

Leder

På alle måter svært religiøse?

Ordene i overskriften er lånt fra Paulus. Observasjonen ble som kjent gjort på vandring over et av antikkens torg: Svært religiøse, med alter "for en ukjent gud". Kunne observasjonen like gjerne vært gjort på våre torg et par årtusen senere? I alle fall blomstrer utvilsomt religiøsitet i mange farger og fasonger også i vår kultur i dag. Kanskje har også vår tids nyåndelighet flere felles trekk med den religiøsitet Paulus møtte i Athen? Og som han leter også vi etter fruktbare måter å komme i dialog med mennesker som dyrker "ukjente guder" og gjør andre troserfaringer enn dem vi selv er mest fortlørlige med.

Hvordan kan det skje? Hvordan kan vi lytte lenge og vel i møte med andre menneskers religiøse annerledeshet uten å miste oss selv eller gå på akkord med vår egen åndelige integritet? Og hva har vi selv å komme med i denne dialogen? Hva med våre egne meningsbærende troserfaringer? Hvordan kan de målbares i vitnesbyrd og forkynnelse? Eller er kanskje spørsmålet etter personlige og eksistensbærende troserfaringer en teologisk avvei, en illegitim konsesjon til en oppleveleshungrig, selvcentrert og subjektiv kultur? Denne typen spørsmål kan skimtes som bakgrunn for flere av bidragene i dette nummer av vårt tidsskrift – som for øvrig fra og med dette nummer har fått nytt navn: *Tidsskrift for Praktisk Teologi* (TPT).

Som leseren vil se, belyser de ulike artiklene tematikken fra markert forskjellige synsvinkler. Posisjonene som utarbeides, er også forskjellige. *Tore Laugerud* utfordrer både tradisjonell misjonsspiritualitet og Den norske kirkes lutherske tradisjon. Han etterlyser mer varhet

og åpenhet i møte med søkende menneskers religiøse erfaringer og ser fraværet i vår tros-tradisjon av en kontemplativ fromhet som et stort tap. Det gjør oss fattige på troserfaringer som kan utdype troens innside og dybdedimensjonene i livet med Gud. Et tilsvarende engasjement for fordypning av tradisjonelle kristne spiritualitetspraksiser i møte med vår tids nyåndelighet målbæres også i bidragene fra *Anna Ramskov Laursen* og *Kari Nedgård*. Felles er fokuset på fornyelse og fordypning av en praksisrettet kristen spiritualitet som vesentlig for kirkens liv, også slik kirkens liv framstår i dialogen med en ny, erfaringsorientert åndelighet.

Dette perspektivet settes på en interessant måte i relieff gjennom *Egil Sjaastads* analyse av det prekenprogram som utvikles i Carl Fr. Wisløffs homiletikk. Også her står spørsmålet om opplevelsenes og erfaringens plass i formidlingen av Evangeliet sentralt. Hvilken rolle kan menneskelig erfaring spille i forkynnelsen av Evangeliet som et aktuelt og meningsbærende budskap i dag? På sett og vis er tematikken den samme som i møte med nyåndeligheten. Men med en bestemt tolkning av det lutherske lov-evangelium-skjemaet som ramme, søkes løsningen her i andre retninger. Guds Ord slik det er gitt oss i Den Hellige Skrift er det eneste og "objektive" fundament i troens liv.

En annen tilgang til spørsmålet om gudstroens betydning for menneskelig erfaring finner vi i *Anna Dalakers* artikkel. Her er utgangspunktet empirisk for så vidt som det dreier seg om møte med troens betydning i livet til personer som lever med kronisk sykdom. Både med referanser til personlige erfaringer og ved hjelp av religionspsykologisk teori og fortolkning, viser Dalaker hvordan troserfaringen

og vissheten om Guds nærvær kan fungere som avgjørende kilde til livsmot hos mennesker med kronisk sykdom. På sett og vis er veien ikke så lang fra dette perspektivet til den tematikken som *Tor Johan Grevbo* løfter fram med tittelen "Hvert menneskeliv er Guds roman". Også her handler det om å åpne seg for rikdommen og mysteriene i den menneskelige erfaring, og gjennom dette nærme seg rikdommene i Gud og den verden Han har skapt. Men her hentes altså stoffet fra Grevbos gledesfylte møter med et rikt tilfang av nåtidig og "klassisk" skjønnlitteratur. Det er et viktig anliggende å vise hvilken stor betydning som slik lesing kan ha også med tanke på kirkelig tjeneste, ikke minst i sjelesorgen.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

AD FONTES

Vær stille
for håpets skyld vær stille
Han som tier bak dørene vet hva du trenger
Vær stille for stillhet er din føde
Og du skal ikke sulte.

Arnold Eidslott

Kirken i møte med åndelige erfaringer i grenseland til kristen tro – et missiologisk perspektiv *



TORE LAUGERUD

tl@Areopagos.org

* Artikkelen er et bearbejdet foredrag fra "Petter Dass-seminaret Teologi i kontekst" på Alstahaug, 15.–16. september 2010. Seminaret's tema var: "Kristen spiritualitet i en ny tid".

Spørsmålet om hvordan kirken skal møte åndelige erfaringer i grenseland til kristen tro reiser seg med stor styrke innenfor den videre temakretsen *spiritualitet i en ny tid*. I denne artikkelen vil jeg trekke fram noen erfaringer fra ulike kontekster i Afrika og i Norge, som belyser spørsmålsstillingen, og reflektere over dem. Perspektivet er pastoralt og missiologisk.

Spiritualitetsbegrepet

Først vil jeg redegjøre kort for min bruk av spiritualitetsbegrepet. Jeg forstår spiritualitet som et allmennmenneskelig fenomen knyttet til menneskets *erfaringer og lengsler*. Spiritualitet er menneskets erfaringer av og lengsler etter

- noe livgivende, vitaliserende.
- noe samlende, livsintegrerende.
- noe som overskrider selvets grense.
- noe som berører menneskets dypeste verdi.¹

Begrepet rommer også de *praksiser* som disse erfaringene og lengslene avføder, eventuelt de praksiser som mennesket bedriver for å fremkalle erfaringene og fylle lengslenes rom.

Selve ordet spiritualitet er dannet av *spiritus*, ånd. Det indikerer at spiritualitet er relatert til mennesket som åndsvesen. Kristen antropologi forstår mennesket som en helhetlig og unik skapning av kropp, sjel og ånd.² Et menneskes spiritualitet er derfor fra én side sett gitt i dets skapelse, som noe dypt personlig. Men skapelse er teologisk forstått en pågående prosess med et fellesskapsikte. Derfor er spiritualiteten dynamisk og levende og påvirkes og formes av menneskets erfaringer og relasjoner.

Spiritualitet som kristen term dukker først opp i katolsk litteratur i Frankrike på 1600-tallet.³ Her tas det i bruk for å uttrykke den enkeltes respons på Gud gjennom holdninger, asketisk praksis, bønneformer osv., det man tidligere hadde kalt *asketisme* eller *fromhetsliv*. På 1900-tallet tas det allment i bruk innenfor katolsk teologi, og man begynner å tale om ulike typer kristen spiritualitet: fransiskansk, benediktinsk

osv. Det illustrerer hvordan kristen spiritualitet lever i en nødvendig spenning mellom individ og fellesskap og mellom enhet og mangfold. Fra 1960–70-tallet eksploderte bruken av begrepet, og betydningen ble utvidet. Teologer som Raymond Panikkar begynte å bruke det også om andre religiøse tradisjoner. Fra samme tid begynte man sakte, men sikkert å bruke spiritualitetsbegrepet også på protestantisk mark.

Kristen spiritualitet kan defineres som *den kristnes, og det kristne fellesskapets, varhet for og respons på den treenige Guds nærvær, tiltale og handling, i eget liv og i verden.*

Kirken i møte med åndelige erfaringer i Afrika

Den moderne misjonsbevegelsens spiritualitet

Den moderne misjonsbevegelsens spiritualitet har hatt stor innvirkning både i norske og i afrikanske kontekster. Det er en praktisk og handlingsrettet spiritualitet med vekt på å hjelpe og vise barmhjertighet. Den er tydelig formet av genuine erfaringer av Gud gjennom forkynnelse, bønn og bibellesning. Møtet med Gud vakte og myndiggjorde til ansvar for andre, åndelig og kroppslig. Noen ga det åndelige forrang, gjerne med henvisning til "evighetsalvoret". Andre la mer vekt på det kroppslige. Men begge aspektene hang nøye sammen, slik det kommer til uttrykk i den sentrale metaforen om "hedenskapets mørke". Målet var Guds rikes komme, men mer eller mindre innvevd i dette var et annet mål: utberedelsen av vestlig mentalitet og sivilisasjon.

Det er mange nyanser og positive trekk i bildet. Men dominikaneren Pierre Claverie, biskop som ble myrdet i Algerie i 1996, uttrykker en grunnleggende svakhet i denne spiritualiteten når han skriver: "Jeg levde i det jeg nå vil kalle en 'kolonialistisk glasskule', uten en gang å se de andre."⁴ Det er min tese at denne mangelen på å se den andre henger sammen med et *underskudd på det kontemplative aspektet i misjonsbevegelsens spiritualitet*. Kontemplasjon kommer av et verb som betyr å se, skue, og kjennetegnes av bønn preget av en åpen og lyttende holdning med fokus på Guds nærvær. En slik holdning i bønn vil også prege den

bedendes liv og relasjoner. Vår definisjon av spiritualitet rommer både *varhet* for og *respons* på Guds handling i oss og i verden. Man kan si at misjonsbevegelsens spiritualitet er sterk på respons – det jeg og det fellesskapet jeg tilhører, skal gjøre – men svak på varhet for Guds nærvær og handling, særlig i den andre.

Erfaringsbasert kristendom i Afrika

Til tross for denne misjonsspiritualitetens innflytelse har en stedege, folkelig kristendomsform satt sitt preg på de fleste kirker i Afrika, antagelig mer enn hva tilfellet er mange steder i Norge. Flere faktorer har bidratt til dette. For det første var misjonærenes makt og kontroll begrenset. I møtet med en afrikansk virkelighet skjedde det en umiddelbar kontekstualisering av det kristne budskapet og de kirkelige formene. Denne typen kontekstualisering er svært viktig, men overses ofte. Det handler om en *folkelig overføringsprosess* som skjer både på det individuelle og på det kollektive planet. Den kan være bevisst, men ofte foregår den ubevisst. Slik dannes folkereligiøsitet i kontekster der bestemte institusjoner er satt til å ivareta det religiøse livet, enten det dreier seg om misjon, kirke, moské eller tempel.

En annen viktig faktor er at det oppsto *afrikanske profetskikkelser* som ble redskaper og ledere for brede, folkelige fornyelses- eller vekkelsesbevegelser. Ofte, men ikke alltid, var de ulærde – gjerne kvinner – og de sto fram i kraft av en kallsopplevelse med syner og audisjoner. For folk flest framsto de som midlere, mennesker som står Gud særlig nær og derfor kan bære fram andres bønner og gi konkret livsveiledning med guddommelig autoritet. Mange av dem er likevel preget av ydmykhet og en dyp opplevelse av å ha en tjenerrolle.⁵

På Madagaskar startet det en vekkelse i 1895 i en landsby uten kirke i utkanten av det norske misjonsområdet.⁶ Under sykdom fikk medisinsmannen Rainisoalambo en *drøm* der han så en lys skikkelse som sa at han skulle kaste fra seg alle tryllemidlene. Da han våknet, kastet han dem resolutt, fyltes med en usigelig fred og frisknet til. Straks begynte han å lese i Bibelen, samtale med andre om tro, sette i stand hus og eiendom og be for syke med håndspåleggelse. I

løpet av noen måneder hadde 12 mennesker kastet sine tryllemidler og blitt friske gjennom Rainisoalambos bønn. Disse samlet seg til et møte der det sto for dem at de skulle kalle seg *Herrens disipler* og leve etter et bestemt program: Alle måtte kunne lese; det var også ønskelig at de kunne regne og skrive; husene og gårdene måtte holdes rene; klærne skulle være rene og hvite, og flest mulig burde dyrke så de hadde til livets opphold. Alt de foretok seg, skulle begynne i Jesu navn og med bønn. Og det "hedenske" skulle holdes borte, også ved død og begravelser.

Flokken vokste, og etter tre år startet de en organisert misjonsvirksomhet. Rainisoalambo underviste i flere måneder om følgende tema: omvendelse, ydmykhet, tålmodighet, bønn, kjærlighetsbudet og de helliges samfunn, som for dem også var et arbeids- og eiendomsfelleskap. Så ble de første 8 sendt ut to og to som *apostler*. Hver inngikk en skriftlig avtale om å fornekte seg selv, gå over hele øya, forkynne evangeliet, drive ut onde ånder og helbrede i Jesu navn. Jesu utsendelsesord i Matt 10,7ff ble bevegelsens viktigste kjerneord, ved siden av det nye kjærlighetsbudet i Joh 13,34–35.

Senere har nye vekkelser kommet til, og *Hyrdebevegelsen*, som den etter hvert ble kalt, driver i dag en stor virksomhet der de tradisjonelle arbeidsmåtene videreføres i en bemerkelsesverdige symbiose med det moderne – herunder skolemedisin. Deres spiritualitet er fortsatt preget av en dyp identifikasjon med de syke og marginaliserte, forenet med renselse, herunder et klart nei til tradisjonell, religiøs praksis. Den gassisk-lutherske kirke har i dag flere millioner medlemmer og er en av de hurtigst voksende kirker i den lutherske familien. Hyrdebevegelsen er utvilsomt den viktigste motoren i kirkeveksten.⁷

Selv om disse bevegelsene ofte var apolitiske, oppsto de gjerne i krisetider og i tider med sterk undertrykking. Rainisoalambo fikk sin visjon det samme året som Madagaskar ble fransk koloni. De lokale forholdene var preget av det gassiske styrets oppløsning, høyt skattetrykk og sykdom. Etter den annen verdenskrig gjentok historien seg. Samme året som det gassiske

folket reiste seg i et blodig opprør mot det franske kolonistyre (1947), brøt Farihimena-vekkelsen ut rundt presten Rakotozandry.⁸ Slik kan vi observere at det gassiske, når det undertrykkes i det samfunnspolitiske rommet, finner et utløpssted i kirkens rom. Vekkelserbevegelser blir tydelig en kanal for afrikansk eller gassisk bevissthet og frihetsfølelse. I et teologisk perspektiv kan vi spørre om vi i de drømmer og syner som utløser vekkelser, kan se Guds finger, den Gud som ser⁹ og hører sitt folks rop,¹⁰ og som i krisesituasjoner helt overraskende gir seg til kjenne og skaper nytt håp og veier til frigjøring.

Hvordan møtte kirken disse erfaringene?

Den lutherske kirken på Madagaskar var dominert av norske misjonærer. Disse var generelt preget av en selvbevissthet skapt av tidens norske nasjonalisme og konfesjonalisme.¹¹ Det norske var det beste i verden, og alt ikke-luthersk var "dissentervesen". Likevel lot misjonærene den gassiske vekkelserbevegelsen få rom. Flere faktorer kan ha bidratt til det. Kanskje handler det om en slags gjenkjennelse? Den gassiske vekkelserbevegelsen ble utløst av andre typer åndelige erfaringer enn de norske vekkelserne, nemlig av drømmer og visjoner. Men misjonærene gjenkjente trolig disse erfaringene fra Skriften, og likeledes bevegelsens urkristne karakter som en Jesu etterfølgelsesbevegelse. Videre kan de norske vekkelsererfaringene ha gitt misjonærene hjelp til å gjenkjenne grunntrekk i den gassiske vekkelserens etos og frukter. Vekkelseren reiste mennesker opp, myndiggjorde dem og ledet til folkelig bibellesning og holistisk misjon.

De sosiopolitiske faktorene har allikevel avgjørende betydning. Den norske protestantiske misjonen var i konflikt med den franske kolonimakten og en økende katolsk innflytelse i kjølvannet av kolonialiseringen.¹² I reaksjon mot denne utviklingen førte de den lutherske kirken i motkulturell retning. Kirken fremsto med et klart gassisk preg i en stadig mer frankofon kontekst. De fleste misjonærene fant en plass i vekkelserens kulisser som sjelesørgere og veiledere, men de lot gassere selv stå midt i arbeidet og lede det. Denne holdningen har ført

til at vekkelsen fikk en plass innenfor kirken, som en tverrstruktur i spenningen mellom deltagelse og frihet. Dette har mange likhetspunkter med lekmannsorganisasjonene i Den norske kirke og med ordenssamfunnene i den katolske kirke.

Andre steder i Afrika, ikke minst der kirke og misjon hadde samme nasjonale opphav som kolonimakten, ble tilsvarende bevegelser ofte møtt med undertrykkelse og kontroll. De ble da radikaliseret og etablerte seg som uavhengige afrikanske kirker. Disse er meget mangfoldige i teologi, organisasjonsform og livsytringer. Mange av dem er genuine kristne kirker i afrikansk drakt. Andre er uttrykk for en re-interpretasjon av den afrikanske primalreligiøsitet i en ny tid, eller de framstår som afrikanske nyreligiøse sekter av synkretistisk type.¹³

Disse afrikanske kirkene og fornyelsesbevegelsene er uttrykk for en erfaringsbasert religion nedenfra. De framstår med et folkelig lederskap og et enkelt budskap og gir alle troende sin plass og funksjon i religionsutøvelsen. Deres budskap og religiøse praksis henvender seg på en konkret måte til alle sider av folks hverdag. Ikke minst er de i stand til å håndtere på meningsfylt vis, gjennom veiledning, bønn og riter, det tapet av livskvalitet som oppstår når det inntreffer sykdom og kriser.

Hva mener vi med åndelige erfaringer i grenseland til kristen tro?

Før vi går videre kan det være nyttig å reflektere over hva åndelige erfaringer i grenseland til kristen tro egentlig betyr. Jeg har tidligere definert *åndelige* erfaringer som *erfaringer som overskrider selvets grense, berører menneskets dypeste verdi og fører til vitalisering og livsintegrasjon*. Med *erfaringer* mener jeg noe mer enn opplevelser. Det meste vi opplever berører oss bare på overflaten og har flyktig karakter. Med erfaringer mener jeg opplevelser som berører oss dypere, opplevelser som får formende eller endrende betydning i våre liv. Men hva legger vi i uttrykket: *i grenseland til kristen tro*? Går det på personen: at mennesker med en annen tro eller ikke-troende – muslimer, ateister, folk flest – gjør åndelige erfaringer? Eller går det på det rommet der erfaringene skjer: at de gjøres utenfor det vi opp-

fatter som ”troens rom” - for eksempel ute i naturen? Eller går det på selve erfaringen: at dens innhold og karakter er åpen for tolkning – for eksempel mystiske erfaringer av enhet med altet? En mindre presis og mer folkelig oppfatning kan være at det handler om uvanlige erfaringer.

Ser vi på Rainisoalambos erfaring, kan vi si at det er en erfaring i grenseland til kristen tro for så vidt som den er uvanlig og skjer utenfor ”troens rom”, nemlig i en drøm. Også ut fra det personlige perspektivet kan den sies å være i grenseland. Rainisoalambo var døpt og noe påvirket av kristen forkynnelse. Men først og fremst var han en aktiv medisinsmann, dypt rofestet i gassisk primalreligiøsitet. Erfaringens innhold og karakter er åpen for tolkning. Men Rainisoalambo selv var ikke i tvil: Den lyse skikkelsen som viste seg og ba ham kaste tryllemidlene, var Jesus Kristus.

I dagens informasjonssamfunn akselerer betretninger om liknende erfaringer. Ikke minst i den muslimske verden kommer et betydelig antall mennesker til kristen tro gjennom visjoner eller drømmer.¹⁴ De forteller at de i utgangspunktet ikke visste hvem de så i visjonen. Men på ulikt vis, og ofte etter lang tid, møter de kristne som gir dem tolkningsnøkler til erfaringen. Dette leder videre til et kristent liv med bibellesning, bønn, fellesskapsbygging og misjon. Men den sosiale og religiøse konteksten bidrar til at det skjer på en diskret måte, og ofte uten at de bryter med moskéen. Man regner med at det i dag finnes et sekssifret antall kristustroende muslimer som lever mer eller mindre skjult i det muslimske fellesskapet, fordelt på en rekke land. Liknende erfaringer berettes også fra andre religiøse kontekster, i Kina, India og andre steder. Liknende historier har også vært fortalt av mennesker i Norge som har gjort erfaringer i det nyåndelige universet. Overallt er det viktig at kirken møter disse menneskene og deres fortellinger med åpenhet, forankret i troen på den treenige Gud som virker og fremmer sin gjerning i hele skaperverket.

Erfaringer av det onde

Åndelige erfaringer i grenseland til kristen tro er ofte blitt demonisert og tolket som erfaringer

av det onde. Det kan henge sammen med en teologi som ikke har rom for den treenige Guds virke i hele skaperverket. En slik teologi er særlig utbredt innenfor reformerte, pentekostale og karismatiske kristendomstradisjoner. Men demonisering kan også være motivert ut fra kontroll og maktutøvelse. Åndelige erfaringer er kraftfulle og kan endre mennesker, kirker og samfunn. Derfor er de truende for mennesker i maktposisjoner. Det kan føre både til ubevisst demonisering, men og til at de bevisst stemples som demoniske for å hindre deres gjennomslagskraft.

En aktivist innen alternativbevegelsen har gitt meg en fortelling som illustrerer dette. Bestemoren var "spåkone" hos romfolket. Foreldrene kom med i en frikirkelig vekkelser. Fortelleren kjente selv på evner som gikk videre i slekta, og hadde sterke bånd til bestemoren. Foreldrene og deres frikirkelige miljø hadde imidlertid ikke en teologi som kunne romme slike evner, så de undertrykkte og demoniserte dem. Så åpnet det seg gjennom alternativbevegelsen store muligheter for mennesker med åndelige erfaringer og/eller evner som fikk plass verken i det sekulære samfunnet eller i kirken. Kirken mistet sin institusjonelle autoritet, og religiøsiteten ble frisatt. Det førte til at vedkommende kunne sette sammen et livssyn og etablere en åndelig praksis innen den åpne og vide rammen av alternativt nettverk.

Det er imidlertid grunn til å ta på alvor at mennesker også gjør erfaringer av det onde. Også disse fører ut over selvets grense. Men de skiller seg fra genuine åndelige erfaringer ved at de ikke er livgivende og samlende. Tvert i mot senker de livskvaliteten, ofte radikalt og dramatisk, og splitter og forvirrer. Et eksempel på slike erfaringer er *urolige hus*. Hvordan skal kirken møte slike erfaringer? De skal verken gis rom eller overses. Fordi de er destruktive, skal det settes grenser for dem. Etter mitt skjønn er det ikke nødvendig å tolke slike erfaringer, eller å gi tolkningshjelp, slik en prest gjorde i en aktuell sak om en urolig barnehage i Gudbrandsdalen. Fokus bør være på å gi menneskene hjelp til å frigjøre seg fra de destruktive erfaringene gjennom de midler kirken har, fremfor alt rituelle handlinger bestående av Guds ord og bønn.

Kirken i møte med åndelige erfaringer i Norge

Statskirke og ensretting

Det er viktig å ha bevissthet om at den lutherske kirken hos oss spiller en historisk rolle som står i skarp kontrast til hva vi så i den gassiske konteksten. Reformasjonen i Norge gjorde kirken til et statlig religionsvesen som styrte og kontrollerte gudstroen med alle de styrer som sto til rådighet for øvrigheten. En slik maktkonstellasjon innebærer at det må bli konflikt når noen står fram med noe nytt. Maktaspektet ble særlig sterkt i Danmark/Norge fordi reformasjonen her ble innført gjennom en religiøs utrenskningsprosess som gikk mye lengre enn for eksempel i Sverige. I Norge skjedde dette uten at det fantes en luthersk grasrotbevegelse. Dette forløpet er ganske unikt og en viktig forutsetning for en religiøs undertrykkelses- og ensrettingstradisjon som går langt opp i nyere tid.

Minoritetene har fått føle dette: jøder, katolikker, frikirker og ikke minst det samiske folk og romfolket. Det har igjen bidratt til at det norske samfunnet og Den norske kirke har liten erfaring og kompetanse i å håndtere religiøst mangfold. Når kirkens institusjonelle autoritet i dag forvitrer, vet ikke kirken hvordan den skal agere. Dens mønster blir re-aktivt, ikke proaktivt. I parentes en observasjon: En påfallende stor andel av utstillerne på alternativmessene har røtter i det samiske folk og i romfolket.

Vekkelser på norsk

Går man den norske virkeligheten nærmere etter i sømmene, er bildet allikevel mer sammensatt. Vi har hatt vekkelser som ikke har latt seg undertrykke, men som – etter at konventikkelplakaten ble opphevet i 1842 – fikk rom innenfor statskirkens paraply. Vekkelserne er klart relatert til åndelige erfaringer. De begynner med at enkeltmennesker gjør erfaringer som tenner en gnist. Erfaringene deles, og gnisten antenner en brann som brer seg og skaper nye erfaringer.

Det mest betydningsfulle eksemplet i et nasjonalt perspektiv er uten tvil den erfaringen Hans Nielsen Hauges gjorde. Mens han arbeidet under åpen himmel, sang han: "Styrk du meg kraftig i sjelen her inne, at jeg kan kjenne hva

Ånden formår! Styr du min tunge og tankene mine, led meg og lokk meg så svak som jeg går! Meg og hva mitt er jeg gjerne må miste når du alene i sjelen vil bo, og seg omsider på døren må liste alt som forstyrrer min innerste ro.”¹⁵ Ordene skildrer den kristne mystikkens grunn erfaring som Paulus på klassisk vis har formulert slik: ”Jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg.”¹⁶ Straks Hauge hadde sunget gjennom verset, ble hans ”Sind saa oppløftet til Gud, at jeg ikke sansede mig, eller kan udsige hva som foregikk i min Sjæl; thi jeg var udenfor mig selv.” Hauge sier videre i sin skildring av erfaringen: ”Min Sjæl følte noget overnaturlig, Guddommelig og Salig; en Herlighed, som ingen Tunge kan udsige.”¹⁷

Er Hauges erfaring en åndelig erfaring i grenseland til kristen tro? Det kommer an på definisjonen. Det er ingen tvil om at Hauge var en grunnfestet kristen, men erfaringen hans var uvanlig. Rommet det skjer i, er for så vidt flertydig. Hauges erfaring inntreer ute i naturen, men den kommer mens han synger en salme – altså i *bønnens rom*. Erfaringens innhold og karakter må sies å være åpen for tolkning. Men Hauge selv er ikke i tvil: Han karakteriser erfaringen som ”et overvettes besøk av Guds kjærlighet”.

Vi merker oss at den sentrale kirkehistorikeren og kirkelederen Andreas Aarflot strever med å tolke Hauges erfaring. I hans kirkehistoriske standardverk¹⁸ som en hel generasjon med prester har lagt til grunn, diskuteres det hvorvidt erfaringen skal forstås som en *kallsopplevelse* eller en *omvendelsesopplevelse*. Vi merker oss for det første at Aarflot bruker begrepet ”opplevelse”, ikke ”erfaring”. Det er tidstypisk og speiler den rådende teologiske kritiske distanse til det subjektive. Mer alvorlig er det at Aarflots alternativer, kall eller omvendelse, stenger utsikten til erfaringens egentlige karakter. Hauge beskriver den selv som en *kjærlighetserfaring*, eller som en mystisk erfaring av *enhet med Gud*. I et bredere perspektiv kan vi betegne den som en *kontemplativ erfaring*.

Hauges erfaring skjer ikke uformidlet; den inntreer mens han synger den kristne mystikkens kjernesalme *Jesus din søte forening å smake*. Med den ignatianske¹⁹ spiritualitetens språk

kan vi si at erfaringen inntreer mens Hauge praktiserer ”åndelige øvelser”. Utviklingen etter reformasjonen hadde imidlertid lukket det kontemplative språket for Hauges samtid, og for Hauge selv står det nok slik at erfaringen kommer uventet og i liten grad settes i sammenheng med å utøve bestemte åndelige disipliner.

