre religiøs tilhørighet og dogmatisk tro».¹⁰ Sagberg presiserer at det på dette nivået blir viktig å synleggjere konteksten. Dei kjende religionssosiologane Paul Heelas og Linda Woodhead har ut frå empiriske studiar i engelsk kontekst spådd at vi i Vesten står framfor «a spiritual revolution».¹¹ Tradisjonell institusjonskristendom må vike for «the subjective turn», der vi finn kjeldene til åndeleg autoritet i oss sjølve. Jan-Olav Henriksen stiller seg kritisk til at eit så skarpt skilje mellom religion og spiritualitet høver for nordiske statskyrkjesamanhengar.¹² Sjølv om vi må seie at samfunnet er sekulært på den måten at folk ikkje lenger lar seg styre av religiøse autoritetar som kyrkje og prest, er folk ikkje nødvendigvis mindre religiøse eller åndelege enn før. Religion er på mange måtar blitt ei subjektiv og privat sak, men 55 % svarer i ei spørjeundersøking frå 1999 positivt på at dei ser på seg sjølve som kristne «ut fra din egen oppfatning av hva det er å være kristen».¹³

Korleis er den partikulære spiritualiteten hos barnehagebarn? Den britiske religionsforskarer Ninian Smart har sett opp sju dimensjonar eller kjenneteikn ved religion. Ulike religionar og retningar vektlegg ulike dimensjonar ulikt.¹⁴ For barn er dei konkrete dimensjonane og dei som gir rom for opplevingar dei mest spanande, kanskje vi kan seie dei mest spirituelle dimensjonane? Når eit barn kjem i barnehagen og vil syngje religiøse songar eller be, har dette vore aktivitetar mange førskulelærarar har leidd barnet bort frå, fordi ein har vore redd for ikkje å vere nøytral nok. Vi lever no i ein fleirreligiøs samanheng, og det kan tenkjast at barn både vil meditere og be og utrykke sitt forhold til det

9. Sagberg, 2008, 63.

10. Sagberg, 2008, 63.

11. Paul Heelas & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, 2005.

12. Jan-Olav Henriksen, «Spirituality and Religion – Worlds Apart?», i *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 18, no.1/2005, 73–88.

13. Pål Repstad, «Fra lov til lønnkammer», i Ivar Frønes og Lise Kjølørød (red.), *Det norske samfunn*, 2010.

14. Helje Kringlebotn Sodal, *Kristen tro og tradisjon i barnehagen*, 2009, 34.

transcendente på ulike måtar i barnehagen. Blir det feil å kalle dette spiritualitet og ikkje religionsutøving? I så måte handsamar vi barn sin spiritualitet med mindre respekt enn den vaksne sin. I kristen spiritualitetshistorie har barne-trua vore det næraste ein kan kome den åndelege dimensjonen.

Kristen spiritualitet og barnehagehistoria

Barnehagen er ein institusjon i det norske samfunnet, og det er naturleg i denne samanhengen å sjå litt på korleis vilkåra for spiritualitet har endra seg inn- anfor barnehagen som institusjon. Sjølv om religion, religiøst liv og spiritualitet ikkje er identiske omgrep, vil eg her ta utgangspunkt i kjelder om praktise- ringa av det religiøse livet i barnehagen, i dette tilfellet betyr det partikulær spiritualitet definert som kristen spiritualitet.

Barnehagen har ikkje eit kyrkjeleg utgangspunkt slik som skulen. Barneha- gen har aldri vore konfesjonsbunden, men heller ikkje avvisande til religion el- ler til religiøst liv. I motsetning til skulen har den utgangspunktet sitt i privat initiativ. Barnehagen har to røter: barneasyla og dei frøbelske barnehagane. Barneasyla låg helst i byane og var gjerne grunnlagde av rike handelsmenn gjennom handelsstanden sine velforeiningar. Asyla skulle «høyne de lavere so- siale klassers moralske nivå». ¹⁵ Asyla skulle fremje religiøsitet og borgarlege moralske dydar. Eit glimt frå barneasylet i Trondheim syner dette: «Den religi- øse formidlingen besto av morgenandakt, morgenbønn, 'forstandsøvelser', bi- belhistorie og bønner jevnt fordelt utover dagen, og ble vanligvis avsluttet med bibelstund og aftenbønn. Selve institusjonen hadde utad den kristne familie som forbilde.» ¹⁶ Midt på attenhundretalet må vi derfor seie at det var plass til partikulær kristen spiritualitet i barneasylet i Trondheim, i alle fall på papiret. I praksis blei vel det meste av dette fromheitslivet opplæring til lydndad, sidan ein måtte ha orden i rekkene dersom livet i asyla skulle fungere. Asyla hadde sitt utspring først og fremst i filantropisk tankegang, og var ein del av den borarlege velgjerda, ¹⁷ men vi ser at kristendommen var ein naturleg del av denne på dette tidspunktet. Dei første barnehagane hadde heller ikkje bak- grunn i kyrkja sitt liv, men i ein naturromantisk, liberalistisk og humanistisk tankegang, opphavleg frå den tyske pedagogen Frierich Fröbel. «I den grad barnehagane hadde kristen verdiforankring, ble denne oppfattet som en del av den kristne kulturarven som samfunnets normer og verdier ellers var preget av.» ¹⁸ Kanskje det er den allmenne spiritualiteten som vi kan seie blir mest til-

15. Tora Korsvold, *For alle barn. Barnehagens framvekst i velferdsstaten*, 2005, 50.

16. Korsvold, 2005, 53.

17. Korsvold, 2005, 118.

18. Korsvold, 2005, 119.

godesett i barnehagen si første tid, men noko uvilje mot religiøsitet er ikkje påvist.¹⁹ (Enkelte meinte at Fröbel sto for ei antireligiøs haldning, men dette tilbakeviste han sjølv.)

Etter krigen blei barnehagane i 1947 pålagde godkjenning av departementet, og såleis lagde under statleg kontroll. Same året blei Dronning Mauds Minne etablert i Trondheim med målet «i kristen ånd å gi grundig og tidsmessig utdanning av barnevernsarbeidare». Her blei barn si religiøse utvikling behandla som eige tema.²⁰

Det var mykje strid rundt kristen formålsparagraf på 1970- og 80-talet, men ein kan ikkje dermed slutte at barnehagen ikkje gav rom for spiritualitet. Mange meinte at sidan skulen hadde kristen formålsparagraf, måtte barnehagen også ha det. Som tidlegare nemnt hadde desse to institusjonane vakse fram på to svært ulike måtar, den eine som kyrkjeskule, som etter kvart blei regulert av lovverk gitt av Storting og departement, den andre institusjonen var prega av privat initiativ, lokal variasjon og sjølvstyre. Staten såg ikkje på «institusjonell barndom» som si oppgåve. Det kristne verdigrunnlaget blei ofte teke for gitt, det hadde så å seie svt inn gjennom veggane. Andre såg på saka som uvesentleg og uinteressant, og meinte at det framleis burde vere dei lokale eigarane og foreldra som skulle bestemme verdigrunnlaget.²¹

Korsvold meiner også at debatten rundt formålsparagrafen var ein motreaksjon mot auka pluralisme i verdispørsmål på slutten av 60-åra og inngangen til 70-åra. «Det kristne verdigrunnlaget som enkelte hadde satt spørsmålsteget ved som følge av sekulariseringa, skulle nå hankes inn igjen.»²² Formålsparagrafen blei i første omgang allmenntisk, og det blei opp til kommunane om dei ønskte å innføre kristen formålsparagraf, noko dei fleste kommunar gjorde. Stortinget vedtok kristen formålsparagraf i 1983, men private eigarar fekk høve til å reservere seg frå paragrafen eller utvide han.

Kva har dette å gjere med spørsmålet om det er rom for kristen spiritualitet i barnehagen i dag? Det har vore tradisjon for at det pedagogiske personalet er garantisten for kvaliteten av verksemda i barnehagen. «Kvaliteten av barnehagevirksomheten har vært bestemt av det personell som har vært i virksomhet ved barnehagene, og den utdanning disse får.»²³ Religionssosiologane Danièle Hervieu-Léger og Grace Davie hevdar at dei spesielle kulturelle vilkåra som er når ei aldersgruppe veks opp, vil prege denne gruppa sitt forhold til religion

19. «Selv om Fröbel skriftlig hadde formulert at all oppdragelse måtte basere seg på religion, ble han beskyldt for å oppdra den unge slekt til ateisme» Korsvold, 2005, 31.

20. Korsvold, 2005, 142.

21. Korsvold, 2005.

22. Korsvold, 2005, 119.

23. Ot.prp. nr. 23 (1974–75). Lov om barnehager m.v., 11.

slik at menneske som er fødte i dette tidsintervallet, gjerne har bestemte holdninger og verdier som pregar dei (generasjons- eller kohortperspektivet).²⁴

Dei som tok ulike lærarutdanningar på sytti- og åttitalet opplevde nok eit heilt anna politisk engasjement enn vi opplever på desse utdanningsinstitusjonane i dag. Studentane deltok aktivt i debattane om formålsparagrafane. Ifølgje religionssosiologen Høeg, som har studert kristen overlevering i Noreg etter krigen, var dei som var unge på 50-, 60- og 70-talet unge under andre føresetnader enn dei som var unge på 30- og 40-talet.

Sekstiått opprøret, med vekt på religionskritikk og distanse til organisert religion, ser ut til å ha satt sitt preg på voksne mellom 35 og 54 år. Det religiøse klimaet som ble etablert i tiårene etter andre verdenskrig, har på noen områder gjort denne generasjonen mindre religiøs enn den generasjonen som kom både før og etter den.²⁵

Dette sette nok også sitt preg på dei som skulle ut og praktisere som førskulelærarar. Geir Skeie skriv om si erfaring frå 20 år i førskulelærarutdanninga i det pedagogiske tidsskriftet *Barnehagefolk*. Han meiner at mange av dei som blei utdanna på 1980-talet, var sterkt religionskritiske:

Den kritiske bevisstheten dreiet seg imidlertid ikke bare om lovverk og statskirkeordning, men smittet over på deres forhold til religion i barnehagen overhodet. Dermed så de verken religiøsitet hos barna eller hos seg selv. De som tenkte annerledes holdt klokkelig tett. Den religionskritiske innstillingen holdt seg også etter at denne meget dyktige generasjonen av førskulelærere kom ut i jobb.²⁶

Det som blir sagt her, kan tyde på at det verken blei oppmuntra til allmenn eller partikulær spiritualitet i barnehagen av mange i denne generasjonen. Klausine Røtnes, tidlegare redaktør av *Barnehagefolk*, skriv i ein leiar:

Diskusjonen om kristen formålsparagraf for 25 år siden ble ikke bare en diskusjon for eller mot kristen formålsparagraf. Det ble også starten på en stor stillhet. En kan spørre seg om vi var en hel generasjon førskulelærere som reduserte fagdiskusjonen om barn og religion til et spørsmål om formålsparagrafen.²⁷

24. Ida Marie Høeg, «Religiøs tradering», i Pål Ketil Botvar & Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, 2010, 184.

25. Høeg, 2010, 186.

26. Geir Skeie, «Har barn rett til religion?», i *Barnehagefolk*, nr. 4, 2003, 21.

27. Klausine Røtnes, «Går Gud i barnehagen?», i *Barnehagefolk*, nr. 4, 2003, 1.

Ifølgje Korsvold viser intervju med barnehagetilsette i Trondheim at dei tilsette begynte å problematisere det kristne verdigrunnlaget i barnehagen i 70-åra, og at dette var eit nytt trekk i bildet. Det blei også ein debatt rundt høgtidsmarkeringane. Denne gjaldt først og fremst kor stor plass den kristne bodskapen skulle ha i markeringane. Ho meiner at gjennomføringane av markeringane syner meir kontinuitet enn brot med tidlegare tradisjonar, og at redsla enkelte politikarar synte for at barna ikkje skulle få del i den kristne kulturarven ikkje var grunnleggjande. «Den problematisering som fant sted både på formuleringsarenaen og på barnehagens praksisarena var heller uttrykk for en verdippluralisering eller verdirelativering som nå gjorde seg gjeldende.»²⁸

Synspunkta frå Skeie og Korsvold treng ikkje nødvendigvis å vere i konflikt med kvarandre. Det kan likevel synast som at dei som gjekk ut som førskulelærarar på 70- og 80-talet, truleg gav mindre rom i barnehagen for partikulær spiritualitet enn det som hadde vore gjort tidlegare, og at dei også delvis problematiserte den allmenne spiritualiteten. Nokre av desse er framleis både førskulelærarar og praksislærarar. Det kan tenkjast at desse i mindre grad enn dei som er utdanna etter dei, oppmuntrar og gir barna næring til å utvikle spiritualiteten sin. Det kan også tenkjast at deira religionskritiske haldning har skapt ein religionskritisk diskurs i enkelte barnehagar. Det kan føre til at personalet ikkje tør å oppmuntre barna til å utvikle spiritualiteten sin, og dette er uheldig ettersom barnet er store delar av dagen sin i institusjonen.

Studentane på Arbeidsplassbasert førskulelærerutdanning skulle skrive logg frå ein samtale mellom barnehagebarna, eventuelt barna og ein vaksen, der barna samtalte om spørsmål av eksistensiell eller religiøs karakter. Studentane ønskte å nytte bibelforteljingar eller bilde for å stimulere barna dersom barna ikkje av seg sjølve hadde teke opp slike tema. Fleire av studentane kom med tilbakemelding om at styrarane syntest dette var problematisk. Dette syner at det kan vere vanskeleg for ein student eller nyutdanna førskulelærer å endre den praktiserte og dominerande barnehagediskursen, sjølv om vedkommande som ønskjer ein ny praksis, kan grunnegi det ut frå normativt rammeverk.

Norsk religiøst landskap i dag. Sekularisering og sakralisering?

I innleiinga har eg drøfta spiritualitetsomgrepet ut frå religion og religiøsitetso-mgrepet, men held ikkje dette for å vere uttømmende. Det er lett for at artik-kelen svell opp om ein skal gå djupare inn i omgrepsavklaringar. Eg vil heller

28. Korsvold, 2005, 121.

prøve å peike på nokre trekk ved religiøst liv i dag som har betydning for «utviklingsklimaet» til spiritualiteten for dei som veks opp.

Ein vaksen førskulelærarstudent kom til meg etter ein time med bekymringa si: «Dottera mi på 13 år kom til meg ein dag og spurde: ‘Mamma, kva er vi? Er vi kristne?’ Eg hadde aldri tenkt over det. Eg gjekk på ‘yngres’ og på søndagsskulen då eg vaks opp, og hadde aldri tenkt over at dottera mi hadde hatt ein så annleis oppvekst enn min. Ho har ei muslimsk venninne som spurte kva religion ho høyrde til, og dottera mi visste ikkje kva ho skulle svare, men ho trudde vi var kristne.» Det denne mora gir uttrykk for, er ikkje eineståande. Slike samtalar er nokså vanlege i det fleirkulturelle samfunnet, og som eit barn ut frå erfaring sa til eit anna som ikkje visste kva det var: «Dersom du ikkje veit det, då er du kristen.» Medan mange barn for nokre tiår sidan deltok i tilbod organiserte av kristelege organisasjonar, er dette i mindre grad tilfelle i dag.²⁹ Det å delta på slike organiserte aktivitetar gav barn og ungdom eit språk til å uttrykke fromheitsliv og religiøs praksis. Vi kan snakke om ei sekularisering av samfunnet i dag, men omgrepet må nyanserast. Det eg vel ut for å gi eit bakgrunnsteppe av religionen i samfunnet er henta frå empiriske sosiologiske granskingar av ulikt slag.

Dei store europeiske religionsundersøkingane frå 1991, 2001 og 2008 syner at det er nedgang i oppslutninga om kyrkjeleg lære og praksis.³⁰ Ida Marie Høeg har samanlikna dei tre religionsundersøkingane og dreg konklusjonen at nye generasjonar er mindre religiøst aktive og har svakare trusførestellingar enn dei eldste. Ho viser også at det er samheng mellom å ha religiøse foreldre og at ein sjølv praktiserer bøn og kyrkjegang.³¹ Eintydig er likevel ikkje dette resultatet med omsyn til spiritualitet.

Oppslutninga om dei kyrkjelege rituala ved livsovergangane har vore nokså stabile dei siste 20 åra. Tre av fire barn blir døypte og to av tre tenåringar konfirmerte.³² Dei gamle krava om at autentisitet og det å vere ekte er einstydande med å ha klare dogmatiske standpunkt, er borte. I vår seinmoderne eller postmoderne tid med vekt på det emosjonelle og estetiserande kan ein ha ei meir utprøvande haldning til rituala utan at ein blir oppfatta som hyklar.³³ Ein kan delta for å sjå om «ein får noko ut av det». Det subjektive er sentralt, men samstundes er det viktig for mange å ha ein trygg stad der ein kan høyre til utan at det belastar for mykje eller stiller for mange krav.

29. Talet på barne- og ungdomslag i NLM har minka frå 1730 til 780 dei siste 30 åra, syner forskingsprosjektet «10-25» som Mediehøgskolen Gimlekollen la fram i feb. 2012. (Kjelde: *Sambåndet* nr. 3/2012)

30. Pål Repstad, «Fra lov til lønnkammer», i Ivar Frønes og Lise Kjølørød (red.), *Det norske samfunn*, 2010, 387.

31. Repstad, 2010, 388.

32. Repstad, 2010, 376.

33. Repstad, 2010, 377.

Per Magne Aadnanes peikar på at nett den privatiserte livssynsdanninga har blitt fokusert i offentlig debatt og i media. Denne «refortryllinga» av allmennkulturen står etter hans meining på mange måtar i motsetnad til den stadig sterkare institusjonelle sekulariseringa. Han meiner at utviklinga har gått så langt at vi kan snakke om ei endring i folkereligjøsiteten, som er i ferd med å ta opp i seg element frå det nyreligiøse mangfaldet.³⁴ Vi kan altså slå fast at vi i det norske samfunnet framleis har åndelege eller spirituelle behov.

To måtar å tolke religionen på synest eg er spesielt aktuelle i norsk kontekst. Den eine er det Grace Davie kallar *vicarious religion*. Ein aktiv minoritet, prestar, arbeidrarar i kristne organisasjonar eller friviljuge i kyrkjeleg eller organisasjonsmessig samanheng, utfører eit arbeid for dei andre. Dette synest majoriteten er fint, så lenge ikkje denne minoriteten bryt med liberale samfunnsverdiar eller utfordrar dei med andre typar krav som blir for store.³⁵

Den franske religionssosiologen Danièle Hervieu-Léger meiner at religion kan oppfattast som ei *minnekjede*. Religionen var sentral i dei gamle europeiske samfunna. Den danna kjernen i det sentrale minneinnhaldet som blei overført frå generasjon til generasjon. Minneinnhaldet danna ei kjede, og individa såg at dei sjølve høyrde til i denne kjeda av fortid, notid og framtid. Ifølgje Hervieu-Léger er religion tru som knyter menneske til ei minnekjede. Dei som trur, får del i ein kontinuitet. Rasjonaliteten i moderne samfunn kan ikkje erstatte religionen som fundament for samfunnet, og kan ikkje vere ledd i minnekjeda. Derfor lid mange moderne samfunn av minnetap (amnesi) fordi dei har mist fundamentet sitt, og det oppstår tomrom som rasjonalismen ikkje kan fylle.³⁶ Vi ser i dag ei oppblomstring av pilegrimsvandringar, historiske spel og høgtidsvandringar som kan oppfattast som slike minnekjeder og tolkast som ei form for spiritualitet autentisk for vår tid, og som på sin måte er med å halde ved lag og ta opp att gamle kristne tradisjonar.

Korleis er det så med barnehagen? Kva rom er det for spiritualitet der, og er det rom for kristen spiritualitet? Frå ein kyrkjeleg ståstad, eller frå ståstaden til dei som er opptekne med at dei fleste barna høyrer til kristendommen som religion, kan svaret på spørsmålet vere eit klart ja. Ein kan synest det rett og slett er provoserande å spørje slik. Framleis er over 80 % av det norske folk medlemmer av ein kristen kyrkjelyd, så kvifor stiller ein eit slikt spørsmål i ein barnhage med ein majoritet av kristne barn, og der førskulelærarar har eit avleidd mandat? Frå profesjonshald vil eg nok tru at enkelte mislikar bruken av omgrepet «spiritualitet» og ikkje minst «kristen spiritualitet». Her representerer den nye reviderte rammeplanen noko nytt med vekt på danninga og understrekin-

34. Per Magne Aadnanes, *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiøsiteten*, 2008, 30–31.

35. Grace Davie, «Religion in Europe in the 21st Century», i Inger Furseth and Paul Leer-Salvesen (red.), *Religion in Late Modernity. Essays in Honor of Pål Repstad*, 2007, 41–43.

36. Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, 2006, 92.

ga av at det må vere rom for ein *åndeleg dimensjon* i barnehagen. Eg vil tru at omgrepet «åndeleg» fell mange profesjonsutøvarar tungt for brystet fordi det i samfunnet vårt så lett blir assosiert med spesifikke kristne samanhengar. Kulturarvomgrepet og profesjonsrolla som kulturformidlarar blir nok opplevd som greiare å stelle seg til.³⁷ I denne samanhengen definerer eg omgrepet «åndeleg dimensjon» til å vere svært likt «spirituell dimensjon». Ut frå Rammeplanen inneheld denne både eit allment perspektiv og eit partikulært, men ikkje eit einsegn kristent perspektiv, ettersom vi lever i eit fleirreligiøst samfunn. Kvifor har nett den reviderte rammeplanen av 2011 for første gong teke med at det må vere plass for den åndelege dimensjonen i barnehagen?