Tapet av det kontemplative språket er, ved siden av tapet av bildene og klostervesenet, blant de alvorligste tapene reformasjonshistorien påførte Den norske kirke. Dette tapet har bl.a. skjult det noe paradoksale faktum at lekmannsbevegelsen i Norge har sitt viktigste utgangspunkt i en mystisk enhetserfaring. Tapet av det kontemplative språket gjør seg gjeldende langt inn i vår aktuelle kirkesituasjonen, og fører blant annet til at kirken står dårlig rustet til å møte åndelige erfaringer i grenseland til kristen tro i dagens flerreligiøse samfunn.

Moderne åndelige erfaringer

Harry Månshus skrev for 15 år siden en viktig bok som han kalte *Den kosmiske katedralen*. Tittelen spiller på de store endringene i vår tid. Globaliseringen river menneskene ut av de nedarvede sammenhengene og kaster dem ut i en kosmisk katedral, der alle slags religiøse og åndelige ideer og praksiser flyter omkring, fritt tilgjengelig for alle. Mange mennesker bryter opp og legger ut på en åndelig reise – med nye ledestjerner og ny kurs. I kapitlet *Edens barn lengter hjem* tar han opp det faktum at intensive opplevelser i naturen og ”nær-dødenopplevelser” er i dag svært vanlige, selv om mange aldri forteller om dem – ikke en gang til sine nærmeste. Religionspsykologen Antoon Geels har forsket på dette. Han har funnet at de aller fleste av dem som gjør slike intensive erfaringer, har en ting felles: I tiden før opplevelsen har de gjennomlevd en akutt krise, noen til og med en langtrukket ”kronisk” krise helt fra barne- og ungdomsårene. Det viser seg også at den intensive erfaringen er et svar og en løsning på den livskrisen vedkommende har befunnet seg i over kortere eller lengre tid.

La oss lytte til informantene ”Marianne” som på den tiden regnet seg som ateist:²⁰

Plutselig, uten at jeg visste hvordan det gikk til, falt alle puslespillbitene på plass. Jeg var ett med

naturen, følte samhørighet med alt som levde, med alt som omga meg – ja, med hele universet. Jeg var som et av Guds barn, innesluttet i Guds favn og hadde del i hele herligheten. Jeg merket en følelse av varme og vennlighet – Guds kjærlighet... Jeg gikk omkring i gledesrus. Livet hadde fått ny mening. Jeg – som etter en forvirret og strevsom pubertet snarere hadde følt meg asosial og utenfor – følte plutselig at jeg hadde del i hele skaperverket. Jeg var med. Jeg var et Guds barn og fikk ny og varig selvtilitt.

Det er ikke minst eksistensielle kriser, sterke erfaringer i terapi og intensive opplevelser av andre bevissthetstilstander som har ført millioner av mennesker i Vesten inn i nyåndeligheten. En side ved akutte eksistensielle kriser er nemlig at de sprenger våre rammer for tolkning av livet og virkeligheten og tvinger fram et oppbrudd og nyorientering. Det indre orienteringskartet vi har fått gjennom vår kultur, stemmer ikke lenger. Behovet for å finne mening er akutt, og de eneste miljøene som virker tiltrekkende på dette stadiet, er de som byr på *trygghet, respekt og en tolkning* av den åndelige virkeligheten som har trengt seg på.

Det er derfor et påtrengende behov at kirken tar opp denne erfaringsvirkeligheten. Utfordringen ligger på flere plan. Men ikke minst handler det om å skape åpne og trygge miljøer som kan romme disse menneskene og lytte med respekt når de våger å dele sine erfaringer. Noen ganger vil det handle om å ta del i en undring. Andre ganger vil erfaringene ha likhetstrekk med erfaringer vi gjenkjenner fra kirkens tradisjon, eller som vi selv har gjort i en atmosfære av bønn og meditasjon, erfaringer vi ikke nøler med å kalle gudserfaringer, eller kontemplative erfaringer. Marianne fortalte sin historie i en sammenheng som handlet om veien ut av kaos og krise. Psykologien vil ha sine forklaringer på dette, men kirken må lete i sin egen tradisjon etter teologiske tolkningsnøkler.

De moderne fortellingene om veien ut av kaos og krise har mange likhetspunkter med Bibels gamle fortellinger om Gud som "hørte sitt folks rop" – uten at de nødvendigvis ropte på Gud – og som så Hagar i ødemarken, og møtte dem på underfullt vis til utfrielse og nytt. Skulle ikke Gud gjøre det samme i dag? Månshus foreslår andre tolkninger.²¹

Som teolog vet jeg at det blåser en "gudsvind" (Den Hellige Ånd) gjennom verden, et pust som holder skaperverket oppe og fornyer det, sekund for sekund. Det er mulig at den mystiske opplevelsen åpner øynene for denne bærende åndelige virkeligheten som ligger bak hver eneste livsyttring her og nå. Men det kan også dreie seg om et kollektivt minne fra vårt hjem i Edens hage, et bilde vi alle bærer dypt i vårt indre, der vår "hjemlengsel" har sitt feste.

Det er viktig at kirken åpner seg for sin rike mystikktradisjon og tar denne i bruk for å gi menneskene hjelp til å tolke sine åndelige erfaringer. Hvis den ikke gjør det, svikter den en søkende generasjon og overlater rommet til nyåndelighetens østlig inspirerte fortolkningsmodeller.

I 2008 foretok Areopagos i Danmark en høring blant mennesker som søker i østlig religiøsitet. I rapporten kommer det bl.a. fram at et gjennomgående trekk er at konkrete, personlige opplevelser har startet informantenes åndelige vandring og vært bestemmende for dens retning.²² Disse erfaringene roper etter tolkning. Senere etter utdyping av forståelsen. Informantene blir gjerne i den tradisjonen eller i det fellesskapet som *best forklarer opplevelsen*. Mange erfaringer, for eksempel de mystiske enhetserfaringene, er, som vi har vært inne på, åpne for tolkning. Hvis mennesker har hatt en slik erfaring og finner en beskrivelse som vekker gjenkjennelse i for eksempel buddhistisk litteratur, blir det ofte til at de søker videre innenfor buddhismen.

Kirken har i sin egen tradisjon flere verktøy å møte det nye med. Også i kirken ser vi en tydeligere vektlegging av erfarings- og opplevelsesbasert religiøsitet. En viktig dimensjon i dette er en sterkere betoning av troens innside eller dybdedimensjon, det indre åndelige livet i form av stillhet, meditasjon og bønn. Det skjer et bemerkelsesverdig, nytt gjennombrudd for kontemplativ spiritualitet, særlig gjennom retreatbevegelsen.²³

Karl Ludvig Reichelt og Areopagos-arven

En aktør og bidragsyter som bør vies særlig oppmerksomhet i et missiologisk perspektiv er Karl Ludvig Reichelt, misjonsprest i Kina fra 1903–1952.²⁴ Reichelts livsverk var å utforme en

dialogisk misjon grunnet på en *kontemplativ praksis* og på *studier av konteksten*, i hans tilfelle kinesisk kultur og religion. Gjennom Buddhimismisjonen, senere Areopagos,²⁵ fikk han en dyp innflytelse på den senere utviklingen i Norge gjennom fremveksten av retreatbevegelsen, kristen meditasjon, religionsdialog og formidling av kristen tro på en dialogisk måte i møte med mennesker preget av nyåndelige forestillinger og praksis.

Reichelt har blitt karakterisert som "en av de største mystikerne Norge har fostret" (Sverre Holth).²⁶ Han vokste opp i et tradisjonelt sørlandsk indremisjonsmiljø og var alltid preget av dette. Samtidig, skrev han senere, forsto han at "det var ikke den hele Gud" han møtte. "Det var mektige sider ved Gudstanken som ikke kom fram under bedehusets tak." Disse sidene fikk han føling med allerede i ungdomstiden på sine mange turer alene opp på Kirkefjellet i Arendal. Han opplevde at det kristne grunnsynet som han fikk innplantet i hjem og skole, kirke og bedehus, her "fikk sin vigsel og det hele ble litt etter litt løftet opp på et høiere plan". Kilder forteller at han kunne "tale som en prest til trærne i skogen. Han holder bønn og lyser velsignelsen som om der var en menighet." Selv sier Reichelt at "Deroppe opplevet jeg den mest usigelige religiøse grebenhet under allnaturens levende åndepust."

Naturopplevelsen er det første skritt i Reichelts møte med den Gud Skaperen som det ikke var plass til på bedehuset. Siden møtte han Skaperen gjennom de dypt religiøse og ærlig sannhetssøkende buddhismunkene. Reichelt hadde en dyp følelse av åndelig slektskap og fellesskap med munkene. Samtidig kjente han, kanskje mer enn noen annen, smerten ved avstanden som de kulturelle og religiøse barrierene skapte. Mens han var i dyp åndelig nød og krise, kom Reichelt som gjest til det buddhistiske Weishan-klosteret. Her hadde han en dyp kontemplativ erfaring og mottok en setning: "Gud er ikke langt borte fra noen av oss, for i ham er det vi lever, beveger oss og er til."²⁷ Da forsto Reichelt at Gud kom ikke til Kina først gjennom misjonærene. Gud har vært der først og etterlatt sine spor i mennesker, kulturer og religioner. Reichelt ville bruke disse som til-

knytningspunkter for evangeliet. Han benyttet fremfor alt Johannes-evangeliet. I dette skriftet fant han en grensesprengende universalisme i kombinasjon med et sterkt Kristus-vitnesbyrd.

Kirken kan lære mye av Reichelt. Hans opplevelse av kommunikasjonsbarrieren førte verken til lammelse eller til tilpasning. Den førte for det første til et livslangt *studium* av Østens kultur og religiøsitet. Reichelts ville virkelig se den andre – også i betydningen å forstå og lære av den andre. Han forsto at meditasjon er "hjerterpunktet" i all østlig fromhetsutøvelse og derfor måtte bli et viktig element i kirkens eller misjonens virksomhet. Denne forståelsen av meditasjonens allmennmenneskelige og allment religiøse betydning, går parallelt med en økt sans for den spesifikt kristne meditasjonen, slik den har vært drevet i klostrene fra gammel tid.

Reichelts åpenhet og evne til å se den andre er utenkelig uten den kontemplative praksisen som han selv drev. Gjennom et langt liv praktiserte han tidebønner og meditasjon på en systematisk og organisert måte, og levde et regelmessig gudstjenesteliv med nattverd og skriftemål. Reichelt mistet aldri visjonen av en *kirke* preget av kontemplativ spiritualitet og dialogisk misjon. Samtidig innså han at man trengte særlige *sentra* som kunne fremme dette, og mennesker som var dedikert til dette på en spesiell måte. Derfor realiserte han i Kina – senere flyttet til Hong Kong – Tao Fong Shan (TFS), "Fjellet der Kristusvinden blåser". TFS var – og er²⁸ – et senter for kontemplativ spiritualitet og kontemplativt preget religionsdialog, med et visst preg av kommunitet, et pilegrims-senter med et klart misjonerende sikte, men der alle deltar i vandringsen i en kontemplativ lytting og deling.

Denne visjonen vinner ny aktualitet i dagens kirke- og kultursituasjonen i vesten. Areopagos arbeider²⁸ nå for å realisere den også i Norge.

Referanser

- Birkeli, Fridtjof (1942). *Det norske Misjonsselskaps historie, bind IV*. Stavanger: Nomi.
- Birkeli, Fridtjof (1952). *Politikk og misjon*. Oslo: Egede Instituttet.
- Eilert, Håkan (1974). *Boundlessness – Studies in Karl Ludvig Reichelt's Missionary Thinking, with Special Regard to the Buddhist-Christian Encounter*. Ringkøbing: Forlaget Aros.
- Engedal, Leif Gunnar (2003). *Spiritualitet og teologi. Ung teologi 2*.

- Geels, Antoon (1991). *At møta Gud i kaos*. Nordsteds.
- Grønvik, Knut (2005). *I stillhet og tillit*, Oslo: Verbum.
- Grün, Joachim (1992). Pietismens arv og en ny spiritualitet. *Over Alt 2*.
- Holth, Sverre (1952). *Minneord om Karl Ludvig Reichelt*. Oslo: Buddhistmisjonens.
- Jørgensen, Jonas Adelin (2010). Omvendelse og identitet. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, 3–4.
- Kolloen, Ingar Sletten (2008). *Snåsamannen, Kraften som helbreder*, Gyldendal Norsk Forlag.
- Laugerud, Tore (1996). *Det religiøse Afrika. Religion og livs-syn 1*.
- Loyola, Ignasius (1532). *Exercitia Spiritualis*.
- Månshus, Harry (1997): *Den kosmiske katedralen*, Luther forlag.
- Nemer, Lawrence (1983). Spirituality and the Missionary Vocation, *Missiology 11*.
- Norsk Salmebok* (1985). Verbum.
- Olsen, Harald (2010). En døråpner for moderne spiritualitet. Karl Ludvig Reichelts pionerinnsetning i kontemplativ tenkning og praksis. Repstad, Pål (red): *Norsk bruksteologi i endring. Tendenser gjennom det 20. århundre*, Tapir.
- Olsen, Harald (2006). *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*. Skriftserie nr. 127. Kristiansand: Høgskolen i Agder.
- Rekdal, Jan Erik (2007): Jesu små søstre og livet i Nasaret, *St. Olav 2*.
- Riisager, Filip (1973). *Forventning og oppfylelse – Studier i Karl Ludvig Reichelts liv og missionsforståelse inntil 1925*. Licentiatgradsavhandling, Hjørring: Forlaget Aros.
- Riisager, Filip (1998). *Lotusblomsten og korset*. Doktorgradsavhandling. København: Gads Forlag.
- Schneiders, Sandra (2000). Spirituality in the Academy. I Kenneth J. Collins (red.). *Exploring Christian Spirituality*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Sharpe, Eric J. (1984). *Karl Ludvig Reichelt – Missionary, Scholar and Pilgrim*. Hong Kong: Tao Fong Shan Ecu-menical Centre.
- Stinissen, Wilfred (1985). *Indre vandring*. Sofiaforlaget s 164.
- Stinissen, Wilfred og Hof, Hans (1972). *Meditation och mystik*, Verbum.
- Thelle, Notto R. (1997) Kontemplativ spiritualitet – fornyelse for vår tid? Harbakk, Ernst og Riisager, Filip: *Veien videre, Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon 75 år*. DNKB.
- Thelle, Notto R. (1988). *Veien innover – på leting etter troens dybde-dimensjon*. Kirke og Kultur 1.
- Aano, Kjetil (1984). *Kors og fedregrav*, Luther forlag.
- Aano, Kjetil (1992) Madagaskar. Jørgensen, Torstein (red) *Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*. NMS.
- Aarflot, Andreas (1967). *Norsk Kirkehistorie, bind 2*, Luther-stiftelsen.

Noter

- 1 Engedal, s 47.
- 2 Stinissen: Indre vandring, s 164.
- 3 Nemer, s 420.
- 4 Rekdal.
- 5 Her er det både likhetstrekk og forskjeller til mennesker med "spesielle gaver" i norsk sammenheng. Se Kolloen: Snåsamannen.
- 6 Birkeli: *Det norske Misjonsselskaps historie*, s 186 ff.
- 7 Aano: Madagaskar, s 367–368.
- 8 Aano, Mellom kors og fedregrav, s 171ff.
- 9 Se 1 Mos 16,13.
- 10 Se 2 Mos 3,7.
- 11 Birkeli, *Politikk og misjon*, s 428ff.
- 12 Se Birkeli: *Det Norske Misjonsselskaps historie*.
- 13 Laugerud: *Det religiøse Afrika*, s 32.
- 14 Jørgensen, s 150–153.
- 15 Norsk Salmebok nr. 641, v 2.
- 16 Gal 2,20.
- 17 Aarflot, s 238.
- 18 Aarflot, *Norsk kirkehistorie*, bind II, s 238.
- 19 Av Ignasius Loyola: *Exercitia Spiritualis*.
- 20 Månshus s 40.
- 21 Månshus s 41.
- 22 Tro i tiden, s 14.
- 23 Grønvik: "50 år med retreat i Norge". Artikkel i *I stillhet og tillit*.
- 24 De viktigste studiene av Reichelts virksomhet er foretatt av Filip Riisager og Eric Sharpe, se litteraturlista.
- 25 I 1995 ble Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon om-organisert til en stiftelse, fra 2000 kalt Areopagos.
- 26 Fremstillingen bygger på Harald Olsen: En døråpner for moderne spiritualitet.
- 27 Apg 17,28.
- 28 Tao Fong Shan ble i 2010 overdratt fra Areopagos til en lokal, kinesisk stiftelse.

Sammendrag

Mange mennesker opplever ekstraordinære åndelige erfaringer. Disse erfaringene blir ofte utgangspunkt for åndelig søken. Derfor er det viktig hvordan kirken møter dem. I artikkelen forankrer jeg slike erfaringer i spiritualitetsfeltet. Afrikansk/madagassisk åndelighet er et eksempel på en erfaringsrelatert spiritualitet som gir åndelige erfaringer stort rom og sterk vekt. Ved å vise hvordan kirken har møtt den på Madagaskar, gir jeg mulighet til å reflektere over vår egen situasjon med et visst avstandsperspektiv. Norsk samtidsspiritualitet, ikke minst nyåndeligheten, viser mange likhetstrekk med den madagassiske spiritualiteten. Vektleggingen av åndelige erfaringer henger sammen med en spiritualitet nedenfra der selvet blir sin egen autoritet. I statskirkens skygge har lekmannsbevegelsen, utløst av Hauges erfaring, representert noe av det samme. Denne spiritualiteten mangler imidlertid viktige forutsetninger for å møte dagens utfordringer. I stedet peker jeg på kirkens kontemplative tradisjon. Ved å åpne seg ytterligere for sine egne mystiske tradisjoner og ved å etablere større nærhet mellom teologien og spiritualiteten, kan kirken gjenvinne en mer proaktiv rolle i møte med samtidsspiritualiteten. I dag er det helt nødvendig at dette skjer gjennom levende møter preget av en åpen og respektfull dialog.

Tro – en kilde til livsmot

Erfaringen med å leve med kronisk sykdom sett i lys av Kenneth Pargaments teori om religiøs coping



ANNA DALAKER

anna.dalaker@haraldsplass.no

1. Tema for artikkelen

Jeg feiret nyttårsaftnen 2009 i Timbuktu.¹ Der tilbrakte jeg noen timer sammen med ingen ringere enn Barack Obama. Ikke den Barack Obama som snudde Norge på hodet noen desemberdager i 2009, men en fattig malier som hadde lånt navnet til verdens mektigste mann. Han jobbet som guide i den myteomspundne byen på grensen til Sahara og var lett gjenkjennelig der han humpet rundt på krykkene sine i sanden. I Afrika er det kort vei for slike som ham til et liv i fattigdom som tigger på gaten, men Barack Obama var derimot godt på vei til å få sitt eget herberge. Han siterte moren sin som pleide å si: "Ce ne dependent pas des moyens, mais la courage" (Det kommer ikke an på de økonomiske midlene, men på motet). Han var en mann som absolutt ikke var født med "sølvskje i munnen", men som ved hjelp av sin livsinnstilling, sitt pågangsmot og sin atferd hadde klart seg mer enn bra.

Den afrikanske Barack Obama konkretiserer på mange måter den ikke-deterministiske forståelsen av mennesket, som ligger til grunn for en dynamisk copingforståelse. Mennesker er

ikke kun et produkt eller offer for omstendighetene, men kan være med å forme og påvirke sin egen situasjon. Stressforskerne Richard Lazarus og Susan Folkman har kommet med viktige bidrag i denne sammenhengen. De forstår coping som en transaksjonell prosess, som et møte mellom en situasjon og en person, som over tid gjensidig påvirker hverandre (Lazarus 1992, Lazarus 1993, Pargament 1997:84).² Den amerikanske religionspsykologen Kenneth Pargaments teori om religiøs coping er tydelig influert av Lazarus og Folkmans dynamiske copingforståelse. Han tilfører tenkingen omkring coping som prosess en ny dimensjon gjennom å vektlegge den funksjon religion, religiøsitet og spiritualitet har i copingprosesser. I sin teori om religiøs coping tar Pargament utgangspunkt i at mennesket er et søkende vesen. I sentrum for menneskets søken finner vi det han kaller for "signifikans". Signifikans er det som gir livet mening, det som mennesker bestreber seg etter å oppnå, det noen vil si er "verd å dø for". Dette kan være materielle eller immaterielle ting. Det kan være både positivt og negativt (Pargament 1997). For noen er det

hellige et slikt objekt for signifikans, men samtidig et objekt som skiller seg fra andre lignende objekter i kraft av den betydning relasjonen til det hellige har i forhold til å sette menneskers liv inn i en meningsfull sammenheng (Pargament 2007:73–75).

Jeg har de senere årene jobbet både klinisk og teoretisk med temaet ”tro og mestring av kronisk sykdom”. Kroniske sykdommer rammer forskjellig, men for dem som blir hardest rammet, innebærer det å forholde seg til uvelkomne tapserfaringer, akseptere en rekke begrensninger og å gjøre smertefulle endringer for å tilpasse seg en situasjon som innebærer helt nye livsbetingelser. Noen tilpasser seg situasjonen på en beundringsfull måte. Hvilken rolle har troen i denne tilpasningsprosessen? Jeg har i flere år jobbet med denne tematikken innenfor rammen av et kurs om tro og mestring kalt ”Tro – en kilde til livsmot?”. I det empiriske materialet fra dette kurset har jeg møtt utsagn som: ”Om jeg ikke hadde hatt troen, hvordan skulle jeg klart og levd?” (jfr. 4.1), og jeg har stilt meg spørsmålet: Hva kjennetegner denne troen, en tro som så tydelig er en kilde til livsmot? I arbeidet med denne artikkelen har oppmerksomheten min blitt mer og mer rettet mot den betydning en trygg gudsrelasjon har i denne sammenhengen, og jeg vil her drøfte følgende problemstilling: ”Hvordan kan et trygt forhold til Gud være en ressurs for coping?”

2. Material, avgrensning og metode

Høsten 2008 arbeidet jeg med å samle og videreføre noen av de erfaringene vi hadde gjort gjennom arbeidet med kurs om tro og mestring.³ Kurset er et sjelesorgsopplegg for grupper som setter fokus på troens rolle i copingprosessen av kronisk sykdom. Kurset har seks samlinger, og hver samling har noenlunde lik fordeling mellom undervisning og erfaringsutveksling. Hver samling avsluttes med en liturgisk samling som er frivillig for deltakerne. Tema som tas opp på kurset, er mestring, tap og sorg, gudsbilder, identitet og selvbylde, bønn og til slutt håp og livskvalitet.⁴

I forbindelse med dette arbeidet ønsket jeg å synliggjøre noe av den usynlige realkompetansen jeg har møtt hos mange mennesker som

lever med kroniske sykdommer. Jeg intervjuet derfor flere personer som har erfaring med å leve med kronisk sykdom. Intervjuobjektene var ikke tilfeldig utvalgt. De ble spurt fordi de på ulike måter hadde fungert som ressurspersoner i tilknytning til kurs om tro og mestring. Siri og Kari er to av personene som blir intervjuet i denne sammenhengen. Begge deltok i en ressursgruppe som kom med innspill i forbindelse med utviklingen av kurset. I tillegg har de etterpå fungert som likemenn på kurset.⁵ De har begge rikelig erfaring med å dele livshistoriene sine og blir bl.a. brukt som ressurspersoner i lokale arrangementer i regi av Funksjonshemmedes fellesorganisasjon og Lærings- og mestringssenteret.

Kari er 55 år og fikk sitt første migreaneanfall da hun var 12 år gammel. Hun har i tillegg periodevis hatt depresjoner siden hun fylte 26 år. De første årene hun var syk, hadde hun et ”normalt” liv med jobb og familie. Hun ble gradvis dårligere og ble uføretrygdet like før hun fylte 40 år. Kari går mye i fjellet og er aktiv innenfor folkedansmiljøet. Siri er 45 år gammel og var ei aktiv og sosial jente, uttatt på juniorlandslaget i friidrett i sprint, da hun 12 år gammel fikk en akutt infeksjon. I etterkant av denne infeksjonen utviklet hun ME.⁶ Hun var for det meste sengeliggende på et mørkt rom de neste syv årene, noe som medfører at hun aldri har fått fullført grunnskolen. Hun prøvde seg i arbeidslivet for noen år siden, men ble uføretrygdet for andre gang i 2007. Siri har de siste årene begynt å male og har maleritustillinger med jevne mellomrom.

Jeg hadde to trekantsamtaler med Kari og Siri høsten 2008 i form av ustrukturerte intervjuer. I forkant av hvert intervju sendte jeg dem tema samt noen spørsmål på e-post (Kvale 1997:27). Tema for det første intervjuet var ”tro og sykdom”, mens temaet for det andre intervjuet var ”håp og livskvalitet”. Jeg ledet samtalene i form av oppklaringsspørsmål og oppsummeringer underveis. Samtalene gikk sin gang av seg selv. Det var først og fremst samtaler der de to, Siri og Kari, delte erfaringer og reflekterte høyt sammen. Mine oppklaringsspørsmål kom etter hvert på bakgrunn av samtalene. Intervjuene forteller ikke to selvstendige fortellinger på

samme måte som de ville ha gjort dersom jeg hadde intervjuet Kari og Siri hver for seg, men en fortelling som nyanseres og utdypes gjennom to stemmer. Deres erfaring er heller ikke en generell eller allmenn erfaring av å leve med kronisk sykdom, men en beskrivelse av hvordan tro kan fungere som ressurs i coping av erfaring av å leve med kronisk sykdom. Intervjuene ble tatt opp på MP3- spiller. Jeg skrev deretter ut samtalene, og det er disse utskriftene som ligger til grunn for min presentasjon av hovedpunktene i intervjuene i kapittel 4.1.⁷

I forbindelse med kurs om tro og mestring har jeg samarbeidet tett med Kari og Siri. Jeg hadde altså en relasjon til dem i forkant av intervjuene, noe som sannsynligvis avspeiler seg i den tillit og åpenheten de viser meg i intervjuene (Kvale 1997:73). I referater fra intervjuene med Kari og Siri beskriver jeg erfaringen av å leve med kronisk sykdom med et sterkt innenfraperspektiv. Jeg prøver å anskueliggjøre hvordan denne erfaringen oppleves for noen som kjenner hvor skoen trykker. I analysedelen anvender jeg derimot et utenfraperspektiv på intervjuene, dvs. analyserer og fortolker Kari og Siris fortelling i lys av Pargaments teori om religiøs coping (Kvale 1997:133–135). Han presenterer denne teorien i en rekke artikler i tillegg til to bøker: "The Psychology of Religion and Coping" fra 1997 og "Spiritually Integrated Psychotherapy" fra 2007. Jeg vil med utgangspunkt i hovedsakelig disse to bøkene presentere noen sentrale elementer i hans teori, i tillegg til elementer i hans teori, som er sentrale for analysen av intervjuene med Kari og Siri. Jeg vil først drøfte hvordan erfaringen av å leve med kronisk sykdom påvirker troen, og deretter redegjøre for hvordan troen, og da særlig gudsrelasjonen, kan være en ressurs i coping.

Pargament definerer coping som "a search for significance in times of stress" (Pargament 1997:90). Han anser religiøs og andre former for coping som komplementære størrelser, men hevder at religion bidrar med en unik dimensjon til coping: "Religion complements non-religious coping, with its emphasis in personal control, by offering responses to the limits of personal powers" (ibid:310). I boken fra 1997 er Pargament opptatt av religion og coping, mens

i den siste boken er fokuset skjøvet mer på spiritualitet og coping. Det foregår for tiden en forholdsvis omfattende debatt når det gjelder forholdet mellom religion og spiritualitet. I tillegg forstår en begrepene noe ulikt i Norge og USA (Stifoss-Hanssen 1999). Dette gjør at jeg her ikke kommer til å forsøke å gjøre noen avklaring når det gjelder innholdet i disse to begrepene.

Jeg vil i punkt 3 presentere i noen hovedpunkter i Pargaments teori om religiøs coping som et grunnlag for punkt 4 der jeg drøfter erfaringen av å leve med kronisk sykdom i lys av Pargaments teori om religiøs coping. I punkt 4 starter jeg med en presentasjon av intervjuene med Kari og Siri; deretter analyserer og fortolker jeg intervjuene med Kari og Siri i lys av Pargaments teori før jeg til slutt kommer med noen innspill til denne teorien på bakgrunn av intervjuene med Kari og Siri. Selv om andre teoretikere enn Pargament kunne vært like aktuelle for analysen av intervjuene, vil jeg kun bruke andre teoretikere når jeg drøfter innspill til Pargaments teori i lys av intervjuene med Kari og Siri.