Synet på barnet. Barnet som aktør med rett til tanke-, samvits- og religionsfridom

Synet på barnet har endra seg i seinare år, og Berit Bae nemner det som eit paradigmeskifte.³⁸ Barnet er ikkje lenger tabula rasa eller den uskuldelege blomen som gartnaren berre skal vatne og gi næring. Barnet blir no sett på som eit subjekt frå fødselen av, ikkje først og fremst som eit objekt som skal påverkast og formast. I barnehagekonteksten skal det gi meining å tenkje seg barnet som aktør. Barn er ikkje lenger ei homogen gruppe av passive mottakarar, men unike enkeltindivid som opptrer i ulike kontekstar. Paragraf 3 i barnehagelova skal sikre barnet sin rett til medverknad i barnehagen. Gir dette meir rom for utvikling av spiritualiteten til barnet?

I prinsippet skulle dette vere positivt for stimuleringa av spiritualiteten til barnet, ikkje minst den allmenne spiritualiteten. Dersom barnet ønskjer å utvikle tankane sine saman med ein vaksen, må den vaksne våge å vere med i samtalen. Dialogpedagogikken har vore sentral i norsk barnehagetradisjon, og denne handlar nett om å sjå på barnet som eit likeverdig subjekt. Men nokre gongar kan ein bli forundra over dialogane når det gjeld religion. «Ja, kva trur du?» synest å vere eit nøytralt og greitt svar ein del førskulelærarar gir på barn sine religiøse spørsmål, men dette svaret gir som regel ikkje barnet nye impulsar som det kan bryne tankane sine mot. Barn stiller ofte eksistensielle og nærgåande spørsmål, ikkje minst om døden. Nokre vaksne vil i slike situasjonar hente fram klisjear og

37. Ragnhild Fauske, «Bruken av religiøse forteljingar i barnehagen. Norsk tradisjon og manglande fleirreligiøsitet», i *Prismet*, nr. 1/2012.

38. Berit Bae, «Barnehagebarns medvirkning. Overordnede perspektiver og internasjonal forankring», i Berit Bae (red.), *Medvirkning i barnehagen. Potensialer i det uforutsette*, 2012, 18; Berit Bae, «Barn som subjekt – noen konsekvenser for pedagogisk arbeid i barnehage», Vedlegg til *Klar, Ferdig, Gå! Tyngre satsing på de små*, Barne- og familiedepartementet, 2005.

enkle svar, kanskje først og fremst for å skjule at ein sjølv er usikker, medan andre vil prøve å utforske temaet saman med barnet. Å utforske temaet som likeverdige subjekt er med på å anerkjenne barnet. Den enkelte vaksne har ei etisk fordring i all kommunikasjon med barn. Ein kan ikkje gå inn i dialog med andre utan å setje noko av seg sjølv på spel. Når vi utleverer oss sjølve, har vi også ei forventning om å bli tekne imot og aksepterte.³⁹ Når eit barn på tre år som har skifta barnehage, spring mor si i møte med orda «Mamma, i denne barnehagen er det lov til å snakke om Gud!», er det klart at ulik haldning hos personalet gir ulikt rom for å utvikle relasjonen til det transcendentale.

Solveig Østrem er oppteken med barn si subjektskaping og det viktige tredje leddet med utgangspunkt i Hans Skjervheim sitt essay «Deltakar og tilskodar».⁴⁰ Ifølgje Skjervheim er eit likeverdig møte avhengig av at ein møtest i noko felles tredje. Dette felles tredje er sakstilhøvet. Dersom det skal vere plass til ein åndeleg dimensjon i barnehagen, må det også vere plass til samtalen der det tredje er eit eksistensielt eller åndeleg tema. Då er det ikkje nok å kaste samtalen attende til barnet med eit «Ja, kva trur du?».

I dag har barn rettar på same linje som dei vaksne gjennom internasjonal oppslutning om Barnekonvensjonen til FN i 1989 og norsk ratifisering av denne i 2003.⁴¹ Barnekonvensjonen har gitt barna større rett enn tidlegare til å kunne utvikle både allmenn og partikulær spiritualitet i barnehagen. Artikkel 14 handlar om barn sin rett til tanke-, samvits- og religionsfridom, og i dei to første ledda står det:

1. Partene skal respektere barnets rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet
2. Partene skal respektere foreldrenes, eventuelt vergenes, rett og plikt til å veilede barnet om hans eller hennes rettigheter på en måte som samsvarer med barnets gradvise utvikling.⁴²

Norsk senter for menneskerettar kommenterer dette slik: «At barn får tankefrihet innebærer blant annet at barn kan fantasere, dikte, kritisere og rose – uten at myndighetspersoner har rett til å sensurere eller overprøve barns tankefrihet.»⁴³ Berit Bae sin kommentar til denne artikkelen i *Temaheftet om*

39. Knud Løgstrup, *Den etiske fordring*, 1956.

40. Hans Skjervheim, «Deltakar og tilskodar», i Jan-Erik Ebbestad (red.), *1940–2000. Norsk Tro og tanke*, bind 3, 2001; Solveig Østrem, «Barns subjektskaping og det betydningsfulle tredje leddet», i *Prismet*, nr. 3/2007.

41. FNs konvensjon om barnets rettigheter.
http://odin.dep.no/filarkiv/178931/FNs_Barnekonvensjon.pdf

42. Berit Bae, «Perspektiver på barns medvirkning i barnehage» i Berit Bae, Brit Johanne Eide, Nina Winger og Aud Eli Kristoffersen, *Temahefte om barns medvirkning*, 2006.

43. Bae, 2006, 20.

Barns medverknad er interessant, ikkje minst på grunnlag av at 35 % av barna i norske barnehagar er mellom 1 og 3 år.⁴⁴ Det kan vere lett for vaksne å hindre barn sin kreativitet og også barn sin allmenne spiritualitet. Vi kan tenkje attende på dømet med treåringen som hadde oppfatta at ulike barnehagar hadde ulike diskursar når det gjaldt det spirituelle:

I den grad barn møtes med mye kommunikasjon som overprøver deres måte å tenke og uttrykke seg på, skapes tvil om at de har lov til å tenke det de gjør. De blir ufrie til å dele det de tenker. I en slik atmosfære vil deres tankefrihet innskrenkes, parallelt med at de risikerer å føle seg uthengt/ydmyket i andres øyne. Retten til å tenke fritt får dårlige vilkår.⁴⁵

Senter for menneskerettar har gitt ein kommentar til punkt 2 i artikkel 14 som også er verdt å nemne, fordi denne gir barnet rett til å uttrykke den partikulære eller spesifikke spiritualiteten:

Trosfrihet innebærer at et barn har rett til å ha og fritt utøve sitt livssyn. Retten til trosfrihet innebærer at blant annet skolen, barnehage, helsepersonell og barnevernstjenesten så langt det er praktisk mulig, må ta hensyn til et barns religion og legge forholdene til rette slik at ikke barnets tro blir krenket. For eksempel skal det taes hensyn til ulike religioners skikker i planleggingen av måltider og feiringar av høytider i barnehagen og på skolen.⁴⁶

Det er viktig at styrar og pedagogisk leiar tek trusfridomen til barna på alvor. Den partikulære spiritualiteten er ein viktig del av kvardagen til mange norske barn, både kristne og muslimske. I praksis vil det seie at dersom barnet ønskjer å be i barnehagen, må det ikkje hindrast i det eller oppleve mishagsytringar eller uvilje frå personalet. Annleis blir det dersom det også vil tvinge andre barn til å gjere det same. Barnet har rett til fritt å utøve sitt livssyn utan å bli krenka. La oss her ta eit døme frå ein av dei muslimske barnehagane i Oslo:

Mohammed på tre år leker med barna på avdelingen. Plutselig står han opp og sier han må be. Han tar fram et bønneteppe og begynner å be. Han leker at han ber ved å lage mumlelyder. Mohammed står, bøyer og kneler akkurat slik man skal gjøre det under bønn. Han holder også et

44. Bae, 2012, 18.

45. Bae, 2006, 22.

46. Bae, 2006, 23.

øye med de andre barna mens han ber. Når han er ferdig, legger han bønneteppe på plass og begynner å leke igjen.⁴⁷

Barnet får utøve sin muslimske spiritualitet i barnehagen, og denne retten til å utøve sin partikulære spiritualitet gjeld også i ein vanleg norsk kommunal barnehage. Ville førskulelæraren der vise at dette er akseptert? Kva om det var eit aktivt kristent barn som ville be? Ville då førskulelæraren føle seg lite komfortabel og lure på korleis han skulle reagere? Eg trur ikkje at treåringen som hadde oppfatta at han ikkje kunne snakke om Gud i den eine barnehagen, hadde fått eit verbalt forbod. Manglande stimulering, kroppsspråk og ubehag er signal barna les før språket. Dersom det er plass til ein åndeleg dimensjon i barnehagen, bør både det kristne og det muslimske barnet kunne føle sin partikulære spiritualitet så akseptert at det er naturleg for det å utøve «fromheitslivet» sitt i praksis i barnehagen om det ønskjer det. For oss vaksne er det vanskeleg å vurdere om dette berre er imitasjon eller eit barn som praktiserer sitt fromheitsliv. For meg er eit barn som ber, mediterer eller vil sitte lenge framfor altertavla i kyrkja eller eit anna åndeleg symbol, i like stor grad uttrykk for spiritualitet som at eit vakse menneske mediterer over eit mantra for å finne djupnene i seg sjølv. Ingen av delane oppstår i ein nøytral sosial eller kulturell kontekst. Eg trur mange barnehagar ikkje har stimulert barna som kjem frå aktive kristne heimar, til å få uttrykke sin partikulære spiritualitet i barnehagen. Det blir no spanande å sjå korleis både personalet og foreldra i praksis tolkar den nye Rammeplanen med formuleringane om at det skal vere plass for den åndelege dimensjonen i barnehagen.

Spiritualitet og språk i barnehagen

Kartlegging av barnet si språkutvikling har dei seinare åra fått stor merksemd i barnehagen gjennom TRAS, *Tidleg registrering av språkutvikling*, som blir brukt for å observere og diagnostisere språket hos barn mellom 2 og 5 år. Mange har stilt spørsmål ved at merksemda rundt observasjon på mikronivå, det minst viktige i arbeidet for å skape eit godt språkmiljø, tek tid frå meir meningsfylte måtar å drive språkarbeid på som samtale, leik og det å lese for barna.⁴⁸

Er barnehagane nok medvitne på at dei gjennom litteraturen skal «skape eit miljø der barn og vaksne dagleg opplever spenning og glede ved høgtlesing,

47. Jeanette Redding-Jones, Heidi Nordli og Javaria Tanveer (red.), *Beretninger fra en muslimsk barnehage i Norge*, 2011, 41.

48. Tone Birkeland, «Å skape verden gjennom språket», i Kari Bakke, Cathrine Jenssen og Aud Berggraf Sæbø (red.), *Kunst, kultur og kreativitet. Kunstfaglig arbeid i barnehagen*, 2011, 66

forteljing, song og samtale, og vere bevisste på kva etiske, estetiske og kulturelle verdiar som blir formidla»?⁴⁹ Kva litteratur er det som kan gi barna ei optimal åndeleg utvikling⁵⁰ og få fram ein åndeleg dimensjon i barnehagen? Eg har no i fem år gitt førskulestudentar på første året i oppgåve å sjå etter i barnehagane sine bokhyller om det finst litteratur om religionar eller bøker med religiøse forteljingar der. Resultatet har vore nedslåande. Ofte finst det ein barnebibel på personalrommet, og det er gjerne det einaste dei kan finne av religiøs litteratur. Førsteamanuensis i norsk ved Høgskulen i Bergen, Tone Birkeland, skriv om litteraturkanon i barnehagen: «Gjennom utvalget kan det identifiseres en klar barnehagekanon der foreldregenerasjonens bildebøker eller bøker som bygger på kjente figurer fra populære tv-serier for barn, utgjør hovedtyngden.»⁵¹ I desse bøkene møter barna sjeldan ei verd som er større enn si eiga, og som regel er det ikkje plass for nokon åndeleg dimensjon. I ein sekulær kultur der religionen i sterk grad har blitt privatisert, kan det synast som at det å nemne det åndelege perspektivet i pedagogiske samanhengar er å gå over ei farleg usynleg grense.

Synet på barn som sosiale og kulturelle aktørar i eigne læreprosessar har også svake sider om ein ukritisk anerkjenner barnet sin kompetanse. Barnet vil ofte velje kjende figurar og dei glatte produkta som sel godt. «Det ukjente, det vakre, urovekkende eller rare blir lett tilsidesatt til fordel for gamle travere eller bøker med drahjelp fra medielokomotiv og internasjonale markedskrefter.»⁵² Ifølgje Birkeland nyttar førskulelærarar bildebøker gjerne til nyttige formål, som t.d. å formidle kunnskap om dyr, årstider eller trafikk. Dersom barna sit stille, er det eit kriterium på at boka fungerer.

Kunsten bruker ofte retoriske grep for å aktivere undringa. Den russiske litteraturvitaren Viktor Sjklovski kallar det «underleggjering».⁵³ Kanskje både barn og vaksne i vår tid treng desse underleggjerande grepa for at den allmenne spiritualiteten kan bli aktivert?

Slik sett kan den pedagogiske institusjonen komme til å stå i veien for en litteratur der barna møter en «større verden» enn sin egen, der de blir kjent med tanker de ennå ikkje har tenkt selv, og ikke minst: Der de mø-

49. KUD, 2011, 41.

50. FN's barnekomité, General guidelines for periodic reports (1996), avsnitt 40 i Elin Saga Kjørholt, «Prinsippet om barnets rett til liv, overlevelse og optimal utvikling», i Njål Høstmælingen, Elin Saga Kjørholt og Kirsten Sandberg (red.), *Barnekonvensjonen. Barns rettigheter i Norge*, 2008.

51. Birkeland, 2011, 57.

52. Birkeland, 2011, 58.

53. Viktor B. Sjklovski, «Kunsten som grep», i Atle Kittang (red.), *Moderne litteraturteori. En antologi*, 1991.

ter et språk som er kvalitativt annerledes enn normalspråket, et språk som vektlegger språkets poetiske og underliggjørende funksjon.⁵⁴

Språket bør ikkje reduserast berre til eit kommunikasjonsmiddel for effektiv innhaldsformidling, og skal barnet få ei optimal åndeleg utvikling, er det truleg ikkje nok å mate det berre med litteratur der det kan kjenne seg att. Litteraturen og kunsten som blir presentert i barnehagen, kan vere ei viktig kjelde til å stimulere spiritualiteten, både den allmenne og den partikulære. Barna bør m.a. kunne få møte forteljingar og kunst frå eigen religiøs tradisjon.

Spiritualitet og fagområdet etikk, religion og filosofi.

Rapporten *Alle teller mer. En evaluering av hvordan Rammepplan for barnehagens innhold og oppgaver blir innført, brukt og erfart*⁵⁵ viser at området «Etikk, religion og filosofi» er det området det blir arbeidd minst med i barnehagen, og som styrarane synest er vanskelegast å arbeide med. Her har førskulelærarar ei utfordring om dei vil halde seg til Barnekonvensjonen paragraf 27 og gi barn ei optimal åndeleg utvikling.

Barnehagen skal også arbeide med filosofi, noko enkelte har vore skeptiske til i høve den motsetnad det kan få til religion og dei ulike premissa som finst for desse to fagområda.⁵⁶ Mange kjende personar i kyrkja sitt liv opp gjennom tidene har vore store filosofar. Personleg trur eg det er ein langt større fare for barn å godta alt dei tek imot gjennom t.d. ulike media, enn å lære seg å stille kritiske spørsmål og tenkje sjølv. Filosofen Øyvind Osholt seier i ein foreldre-artikkel i det no inngadde filosofitidsskriftet for barn, *Elle Melle*: «Vi er engstelige for å påføre barna noe som for oss fortoner seg som 'tenkesmerte'.» Kanskje det også er vår eiga tenkjesmerte vi er redde for når vi ikkje tør å stimulere barna sitt spirituelle liv? Det står ikkje noko i Rammepplanen om at den filosofiske tenkinga skal utviklast etter eit visst mønster. I så måte har førskulelærarar stor fridom til å utvikle filosofisk opplegg i samarbeid med foreldra. Også her er det sjølvsagt foreldra som bestemmer kva oppseding barna skal få, og har høve til å ta barna ut av filosofiske samtalar.⁵⁷

54. Birkeland, 2011, 61.

55. Solveig Østrem (m.fl.), *Alle teller mer. En evaluering av hvordan Rammepplan for barnehagens innhold og oppgaver blir innført, brukt og erfart*, Rapport 1/2009.

56. Sjø t.d. Hans Bringeland, «Filosofi i grunnskulen? Nokre kritiske perspektiv», i *Prismet* nr. 1/2009.

57. Sjø uttale av Steinar Bøyum i «Filosofi som fag?», http://www.krlnett.no/art/menyadm/stat1/0022_Filosofi.html

Etter Rammeplanen skal dei religiøse høgtidene til dei religionane som barna i barnehagen har, markerast i barnehagen. Her har svært mange barnehagar eit samarbeid med kyrkja om høgtidsvandringar, noko som eg trur er med på å utvikle den partikulære spiritualiteten hos dei kristne barna. For barnehagebarn høver det godt å bruke ulike sansar for å utvikle spiritualiteten sin, og dette med vandringar i «tid og rom» er truleg også, slik Hervieu-Léger seier det, ledd i ei minnekjede. Det er ein måte som er naturleg for menneske i vår tid som ønskjer å høyre til i ein tradisjonen, men som ikkje alltid finn seg til rette i vanlege gudstenestlege former, eller kan ønskje seg alternative former. Det blir derfor ei utfordring for barnehagen å lage gode opplegg for dei som høyrer til andre trusretningar og ikkje kan delta. Dette krev god religionskunnskap hos personalet. Dersom det har vore stort rom for den allmenne spiritualiteten i barnehagen, er det truleg også lettare for barna å akseptere at det finst mange ulike religionar og livssyn, og såleis ulik partikulær spiritualitet, også sekulær.

Med plass for ein åndeleg dimensjon i barnehagen og danning som eit viktig omgrep, har vel barnehagen sjeldan før vore så open for spiritualitet. Om barnet skal få ei optimal åndeleg utvikling, vil vere sterkt avhengig av om førskulelærarane sjølve er opne for at det finst ein åndeleg dimensjon i tilværet og vågar å samarbeide med foreldra om å utvikle denne hos barna. I så fall har dei spanande dagar framfor seg i barnehagen.

Litteratur

- Asby, Robert, «Hva i all verden er spiritualitet?», i *Humanist*, 25, no. 1, Oslo: Human-Etisk Forbund, 1999.
- Bae, Berit, «Barnehagebarns medvirkning. Overordnede perspektiver og internasjonal forankring», i Berit Bae (red.), *Medvirkning i barnehagen. Potensialer i det uforutsette*, Bergen: Fagbokforlaget, 2012.
- Bae, Berit, «Barn som subjekt – noen konsekvenser for pedagogisk arbeid i barnehage», Vedlegg til *Klar, Ferdig, Gå! Tyngre satsing på de små*, Oslo: Barne- og familiedepartementet, 2005.
- Bae, Berit, «Perspektiver på barns medvirkning i barnehage», i Berit Bae, Brit Johanne Eide og Nina Winger, Aud Eli Kristoffersen, *Temahefte om barns medvirkning*, Oslo: Kunnskapsdepartementet, 2006.
- Bringeland, Hans, «Filosofi i grunnskulen? Nokre kritiske perspektiv», i *Prismet* nr. 1, Oslo: IKO-forlaget AS, 2009.
- Bøyum, Steinar, «Filosofi som fag?» http://www.krlnett.no/art/menyadm/stat1/0022_Filosofi.html
- Coles, Robert, *The Spiritual Life of Children*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1990.
- Davie, Grace, «Religion in Europe in the 21st Century», i Inger Furseth og Paul Leer-Salvesen, *Religion in Late Modernity. Essays in Honor of Pål Repstad*, Trondheim: Tapir Academic Press, 2007.
- Fauske, Ragnhild, «Bruken av religiøse forteljingar i barnehagen. Norsk tradisjon og manglande fleirreligiøsitet», i *Prismet* nr. 1, Oslo: IKO-forlaget, 2012.
- FNs barnekomité, General guidelines for periodic reports (1996), avsnitt 40 i Elin Kjørholt Saga, «Prinsippet om barnets rett til liv, overlevelse og optimal utvikling», i Njål Høstmælingen, Elin Saga Kjørholt og Kirsten Sandberg (red.), *Barnekonvensjonen. Barns rettigheter i Norge*, Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- FNs konvensjon om barnets rettigheter. http://odin.dep.no/filarkiv/178931/FNs_Barnekonvensjon.pdf
- Fætten, Sølvi Ann, *Hvilket rom gir barnehagens rammeplan for bruk av mytiske fortellinger, med tanke på å gi næring til barns spiritualitet?*, 2010. http://brage.bibsys.no/mf/handle/URN:NBN:no-bibsys_brage_13537
- Hay, David og Rebecca Nye, *The Spirit of the Child*, London: Jessica Kingsley Publisher, 2006.