3. Noen hovedpunkter i Pargaments teori om religiøs coping

3.1 Coping som en transaksjonell prosess

Vi har i innledningen sett at begrepet signifikans er sentralt Pargament i copingteori. Signifikans handler om det som er vesentlig og betydningsfullt i menneskers liv. Det er knyttet til menneskets eksistensielle vilkår, til liv, død, tro, mening, likeverd, rettferdighet osv. Signifikans handler om den subjektive følelsen knyttet til personer, gjenstander, hendelser, relasjoner osv, men omfatter i tillegg konkrete objekter for signifikans som kan være alt fra materielle ting til personlig velvære og å finne meningen med livet. Ingen har kun et objekt for signifikans, men mer et objekthierarki (Pargament 1997:91–95). Det som en søker, altså objektene for signifikans, betegner Pargament som "the ends of significance" mens veien til målet kaller han for "the means of significance" (ibid:34–35; 43–44).

I kriser og krevende livssituasjoner kan signifikans bli utfordret. Hvordan en forstår en

hendelse, blir i stor grad bestemt av i hvor stor grad situasjonen oppleves som en trussel mot signifikans, deriblant religiøs signifikans. En krevende situasjon kan tolkes som en skade, en trussel eller en utfordring. Pargament bruker her benevnelsene den primære og sekundære tolkning, som er terminologi han har overtatt fra Lazarus' og Folkmans copingteori (ibid:96–98). Den primære tolkningen er relatert til selve hendelsen og den sekundære tolkningen er knyttet til vurdering av hvilke ressurser en har tilgjengelig til bruk i møte med en krevende livssituasjon. "The evaluation of an event for its significance to the individual is, in short, tied to perception of the resources and burdens for dealing with the event. We are most vulnerable to events that affect the things we care about for which we perceive the fewest resources and the greatest burdens" (ibid:98). Dette innebærer at samme hendelse kan tolkes forskjellig av ulike mennesker, alt etter i hvor stor grad hendelsen truer vedkommendes objekter for signifikans, og i hvor stor grad den enkelte disponerer ressurser til å håndtere situasjonen.

Ressurser og byrder er et viktig begrepspar i Pargaments copingforståelse (ibid:99–104). Ressurser er alt det som fremmer coping på en positiv måte, mens byrder er alt som kompliserer og gjør coping mer krevende. Sammen med blant annet vaner, verdier, relasjoner, ulike former for tro og religiøsitet er disse ressursene/byrdene del av et orienteringssystem som leder oss fra, til og gjennom ulike livshendelser. Dette systemet er imidlertid ikke konstant. Krevende livssituasjoner kan i mange tilfeller tappe ressursene og øker byrdene våre, men ikke bare det. "Through coping, resources are not only used, they are developed; burdens are not only taken on, they are lightened. Like a bank account, the resources and burdens people bring to coping accumulate and dwindle in the marketplace of transactions between individual and situation" (ibid:104).

Orienteringssystemet har altså potensial til både å fremme og å begrense coping, og i løpet av copingprosessen blir det generelle orienteringssystemet omdannet til konkrete copingmetoder. "Coping methods are *actualized* means to attaining significance in the face of stressful

events. They consist of the concrete thoughts, feelings, behaviours, and interactions that take place in specific difficult situations" (ibid: 104). Tanker, følelser og atferd betegnes altså som metoder eller strategier for coping. Tradisjonelt er disse strategiene blitt klassifisert ut fra strukturelle kriterier, mens Pargament er mer opptatt av det funksjonelle aspektet i forhold til coping, nemlig "the search for significance" (ibid:106–114). Pargament presenterer ulike strategier som henholdsvis konserverer og transformerer signifikans. Han sier videre at de fleste av oss vil i starten av en copingprosess velge strategier som konserverer signifikans, fordi transformasjon av signifikans ofte både er smertefullt og krevende.⁸

Religion er involvert i copingprosessen på ulike måter (Pargament 1990) og kan være både ressurs og byrde i coping. Pargament viser til at det finnes et positivt og et negativt mønster for religiøs coping (Pargament & al 1998:710) som henholdsvis avspeiler en trygg gudsrelasjon med et åpent forhold til omgivelsene og en utrygg gudsrelasjon med et ambivalent forhold til verden (Pargament & Abu Raiya 2007:748–751). Positiv religiøs coping viser seg å være en resiliensfaktor i møte med krevende livssituasjoner (Pargament 2010). Det viser seg også at positiv religiøs coping er helsefremmende, mens negativ religiøs coping kan både gjøre en vanskelig situasjon enda mer krevende og påvirke helsen i negativ retning (Pargament 2007, Pargament & Abu Raiya 2007).

Sinne mot Gud tilhører ifølge Pargament et negativt mønster for religiøs coping, noe jeg vil stille spørsmålsteget ved i drøftingsdelen, mens det Pargament kaller for en "collaborative" copingstil, er en del av et mønster for positiv religiøs coping. "Collaborative coping" innbærer at coping skjer i partnerskap med Gud. Noen overlater hele kontrollen til Gud i en "deferring" copingstil, mens andre forankrer kontrollen i seg selv i en "self-directing" copingstil (Pargament 1997:180–183;293–295). Undersøkelser viser at den collaborative copingstilen er den mest effektive. De som benytter seg av denne stilen, opplever større personlig kontroll, opplever seg ikke overlatt til tilfeldigheter og har sterkere selvbilde. Det kan synes som om

effekten av de to andre copingstilene er mer situasjonsavhengig. I kontrollerbare situasjoner er en aktiv problemløsende copingstil å foretrekke, mens i ukontrollerbare situasjoner kan det synes som at å overlate ansvaret for det som skjer, til Gud, er mest hensiktsmessig.

Kvaliteten på gudsrelasjonen har altså betydning for coping. Den kan være trygg, unnvikende eller ambivalent. En trygg gudsrelasjon er kjennetegnet av at Gud oppleves som støttende, oppmuntrende og beskyttende, mens en unnvikende gudsrelasjon er kjennetegnet av at Gud oppleves som upersonlig og fraværende, som om han ikke bryr seg. En ambivalent gudsrelasjon er kjennetegnet av at Gud virker å være uforutsigbar og inkonsekvent (Pargament 1997: 357). Jeg skal i drøftingen nedenfor se nærmere på hvordan en trygg gudsrelasjonen kan være en ressurs for coping, og samtidig stille spørsmål om protest, klage og sinne mot Gud også kan være del av en trygg gudsrelasjon.

3.2 Relasjonen til det hellige og coping

Vi har ovenfor sett at tro og religiøsitet kan komme med viktige bidrag til de ulike elementene i copingprosessen, men krevende livssituasjoner kan også, som vi nå skal se, påvirke, ja rokke ved, selve gudsrelasjonen. Jeg har flere ganger påpekt at søken etter signifikans er et grunnleggende element i Pargaments forståelse av coping, men søken etter signifikans er også et sentralt trekk ved hans forståelse av spiritualitet og religiøsitet. Det hellige er ifølge Pargament det viktigste objekt for søken etter religiøs signifikans, men dette utelukker ikke at mennesker søker andre objekter for religiøs signifikans. Vi møter her igjen begrepene "ends" og "means". "Religious ends" er det en søker å virkeliggjøre gjennom religiøs aktivitet. Det kan være mening, trøst, støtte, fellesskap, fysisk helse, selv med mer. De ulike veier fram til disse målene betegnes som "religious means". Det er ulike former for religiøs aktivitet slik som religiøse handlinger, relasjoner, opplevelser og religiøs kunnskap (Pargament 1997:34-43).

Det hellige beskriver Pargament ved hjelp av ordene "trancendence, boundlessness" og "ulitimacy" (Pargament 2007:38-40). Det hellige referer ikke bare til en forestilling om Gud,

guddommelige krefter eller et høyere vesen, "but also to other aspects of life that take on divine character and significance by virtue of their association with, or representation of, divinity" (Pargament 2009:210). Vi skal i drøftingen nedenfor se hvordan erfaringen av å leve med kronisk sykdom kan påvirke relasjonen til det hellige, her forstått som Gud eller guddommen, som Pargament beskriver på denne måten: "Lying within the boundary of the divine are notions of a force that created and maintains the universe, a power transcending natural forces, or a personal Being intimately involved in the world. Perfection, omniscience, all-loving, almighty, and eternal are some the attributes that, singly or in various combinations, capture a sense of God" (Pargament 1997:30).

Relasjonen til det hellige oppstår på ulike måter ifølge Pargament. Den kan være et resultat av ytre påvirkning fra for eksempel foreldre, eller den kan være en følge av indre faktorer, slik som drømmer og visjoner av det hellige (Pargament 2007:61-70). Relasjonen til det hellige vil ha ulik funksjon i menneskers liv og for noen er den det prinsipp som de organiserer livet rundt (ibid:73). Ved sykdom, kriser og krevende livssituasjoner kan selve gudsrelasjonen bli truet. De fleste av oss vil i en slik situasjon forsøke å fastholde relasjonen til det hellige gjennom konserverende coping av relasjonen til det hellige (ibid:94-110). Det er imidlertid ikke alltid mulig å fortsette relasjonen til det hellige slik den er, og en erfarer det Pargament kaller for "spiritual struggle", dvs. troskamp. Han skiller mellom tre former for troskamp: interpersonlig, intrapersonlig og til slutt spenning i relasjonen til det hellige (ibid:112), dvs. det Johannes av korset kalte for "sjelens mørke natt", eller det andre kaller for jakobs kampen (Gen 32,24-32). Selv om erfaringer av troskamp er krevende når de står på, kan slike erfaringer fører til både menneskelig og åndelig vekst og modning. Pargament viser til at det er sammenheng mellom det han kaller for "spiritual loss" og "spiritual growth",⁹ men erfaring av troskamp kan også resultere i fortvilelse og håpløshet. "For many people, though, struggles represent a major turning point in life, a spiritual fork in the road that can lead to renewal, growth, and positive

transformation in one direction, or despair, hopelessness, and meaninglessness in the other (ibid.:115).

Om troskampen fører til vekst og modning eller det motsatte, avhenger i hvilken grad en benytter seg av transformerende coping når det gjelder relasjonen til det hellige og i hvor stor grad troen blir integrert (ibid.:116,135–136). Sentrering av det hellige er en strategi for transformerende coping. Dette er en prosess som har tre elementer. En konfronteres på ulike måter med egne begrensninger og begrensningene til ens objekter for signifikans. Neste steg innebærer å gi slipp på disse, noe som for mange kan oppleves som både krevende og kaotisk. Religiøse ressurser spiller en viktig rolle for dette steget i prosessen. Tredje og siste element i prosessen er at det hellige på ulike måter blir det sentrale og organisatoriske prinsipp i en persons liv (ibid.:121–126).

En annen strategi for transformering av relasjonen til det hellige er redefinerings av det hellige. Redefinering er en strategi som finnes i de fleste lister over copingaktivitet.¹⁰ Pargament setter denne copingstrategien inn i en religiøs kontekst og viser hvordan mennesker kommer til rette med kriser og krevende livssituasjoner gjennom en redefinerings av selve situasjonen, personen eller guddommen. "Though the event may hurt or threaten, there is another and more important dimension to it. Beneath the surface of the situation, we can find God working his will; we can find a spiritual companion who makes the trauma more manageable; and we can find opportunities and challenges for spiritual growth" (Pargament 1997:223). Det hellige kan redefineres til å være fjern, nær, straffende, begrenset osv. Pargament refererer i denne sammenheng til den jødiske rabbi'en Harold Kushner som for å komme til rette med tapet av et barn, forandrer sin forståelse av Guds allmakt. "Ultimately, Kushner transformed his understanding of the divine from a loving, all-powerful Being to a loving, but limited God" (Pargament 2007:119). Pargament betegner religiøs redefinerings av situasjonen, "benevolent religious reappraisal", som positiv religiøs coping mens redefinerings av Guds makt, "reappraisal of God's powers", betegner han som

negativ religiøs coping (Pargament & al 1998: 720). Jeg skal nedenfor på bakgrunn av Kari og Siris fortelling drøfte om det behov for å nyanse Pargaments bruk av begrepene positiv og negativ religiøs coping.

4. Erfaringen med å leve med kronisk sykdom og religiøs coping

Vi har nå sett på noen av hovedpunkter i Pargaments teori om religiøs coping. Jeg skal i dette avsnittet drøfte hvordan religiøsitet og spiritualitet er med på å forme copingprosessen av erfaringen med å leve med kronisk sykdom og starter med en presentasjon av hvordan Kari og Siri selv beskriver dette.

4.1 Kari og Siri: Én fortelling – to stemmer

Troen har ikke forandret seg vesentlig for Kari etter at hun ble syk. Hun undrer seg på om det kan ha sammenheng med at hun ble gradvis syk, og om det hadde vært annerledes dersom livet hadde blitt snudd på hodet brått og brutalt. Troen har alltid vært tryggheten og rammen rundt livet hennes; i troen får hun hjelp til å takle sykdommen og utfordringene knyttet til sykdommen. I perioder har hun så mye smerter at hun ikke er i stand til å ivareta seg selv, heller ikke troen i form av bibellesing og bønn. Men også i disse periodene opplever hun seg ivaretatt. Sykdommen har bidratt til å gi Kari et annet perspektiv på livet. Begrensninger, tap og smerte forsterker på ulike måter gleden over livet. Troen har vært viktig for henne i denne perspektivendringen. Hun har aldri opplevd noen troskamp eller stilt spørsmål ved troen. "Det er så mye som er urettferdig," sier hun. "Livet er sånn; verden er sånn; livene våre er sånn. Verden er urettferdig, og det er sykdom og smerte i verden, men så har jeg allikevel vært så heldig at jeg har denne rammen rundt livet. Da har jeg følt meg rik på tross av..."

For Siri var det annerledes. Siri forteller om troskamp, spesielt de første årene etter at hun ble syk. Hun hadde mange spørsmål til troen; hun følte seg forlatt av Gud samtidig som hun ropte til Gud om hjelp. Hun husker lite fra de første årene hun var syk, bortsett fra at det var veldig krevende. En ting som opplevdes spesielt vanskelig, var det sterke fokus på helbredelse

hun opplevde i den kirkelige sammenhengen hun tilhørte. Siri forteller imidlertid om en opplevelse av helbredelse, men ikke helbredelse i vanlig forstand. *"Jeg ble plutselig så takknemlig for livet,"* sier hun. Hun forteller også at hun etter hvert fikk en sterk erfaring av Guds omsorg. Etter hvert som årene gikk, opplevde hun mer og mer en kraft og styrke i troen i stedet for fortvilelse. I dag gir troen henne en grunnleggende trygghet i livet. *"Om jeg ikke hadde hatt troen, hvordan skulle jeg klart og levd?"* spør hun. De første syv årene opplevde hun som de mest krevende, men det har vært mange vanskelige år også senere. Troen har bidratt til at hun er der hun er i dag. *"Den har båret meg og jeg har en trygghet i meg. Jeg har jo en del spørsmål, men allikevel bærer den meg,"* sier hun. Hun synes ikke at det er lett å forklare, men trekker frem opplevelsen av Guds omsorg og det å kjenne på noe som er større enn henne selv.

Begge omtaler troen som fundament og kraftkilde i livet. I troen finner de begge en motvekt til samfunnets "prestasjonskrav". Troen er et sted de kan hvile og være uten å måtte prestere.

"Min verdi i Gud blir ikke målt i hva jeg ikke kan gjøre, alle begrensningene mine pga. sykdom, at jeg ikke kan bruke utdannelsen min. Der kan jeg bare være," sier Kari. Siri forteller at tyngdepunktet i troen hennes har forskjøvet seg fra å gjøre til å være og å hvile. De beskriver troen som et fundament i livet, samtidig som trosrelasjonen er noe som de i de periodene når sykdommen tar stor plass, må kjempe for å holde fast på. *"Jeg skal jo aldri si at jeg aldri skal miste den, den står sterkt, men jeg kjenner jo at det kan røyne på. Det blir feil å si at det ikke gjør det i perioder,"* sier Siri. De omtaler troen som enkel, men samtidig bruker de sterke metaforer når de beskriver troen. Den er en grunnpilar i livet, gulvet de står på, som en stødig vegg i livet. Troen setter dem inn i en sammenheng med noen som er større enn dem selv, men kanskje viktigst: Troen handler for dem om å være omsluttet og å være elsket og verdifull for den de er, og ikke det de gjør.

Begge gir uttrykk for at de opplever at de har et godt liv, og de hevder at det gode livet henger mer sammen med indre kvaliteter enn de ytre omstendighetene. Det gode livet er mer avhengig av hvilke verdier en fokuserer på, enn

om en er syk eller frisk, mener Kari. Hun tror at mange vil oppfatte hennes liv som kjedelig, men selv opplever hun at hun har et godt liv. Å leve med sykdom og smerte har ført til at hun har endret fokus i livet. *"Det har på en måte presset fram et annet verdigrunnlag som gjør at jeg føler meg mye helere enn hva jeg gjorde tidligere,"* sier hun. *"Jeg har fått opp øynene for ting jeg var blind for tidligere, sånne småting som gleden over ingenting."* Siri mener at det å ha det godt med seg selv, er viktig for å ha et godt liv. Men når hun har en dag med mye smerter, er det ikke alltid like lett å ha det godt med seg selv – mens på de dagene smertene tar en pause, oppleves livet fantastisk.

Hvilke forventninger en har til livet, har stor betydning med tanke på det gode liv, mener de to. Kari forteller at hennes forventninger til livet har forandret seg etter at hun ble syk. Hun har også endret fokus og definert nye mål for seg selv. Hun tror at dersom hun hadde tviholdt på gamle forventninger og målsettinger, så hadde det vært vanskelig å ha et godt liv. Troen har spilt en viktig rolle for henne i denne prosessen, og da særlig vissheten om at hun er elsket og verdifull for den hun er. Siri mener at det å akseptere sin egen situasjon er en forutsetningen for å få et godt liv. Det er krevende, og det tar tid, men er avgjørende for å kunne ha et godt liv. Hun viser også til at aksept av egne begrensninger er viktig for å kunne fokusere på det en fortsatt kan gjøre. Hun kjenner selv i perioder på sorg over alle de tingene hun ikke kan gjøre. Den kommer og går, men dersom hun fokuserer på det hun kan gjøre, i stedet for alt det hun ikke kan gjøre, opplever hun at hun har et godt liv.

Håp er nært knyttet til opplevelsen av det gode liv. Håp handler for Kari og Siri både om livet her og nå og om livet etter døden, men i samtalen er fokus på livet her og nå. De gir begge uttrykk for at ordet håp er vanskelig å definere, men de snakker om håp som noe som driver dem framover, noe som gir glede og forventning. Kari sier at hun ikke håper på å bli frisk, men at hun håper at hun skal få fortsette å leve et godt liv. For henne handler dette om å være realitetsorientert. *"Hvis jeg skulle gå rundt og håpe på at jeg skulle bli frisk hele tiden, så ville det gå med mye krefter og ressurser, og da ville fokus endre seg på en*

destruktiv måte,” sier hun. Siri forteller at etter mer enn tretti år som syk, og på tross av all fornuft, håper hun fortsatt om å bli frisk, men det er mer en drøm eller et ønske enn noe hun jobber konkret mot. *”Jeg tror at dersom jeg skulle prøvd alt for å bli frisk, så hadde jeg fått et veldig slitsomt liv,”* sier hun. Håpet om å bli frisk ligger bare der uten at hun tenker så mye på det til daglig. Bønn om helbredelse er et tema som kommer opp i denne sammenheng. Kari ber ikke om helbredelse. *”Jeg ber om å klare å leve det livet jeg har. Og når jeg gjør det og har et godt liv, så er det mitt bønesvar,”* sier hun. Siri ber om helbredelse, samtidig som hun opplever at hun er blitt helbredet. Det er kanskje mest et rop om hjelp noen ganger. Hun sier at hun ber om helbredelse ”når jeg er i litt krise,” eller når hun opplever at ”nå klarer jeg ikke dette,” men hun går aldri på møter der det blir annonsert bønn for syke. Hun opplever at hun nå hviler i Guds omsorg, samtidig som livet innimellom oppleves veldig krevende.

4.2 Kari og Siris fortelling sett i lys av Pargaments teori om religiøs coping

Jeg vil i dette avsnittet analysere og fortolke Kari og Siris fortelling i lys av Pargaments teori om religiøs coping. Jeg vil særlig fokusere på noen punkter i hans teori. Først hvordan erfaringen av å leve med kronisk sykdom innvirker på troen, deretter hvordan tro kan fungere som integrerende prinsipp i menneskers liv og være en ressurs i coping av kronisk sykdom. I den forbindelse vil jeg vektlegge betydningen av en trygg gudsrelasjon både for tolkning av situasjonen og for valg av copingaktivitet.

4.2.1 Gudsrelasjonen som integrerende prinsipp

Både Kari og Siri omtaler troen som ”fundament og kraftkilde” i livet. Det synes som om troen for dem fungerer som ”the integrating center of the persons life” (Pargament 2007:73). De bruker kraftfulle metaforer når de snakker om hva troen betyr for dem. *”Den er en grunnpilar i livet, gulvet de står på, som en stødig vegg i livet.”* Siri sier til og med: *”Om jeg ikke hadde hatt troen, hvordan skulle jeg klart og levd?”* Vi har ovenfor sett at Pargament bruker begrepet ”religious ends” for de objektene mennesker

søker med tanke på religiøs signifikans. Søken etter det hellige skjer i mange tilfeller samtidig med søken etter andre objekter for signifikans, og vi ser her hvordan Kari og Siri søker ulike objekter for religiøs signifikans. De gir uttrykk for at troen setter dem inn i en sammenheng med noen utenfor dem selv, noen som er større enn dem selv, altså det hellige. Samtidig gir troen dem en opplevelse av trygghet, og i troen finner de styrke til å møte hverdagens utfordringer. De trekker særlig fram hvordan troen hjelper dem til å akseptere situasjonen, hjelper dem å holde fast på sunt selvilde, holde fast på deres verdi som mennesker i møte med et samfunn der menneskets verdi i stor grad fastsettes ut fra hva en er i stand til å prestere.

Ovenfor har vi sett at tolkning av situasjonen er innledning av copingprosessen. Det som skjer, kan oppfattes som en skade, en trussel eller en utfordring. Den primære tolkningen kan også bli tolket religiøst, noe som tilfører en ekstra dimensjon til hendelsen. Pargament viser til at i noen tilfeller vil den religiøse tolkningen gjøre situasjonen verre, mens andre ganger er den en styrke. Dette gjelder særlig når den negative situasjonen blir satt inn i en positiv religiøs kontekst uten at en fortrenger det som er vanskelig, dvs. når ”... religion places negative events in a positive sacred context without denying or distorting the fact that a fundamental change has taken place” (Pargament 1997:173).

Hvordan påvirkes relasjonen til det hellige for Kari og Siri i forbindelse med at de ble rammet av sykdom? Kari gir uttrykk for konserverende coping når det gjelder relasjonen til det hellige i forbindelse med sykdomsstart. Hun søker støtte i gudsrelasjonen for å klare utfordringene i hverdagen. Hun forklarer sin manglende troskamp ut fra at hun ble gradvis syk, men vi ser at hun tolker situasjonen på en slik måte at tolkningen ikke innebærer noen trussel mot eller tap av relasjonen til det hellige. Tolkningen av situasjonen forsterker heller gudsrelasjonen. Hun sier: *”Verden er urettferdig, og det er sykdom og smerte i verden, men så har jeg allikevel vært så heldig at jeg har denne rammen rundt livet. Da har jeg følt meg rik på tross av.”* Siri derimot gir uttrykk for troskamp i forbindelse med at hun

ble syk. I løpet av kort tid forandret livet hennes seg radikalt. Hun forteller om en generell opplevelse av å være forlatt, noe som også gjelder relasjonen til det hellige. Relasjonen til det hellige blir truet. Dette gir hun uttrykk for gjennom klage og protest. Hun forteller videre om en religiøs opplevelse hvor relasjonen til det hellige blir transformert gjennom det Pargement kaller for en sentrering av relasjonen til det hellige. Hun snakker om en indre helbredelse, om glede og takknemlighet over livet og opplevelse av Guds omsorg til tross for at situasjonen var den samme.

4.2.2 Gudsrelasjonen og partnerskap i coping

Både Kari og Siri gir uttrykk for at de har en trygg og tillitsfull relasjon til Gud. "From most religious perspectives, whether we believe in God is less important than the nature of our relationship with the divine, and who we become through that relationship" (Pargament 1997:354). Gudsrelasjonen gjør det mulig for Kari og Siri å fastholde et sunt selvilde og å ha et godt liv til tross for mange utfordringer i hverdagen. Tryggheten de beskriver, er imidlertid mer omfattende enn den tryggheten som beskrives ovenfor i punkt 3.1. Den rommer også paradokser, spørsmål og kamp, noe den danske sjelesørgeren Preben Kok også understreker. I boken "Skæld ut på Gud" vektlegger han at i en trygg gudsrelasjon er det også rom for sinne, anklage, fortvilelse osv (Kok 2008/2010). Kari og Siri beskriver troen som fundament i livet, men også noe som de må kjempe for å fastholde. De tror ikke at de vil miste troen, men når sykdommen tar stor plass i livet deres, klarer de ikke alltid å forholde seg Gud. Siri forteller at hun samtidig kjenner på Guds omsorg og stiller spørsmål, at hun opplever å ha blitt helbredet samtidig som hun, når smertetrykket nærmest blir utholdelig, ber om helbredelse, at hun opplever å ha et godt liv som syk samtidig som hun håper på å bli frisk. Kari og Siri gir altså uttrykk for et trygt forhold til Gud, noe som bl.a. viser seg i valg av copingstil. De har begge en "collaborative" copingstil. Gjennom gudsrelasjonen opplever de å få hjelp og støtte til å gjøre de endringene som kreves for å ha et liv med livskvalitet samtidig som de lever med til

dels ukontrollerbare begrensninger.

Erfaringen av å leve med kronisk sykdom handler for det første om å bli rammet av sykdom. Det kan skje enten gradvis eller plutselig, slik som med Kari og Siri. Dernest handler det om "å ikke bli frisk". Hvordan tolker så Kari og Siri situasjonen? Vi snakker her om to situasjoner, både det å bli syk og det å ikke bli frisk. Vi har ovenfor sett at Kari og Siri tolker sykdomsutbruddet ulikt med tanke på relasjonen til det hellige. Siri tolket det å bli syk som en trussel mot gudsrelasjonen, noe Kari ikke gjør. Erfaringen av å leve med kronisk sykdom gir de begge uttrykk for kan være krevende og utfordrende, men ingen av dem tolker det som en trussel mot relasjonen med det hellige. Ved hjelp av troen setter de imidlertid denne erfaringen inn i en positiv sammenheng og tolker denne erfaringen om til en mulighet for menneskelig vekst og utvikling.

Hvilke religiøse copingstrategier anvender så Kari og Siri? De benytter både konserverende og transformerende religiøs coping. Som vi har sett ovenfor, omtaler de begge troen som fundament og kraftkilde. I gudsrelasjonen finner de altså det Pargament kaller for åndelig støtte, som er en av flere metoder for konserverende religiøs coping. De forteller om religiøse opplevelser som setter dem i forbindelse med det hellige. Siri snakker om opplevelse av kraft og styrke i troen i stedet for den fortvilelse hun opplevde tidligere. Hun snakker også om troen som bærer henne. "Benevolent religious reappraisal", "religious support", "religious connection" og "collaborative religious coping" er noen religiøse metoder for coping, som Kari og Siri anvender. Disse betegnes alle av Pargament som metoder for konserverende religiøs coping (Pargament 2007:100).¹¹

Det synes for meg som om Kari og Siri anvender konserverende religiøs coping for å gjøre de endringer som situasjonen krever. Vi ser her en blanding av religiøs konserverende coping og generell transformerende coping. De snakker om perspektivendring, endring av fokus, endring av verdier og endring av forventninger til det gode liv. Begge understreker nødvendigheten av å akseptere situasjonen, forsone seg med begrensninger, sette seg nye mål osv. Dersom vi

relaterer dette til Pargaments begreper "ends of significance" og "means of significance", ser vi at både de mål (aksept av situasjonen og et godt liv) og de midler (endring av fokus, verdier, mål) Kari og Siri anvender, er tilpasset de utfordringene som situasjonen medfører, noe som kjennetegner effektiv og godt integrert coping (Pargament 1997:124–126). Dette er imidlertid mål og midler som til dels går på tvers av verdier som er framtrepende både i samfunnet som helhet og i noen religiøse sammenhenger. Det er vanlig å tenke at en må gjøre alt for å bli frisk, mens det å akseptere er det samme som å resignere i manges øyne. Kari sier imidlertid at dersom hun hele tiden skulle gå rundt og håpe på at hun ville bli frisk, så ville det ta mye krefter og ressurser, og det ville være destruktivt. Siri sier at dersom hun skulle prøvd alt for å bli frisk, hadde hun fått et veldig slitsomt liv. De kommer dermed i en situasjon som Pargament kaller for "against the wind" (ibid:334–338), dvs. at en har andre "ends of significance" enn den sosiale kontekst de er en del av, noe som kan gjøre copingprosessen mer krevende.¹²

4.2.3 Gudsrelasjonen og redefinering

Kari sier at hun gjennom å bli syk har fått et annet og utvidet perspektiv på livet, og at hun nå opplever seg som et helere menneske sammenlignet med den hun var før hun ble syk. Hun understreker at troen har vært vesentlig for henne i disse redefineringene. I sin redegjørelse for religiøs redefinering tar Pargament utgangspunkt i et slags "belief system", eller en grunnleggende antakelse om at "a benevolent God participate in our lives to ensure that bad things will not happen to good people" (Pargament 1997:222). Som luthersk prest stiller jeg imidlertid spørsmålsteget ved den grunnleggende antakelse som her ligger til grunn for Pargaments forståelse av religiøs redefinering. Jeg har vanskelig for å finne grunnlag for denne antakelsen i Bibelen. I urhistorien i Gen 1–11 leser vi om en helt annen antakelse av menneskets grunnvilkår i verden. Her leser vi om syndefallets konsekvenser, bl.a. karrige livsvilkår for mennesket, misunnelse, brodermord osv, og i Det nye testamente sier Jesus noe om "å fornekte seg selv og ta sitt kors opp å følge ham"

(Matt. 16,24). Vi ser at Kari tolker erfaringen av å leve med kronisk sykdom mer i tråd med de livsvilkårene som beskrives i urhistorien enn "that bad things will not happen to good people". Hun sier: *"Livet er sånn, verden er sånn, livene våre er sånn. Verden er urettferdig og det er sykdom og smerte i verden, men så har jeg allikevel vært så heldig at jeg har denne rammen rundt livet. Da har jeg følt meg rik på tross av."*

Både Kari og Siri gjør utstrakt bruk av redefinering som copingmetode, men ut fra andre premisser enn det Pargament legger til grunn. De redefinerer situasjonen og tolker selve situasjonen positivt med utgangspunkt i kvaliteten på gudsrelasjonen, ut fra et trygt gudsforhold. Det kan synes som om Siri redefinerer sitt gudsbilde på en lignende måte som den jødiske rabbi Kushner som det refereres til i punkt 3.2. Han reviderer sitt gudsbilde fra det religionsfilosofen Tore Wigen kaller for en kvantitativ allmaktsforståelse til en kvalitativ allmaktsforståelse. I en kvantitativ tilnærming til Guds allmakt vil en vektlegge Guds totale makt i verden. Selv om det vonde ikke er fra Gud, tillater Gud at det vonde skjer, og setter det på sikt inn i en større sammenheng. I en kvalitativ tilnærming til Guds allmakt vil en understreke at Guds allmakt i første rekke ikke handler ytre maktmidler og kontroll, men om hva som kjennetegner Guds makt; kjærlighet. Den er til stede overalt og tilgjengelig for alle (Wigen 1993). Det er ikke utenkelig at den troskampen Siri forteller om, er utløst ut fra forventninger til det hellige basert på en kvantitativ allmaktsforståelse. Kan det tenkes at hennes redefinering av helbredelse, fra en ytre til en indre helbredelse, skyldes at hun etter hvert har fått en mer kvalitativ forståelse av Guds allmakt? Det sies ikke eksplisitt, men vi ser at hun understreker betydningen av Guds omsorg, noe som er vesentlig trekk ved en kvalitativ allmaktsforståelse. Vi har ovenfor sett at Pargament betegner redefinering av Guds makt, "reappraisal of God's powers", som negativ religiøs coping, men min erfaring er at her er det behov for nyansering. Jeg har i forbindelse med kurset "Tro – en kilde til livsmot?" møtt mennesker som nettopp gjennom en slik redefinering av allmaktsbegrepet opplever at det skjer noe med

kvaliteten på gudsrelasjonen deres. Gud går fra å være en som de slåss med, til en som går ved siden av dem og kjemper sammen med dem.

4.3 Innspill til Pargaments teori om religiøs coping på bakgrunn av Kari og Siris fortelling

Jeg har nå analysert og fortolket Karis og Siris fortelling i lys av Pargaments teori om religiøs coping, og jeg er i forbindelse med analysearbeidet blitt oppmerksom på viktige nyanse- ringer og temata som Pargaments teori ikke fanger opp. Jeg vil i dette avsnittet stille spørsmål ved og drøfte om klage og sinne mot Gud i noen situasjoner og under visse forutsetninger også kan være uttrykk for positiv religiøs coping.

Redefinering er et forsøk på å finne svar på det dypt eksistensielle spørsmålet som mange stiller i møte med smertefulle livserfaringer: "Hvorfor meg?" Men finnes det svar på dette spørsmålet? Noen ganger er spørsmålet viktigere enn svaret, og "Hvorfor meg?" er også et uttrykk for sorg og klage. Siri forteller om protest i forbindelse med sykdomsstart; hun sier videre noe om sorgen over alle tingene hun ikke kan gjøre, og om hvordan bønn om helbredelse fungerer som en slags rop om hjelp. Det er lite plass for sorg og klage i Pargaments copingteori. Han nevner klagesalmene i en bisetning, men klage og sinne mot Gud omtales enten som "spiritual discontent", som del av et negativt mønster for religiøs coping, eller som en form for troskamp (Pargament 1997:290, Pargament & al 1998: 710, Pargament 2007), mens i sjelsorgen snakker en om at klagen forløser smerte, tydeliggjør situasjonen og virkeligheten, skaper orden i kaos og lukker Gud inn i nøden (Myhre 1994).

Vi har ovenfor sett at Pargaments teori om religiøs coping er influert av Lazarus og Folk-mans forståelse av coping som en transaksjonell prosess. I en artikkel om "Coping with the stress of illness" (Lazarus 1992:16–19) hevder Lazarus at det ikke finnes universelle copingstrategier, dvs. strategier som er hensiktsmessige eller funksjonelle i enhver sammenheng.¹³ Hvor hensiktsmessig en copingstrategi er, er avhengig av situasjon, person og hvilken fase en er i copingprosessen. Når det gjelder sykdom, vil også sted i sykdomsforløpet være med på å av-

gjøre hvor funksjonell en copingstrategi er. En strategi kan dessuten være hensiktsmessig på kort sikt, men ikke på lang sikt, eller motsatt. Selv om Pargament i den senere tid er begynt å nyanse sine copingstrategier (Pargament & Abu Raiya 2007:755–756;761), finner jeg ikke denne type nyansering hos ham. Kan klage og sinne mot Gud være hensiktsmessig og uttrykk for positiv religiøs coping i en fase i copingprosessen og et sted i sykdomsforløpet, og samtidig være et uttrykk for negativ religiøs coping i andre faser av copingprosessen og et annet sted i sykdomsforløpet?

Erfaringen av å leve med kronisk sykdom kjennetegnes av at en har fått nye rammebetin- gelser for livet. Den tyske professoren Erica Schuchardt har analysert 260 biografier skrevet av mennesker som lever med ulike former for handikap, og har på bakgrunn av denne ana- lysen utviklet en teori om krisebearbeidelse som læreprosess (Schuchardt 1985). Aksept av situa- sjonen er ifølge denne teorien vesentlig med tanke på om prosessen blir avbrutt og fører til sosial isolering, eller om den fullføres og fører fram til sosial integrering. Dette sammenfaller med Karis og Siris påstand om at aksept av situasjonen er en forutsetning for å ha et godt liv når en lever med en kronisk sykdom. Schu- chardt viser til at aggresjon har en rensende funksjon og er en nødvendig forutsetning for aksept. Hun viser videre til at kristen tro kan kompensere for aggresjon og føre til akseptas- sjon gjennom a) en naiv-apatisk tilnærming, som innebærer at en uten å protestere "tar imot det som kommer fra Gud" eller b) en kritisk- sympatisk tilnærming, som innebærer aggre- sjon og frustrasjon overfor Gud i forhold til det som skjer (ibid:36–37). En av informantene til Schuchardt, som har en kritisk-sympatisk til- nærming, beskriver et trygt forhold til Gud på samme måte som Kari og Siri, nemlig en guds- relasjon som også rommer paradokser, spørsmål og kamp. Denne informanten skriver "at vor Gud er en Gud, med hvem vi tør kjempe, der lader seg anklage uden at true med hævn, en Gud som er større end vort hjerte (ibid:59). Kan det være en sammenheng mellom kvaliteten på gudsrelasjonen og om sinne mot Gud er uttrykk for positiv eller negativ religiøs coping? At der-

som en har en trygg gudsrelasjon, er sinne mot Gud uttrykk for positiv religiøs coping? Har en derimot en unnvikende eller ambivalent gudsrelasjon, er da sinne mot Gud uttrykk for negativ religiøs coping?

Sinne mot Gud kan også forstås som tapsorientert coping. I tosporsmodellen for sorg forstås sorgprosesser langs to spor, et tapsorientert og et løsningsorientert spor. Samtidig som en konfronteres med tapet, prøver en å tilpasse seg den nye situasjonen. Det skjer en stadig veksling mellom de to formene for coping (Stroebe & Schut 1999). Vi har tidligere sett at Kari og Siri beskriver gudsrelasjonen som fundament og kraftkilde i livet. De beskriver et trygt gudsforhold, men også en gudsrelasjon som rommer sinne, anklage og fortvilelse. Disse tilsynelatende paradoksene blir naturlige reaksjoner i lys av tosporsmodellen for sorg. Vi har sett at Pargaments begreper positiv og negativ religiøs coping til en viss grad trenger å nyanseres. I tillegg til begrepsparet positiv og negativ religiøs coping, vil det også være hensiktsmessig å snakke om tapsorientert og løsningsorientert religiøs coping.

5.0 Oppsummering

Vi har sett at Kenneth Pargament gjennom sin teori om religiøs coping tilfører tenkingen rundt coping som en transaksjonell prosess noe nytt gjennom sin vektlegging av religionens plass i coping. Religion bidrar med unik dimensjon til coping "by offering responses to the limits of personal powers" (Pargament 1997:310). Dette innebærer situasjoner slik som for eksempel erfaringen av å leve med kronisk sykdom.

Vi har videre sett at i det å bli rammet av kronisk sykdom påvirker troen på ulik måte, alt etter om hendelsen tolkes som en trussel mot relasjonen med det hellige eller ikke. Dersom situasjonen tolkes som en trussel mot denne relasjonen, vil det oppstå troskamp, noe som kan føre til åndelig vekst og modning, men også til håpløshet. Om troskamp fører til vekst og modning eller motsatt, avhenger av i hvor stor grad en er i stand til å ta i bruk transformerende coping når det gjelder relasjonen til det hellige, og i hvor stor grad troen blir integrert.

I drøftingen har vi også sett at kvaliteten på

gudsrelasjonen spiller en viktig rolle for coping. En trygg gudsrelasjon kan romme både paradokser, spørsmål og kamp, og gudsrelasjonen får betydning for både valg av copingstil og metoder for coping. Vi har sett at gjennom gudsrelasjonen kan en få hjelp og støtte til å akseptere situasjonen og gjøre de endringer som skal til for å kunne leve "det gode liv" til tross for at de lever med kronisk sykdom. Gjennom en trygg gudsrelasjon er det også mulig å redefinere situasjonen positivt og ha fokus på muligheter i stedet for begrensninger.

Helt til slutt har vi sett at det er behov for å nyanserer Pargaments begreper positiv og negativ religiøs coping. Pargament betegner klage og sinne mot Gud som negativ religiøs coping, men jeg vil hevde at i noen faser i copingprosessen og under visse forutsetninger vil det å gi uttrykk for sorg og sinne kunne være uttrykk for positiv religiøs coping. Jeg har videre foreslått at det kan være hensiktsmessig å anvende begrepene tapsorientert og løsningsorientert religiøs coping i tillegg til begrepene positiv og negativ religiøs coping. Gjennom bruken av disse begrepene inkluderer en også sinne, anklage og fortvilelse som en del av coping. Dette er naturlige reaksjoner på tap i tillegg til at det å kunne gi uttrykk for at hele følelsesregisteret hører med i en trygg gudsrelasjon.

6.0 Litteratur

- Bergstrand, Göran (1990/2003), *Från Naivitet till Naivitet. Om James W. Fowlers modell för trons utveckling*, Stockholm: Verbum.
- Brattberg, Gunilla (2004), *Väckarklockor*, Stockholm: Värkstadens.
- Brattberg, Gunilla (2006), *Att acceptera det oacceptabla*, Stockholm: Värkstadens.
- Brattberg, Gunilla (2008), *Att hantera det ohanterbara. Om coping*, Stockholm: Värkstadens.
- Dalaker, Anna (2009), "Tro - en kilde til livsmot? Utviklingen av et kurskonsept om tro og mestring for mennesker som lever med kroniske sykdommer" i *Halvårskrift for praktisk teologi*, 1/2009:63-67.
- Dalaker, Anna (2010), *Tro - en kilde til livsmot. Tro og mestring av kronisk sykdom*, Masteravhandling i klinisk sjelesorg, Det teologiske menighetsfakultet.
- Ekedahl, Marieanne (2002), "Hur orkar man i det svåraste? Copingprocesser hos sjukhussjälavårdare i möte med existentiell problematik. En religionsspsykologisk studie" i *ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS Psychologia et Sociologia Religionum*, 15.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993), *Små steder - store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Kok, Preben (2008/2010), *Skæld ut på Gud*, København: Informations Forlag, 2. utg.
- Kushner, Harold S. (1981/2004), *When Bad Things Happen to*

- Good People*, New York: Anchor Books.
- Kvale, Steinar (1999), *Det kvalitative forskningsintervju*, Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1. utg, 3. oppl.
- Lazarus, Richard S. (1992), "Coping with stress of illness" i *Health promotion and chronic illness: discovering a new quality*, Copenhagen: WHO, Regional Office for Europe.
- Lazarus, Richard S. (1993), "Coping Theory and Research: Past, Present and Future" i *Psychosomatic Medicine*, 55: 234-247.
- Magyar - Russel, G. & Pargament, K. I. (2006), "The Darker Side of Religion: Risk Factors for Poorer Health and Well - Being" i McNamara, Patrick *Where God and Science Meet: How Brain an Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion (Psychology, Religion and Spirituality)* Vol. 3: 91 - 117, Westport & London: Praeger Publishers.
- Myhre, Klara (1994), "Leve i lyset med sitt mørke - Sjesørgeriske motiv fra Det gamle testamentes klagesalmer" i *Tidsskrift for sjesørg*, nr. 2/3, s 149-160.
- Pargament, Kenneth I. (1990), "God help me: Toward a Theoretical Framework of Coping for the Psychology of Religion" i *Research in the Social Scientific Study of Religion* 2, 195-224.
- Pargament, K. I. (1998), Smith, B. W., Koenig, H.G. og Perez, L., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors" i *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (4):710-724.
- Pargament, Kenneth I. (1997), *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*. New York: The Guildford Press.
- Pargament, Kenneth I. (2007), *Spiritually Integrated Psychotherapy. Understanding and Adressing the Sacred*. New York: The Guildford Press.
- Pargament, Kenneth I. (2007), "A Decade of Research on the Psychology of Religion and Coping. Things we assumed and lessons we learned" i *Psyche & Logos*, 28:742-766.
- Pargament, Kenneth I. og Abu Raya, Hiskam (2009), "The Spiritual Dimension of Coping: Theoretical and Practical Considerations" i De Souza, M, Francis, L. J. og O'Higgins - Norman (ed), *International Handbook of Education for Spirituality, Care, and Wellbeing*, New York: Springer-Verlag.
- Pargament, Kenneth I. og Cummings, Jeremy (2010), "Anchored by Faith. Religion as a Resilience Factor" i Zandra, A. J., og Hall, J. S.: *Handbook of Adult Resilience*, 10:193-210, Guildford Press.
- Schuchardt, Erika (1985), *Hvorfor netop mig.....? Lidelse og tro*, Them: Dixit.
- Stifoss-Hanssen, Hans (1999), "Religion and Spirituality: What European Ear Hears" i *The International Journal for the Psychology and Religion*, 9 (1):25-33.
- Stroebe, Margaret & Schut, Henk (1999), "The dual process model of coping with bereavement: Rationale and description" i *Death Studies*, 23:197-224.
- Wigen, Tore (1993), *Religionsfilosofi*, Oslo: Luther.

Noter

- 1 Gammel, historisk by i Nord-Mali, Vest-Afrika, oppført på Unescos verdensarvliste siden 1988.
- 2 En dynamiske copingforståelsen er i motsetning til en copingforståelse der coping blir forstått som noe automatisk, statisk og endimensjonalt; som stil, trekk og respons (Lazarus 1992:12-14, Lazarus 1993:234ff, Pargament 1997:74-78).
- 3 For utviklingen av kurset, se Dalaker 2009.
- 4 Tasta sykehjems diakoniserter har rettighetene til kurs om tro og mestring. Materiell til kurset finnes på www.tasta-sykehjem.no.
- 5 En likemann er en person som selv har erfaring med å leve med sykdom, og som a) takler situasjonen med sykdommen greit, selv om vedkommende kan ha syntes det har vært vanskelig tidligere, og b) kjenner andre som lever med sykdommen, slik at vedkommende vet at det finnes flere måter å takle sykdommen på (Vifladt og Hopen 2004).
- 6 Myalgisk Encefalopati, en sykdom som blant annet er kjennetegnet av fatigue.
- 7 Jeg har fått skriftlig samtykke til å bruke intervjuene på ny i denne sammenheng.
- 8 Pargament presenterer i boken fra 1997 en firefeltsmodell for religiøs coping som innebærer konservering og transformering av både mål (ends) og midler (means): 1) Preservation, (konservering av både mål og midler), 2) Reconstruction (konservering av mål og transformering av midler, 3) Re - Valuation (transformering av mål og konservering av midler) og 4) Re-Creation (transformering av både mål og midler) (Pargament 1997:110-114). Ifølge Ekedahl synes Pargement å ha gått bort fra firefeltsmodellen i senere empiriske studier (Ekedahl 2002:102).
- 9 James W. Fowler har utviklet en modell for trosutvikling for 6 (7) stadier. I barndommen utvikler troen seg parallelt med den menneskelige utvikling, mens i voksen alder er kriser viktige katalysatorer når en går fra et stadium / trinn i trosutviklingen til et annet (Bergstrand 1990/2003).
- 10 Se for eksempel: Lazarus 1993:237.
- 11 I Pargament 1997:198-271 presenteres en rekke metoder for religiøs coping. Mange av disse (for eksempel "Making Boundaries", "Religious Switching", "Religious Purification", "Religious Forgiveness" og flere) er lite aktuelle i vår sammenheng. Jeg gir derfor ikke en generell presentasjon av religiøs copingmetoder, men presenterer de metodene som er aktuelle med tanke på den situasjonen Kari og Siri befinner seg i.
- 12 Vi har i en tidligere note sett at ifølge Fowlers teori for trosutvikling, er kriser bl.a. viktige katalysatorer for overgang fra et stadium/trinn i trosutviklingen til et annet. Fowler viser til at det i noen sammenhenger er vanlig å prøve å fastholde mennesker som er innenfor den samme religiøse kontekst, på samme trinn, noe som kan skape en spenningsfylt relasjon mellom individ og den religiøse kontekst (Bergstrand 1990/2003:55-57).
- 13 "Again and again we have found that a coping strategy that produces positive outcomes in one context, or in one person, may not in another" (Lazarus 1993:240).

Sammendrag:

Artikkelen tar opp problemstillingen: "Hvordan kan en trygg gudsrelasjon være en ressurs for coping?" Temaet belyses først gjennom en kort presentasjon av noen hovedpunkter i Kenneth Pargaments teori om religiøs coping. Disse brukes deretter som tolkningsreferanse i analyse av to intervjuer med to kvinner som lever med ulike kroniske sykdommer. Vi ser hvordan religiøsitet og spiritualitet er med på å forme copingprosessen av kronisk sykdom. Artikkelen belyser hvordan erfaringen av å leve med kronisk sykdom innvirker på tro på ulike måter, hvordan tro fungerer som integrerende prinsipp i menneskers liv og er en ressurs i coping av kronisk sykdom og, at kvaliteten på gudsrelasjonen spiller en viktig rolle for copingen. Til slutt pekes det på et behov for å nyansere Pargaments teori når det gjelder hva som forstås med begrepene positiv og negativ religiøs coping.

Troserfaringen i forkynnelsen ifølge Carl Fr. Wisløff



EGIL SJAASTAD

esjaastad@fjellhaug.no

Innledning

Carl Fr. Wisløff¹ var hele sitt voksne liv aktivt engasjert som forkynner. Han publiserte også flere prekansamlinger og andre oppbyggelsesbøker. I disse bøkene er han ofte inne på tilhørernes/lesernes *troserfaring*. I noen enkeltforedrag og i sitt største bidrag til homiletikken, prekenlæren *Ordet fra Guds munn*, reiser han spørsmålet om troserfaringens plass i *forkynnelsen*. Oftest sikter han da til hvordan troserfaring bør/kan avspeiles i forkynnelsen generelt. Men dette kan ikke løsrives fra spørsmålet om *forkynnerens egen troserfaring*.

Dette temaet har vært sentralt gjennom kirkehistorien generelt og vekkelsenes historie spesielt. Det var Wisløff godt kjent med. Spørsmålet om troserfaringen og det personlige vitnesbyrd i forkynnelsen blir riktignok ikke ofte tematisert *direkte* i prekenhistoriske framstillinger. Spør vi etter saken, finner vi derimot en god del stoff.

Yngve Brilioth lar i sin prekenhistorie det "profetiske moment" være ett av tre kriterier på den kristne forkynnelsens egenart i forhold til annen offentlig tale.² Dette "momentet" kan ikke få en ekte klang uten at forkynneren har hatt et personlig møte med Gud. Slik har mange tenkt. Nørager Pedersen mener dette særlig avspeiles i pietismens forkynnelse. Men det er først om 1800-tallets forkynnelse han bruker overskriften "Forkyndelsen farves af personens engagement".² Engasjement avspeiler ofte personlig erfaring.

I homiletiske framstillinger dukker temaet sporadisk opp både i eldre og nyere bøker. Her i Norge finner vi det sterkest hos en prest i generasjonen før Wisløff, nemlig J. J. Jansen.⁴

Undertegnede kunne i studietiden på 70-tallet, som aktiv både i lagsbevegelsen og i Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM), glede seg over kontakten med prof. Wisløff. Vi visste at han sto lekmannsbevegelsen nær, at han hadde vært med i Indremisjonsselskapets hovedstyre, og at han på 70-tallet hadde sterke bånd til NLM og Det Vestlandske Indremisjonsforbund (DVI). Dette innebar selvsagt at han også var fortrolig med lekmannsbevegelsens idealer når det gjaldt forkynnelsen. At forkynnelsen "må bære vitnesbyrdets preg og glød og glede", ble ofte understreket i disse miljøene.⁵ Unge forkynnere kunne bli vurdert bl.a. ut fra kriteriet: "Har han gnisten?" Spørsmålet etter personlig troserfaring lå i lufta.⁶ Også sangskatten i lekmannsbevegelsen har mange og sterke uttrykk for opplevelse og erfaring, uttrykk som stadig har blitt sitert på prekestolene.⁷

Begrepsavklaring

Før vi går videre, vil det være tjenlig å skjelne mellom begrepene *opplevelse* og *erfaring*.

Jeg velger å bruke begrepet *opplevelse* om enkeltepisodes som en person gir en religiøs tolkning, f.eks. opplevelser en omtaler som omvendelsesopplevelse, opplevelse av Åndens nær-

vær eller bønnhørelse. Begrepet erfaring bruker jeg om personlig tilegnet erkjennelse basert på indre bearbeidelse av opplevelser og inntrykk gjennom livet. En *troserfaring* er da ikke først og fremst knyttet til en bestemt enkeltopplevelse av religiøs art, men er uttrykk for indre bearbeidelse av religiøse inntrykk. Den gir troserkjennelsen en personlig klang.

I forkynnelse så vel som i homiletiske og prekenhistoriske framstillinger brukes begrepene opplevelse og erfaring ofte om hverandre uten nærmere presisering. Heller ikke Wisløff er presis og konsekvent i begrepsbruken. Men i den grad han skjelner, går tendensen i retning av vår begrepsforståelse ovenfor.

Teologien opererer i dag for øvrig med (minst) to typer erfaring: 1) Erfaringer fra den enkelte troendes indre liv med Gud. 2) Erfaringer fra menneskers livssituasjon sett i troens lys, f.eks. fattigdom og undertrykkelse, lidelse og sorg, glede og gode dager, nederlag og håp, familiære og sosiale relasjoner etc. Begge typer erfaringer gjenspeiler seg ofte i forkynnelsen.⁸

Wisløff knytter begrepet troserfaring til den første kategorien, erfaringer fra den enkelte troendes indre liv med Gud. At han i sak også ofte berørte mer allmenne menneskelige erfaringer i troens lys, kan lett påvises.⁹ Men begrepet *troserfaring* knytter han ikke til den typen erfaringer.

Problemstilling, progresjon og kilder

Det vi her vil undersøke nærmere, er Wisløffs tilretteleggelse av *troserfaringen i forkynnelsen* med særlig fokus på *forkynnerens egen troserfaring*.

Undersøkelsen vil forsøke å avklare hvilken teologisk referanseramme Wisløff plasserer troserfaringen i, hva slags opplevelser han mener ligger til grunn for denne troserfaringen, og viktigheten av den. Spørsmålet om – og i tilfelle på hvilken måte og i hvilken grad – troserfaringen ifølge Wisløff er/bør være en eventuell kilde for og en forutsetning for forkynnelsen, vil måtte ha en viktig plass.

Det ikke er uvanlig å tenke at troserfaring kommer til uttrykk i form av personlige vitnesbyrd knyttet til åndelige enkeltopplevelser. Vi vil nærme oss vår problemstilling ved først å se

etter den rollen og vurderingen Wisløff gir slike vitnesbyrd. Her finner vi ansatser som peker framover mot vår påfølgende behandling av problemstillingen.

Deretter vil vi undersøke hvordan han betrakter teologiske skoleretninger, åndelige bevegelses og sentrale forkynnere/homiletikere i fortid og samtid når det gjelder troserfaringen i forkynnelsen. Dette gjelder primært retninger og personer som han *både* ble påvirket av og tok stilling til. Siden Wisløff allerede i unge år var svært interessert i kirkehistorie,¹⁰ må vi anta at denne stillingtagen var basert på en reflektert vurdering, og at den derfor vil kunne gi interessante bidrag til hans forståelse av vårt tema.

Det er umulig å løsrive denne delen av undersøkelsen fra Wisløffs forankring i luthersk teologi.¹¹ Men spørsmålet om lov og evangelium og anfektelsen som bakgrunn for troserfaringen i forkynnelsen krever en egen behandling i et lengre avsnitt.

Progresjonen i artikkelen er preget av et visst historisk og biografisk perspektiv, men vi vil likevel behandle kapitlet "Forkynnelsen og troserfaringen" i *Ordet fra Guds munn* fra 1951 mot slutten. I det kapitlet tar han temaet opp til en rolig og faglig drøfting i en viss dialog med J. J. Jansen og Karl Barth. Wisløff hadde allerede på 1940-tallet kommet fram til et avklart syn på vårt tema. Til grunn for hans faglige drøfting i dette kapitlet ligger det grunnsyn vi har gjort rede for med utgangspunkt i øvrige bøker og artikler og i øvrige kapitler i *Ordet fra Guds munn*.