- Heelas, Paul og Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2005.
- Henriksen, Jan-Olav, «Spirituality and Religion-Worlds Apart?», i *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 18, no.1, Oslo: Universitetsforlaget, 2005.
- Hervieu-Léger, Danièle, *Religion as a Chain of Memory*, Cambridge: Polity Press, 2006.
- Høeg, Ida Marie, «Religiøs tradering», i Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt, *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, Oslo: Universitetsforlaget, 2010.
- Korsvold, Tora, *For alle barn. Barnehagens framvekst i velferdsstaten*, Oslo: Abstrakt forlag, 2005.
- Løgstrup, Knud, *Den etiske fordring*, København: Gyldendal, 1956.
- Løvland, Anne og Pål Repstad, *Julekonserter*, Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- Osholt, Øyvind, «Spørsmålet som forsvant», i *Elle Melle*, nr. 4, Oslo Grieg Media AS i samarbeid med Pedagogisk Forum AS, 2008.
- Ot.prp.nr. 23 (1974–75), *Lov om barnehager*, Oslo: Forbruker- og administrasjonsdepartementet
- Rammeplan for innholdet i og oppgåvene til barnehagen*, Oslo: Kunnskapsdepartementet, 2011.
- Redding-Jones, Jeanette, Heidi Nordli og Javaria Tanveer (red.), *Beretninger fra en muslimsk barnehage i Norge*, Bergen: Fagbokforlaget, 2011.
- Repstad, Pål og Jan-Olav Henriksen (red.), *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Bergen: Fagbokforlaget, 2005.
- Repstad, Pål, «Fra lov til lønnkammer», i Ivar Frønes og Lise Kjølørød (red.), *Det norske samfunn*, Oslo: Gyldendal Akademisk, 2010.
- Røtnes, Klausine, «Går Gud i barnehagen?», i *Barnehagefolk*, nr. 4, 2003.
- Sagberg, Sturla, *Barnet i trosopplæringen*, Oslo: IKO-forlaget AS, 2008.
- Sagberg, Sturla, «Barns åndelige myndighet», i *Prismet*, nr.3, Oslo: IKO-forlaget AS, 2007.
- Skeie, Geir, «Har barn rett til religion?», i *Barnehagefolk*, nr. 4, Oslo: Pedagogisk Forum AS, 2003.
- Sjklovski, Viktor B., «Kunsten som grep», i Atle Kittang (red.), *Moderne litteraturteori. En antologi*, Oslo: Universitetsforlaget, 1991.
- Stifoss-Hanssen, Hans, «Religion and Spirituality: What a European Ear Hears», i *The International Journal for the Psychology of Religion*, Routledge, Taylor & Francis Group, 1999.
- Sødal, Helje Kringlebotn, *Kristen tro og tradisjon i barnehagen*, Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2009.

- Østrem, Solveig (m.fl.), *Alle teller mer. En evaluering av hvordan Rammeplan for barnehagens innhold og oppgaver blir innført, brukt og erfart*, Tønsberg: Høgskolen i Vestfold, Rapport 1/2009.
- Østrem, Solveig, «Barns subjektskaping og det betydningsfulle tredje leddet», i *Prismet*, nr. 3, Oslo: IKO-forlaget AS, 2007.
- Aadnanes, Per Magne, *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiøsiteteten*, Oslo: Universitetsforlaget, 2008.

«Lysets herolder fødes i mørket»

Litterær korsteologi

Jan Inge Sørbo

I 1946 kom det ut ei bok: *Guds allmakt og det sataniske: Ni bibeltimer fra St. Johannes menighet*. Forfatteren var Olav Valen-Sendstad, sokneprest same stad. Han heldt desse bibeltimane om endetida og om forholdet mellom Gud si allmakt og det vonde i krigstida, før striden mellom den tyske okkupasjonsmakta og kyrkja spissa seg til. Han gjorde det ikkje utan fare for eige skinn. Ein skal ikkje vera spesielt lesekyndig for å forstå at det han drøftar, er om Hitler er dyret i Openberringa, og om han av den grunn varslar slutten på alle ting. Akkurat på dette punktet er han luthersk varsam. Under kvar ein tyrann, seier han, spør Gud sine folk seg om dette er den siste, sjølv anti-kristen. Men vi kan lite gjera, anna enn å venta og sjå.

Den vesle boka til Valen-Sendstad, som naturleg nok ikkje kom på trykk før etter krigen var over, er sjølv sagt eit tidsdokument. Ho speglar kva lekfolk og teologar var opptekne av i denne mørke tida for Europa.

Samstundes er boka også svært tradisjonell. Ho hentar, klart og fint presentert, inn dei teologiske refleksjonane kyrkja har gjort seg om dette temaet: kan Gud vera allmechtig, slik verda ser ut? Står han bak alt, også det vonde? Og Valen-Sendstad gir dei klassiske svara frå teologien si historie: Jo, vi må halda fast på allmaktstanken. Nei, Gud står ikkje bak det vonde, utover at han har gitt det spelerom ved ein tillatande vilje, ikkje ein aksepterande.

Eg tek utgangspunkt i denne boka fordi ho på ei og same tid tek utgangspunkt i det sivilisasjonssamanbrotet som krigen var – saman med første verdskrigen – og likevel held fast ved tradisjonen. I møte med samtida reaktualiserer Valen-Sendstad det ein i luthersk tradisjon – og eldre – har tenkt om vondskapen sitt problem.

Utvidar ein det teologiske perspektivet, er det lett å få auga på perspektiv som i større grad enn Valen-Sendstad lever med i allmennkulturen sine stigningar og fall. Han var ein ortodoks lutheranar, og stod i eit kritisk forhold til samtida. På slutten av 1800-talet er det lett å finna teologar som var prega av den dominerande kulturoptiminismen, og som i meir eller mindre hegelianske skjema tolka historia i framsteget sitt teikn. Vekta på syndserkjenning og vondskapen sitt nærvær blei mindre, medan vekta på etikken blei større. Religionen opnar seg mot nasjonalt og sosialt arbeid, og tolkar tanken om Gud sitt rike

med vekt på det jordiske – og i samsvar med den allmenne kulturoptimismen (Ritschl, Harnack, Arne Garborg som ein særeigen norsk variant).¹ Det er karakteristisk at fleire av dei norske teologane som var prega av denne kulturopne retninga, t.d. Lyder Brun, også engasjerte seg sterkt i dei nasjonale rørsleane etter 1905.

I kontinental teologi kom det eit markert brot med desse optimistiske retningane med den dialektiske teologien, først og fremst knytt til Karl Barth. Det guddommelege blei tenkt som noko radikalt skilt frå det menneskelege. Det er neppe tilfeldig at denne måten å tenkja på fekk gjennomslag etter den dramatiske krisa Europa gjekk gjennom etter verdskrigen, som i staden for å vera «krigen for å enda alle krigar» var krigen som gjorde det av med framstegstru og kulturoptimisme.² Ein kunne ikkje lenger sjå Gud sin finger i historia, ein måtte tilbake til ulike førestillingar om den løynde gud. Nokre av impulsane frå Barth blei førte vidare i eksistensiell teologi og filosofi, som kom til å prega norsk etterkrigstid.

I det fylgjande går eg utover dei teologiske resonnementa som finst i fagteologien. Eg samanliknar med det som skjer i skjønnlitteraturen, i kjølvatnet av krigen. I dette ligg det ei bestemt oppfatning av spiritualitet. Som Harald Olsen har peika på, har bruken av dette omgrepet nærast eksplodert dei siste åra.³ Spiritualitet kan definerast med vekt på religiøs praksis, opp mot dei religiøse samfunna og forsamlingane. Men det kan også definerast meir opp mot utviklinga av verdsbilete, slik dei blir utforma og adoptert av ein populasjon i ein periode. Dei tradisjonelle religiøse samfunna vil stå i dialog med denne typen spiritualitet, både ved at dei leverer viktige omgrep til dei skiftande verdsbileta, og ved at dei sjølve blir prega av og i nokon grad utformar svar til den omgjevande spiritualiteten. Det er viktige ting i spiritualitetsomgrepet som fell utanfor her, t.d. den religiøse praksisen. Han er sjølvsagt også viktig, men det er ikkje han eg skriv om her. I denne samanhengen har eg bruk for eit omgrep som fangar opp den utforskinga av teologiske og kosmologiske grunnspørsmål som går føre seg i skjønnlitteraturen. Han er ikkje primært innretta etter religiøs praksis, men etter erkjenning. Og det som skjer der, er ofte interessant og relevant også for teologisk refleksjon.

Same år som Valen-Sendstad si bok kom ut, debuterte Gunvor Hofmo med diktsamlinga *Jeg vil hjem til menneskene*. Her blir spørsmålet om Gud og det vonde stilt meir radikalt. Hofmo hadde ei nær veninne, Ruth Maier, som budde i Noreg, og som blei eit av offera i Hitler sine forbrenningsomnar. Det blir fortalt at ho fekk sjansen til å røma, men valde å bli med sine jødiske medborgarar på transportskipet til Tyskland, med uttrykket «Warum sollen wir

1. Bengt Hägglund, *Teologiens historia*, 1981, 349ff.

2. Bengt Hägglund, 1981.

3. Harald Olsen, *Spiritualitet - en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 5.

nicht leiden, wenn so viel Leiden ist?»⁴ Berre dagar seinare var ho død. Dette er den personlege bakgrunnen for Hofmo sitt dikt «Det er ingen hverdag mer».⁵

Det er eit dikt som i nokre få linjer summerer opp denne generasjonen si verd: Kvardagen er borte, berre dei døde er her. Det kan ikkje fortrenge:

Om vi i glemsel går:
Det er asken deres vi trår.

Anslaget er jo teologisk; diktet er ei bøn:

Gud, hvis du ennå ser:
det er ingen hverdag mer.

Dette er ei formulering som leier tankene til skapingsdagane. Kvardagane, det var dagane Gud brukte til å skapa verda, den trygge, kjende kvardagsverda. No er dette fåfengd. Skapinga er gjort til ingenting, det som er att er ei skuggeverd, eit redselskabinett:

Det er bare stumme skrik,
det er bare sorte lik

som henger i røde trær!
Hør hvor stille det er.

Det er klangar av gammaltestamentleg klage i desse strofene. Dei tek i bruk det religiøse språket for å konstatera at religionen kanskje er borte, saman med kvardagen og normaliteten.

Med dette blir innleiinga til ein ny epoke slått an, i litteraturen, og kanskje også i teologien. Ein kan seia at dei store landa i Europa gjekk gjennom mykje av dette etter første verdskrigen. Modernismen utfordra den tradisjonelle teologien. Men både i den internasjonale og den norske modernismen skjedde det gjennom konsekvent bruk av religiøst språk. Berre eit slikt språk kan fanga dimensjonane i tragedien. Men den religiøse språkbruken er tvitydig, ofte ironisk. Eit døme er «The Hollow Men» av T. S. Eliot, der slutten lyder slik:

*Here we go round the prickly pear
Prickly pear prickly pear
Here we go round the prickly pear*

4. Referert i diktet «Møte» i Hofmos debutsamling *Jeg vil hjem til menneskene*, 1946.

5. Jfr. Jan Erik Vold, *Mørkets sangerske*, 2000.

At five o'clock in the morning.

Between the idea
And the reality
Between the motion
And the act
Falls the Shadow

For Thine is the Kingdom

Between the conception
And the creation
Between the emotion
And the response
Falls the Shadow

Life is very long

Between the desire
And the spasm
Between the potency
And the existence
Between the essence
And the descent
Falls the Shadow

For Thine is the Kingdom

For Thine is
Life is
For Thine is the

*This is the way the world ends
This is the way the world ends
This is the way the world ends
Not with a bang
but a whimper⁶*

6. T. S. Eliot, *Four quartets*, 1943/1990.

Her vekslar Eliot mellom noko som nærast er nonsensrim og delar av fadervåret. Det er interessant at både han og Hofmo nærma seg ein positiv, i hans tilfelle også konfesjonell, kristendom i løpet av forfattarskapen.

Modernismen i litteraturen fangar utgangspunktet opp ei kulturell krise, og gir henne ord som på same tid er henta frå teologien, og gjer opp med den tradisjonelle og harmoniserande teologien.

Krisekjensla i norsk etterkrigstid blir også sterkt og intenst formidla i sakprosa. Gunnar Skirbekk si debutbok i 1958, *Nihilisme? Eit ungt menneskes forsøk på å orientere seg*, fortel i sin sjanger om det same. Dei tradisjonelle systema kan ikkje lenger gje svar. Religionen inneheld uløselege problem, t.d. knytte til vondskapen. Skirbekk har lese dei franske eksistensialistane, og freistar å formulera eit svar opp mot det absurde. På mange måtar kan ein seia at han polemiserer mot den før-kritiske, optimistiske teologien, og i sitt forsøk på svar kanskje er nærare den Kierkegaard-inspirerte Barth enn han er klar over. Men det gir i alle fall meining å lesa denne boka saman med krisetematikken som finst i den veksande modernismen i skjønnlitteraturen.⁷

Det er mange ting å seia om dette. Mellom anna at når ein hadde gjort opp med teologien, som i alle fall i delar av 1800-talet fungerte som garantist for at verda var i orden, så kom tida for eit oppgjer med moderniteten som heilskap. Baumann lastar moderniteten, ikkje den avsette Gud, for krigsredslene. Fornufta kjem i skotlinja. Men det skal eg ikkje seia noko om her, eg går vidare til spørsmålet om kva slags teologi som spring ut av denne etterkrigs-mentaliteten.

Der meiner eg at skjønnlitteraturen ikkje berre var med på å kritisera ein altfor trygg og harmoniserande – stundom hegeliensk – teologi. Ein utforma også eit alternativ, og det skjer også hos Eliot. Kanskje er han eksemplarisk her. Eliot blei jo mest kjend for det store diktet *The Waste Land* frå 1922, som var sjølve symbolet på modernismen sitt oppbrot frå den trygge tradisjonen, og som fylgde introduksjonen av modernistisk litteratur i land etter land. Når omsetjinga av dette diktet kom, var det eit sikkert teikn på at modernismen var i ferd med å bli introdusert. Dette diktet diagnostiserer ei krise i den moderne kulturen, som blir framstilt som steril – «barren» – øyde, ufruktbar. Eliot hentar inn ei rekke religiøse konnotasjonar, frå Dante og Emmaus-forteljninga til Veda-skriftene, for å setja moderniteten under kritikk.

Eliot skriv også eit lyrisk hovudverk til: *Four Quartets*, ved inngangen til andre verdskrigen. I den andre kvartetten, *East Coker* (kvar kvartett har eit stadnamn som tittel, og desse namna har ei eller anna linje til Eliot-familien gjennom hundreåra) er det ei avdeling som vi kunne kalla ei nedstigingsforteljning – del III. Det byrjar slik:

7. Gunnar Skirbekk, *Nihilisme?*, 1958.

O dark dark dark. They all go into the dark,
The vacant interstellar spaces, the vacant into the vacant,
The captains, merchant bankers, eminent men of letters,
The generous patrons of art, the statesmen and the rulers,
Distinguished civil servants, chairmen of many committees,
Industrial lords and petty contractors, all go into the dark,
And dark the Sun and Moon, and the Almanach de Gotha
and the Stock Exchange Gazette, the Directory of Directors
And cold the senses and lost the motive of actions.

Dette kan ein sjå på som eit tradisjonelt dikt om døden, eit memento mori, i moderne drakt. Men når han fører diktet vidare, gjer han ei interessant vending:

I said to my soul, be still, and let the dark come upon you
Which shall be the darkness of God.

Diktet samanliknar dette med ein stopp på T-banen mellom stasjonane. Samtalar lyfter seg, fell så tilbake i stille, og det tome bak kvart andlet trer fram – «leaving only the growing terror of nothing to think about» – men likevel vender det på eit vis: Vent utan håp, skriv han, for du håpar berre på feil ting, og utan kjærleik, for du har kjærleik til feil ting, men håpet og kjærleiken og vona ligg i sjølve ventinga.

Denne plasseringa av gudserkjenninga langt nede under jorda, i ein tunnel, der ein ikkje har noko å tenkja på, ikkje noko å håpa på, berre sjølve ventinga – er typisk for ein type spiritualitet, om eg skal bruka det uttrykket – som veks fram i den religiøse delen av modernismen.

Northrop Frye seier ein stad at frå romantikken av blir det vanleg å plassera Gud i det metaforiske rommet «nede», under verda, som han som ber alt. Han viser til Tillich sin teologi, førestillinga om den djupaste, yttarste realiteten. Dette gjeld i endå større grad for modernismen. Ein får mindre og mindre tillit til dei omgrepa om Gud som er knytte til det metaforiske rommet oppe: herskaren, pantokraten, Herren, som så mykje av kyrkjekunsten portretterer, ofte med bilete frå jordiske herskarar. Dette blir diskreditert i hundreåret til Hitler, Stalin og Mao. Dei store herskarane, dei som bur på høge plassar, står fram som parodiske gudar, som demoniserte herskarar. Skal ein leita etter Gud, må det vera i eit anna språk, språket frå undergrunnsbanen i London, frå dødsleirane eller frå slagmarkene.

I forfattarskapen til Arnold Eidslott, som har skriva bøker frå 1953 til i dag, ser vi det same biletet. I den første samlinga, *Vinden taler til den døde*, ligg det ei sterk kjensle av at ein må byrja heilt frå starten. Stemma i opningsdiktet

«brenner bøker og taler med Gud». Det er ein sterk brots- og oppbrotstrong, som i romantikken. Tittelen kan vel visa til noko liknande: Den døve blir ikkje tiltalt av etablert språk, men av inspirasjonen sin vind. Dei gamle sanningane har smuldra opp.

Utover i forfattarskapen skriv Eidslott mykje om «tausheten», om Gud som kastar «taushetens garn utover verden». Det er igjen ei erkjenning av det tragiske i tilværet: den direkte kontakten er borte. Mange ropar utan å få svar. I dikt-syklusen om ein tysk massakre i den franske landsbyen Oradour-sur-Clane blir drapet på fleire hundre uskuldige menneske reist som eit metafysisk problem: Korleis kan dette skje, korleis kan denne verda ha noko med Gud å gjera i det heile? Det er eit gjennomgangstema i forfattarskapen. Det skjer blind urett, svære katastrofar, og mellom det som ligg att i ruinane, er trua på ein overordna regi, ei meining som kan forklara alt dette vonde.

Vi ser også ei interessant spenning hos Eidslott mellom biletet av ein Gud «der oppe» – han som «ammer stjernerne med ild og sine barn med prøvelser» – og ein Gud «der nede» som er medlidande og nær. Hos Eidslott kan ein sjå ei samanlenking av problematiske farsfigurar, tyrannar og dårlege herskarar, med somme trekk i det overleverte gudsbiletet. I diktet «Min fars vaner» skildrar han farsarven som ei skrekkeleg bør:

Min fars tørst må jeg bære og hans sult. Hans lemmer har jeg lånt og hans hjerte av ibenholt og sne. Må du følge meg like inn i døden, du grå. Var det ikke plass for deg i gravene hvor dine fedre rasler med sine rester. Ditt mørke forferder meg og ditt lys er vaklende som i blest. Din høyre hånd er løftet mot himlen og med din venstre mater du ormene.
(Frå *Memento*)

I «Faren» (*Veien til Astapovo*) blir dette biletet gjort endå dystrare:

Hans nærvær farvet alt
og han var en svart pensel
som listet seg frem under taket

Hvor vi hatet dette menneske
som dreie hodet til alle sider
for å speile sin makt i våre blikk

Poenget med å ta fram desse farstekstane er ikkje å laga ei biografisk skisse. Det er ein kulturell far vi ser konturane av; modernismen sin vaklande farsfigur. Og sidan denne figuren er så problematisk, så må ei religiøs erkjenning finna eit anna utgangspunkt. Det er ikkje i det høge og sterke ein kan finna meininga,

det er i det låge og bortgøymde, blant «de trette og forgråtte i benkenes tusmørke» («Ikonene», *Veien til Astapovo*). Og framfor alt finn ein henne under jorda, i katakombane. Denne plasseringa av det gode, og av poeten sjølv, blir lansert tidleg i forfattarskapen:

Ikke sarahteltet
eller beduinens bredt flagrende bolig
men himmelens utspente duk –
Her er det høye telte som lyttet
når slektens korsang lot seg høre
som brus av floder
gjennom tidene.

Jeg hilser dette telt som er støvets hytte
med en lav torden fra gruvene.

(«Hilsen», *Kronen av røk*)

Seinare knyter han denne låge posisjonen til utprega lidingsstader. Ein tekst som fortel mykje, er «En røst under Verdun» (*Veien til Astapovo*):

Se denne høyden
Det er Kristi panne
Og disse dalene øyenhuler

På dette ansikt
sto de store slagene
Husk dette når du dømmes

Fylger vi biletlogikken i dette diktet, er ikkje Gud han som står over og bak hendingane (her: dei store slaga i første verdskrigen), men midt i hendingane. Gud er ein lidande og medlidande Gud, ein Pater Dolorosus. I diktet «Adam Imago Dei III» formulerer Eidslott det slik:

Plutselig kom tårene
etter dette dødens intermezzo
for en hånd rørte ved hans panne

En naglemerket hånd
og en stemme som hvasket
Adam imago Dei det er bare meg

Det er bare meg
 Lenge gråt jeg ved din side
 Hørte du meg ikke mitt bilde

(*Adam Imago Dei*).