Kilder er

a) *foredrag/artikler* om forkynnelsen eller om nærliggende tema,

b) *fagbøker* der han direkte eller indirekte kommer inn på troserfaringen i forkynnelsen,

c) *oppbyggelsesbøker*,

d) *prekenmanuskripter* fra hans prestedid og

e) *forelesningsnotater* fra hans tid som rektor ved MFs praktisk-teologiske seminar.

Hovedkilder er stoff innen kategorien a og b. Her har jeg hatt særlig glede av materiale fra de første to tiårene av hans virke som prest/teolog. Dermed kunne jeg også se i hvilken grad sentrale momenter i hans grunnsyn preget ham allerede i unge år.

Sporadisk refererer jeg til materiale innen kategoriene c, d og e. Men her finnes det mye som framtidig forskning bør gå dypere og mer systematisk inn i.

I forbindelse med behandlingen av teologiske skoleretninger, åndelige bevegelser og sentrale forkynnere/homiletikere før og under Wisløffs virketid, henvises også til andre kilder (Se oversikt over litteratur og artikler samt sluttnoter). Mange av Wisløffs bøker og artikler ble trykt flere ganger. I sluttnotene henvises til årstallet for første gangs publisering.

Wisløffs egen omvendelse som tema i hans forkynnelse

I boken *I samtale med Carl Fr. Wisløff* fra 1982 er ett kapittel viet temaet "Omvendt som tenåring". Her forteller han om et internasjonalt KFUM-møte i Helsingfors. "Jeg husker tydelig at jeg satt der på et gruppemøte og holdt Bibelen fast i hånden og sa til Gud: 'Nå vil jeg være din!'"¹² Etterpå bekjente han åpent for kameratene at han var blitt omvendt og ikke ville være med på russetidens festliv.

Jeg har funnet bare én direkte referanse til denne opplevelsen i kildematerialet forøvrig. Den er fra en serie foredrag om dåpen i domkirken i Kristiansand i 1943. Her poengterer han at frelsen gis både gjennom dåpen og gjennom Ordets nådemiddel. Omvendelsesopplevelsen skinner igjennom. Han knytter an til en kjent sang:

"Jeg fredløs trett i mange år besværet vandret om ... Det er kraft i Jesu blod å rense hvit som sne.' Denne erfaring har jeg også gjort, men Gud være lovet at det ikke var så mange år, men min sjel var syk og trett og sår inntil jeg fikk dette budskap ..."¹³

Noen sted- og tidfesting gir han heller ikke her. Og uttrykksmåten synes farget av den erkjennelsen han kom fram til etter hvert, gjennom troskampene i "3. gym" og i troens liv videre framover.¹⁴ Selve opplevelsen i Finland ga ham tydeligvis ikke det beste utgangspunktet for å utfolde det som ble hovedpoenget når han senere skrev og talte om troserfaringen eller lot troserfaring avspeiles i forkynnelsen. Dette kommer vi tilbake til.

Åndelige opplevelser og personlige vitnesbyrd

At han viste forståelse for de radikale vendepunkt som mange f. eks. innen vekkelserbevegelserne vitnet om, ser vi i hans positive omtale av "feier'n" på Frogner. "Feier'n" holdt 25-årsjubileum for sin omvendelsesdag.¹⁵ Wisløff forteller også om Ferdinand, en av de første som var blitt omvendt under Anna Iensens virksomhet på Vaterland. Ferdinand sa, etter en prests timelange foredrag om den fortapte sønn: "Ja, korte vitnesbyrd og et klunk på gitar'n, det går til hjertet!" Det lå en snert i ordene, som Wisløff tydeligvis moret seg ved – og skjønte.

Da Wisløff var prest i Birkenes, lærte han for alvor lekmannsbevegelsens møtevirksomhet å kjenne. Her møtte han lekpredikanter, og her var det frie vitnesbyrd på møtene. Mer og mer begynte han å kjenne seg hjemme i lekmannsbevegelsen. Han hørte mange predikanter med en sterkt personlig klang i forkynnelsen. I denne tradisjonen var det ikke uvanlig å berette om konkrete åndelige opplevelser, bl.a. egen omvendelsesopplevelse. Wisløff trivdes godt i dette miljøet. Da en lekpredikant skrøt av en tale Wisløff hadde holdt, og kalte den "et ekte lekmannsvitnesbyrd", opplevde han dette som en god attest å ha med seg da han skulle overta som rektor ved MFs praktisk-teologiske seminar.¹⁶

Ved MF tok han tydeligvis i hvert kull opp *tiltredelsesprekenen* som eget tema. Ifølge forelesningsnotater sa han til studentene: "La ikke tiltredelsesprekenen være en programtale, absolutt ikke. Gi heller et sentralt, personlig vitnesbyrd."¹⁷ Han kunne sitere Wexels som i sin undervisning lot et for presten ransakende spørsmål klinge med: "Er jeg omvendt til Gud?"¹⁸ Dette er avgjørende, for presten skal jo stille tilhørerne overfor et enten – eller. Det må komme til et oppbrudd for den som er uomvendt. "En skal ha det siktet at folk må bli omvendt til Gud ..."¹⁹

Men dette innebærer neppe at han direkte oppmuntret prestene til å legge vekt på sin egen omvendelsesopplevelse i forkynnelsen. Totalt sett er det få referanser til omvendelsesopplevelser, bønnhørelser og konkrete åndelige enkeltopplevelser i Wisløffs bøker, foredrag, prekenmanuskripter og skrevne preken.

Wisløffs avgrensning overfor pinsebevegelsen og senere den karismatiske bevegelsen gjaldt ikke minst deres fokus på åndelige opplevelser og Åndens dåp/fylde. Han tok ved flere anledninger teologiske oppgjør med tanken om en "second blessing". Bak oppgjørene ligger også en sjelesørgerisk bekymring: "En blir så opptatt av sin egen åndelighet og sine egne opplevelser at Jesus ikke får være den første og største. Og så består kristenlivet i et ustanselig jag etter nye opplevelser."²⁰ Tilhørerne "kjører seg trett", eller de opplever noe de tror er den "store" opplevelsen.

Vi finner altså både *åpenhet for* og en viss *reservasjon mot* å legge vekt på åndelige opplevelser i forkynnelsen. Etter hvert i artikkelen vil jeg presentere en mer gjennomreflektert forklaring på denne holdningen. Men da må det teologihistoriske bakteppe for det grunnsyn han fant fram til, spille en vesentlig rolle.

"Strøm og bekker"

Wisløff ble, som alt nevnt, tidlig interessert i kirkehistorie.²¹ Han satte stadig samtidens ulike forkynneridealer i forbindelse med toneangivende retninger og personer i tidligere tider. Et foredrag om forkynnelsen i Kristiansand i 1944 viser dette med all tydelighet.²² Han forholdt seg til mange og til dels ulike røster og retninger og ble negativt eller positivt preget av mange av dem. I samtaleboken fra 1982 omtaler han fire læremestre i sin egen tid: Sin egen far, prof. O. Hallesby, Anna Iensen (som lærte ham å lese Rosenius) og leserne i Birkenes.²³

Disse er likevel bare *eksempler* på viktige personer eller retninger som han visste seg å stå i en bevisst takknemlighetsgjeld til. I foredraget i 1944 sier han – rent prinsipielt: "... vi lever bare i og av den åndelige sammenheng som vi står i som kristne. Selv om de store gjennombruddsmenn gjelder dette i høy grad."²⁴ Forkynnelsen er "større enn den enkelte forkynner". Ved hjelp av metaforen "strøm og bekker" utdyper han dette: Alle forkynnere preges på ulike måter av den store strømmen av forkynnelse i kirkens liv. Og den store strømmen preges av de bekkene som flyter inn i den.

Når vi nå skal gå nærmere inn på Wisløffs syn på troserfaringens egenart og rolle i for-

kynnelsen, med særlig sikte på forkynnerens egen troserfaring, vil vi derfor se hvordan han på dette punkt vurderer ulike "bekker" som har flytt eller flyter inn i kirkens forkynnelse. Hans teologihistoriske interesse kan tydelig avspeiles. Hans grunnsyn på forkynnelsen har her et rikt bakteppe.

Wisløff og pietismens "ordo salutis"

Vi vil først gi en kort analyse av impulsene fra *pietismen*. Selv om pietismen ikke var en enhetlig bevegelse, hadde dens ulike "bekker" visse trekk som gjorde det mulig å behandle den under ett. Pietismen preget i virkeligheten mye av kristenlivet i Norge til langt opp på 1900-tallet. Pietistisk forkynnelse fløt inn i den forkynnelseens "strøm" som Wisløff selv drakk av. Vi vil nå undersøke hvordan han vurderte den profil og plass som troserfaringer hadde i den pietistiske forkynnertradisjon.

Vi oppdager fort at han reserverer seg fra enkeltaspekt ved pietismen. Dette ser vi f.eks. i den faglige artikkelen i TTK der han beskrev og vurderte den særegne form for pietisme som den svenske presten Henric Schartau presenterte.²⁵

Både i Sverige og i Norge kom pietismen til å stå i en viss motsetning til innflytelsen fra Rosenius. Rosenianismen ble nærmest et eget strømdrag; se nedenfor. Det ble til dels skarpe konflikter, særlig omkring "ordo salutis", saliggjørelsens orden (omvendelsesprosessen i dens ulike stadier).²⁶ Wisløff mener likevel at de begge "fant seg innenfor rammen av en luthersk-kirkelig grunntype i sin forkynnelse",²⁷ og de la begge vekt på forkynnerens egen troserfaring. Forkynneren selv måtte ha erfart noe i livet med Gud, noe som en forventet konsekvenser av – for både innhold og klang i forkynnelsen. I innledningen til artikkelen har vi vist hvordan dette har kunnet slå ut konkret når forkynnere skulle rekrutteres i lekmannsbevegelsen. Men spørsmålet blir likevel *hvilket* innhold og *hvilken* klangfarge det her dreier seg om.

I Danmark-Norge var Erik Pontoppidan fra 17-hundretallet en av pietismens åndelige fedre. Hans katekismeforklaring *Sandhed til Gudfryktighed* "levde" i norsk kristenliv og ble med

opp på prekestolene. Pontoppidan forutsetter hele veien at forkynneren selv må ha kjempet seg gjennom saliggjørelsens orden for at han på en inntrengende måte å kunne applisere den på tilhørerne. Den religionspsykologiske vinklingen er tydelig:

”Vil han (forkynneren) bevæge sine tilhøreres hjerter, må han selv være bevæget ... Han må legge sig efter at forstå sig på det menneskelige hjertes beskaffenhet samt på de ting som mere eller mindre sætte det samme i bevægelse. Den kundskab må han hente dels ved at studere på sit eget hjerte og eftertænke, hvad deri ofte er gået for sig.”²⁸ ”Netop applikationen stiller ganske særlige krav til præsten som sjælesørger, om den skal få nogen effekt.”²⁹

Her til lands ble Hans N. Hauge pietismens plogspiss blant lekfolket. Wisløff siterer Hauges testamente nettopp når det gjelder kriterier for valg av forkynnere.³⁰ I Hauges tenking spiller forkynnerens egne opplevelser en betydelig rolle. Aarflot understreker likevel i sin Haugebiografi at Hauge ikke gir noen ”klar og tydelig utforming av ordo salutis”. Han utvikler riktignok en fyldig lære om omvendelsesprosessen, men ”uten å tilstrebe en enhetlig formel”.³¹ At ordo salutis i mer eller mindre utbygd form hører med til Hauges og haugianismens kristendomsforståelse, er klart. Og liksom hos Hauge selv preges haugianismens forkynnelse av forkynnerens egen subjektive erfaring av denne omvendelsesprosessen.

Flere ganger tar Wisløff forsiktige oppgjør med pietismens tilretteleggelse av saliggjørelsens orden. Allerede i et foredrag for søndagsskolelærere i 1939 går han inn på dette:

”Men forkynnelsen har ofte i den grad vært psykologisk orientert og interessert, at den i ett og alt har vært innstillet på å grave i vårt sjeloliv, vise hvordan den *sovende* synder har det, påpeke hva han føler og opplever i *vekkelsen*, dvele ved hva han innvortes erfarer før, under og etter *omvendelsen*, og hvordan han så endelig føler det når han er frelst. Under denne forkynnelse sitter tilhøreren hele tiden og kjenner på seg selv, tar seg selv på pulsen og tenker i det ene øyeblikk: Jo, nu kjenner jeg mig igjen – og i neste: Nei, dette har jeg ikke erfart.”³²

”En forkynnelse i psykologiske kategorier blir lett en vesentlig lovisk forkynnelse, fordi den hele tiden driver på mig, og atter mig, mine følelser og

mine reaksjoner, mens en bibelsk, evangelisk forkynnelse først og fremst driver på Ham, Ham.”³³

Wisløff var redd at predikantens egen åndelige utvikling blir den norm som tilhøreren vil prøve seg selv på.

Også hos Schartau fant Wisløff stor vekt på saliggjørelsens orden (”nådens ordning”) – riktignok med andre uttrykksmåter og betoning. I foredraget om forkynnelsen i 1944, to år etter publiseringen av artikkelen om Schartaus preker, viser han hvordan *Rosenius* forholdt seg til Schartaus betoning av kristenlivets sjelekamp og selvgranskning. Schartau syntes *Rosenius* gjorde det hele for lett, mens ”*Rosenius* anklager i et brev til Hedberg den samme Schartau for å drive ‘dödande theologico-philosophisk nådawerks-anathomie’. Det var S’s utpregede ordo-salutis-forkynnelse han ikke likte.”³⁴

Sammenhengen i foredraget viser at Wisløff klart sympatiserer med *Rosenius*.

Wisløffs vurdering av erfaringsteologiens og Hallesbys syn på troserfaringen

Missourisynodens dogmatiker Pieper fikk stor betydning for Wisløff. Det var Olav Valensendstad som i 1935 anbefalte ham å lese *Franz Piepers Christliche Dogmatic*.³⁵ I forordet til førsteutgaven av *Jeg vet på hvem jeg tror* skriver Wisløff at han ikke akter å angi kilder for sin bok. ”Likevel vil jeg nevne én bok særskilt: *Franz Piepers Christliche Dogmatics*. Denne står jeg i stor gjeld til, uten å kunne følge den i alt.”³⁶ Det er især Piepers skriftsyn og vurdering av erfaringsteologien som må ha betydd mest når Wisløff skulle gjennomtenke troserfaringens plass og dens rolle i forkynnelsen.

Pieper gjør konsekvent alvor av ”sola scriptura” som kilde og norm for teologi og forkynnelse. Det er for øvrig rimelig å anta at det først var ved å lese Pieper at Wisløff fikk full avklaring når det gjaldt skriftsynet.³⁷ En dimensjon ved dette er at det objektive budskapet i Skriften alltid skal være både læremessig kilde og øverste norm for forkynnelsen. Pieper tar bl.a. kraftige oppgjør med erfaringsteologien, som Hallesby hadde hentet mange impulser fra. Det er især professor Ludwig Ihmels som Pieper går i rette med.

Pieper kan nok gi Ihmels noen anerkjennende ord, men føyer til: "Aber auch Ihmels gelingst es nicht, über den Subjektivismus zu kommen." Frelsesvisshetens grunn ligger utenfor oss selv, i Guds eget ord.³⁸ I erfaringsteologien fant Pieper et klart slektskap med Schleiermacher og hans vekt på den indre religiøse erfaring. I praksis blir forkynnerens egen subjektive følelse av hva som er kristendom, overordnet Skriften.³⁹ Dette gjelder både tilretteleggingen av den kristne lære og spørsmålet om hva det er som skaper troen når Ordet forkynnes.

Forkynnerens egen erfaring kan ikke i seg selv være kilden til den troens gnist Gud skaper i hjertene. Nei: "Christi Wort hat die Eigenschaft, das es selbst den Glauben wirkt ... Luther bringt diese Tatsache durch das Axiom zum Ausdruck: Der Mensch ist certus passive, sicut Verbum Domini est active."⁴⁰ Disse setningene er understreket i det eksemplar av Piepers bok som Wisløff leste. Skriftens egen evne til å overbevise om sin sannhet (Skriftens "autopisti") betones. Pieper tar oppgjør med den måten å tenke på om forholdet mellom *troserkjennelse* og *troserfaring*, som fantes i ulike teologiske skole-retninger i samtiden.

For Wisløff samsvarte nok dette med det grunnsyn han hadde på forhånd. Men det ble forsterket, og det fikk klare følger for hans homiletiske tenking. Han understreker stadig at han med troserfaringer tenker på erfaringer knyttet til *Guds virkning ved sitt ord*.⁴¹

Hallesby fikk i kontakt med den tyske erfaringsteologien impulser som ikke fullt ut korresponderte med pietismen. Gjenfødselen utstyret mennesket med nye kvaliteter; på det punkt er det i og for seg samsvar. Men Hallesby utbygger dette og taler om en ny troens sans og en "potensert bevissthet". Denne er forutsetning for å kunne tenke teologisk etter troens logikk.⁴² Av dette gir det seg selv at Hallesby la vekt på "theologia regenitorum", slik Wisløff også understreker det i sin kirkehistorie. Teologi kan bare drives meningsfullt av den som er gjenfødt. Wisløff skriver:

"Uten å eie erfaring av Åndens virkning kan ingen fatte den åpenbaringsvirkelighet som er teologiens objekt. Hallesby har især lært av Ihmels. Han betoner sterkt theologia regeni-

torum, teologien er de gjenfødte menneskers sak."⁴³

Wisløff deler dette synspunkt; det kommer klart fram allerede i et brev til Hallesby i 1940.⁴⁴ Der var han bekymret over at Leiv Aalen, som nytilsatt ved MF, ikke hadde syn for "theologia regenitorum".⁴⁵ Ved Hallesbys fratreden som akademisk lærer i 1952 omtalte Wisløff Hallesbys vekt på "trosopplevelsens betydning for den kristne erkjennelse". Dette skjedde utelukkende i positive ordelag⁴⁶ og viser at han i hovedsak ønsket å stille seg sammen med Hallesby i dette viktige spørsmålet. Det samme ser vi i artikler i Fast Grunn fra 1970 og 1972.⁴⁷ Den ugjenfødte vil ikke "oppfatte evangeliets budskap i dets indre sammenheng" før han selv erfarer det.⁴⁸ Den subjektive troserfaringen skal riktignok ikke på noe punkt overprøve det som er klart og tydelig uttrykt i Skriften. Men troserfaringen er en umistelig forutsetning for utleggelsen av Skriften og dermed også for forkynnelsen. Dette betonte også Pieper.

I foredraget om forkynnelsen i 1944 forutsetter han at en del forkynnelse i samtiden ikke uten videre er pietistisk i kirkehistorisk forstand, men at den "minner om" pietismen. Uttrykksmåten han der bruker, er beslektet med dem han i 1982 brukte da han beskrev Hallesbys undervisning og forkynnelse. Noen tilhørere tenkte trolig på Hallesby da Wisløff talte:

"Vi får beskrivelsen av hvordan det vakte menneske har det, hva han føler i omvendelsens stund o.s.v. Under dette sitter så tilhørerne og føler seg selv på pulsen, dette kjenner jeg igjen, men dette kjenner jeg ikke igjen. Det er vanskelig at dette kan frigjøre, for det kan bare det evangelium som vender blikket bort fra oss selv hen på Jesus.

Men jeg tenker somme tider at *den psykologiske og viljesbetonte forkynnelse har skapt en centring om jeget, som kan minne om pietismens botskamp og selvransakelse i dens svakeste form, men uten å eie dens etiske alvor*."⁴⁹

I 1982 sa han følgende om Hallesby:

"Han betonte jo veldig sterkt opplevelsen, – man kan tale om opplevelsesteologi. De tyske lærefedre som han fulgte, la stor vekt på opplevelse og erfaring. Det var en retning innen teologien den gangen Hallesby var ung. Her lå hans styrke. Kanskje fulgte det en viss ensidighet med. De personlige erfaringer kunne få hovedvekten på en

slik måte at de historiske kjensgjerninger i kristendommen ikke kom sterkt nok fram. Han orienterte seg mer ut fra saliggjorelsens orden enn ut fra lov og evangelium. Hallesby kunne skildre de forskjellige stadier i omvendelsen på en levende og treffende måte. Men når jeg sier dette, må jeg straks tilføye at budskapet om det fullbrakte frelsesverk også lød sterkt i hans forkynnelse. Mange kom fram til klarhet og frigjørelse ved Hallesbys forkynnelse av evangeliet.⁵⁰

Olav Valen-Sendstad skrev engang: "Det strides om to motiver hos Hallesby: ett som drar tilbake til den gammellutherske, og ett som drar mot moderne psykologisme og historisme. Det er i virkeligheten helt uforenlige motiver."⁵¹ Wisløff hadde nok samme fornemmelse, selv om hans reservasjon overfor Hallesbys tanker om erfaringsaspektet ikke må overbetones.⁵² Han savnet fokus på den dimensjonen ved troserfaringen, som er særlig er knyttet til dialektikken lov og evangelium.

Wisløff og Rosenius' forkynnelse

Det var Anna Lensen som lærte Wisløff å bli glad i Rosenius.

"Jeg fikk se hvor viktig det er å skjelne mellom loven og evangeliet. ... Samvittigheten får hvile i at det ikke er noe av mitt som gjør meg behagelig for Gud. Anna Lensen hadde denne klangen i sitt vitnesbyrd, og jeg er glad for hennes råd om å lese Rosenius."⁵³

Altså hadde han ennå ikke, tidlig i 30-årene, fullt ut skjønnet betydningen av dialektikken lov og evangelium. Hos Rosenius møtte han en sjelesørgerisk tilrettelegging av dette. Den ble så viktig for ham at han senere ønsket å fremme Rosenius-litteratur i kristenfolket. I 40-årene redigerte og oversatte han tre bind av *Skrifter i samling* av Rosenius.⁵⁴ Han siterte ofte Rosenius-verser som la "Ångsliga hjarta, upp ur din dvala, glömm du aldeles bort hva du har".⁵⁵

I en preken fra Birkenes-tiden behandler han teksten om "menighetshyrdene" i Joh 10. Forkynnere som ikke kjenner Jesus som frelseren for fortapte syndere, sier han i prekenmanuskriptet, er leiekarer, ikke hyrder:

"Men det er bare fordi de ikke har gått inn gjennom døren, som er Jesus. Den som har det,

han har som en fortapt synder tatt imot nåde for Jesu skyld. Da får han en ny tone: *For meg!* Det ord om Jesu død og blod..."⁵⁶

Dette er en typisk roseniansk betoning. Fortsettelsen på sangen han refererer til, er: "... det har så sterk en tone". Forkynnelseens grunntone skal være ordet om Jesu død og blod for oss, og dette må "hyrdene" selv først erfare om de skal kunne lede sauene. I den grad han i sin prestetid møtte denne grunntonen i de troendes vitnesbyrd og hos forkynnere, gledet han seg.

Flere ganger, både skriftlig og muntlig, siterte han et typisk utsagn av Rosenius:

"Jeg ville så inderlig gjerne at mitt kristenliv skulle være fullkomment, og jeg har bedt Gud mer om dette enn om noe annet. Men gjelder det min salighet, da sier jeg så: Jeg vil ikke ha noen annen rettferdighet enn min herre Jesu Kristi rettferdighet. Holder ikke min kristendom prøven, så holder min Herre Kristus."⁵⁷

Wisløff gjorde dette utsagnet til sitt eget, og han viste dermed – indirekte – hvor sentrum skulle være når det gjelder troserfaringen i forkynnelsen.

Wisløff og Olav Valen-Sendstads tilrettelegging av vårt tema

I sitt foredrag om forkynnelsen i 1944 understreker Wisløff nettopp hvor viktig det er å skjelne mellom lov og evangelium, og han føyer til: "En av de gledeligste ting som er skjedd de senere år, er den begynnende erkjennelse av denne saks viktighet."⁵⁸ Hva tenker han da på?

Her kommer vi neppe utenom Wisløffs noe eldre teologkollega Olav Valen-Sendstad (1904–1963). Valen-Sendstad ble banebryter for en bestemt fornyelse av luthersk orientert teologi i vårt land. I 1939 skrev han boken *Drømmen om den frie vilje*, et luthersk preget oppgjør bl.a. med den psykologiske og viljesorienterte forkynnelse i samtiden.⁵⁹ I 1942 hadde han en grundig artikkel om lov og evangelium i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* (TTK).⁶⁰

Lekpredikanten Ludvig Hope holdt i 1939 et foredrag for prester om "Svingningar i den kristne forkynning" og siktet trolig til bl.a. Olav Valen-Sendstad når han behandler dem som "meiner seg å svinga attende til de gamle

lutherske kristendomssyn.⁶¹ Hope hadde sett at disse yngre teologene hevdet en gjennomført monergisme i sin soteriologi.⁶² Kanskje kjente han til Wisløffs betoning av lov og evangelium, slik dette samme år kom til uttrykk i foredraget for søndagsskolelærere. Hope var noe reservert overfor Valen-Sendstads rendyrking av "den trellbundne vilje". Valen-Sendstad brukte dessuten ofte sterke ord: "I forskjellen mellom lov og evangelium ligger den hele kristendoms egenart," sier han. "Den som ikke har erkjent og forkynner denne egenart, er ikke en rett kristelig teolog."⁶³

I 1995 skrev Wisløff et brev der han viser at han betraktet Valen-Sendstad som en læremester: "Hans forkynnelse og bøker talte sterkt til meg og utgjør den dag i dag et sterkt innslag i hele min kristne trosholdning – han var for Øivind Andersen og meg som en veiviser."⁶⁴

Selv om Valen-Sendstad er skeptisk overfor visse sider ved Hallesby og hans erfarings-teologi, fører hans syn på lov og evangelium slett ikke til en avskrivning av troserfaringen i kristenlivet og i forkynnelsen.⁶⁵ Hans oppbyggelsesbøker kjennetegnes av vekt på personlig troserfaring, og troserfaringen gjelder primært møtet med Gud i Ordet. "Valen-Sendstad betrakter menneskets eksistensielle erfaring av møtet med lovens og evangeliets Gud som en nødvendig forutsetning for den rette forståelse av Skriftens Gudsåpenbaring."⁶⁶

Eugene L. Boe skriver i sin avhandling: "It seems very probable that in the areas of Law and Gospel, Scripture, the Lutheran confessions, and the will, Valen-Sendstad was an influence on Wisløff's theology, even though he does not say so directly."⁶⁷ At Wisløff mot slutten av livet likevel åpent kunne innrømme sin avhengighet av Valen-Sendstad, må ha gått Boe forbi.

Når Wisløff i det omtalte brevet nevner Øivind Andersens navn, er det neppe bare for å ære en da avdød venn og kollega. Andersen la nettopp særlig vekt på erfaringsdimensjonen ved dialektikken lov og evangelium. Ja, det dominerte hans forkynnelse. Det fører for langt å dokumentere dette, men det er ingen tvil om at Wisløff allerede i 1944 opplevde seg selv å stå i det samme strømdrag som Valen-Sendstad og Andersen hva angår vårt tema.

Konkluderende kan vi si at Valen-Sendstad og Wisløff sto sammen med Hallesby i kampen mot den delen av den nyprotestantiske teologi som den liberale fløyen i kirken representerte. Det gjaldt å hegne om de bærende objektive grunnsannheter til frelse slik disse uttrykkes i vår apostoliske tro. Når det gjaldt å tilrettelegge forholdet troserfaringen og forkynnelsen går de derimot en annen vei.

Wisløff lærte forøvrig å sette pris på bøkene etter en tidligere stridsmann i kirken, biskop Heuch.⁶⁸ Heuchs oppgjør med formidlings-teologien rundt 1900 var også en kraftig understrekning av de objektive frelsessannheter slik vår bekjennelse vitner om dem. Dette hører hos ham *sammen med* den troserfaringen som Guds ord skaper i hjertene når det blir tilsagt tilhørerne som lov og evangelium.⁶⁹

Lov og evangelium – og troserfaringen i forkynnelsen

Som vi har sett, knyttes troserfaringen hos Wisløff primært opp mot dialektikken lov og evangelium. Nå vil vi nærmere utrede denne sammenhengen.