Her står det fram ein alternativ spiritualitet, jamført med det eg starta med: Valen-Sendstad sitt tradisjonelle (og teologisk godt funderte) svar som held oppe balansen i det teologiske rekneskapet. Når ein har møtt sitt Waterloo i eksistensiell forstand, og ikkje greier å gripa nokon samanheng, då kan ein bli fanga inn av den medlidande Gud, som kviskrar til deg i mørket. Med allmakt og vondskapen sitt problem som teorikonsept får det gå som det vil. Men i livsverda kan ein høyra denne stemma, og ho forsikrar i Eidslott sine tekstar at «på bunnen av alt er kjærlyghet fra Gud».

Slik formulerer ein spiritualiteten etter at kvardagen blei borte. Aller klårast formulerer Eidslott det truleg i «Hymne», som har gitt namn til denne artikkelen:

De nødstedte er dine barn
 og de ulykkelige elsker du
 Lysets herolder fødes i mørket
 og deres amme er melankolien
 Jeg utforsket ensomheter og fant
 din kjærlyghet på bunnen av alt

Er dette ein samtidsanalyse, eller ei forteljing frå i går? Eg vil seia at denne typen spiritualitet nok blei grunnlagt på femti- og seksti-talet, men hos Eidslott og Alfred Hauge blei han fullt utvikla på sytti- og åtti-talet. Det er framleis gårsdagen. Samtidsanalyse blir det først dersom vi kontrasterer dette med to dominerande tendensar i det åndelege livet i dag: Den karismatiske, slik han finst frå det meir moderate Oase-sjiktet, og til dei meir ekstreme retningane i dei ulike nye knoppskytingane av Livets ord-typen. Dette er ei retning som er sterk i det internasjonale biletet, både i Afrika og Latin-Amerika. Her finst det ei heilt motsett tolking av forholdet mellom liding og gudsnærvær: at lidinga er eit teikn på Gud sitt fråvær. Dette kan vera meir eller mindre uttalt. Dei mange diskusjonane om manglande læking, helse eller lukke kan skuldast manglande tru, gir seg naturleg av denne posisjonen.

Den andre dominerande retninga er ho som kombinerer skapartru med hedonisme. Gud vil det gode liv. Vi skal leva rikt og fullbyrda. Det viktigaste er at vi ikkje hindrar livsutfalding, og det viktigaste apologetiske oppdraget er å markera seg mot puritanisme og fråhaldsrørslar av alle slag. Dette er viktige premissar også i dei etiske debattane for tida. Dette er ein religionsvariant som

strekker seg frå Det Teologiske Fakultet si Løgstrup-lesing via Menighetsfakultetet og til salig Gelius; kanskje ikkje som uttalt program, men som premiss. Theodor W. Adorno, som i høg grad hadde sans for livet sine gleder, formulerer likevel ein drepende kritikk av livsglede som program:

Formaningen om *happiness*, som den vitenskapelig levemannsaktige sanatoriedirektør har felles med fornøyelsesindustriens nervøse propagandasjef, har trekk fra den rasende far som brøler til barna fordi de ikke kommer styrrende og jublende ned trappen når han i slett lune kommer hjem fra kontoret. Det hører med til herredømmets mekanisme å forby erkjennelsen av den lidelsen det produserer, og veien fører direkte fra livsgledens evangelium til opprettelsen av slaktehus for mennesker så langt inne i Polen at enhver blant våre gode landsmenn kan innbille seg at han ikke hører smerteskrikene.⁸

Her er «lysets herolder i mørket» absolutt eit korrektiv. Og i møte med den store verda blir vestleg argumentasjon for meir hedonisme vanskeleg å halda oppe som hjartesak. Det diakonale har heller ikkje stor støtte i denne typen åndeleg liv. Om «lysets herolder»-spiritualiteten ikkje er stor som samtidsretning, så har han avgjort eit potensiale som samtidskritikk.

Det har vore eit viktig poeng for meg å syna at viktige endringar i allmennkulturen skaper endringar i spiritualiteten, i den forstand at livsopplevinga og verdsoppfatninga skifter karakter. Modernismen frå tida kring første verdskrigen, og med følgjer langt opp i etterkrigstida, er eit døme på ei slik endring. Men denne endringa er på ingen måte isolert frå spiritualitet, forstått som kombinasjonen av teologi, liturgiske uttrykk, religiøs erfaring og praksis. På same måte som dei kulturoptimistiske og nasjonale straumdraga fekk stor innverknad på salmedikting, liturgi og religiøse samversformer kring førre hundreårskifte, så har modernismen i nokon grad slått inn i etterkrigstida sin religiøse praksis. Den gamaltestamentlege *klagesalmen* er synleg i liturgi og salmedikting, ikkje minst hos ein sentral salmediktar som Svein Ellingsen. I det moderne forbrukarsamfunnet, med si hedonistiske grunnorientering, er det lett å sjå ein mangel på språk for lidings erfaringar. Den lausare tilknytninga til kyrkja som seremoni-meister har ført til at det oppstår spontane rituelle handlingar ved ulykker og katastrofar. Her er mangelen på eit språk for lidinga utgangspunktet, og i slike kontekstar er det at menneske kan finna hjelp i desse mørkare tekstane frå modernismen. Kristendommen sitt hovudsymbol, krossen, er eit lidingssymbol. I dette ligg det ei overtyding om at lidinga kan føra til erfaringa av eit guds nærvær, formidla gjennom paradoksale symbol. Ut frå

8. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, 2006, 85.

denne problematikken blir den tradisjonen eg har teikna opp her, ein ressurs som kan hentast inn frå det allmennkulturelle til meir eksplisitte religiøse praksisar.

Litteratur

- Adorno, Theodor W., *Minima moralia*, Oversatt av Arild Linneberg. Oslo: Pax, 2006.
- Eidslott, Arnold, *Vinden taler til den døve*, Oslo: Gyldendal, 1953.
- Eidslott, Arnold, *Kronen av røk*, Oslo: Gyldendal, 1959.
- Eidslott, Arnold, *Memento*, Oslo: Gyldendal, 1967.
- Eidslott, Arnold, *Veien til Astapovo*, Oslo: Gyldendal, 1976.
- Eidslott, Arnold, *Adam Imago Dei*, Oslo: Gyldendal, 1984.
- Eliot, T. S., *The Waste Land and other poems*, London: Faber and Faber, 1990.
- Eliot, T. S., *Four Quartets*, London: Faber and Faber, 1959.
- Frye, Northrop, *A Study of English Romanticism*, New York: Random House, 1968.
- Hägglund, Bengt, *Teologiens historia*, Lund: LiberLäromedel, 1981.
- Hofmo, Gunvor, *Jeg vil hjem til menneskene*, Oslo: Gyldendal, 1946.
- Olsen, Harald, *Spiritualitet - en ny dimensjon i religionsforskningen*, Kristiansand: Universitetet i Agder, 2006.
- Skirbekk, Gunnar, *Nihilisme? Eit ungt menneskes forsøk på å orientere seg*, Oslo: Tanum, 1958.
- Valen-Sendstad, Olav, *Guds allmakt og det sataniske. 9 bibeltimer fra St. Johannes Kirke*, Stavanger: Indremisjonens forlag, 1946.
- Vold, Jan Erik, *Mørkets sangerske. En bok om Gunvor Hofmo*, Oslo: Gyldendal, 2000.

Den tid som kjem lik den som kvarv?

Bjørn Eidsvåg som tidssignal i nyare spiritualitetshistorie

Jan Ove Ulstein

Innsteg

I denne artikkelen etablerer eg eit slags «spiritualitetshistorisk» perspektiv på norsk kristenliv dei siste førti åra, og ser på korleis det har endra seg saman med samfunns- og kulturliv. Eg vil risse opp litt av den bakgrunnen for å gå litt smalt inn, og vidare vil eg bruke Bjørn Eidsvåg som indikator på korleis ei individuell utvikling hos ein songartist kan sjåast saman med tendensar i kyrkje, kultur og samfunn.

Eg viser til drøfting og framstilling av spiritualitet som fenomen og eige felt i denne boka. Det avløyser til dels det gamle «fromhetsliv», men er vidare. Eg tenkjer meg her eit signalement med fleire trekk. Spiritualitet er knytt til kva ein gjer og kvifor ein gjer det. Om vi kallar det ei åndeleg haldning med eit bestemt interiør, så vil det ytre seg i «eksteriøret», i «fromhetsformene», og det vil ytre seg og «indre seg» i ein kulturkontekst og gjerne innan ei form for kyrkjeleg samanheng. Det er skilnad på spiritualiteten i ein pinsekyrkjelyd og hos kvekarane, mellom bedehuskristendom og katolsk kristendomsform – for å nemne nokre døme. Det nye ved termen er nok at han også blir brukt om ikkje-kristen spiritualitet, og delvis også ein sekulær, om mønster i «det åndelege livet».

Ved å knyte framstillinga til ein sentral artist og utvalde offentlege trekk ved biografien hans vil vi gå langs nokre linjer i nyare norsk historie i kristen spiritualitet, innan den dominerande statskyrkjelege konteksten. Vegen går frå bedehuset ved overgangen til 1970,¹ til presteutdanning og begynnande artistkarriere på 70-talet i eit politisk radikalt miljø, vidare til konsolidering av artistkarrieren på 80-talet der vi finn ei meir kulturopen kristendomsform, og sist til den seinare Bjørn Eidsvåg i eit endra Noreg, kulturelt og religiøst.² Då har han etter eige utsegn³ bevega seg frå song-evangelist til open artist utan slik

-
1. Om bedehuset sin dominans i norsk kristenliv, og endringar i bedehusland, kan ein lese hos Olav Aagedal, *Bedehusfolket*, 2003.
 2. Sjå Pål Repstad, «Fra lov til lønnkammer. Religion og livssyn i dagens Norge», i Ivar Fønes og Lise Kjølrsrød (red.), *Det norske samfunnet*, 2010.
 3. Intervju i *Bud & Hilsen*, nr. 6/2011.

evangeliserande agenda. Samtidig brukar han mange av songane frå den første tida. Parallelt med denne materielle spiritualitetshistoria vil vi legge eit kultur-analytisk perspektiv på utviklinga i kulturen i same periode.

Det spesielle ved å velje ein songartist som blick eller orienteringspunkt er at her kan ein kjenne spiritualiteten att på lyden. Strengemusikken på bedehuset har ein heilt annan klang. Det same har den nye lovsongen.⁴ Vi kunne snakke om dialektfarge i spiritualiteten, ein viss tonalitet som slår ut i språkbruken. Den er ikkje utan kontakt med kvar ein høyrer heime, sett med musikk-sosio-logiske briller.⁵ Ser vi det i folkekyrkjesamanheng, så er det spørsmål om kvar i kyrkjelandskapet dei mange kulturelle identitetane kan finne tilknytning for spiritualiteten sin. I den nyare norske ungdomsteologien talar ein med amerikansk aksent om «truspraksisar» som kan forme ein kristen identitet, t.d. Bård Norheim.⁶ Birgitte Lerheim⁷ har supplert dette praksis-perspektivet ved å vise at det dreier seg om forming også utanfrå, som ein så dreg med seg inn i kyrkjerommet. Det dominerande i ungdomsarbeidet i Noreg i dag er nok prega av det vi kan kalle «misjonar karismatikk light», og som kan verke økumenisk.⁸ Det er all grunn til å rekne med at desse ulike formingane påverkar val av kristen spiritualitet, og er med på å forme han. I tillegg har vi slike som er passive overfor organisert kristenliv, men likevel har si «private» tru.⁹

Vi vil legge drøftinga på siste fasen. Han er vanskelegast å definere, fordi han er ein flytande modernitet.

Ein karriere med kontekst

Eg har på litt uærbødig vis kalla Eidsvåg for tidssignal. Det kunne oppfattast som eit forsøk på «å ta» denne artisten, som var han ein usjølvstendig vêrhane i vinddraga i tida. Men det er heller eit kompliment. Han har betydd noko i det offentlege rommet frå 70-talet av. Han har vore med på å prege spiritualiteten for ein generasjon unge kristne på 80- og 90-talet. Desse er nok med han enno.

4. Sjå artikkel i denne boka av Tove Rustan Skaar.

5. Ruud, 1994, viser til musikksmak som kulturell identitetsmarkør. Ten Sing-ideologien frå 80-talet har programmatisk opna for at den unge skal få «ta med seg» sin musikksmak inn i Ten Sing-arbeidet og ta den i bruk der, sjå Johan Vilhelm Eltvik, «Ten Sing-ideologi», i Jan Ove Ulstein (red.), *Alle mine kjelder er i deg. Ei ressursbok for Ten Sing*, 1991.

6. Bård Erik Hallesby Norheim, *Kan tru praktiserast? Teologi for kristent ungdomsarbeid*, 2008.

7. Birgitte Lerheim, «Kyrkje som nettverk?», i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 26 (2009).

8. Jan Ove Ulstein, «Ungdomsarbeid i det postmoderne?», i Jan Ove Ulstein (red.), *Ungdom i rørsle 2. Faglege perspektiv og utfordringar*, 2004.

9. Sjå t.d. Ketil Botvar og Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, 2010.

Seinare er han så offentlig eksponert som rockeprest at han er av interesse for mange, noko som interessa for han i pressa røper. Han har vidare vore svært synleg i det store feltet der kyrkja eksponerer seg på uventa område. Ved å vere i dette (pop)kulturfeltet som rockeprest har han utvida «kyrkjerommet» for mange.¹⁰ Han er den mestseljande artisten i Noreg. Biografen¹¹ seier det slik på baksida:

Dette er historien om Bjørn Eidsvåg, Norges mest populære artist. Denne åpenhjertige biografien fotfølger ham fra bedehuset i Sauda, via årene i Oslo og det radikale studentmiljøet på Menighetsfakultetet, og frem til utsolgte konserter Norge rundt. Vi blir kjent med presten som tjenestegjorde på Lier psykiatriske sykehus, en erfaring som satte dype spor og som førte til at Bjørn etter hvert blir sjelesørger for en hel nasjon.

Denne karrieren rekk over noko vi kan kalle fleire epokar i norsk kristen- og kulturliv. Han får med seg den sterke lekmanstradisjonen bestemt av bedehuset, og det på Vestlandet. Det er ikkje å ta munnen for full å seie at denne tradisjonen har prega norsk kristenliv i mange tiår som ei religiøs og (anti)kulturell potent rørsle. Bedehus- og vekkingskristendommen set skarpt skilje mellom utanfor eller innanfor, frelst eller fortapt, med skilje til «verda» og med omvendingsforkynning som speciale. Det er ikkje vanskeleg å bestemme kva slags spiritualitet som rådde der. Det er vekkingskristendom med tett miljø- og tankekontroll, livsstilpietisme, inderleg forhold til Jesus og å vitne for dei uomvende («O, la mitt liv om Jesus tale»). Politisk sett var bedehuset borgarleg, sjølv om det ikkje var tema før Kristeleg Folkeparti. I Sauda var det andre impulsar frå industribyen.¹² Den politiske radikaliteten kunne ha ei kjelde der. Organisasjonane på bedehuset hadde eit nasjonalt nettverk med landsorganisasjonar, eigne blad og eige litterært krinsløp. Oppbyggingslitteraturen i desse blada og forlaga seier mykje om korleis spiritualiteten både ytra seg i praksis og var møblert innvortes. Bedehuset kunne vere vel integrert i kyrkjelyden og kyrkjelydsarbeidet, eller markere sjølvstende på ein konsekvent måte. Vi fekk også ein glidande overgang med frivillig arbeid i arbeidskyrkjene i byane. Då er vi over i fritidssamfunnet etter krigen.

Så er Bjørn Eidsvåg akkurat i den alderen då ein heil (student)generasjon vart påverka av den politiske vekkinga og unge kristne av den sosialetiske vekkinga, med sterkt nabolag til marxisme og sosialisme. Han starta eit opprør på bedehuset, med eit Ten Sing-arbeid der, noko som kan tolkast som ei romsleg

10. Se Randi Berge Svendsen, *Bjørn. En biografi*, 2007, 360.

11. Svendsen, 2007.

12. Jf. romanar frå Sauda i perioden. Tor Obrested, *Sauda! Streik!*, 1971, og Kjartan Fløgstad, *Dalen Portland*, 1977.

haldning frå dei som ikkje var fortrulege med denne forma for ungdomsarbeid. Kontrasten var ikkje minst musikalsk. I studietida på MF, frå 1972, møtte han eit heller radikalt miljø politisk sett. Mest markant får det nye uttrykk i slagordet for kristensosialistane, «teologisk konservativ, politisk radikal». Mange av dei viste til misjonsperspektivet som grunn for å tenkje radikalt om (handels)strukturane i verda, og dermed skifte skjema frå ein (borgarleg) individuell harmonimodell til å sjå etter «synd i strukturane» og dermed ein (marxistisk inspirert) konfliktmodell. Der er altså ei lenke tilbake til bedehuset i dette opprøret, og til dei gammaltestamentlege profetane.¹³ Ikkje alle meinte det var konsekvens i slagordet «teologisk konservativ – politisk radikal».¹⁴

Mange av desse kristensosialistane hadde bakgrunn frå bedehuset og Laget. Ein skulle tru at dei politisk radikale vart sterkare engasjerte i kyrkjeleg arbeid, og for mange skjer det. Men også kyrkja trer fram som borgarleg. Bjørn Eidsvåg driv sterk kyrkjekritikk i starten, frå debuten i 1976. Med vekt på t.d. nattverd inkluderte nyorienteringa gudsteneste meir enn småmøte. Her vil Bjørn Eidsvåg gå inn i den ideologien og utprøvande opne haldninga til kulturlivet og eigen generasjon som var typisk for Kirkelig Kulturverksted, som starta med gudstenestefornyng, *Forum Experimentale*. Då er vi i ei kultureksperimentell liturgisk rørsle som utvikla plateproduksjon¹⁵ med artistane sine, og som seinare har samla begge delar i kulturkyrkja Jakob. Delvis kan også Ten Sing-rørsla nemnast i same andedrag som døme på ein spiritualitet på ikkje-profesjonelt tenåringsnivå. På 80-talet utvikla dei ein «ideologi» som var dobbel radikal: «lav terskel og himmelhøye ambisjoner», med stikkorda Kristus, Kreativitet og ungdomskultur.¹⁶ Rørsla tek inn poplåtar i framsyninga si, og lét ungdomane bruke sin musikk-kultur og prege arbeidet. Vi er då i ei rørsle som dyrkar «det heile mennesket» og er deltakarstyrt. Dei fekk ta med si kulturskapt sjel inn i arbeidet. Skilnaden frå Kirkelig Kulturverksted, bortsett frå aldersgruppa, er at artistane ikkje vart dyrka. Alle fekk prøve seg. Det var ikkje berre den flinkaste som fekk dansenummer eller solistoppåver. Det vart teologisk grunnlagt i likeverd, og kreativitetsfagleg grunnlagt i dyrking av det musiske som ein nødvendig prosess utan tanke på nivå. Trass denne anti-elitismen har Ten Sing-

13. Geir Gundersen sine bibeltimar frå Kyrkjedagane i Trondheim 1980 er døme på det.

14. Inge Lønning var sarkastisk og meinte det måtte vere ein inkonsekvens her. Men han sat i glashus som høgremann og lærar for ei ganske homogen gruppe (kristen)sosialistar. Der var det også ei gruppe som ikkje kom frå bedehuset, og som var politisk radikal og meir teologisk radikal. Dokka-kollektivet er døme på det siste. Det var ei gruppe som gav ut marxistiske arbeidshefte over aktuelle tema. Elles hadde vi *Forum for kristne sosialister* som ei årrekkje hadde sine sommarstemne. Det kom etter kvart til ei spalting hos kristensosialistane, kanskje mellom dei som engasjerte seg i kyrkjeleg arbeid og dei som prioriterte det politiske arbeidet. Men det er ikkje tema no.

15. FXCD er koden på utgivingane på Kirkelig Kulturverksted.

16. Sjå Eltvik, 1991ab.

rørsla rekruttert svært mange profesjonelle musikarar, og der er det ein parallell. Parallellen er å la kreativiteten falde seg ut utan sperre mot ein kultur og ei livserfaring utanfor det kristeleg definerte, samtidig som ein vil utfalde kristen-trua.¹⁷ Det er grunn til å rekne med at Bjørn Eidsvåg prega denne spiritualiteten. Kombinasjonen av populære poplåtar og songar til bruk i andaktane gjer han tenleg. Han var ein periode med i Ten Sing-utvalet i KFUK-KFUM saman med Helen Bjørnøy og Svein Harsten, og dreiv med kurs i låtsnekring (ca. 1990). På slutten av 90-talet, då *Treklang* skulle fornyast, hadde dei eit eige utval for å velje ut frå eit rikt og velbrukt Eidsvåg-materiale.¹⁸ Vi står overfor ein ny type spiritualitet der det liturgiske er framme, men like mykje som ei utfordring til og utfordra av kulturlivet, særleg musikk-kulturen, og som eit brot med livsstilpietisme og berøringsangst for den verdslege allmennkulturen. Det er dyrking av sjølvstende, ikkje disiplin verken «innover» eller «utover». Kirkelig Kulturverksted og Bjørn Eidsvåg utvikla seg til å vere ei røyst også i allmennkulturen på sine felt. Eidsvåg får ein posisjon prega av dette sjølvstendige i grenseland. Han er utradisjonell prest som rockar og utradisjonell rockar som prest. Han er ikkje heilt lett å fange. Det gir høve for fleire grupper til å ta han til seg.