I foredraget "Lov og evangelium i forkynnelsen for barn" for søndagsskolelærere fra 1939 gjør han allerede i innledningen klart at personlig erfaring/opplevelse er nødvendig:

"Hvis vi ikke kjenner evangeliet om Jesus i en personlig opplevelse, så kan flott arrangerte møteopplegg ikke være noen erstatning ... All forkynnelse, både for barn og voksne, skal gi svar på dette hjertespørsmål: Hvordan skal jeg bli et Guds barn? Og forkynnelsen skal gi sitt svar ut fra Bibelen, og ut fra personlig erfaring."⁷⁰

Troserfaringen som skapes når Ånden får bruke lov og evangelium i hjertene, er avgjørende for et frigjort trosliv, og

"... all fred og salighet kommer av at forkynneren og den som hører kan skjelve mellom lov og evangelium. Liksom all tvil og vanmakt, all vrang lære og død fromhet har sin kilde i det at det ikke blir skjelnet mellom lov og evangelium."⁷¹

Uttrykksmåtene i foredraget i 1944 var i grunntrekk de samme. Loven anklager og dømmer. Den er Gud selv i hans hellighet, og synderen opplever seg anklaget og fordømt. Evangeliet er

et helt annet ord. Det er et ord om ufortjent nåde for Jesu skyld. Det løser synderen ut av lovens grep og setter ham i frihet. Evangeliet er et "skapermiddel" som Gud skaper troen ved. Troen er responsen på tilsagnet om tilgivelse, frelse og evig liv.⁷² Forkynneren må absolutt unngå vilkår og forbehold når han forkynner evangeliet. Evangeliet "bygger ikke på omvendelsen og troen", men troen bygger på evangeliet. Det heter ikke: Tro, så er Gud nådig! Men: Tro for Gud er nådig for Jesu skyld."⁷³

Han siterte ofte ordene i CA 20, ikke minst når han talte om boten: "Hele denne læren må føres tilbake til den nevnte kampen i den forskrekkede samvittighet, og den kan ikke forstås uten denne kamp." Dette utdypet han i korte artikler og leserinnlegg endatil i høy alder:

"Tal til folket om deres synder, konfronter oss som hører med lovens lys over det vi har syndet mot Gud! Da kan samvittigheten vekkes. Og da skal evangeliet få vekke troen på Jesus."⁷⁴

I prekenlæren av 1951⁷⁵ går han utførlig inn på dette tema. Gud trer i Ordet fram på to helt forskjellige måter: I loven møter han synderen med sin vrede (Guds fremmede gjerning). I evangeliet møter han synderen med ren og ufortjent godhet på grunnlag av Kristi forsoningsgjerning (Guds egentlige gjerning). "Denne åndelige erfaring er umistelig for forkynneren," sier han og henviser nettopp til uttrykket "kampen i samvittigheten" i CA 20.⁷⁶ Våre lutherske bekjennesskrifter taler på "utallige steder" om at man i anfeltelsen "føler" og "erfarer" Guds vrede.⁷⁷ Loven anklager alltid. Forkynnelsen må på ny og på ny føre tilhørerne fram til glede og fred og frelsesvisshet. Det skjer ved evangeliet.

I et foredrag om det nye ved Luthers kristendomsforståelse, fra 1967, skriver han:

"Men – og det er det andre nye – dette fatter ingen før han lærer å skjelne mellom lov og evangelium ... Så gjelder det å kunne skjelne mellom lovens ord, som dømmer og krever, og evangeliets ord, som trøster og gir liv. I den troendes samvittighet skal evangeliet alene herske, bare det skal være min tilflukt og min fred."⁷⁸

Kristus alene er vår rettferdighet for Gud, og frelsesvissheten er forankret der. Dette har en erfaringsdimensjon, og uten selv å kjenne denne, vil forkynneren ikke kunne hjelpe folk til frelsesvisshet.

I prekenlæren fører han enda sterkere enn i de tidligere foredragene inn begrepet *Guds vrede* når han omtaler lovens andre bruk.⁷⁹ På 70-tallet understreker han det samme med stor konsekvens f. eks. i sine oppgjør med frelsesforståelsen hos ledende menn i Kirkenes Verdensråd (KV). "Det er kanskje paradoksalt å si det, men vår egentlige nød – det er Gud," sier han og refererer til flere steder i Romerbrevet.⁸⁰ Frelsen er å få sine synder tilgitt. Ved det unnløyer vi Guds vrede og opplever hans ufattelige kjærlighet. Den "spenningen i Gud" som Wisløff mener kjennetegner Bibelens gudsbilde, og som også preget hans artikkel om forsoningen i TTK i 1950,⁸¹ er altså ikke bare en teoretisk tankemodell, men avgjørende rent sjelsesørgisk: "... utenom Kristus er det ingen nåde. Men i Kristus er det bare nåde, ingen dom, bare tilgivelse, kjærlighet. Å, forunderlige evangelium. Det gjorde Gud."⁸²

Utbruddet "Å, forunderlige evangelium" kom tydeligvis spontant, og tilhørerne måtte tenke at Wisløff her avspeilte egen troserfaring.⁸³

I en preken (over Matt 17,1-8) om "Den store opplevelse" bruker han begrepet *sterke opplevelser*, og disse fører til at man

"kjenner både forferdelsen for hans hellighet og gleden over hans uforskyldte nåde – uten dette blir det ingen kraft over vitnesbyrdet, verken på tomannshånd eller i forsamlingen. Hva skulle egentlig den ha å si, som ikke har opplevd noe sammen med Jesus?"⁸⁴

Wisløffs kollega ved MF, Leiv Aalen, kom til å prege studentene sterkt. Selv om han ikke ville gjøre gjensfødselen til forutsetning for teologisk arbeid, regnet han likevel med troserfaringen som en realitet. Hegstad har redegjort for dette i sin avhandling.⁸⁵ Setter en Wisløffs tilretteleggelse i relieff til Aalens, synes nettopp erfaringen av Guds ord i lov og evangelium å tre tydeligere fram hos Wisløff. Det er erfaringen av "forferdelsen for hans (Guds) hellighet og gleden over hans uforskyldte nåde" som spiller den avgjørende rollen.

Dette er referanserammen når han taler og skriver om anfeltelsesteologi/korsteologi. Han refererer som Luther ofte til episoden i 2 Mos 33,18–23.⁸⁶ Der ber Moses om å få se Guds herlighet, men Gud plasserer han i en fjellkløft og lar ham bare se seg bakfra. I denne sammenhengen understreker han *hva slags opplevelser* som skaper de troserfaringene han mener predikanten må ha. Troen bygger ikke på opplevelser, sier han. ”Nei, og en kunne sette det hele på spissen og si at tro er *det motsatte* av opplevelser, for så vidt som vi alltid vandrer i tro, ikke i beskuelse. (2 Kor 5,7). Hva blir så konsekvensen, skal vi ikke vitne om våre opplevelser og erfaringer?”⁸⁷ Han refererer så til Luther og sier:

”Luther taler mye om sine i opplevelser og sin troserfaring, og det gjør han ikke bare i sine prekener, men også i sine forelesninger for studentene. Men legg merke til *hva* det er han vitner om.

Det er svært lite å finne i Luthers prekener om ytre omstendigheter omkring hans omvendelse og åndelige frigjøring. Han har ganske visst fortalt hvordan han fikk lys over hva ’Guds rettferdighet’ betyr i Skriften. Men i hans prekener er det ikke mye å finne om tid og sted og ytre forhold.

Har han da ikke noe å fortelle om sine erfaringer? Jo, i høy grad. Men da gjelder det troens opplevelser i møte med Guds ord. Opplevelsen av dommen i samvittigheten, vissheten om å stå for Gud. Og det er ikke bare en opplevelse og erfaring som hendte en gang i livet, da en ble omvendt – og siden ikke mer. Nei, anfeltelsen er aldri langt unna.”⁸⁸

I en anmeldelse av Valen-Sendstads analyse av radioprekener i 1949–1950, tegner Wisløff et bilde av samtidens forkynnelse. Den er i utakt med ”Luther og de gamle”:

”... dels har de åndelige erfaringer, som man har visst å tale om, mer vært knyttet til opplevelser av førelse og ledelse i livets konkrete valgsituasjoner, og har hatt svært lite med de åndelige erfaringer under Guds lov og Guds evangelium å gjøre. Endelig har de åndelige erfaringer ... stundom vært ensidig knyttet til vekkelsen og omvendelsen, mens de hos Luther og de gamle ikke minst hørte hjemme i den store sammenhengen som kan sammenfattes under ordet ’anfeltelse’.”⁸⁹

”... de åndelige erfaringer under Guds lov og Guds evangelium” – der er kjernepunktet. Erfaringen av anfeltelsen – og trøsten i anfeltelsen – skulle etter hans syn prege forkynneren. Uten denne referanserammen vil ikke forkynnelsen være evangelisk-luthersk.⁹⁰ Her er *hovedgrunnen* til den reservasjonen Wisløff må ha hatt mot å legge stor vekt på omvendelsesopplevelser, bønnhørelser og andre konkrete åndelige opplevelser, jfr. begynnelsen av artikkelen.

Wisløffs faglige behandling av ”Forkynnelsen og troserfaringen” i hans prekenlære

Med den teologiske referanserammen vi i denne artikkelen har funnet, er det ikke overraskende at Wisløff både *anerkjenner* visse sider ved og *reserverer seg mot* visse sider ved presten J. J. Jansens engasjerende framstilling i hans bok ”Forkyndelsen”.⁹¹ I Norge var Jansens bok den siste som ga en relativt utførlig behandling av kirkens forkynnelse før Wisløffs prekenlære kom. Den fortjente betegnelsen homiletikk. Derfor måtte Wisløff forholde seg til den. Kapitlet om ”Forkynnelsen og troserfaringen” i Wisløffs bok starter nettopp med det mest kjente Jansen-sitatet: ”Hvert ord levet, før det ble talt.”⁹² Wisløff anbefaler alle prester med faste mellomrom å lese kapitlet med denne overskriften i Jansens bok. For det er meget her som er rett og sant, sier han. Jansen utfordrer forkynnerne når det gjelder deres eget gudsliv. Deres lepper må berøres av ilden fra Herrens alter. En kan ikke erstatte personlig hengivelse og opplevelse med ”en desto sterkere ortodoksi”. ”Oplevelsens Princip” er avgjørende for forkynnelsen.⁹³ For: ”Kun det bliver levende hos Tilhørerne, der er selvstendig oplevet og tilegnet af Taleren.”⁹⁴

Men Wisløff har to alvorlige innvendinger:

For det første gjør ikke Jansen alvor av skriftordets iboende kraft og evne. Her aner vi det skriftsyn Wisløff tilegnet seg allerede i 30-årene, jfr. Piepers tilretteleggelse av Skriftens ”autopisti”, som fikk så stor betydning for ham.

For det andre skiller Jansen mellom ”kerygma” og ”martyria” – budskap og vitnesbyrd. Budskapet og vitnesbyrdet er ifølge Jansen

to konsentriske sirkler der det første alltid er større enn det siste. Det som ikke dekkes av den innerste sirkelen, når en ikke fram med fra prekestolen.

Wisløff imøtegår dette. De objektive frelses-sannhetene må forkynnes uansett graden av subjektiv opplevelse hos predikanten. Paulus kunne neppe la temaet nattverden ligge for en tid (slik Jansen syntes han måtte), om det for øyeblikket ikke hadde noen stor opplevelsesmessig betydning for ham. Wisløff vil gjøre alvor av at Skriften er overordnet opplevelsen/erfaringen som norm for forkynnelsens innhold. Og preken er ikke bare "martyria" etter Jansens forståelse av begrepet. Det er "kerygma".

Men når dette er sagt, utfolder Wisløff hvordan mangelen på troserfaring hos en uomvendt predikant likevel er skjebnesvanger for forkynnelsens profil. Forkynneren må gå i erfaringens skole der Ånden er læremester. Ånden lærer en å klamre seg til Guds Ord og til Jesus alene. Slik lærer han å forstå budskapet bedre og bedre.

"Men denne utvidelse av den personlige erfaring er ikke å sammenligne med smågutten som etter hvert får bruk for flere og flere av byggeklossene i skrinet. Den er mer å sammenligne med den syke, pleiepasienten, som etter hvert får mer og mer får bruk for legen – fordi han fatter større og større tillit til ham."⁹⁵

Dermed trer Wisløff fram med en, i forhold til Jansen, alternativ måte å tilrettelegge forkynnerens troserfaring på.

Etter presentasjonen av Jansens posisjon, sier han at det nå er "befriende" å stifte bekjentskap med Karl Barths skrift *Der Christ als Zeuge*. Gud har sak med menneskene, sier Barth, og Gud er selv den som vitner mot oss. Det er Guds vitnesbyrd vi skal formidle, alt subjektivt skal sjaltes ut. Wisløff sammenfatter Barths posisjon slik: "I sitt vitnesbyrd er en kristen på flukt fra alt sitt eget."⁹⁶

Han har imidlertid også sterke reservasjoner mot Barths framstilling. For det første er ikke den kristnes *liv* likegyldig når det gjelder ordets vitnesbyrd. For det andre: Selv om forkynnelse ikke har noen annen *kilde* enn Guds vitnesbyrd i Skriften, kan ingen forstå og formidle dette

vitnesbyrd rett uten å ha "erfart dets sannhet og tilegnet seg det som sin egen åndelige eiendom."⁹⁷

Ifølge Boe var Wisløff "strongly influenced" av Valen-Sendstads bok om Karl Barth, særlig siste halvdel av boken.⁹⁸ Wisløffs forbehold når det gjelder Barths tanker om forkynnelse, er preget av denne bokens oppgjør med Barths dialektiske teologi som helhet. Johannes Sme-mo hadde allerede i 1927 en relativt positiv framstilling av Barths teologi.⁹⁹ Han verdsatte især Barths oppgjør med den liberale teologi. På det punkt er Wisløff enig. Men for Wisløff er Barths monisme et avgjørende problem. Barth regner ikke med at Gud handler med mennesker på to måter – ved lov og evangelium. Nåde og krav, gave og oppgave, er to sider ved Guds *ene handlemåte*, ifølge ham. I prekenlæren understreker Wisløff at dette fører til en sammenblanding av rettferdiggjørelse og helliggjørelse. Skjelner en ikke her, blir resultatet åndelig forvirring. Predikanter som av personlig erfaring har opplevd klarhet her, bærer med seg den grunn-tonen i forkynnelse som er så viktig for et frigjort kristenliv. Prekenlæren kan ikke tas til inntekt for en begrensning av tema-områder og tekster i forkynnelse. Men "grunn-tonen" vil klinge med når en preker – uansett tekst.¹⁰⁰

Wisløffs tilretteleggelse i prekenlæren svarer dermed godt med det vi kunne forvente ut fra den forutgående behandlingen av vårt tema i artikkelen.

Sammenfatning

Vår problemstilling var *Wisløffs tilretteleggelse av troserfaringen i forkynnelse med særlig fokus på forkynnerens egen troserfaring*.

Vi har sett at Wisløff avklarer og utfolder sitt syn allerede i 30-årene og begynnelsen av 40-årene. Dette skjer i dialog med ulike synsmåter og tradisjoner han møtte i kirkehistorien og hos retninger og enkeltpersoner i samtiden.

På den ene siden har hans tilretteleggelse nær sammenheng med det *skriftsynet* han tidlig tilegnet seg. Religiøse opplevelser og personlig gudserfaring kan verken løses fra eller sideordnes/overordnes Skriften som den normerende norm for forkynnelse og lære. Spørsmålet

om troserfaringen bør kunne være *kilde* for forkynnelsen, reist under "Problemstilling ...", besvares derfor rent prinsipielt med et nei. Og alle sider ved Guds råd, slik vi lærer dem å kjenne i Skriften, skal forkynnes – selv om forkynneren rent subjektivt ikke måtte ha et bevisst erfaringsforhold til dem.

På den andre siden understreker han at troserfaringen er nødvendig for å forstå og formidle Skriftens budskap. Dette har sammenheng med hans syn på "theologia regenitorum". På dette punkt plasserer han seg nær professor O. Hallesby. Det er den som er gjenfødt og lever med Gud, som kan gripe Skriftens budskap i dets indre sammenheng. Spørsmålet om troserfaringen som *forutsetning* for forkynnelsen, reist under "Problemstilling ...", besvares derfor rent prinsipielt med et ja.

Men når det så blir spørsmål om *hva slags* troserfaring han særlig tenker på, ser vi hvor sterkt hans forankring i luthersk teologi spiller inn. Ikke minst gjennom møtet med Anna Iensen og hennes roseniansk pregede vitnesbyrd, møtet med dogmatikeren Pieper og teologkollegaen Olav Valen-Sendstad blir skjelningen mellom lov og evangelium dominerende i hans tenking.

Forkynnelsen må gjerne avspeile konkrete omvendelsesopplevelser, opplevelser av Åndens ledelse, av bønnehørelser osv. Men når Wisløff såpass sjelden direkte oppmuntrer til å trekke inn slike opplevelser i forkynnelsen, har det sammenheng med den – etter hans mening – uheldige jakt på opplevelser som dette *kan* føre med seg. Og fokus på "ordo salutis", selve omvendelsesprosessen, *kan* føre til en usunn skjematisme og selvsentring.

Forutsetningen for en sunn og frigjørende forkynnelsen er nemlig den troserfaringen som er skapt i møte med Guds ords tiltale i loven og evangeliet. Dette er ikke bare en engangsopplevelse, men en erfaring som Gud på nytt og på nytt gir oss, ja, en grunnerfaring i kristenlivet. Vi rystes av Guds hellige lov og trøstes av evangeliet om hans Sønn. Når forkynneren gjennom anfeltelsen ledes fram til hvile ved troen på de objektive frelsende kjensgjerningene knyttet til Jesus alene, og når han får leve i dette kristenlivets grunnvilkår, vil forkynnelsen

bæres av en frigjørende grunntone. Da vil den bidra til å føre tilhørerne til åndelig visshet og glede.

Litteraturliste

- Aarflot, A., 1969: *Tro og lydighet. Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Amlie, P., 1872: *Nogle Ord om de nye og gamle Arbeidere i Herrens Vingård*, Christiania: Udgiverens Forlag.
- Boe, E. L., 1999: *A study in the theology of Carl Fr. Wisløff*, St. Louis: Concordia Publishing House.
- Brilioth, Y., 1945: *Predikans historia*, Lund: Gleerups.
- Bøe, s (red.), 2008: *Teologen Carl Fr. Wisløff. En antologi hundre år etter hans fødsel*, Oslo: FMH-forlaget.
- Nørager Pedersen, A.F., 1980: *Prædikenens idehistorie*, København: Gyldendal.
- Jansen, J. J., 1906: *Forkyndelsen. Et livsspørsmål for kirke og folk*, Kristiania: Aschehoug & Co.
- Grandhagen, E., 1985: *I Kristi sted. Om forkynnelsen av Guds ord*, Oslo: Misjonssentralen. I kommisjon Lunde Forlag og Bokhandel A/S.
- Hallesby, O., 1920: *Den kristelige tros lære. 1) Princip læren*, Kristiania: Lutherstiftelsens Forlag.
- Hegstad, H., 1993: *Transcendens og inkarnasjon. Troserkjennelsens problem i Leiv Aalens teologi*, Oslo: Solum Forlag.
- Hope, L., Amdahl E. og Lavik, N., 1939: *Svingningar i den kristne forkynning. Legmandsarbeidet og kirkens arbeide. Organiseringsarbeid, vekkning og sjelesorg*, Bergen: Lunde og Cos Forlag.
- Høiesen, O. B., 1999: *Skrifter om troen og forkynnelsen. Olav Valen-Sendstad. Samlede verker. Bind I–III*, Stavanger: E. A. C. Eikenes Forlag.
- Pieper, F., 1924: *Christliche Dogmatik, Erster Band*, St. Louis: Concordia Publishing House.
- Sangboken Syng for Herren*, revidert utgave 1983, utgitt av en rekke kristelige organisasjoner, i kommisjon Lunde Forlag og Bokhandel A/S.
- Sjaastad, E., 1982: *I samtale med Carl Fr. Wisløff*, Oslo: Lunde Forlag.
- Teigen, A. H., 2006: *Gudserkjennelsens problem Olav Valen-Sendstads teologi*, Oslo: Studiebibliotek for Bibel og misjon nr. 15. Fjellhaug Misjonshøgskole (FMH).
- Valen-Sendstad, O., 1935: *Karl Barths panteistiske teologi og den norske kirke*, Oslo: Lutherstiftelsens Forlag.
- Valen-Sendstad, O., 1936: *Forsonet med Gud*, Oslo: Lutherstiftelsens Forlag.
- ...
- Wisløff, C. Fr., 1939: *Lov og evangelium i forkynnelsen for barn*, Oslo: Norsk Søndagsskoleforbunds Forlag. Foredraget er gjengitt i *Lederhjelpserien, Grunnbok*, Oslo: Misjonssentralen 1980, og det siteres derfra.
- Wisløff, C. Fr., 1943: *Dåpen. Referat av sogneprest Carl Fr. Wisløffs foredrag i domkirken oktober 1943*, Kristiansand S.: Ynglingeforeningen.
- Wisløff, C. Fr., 1944: *Forkynnelsen og noen ord om de krav som må stilles til den*, Oslo: Norges Kristelige Student og Gymnasiastlag (NKSJ).
- Wisløff, C. Fr., 1951 a: *Ordet fra Guds munn*, Oslo: Lunde Forlag, revidert utgave av 1978.
- Wisløff, C. Fr., 1951 b: *Jeg vet på hvem jeg tror*, Bergen: Lunde & Cos Forlag.
- Wisløff, C. Fr., 1971: *Norsk kirkehistorie, bind III*, Oslo: Lutherstiftelsen.
- Wisløff, C. Fr., 1976: *Lyset skinner i mørket*, Oslo: Lunde Forlag.
- Wisløff, C. Fr., 1978 a: *Utvelgelsen i Kristus*, Oslo: Lunde Forlag.

Wisløff, C. Fr. 1983: *Martin Luthers teologi*, Oslo: Lunde Forlag.

Wisløff, C. Fr., 1993: *Fullfør din tjeneste!* Oslo: Lunde forlag.

Artikler:

Engedal, L. G., 2006: "Gudsfering og identitetsdannelse", i Henriksen, J.O. *Tro. 13 essays om tro*, Oslo: Kom forlag as.

Hunnestad, S., 1985: "Forkynnelsens form", i Grandhagen, E., *I Kristi sted*, s 17–22.

Helland, B., 1985: "Har han gnisten?", i Grandhagen, *I Kristi sted*, s 51–54.

Mäkelä, R., 2008: "'Et særdeles herlig lys': Lov og evangelium hos Carl Fr. Wisløff", i Bøe (red.), *Teologien Carl Fr. Wisløff: En antologi hundre år etter hans fødsel*, Oslo: FMH-forlaget, s 45–55.

Sjaastad, E., 2008: "Hva er aktuell forkynnelse?" i Bøe, *Teologien Carl Fr. Wisløff. En antologi hundre år etter hans fødsel*, Oslo: FMH-forlaget, s 144–165.

Valen-Sendstad, O., 1942: "Begrepene lov og evangelium" i *Tidsskrift for teologi og kirke* (TTK), s 1–16.

Valen-Sendstad, O. 1949 og 1950: "Nåtidig forkynnelse i Norge. En årgang radioprekener i søkelyset." Fire artikler av dr. philos Olav Valen-Sendstad", i *Fast Grunn* 1949, nr. 5 og 6, 1950 nr. 1 og 2.

...
Wisløff, C. Fr., 1938: "Hvor er grensen mellom det feilfrie og det feilbare i Skriften? Svar til Stipendiat Ivar P. Seierstad" i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* (TTK), s 133–142.

Wisløff, C. Fr. 1942: "Schartaus prekeners. Forsøk på en systematisk oversikt, særlig med tanke på forkynnelsen av nådens ordning", i *Tidsskrift for teologi og kirke* (TTK), s 85–95 og 124–137.

Wisløff, C. Fr., 1950 a: "Valen-Sendstads prekenkritikk", i *Luthersk Kirketidende*, s 502–208.

Wisløff, C. Fr., 1950 b: "Kristi kamp og seier som motiv i forkynnelsen", i *Tidsskrift for Teologi og kirke* (TTK), s 168–184.

Wisløff, C. Fr., 1952: "Ved professor Hallesbys fratredelse som akademisk lærer", i *Luthersk Kirketidende*, s 209–211.

Wisløff, C. Fr., 1967: "Hva er egentlig det nye i Martin Luthers kristendomsforståelse?", i *Prismet*, s 184–188, Oslo: IKO, gjengitt i Wisløff, 1993, s 187–190.

Wisløff, C. Fr., 1970: "Bibelsyn og bibelbruk", i *Fast Grunn*, nr. 5, s 197.

Wisløff, C. Fr., 1971: "Arven fra Hans Nielsen Hauge", i *Fast Grunn*, nr. 3, gjengitt i *Fullfør din tjeneste*, s 205–215

Wisløff, C. Fr., 1972 a: "Guds ord står fast", i *En grunn å stå på, en kurs å følge*, Oslo: Bilag til Utsyn, juni, gjengitt i Wisløff 1993, s 191–204.

Wisløff, C. Fr., 1972 b: "Hallesby som lærefader", i *Fast Grunn* nr. 6, 1972, s 323–327.

Wisløff, C. Fr., 1972 c: "Misjons – Guds redningsaksjon", i Wisløff, C. Fr., Beyerhaus, P. m.fl., *Misjons – Guds redningsaksjon*, s 9–20.

Wisløff, C. Fr., 1978 b: "Under korsets tegn", i *Sambåndet*, Bergen. Finnes i Wisløff 1993, s 255–260.

Wisløff, C. Fr., 1982: "Korsteologi og herlighetsteologi", i *Fast Grunn*, nr. 1. Finnes i Wisløff 1993, s 156–172.

Wisløff, C. Fr., 1989: "Vekkelse", i *Dagen*, 24. juni.

Wisløff, C. Fr., 1993: "Rosenius som sjelesørger", i Wisløff 1993, s 131–39.

Fra NLM-arkivet

NLM-arkivet, Carl Fr. Wisløff, Ga 0003.

NLM-arkivet, Carl Fr. Wisløff, Ia-0001.

NLM-arkivet, Carl Fr. Wisløff, DA 0001.

Noter

1 Carl Fr. Wisløff (f. 1908) ble cand. theol. fra MF 1932. I tiden 1932–1940 var han først hjelpeprest, deretter sokneprest i Vaterland småkirke i Oslo. Den første tiden i Vaterland var han også sekretær for Norges Kristelige Student- og Gymnasistlag. Fra 1940–1947 var han sokneprest i Birkenes prestegjeld i Agder. Fra 1947 var han rektor ved MFs praktisk-teologiske seminar, fra 1961 professor i kirkehistorie samme sted inntil han gikk av i 1975. Oversikt over hans skriftlige produksjon finnes i Bøe (red.), s 239–268.

2 Brilioth, 1945, s 9.

3 Nørager Pedersen, 1980, s 287.

4 Jansen, 1906, bl.a. kapitlene "Oplevet kristendom" og "Hvert Ord levte, før det blev talt", s 32–63.

5 Hunnestad, 1985, s 21.

6 Helland, 1985, s 51.

7 Omvendelsesopplevelsen kan skildres med sterke ord: "Ja den dagen, å for sæle! Aldri meir eg gløymer den." (*Sangboken*, 1983, nr. 334. Sitatet er hentet fra refrenget.) "Det kan ei forklares, det må blott erfares hvor salig det er hos Jesus." (*Sangboken Syng for Herren*, 1983, nr. 361, v. 3.) Mange lekpredikanter har gjort slike formuleringer til sine egne.

8 Prof. Engedal knytter i en forstand sammen disse typene når han taler om gudsnærvær og gudsfering i "det alminnelige livets hellighet". "Denne troserfaring utvider og utdyper det bildet av den empiriske virkelighet som vitenskapen tegner." (Engedal, 2006, s 107–108).

9 Wisløff plasserer slike erfaringer inn i en referanseramme der skapelsesteologien og regimentslæren er viktige bærebjelker (Se bl.a. Wisløff, 1985, s 192–207). Det faller utenfor målsetting for denne artikkelens å gå inn på Wisløffs tilretteleggelse av dette.

10 Sjaastad, 1982, s 54.

11 En av hans mest anerkjente bøker er *Martin Luthers teologi* (Wisløff, 1983).

12 Sjaastad, 1982, s 24.

13 Wisløff, 1943, s 15.

14 Sjaastad, 1982, s 25.

15 Sjaastad, 1982, s 53.

16 Sjaastad, 1982, s 62.

17 NLM-arkivet, Carl Fr. Wisløff, GA 0003. På forelesningsnotatene har han skrevet ned ulike årstall som angir hvilke studentkull han benyttet dem for.