Det skjer eit brot med Kirkelig Kulturverksted for Eidsvåg sin del. Dette er delvis organisatorisk grunna, men også eit visst forsøk på å frigjere seg frå rockeprest-inntrykket for å kome ut i den opne pop-marknaden. Då er vi på veg mot 90-talet. Som artist får han etter kvart ein gigantisk suksess. Samtidig utviklar han seg frå vere ein dyrka artist for ei bestemt gruppe til å kommunisere med eit langt større publikum. Teologien og profilen der blir annleis, og dei siste par åra har det vore spørsmål om han vil halde fram med å vere prest. Han vil ikkje kalle seg «personleg kristen». Spørsmålet er om opprøret no ikkje lenger er mot den borgarlege kyrkja og bedehuset, men meir sentralt: det ein prest er ordinert til å forkyne om evangelium og tru.

Ei slik utvikling ville ikkje vere i utakt med endringar innan folkekyrkja, frå spørsmål om ein er innanfor eller utanfor, til forsikringa om å vere innanfor uansett – utan å vere kyrkjegjengar? Det ville også vere meir politisk korrekt. I så fall: kvar er opprøret? Og kvar er spiritualiteten?

Vi skal sjå litt på endringane i kulturen i same tidsrom.

-
17. Denne tensingideologien er ei utgåve av kampen innan kristeleg ungdomsarbeid om plass til og grunngiving for «underhaldning» i kristen regi. Sjå Ulstein, 2004, for den historia. Ho inneheld også fleire av dei trekka som er nemnde ovanfor.
18. I *Treklang* 1996 er det 16 songar av Bjørn Eidsvåg. *Treklang* er songboka til Norges KFUK-KFUM, og blir redigert på nytt med jamne mellomrom. Det er sjølvstendige ånd, sjel og kropp som skal klinge saman.

Nokre strek av ei kulturell utvikling

Det skjer endringar i samfunnet og kulturen frå 70-talet. Om vi kan bruke sjumilsstøvlar i eit heller kjent landskap, så kan vi seie som fylgjer: Den marxistiske dominansen i media førde til ei utviding generelt i retning av å ta dei politiske vilkåra på alvor. I kyrkja møtte studentgenerasjonen motstand og skapte uro, men ein del av det han arbeidde for, slo inn generelt. Ein del av kristen-sosialistane sine hjartesaker blir tekne vare på av bispekollegiet på 80-talet¹⁹ der kyrkja tek ei meir politisk rolle. Det skjer også store endringar i ungdomsarbeidet som fylgjer den kulturelle utviklinga i fritidssamfunnet.²⁰ Seinare kjem den postmoderne kulturtilstanden, men den endringa skjer gradvis. Det er meir gjennomført no enn ved høgredreinga på 80-talet.²¹ Det politiske opprøret har dabba av. 68-arane er meir etablerte og kampen mot kapitalismen er ikkje som før. Dei fleste tilpassar seg den aukande velstanden og forbrukarsamfunnet.²² Eit venstrepolitisk alternativ til marknadsliberalismen finst knapt lenger, anna enn som røyser. Det betyr at marxistisk ideologi er like død som bedehuskulturen som hegemonisk storleik. Dermed er to av kontekstane til Bjørn Eidsvåg meir tilbaketogde kulturtilstandar. Det meir opne kyrkjelege ungdomsarbeidet har også fått nye utfordringar.²³ Dei gamle rørsle er erstatta av trendar. Livssynsmarknaden er meir mangfaldig, dvs. tilbodet er breiare enn nokon gong. Individet har vorte til kjøpar og kunde og kan i prinsippet praktisere «drop and shop» frå den hylla som er tilgjengeleg. Det er på overflata.²⁴ Framleis er det postmoderne mennesket eit sårbart menneske. Det finst einsame og såra menneske i eit samfunn der vennskap skårar høgt som verdi²⁵ og det vellukka livet blir dyrka i media. Dagbladet har vorte forbrukarmagasin, men køa i psykiatrien er stor samtidig som plastisk kirurgi er vekstnæring. Alt dette gir ein heilt annan kontekst for religiøsitet og spiritualitet enn før. Ein står ikkje med lua i handa og tiggjar om Guds nåde, med nærgående spørsmål om den rette anger, men er heller ein sjølvmedviten forbrukar som unner seg alt godt «fordi du er verdt det».²⁶ Framleis finst bedehuset og kyrkjene. Mange fri-

19. Sjå Andreas Aarflot om Sør-Afrika og apartheid i artikkelen «Grunnlag og virkemidler for kirkens politiske engasjement. Replik til Kåre Willoch», i *Kirke og Kultur*, 92 (1987). Se også Kåre Willoch sin duplikk i same nummer.

20. Sjå Ulstein, 2004a.

21. Halvdan Sivertsen: «... at vinden ifrå høgre snart må snu ...». Det røper overgangen på 80-talet med venstreradikal kampberedskap mot fenomenet.

22. Sjå den nostalgiske songen om tidlegare radikalt engasjement, «En vakker dag», 2004.

23. Ulstein, 2004b.

24. *Passim*, t.d. Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes, «Ungdom og kristendom i ein postmoderne kultur», i Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.), *Vegar i vegløysa*, 2011.

25. Sjå t.d. Morten Holmqvist (red.), *Jeg tror jeg er lykkelig... Ung tro og hverdag*, 2007.

26. Sjå t.d. Dag Øistein Ensjø og Liv Ingeborg Lied, *Det folk vil ha. Religion og populærkultur*, 2011.

kyrkjelydar er der og religionen er i endring.²⁷ Når den pietistiske og kyrkjelege dominansen er sterkt svekka, så har vi fått ei opning mot religion som går andre vegar enn dei tradisjonelle. Dei går helst utanom organisert religion, bortsett frå høgtidene og (kyrkje)konsertane.

Mange vil forklare endringane ut frå sekulariseringsteoriar. Det er for snevert, det må fleire typar teoriar inn.²⁸ Ein grunn er at det i sjølve omgrepet sekularisering kan ligge eit ideologisk spor: at det er ei uavvendelig utvikling mot eit religionslaust samfunn. Sjølvaste Peter Berger har teke sjølvkritikk for det, empirien viser at det var feil. Han trur ikkje lenger at pluralisme automatisk fører til mindre religiøs aktivitet. Men det var allereie registrert i nordisk kontekst. Göran Gustafsson tok allereie på 80-talet til å snakke om religiøs endring – utan å legge nokon verdidom på det.²⁹

Går vi til ein klassikar som nemnde Berger (*The Sacred Canopy*, 1969)³⁰, så definerer han sekularisering som ein historisk prosess i Vesten. Med startpunkt i mellomalderen definerer han sekularisering som den historiske prosessen der den eine institusjonen etter den andre reiv seg laus frå kyrkjeleg dominans. Det same gjaldt tanken. Litt før kom Berger sin partner i kunnskapssosiologien, Thomas Luckmann, med sin versjon av religions sosiologi: *The Invisible Religion*.³¹ Utgangspunktet hans var ikkje den substansielle religionsdefinisjonen med sine institusjonelle kjenneteikn, men ein meir funksjonalistisk definisjon der mennesket av natur er eit religiøst vesen, og at det kjem til uttrykk på mange ulike måtar. Då snakkar vi ikkje om sekularisering i det heile, berre om formene til religionen og religiøsiteten. Desse er ulike i stad og epoke, endrar seg og kan dukke opp uventa.

Er samfunnet prega av sterke (religiøse) institusjonar, så får spiritualiteten preg av det. Er dei forvitra, så ligg vekta på individet – individualismen er også ein sosial konstruksjon om vi tenkjer med kunnskapssosiologane. Både eksteriør og interiør for ein spiritualitet heng i hop med kulturar eller sub-kulturar der det ein er og står for, treng støtte for å vere truverdig. Kyrkjeleg sett kan vi seie at tendensen har gått frå *communitas* (kyrkja, nattverdfellesskapet) til *so-cietas* (den sosiale foreininga)³² og vidare til *privatitas*.³³ Her kan vi med den

27. Sjå t.d. Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen, *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, 2005.

28. Ketil Botvar, «Endringer i nordmenns religiøse liv», i Ketil Botvar og Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, 2010, 24.

29. Göran Gustafsson (et al.), *Religiös förändring i Norden 1930-1980*, 1985.

30. Peter Berger, 1969. Utgitt i Noreg 1993 i dansk omsetjing frå 1974, *Religion, samfund og virkelighed*.

31. Thomas Luckmann, 1967. Norsk omsetjing 2004, *Den usynlige religionen*.

32. Sven-Erik Brodd, «Electronic Church and Web Community. Some Marginal notes to an Ecclesiological Problem», i *Toimittanut Sari Dhima: KIRKO TAIDE VIESTINÄ*, 2005.

33. Eg reknar med at dette nye «latinske» ordet forklarar seg sjølv.

tidlege Knut Lundby snakke om «referansetilhørighet», noko han seinare fann ikkje var verkeleg «tilhørighet».³⁴ Då kan det dreie seg om slike som har ein privat religiøsitet med t.d. kristent islett, utan å vere aktive i kristen samanheng, noko medialisering av religion bidreg til.³⁵ Botvar³⁶ viser til at Noreg enno har forholdsvis sterk kyrkjetradisjon, men svekkinga av kulturelt monopol har endra rollene og gitt ein generasjon som «utformer og modifierer egen tilhørighet».

Seinmoderniteten, eller postmoderniteten, forsterka vekta på individet. Allereie midt på 80-talet registrerer Pål Repstad ei «sekularisering på individnivå», som eigentleg viser seg å vere noko anna enn tap av tru.³⁷ Mange hadde vore i eit aktivt kristent miljø, men trekte seg anten heilt ut eller tilbake til ei privat form for kristendom, minus helvete. Denne privatiseringstendensen er i tråd med sekulariseringsteoriar, men kan like godt lesast som religiøs endring. Med Berger sin definisjon er det lausriving frå kyrkjeinstitusjonen.

Religion i det postmoderne kunne i si kristne form kallast ei radikal form for det allmenne prestedømet, der ein ikkje lenger er med i forplikande rørsler, men vil vere fri til å velje, og velje om att. Der oppdaginga av det allmenne prestedømet i lekmannsrørsla gav rom for sjølvstendig forpliking til gudsordet mot tolkings- og maktmonopol frå presteskapa, er det nye eit signalement på langt større frislepp. Ein spør ikkje lenger prest eller teolog etter tolking, heller ikkje generalsekretær eller emissær. Eit popidol vil ha større definisjonsmakt i vide kretsar.³⁸

Pål Repstad³⁹ gir ei god oppsummering av tilstanden. Han teiknar biletet av ein religiøsitet med kristne innslag, men med avslappa forhold til religiøse dogme (heller meir lysglobe!)⁴⁰ og med avsmak for religiøs fanatisme. Men 2/3 av nordmenn er ikkje ateistar. Det gamle kravet om autentisitet (vekking, kulturradikalisme) er erstatta med noko leikande og utprøvande. Ein kristen ungdom er ikkje lenger redd for å skikke seg lik med denne verda. Vi har å gjere med eit generasjonsskifte,⁴¹ med unge endringsagentar og med ein politisk radikal elite. Om ein med Karel Dobbelaere i sekulariseringsteorien skil mellom

34. Knut Lundby, «Mediert religion», i *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*, 10 (1997).

35. Sjå Repstad, 2010, 371.

36. Botvar, 2010a, 12.

37. Pål Repstad, *Frå ilden til asken. Studier i religiøs passivering*, 1984. Tittelen er illustrerande.

38. Sjå Ulstein, 2011, 86ff, og vidare om «fri» tolking av bibeltekster.

39. Repstad, 2010.

40. Vi har nok å gjere med ei utviding av det religiøse repertoaret – til å bruke alle sansane og heile kroppen. Det er ikkje nødvendigvis eit forfall. Det er å trekke inn trekk frå eldre felleskyrkjelege tradisjonar, til fortrensel for den tidlegare kognitive dominansen (doktrine). Ein artist må nødvendigvis sprengje teoretiseringa.

41. Sjå også Ida Marie Høeg, 2010, om religiøs tradering. Nye generasjonar er mindre aktive.

det institusjonelle, det organisatoriske og det individuelle nivået, så ligg no vekta på det siste.⁴²

Otto Krogseth stiller ei rekkje spørsmål og ein diagnose av relevans for temaet vårt.⁴³ Ein kulturanalyse vil vere kompleks, og han nyttar ein kulturhermeneutisk metode, der ein må investere sitt eige og sette det på spel i håp om at heilskapsutkastet gir mening. Han nyttar sjølv ei inndeling av nyreligiøsitet som sakralt fenomen: «veien innad, veien nedad og veien tilbake.»⁴⁴ Dei er tidstypiske. Han forstår religion som svar på at mennesket er eit mangelfullt vesen som treng å bli lækt. Det er altså ei utgåve av deprivasjonsteori han ser for seg, og brukar «syndefall» om denne grunnskaden. Den nyreligiøse søkinga etter frelse er sjølvutvikling, ein terapireligiøsitet som svarar til ein identitetsreparerande kompensasjons- og kriseteori. Då er postmoderniteten ikkje berre ein idyll, og hedonismen kan vere ein brutal og utru herre.⁴⁵

Bjørn igjen

Vi har no rissa opp ein del bakgrunn for vilkår for religionsutøving dei siste ti-åra. Vi skal no fylgje Bjørn Eidsvåg i karrieren hans og framkalle konteksten i songane. Det gjeld bedehuset – med brodd. Det gjeld radikal politisk utfordring – med brodd mot det etablerte borgarlege i kyrkje og samfunn. Det gjeld ei nyorientering i den postmoderne fasen, utan at vekta ligg for mykje på han som postmodernist. Han er ikkje mellom dei som vil re-sakralisere. Brodden er der heller mot dei som vil definere livet for andre. Eidsvåg står i ein «sjelesørgjarisk» tradisjon som også kan kallast terapeutisk.⁴⁶ Kan hende vekslinga refererer til ein overgang frå eit innanfrå-perspektiv, med refsing frå den eigentleg autentiske spiritualiteten, til eit perspektiv meir utanfrå. Det er songlyrikk framført av ein artist som først har feste i miljøet omkring Kirkelig Kul-

42. Repstad, 2010, 387f viser til Dobbelaere. Sjå nyansert framstilling av sekulariseringsteoriar, og vurdering av dei, hos Botvar og Schmidt, 2010.

43. Otto Krogseth, «Nyreligiøsiteten som kompenserende identitetsreparasjon: Et kulturanalytisk forsøk», i *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap*, 65 (2011).

44. Krogseth, 2011, 227.

45. Ivar Asheim seier om tendensen til å gli frå plikt og ansvar til menneskerettar i det globale samfunnet, så «presenterer det seg innbakt i ei bestemt livsform, *definert av ein samfunnsvitenskapleg behovsideologi*, medfører dette at *grunnperspektivet vert hedonistisk*. All læring må vera lystbetont». Sjå Ivar Asheim, «Adam, kvar er du? Danning og identitet i ein global tidsalder», i Birger Løvlie (et al.), *Danning, identitet og dialog. Festskrift til Jan Ove Ulstein og Per Magne Aadnanes*, 2009, 32.

46. Sjå Jan Ove Ulstein, «Rocka sjelesorg?», i Birger Løvlie (et al.), *Kirke Kultur Politikk. Festskrift til professor dr. theol. Bernt T. Oftestad på 70-årsdagen*, 2012. Krogseth, 2011, har den tendensen med som kjenneteikn på religion som reparasjon av identitet.

turverksted. Så blir det meir rockepresten som nasjonal sjelesørgjar og rikskjendis. Her er det teologiske forskyvingar det er verd å sjå nærare på.

Interessa er her både ein artist og aktør i norsk kristenliv og popverd som har *krav* på interesse,⁴⁷ og å sjå han i samband med forskyvingar i «tidsånda». I den seinare tida har han uroa ikkje berre «farisearane» i norsk kristenliv, men utfordra djuptgåande i sentral teologi. Samtidig vil venner seie at han har vorte ein sjelepleiar for velstands-Noreg.⁴⁸

Opprør og oppgjer

Bjørn Eidsvåg reiser heimanfrå og flyttar frå bedehuset. Vi skal sjå litt på opprøret, og sjå om noko flyttar med på lasset. Livsstilpietismen ser ut til å vere raskt tilbakelagt. Dermed er noko av eksteriøret borte og den truande er lenger ute i verda. I ein luthersk kallskontekst ville det ikkje vere farleg, men derimot i ein pietistisk avstand mot syndige kulturformer.

I plata *Inn for landing* (1976) har vi svært kryssande tendensar. Både på denne plata og på den neste, *På bakerste benk* (1978), er vi hos ein bedehuspoet, sentral lutheranar, men ein som har møtt verda og utfordringane der. Songaren ber om forlating for terror og forureining, og for at vi klagar på Gud etterpå. Underforstått: dette ansvaret kan vi ikkje springe bort frå («Fader forlat», 1976). Jesus viser oss at evangeliet er meir enn ord, og viser oss ansvaret vårt («Mer enn ord»). Bedehuset (og lutherdommen) sitt mantra kjem inn som kontrast, som ei velkjent motsetning i denne spiritualiteten. Det hjelper ikkje same kva vi presterer, tru åleine frelser oss («For ham er vi like», 1976). Dette skal levast ut i kjærleik, og songaren ber om hjelp til det, med takk til han som rettferdiggjjer alle ved tru («Bønn om kjærlighet»). Oppgjeret med livsstilpietismen er her også, i songen om «Kristen livsstil», det er «kristen holdning». Så kast ikkje den første steinen, men sjå Jesus i din neste. Det skjer ikkje alltid, og kontrasten mellom ord og handling blir blodig ironisk («Tegn på kjærlighet»). Det er altså ei klar avvising av å gjere synd til nokre ytre levereglar, svika våre mot kjærleiken er der og stikk djupt. Det er langt meir alvorleg. Så alvorleg at songaren avsluttar den første plata med «Reservert lovsang», ein lovsong som slår inn til ein knust syndar, ville bedehusspråket ha uttrykt det. Han skrik i mørkret, ber Herren vise kven han er, men er redd for kva han skal få sjå når han ser kven han eigentleg er. Men han trøystar seg med at *Du* vart menneske og leid, og lova ein himmel og ein fred.

47. Sjå Norsk pop- og rockleksikon.

48. Helen Bjørnøy, i Svendsen, 2007, 360.

Dette er eit klassisk bilete på «den brotne» som i vekningsforkynninga ser at han treng frelse. Og han som i luthersk språkbruk er utsett for den dømande bruk av lova framfor Guds ansikt, ser «fordervelsens avgrunn i meg», og må stemme i dommen for så å fly over i det Guds fang som er nåde (Luther). Samtidig er plata ei teikn på korleis det er vanskeleg å få alt til å gå opp. Det er ikkje berre å ty til trua åleine når ulike former for svik står tett ved og utfordrar den konkrete kjærleiken. Kor lenge varer den freden? Songaren kvitterer for eit skjult omkved på bedehuset, «eg må no vere ein syndar», eller meir luthersk: samtidig rettferdiggjort og syndar. Han namngir nokre av syndene og er ikkje roleg for det. Og det slår inn, ikkje berre i ei syndserkjenning etter oppskrifta, men nær ein pressa identitet: «uroilig og utrygg på verden og meg selv.»

Eidsvåg gjer eit opprør i dei tidlege tekstene sine mot ytre livsstilskrav og borgarlege svik. Det siste gjer han endå sterkare på neste plate. Men her er det eit oppgjer med eige og andre sitt liv som heng att, og som blir med vidare. Opprøret har sine profetiske førebilete som vart tekne fram i den sosialetiske vekkinga, t.d. av Geir Gundersen. Då lyfter ein blikket utover seg sjølv, og ser kva som råkar andre, og gjer det til ein del av sin spiritualitet. Det er ein kur mot det sjølvoppteckne. Men det inderlege blir med, både om sjølvoppgjeret og som forkynning av nåde. På *bakerste benk* har meir av det enn kyrkjekritikk. Trøysta til den truande er:

Eg er større enn di redsle og tvil,
Dine grenser og spekulasjonar
Eg er større enn di tru og di von,
Dine meiningar og konklusjonar («Kvifor har du så lita tru»)

Bedehusevangeliet er også med i «Vet du ikke at du er rik». Det er i Jesus Kristus, trass alt svik. Det står ikkje på di fromheit, din livsstil, det gjeld trua på det frelsaren har gjort. Der har du fått livet.

Denne spiritualiteten er i det pietistiske kjerneområdet,⁴⁹ som er det norsk-lutherske kjerneområdet minus livsstils-uniformeringa og kulturmotstanden. Der er det bryting med lovfritt evangelium og kjærleiken sine utfordringar, og med eit menneskebilete som ikkje er patent. Det er for den del ei spenning mellom Rom 7 og 8, og innan Ef 2, 14–15, begge er viktige i den konteksten vi no snakkar om. Vidare er det ei tidstypisk utviding mot urett og samfunnsansvar. Det er fullt mogleg i eit luthersk skjema på 70-talet. Det ein kan spørje om, er om dette skjemaet blir for strengt i innsnevrande forstand. Det handlar om fokuset bestemt av Paulus sin kamp mot den trua som vil ha frelse (delvis) på vegne av (lov)gjerningar, og ein munk i ytste eksistensielle naud sine spørsmål om

49. Sjå også «Du har eit liv som er verd å leva», i *Treklang* (1996) nr. 193. Den songen kunne ha vore skriven av Trygve Bjerkeim.

korleis han skal finne ein nådig Gud. Desse erfaringane har fått sin sterke plass i desse fromheitstradisjonane. Det kan vere erfaringar som stiller andre spørsmål til tru og liv, og som opplever at desse spørsmåla tek for stor plass. Det kan føre til ein utvidande spiritualitet ut frå andre sider ved erfaring og menneskesyn, eller ei forkasting av denne fokuseringa som anten forkrøplande eller falsk.

I første omgang skjer det ei fordjuping og ei utviding.

Kroppen, sjela og tanken

Så blir songaren *Endelig voksen* (1980) og seinare *Passe gal* (1983). Det kan vere ein god kombinasjon for ein artist.

Då skjer det ei nyorientering. Han har vorte far. Han har vorte ein betre poet, dialekten gir han særpreg. Han drøymmer lystig om ein heilt annleis og frodig bedehusfest for ein i «dagen derpå»-tilstand, ikkje noko mindre enn forsmak på ein himmelsk bryllaupsfest med bedehusfolket som vertskap. Ikkje rart han har vorte lei av «håveprat». Alle modellar, kabalar og system bedreg, no ser han berre fragment («Revisjon»), livet lèt seg ikkje fange i slikt. Han legg på «Bønn for sikre teologer». ⁵⁰ Seinare syng han endå kvassare om det (i *Passe gal*), og: «Eg trur ikkje på tanken/ for eg kjenner stanken» («På leit», i *På leit* 1984).

Opposisjonen er nok mot alle firkanta tankar som attpåtil vil kontrollere andre. Det er altså opprør i det. Det gjeld nok både teologien og politikken, endå han syng om både teologi og politikk i framhaldet, men ikkje i lærande skjema. Det er tankepolitiet («Håveprat») som forsvinn med livsstilsvaktarane («Snill gut»). No heiter det: «Kjenn pulsen slår/ Bruk sansane dine/ Det e'kje alt du forstår/ Det e'kje så viktig/ Kjenn koss du har det/ La det få bobla/ før håve ditt tar det» («Lev og la leve»). Det minner meir om trekantteologien ⁵¹ i KFUM og Ten Sing-ideala, eller MGP: «La det svinge, la det rock'n roll». Han ristar laus i kropp og sjel. Eller meir religiøst grunna: «Bruk alt du har fått, du er unik, du er flott/ Bruk dine sanser, bruk alt du vet/ Gud har gitt deg en frihetsdrøm/ Kast deg uti og legg på svøm» («Bruk deg», 1983). Det høver for Ten sing.

Då er vi eit stykke unna «fordervelsens avgrunn». Menneskebiletet er meir samansett, det går meir på frigjering her og no.

I denne fasen er Bjørn Eidsvåg prest ved ein psykiatrisk institusjon. Han viser til kamp mellom tankar og kjensler. Det er kamp om identiteten. Songane utvidar omkrinsen, det blir meir menneskelege relasjonar og meir ved den enkelte. I det heile kan vi med ein klisjé seie at songane har kome nærare livet,

50. Teksta er av Rolf Tofte.

51. Det heile mennesket, forma i trekantsymbol: ånd, sjel, kropp.

men dei er også nærgående når det gjeld møtet mellom tru og liv. Det kan vere både presterolla og trua som er under press i «Klovnar» (1983), der tvilen på forsikringa om Gud sitt nærvær slepp taket først når dei ser ein statue le. Det nærgående personlege kjem fram både i songar om tvil (t.d. «På leit», 1984), han er der «ein truande tvilar». Men han blir funnen, dregen opp frå sjølvforakt og «fordervelsens grav» og får sett sine føter på fjell («Føtter på fjell», 1984). Bjørn syng på den plata om «Barn av liv og død»: «kraften har me henta i vin og brød/ Me smakte på døden og fikk liv i kveld.»

I denne perioden kjem «Eg ser». I det heile er det no Eidsvåg slår igjennom utanfor den første kretsen. Som det står i Norsk pop- og rockleksikon:⁵²

Bjørn Eidsvåg er respektert, populær og provoserende. Han er en uredd artist som har gitt det kristne budskap en ny dimensjon. Han er den syn- gende teologen som taler til lyttere i alle samfunnslag og som virker tro- verdig også på ikke-troende. Fra å være en modig forkynner for en smal menighet er Bjørn Eidsvåg blitt en kommersiell låtsnekker av klasse, med hele folket som sitt publikum.

Den opnare kampen i liv og tru gjer inntrykk. Det betyr ikkje her dyrking av tvilen. Det er meir det opne visiret, tettare på livet, open på veikskapar, som gjer at folk utanfor dei aktive kristne sine rekkjer kan lytte også til dei mange forkynnande songane. Han har avvist utanforkontroll, og kontrollerer ikkje lyttaren. Profilen er menneskeleg, ikkje det utbreidde biletet av den trygge kristne med alt under kontroll og med stor peikefinger. Då kan ein lytte til son- gar som Kyrie (1984), som er open og Kristus-sentrert. Slik som han er, utan sminke, vaskar Meisteren føtene hans. Gjerne også det som er att av sminke.

Denne presteprofilen i rocka utgåve treng ikkje kalle tilbake ordinasjonen sin. Tvert om er det truverdig formidling av det ein prest skal formidle. Spirit- ualiteten er livsnær og kjempande. Frå songaren i kyrie-posisjon kjem fleire sentrale tekster: «Eg fekk pusta i din nåde, eg fekk evne til å sjå/ ditt bilde i min neste, eg fekk mot te å gå» («Du tok ikkje auene dine frå meg», frå *Vertigo* 1988), og han vil gjerne tenne «Et lys i Guds natt» (1988).

Vi har altså med ein spiritualitet å gjere som står i ein gudsrelasjon der opninga er vid mot fleire sider ved menneskelege erfaringar. Det kan kallast ein kultur og erfaringsopen luthersk spiritualitet med brodd mot «sinnets dørvok- tere»⁵³ og som er fri frå verdsflukt. Denne spiritualiteten er ikkje karismatisk, ikkje ny-religiøs, heller i retning Ten Sing og Korsvei. Han har ein sterk guds- relasjon, eit ærleg forhold til tru. Vidare vil han ha ein identitet i samsvar med kjærleiken, men ser mykje svik, også personleg. Han lever i det lutherske para-

52. Sjå 155.

53. Ralph Ditlef Kolnes, *Myten om det velintegrerte menneske... Essays*, 1998.

digmet med dom over seg sjølv og tru både på nåden og at Gud ser i nåde, også når erfaringane skulle tilseie det motsette. Erfaringane vil integrerast på ope vis, og vi ser ein pendel svinge mellom sjølvoppgjer og tru i tillegg til mange historier med portrett. Dette er biletet av mennesket som samtidig rettferdig og syndar, med kamp for å integrere erfaring, med avskaffa livstils- og tankepoliti. Teologien og spiritualiteten er der likevel tydeleg. Ser vi det frå synsvinkelen «truverdig», så er det denne miksen som gjer at mange oppfattar songaren slik truverdig og relevant. Truskampen går føre seg på ein kjent arena der interessa for det menneskelege er genuin, ikkje berre til strategisk bruk i ei forkynning. Mennesket er ikkje figur i ei samling glansbilete. Slikt blir det sjelesorg av, som hjelp til liv og tru.

Held dette paradigmet, eller blir det for travelt med ei «framand rettferd» og ein pressa identitet? Merkar vi ein overgang frå ein tvilar som trur til meir fundamental kritikk av systemet og ei fri-kopling frå det? Og kva slags spiritualitet er det han gir næring til?

Frå oppgjer til oppgjer til brot?

Eg er komen til 90-talet, der veldig mykje går på same viset. Eidsvåg vil inn i pop-verda, og greier det, men ikkje fordi han er betre på «Shallala» enn «Halleluja», tvert om. Han er best på Kyrie.⁵⁴ Han får inngang i pop-verda som rockeprest som vågar å snakke alvor. *Til alle tider* er ei gjennomført liturgisk plate, rosa av Håkon Moslet (1999)⁵⁵ som den siste gode plata. *Allemannslandet* er ei plate i det tidlegare skildra landskapet. Han er meir depressiv og melankolsk enn ei munter pop-stjerne. Her korresponderer han med mange. Når eg no vil sjå han i lyset av postmodernismen med sitt overflateliv, så ser eg nokre trekk (meir seinare), men han vik ikkje ein tomme frå realismen i at vi er sårbare menneske. Derimot ser eg at kritikken hans mot kyrkja og teologien er djupare. Sjølv har han i praksis, i songane sine, gitt alternativ utførd teologi. Han trer fram med god teologi innan ein kultur og erfaringsopen luthersk kontekst, der både menneskebilete og gudsbilete toler møtet med verkelegheita, slik ho er erfart. Og der vekta til sist ligg på at Gud er større enn tankane og erfaringane våre. Gud er god og tuktar oss når vi krenkjer nesten vår, men vaskar gjerne skiten av oss og byr oss vennskap, og gir oss ein «frihetsdrøm». Livet er eit vågestykke, «tabbane høre med», men trua pustar liv i gamle glør, i det minste i blaff.

54. Sjå *Til alle tider*. Det er ein cd for ein kyrie-songar.

55. *Dagbladet*, 23.10.1999.

Spørsmålet mitt til den siste fasen på 2000-talet er om desse glørne berre er gamle, og om dei har flytta heilt ut av kyrkjerommet. Er det sjølve det lutherske skjemaet terapeuten vil legge vekk?

Hausten 2010 «rasa» det ein debatt kring Bjørn Eidsvåg og hans forhold til kristen tru. I eit intervju i Aftenposten seier han:⁵⁶

Jeg kan ikke bruke ord som personlig kristen lenger, men vil fortsette med å kalle meg troende. Det å tro på noe er et prosjekt jeg heier på, men jeg knytter det ikke til Jesus og en tanke om frelse, å komme til himmelen eller fortapelse. Helvete er bare en konstruksjon for å true folk inn i trossamfunnet.

Men no dreier det seg ikkje berre om helvete, det dreier seg om heile konstruksjonen kristendom.⁵⁷ Det minner noko om Bono, som oppfattar religionen som Gud sin fiende,⁵⁸ men som likevel ikkje kan forståast utan den kristne livsorienteringa. På Twitter⁵⁹ protesterer Eidsvåg på at han ikkje trur på Jesus: «Jeg tar farvel med den kristne lære som krever eksklusivitet i forhold til kunnskap om rett og galt og viten om det hinsidige», «Enhver religion leter etter Guds vilje med oss, men ingen av dem har rett til å gjøre krav på han», «Jeg blir stående i min kristne tradisjon, men skal man elske sin neste som seg selv, må man innrømme sin neste retten til å velge en annen vei.»

I tekstene hans kan vi registrere ei mindre religiøs orientering i siste cd-ane. I enkelte tekster kan ein lure på kven som er «du».⁶⁰ Er det Gud eller t.d. partnaren? Når «du» har «fått deg ein sjølopptatte fjomp», eller «du med nåden, eg med skammen, åh koss vi dog passe sammen» («Savn», 2010), så kan det gå på begge deler, med omskrivinga av ein gammal salme. Begge deler er nær relasjon, det har med noko ein vil gjere opp for. Når frelse i livet etter døden er ute av blikkfeltet, og sidan vi har nok av helvete på jorda, så blir det att ei oppgåve her på jorda. Der er kjærleiken framleis større enn evna vår til å elske, og alle testament, gamle eller nye, kan på ingen måte vere det store biletet. Det har ingen sett («Fragmenter», 2010). Dei som har sett lyset altfor sterkt, er ein pest og ei plage. Nei, det dreier seg om «fragmenter/ det stora bildet e det

56. *Aftenposten Morgen*, 06.11.2010. Enklaste inngang til den debatten er nettutgåva av Vårt Land 9. november 2010, under overskrifta «Bjørn Eidsvåg: Klar trostale får dere aldri». Der blir Eidsvåg sitert frå Twitter. Referansane i det fylgjande er derifrå.

57. Himmelen er nok også borte, anna enn som eit empatisk håp for sorgjande, «Gud må det finnast».

58. Robert W. Kvalvåg, «Religionen er Guds fiende. Egentlig og uegentlig eksistens i U2s tekst-musikalske univers», i Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.), *Vegar i vegløysa? Ungdom, identitet og livssynsforming i det postmoderne*, 2011.

59. Sjå note 56.

60. Intervjuaren i *Bergens Tidende*, Ådne Lunde, gjer det same, 24.11.2001.

ingen som ser/ om ein så har lest all verdens testamenter». ⁶¹ Det hindrar ikkje ei gudstru, det kan vere å rette henne mot nesten, for å uttrykke det kristent, og elles rekne med at «tabbane høre med». Men fornekinga av fundamentalismen har vorte utvida til alle former for religion som vil kontrollere eller definere. Det gjeld også kyrkjereligionen, inklusiv kyrkjelæra. Kristendommen har ikkje patent på sanninga. Andre religionar kan vere like sanne, misjon er ikkje bra. Og det kristendommen lærer, avviser han til dels. Espen Ottesen iretteset han for det og meiner han har forlate den kristne læra. ⁶² Eskil Skjeldal seier at han går radikalt til verks på sjølve læra om frelse, og at han tek bort det som er ufråvikelege identitetsmarkørar for kristen tru: Jesu død og oppstode.

Eg lurar på om Eidsvåg har gitt opp sjølve det lutherske mønsteret. Det kan kome frå terapeuten og angraren, som ser eit trøyttande mønster. ⁶³ Det kjem han nok aldri bort frå personleg. Men han kan tolke det slik Olaug Nilssen refererer han at det er ei fin ramme for oppgjer som «mentalhygieniske øvingar». ⁶⁴ Sekulariserer ein mønsteret heilt, så blir Gud ein terapeutisk hjelpefigur utan eksistens, og det er dei menneskelege mentale ressursane dei utløyser, det kjem an på.

Kva slags spiritualitet?

For ein teolog ville det vere eit rimeleg krav å forvente ein samanheng mellom fragmenta, også for ein moderne profetisk kyrkjekritikar, men ikkje for ein postmoderne konstruktør av personleg religion. Om Bjørn Eidsvåg er der, så kan det ovanfor syngast vidare som eit godt motiv til trøyst for den som treng det. Og det kan veljast frå den kristne tradisjonen det som er viktig for den enkelte. Så kan den som vil, syngje med på «eg har gjort død til liv for deg» og stemme i ei kristen oppstodetru som ein eigentleg ikkje veit noko om. Slik kan «Fragmenter» (2010) vere uttrykk både for oppbrotet frå det religiøse formyndarhuset og eit teologisk program.

Dette er sjølv sagt ei trussetning i postmoderne ånd, og tolerant «liberal» teologi, der absoluttismen er absolutt forneakta.

61. I ein konsert 22.03.10 (Ørsta) introduserte Bjørn Eidsvåg denne songen som ein slags kommentar til helvetesforkynninga på bedehuset i Sauda.

62. *Vårt Land*, 28.10.2010, 48.

63. «dom øve eget liv/ et drepende dystert tidsfordriv», 2004, *En vakker dag*. Same cd, tittelsporet, er ein koseleg nostalgi for dei som har tapt sin første radikale kjærleik og rettferdige harme.

64. Intervju med Olaug Nilssen, «Suksessforfattar og nesten frelst», i *Kirke og kultur*, 116 (2011) 4, 287.

Det som blir att hos Eidsvåg av songevangelisten, er ikkje mykje – om vi skal tru hans egne kommentarar. Men det er att ei protestantisk inderlegheit når det gjeld relasjon. Det er vidare empati for det sårbare i livet, protest mot helvetet på jord, i noko avbleikt politisk radikal form (er han lunken⁶⁵, der også?), og protest mot dei som veit for mykje. Han prøver å synge fram det gode liv. Ein dose religion kan forsterke både velferdsstaten sin hedonisme og gi noko til dei som treng det mest. Det er svært mange som høyrer og ser han. Han har med seg eit stort publikum frå dei tidlege fasane, men har også vorte kul for ungdommen.⁶⁶ Han kan vere «akkurat den typen kristen som kan passe for mange».⁶⁷

Kva slags spiritualitet kan ein slik profil tene? Det liknar på Berger sitt syn på sekulariseringa. Sekularisering har skjedd i institusjonen kyrkje (som har vore utgangspunktet for denne inderlegheita) – når ein går til kyrkje to gonger for året (og ved livsritane). Teologi styrer heller ikkje tanken og livsorienteringa. Mennesket som «syndar», med svik og oppgjer for svik, er det plass til, det er inga postmoderne idyllisk framstilling av livet. Det er ingen glad nihilisme. Luckmann sitt syn på religion som endrar seg, men er med overalt, er ikkje langt unna. I så fall dreier det seg om ein sekulær kristendom, ikkje nyreligiøsitet.⁶⁸ Vi kan kalle det ein kulturkristen variant, der «hin enkelte» sporadisk kan gå inn i også dei klart kristne romma. Om det var ein total avstand her, ville Eidsvåg ikkje kunne synge *Eg ser*, eller lyttaren ta han til seg. Der er død og oppstode teke med. Om ein tolkar songaren strengt teologisk, med krav på konsistens (som Skjeldal), så slår Bjørn seg sjølv på munnen når han syng denne songen, og t.d. *Føtter på fjell*. Men ein kulturkristen kan bli «nesten frelst»⁶⁹ og elske salmar. Sjølv om ikkje trua og teologien pregar livet og tanken, kan ein dukke inn i soner som er ladde av tydeleg kristentru. Det høver eigentleg på det postmoderne signalementet om «shop and drop», noko som ikkje treng vere overflatisk, men kan tene den subjektive møbleringa av spiritualiteten, også der det er alvor. Og Eidsvåg er best på alvor. Humoren høyrer scenekanten til.

Om eg skulle ende opp med ei meir tabloid utprøving, så kan Bjørn Eidsvåg kallast denne vidt opne spiritualiteten sin fremste øvsteprest. Det er ei form for postmoderne allmennreligiøsitet med kristent preg. Han omfamnar alle, bortsett frå museumsvaktarane og tankepolitiet. Han er ikkje lenger ein prestek-

65. Sjølvkarakteristikk, om tru, i intervju med Olaug Nilssen i *Aftenposten*, 17.10.2009.

66. Kunsten å være kul. *Dagbladet*, 09.11.2010. «Eidsvåg er blitt hipsternes kjæledegge, som omfavnes av unge i kulturlivet ... blir humret fram».

67. Magnus Marsdal i enquete om Eidsvåg-koden, *Dagbladet*, 19.10.2008, 32.

68. Men i Krogseth si innsikting mot religion som reparasjon finn ein blink ved trøystaren Bjørn. Også kyrkjekritikken er det trøyst i for den som kan rive seg laus frå slike øydande mønster, jf. Sky, 2011.

69. Slik Olaug Nilssen, 2009, vart av Sigvart Dagsland. Ho kravde elles meir lødig teologi av desse.

lovn for verda, men ser gjerne ein statue le. Det er ingen grunn til å tru at han ikkje syng dei gamle songane med den største lojale innleving. Slik kan lyttaren ta til seg det som blir sunge, anten ein høyrer til den gamle kyrkjelyden av enno aktivt truande eller den sekulære kulturkristne som kan flytte inn i ein god salme for ei stund. Og det ville ikkje forundre denne skrivaren om Bjørn Eidsvåg sporadisk aktualiserer eit skript der presten atter dukkar opp i visene, om ikkje som songevangelist. Når det gjeld ein artist og songskrivar, så kan songen vere større enn meiningane. Er kjærleiken større enn evna vår til å elske, og trua større enn evna vår til å tru, så kan songen røre ved ei slik utviding. Og er Gud der, så gjer det godt for den enkelte konstruktør av eigen spiritualitet. Men det blir lite kyrkjereligion av det – om ein ikkje skulle «modifisere sin tilhørighet» (Botvar) til å inkludere trusfellesskap som full pakke, i kjøt og blod, med nattverd.