18 NLM-arkivet GA0003, s 70.

19 Sjaastad, 1982, s 75.

20 Wisløff, 1978 a, s 92. Han var for øvrig svært tidlig ute med å advare mot den karismatiske bevegelsen, og han kunne bruke skarpe ord mot Aril Edwardsens og andres "opplevelsesøkumenikk".

21 "... for meg som var glad i kirkehistorie, var alt dette interessant stoff," sier han om det Anna Iensen tidlig i 30-årene fortalte ham om sine åndelige røtter. (Sjaastad, 1982, s 54).

22 Wisløff 1944.

23 Sjaastad, 1982, s 36; 54; 59. Se for øvrig fotnote 1.

24 Wisløff, 1944, s 1.

25 Wisløff, 1942, s 85-95 og 124-137. Presten Henric Schartau (f.1757 i Malmö, død 1825 i Lund) fikk stor betydning for vestsvensk kirkeliv.

26 Amlie, 1872.

27 Wisløff, 1944, s 5.

28 Nørager Pedersen, 1985, s 252.

29 Nørager Pedersen, 1980, s 258.

30 "Den som skal lære eller undervise andre, særlig da den som skal reise omkring i slikt ærend, bør ikke være en som nylig er blitt en troende. Likevel kan også en slik få

- virke når det skjer under de eldstes tilsyn. Men ingen bør lære andre uten det er bevist at han selv i sannhet er omvendt og i sitt liv har vist omvendelsens verdige frukter. Og enda skal han stå under de eldstes tilsyn og nøyaktige prøvelse, om han daglig vokser nedad i seg selv i en dyp erkjennelse ikke alene av sine synder, men også av sin egen avmakt, om han finnes å være prøvet i fristelser og trengsel, og endelig om han har innsikt i Guds ord, så det ene ikke motsier det annet i hans tale." (Dette er et sitat fra Hauges testamente.) (Wisløff, 1971, s 213).
- 31 Aarflot, 1969, s 213–215.
- 32 Wisløff, 1939, s 26. Det som her er sitert, er kuttet ut i de senere opplag av dette heftet (1970/1995). Kanskje skjedde det etter anbefaling eller godkjenning av Wisløff selv fordi han ikke lenger ville uttale seg så kategorisk? Det kunne oppleves som harselas over personer og bevegelser som han i senere år nettopp ikke ville uttrykke så stor avstand til. Denne bestemte religionspsykologiske tilretteleggelsen av saliggjørelsens orden var for øvrig ikke problemet i forkynnelsen i Norge de senere årtiene av hans liv.
- 33 Wisløff, 1939, s 26–27.
- 34 Wisløff, 1944, s 4.
- 35 Boe, 1999, s 103. Se også sitat av Helge Fæhn i fotnote 193, s 136 i samme bok.
- 36 Wisløff, 1951 b, s 7.
- 37 Bl.a. i dialogen med I. P. Seierstad, se Wisløff, 1938.
- 38 Pieper, 1924, s 143
- 39 "Es ist die tatsache, dass die Erlebnistheologie nicht eine gläubige, sondern eine *kritische* Stellung gegen Gottes Wort und damit gegen Gottes selbst einnimmt... Weil sie die Schrift als Gottes unfehlbares Wort verwirft, so hat sie sich auf das 'religiöse Erlebnis' des theologisierenden Subjekts zurückgezogen und examiniert und kritisiert von hier aus die Heilige Schrift. ... Die Erlebnistheologie ist die Theologie der Erhebung *über* Gottes Wort." (Pieper, 1924, s 141.) Dette sitatet er et av flere lignende som Wisløff har understreket eller satt strek i margin ved.
- 40 Pieper, 1924, s 125.
- 41 Se for eksempel Wisløff, 1982, s 162.
- 42 Hallesby, 1920, s 21; 33–34.
- 43 Wisløff, 1971, s 306.
- 44 NLM-arkivet DA 0001.
- 45 I Hegstads avhandling om Leiv Aalen syn på troserkjennelsen blir det klargjort hvordan Aalen egentlig tenker. Gjenfødselsen som forutsetning for rett skriftutleggelse er "en variant av nyprotestantismens mange forsøk på å supplere skriftprinsippet med andre prinsipper (fornuften, tradisjonen, erfaringen osv.)" (Se Hegstad, 1993, s 160).
- 46 Wisløff, 1952, s 211.
- 47 Wisløff, 1970, s 197 og Wisløff, 1972 b, s 323–327.
- 48 I en analyse av en svensk utredning om bibelsyn og bibelbruk skjønner vi hvor sterkt dette anliggende var for Wisløff gjennom hele hans virketid. Han henviser her også til sterke utsegn av Luther om Skriftens indre klarhet og sier: "Det er nødvendig å ha Guds Ånd om en skal forstå Skriften." (Se Wisløff, 1970, s 197).
- 49 Wisløff, 1944, s 13–14.
- 50 Sjaastad, 1982, s 35.
- 51 Teigen, 2006, s 31. Sitatet er hentet fra Høiesen, 1997, s 178.
- 52 Wisløffs omtale av Hallesby ved hans avgang som teologisk lærer (Wisløff 1952) og omtale av Hallesby som lærefader (Wisløff, 1972 b) avspeiler stor respekt for Hallesby som teolog og forkynner.
- 53 Sjaastad, 1982, s 53–54.
- 54 Dette skjedde i 1946–47. Wisløff redigerte tre bind Rosenius-skrifter. Han moderniserte også språket.
- 55 På norsk "Engstede hjerte", Sangboken, 1983, nr. 429.
- 56 Finnes i notatbok i NLM-arkivet, Wisløff, 1a-0001.
- 57 Bl.a. i artikkelen "Rosenius som sjelesorger", i Wisløff, 1993, s 139.
- 58 Wisløff, 1944, s 15.
- 59 Interesserte kan finne det meste av Olav Valen-Sendstad publiserte stoff i Høiesen, 1999.
- 60 Valen-Sendstad, 1942, s 1–16.
- 61 Hope, 1939, s 25.
- 62 Teigen, 2006, s 24. Hope brukte selv ikke denne terminologien.
- 63 Valen-Sendstad, 1936, s 231.
- 64 Mäkelä, 2008, s 45–55.
- 65 Et hovedtema hos Teigen, 2006.
- 66 Teigen, 2006, s 237.
- 67 Boe, 1999, s 105.
- 68 Ikke minst hans kampskrift *Mod Strømmen* fra 1902.
- 69 Interesserte kan lese mer om Heuchs betydning for Wisløff som homiletiker i Sjaastad, 2008, s 144–163.
- 70 Wisløff, 1939, s 35.
- 71 Wisløff, 1939, s 36.
- 72 Wisløff, 1944, s 17.
- 73 Wisløff, 1944, s 16.
- 74 Dagen, 1989 b.
- 75 Wisløff, 1951. (Revidert utgave 1978, s 94–135).
- 76 Wisløff, 1951. (Sitat/henvisning fra revidert utgave 1978, s 98).
- 77 Wisløff, 1951. (Sitat/henvisning fra revidert utgave 1978, s 101).
- 78 Wisløff, 1967.
- 79 Wisløff, 1951. (Sitat/henvisning fra revidert utgave 1978, s 100).
- 80 Wisløff, 1972 c, s 10.
- 81 Wisløff, 1950 b, se særlig fra s 173.
- 82 Wisløff, 1972 c, s 17.
- 83 Kassettopptak fra prekenere gir mange eksempler på at tilsvarende "utbrudd" forekommer i Wisløffs egen forkynnelse.
- 84 Wisløff, 1976, s 176.
- 85 Hegstad, 1993, s 213–231 og 337–338.
- 86 Bl.a. i Wisløff, 1982 og Wisløff, 1978.
- 87 Wisløff, 1982, s 162.
- 88 Wisløff, 1982, s 162.
- 89 Wisløff, 1950 a, s 506.
- 90 I lys av dette virker det forståelig at Wisløff i foredraget om forkynnelsen i 1944 refererer til Kierkegaard: "Videre tales det om bønner, om Guds trofasthet, om Guds ledelse og styrelse, om et liv etter døden (men sjelden om kjødets oppstandelse!) og så tales der om trøst, ja, svært meget om trøst – men svært ofte sådan at man 'utelater forferdelsen', for å tale med Kierkegaard, dvs. slik at også trøsteforkynnelsen blir almenreligiøs."⁹⁰ (Wisløff, 1944, s 15).
- 91 Jansen, 1906.
- 92 Wisløff, 1951. (Sitat/henvisning fra revidert utgave 1978, s 41).
- 93 Jansen, 1906, s 55.
- 94 Jansen, 1906, s 49.
- 95 Wisløff, 1951. (Sitat/henvisning fra revidert utgave 1978, s 48).
- 96 Wisløff, 1951. (Sitat/henvisning fra revidert utgave 1978, s 44).
- 97 Wisløff, 1951. (Sitat/henvisning fra revidert utgave 1978, s 45).
- 98 Boe, 1999, s 104–105 som refererer til *Karl Barths panteistiske teologi og den norske kirke*, Valen-Sendstad, 1935.

99 Wisløff, 1971, s 170–72.

100 Plassen tillater ikke å dokumentere om, og i hvilken grad, Wisløffs egen andaktsbok og prekensamlinger – midt i deres tekstmessige og tematiske bredde – bærer med seg denne grunntonen.

Sammendrag

Artikkelen dreier seg om Carl Fr. Wisløffs tilretteleggelse av troserfaringen i forkynnelsen med særlig fokus på forkynnerens egen troserfaring.

Wisløff fant tidlig fram til et skriftsyn som la stor vekt på Skriftens absolutte autoritet. For vårt emne innebar det at religiøse opplevelser og personlig gudserfaring verken kan løses fra eller sideordnes/overordnes Skriften. Her er Wisløff i løpende dialog med teologihistoriske retninger i fortid og samtid. Troserfaringen kan ikke utgjøre noen *kilde* for forkynnelsen, men den er nødvendig for å forstå og formidle Skriftens budskap. Det er bare den som er gjenfødt og lever med Gud, som kan gripe Skriftens budskap i dets indre sammenheng. Spørsmålet om troserfaringen som *forutsetning* for forkynnelsen, besvares derfor rent prinsipielt med et ja.

Når det gjelder *hva slags* troserfaring han her særlig tenker på, ser vi hvor sterkt hans forankring i luthersk teologi spiller inn. Han oppmuntrer sjelden direkte til å trekke inn bestemte åndelige opplevelser i forkynnelsen, for det blir lett en uheldig jakt på opplevelser. Og fokus på "ordo salutis", selve omvendelsesprosessen, *kan* føre til en usunn skjematisme og selvsentring.

Forutsetningen for en sunn forkynnelse er ifølge Wisløff nemlig den troserfaringen som er skapt i møte med Guds ords tiltale. Dette er ikke bare en engangsopplevelse, men en erfaring som Gud på nytt og på nytt gir oss, ja, en grunnerfaring i kristenlivet. Vi rystes av Guds hellige lov og trøstes av evangeliet om hans Sønn. Når forkynneren gjennom anfektelsen ledes fram til hvile ved troen på de objektive frelsende kjensgjerningene knyttet til Jesus alene, vil forkynnelsen bæres av en frigjørende grunntone. Da vil den bidra til å føre tilhørerne til åndelig visshet og glede.

Teologien fra de åndelige erfaringenes perspektiv



ANNA RAMSKOV LAURSEN

anna.laurson@alstahaug.kommune.no

Artikkelen er et bearbejdet foredrag fra "Petter Dass-seminaret Teologi i kontekst" på Alstahaug, 15.–16. september 2010. Seminaret tema var: "Kristen spiritualitet i en ny tid".

Åndelige erfaringer eller opplevelser hører til den folkelige hverdagen i den nordnorske konteksten. De aller fleste har hørt om eller opplevd åndelige fenomener ved dødsfall, især når de er tragiske, kontakt med døde, ånder i hus og helbredere innen forskjellige kategorier. Slike forestillinger og erfaringer har levd side om side med kristendommen i århundrer, ofte som to parallelle strømninger, men gjerne med en bevissthet om at kristendommen hadde et bote-middel når ikke noe annet virket. Det nye i dag er at åndelige erfaringer får en tolkning og legitimitet i den alternative, nyåndelige bevegelsen, som ikke inkluderer kristne forestillinger og tolkninger. Det kan skyldes at man tar avstand fra kristendommen som etablert religion, men også at man rett og slett ikke vet om eller kjenner til kristne tolkninger.

Problemet er imidlertid ikke bare mangel på kristen kunnskap hos åndelig søkende. Problemet er minst like mye at teologien og kirken i liten grad er i stand til å ta åndelig søkende mennesker på alvor og møte deres erfaringer. Her brukes bevisst begrepene "teologien" og "kir-

ken" fordi jeg er overbevisst om at det ikke gjelder kristendommen. Jeg er imidlertid like overbevist om at det må arbeides svært målbevisst med teologien og den kristne spiritualiteten fremover, for at de sidene ved kristendommen som korresponderer med den nyåndelige livserfaringen, kan bli synlige. Det krever noe tilsvarende et paradigmeskifte. Derfor, når Jan-Olav Henriksen (2009) lager det han kaller en skisse til en offensiv teologi i møte med nyreligiøse erfaringer, er den fra et nyåndelig perspektiv ikke spesielt offensiv. Det skyldes at han i sin argumentasjon holder seg helt i det gamle paradigmet og bare utvider fagfeltet han bruker, til også å gjelde samfunnsvitenskapene. Han forsøker å integrere åndelige og religiøse erfaringer i den bestående teologien uten å stille spørsmål ved om det er sider ved denne teologien som det bør tas et oppgjør med.

I stedet for å ta utgangspunkt i teologien, vil jeg i denne artikkelen ta utgangspunkt i de åndelige erfaringene, i det nyåndelige perspektivet, og bruke disse til å kaste lys over teologien. Det gir mulighet for å se på teologien med nye øyne. Kanskje kan det være et lite bidrag til å få frem sider ved kristendommen, som kan kommunisere bedre med åndelig søkende i de nyåndelige miljøene, og med troende kristne som leter etter noe mer?

Fire stadier for paradigmeskifte i den nye tidsalder

Utgangspunktet her er i Marilyn Fergusons bok "The Aquarian Conspiracy", som utkom i 1980 i USA. Fergusons bok var banebrytende fordi den var en av de første som beskrev grunnlaget for New Age-bevegelsen på en samlet og systematisk måte innenfra. Selv om en del av det hun skriver, er utdatert 30 år etterpå, kan innholdet likevel gi interessante perspektiver på teologien.

Ferguson var journalist og spesielt opptatt av hjerneforskning og den menneskelige bevisstheten. Hun mente at de nye funnene innen dette feltet på 1960- og 70-tallet, viste at vi er på vei et skritt videre i evolusjonen. Mennesket holder på å bli bevisst sin egen bevissthetskapasitet og innse at den er så mye større enn det man har forstått og anvendt tidligere, hevdet hun. Når mennesket oppdager kapasiteten i sin egen bevissthet, er det et første skritt i retning av en transformasjon, et paradigmeskifte som berører alle sider av tilværelsen. Dette paradigmeskiftet skjer imidlertid ikke bare på det personlige planet, men også på samfunnsplanet og det planetariske planet, kanskje til og med på det kosmiske planet.

Ferguson beskriver dette paradigmeskiftet som en reise gjennom fire stadier. Disse stadiene har hun funnet ved å analysere livshistoriene til mange som har gått denne veien.

1. stadium: Inngangsporten

Det første stadiet er en inngangsport eller en oppvåkning, og kan oppstå nærmest tilfeldig. Det kan trigges av nesten hva som helst som ryster den gamle forståelsen av verden. Det kan være hendelser i ens liv av dramatisk positiv eller negativ art, sære fenomener eller spontane erfaringer av mystisk, psykisk eller åndelig karakter. For mange er inngangsporten det som Ferguson kaller psykoteknologier, det vil si metoder som kan gi endring i følelsen av å være i live. Det kan være alt fra en rekke forskjellige psykoterapier, via meditasjon, drømmer, musikk og kreative uttrykksmidler, over sport, natur- og villmarksliv, til diverse halvreligiøse systemer, healingsmetoder, asiatiske treningsmetoder som Tai Chi og karate og så videre. På 1960-

og 70-tallet var også det bevissthetsutvidende stoffet LSD en viktig inngangsport. Kanskje tilsvarende stoffer fortsatt er det? I inngangsporten får man et hint om at det finnes en rikere og mer meningsfull dimensjon i livet, og for den som går inn porten, vil livet ikke mer være det samme.

2. stadium: Utforsking

Mange stopper av forskjellige grunner opp ved det første stadiet. Men de som lengter etter noe mer, går videre. De begynner utforskingen. Det første skrittet på denne veien er selve transformasjonen, ifølge Ferguson, for da har man begynt en reise som vil la den indre kunnskapen komme fram. Man leter etter teknikker, metoder og veiledere som kan hjelpe en, gi mening til det man har opplevd, fylle lengselen som er trigget. Ole Skjerbæk Madsen hevder at den aller viktigste broen mellom første og andre stadium i dag er alternativmessene. På disse messene får man se et glimt av alle mulighetene som finnes, og man kan prøve ut forskjellige teknikker, ritualer, meditasjoner og healinger. I denne fasen kan man også (med et kristent uttrykk) bli "herlig frelst" innenfor en retning. Man har funnet Svaret med stor S, og er overbevist om at det er for alle. Det kan derfor finne sted en ivrig, men umoden proselyttvirksomhet, advarer Ferguson. Etter hvert ser man imidlertid at intet system, ingen metode eller teknikk er for alle, og det finnes ingen ultimative svar. Man søker etter Mysteriet, og man vil gripe det, løse det, men det som skjer, er at Mysteriet tar bolig i en. Da er man i det tredje stadiet.

3. stadium: Integrasjon

Her skjer en integrasjon, og mysteriet tar bolig i individet. I dette stadiet kan man godt fortsatt ha favorittmetoder og -lærere, men individet får mer og mer tiltro til sin indre guru, sin indre kunnskap. Eksterne autoriteter aksepteres i liten grad, og sannhet er kun sann hvis den erfares som sann. Der det tidligere har vært konflikter mellom den gamle måten å se verden på og de nye verdisystemene, gir man nå slipp på det gamle, og man ser at det nye påvirker hele livet: karriere, relasjoner, mål og verdier. På dette stadiet skjer det også en integrasjon ved at det

man tidligere mer intuitivt har tatt inn, nå blir bearbeidet rasjonelt. Derfor er dette stadiet for å stille mange og grunnleggende spørsmål til seg selv og det nye verdisystemet, men man er ikke lenger så opptatt av den ytre bekreftelsen. Individet kommer ut av dette stadiet med en ny styrke og tiltro til sin åndelige vei.

4. stadium: Konspirasjon

Ferguson bruker ordet ”konspirasjon” for det fjerde stadiet, fordi det er det beste ordet til å beskrive det hun er ute etter, selv om det har en negativ klang. Hun bruker ordet i dets opprinnelige betydning ”con spire”, puste sammen. Hun snakker om et uorganisert fellesskap, et nettverk av mennesker som ”puster sammen”, som hver for seg har gått inn i transformasjon og paradigmeskifte. I fjerde stadium oppdager man at det er andre kilder til makt og måter å bruke makten på enn i det gamle paradigmet, at det er andre måter å lære på, at det er andre måter å tenke helse og helhet på. Hun ivrer for at nettverket, konspirasjonen, skal gå inn i samfunnet i alle typer stillinger og transformere det innenfra fordi de har et kall eller en dragning mot å gi noe tilbake til samfunnet. For, som hun sier, hvis det er slik at bevisstheten kan helbrede og transformere individet, hvorfor kan så ikke bevisstheter forenes for å helbrede og transformere samfunnet? Likevel advarer hun mot en fare her: at man begynner å bruke gamle mønstre når man setter i gang med sosial aktivitet i det nye paradigmet.

Kristen tro i lys av de fire stadiene

Fergusons fire stadier for paradigmeskiftet skal nå få lov å kaste lys over teologien. Dermed kan vi bli mer oppmerksomme på sider ved vår kristne tro, som kan kommunisere med denne typen åndelig erfaring, og sider som vi er nødt til å ta et oppgjør med.

1. stadium: Oppvåkning - vekkelse

I første stadium står vi overfor noe som rister en ut av det hverdagslige og gir et glimt av en rikere dimensjon i tilværelsen. Dette ”noe” sender mange ut på en åndelig reise. Ferguson bruker ordet ”oppvåkning” om det som skjer – en begynner å legge merke til, oppmerksomheten

våkner. Det er ikke langt fra oppvåkning til vekkelse. Er det en vekkelse vi står overfor? Noen mener det.

Vekkelse i kontekst

Vi er mange som har vokst opp i en kristen tradisjon som ennå levde i etterdønningene av de store pietistiske vekkelsene på 1800- og 1900-tallet. Der var vekkelse å få en erkjennelse av at det ikke stod rett til med forholdet til Gud. Det handlet om å erkjenne og bekjenne at man er en synder som er hjelpeløst forlatt uten Guds nåde, for så å omvende seg og ta imot Jesus og nåden. Selv om mange i dag har forlatt en så snever måte å tenke om hvordan et menneske kommer til tro, har ofte ikke begrepet vekkelse fått noe nytt innhold. Men om vi tenker oss at vekkelse er Guds forsøk på å få kontakt med et menneske, riste det ut av det hverdagslige og gi et glimt av en rikere dimensjon, så vil det som regel ha en kontekstuell form. Det er for eksempel mulig å si at de pietistiske vekkelsene fikk det uttrykket de gjorde, slett ikke bare på grunn av teologi og åndelig innhold, men like mye på grunn av samfunnsforholdene, menneskets relasjon til Gud og autoriteter på den tiden og lekfolkets manglende mulighet til opprør mot samfunnsforholdene. Man kan si at det var en ”empowerment through powerlessness”, en måte for lekfolket å ta makten over sin religionsutøvelse og sitt eget liv gjennom en erkjennelse av egen avmakt/maktesløshet (sin syndighet), og dernest å ta tilbake makten gjennom botemidlet – omvendelsen og Guds nåde – som i hovedsak bare kunne distribueres av forkynnere som var godkjent av det samme lekfolket.

Pussig nok kan pietismen nettopp derved ha vært med og beredt grunnen for den nyåndelige bevegelsen. Den er nemlig også individfokuset og opptatt av at den enkelte selv godkjenner hva som er sannhet og sann lære. Som en konsekvens av sekularismen og samfunnsforholdene er imidlertid ikke sannheten lenger knyttet til en guddommelig autoritet, men til den enkeltes erfaring av hva som er sant.

Åndelig oppvåkning som vekkelse

Det er derfor fullt mulig å se denne åndelige

oppvåkningen som en vekkelse som treffer midt i livsfølelsen i det postmoderne samfunnet vi lever i, ved å være individsentrert, mystisk og relativistisk. Dermed treffer den også mangelsykdommene i våre protestantiske kirkesamfunn, nemlig mangelen på en mystisk dimensjon og på vektlegging av det åndelige livet og den åndelige utviklingen, tidligere kalt helliggjørelsen. En vekkelse krever åndelige veiledere, forkynnere og lærere som kan gi den retning, og der kommer kirken til kort. For det er så godt som umulig å møte mennesker på denne reisen hvis man ikke selv har begitt seg ut på den. Uten personlig kjennskap til den mystiske og kontemplative dimensjonen i egen tradisjon, er det vanskelig å kommunisere med mystikere av forskjellige kategorier. Uten å ha vågd å kjenne etter følelsene sine og være ærlig om seg selv og livet sitt og la dette møte Gud og troen og teologien uten forutinntatte meninger om hva som skal komme ut av det, bare som en utprøving av sannhetsgehalten i troen, er det vanskelig å ha noe å si til andre som beveger seg på en vei hvor sannhet kun er sann dersom den erfares som sann. Å møte denne vekkelsen krever derfor at vi går til kjernen av oss selv og til basis i den kristne troen. Det er en sunn utfordring for kirken.

Det går altså an å bruke ordet "vekkelse" om det første stadiet hos Ferguson. Men der hun vil si at det er en erfaring av bevissthetens kapasitet som skjer, vil vi ut fra kristen tro si at det er en erfaring av at det er en som banker på og vil oss noe, en erfaring av en reell åndelig virkelighet.

2. stadium: Utforskning – disippelskap

I andre stadium starter en reise, en utforskingsekspedisjon. En av de oppdagelsene man fort gjør på denne reisen, er at den ikke har noe mål, ingen ultimative svar, men at det er selve reisen, selve prosessen som er målet. Man leter ikke etter ytre svar, men etter teknikker, metoder, veiledere som kan bringe fram den indre kunnskapen, bringe en videre i prosessen. Kirkens store utfordring er at vi står overfor en vekkelse som ikke ser at kristendommen har noe å bidra med i en slik prosess. For kristendommen oppleves å henge fast i det gamle paradigmet, det autoritære som vil ha monopol på sannheten og

ei sjelene. Da gjelder det at vi selv oppdager og åpner opp for det vellet av muligheter som finnes innen kristendommen. For der finnes metoder som kan fordype åndelige prosesser, meditasjonsformer, åndelige veier som kan ha et aktivt eller passivt element, forskjellige teknikker og metoder. Noen av dem har vært gjemt bort i skattekistene våre lenge; andre har vært mye i bruk, og felles for dem er at ingen av dem funker for alle.

Jesus er Veien

I nyåndeligheten er det selve reisen, prosessen, som er målet. Det kan også utfordre forståelsen av hva det vil si å være kristen, for er det ikke reisen som er i målet i kristendommen også?

Jeg mener tiden er inne til å ta et endelig oppgjør med begrepene kristen kontra personlig kristen og pusse støvet av disippelbegrepet. Det var jo tross alt det oppdraget Jesu etterfølgere fikk, å gjøre alle folkeslag til disipler. Det er et begrep som uttrykker en prosess, en livslang læring og vandring sammen med Mesteren, og en mulighet for en individuell vei. Samtidig kan det få oss bort fra den ekskluderende måten å tenke tro på som begrepet personlig kristen innebærer. I en slik tenking er det ofte et ensidig fokus på den rette læren og på den sannheten man selv har funnet; det vil som regel si på kunnskapen, de rette meningene og holdningene. Dette ser vi fører til endeløse og ørkesløse diskusjoner om hvem som har den rette læren, og om dem man læremessig er uenig med, er kristne. Det er ikke det minste rart at en som er på en utforskingsekspedisjon i det åndelige, ikke mener det er noe å hente her. Man er jo definert ut før man har kommet inn. Det er derfor på høy tid å flytte fokus.

Disippelbegrepet er godt fordi det ikke begrenser livet med Jesus til etter man har tatt et bevisst trosstandpunkt, for det rommer alt det livet rommer. Vi blir gjort til disipler i dåpen, og vi er disipler på hele vår livsvandring, som skjer sammen med Mesteren. Vi blir aldri noe annet enn disipler, læresveiner. Underveis er det mulig å vokse og utdype kjennskapet og kjærligheten til Gud og lære stadig mer om innholdet i troen og om å leve som disippel. Disippelbegrepet er også godt å bruke i en trosopplærings-

tid, og når vi som åndelige ledere skal se menighetens behov: Da møter vi disipler som er på forskjellige steder på veien og har forskjellige behov.

Som disippel er det selve vandringen eller reisen med Mesteren som er målet, en vandring fra fødsel til død til det nye livet. Eller det kan uttrykkes i mer mystisk form som en vandring mot Gud som bor i oss. Når Jesus sier: "Jeg er Veien," kan det gi inntrykk av at målet ligger foran oss. Men det er jo veien som er målet! For Jesus er Veien, og når vi er i følge med ham, har vi nådd målet. Katarina av Siena har uttrykt det slik: "Veien til himmelen er himmelen."