Discografi

- Inn for landing* (Kirkelig Kulturverksted, 1976)
- Bakerste benk* (Kirkelig Kulturverksted, 1978)
- Endelig voksen* (Kirkelig Kulturverksted, 1980)
- Live in Ny York* (Kirkelig Kulturverksted, 1981)
- Passe gal* (Kirkelig Kulturverksted, 1983)
- På leit* (Kirkelig Kulturverksted, 1984)
- Bjørns beste* (Kirkelig Kulturverksted, 1985)
- Dansere i natten* (Kirkelig Kulturverksted, 1986)
- Vertigo* (Kirkelig Kulturverksted, 1988)
- Tatt av vinden* (Norsk plateproduksjon, 1989)
- Alt du vil ha* (Norsk plateproduksjon, 1990)
- Til alle tider* (Norsk plateproduksjon, 1992)
- Allemannsland* (Norsk plateproduksjon, 1993)
- Landet lenger bak* (Norsk plateproduksjon, 1995)
- På svai* (Norsk plateproduksjon, 1997)
- Tapt uskyld* (Metropol, 1999)
- Hittil og littil* (Metropol, 2000)
- Tålt* (Metropol, 2002)
- En vakker dag* (Petroleum Records, 2004)
- Nåde* (Petroleum, 2006)
- Rundt neste sving* (Petroleum, 2010)

Litteratur

- Aagedal, Olav, *Bedehusfolket. Ein studie av bedehuskultur mellom 1980- og 1990-talet*, KIFO Perspektiv nr. 12. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2003.
- Aarflot, Andreas, «Grunnlag og virkemidler for kirkens politisk engasjement. Replik til Kåre Willoch» (og med duplikk av KW i same nummer), i *Kirke og Kultur*, 92 (1987) 3:153–156.
- Asheim, Ivar, «Adam, kvar er du? Danning og identitet i ein global tidsalder», i Birger Løvlie, Ralph Meier og Arne Redse (red.), *Danning, identitet og dialog. Festskrift til Jan Ove Ulstein og Per Magne Aadnanes*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2009.
- Berger, Peter, *Religion, samfund og virkelighed*, Oslo: Vidarforlaget, 1993.
- Botvar, Ketil og Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, Oslo: Universitetsforlaget, 2010.
- Botvar, Ketil, «Endringer i nordmenns religiøse liv», i Ketil Botvar og Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, Oslo: Universitetsforlaget, 11–24, 2010a.
- Brodd, Sven-Erik, «Electronic Church and Web Community. Some Marginal notes to an Ecclesiological Problem», i *Toimittanut Sari Dhima: KIRKO TAIDE VIESTINTÄ*, Helsinki: Societas historiae ecclesiasticae Fennica, 253–266, 2005.
- Eggum, Jan, Bård Ose og Siren Steen, *Norsk pop & rockleksikon: populærmusikk i hundre år*, Oslo: Vega forlag. Om Bjørn Eidsvåg: 155–158, 2005.
- Eltvik, Johan Vilhelm, «Ten Sing-ideologi», i Jan Ove Ulstein (red.), *Alle mine kjelder er i deg. Ei ressursbok for Ten Sing*, Volda: Møreforskning, 11–17, 1991a.
- Eltvik, Johan Vilhelm, «Forkynnelsen i Ten Sing», i Jan Ove Ulstein (red.) *Alle mine kjelder er i deg. Ei ressursbok for Ten Sing*, Volda: Møreforskning, 63–73, 1991b.
- Ensjø, Dag Øistein og Liv Ingeborg Lied, *Det folk vil ha. Religion og populærkultur*, Oslo: Universitetsforlaget, 2011.
- Gustafsson, Göran (et al.), *Religiös förändring i Norden 1930–1980*, Malmö: Liber förlag, 1985.
- Høeg, Ida Marie, «Religiøs trading», i Ketil Botvar og Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, Oslo: Universitetsforlaget, 181–195, 2010.
- Holmqvist, Morten (red.), *Jeg tror jeg er lykkelig... Ung tro og hverdag*, Oslo: Kloster forlag, 2007.

- Kolnes, Ralph Ditlef, *Myten om det velintegrerte menneske... Essays*, Oslo: Genesis forlag, 1998.
- Krogseth, Otto, «Nyreligiøsiteten som kompenserende identitetsreparasjon: Et kulturanalytisk forsøk», i *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 65 (2011) 3–4, 217–213.
- Kvalvaag, Robert W, «Religionen er Guds fiende. Egentlig og uegentlig eksistens i U2s tekst-musikalske univers», i Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.), *Vegar i vegløysa? Ungdom, identitet og livssynsdannning i det postmoderne*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011, 139–160.
- Luckmann, Thomas, *Den usynlige religionen*, Oversettelse ved Gustav Erik Gullikstad Karlsaune. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2004.
- Lerheim, Birgitte, «Kyrkje som nettverk?» i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 26 (2009) 1, 24–34.
- Lundby, Knut, «Mediert religion», i *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*, 10 (1997) 1, 3–18.
- Mysteriet Bjørn. Intervju med Bjørn Eidsvåg v/Inge Mørland, i *Bud & Hilsen*, 2011/6, 12–17.
- Nesje, Ottar, *Ten Sing – ungdomsarbeid i musisk perspektiv*, Hovedoppgave i Musikk ved Universitetet i Oslo, Institutt for musikk og teater. Avdeling for musikkvitenskap, Høsten, 1991.
- Nilssen, Olaug, *Nesten frelst av Sigvart Dagsland*, Oslo: Samlaget, 2009.
- Nilssen, Olaug, «Suksessforfatter og nesten frelst», i *Kirke og kultur*, 116 (2011) 4, 282–287.
- Norheim, Bård Eirik Hallesby, *Kan tru praktiserast? Teologi for kristent ungdomsarbeid*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2008.
- Norsk pop- og rockleksikon*. Red. av Siren Sten, Bård Ose og Jan Eggum. Oslo: Vega forlag, 2005.
- Repstad, Pål, *Fra ilden til asken. En studie i religiøs passivisering*, Stavanger: Universitetsforlaget, 1984.
- Repstad, Pål og Jan-Olav Henriksen (red.), *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Bergen: Fagbokforlaget, 2005.
- Repstad, Pål, «Fra lov til lønnkammer. Religion og livssyn i dagens Norge», i Ivar Fønes og Lise Kjølørød (red.), *Det norske samfunnet*, 6. utgave. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2010, 371–392.
- Ruud, Even, *Musikk og identitet*, Oslo: Universitetsforlaget, 1997.
- Sky, Jeanette, «Når Gud blir en trussel», i *Kirke og kultur*, 116 (2011) 4, 267–281.
- Svendsen, Randi Berge, *Bjørn. En biografi*, Nesøya: Font forlag, 2007.
- Treklang*. 4. utgave 1996. Oslo: Norges KFUK – KFUM Oslo. I samarbeid med Norsk Musikkforlag.

- Ulstein, Jan Ove, «Ungdom i rørsle. Nokre trekk frå det kristelege ungdomsarbeidet si historie i Noreg», Jan Ove Ulstein (red.), *Ungdom i rørsle 1. Aktørar og arbeidsformer*, Kyrkjefag Profil nr. 5. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2004a, 11–42.
- Ulstein, Jan Ove, «Ungdomsarbeid i det postmoderne?», Jan Ove Ulstein (red.), *Ungdom i rørsle 2. Faglege perspektiv og utfordringar*, Kyrkjefag Profil nr. 6. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2004b, 7–18.
- Ulstein, Jan Ove, «Å lese med livet. Utvidande teksttolking», i Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.), *Vegar i vegløysa? Ungdom, identitet og livssynsdanning i det postmoderne*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011, 14–39.
- Ulstein, Jan Ove og Per M. Aadnanes, «Ungdom og kristendom i ein postmoderne kultur», i Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.), *Vegar i vegløysa? Ungdom, identitet og livssynsdanning i det postmoderne*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011, 7–11.
- Ulstein, Jan Ove, «Rocka sjelesorg?» i Birger Løvlie, Kristin Norseth og Jan Schumacher (red.), *Kirke Kultur Politikk. Festskrift til professor dr. theol. Bernt T. Oftestad. på 70-årsdagen*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2012, 93–110.

«En fattig jomfru satt i lønn ...»

Er mariaspiritualiteten på veg tilbake til Den norske kirke?

Kristin Hatlebrekke

Mariaspiritualitet i dag?

I et oppslag i avisen *Vårt Land* 9. januar 2012 kommer det fram at flere norske menigheter arbeider med å få tilbake gamle mariastatuer – kunstverk som til nå har vært oppbevart i museer rundt om i landet. Også noen av mariadagene i kirkeåret, som Marias bebudelsesdag og kyndelsesmesse vies ny oppmerksomhet i flere kirker, og der hun i gamle Landstads reviderte og Nynorsk salmebok knapt var nevnt, synges det nå til og om henne fra Norsk Salmebok og Salmer 97. Noen steder er mariaikonene hentet fram igjen, som i Gamle Aker kirke, der Maria kom på plass allerede på slutten av 1980-tallet.

Den fornyede interessen for denne kvinnen og det hun har representert på ulike steder til ulike tider, viser seg ikke bare innen det institusjonaliserte kirkelivet. Også i allmenn- og populærkulturen alluderes det til mariamyten.¹ For eksempel er Anne Lindmo og Helle Vaaglands bok *Heia mamma!* fra 2007 forsynt med en forside som til tross for en knyttneve hevet til kamp, ikke levner stor tvil om at motivet er inspirert av kirkekunstens mange framstillinger av Maria med Jesus på armen. Betyr dette at Aschehoug gir ut en bok som anbefaler et religiøst morsideal à la Maria, eller at de vil promotere familieverdier og uttrykkelig knytte dem til et kristent meningsunivers? Neppes. Forklaringen på det mylderet av referanser til evangeliets viktigste kvinne som også kan observeres fra sekulært hold, trenger ikke å ligge i behov for å uttrykke religiøse sannheter. Like gjerne kan det dreie seg om å gi betydning og vekt til utvalgte aspekter ved det jordiske.² Men at Maria slik kan kaste lys og glans over moderskapet i et av verdens mest sekulariserte og likestilte land, sier noe både om hennes gjennomslagskraft og om hvilke muligheter for nytolkning som ligger i bildet av henne.

Marias bevegelse mot en mer synlig posisjon i norsk hverdag faller i tid sammen med noen fenomen knyttet til religion og religiøsitet som det kan

-
1. Jeg har ikke til hensikt å dekke feltet, men viser kun til eksempel på mariabruk i allmennkulturen.
 2. Dag Øistein Endsjø & Liv Ingeborg Lied, *Det folk vil ha. Religion og populærkultur*, 2011, 146.

være vanskelig å finne en sammenheng i – enkelte av dem skulle man kunne tro var gjensidig ekskluderende: På den ene side er det en tydelig sekularisering av samfunnsliv og institusjoner, på den andre side er det en åpenbar åndelig interesse som kan påvises langt utenfor det tradisjonelle, organiserte kristenlivets rekke. Det er denne åndeligheten i all sin bredde og eventuelle dybde som i dag omtales som ny spiritualitet. Hva denne spiritualiteten innebærer, er det imidlertid ikke så lett å forstå. Begrepet er ikke entydig og kan assosieres med så vel personlighetsutvikling som mystikk og mangt derimellom. Som Gordon Lynch sier det i innledningen til sin bok om emnet: Den som vil studere dette, kan først og fremst risikere få øye på sine egne «values, hopes and concerns»³. Noen vil derfor primært se en trussel mot ortodoks doktrinær kristendom, noen finner et snikangrep fra moderne kapitalisme, andre får øye på en misjonsmark, og atter andre ser den nye spiritualiteten som en lovende bølge av åpenhet mot det mystiske. Lynch advarer slik mot å tegne mønster av forandringer i religion og spiritualitet uten å sikre en basis i nøye lesing av virkeligheten, eller «cultural products»⁴. Lesninger han selv viser til, er beskrivelser av hvordan hverdagsreligionen i store lag av befolkningen fungerer. Den kan beskrives som en «moralistisk, terapeutisk deisme»⁵ der dominante trekk er vekt på livsnytelse, nære følelsesmessige relasjoner, ansvarsfølelse for å framstå attraktiv, søken etter det naturlige og stressfrie og å kunne finne terapeutisk støtte når det personlige velværet trues.⁶ Dette er holdninger som ikke trenger være fundert i dyp metafysikk. Lynch er med andre ord ikke sikker på om spiritualitet er et ord som er beskrivende for en åndelig massebevegelse i Vesten i vår tid dersom dybde er en side ved spiritualiteten. Likevel er det lett å få øye på «religion smurt tynt utover», som er en beskrivelse av den allmenne interessen for fenomen knyttet til det transendente.⁷

Paul Heelas og Linda Woodhead har også undersøkt det de kaller «the spiritual revolution claim», at tradisjonelle religionsformer er i ferd med å vike for holistisk spiritualitet, ofte forstått som New Age. Deres underliggende premisser er at det i moderne kultur har foregått en massiv vending mot det subjektive.⁸

3. Gordon Lynch, *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*, 2007, 7.

4. Lynch, 2007, 8.

5. Lynch, 2007, 5.

6. Lynch, 2007. Dette er en oppsummering fra den britiske sosiologen David Chaney's arbeid fra 2002. Fordi den har noen fellestrekk med verdier hos norske RLE-lærere beskrevet i Heid Leganger-Krogstads avhandling *The religious dimension of intercultural education: contributions to a contextual understanding*, 2009, tror jeg det kan gi en pekepinn om norske forhold, også.

7. Bente Gullveig Alver, Ingvild Gilhus, Lisbeth Mikaelsson & Torunn Selberg, *Myte, magi og mirakel*, 1999, 8.

8. Paul Heelas & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, 2005, 2.

Mens tradisjonell religion har forholdt seg til roller og autoriteter, vil den nye spiritualiteten på en annen måte være opptatt av menneskers egne erfaringer og følelser. Der man før følte seg forpliktet mot en etablert og gitt orden som var overlevert fra fortiden, og var forventet brakt videre til framtiden, vil mange i dag føle denne forpliktelsen først og fremst mot seg selv, det vil si egne erfaringer, følelser, drømmer, samvittighet og moral. Den første gruppen sakraliserer/sakraliserte livet under eksterne autoriteter, den andre gjør det motsatte og finner det hellige i livet ved å ta utgangspunkt i individets egen indre autoritet. Heelas og Woodhead knytter det første til religion, det andre til spiritualitet.

Med henblikk på norsk livssynsvirkelighet har Harald Olsen arbeidet fram en definisjon på spiritualitet som sier følgende:

Spiritualitet er troens ytringsformer og manifestasjoner slik den uttrykker seg i menneskers liv, i deres individuelle og kollektive handlinger i møte med det omgivende samfunn og dets kultur, i søken etter å gi troen autentiske uttrykk i samtiden, og slik de gjennom praksis og erfaring er nedfelt i mønstre gjennom tidene.⁹

Hans kortform er at «spiritualitet er opplevd, erfart, praktisert, ytret og tradert tro»¹⁰. Som analyseverktøy hevder han dette vil fange opp religiøs spiritualitet generelt, både den kristne, den alternativreligiøse og de variantene andre religioner representerer. Videre har det vært viktig for han at definisjonen fanger opp den kristne tradisjonens dype røtter og kontinuerlige påvirkning på det norske livssynslandskapet.¹¹ Olsen er altså som Heelas og Woodhead opptatt av den menneskelige erfaringen, men i tillegg gir han tradisjonsaspektet vekt.

Med bakgrunn i dette vil denne artikkelen diskutere hvordan en kvinne fra begynnelsen av vår tidsregning bidrar når «troens autentiske uttrykk i samtiden»¹² skal uttrykkes i den norske kirke i dag. Spørsmålet er hvilken spiritualitetsforståelse en eventuell tiltakende mariafromhet et uttrykk for; dypere åndelighet og kontemplasjon som i middelalderens katolske mystisisme, protest mot dogmer og mainstream slik Heelas og Woodhead forstår spiritualitet, eller et livssyn med vekt på lykke og velvære slik Lynch beskriver hverdagsreligionen. Eller innebærer mariaspiritualiteten først og fremst en orientering mot tradisjon og dype røtter i katolsk fortid, der det gode gamle og antatt ekte låner autenticitet til det nåtidige?

9. Harald Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 46.

10. Olsen, 2006, 47.

11. Olsen, 2006, 45.

12. Jf. Olsens definisjon.

I drøftelsen viser jeg til eksempel fra to hovedgrupper av praksiser, den ene er tydelig hjemmehørende innenfor den norske kirke, den andre litt mindre tydelig utenfor, den representerer allmennkulturen.¹³ Men først et tilbakeblikk.

Middelalderens himmeldronning

På kirkemøtet i Efesos i 431 bekreftet kirken for første gang at Maria var noe mer enn en vanlig kvinne som uvanlige hendelser hadde vederfart. Her fikk hun tittelen Theotokos, gudfødersken, og det ble offisielt åpnet for den mariadyrkelsen og mariafromheten som lenge hadde vært et faktum i menighetene, og som forutsatte at Maria hadde muligheter til inngripen i både denne og hinsidige anliggender. Egentlig skulle tittelen først og fremst gjøre rede for Jesu natur, men Nestorius' advarsel på møtet¹⁴ mot å gjøre Maria til gudinne kan antyde hvilken utvikling som var på gang. Også fordi det i Efesos var et tempel for Diana, har flere holdt muligheten åpen for en forbindelse mellom kulden i tempelet og den mariadyrkelsen som kom til. Jaroslav Pelikan, professor emeritus i historie ved universitetet i Yale, avviser ikke dette fullstendig, men understreker at tittelen Theotokos først og fremst springer ut av kristen tanke om og hengivelse for den kvinnen som fødte frelseren.¹⁵

Både kirkens leke og lærde bidro til den mangefasetterte mariologien og kulden som fikk betydning for menighetens liv: Teologene utviklet en lære om hennes rolle i kristologi og ekklesiologi, og tilla henne alle tenkelige dyder. Folket fulgte opp med forestillinger om hennes evner til å hjelpe med det timelige.¹⁶ Kirkens liturgier og merkedager til ære for henne ble supplert med lekfolkets riter, besvergelses og bønner til bruk ved livets jordiske utfordringer så vel som ved høydepunkter som fødsel, dåp, bryllup og begravelse. I høy- og lavprosa, i kitsch, grafitti og kirkekunst – mange steder kunne man møte Maria. Hennes roller og virkeområder materialiserte seg i tilnavn og epiteter av svært ulikt slag, der noen viste til hennes mildhet og medlidenhet, og andre var mer militante.

Denne allsidige tilstedeværelsen har gitt henne status som den vestlige kulturs viktigste kvinnemyte. Pelikan sier rett ut at det er umulig å skrive Vestens

13. Om kildene: Artikkelen tar ikke mål av seg til å dekke hele feltet. Den tar utgangspunkt i den forholdsvis korte ordvekslingen som fant sted i *Vårt Land* i januar 2012, etter reportasjen om gjeninnsettingen av madonnaskulpturer i en håndfull kirker, og i en Mariamesse skrevet for barn til bruk i dåpsopplæringen. Også hvilken mening figuren Maria kan gis utenfor kirkerommet, er belyst ved eksempler.

14. Jacob Jervell (red.), *Jomfru Maria. Fra jødepике til himmeldronning*, 1996.

15. Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries*, 1996, 56.

16. Marialegendene er rikholdige kilder til dette. Se f.eks. Solveig Brandal, *Jomfru Maria. Legender frå mellomalderen*, 2004.

spiritualitetshistorie uten å vie oppmerksomhet til Maria.¹⁷ Som tolkningsnøkkel til fortiden er hun ikke til å komme utenom, sier han, og spør retorisk hvor mye som ville bli igjen om man ved en type supermagnet kunne dra ut av historien hver lille bit som bar i seg det minste et spor av navnet hennes?¹⁸ Maria har vært det mest brukte jentenavnet i to tusenår, rosenkransen har formet generasjoners fromhetsliv, fremdeles sverges det ved henne, og ingen kvinne er mer portrettert i billedkunst og musikk. Fra disse portrettene og de litterære framstillingene av Maria og hennes motstykke Eva kan det vestlige kvinnebildet leses. Men også på gudsbildet har hun øvd innflytelse som symbolet på de kvaliteter ved Gud som har funnet uttrykk gjennom det feminine, hevder Pelikan, og legger til at dette har vært en styrke for kristendommen i møte med religioner med gudinner.¹⁹

Til tross for Marias betydning gjennom flere hundreår kan en konstatere at hun på et tidspunkt mistet mye av sin innflytelse i deler av kristenheten. Om dette hovedsakelig skyldes reformasjonen og Luther, eller om årsaken snarere er å finne i opplysningstidens avvisning av det overnaturlige og mystiske, er ikke en avgjort sak blant historikere. I en gjennomgang av dette påpeker kirkehistoriker Beth Kreitzer at teologer som leter etter luthersk dekning for å utvikle liturgisk rom for «the protestant veneration of Mary»²⁰, gjerne viser til Luthers personlige hengivenhet til Jomfruen. Opplysningstidens oppgjør med mirakeltro får da være ansvarshavende for den ødelagte og forsvunne mariafromheten i den lutherske tradisjonen. Kreitzers eget studium av hvordan lutherske prester på 1500-tallet presenterte Maria i gudstjenesten, viser derimot at den mektige himmeldronningen her ble omskapt til en lydig, kysk, from og forsagt kvinne. Det var denne versjonen av Maria som ble et forbilde for tillitsfullt troende kristne. For Luther var jo nettopp frelse ved tro og nedtoning av handlingenes betydning et hovedanliggende, så denne transformasjonen kunne bidra til å poengtere ett av hans viktigste synspunkt. Også Pelikan understreker at reformatorene ikke avviste enhver ærbødighet overfor Maria, men at hennes posisjon ble justert etter hva som nå var gangbar teologi. At hun var «the Model of Faith in the Word of God»²¹, oppsummerer Pelikans oppfatning av hennes primære betydning for reformatorene.

17. Pelikan, 1996, 215.

18. Pelikan, 1996, 1.

19. Pelikan, 1996, 220.

20. Beth Kreitzer, *Reforming Mary. Changing Images of the Virgin Mary in Lutheran Sermons of the Sixteenth Century*, 2004, 7.

21. Pelikan, 1996, 153.

Nåtidens Maria

I løpet av hundreårene som har gått etter reformasjonen, har den lutherske kirke i Norge blitt fremmed for mye av den rike og mangfoldige mariakulten som kom til i hundreårene etter Efesos-møtet. Festdager for Maria, vakre kirker, statuer og malerier, påkallelse i liturgier og sanger i tillegg til et frodig folkereligjøst forestilingsunivers; det meste av dette forsvant eller ble bare svakt synlig. «Maria ble kastet ut», sies det gjerne når en nå argumenterer for å ta henne inn igjen og gi henne sin rettmessige plass. Men fordi Maria slik fikk en posisjon på demarkasjonslinjen mellom katolisisme og lutherdom, vil noen hevde at nå å gi henne en mer synlig plass i kirkens rom og liturgi er å nærme seg katolisismen, noe som igjen vil si å slippe til tankegods som Den norske kirke tidligere har tatt oppgjør med og forlatt.²²

Maria i kirkerommet

I ordvekslingen i *Vårt Land* etter oppslaget om madonnastatuene diskuteres kirkens forhold til reformasjonen og den teologiske arven etter Luther. Ikke bare Marias nærvær, men elementer som lystenning, prosesjoner, blomster, framskutt nattverdbord og barn som medliturger kan tyde på katolsk innflytelse på gudstjenestelivet, antyder teologiprofessor Hallgeir Elstad. Han hevder at reformasjonens stilling som identitetsmarkør for den norske kirke er svekket, og at noen lutheranere beint fram «har en negativ vurdering av følgene av reformasjonen». Han hevder det felleskristelige og allmennkristne løftes fram på bekostning av det lutherske, og ser at kirken tar i bruk katolske tradisjoner. Dette setter han i forbindelse med framveksten av «en ny spiritualitet der sanselige inntrykk står sentralt»²³, og med at gudstjenestereformen åpner for mer av dette som hentes fra både katolsk, ortodoks og oldkirkelig tradisjon.

Sindre Eide i Kirkerådet er ikke helt enig i Elstads analyse og vil ikke være med på at Den norske kirke fjerner seg fra det lutherske eller er under særlig innflytelse fra det katolske. Han betoner det økumeniske aspektet ved de forandringene som har skjedd i gudstjenestepaksisen, og understreker at noe av dette, for eksempel framskutt alterbord helt er i Luthers ånd og at det lutherske særtrekket, men også det fellesøkumeniske, ved gudstjenesten er styrket ved gudstjenestereformen av 2011. Når det gjelder mariaskulpturene, er det deres eventuelle liturgiske funksjon som avgjør om de representerer en tilnærming til katolisismen, sier Eide.²⁴

22. Se f.eks. Anne Stensvold i *Vårt Land*, 09.01.2012, 12.

23. Hallgeir Elstad i *Vårt Land*, 10.01.2012.

24. *Vårt Land*, 11.01.2012.

Heller ikke folkloristen Ann Helene Bolstad Skjelbred vil utpeke den katolske tradisjonen som hovedkilde til ritualer og symboler som har ført større sanselighet og kroppslighet inn i kirken og gudstjenesten. I prosjektet «Kirkeårets høytider» har hun kartlagt og dokumentert bruk av nye ritualer i kirken. Om arbeidshypotesen var at mye av det nye har rot i moderkirken, konkluderer hun med at «det som foregår i kirkerommet må ses ut fra et litt videre perspektiv enn luthersk eller katolsk»²⁵. Ett av perspektivene hun finner, er det postmoderne menneskets søken etter opplevelser. En opplevelse som skal fenge, må vektlegge sanseligheten og bevege, sier hun, og minner om at reformasjonstidens prosamesse i sin tid skulle markere det lutherske som forskjellig fra det katolske. Den gang representerte den noe nytt, men er nå innhentet av en utvikling som gjør at den selv trenger fornyelse. Det er dette menighetene gjør når de bringer inn ritualer og uttrykk som ikke har vært i bruk i den lutherske tradisjonen, antyder Skjelbred.²⁶

Initiativtakerne til gjeninnsetting av madonnastatuene i kirkene på Dovre, Biri, i Hove og på Mære uttrykker hverken bekymring for eller draging mot katolsk påvirkning. Sogneprest i Biri Knut Sønstegaard argumenter i *Vårt Land* med de estetiske verdiene i den gamle statuen, og sier dessuten at Maria gjennom evangeliet tilhører alle kirkesamfunn,²⁷ selv om hun en gang både konkret og overført ble «kastet ut av» den lutherske kirke. I dette får han støtte fra biskop Tor Singsaas i Nidaros som ikke har innvendinger mot en madonna i bispedømmet sitt. «Maria har en sentral plass i kirken og gir et viktig perspektiv på vår kristne tro», sier han og konkretiserer perspektivet til å gjelde hennes ydmykhet og styrke.²⁸ Ingen av de geistlige som uttaler seg til *Vårt Land* i denne saken, nevner Marias kvinnelighet og kirkens maskuline karakter som argument, mens dette aspektet tillegges en viss vekt fra representanten for arbeidsgruppen for en nylaget madonnakopi til Mære kirke. I en reportasje i *Trønder-avisa* framheves ellers også her de estetiske og dekormessige kvalitetene ved prosjektet på Mære.²⁹

At denne fornyelsen av kirkeinventaret kan få noe å si for kirkens forkyn-nelse, er lite tematisert i *Vårt Lands* reportasje. Av de som kommer til orde i oppslaget, er det bare professor i religionshistorie Anne Stensvold som ikke applauderer, men minner om misforholdet mellom ønsket om likestilling og frihet for kvinner på den ene siden og det kvinnebildet Maria tradisjonelt har formidlet på den andre.³⁰

25. Ann Helene Bolstad Skjelbred, «Gjør døren høy: Nye ritualer i kirken», i Odd Are Berkaak mfl. (red.), *På sporet av den tapte samtid*, 2009, 52.

26. Skjelbred, 2009, 57.

27. *Vårt Land*, 09.01.2012.

28. Ibid.

29. Se <http://www.t-a.no/kultur/article194513.ece>

30. *Vårt Land*, 09.01.2012.

Mamma Maria i liturgien

Mariainteressen i kirken får en øye på flere steder enn i diskusjon om inventar. Som en del av dåpsopplæringsprosjektet i menigheten har Bodø domkirke fått i stand en Mariamesse. Messen er en gudstjeneste der barn/barnekor er viktige aktører og deltar med sang og dramatiseringer. Innholdet bygges rundt evangelienes tekster om Maria, men også legendestoff er tatt med, og mariablomstenes mulige virkning utredes både gjennom salmer, i prekendelen og under kunngjøringene. I første prekendel får vi til og med høre at mariehøna «kan fly til himmelen og ta med våre ønsker til Maria, hun som ga den navn. For det må jo sikkert være lurt å snakke med mora til han som er selveste frelseren?»³¹.

Tekstheftet har en fyldig innledning der det klargjøres hvorfor det er på tide å «gi oss Maria tilbake», som messen heter. Noen har tatt Maria fra oss. Disse identifiseres til å være de «kloke og rettroende menn» som reformasjonen kunne «varte opp med».³² Deres innsats mot papismen ble til en kamp mot kirkegjengernes kjære gudsmor, men viste seg like nytteløs som paven og kardinalenes forsøk på å rane det første mariaikonet fra den fattige menigheten i Santa Maria av Tempulus i Roma.³³ Mot disse står i dag, som den gang, kirkens grasrot hvis mariabilde kirkens ledere ikke klarer å kontrollere, skriver messens forfattere. For «'Gudsmoren' kan ikke sperres inne i strenge dogmer» og «hos Maria er det plass til det mennesker sanser og erfarer i egne liv». Her har hundreårene ikke forandret menneskets hjerter og kår, alle har vi måttet «erfare livets gleder og sorger fra vårt eget ståsted», sier Verne og Helgesen. I messen får vi høre tekster som dette:

Maria er den som lytter og aldri kan glemme
Det morløse barnets tårer og gråt og stemme.
Hun hører
Ei jente som ingen gir mat.
Hun hører
Det barnet som sover alene.
Hun hører
Den gutten som møtes med hat.
Hun hører
Når hjelperne er altfor sene.

Maria sier til Gud: Jeg er også mor
Jeg kan ikke tåle slik gråt på vår jord.

31. Anne Helgesen & Lyder Johannes Verne, *Mariamesse – Gi oss Maria tilbake*, 2010, 11.

32. Helgesen & Verne, 2010, 5.

33. Om dette fortelles det i messen.

Jeg reiser dit ned med trøst og med smil!
 Og Gud gir Maria et gullnøkkelbånd
 Og lar henne komme og gå som hun vil,
 For nøklene passer til himmelens dører
 Og åpner opp porter og sånn.

Under gudstjenesteledet «kunngjøringer» får menigheten i form av en rap en liten innføring i folkemedisinens forestillinger om Mariaplantenes medisinske virkning – det hevdes at noen av disse også «kan trøste hjertene»³⁴.

Maria i hjemmet

Samtidig som kirken på ulike vis prøver å finne en plass til Maria og et bilde av henne som kan kommunisere med dagens kirkegjengere, har hun uten kirkens direkte hjelp etablert seg i private interiør sammen med et utvalg andre religiøse artefakter. Maria som pynt kan nå som før selvsagt fortelle besøkende at de har kommet inn i et kristent hjem, men et spesifikt vitnesbyrd er ikke eneste tilgjengelige tolkningsnøkkel her. Religionsviter Ingeborg Lied har analysert interiørblogger innen stilkonseptet Country living³⁵ og viser at det snarere er selve stilen som trenger en tøstj av det kristne meningsuniverset, som for eksempel madonnaer og englevinger, som pynt for å få det rette uttrykket.³⁶ Men fordi Maria og engler er kjente figurer, brukes de også metaforisk på morskjærlighet og morsomsorg og som middel til å helliggjøre de sammenhengene de inngår i: «Hjemmet, Slekten, Barnet og Den gode mor.»³⁷

Interiørene viser altså på samme måte som Lindmo og Vaaglands forside at Maria har relevans og meningsbærende kraft som morsbilde. Men der *Heia mamma!* snarere tøyser med ikonet og antyder at noe har skjedd med morsrolen siden Marias glansdager, er «Country living»-konseptet nostalgisk tilbake-skuende.

Å gi troen autentisk uttrykk i samtiden

Vi kan altså iakttå at det fremdeles arbeides med mariamyten i Norge. Om det søkes etter tyngde, dybde eller moderlig mildhet, og om denne søken er et ut-

34. Lydersen & Verne, 2010, 13.

35. Dag Øistein Endsjø & Liv Ingeborg Lied, *Det folk vil ha. Religion og populærkultur*, 2011, 142.

36. Endsjø & Lied, 2011, 144.

37. Endsjø & Lied, 2011, 146.

trykk for skarp protest eller postmoderne åpenhet mot det meste, er ikke uten videre gitt. Men i sin bok *Mary Through the Centuries* viser Jaroslav Pelikan hvordan Vestens spiritualitetshistorie er uløselig knyttet til de troendes hengivenhet for Maria. Han påviser en forbausende kontinuitet i denne tradisjonen, samtidig som han gjør oppmerksom på at ord og handlinger også kan gis ny mening i nye tider. Dessuten, sier han, hender det at ytre observans består lenge etter «the death of the devotion itself»³⁸. Derfor er det viktig at kirken er seg bevisst hva som har skjedd og fortsatt skjer med mariabildet.

I en av den hellige Birgittas visjoner skal hun ha hørt Jesus si at det åndelige bare kan forstås gjennom kroppslige bilder.³⁹ Moderskapet er et tidløst og kraftig symbol som i kristen sammenheng er utvetydig knyttet til Maria. Hva Maria selv har potensial til å symbolisere, og hva hun de facto bringer med seg dit hun kommer, er tvert imot mangetydig. En madonnastatue på et landlig kjøkkenbord og en tilsvarende i kirkerommet er ikke nødvendigvis ment å uttrykke det samme. Der den ene kan ønske å uttrykke ydmyk tro på den treenige Gud, kan den andre mene å lyse fred over hjemmet. Men blant de troende finnes også kritikere av den nye, begynnende mariafromheten innen kirken. Disse ser Maria som eksponenten for den underdanige og undertrykte kvinne og vil slett ikke ha husfred under slike betingelser. Men uanfektet av både dette og det faktum at kvinners likestilling har kommet lengst i de deler av Europa som fulgte Luther i reformasjonen, ser det ut til at også blant lutheranere er det de som vil ha sin Maria, det vises både i kirken og i allmennkulturen.

Hva er det da som driver denne utviklingen? Hvis vi legger Heelas og Woodheads analyse til grunn, får vi øye på aspektet autoritet kontra selvstendighet. I argumentasjonen rundt Marias roller finnes dette motivet i rikt monn. Hun kan pryde flere opprørsfaner. I Mariamessens innledning markeres det avstand til kirkens ledere og dogmer. De klarer ikke «å kontrollere folks bilde av Maria. Gudsmoren kan ikke stenges inne i strenge dogmer»⁴⁰. «Hos Maria er det plass til det mennesker sanser og erfarer i egne liv», heter det videre samme sted. I en dansk annonse for et kirkelig seminar om spiritualitetens gjenkomst, formuleres lengselen etter dette erfaringsnære som en lengsel etter

en fordybelse i kristendommen – efter inderlighed og efter en oplevelse af følelsesmæssig virkelighed i mødet med troen. Dette indebærer også en længsel efter et sprog, som forbinder den enkeltes personlige liv med en religiøs virkelighed. Den kristne tradition rummer mange bud på en mere spirituel tilgang til det kristne univers. Såvel den ortodokse som

38. Pelikan, 1996, 217.

39. Britta Birnbaum, *Maria i konst, kyrka och folketro*, 2003, 91.

40. Helgesen & Verne, 2010, 5.

den katolske kirke kan her give inspiration, og mange nye praksisformer opstår eller genoplives i disse år.⁴¹

Hengivenheten mot Maria trenger altså ikke bare å handle om å etterfølge hennes gode eksempel som from kvinne: gudfryktig, lydig, saktmodig og mild. Det kan like mye dreie seg om å finne en identifikasjonsfigur som kan hjelpe det moderne mennesket i dets autenticitetsprosjekt: å leve livet ut fra eget indre kompass.

Blant de mest sekulariserte landene i verden finner vi de skandinaviske, der luthersk kristendom har stått sterkt siden reformasjonen. Hvordan dette henger sammen, skal ikke utledes her, men det kan konstateres at en temmelig nøktern kristendomsform har holdt til innenfor den lutherske kirke.⁴² Mysteriene har ikke hatt stor plass, og de som har villet avskrive kirkegjengernes åndsevner med henvisning til overnaturlige praksiser, har hatt bedre kår andre steder. Samtidig har kirkens tilbakeholdenhet på dette området blitt både utfordret og kritisert fra så vel karismatikk, pietistisk lavkirkelighet og i de senere år fra nyåndeligheten. Der en bred og inkluderende folkekirke tidligere måtte avklare sitt forhold til det førmoderne satt opp mot naturvitenskapenes innsikter, blir den nå konfrontert med folkets postmoderne søken mot mystikk og åndelig dybde. Kirken har strevd med sitt forhold til denne utfordringen. Som forfatteren og katolikken Arne Berggren sier i et intervju med *Vårt Land*: «Statskirken lurert rett og slett folk. De feirer allehelgensdag, Mariaikonene kommer opp igjen og det arrangeres lysvandring på kirkegården. Det er feigt, og trenger å luftes.»⁴³

Da menigheten i Gamle Aker kirke ville forandre gudstjenesten med innslag fra andre kirkesamfunns tradisjoner, var ikke daværende biskop Andreas Aarflot begeistret. På et tidspunkt ville han stoppe dette, men tok likevel retrett og tillot røykelse, prosesjoner, sidealtre og mariaikon i kirken.

Ønsket om en sterkere vektlegging av gudstjenesteelementer som appellerer til følelser og ikke bare intellekt, har ikke avtatt siden. En tydeligere tilstedeværelse for Maria i Den norske kirke kan ses, der Maria med sin kroppslighet og skjønnhet inviterer til en annerledes tilnærming. Hos «en flott kvinne med barn som representerer all godhet og omsorg» og som også er «vakker, mystisk og perfekt malt av en renessansekunstner» kan man forvente forståelse, sier Arne Berggren, og uttrykker kanskje med dette hva flere søker og har søkt hos madonnaen⁴⁴.

41. Se <http://www.noedebosogn.dk/Hoejskoledage.aspx?p=1>

42. Se f.eks. Per Magne Aadnanes, «Å vera luthersk i ei refortrylla samtid. Om magi og teologi i det seinmoderne», i *Arr*, nr. 3, 2011, 71–81.

43. *Vårt Land*, 19.11.2011, 32.

44. *Vårt Land*, 19.11.2011, 31.

Maria kan være objekt for mange slags kjærighet og inspirator til ulike spiritualitetsformer, og slik årsak til at varianter både av katolisismens folkereligiøsitet og av den mer teologisk begrunnede mariaærbødigheten får gli ganske friksjonsfritt inn i sammenhenger der en før har vært tilbakeholden med den slags. Og som i oldkirkens dager er ikke teologene alene om å forme bildet av henne som fødte Frelseren – mariabildet påvirkes fra flere hold.

Mariaskikkelsen skulle på mange måter vært en samlende figur i kristenheten som kirkens mor. Hennes skjebne har derimot ofte vært å bli en splittende faktor. Om den spirituelle vendingen i religionsutøvelse og -forståelse vil overvinne dette og la Maria bli troens autentiske uttrykk i samtiden, gjenstår å se.

Litteratur

- Alver, Bente Gullveig, Ingvild Gilhus, Lisbeth Mikaelsson & Torunn Selberg, *Myte, magi og mirakel*, Oslo: Pax Forlag, 1999.
- Birnbaum, Britta, *Maria i konst, kyrka och folktro*, Stockholm: Proprius förlag, 2003.
- Endsjø, Dag Øistein & Ingeborg Lied, *Det folk vil ha. Religion og populærkultur*, Oslo: Universitetsforlaget, 2011.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- Helgesen, Anne & Lyder Johannes Verne, *Mariamesse – Gi oss Maria tilbake*, Hamar: Kirkesangforlaget, 2010.
- Jervell, Jacob (red.), *Jomfru Maria. Fra jødepике til himmeldronning*, Oslo: Gyldendal, 1996.
- Kreitzer, Beth, *Reforming Mary. Changing Images of the Virgin Mary in Lutheran Sermons of the Sixteenth Century*, Cary, USA: Oxford University Press, 2004.
- Lindmo, Anne & Helle Vaagland, *Heia mamma!* Oslo: Aschehoug, 2007.
- Lynch, Gordon, *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*, London: I.B. Tauris, 2007.
- Olsen, Harald, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, Kristiansand: Høgskolen i Agder, 2006.
- Pelikan, Jaroslav, *Mary Through the Centuries*, New Haven & London: Yale University Press, 1996.
- Skjeltbred, Ann Helen Bolstad, «Gjør døren høy: nye ritualer i kirken», i Odd Are Berkaak, Ågot Gammersvik, Svein Gynild & Inger Johanne Lyngø (red.), *På sporet av den tapte samtid*, Bergen: Fagbokforlaget, 2009, 51–63.
- Vårt Land*
- «Forelsket i Maria», 19. november 2011.
 - «Tar Maria inn i den lutherske varmen», 9. januar 2012.
 - «Lar seg påvirke fra alle kanter», 10. januar 2012.
 - «Reformasjonen er mindre sentral», 11. januar 2012.
- Aadnanes, Per Magne, «Å vera luthersk i ei refortrylla samtid. Om magi og teologi i det seinmoderne», i *Arr*, nr. 3, 2011, 71–81.

Bidragstyttere

Per Magne Aadnanes

Professor emeritus ved Institutt for religion, livssyn og kyrkjefag, Høgskulen i Volda

Leif Gunnar Engedal

Professor ved Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo

Ragnhild Fauske

Høgskolelektor ved Institutt for religion, livssyn og kyrkjefag, Høgskulen i Volda

Kristin Hatlebrekke

Høgskolelektor ved Institutt for religion, livssyn og kyrkjefag, Høgskulen i Volda

Tone Stangeland Kaufman

Førsteamanuensis ved Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo

Kim Larsen

Høgskolelektor ved NLA Høgskolen, Bergen

Birger Løvlie

Dosent ved Institutt for religion, livssyn og kyrkjefag, Høgskulen i Volda

Harald Olsen

Seniorrådgiver/forsker ved Institutt for religion, filosofi og historie, Universitetet i Agder

Tove Rustan Skaar

Førstelektor ved Høgskolen i Staffeldtsgate, Oslo

Knut-Willy Sæther

Førsteamanuensis ved Institutt for religion, livssyn og kyrkjefag, Høgskulen i Volda

Jan Inge Sørbo

Professor ved Institutt for sosialfag, Høgskulen i Volda

Karl Inge Tangen

Førsteamanuensis ved Høyskolen for Ledelse og Teologi, Oslo

Jan Ove Ulstein

Dosent ved Institutt for religion, livssyn og kyrkjefag, Høgskulen i Volda