Jesus er Sannheten

Hos Marilyn Ferguson finnes ingen absolutt sannhet. Sannhet er kun sann om den erfares som sann. Jeg kan som disippel være med på dette. For hvis ikke det jeg tror, er sant, erfares som sant, hvordan kan jeg da tro at det er sant? Men i motsetning til Ferguson tror jeg at det finnes en sannhet som kan erfares som sann av alle. Denne sannheten er ikke først og fremst en lære, men en person, en person som har sagt om seg selv: "Jeg er Sannheten." Som disippel trenger vi å bli ydmyke overfor Sannheten. For hvem er vi om vi tror vi kan eie eller romme Sannheten på bekostning av andre? På samme måten som i den nyåndelige bevegelsen er det ikke uvanlig at nye troende kristne blir så "herlig frelst" at de kan overkjøre andre i sin iver etter å overbevise dem om den sannheten de selv har funnet. Det finnes en asiatisk fortelling som kan illustrere dette:

Sannheten er en elefant som ti blinde får i oppdrag å beskrive. De blir ført frem til den digre elefanten og får kjenne på den. Etterpå skal de beskrive den for hverandre. En har stått ved en fot, en annen ved øret, en tredje ved en støttann, en fjerde har tatt på elefantens mage, og deres beskrivelser av Sannheten er ytterst forskjellig. Konklusjonen er: Sannheten er så overmåte stor at ingen kan eie mer enn en bit av den.

Det er livsfølelsen i den asiatiske verden. Og hos Ferguson. Tenk hvilken respekt vi kunne ha møtt hverandre med som disipler, om vi kunne møte hverandre med den holdningen, at du ser

noe av Sannheten som jeg ikke ser. Jeg ser noe som du ikke ser. Til sammen beriker vi hverandre og ser litt mer av Sannheten. Begge er vi på vandring med ham som er Sannheten. Og Veien. Og Livet.

Jesus er Livet

Jeg er Livet, sa Jesus også. Livet. Det livet vi faktisk lever, med sitt konfliktstoff, sin lidelse og de store, vanskelige spørsmålene, så vel som med kjærligheten og det gode og vakre. Her kan alt forenes. Målet er ikke kunnskap, men kjennskap, å bli dypere kjent med ham vi vandrer sammen med, bli mer integrert. Det korresponderer godt med overgangen til det tredje stadiet hos Ferguson.

3. stadium: Integrasjon – et hellig liv

I det tredje stadiet skjer en integrasjon. Denne integrasjonen skjer som en holistisk erfaring, en dyp erkjennelse av at alt henger sammen. Der man før har forsøkt å gripe Mysteriet, eie det, oppdager man nå at man selv er grepet, og at Mysteriet har flyttet inn i en. Man innser at man er tett forbundet med den dypeste virkeligheten, som noen kaller Gud, andre Universet eller den ultimative kosmiske bevissthet – videre at hele menneskeheten er nært forbundet, at menneske og natur og omgivelser er en enhet, at det maskuline og feminine må integreres og fungere sammen – i individet, i samfunnet, i verden, og at det må skje en dyp heling av både mennesker og planeten Jorden. Integrasjonen skjer ikke bare som en holistisk erfaring; den skjer også som en rasjonell bearbeiding av erfaringene.

Mystikk

Det som her beskrives, er gjenkjennbart også i kristen sammenheng. Det er den mystiske veien. Det er blitt sagt at dersom kristendommen skal overleve i de vestlige samfunnene i det 21. århundre, må kristne bli mystikere, kontemplative. I Cappelen Akademisk Forlag sitt "Religionsleksikon" finnes en definisjon av mystikk (s 264):

Begrepet [mystikk] brukes nå om enhver umiddelbar, direkte opplevelse av tilværelsens dypeste virkelighet. Denne opplevelsen kan være spontan

eller forberedt ved hjelp av forskjellige teknikker, og kan finne sted innen rammen av en religiøs tradisjon eller uavhengig av ethvert religiøst system.

...[De fleste formene for] mystikk har de samme grunnleggende trekk; de kan ikke beskrives fullt ut i ord; de gir en dypere, helhetlig erkjennelse; de kan forberedes men ikke fremtvinges; de er forbigående; de integrerer mystikeren med en høyere virkelighet han eller hun opplever.

Når det gjelder religiøs mystikk, vil den i tillegg ..., preges av hver enkelt religions læremessige innhold.

Det er vanskelig å møte en vekkelse som er så sterkt preget av det mystiske som den ny-åndelige er, hvis ikke man kjenner til og lever i den mystiske dimensjonen i sin egen åndelige tradisjon. Problemet er at de protestantiske kristendomsformene stort sett har stilt seg avvisende til mystikk. Det kan ha sammenheng med at den mystiske opplevelsen, som gjerne tolkes som enhet eller forening med Gud, lett kommer i konflikt med en offisiell teologi der teismen er enerådende. Teisme er læren om at Gud står utenfor verden, men har skapt verden og fortsatt opprettholder og styrer den. Det er avstand mellom Gud og mennesker. Tiden er inne til å hente inspirasjon fra de kristne mystikerne på dette området også. Det første det skal gripes tak i, er gudsbildet.

Gudsbildet

Der gudsbildet i vår kirkelige og teologiske tradisjon i hovedsak er teistisk, er den i den mystiske tradisjonen panenteistisk. Det betyr ikke panteistisk, men nøyaktig det ordene sier på gresk: pan = alt, en = i, theos = Gud. Alt er i Gud; Gud er i alt, men samtidig er Gud så mye mer enn den skapte verden; jevnfør Jesu ord: "Den dagen skal dere skjønne at jeg er i min Far, og at dere er i meg og jeg i dere" (Joh 14,20). Det er mystikerens erfaring.

Med et panenteistisk utgangspunkt kan også det trinitariske gudsbildet virkeliggjøres. Det er nemlig min påstand at ganske mange kristne, også kirkelig ansatte, ikke har et trinitarisk gudsbilde, men et hierarkisk. Vi har Gud Fader og Jesus, som kan være mer eller mindre sidestilte; Gud vil ofte være litt over Jesus. Så har vi Helligånden som blir en eller annen svevende, udefinerbar kraft under dem. Dette, tror jeg, er

konsekvensen av det teistiske gudsbildet. I den mystiske erfaringen oppdager man at det er ikke slik. Da begynner man å bli oppmerksom på hvor Gud er i alt. Da kan man oppdage at der en av personene i Gud er, er de alle. De opererer ikke alene, men alltid sammen, selv om de har forskjellige oppgaver. Når vi møter Gud som skaper, er også Sønnen og Den Hellige Ånd der og har sine funksjoner. Når vi møter Gud som frelser i Sønnen, er også Skaper og Ånd til stede. Når vi møter Ånden som Guds nærvær og livgivende kraft, er også Skaperen og Frelseren til stede. Hvis én er der, er alle der. For det er bare én Gud.

Et panenteistisk gudsbilde kan også gi nye perspektiver på inkarnasjonen. Den skjedde første gang i Sønnen, Jesus, der Gud ble menneske. Gjennom det forsoningsverket han utførte, skjer det igjen og igjen. Derfor skjedde det på pinsedag da Ånden kom og tok bolig i alle som var forsamlet (Jeg er derfor opptatt av at pinsen først og fremst skal feires som en inkarnasjonsfest, og ikke som kirkens fødselsdag, for det er forsoningsverkets ytterste konsekvens at etter Jesus kan den treenige Gud inkarneres i ethvert menneske som tar imot). Inkarnasjonen skjer igjen når mennesker blir døpt og vi proklamerer: Gud har nå gitt deg sin Hellige Ånd. Å oppdage Guds inkarnasjon i individet er en parallell til det tredje stadiets oppdagelse av at Mysteriet ikke lar seg gripe, men flytter inn hos den enkelte. Jeg kan ikke gripe Gud, men jeg er grepet av Gud. Jeg er bare en dråpe i havet. Jeg kan aldri romme havet, men havet rommer meg. Og havet er i den dråpen som er jeg.

Menneskesynet

Som en konsekvens av det trinitariske gudsbildet kan man oppdage hvor inderlig sterk forbundet mennesker og menneskeheten er med hverandre. Hver gang jeg møter et menneske, står jeg overfor et ikon, et bilde av Gud der Gud er nærværende. Vi er i samme Gud og er Guds avbilder, og det andre mennesket kan aldri mer ikke angå meg. Det gir også et perspektiv på kjærlighetsbudet: Du skal elske din neste som deg selv – fordi den andre er en del av deg selv. Slik som Jesus sier: Det dere gjør mot en av disse mine minste søsken, har dere gjort mot

meg (Matt 25,40). Eller når Johannes i sitt første brev snakker om at den som ikke elsker sine søsken som man ser, kan ikke elske Gud som man ikke ser.

Holistisk natursyn

Et panenteistisk gudsbilde kan også gi nye perspektiver på natursynet. Personlig har jeg et noe problematisk forhold til en del av det kirkelige miljøengasjementet fordi jeg opplever det som moralistisk og dommedagspreget. Det formidles et budskap om at vi er nødt til å gjøre noe med klimaet og miljøet fordi det ellers vil gå oss ille. Men under ligger det usagt en forutsetning om at den dagen alt er kommet på sporet igjen, trenger vi ikke lenger å bry oss, men kan gå videre som før.

Fra nyåndeligheten, fra den kristne mystikken, fra forskjellige kristne tradisjoner kommer det en inspirasjon som kan gi en mye mer dyptgripende forandring. Det er synet på og forståelsen av at naturen er hellig, at vi er i en enhet med den, ikke over den. Et panenteistisk gudsbilde kan hjelpe oss til å se hvor Gud er i naturen, at vi finner Ånden i hvert minste strå og den største hval. Som en følge av det kan vi høste av naturen og ivareta den, med den respekten og ærefrykten den fortjener, ikke med grådig utnyttning. Vi forholder oss til noe hellig som vi selv er en del av. Dette er urfolkperspektivet. Ingen steder er denne tanken så vakkert og gjennomført uttrykt som i den keltisk-kristne spiritualiteten. Der kan det være inspirasjon å hente også for oss.

Synet på helbredelse og heling

Heling og helbredelse. Det er jo noe av det nyåndeligheten er mest kjent for, å tilby alternativer til tradisjonell medisinsk behandling – av diverse kvalitet. Men i bunnen for alle de metodene og teknikkene vi møter, finnes et nytt paradigme for synet på helse. Der er det viktigste å forstå og hjelpe hele pasientens system med å komme tilbake i en sunn balanse. Det er en forståelse av at kropp og sinn er nært forbundet i all slags sykdom. Og helbredelse krever at pasienten samarbeider og gjør sitt for å bli frisk. Det er også en forståelse av at de helende kreftene finnes i bevisstheten, som

Ferguson vil uttrykke det. Andre som virker innen dette feltet, vil si at de kanalisere en helbredende kjærlighet fra Gud eller Universet. Og det kan være en lengsel etter at kirkene skal bli sentre for helbredelse. Men det krever at kirken og teologien reiser seg fra det knefallet de har gjort for den vitenskapelige medisinske tradisjonen som har vært omtrent enerådende i Vesten – ikke først og fremst for å drive med alternative behandlingsformer, men for å transformere synet på heling og helbredelse. Det vil si å utforske de helende kreftene som er nedlagt i skaperverket, utforske hva det vil si å være et redskap for Guds helende verk. Da kan vi tenke at enhver helbredelse er en guddommelig helbredelse, uansett om mennesket blir friskt av seg selv, må ha hjelp av en eller annen form for behandling, eller om det ser ut til å være et mirakel som skjer. Da kan vi også tenke at det å be for syke kan være mer enn å komme med en henvendelse til Gud for denne personen, at det kan være en erfaring av å være et redskap eller en kanal for Guds helbredende krefter. Vi kan videre tenke oss at det ikke bare er mennesker, men også skaperverket og samfunnet som trenger heling og helbredelse, og at også dette kan være en kristen oppgave, slik det er en oppgave i den nyåndelige bevegelsen. Det er helbredelsens nådegave, og det er så trist at nesten alle som har denne gaven, jobber i alternative miljøer, at det finnes så lite rom for dem i en kristen kirke – med noen få unntak, som for eksempel Snåsamannen og i noen samiske og nordnorske miljøer.

Forening av det mannlige og det kvinnelige

Den nyåndelige bevegelsen er opptatt av foreningen av de mannlige og kvinnelige sidene ved tilværelsen. Fra deres synsvinkel har både samfunnet og samfunnsinstitusjonene våre i århundrer vært dominert av de maskuline verdiene som er det rasjonelle, saksorienterte, autoritære, byråkratiske, orientert mot makt og materiell rikdom. I den nyåndelige bevegelsen får de tradisjonelt kvinnelige verdiene, især i starten, størst betydning. Her er det intuitive, kreative, prosessorienterte, menneskeorienterte, spirituelle viktigst. Etter hvert blir det en integrasjon av de to sidene. Dette er nok én av grunn-

nene til at veldig mange kvinner søker seg til de nyåndelige miljøene. Etter 100 år med kvinnekamp fungerer de vestlige samfunnene fortsatt i meget stor grad på de mannlige verdienes premisser. Man kan derfor velge å se på nyåndeligheten også som en kvinnekamp på de kvinnelige verdienes premisser – for kvinner som vil mer enn å være kaffekokere til kirkekaffen! For i denne sammenhengen er det umulig å komme utenom at kirken oppleves som en svært maskulin institusjon, og det går langt, langt videre enn til om vi skal kalle Gud Mor eller Far. Det handler om strukturene, som er kompliserte, byråkratiske, saksorienterte; det handler om strategi, planlegging og saksbehandling som skjer ut fra rasjonelle og logiske prinsipper, ikke ut fra dynamiske, åndelige prosesser. Det handler om måten makten utøves på, hvor makt og maktposisjoner blir viktigere enn mennesker og åndelig lederskap. Det handler om måten teologien bedrives på, som en autoritær, dogmatisk lære, ikke som en fordypping i kjennskap til Gud – som har både mannlige og kvinnelige sider. I hele det nyåndelige programmet finnes det derfor et stort kall til kirken og teologien om å besinne seg på vår dypeste identitet og oppgave.

Læren

I det tredje stadiet hos Ferguson skjer også en rasjonell bearbeiding og en læremessig integrasjon. En del av dem som i dag er læremestre innen kristen meditasjon, spiritualitet og åndelig veiledning, er opptatt av det samme. Det kan være en tid da mennesker har stor bruk for den indre veien, meditasjonen, kontemplasjonen, de åndelige erfaringene. Det kan ha sammenheng med det samfunnet vi lever i, der vi hele tiden blir bombardert med informasjon og inntrykk, og der mangelen på stillhet og indre samling er stor. Men etter en stund vil behovet for å forstå erfaringene man gjør, bli påtakelig. Da er det tid for å gå til Skriften, til bibellesing, åndelig lesing og undervisning, og fordype de læremessige standpunktene. Sammenhengen mellom spiritualitet og lære/teologi blir da synlig, men fra motsatt synsvinkel enn i tradisjonell teologisk tenkning som forutsetter at Ordet kommer først. Erfaringene mange nå gjør, viser at det

ikke trenger å være slik. For Ordet er ikke over Ånden, men sidestilt med den, slik det forsøksvis er illustrert i figur 1.

Ideelt sett skal en kristen kirke være bygd på Ordet og Ånden, teologien og spiritualiteten, slik det forsøksvis er illustrert i figur 1. Kirken ses her som et menneskelig fellesskap rundt den oppstandne Herre. Dette fellesskapet lever både i Ånden – det vil si i relasjon til den oppstandne, med de erfaringene en slik relasjon skaper – og i Ordet som åpenbarer den oppstandne og tolker og tyder erfaringene som gjøres i relasjonen med ham.

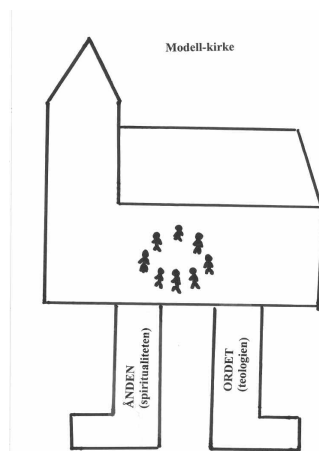


Fig 1. En kristen kirke er et menneskelig fellesskap rundt den oppstandne Herre, og skal ideelt sett være bygd både på Ånden og Ordet, spiritualiteten og teologien i vid forstand, slik det her forsøksvis er illustrert.

Problemet er imidlertid at sett med de nyåndeliges øyne, sett i et erfaringsperspektiv, er den norske kirkesituasjonen langt unna en slik modellkirke. Den er nærmere figur 2, det vil si den har et stort, overdimensjonert lære- og teologibein og en krøpling av et spiritualitetsbein.

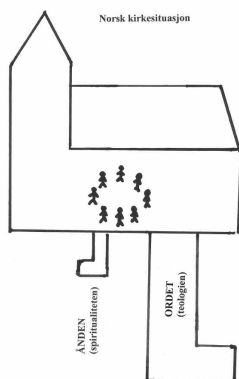


Fig 2. Forsøk på å illustrere den norske kirkesituasjonen med et overdimensjonert lærebein og en krøpling av et spiritualitetsbein.

Problemet med en slik kirkesituasjon er at spiritualiteten dermed er nødt til å utvikle seg utenfor kirken, løsrevet fra Ordet og læren og fra den kunnskapen om åndelige erfaringer som et kristent fellesskap gjennom århundrene bygger opp. Da får vi karismatiske miljøer innen kirken som ikke blir rotfestet i kirkens tradisjon, erfaringer og kunnskap, men mener at de har røtter direkte tilbake til nytestamentlig tid, med alle de fallgruvene det innebærer. Og vi får en nyåndelighet som er løsrevet fra kristendommen og ikke kan se at kristendommen har noe å bidra med på deres åndelige vei.

Den kirkesituasjonen vi har i dag, har utviklet seg over århundrer der teologien har vært bedrevet på universiteter, løsrevet fra spiritualiteten og de åndelige erfaringene. Dermed har også teologien og kirken knyttet seg så tett opp til de samfunnsinstitusjonene og verdiene som i nyåndeligheten assosieres med det gamle paradigmet, at både kirken og teologien blir snudd ryggen til sammen med de andre samfunnsinstitusjonene, fordi det nye paradigmet krever en helt annen måte å tenke på. Egentlig er dette en fantastisk gave til kirken og kristendommen, fordi den tvinger oss til å besinne oss på de helt grunnleggende trosutsagn i den kristne troen. Denne gaven har spiren i seg til å frigjøre teologien fra dens bundethet til vestlige vitenskapsidealene og rasjonalisme, og bringe oss til en situasjon der de vitenskapelige disiplinene brukes i en teologi som er i en konstant dialog og kommunikasjon med spiritualiteten og de

åndelige erfaringene. Der kan også spiritualiteten berike både teologien og de vitenskapelige disiplinene ved å åpne for en virkelighet som er langt ut over det som kan presses inn i vitenskapelige teorier og metoder. Da kan vi få en kirke som står på to sunne, like sterke bein.

4. stadium: Konspirasjon – fellesskap og tjeneste

Det siste punktet, konspirasjon, kommer ikke til å bli omfattende behandlet. Men det finnes fellestrekk med kristne begreper som fellesskap og tjeneste. Man bygger fellesskap med mennesker som vil det samme som en selv, men fellesskapene er nettverk, ikke institusjoner eller organisasjoner. Det er fellesskap som gjennomsyrrer samfunnet og planeten, med det målet å forandre dem, som en konspirasjon. Her er det assosiasjoner til Jesu ord om at "dere er jordens salt".

Det snakkes om kall og ansvar, at man får en indre drivkraft til å gi noe til menneskene og samfunnet, gjøre en oppgave. Det handler også om at i alle de posisjonene man har i samfunnet, går man inn med den endrede bevisstheten, det nye verdisystemet, for å endre institusjoner og samfunn innenfra. Man kan for eksempel søke makt for å gi makt et nytt innhold, søke posisjoner i det politiske liv, i institusjoner etc., for å fremme den nye bevisstheten. Var det ikke også det Jesus ville vi skulle gjøre?

Oppsummering og utblikk

Ved å ta utgangspunkt i Marilyn Fergusons fire stadier for paradigmeforandring, har vi nå fått kastet lys over mange sider ved kristendommen, som kan korrespondere med den nyåndelige reisen. Der vi skiller lag, er i synet på hva eller hvem Gud er, og i synet på ondskap. I nyåndeligheten tenker man seg kanskje at menneskelheten gjennom evolusjon vil kunne fjerne ondskaper, og at holismen vil forene alle sider ved livet og også komme til rette med det onde. Kristendommen lærer at det onde er medfødt, noe som må kunne sies å være en realistisk virkelighetsbeskrivelse. Her trenges det imidlertid mer utforskning også fra kristent hold – for det er ofte mye lettere å komme teologisk til rette med lidelsen, ofrene for ondskaper, enn

med dem som utfører den, overgriperne i vid forstand.

Om sju år skal vår kirke feire et 500-årsjubileum for reformasjonen. Den hadde utgangspunkt i en mann som våget å la livet sitt, de åndelige erfaringene sine, den indre kampen, møte Ordet og Ånden i et så kraftig oppgjør at det forandret både teologien, spiritualiteten, kirken, de politiske forholdene og samfunnsforholdene for millioner av mennesker i århundrene etterpå. Jeg har en drøm om at dette jubileet ikke skal bli en anakronistisk feiring av reformasjonen, men starten på en transformasjon som forandrer teologien, spiritualiteten, kirken, de politiske forholdene og samfunnsforholdene i de neste århundrene. Og vi? Vi kan starte med å begynne å legge merke til hvor Gud er i alt.

Litteratur

- Ferguson, Marilyn (1980): *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980s*. Los Angeles: J.P. Tarcher.
- Henriksen, Jan-Olav: "Skisse til en offensiv teologi i møte med nyreligiøse erfaringer." *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 2/2009, s 62–69.
- Kværne, Per og Kari Vogt (red.) (2002): *Religionsleksikon*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Madsen, Ole Skjerbæk (2003): *Christians Encountering New Age Spiritualities*. Foredragsmanuskript, Tao Fong Shan, Hongkong.

Hvilken åndelig praksis kan vi møte slike erfaringer med



KARI NEDGÅRD

kari.nedgard@gmail.com

Artikkelen er et bearbejdet foredrag fra Petter Dass-seminaret Teologi i kontekst på Alstahaug 15.–16. september 2010. Seminarets tema var: "Kristen spiritualitet i en ny tid".

I forbindelse med mitt bidrag må jeg fortelle litt om min egen bakgrunn som har preget måten jeg har møtt temaet for dette innlegget på. Jeg er oppvokst i en familie hvor kristendommen, bortsett fra de ytre rammene, av ulike grunner ble ansett som en helt irrelevant livstolkning for et moderne menneske. Selv var jeg en søkende ungdom, men det falt meg ikke inn at kirken slik jeg hadde møtt den og fått den presentert, kunne ha noe som helst å tilby meg. Jeg var opptatt av åndelig erfaring og utvikling, av sjelen og dens dybder, av drømmer. Jeg kom inn i et nyåndelig miljø og var i flere år regelmessig på meditasjonskurs og andre kurs i alternativ spiritualitet i Danmark og i Norge. Det var en åpenhet for åndelig erfaring og praksis i dette miljøet, som jeg ikke fant andre steder, og det var også en stor kompetanse i å tolke erfaringer og å veilede i forhold til en åndelig utviklingsprosess. Jeg mener å ha møtt et meget vidt spekter i nyåndelige miljøer, fra veiledning og innsikt som hadde en meget høy kvalitet og en

stor innsikt i menneskesjelen, til det største tøv og et jag etter opplevelser.

Hos meg skjedde det imidlertid at Kristus i meditasjonen og bønnen dukket opp innenfra og etter hvert "elsket fram" – krevde – en sakramental praksis som jo ikke eksisterer i en ny-åndelig sammenheng. Min erfaring er at Kristus ønsker og har behov for den type "fotfeste" og uttrykk i verden, som nattverden innebærer. Den er jo også det mest grunnleggende i kristen praksis. Dette var min bakgrunn for å nærme meg kristendommen som ung voksen: Jeg måtte finne mer ut av hva kristendommen var, hvem denne Jesus var som tydeligvis angikk meg så dypt. Dette er mange år siden nå. Jeg måtte ikke bare finne ut hva tror man på som kristen, men ikke minst hvordan lever man som kristen. Det miljøet jeg hadde min erfaring fra, det nyåndelige miljøet, var rikt på praksis, på bønn, meditasjon og åndelige øvelser. Jeg måtte finne en meningsfylt kristen praksis – hvordan man lever, hva man gjør som kristen, i tillegg til nattverden.

Etter hvert fant jeg fram til kristen spiritualitet med sine mange varierte uttrykks- og praksisformer med grunnlag i Bibelen og i kristen tradisjon. Det er jo ikke slik at kristendommen

henter inspirasjon fra nyåndeligheten, men, om noe, at nyåndeligheten henter inspirasjon fra kristendommen – og fra andre religioner og trossystemer – men uten, som sagt, at den har en sakramental tyngde og forankring.

Kristen praksis handler om å leve med Jesus, å gi rom for ham i sitt liv, å øve seg på å gi mer plass til ham og mindre til seg selv. Man øver seg på å følge etter Jesus og å overgi seg til ham. Man er blitt grepet, ikke av en lære, men av en person, ikke av et teologisk system, men av Kristus. Jo mer man skaper seg en praksis, jo mer man øver seg, desto mer vil praksisen skape rom i en for Guds vesen og virkelighet og styrke forholdet til ham. Det handler ikke om å arbeide seg oppover mot Gud ved å vinne stadig mer innsikt eller erfaring. Retningen på praksis er nedover, inn i eget liv, inn i verden. Slik den unge mannen som kom til Jesus og spurte om hva han skulle gjøre for å arve evig liv, og som gikk skuffet bort.¹ Han hadde nok trodd at han ville nå det evige liv ved å vokse enda mer, ved å bli enda mer av alt det gode han allerede var, mens Jesus, som så ham, og som fikk ham kjær, så at han trengte å gi slipp på seg selv, bli mindre for at kjærligheten skulle få større plass i ham.

Å produsere åndelige erfaringer under gitte omstendigheter er faktisk nokså "enkelt", og lite kan stimulere det selviske i personen mer ("*Jeg må jammen være noe helt spesielt, som får oppleve dette*"). Dette er den aller største fristelsen for oss alle – og kanskje ikke minst i miljøer som er meget opptatte av erfaringer, både utenfor og innenfor kirken. I den kristne spiritualiteten er erfaringen i seg selv ikke lagt stor vekt, men derimot legges det vekt på den frukten den gir i vedkommendes liv, så å si retningen på erfaringen. Teresa av Avila, en av kristendommens store "light on" mystikere, sier at erfaringene er gitt henne av Gud for å teste hennes ydmykhet. I seg selv er de bifenomener. Spørsmålet er heller hva den visjonen du hadde, den overveldende følelsen i bønn, innsikten du fikk da du mediterte over denne teksten – hva gjorde dette med deg? Hvilken frukt bærer din erfaring – leder den deg til Kristus? Samtidig er det viktig å si at mange mennesker i vår kirkelige og kulturelle sammenheng er blitt møtt av en kirke

som har definert tro utelukkende fra et rasjonalistisk ståsted, og som derfor ikke har forstått og ikke har hatt innsikt i å fortolke og veilede mennesker med religiøse erfaringer. Dette er en meget beklagelig og fattig side ved vår kirkelige tradisjon. Samtidig er det ubegripelig siden så sentrale personer som for eksempel Martin Luther og Hans Nielsen Hauge begge hadde åndelige erfaringer som markerte klare gjennombrudd for dem i forhold til deres tro og liv.

Bønn

Jesus refererer direkte til praksis: Når du ber, når du faster etc.² Almisse, bønn og faste var de fremste av "de gode gjerninger" i jødedommen, gjerninger som Jesus tydeligvis ser som selvsagt at etterfølgelsen av ham innebærer. Om man tar bønn som eksempel, er den i kristendommen helt avgjørende i forhold til å opprettholde og utvikle menneskets relasjon til Gud, nesten uansett hva slags del av tradisjonen man snakker om. Tidlig var definisjonen på en teolog at vedkommende ba: "*En teolog er en som ber i Ånd og sannhet, og den som ber i Ånd og sannhet, er en teolog.*"³

Man kan definere bønn så enkelt som at det er å tilbringe tid med Kristus. Kristen bønn representerer en kolossalt variert og mangesidig praksis. Man kan regne opp mange forskjellige former for bønn, muntlig bønn, liturgisk bønn, faste og frie bønner, bønn i sang og salmer, bønn sammen med andre og bønn i ensomhet – bønn når man sitter stille, når man arbeider, bønn når man beveger seg – bønn med ord og såkalt kontemplativ bønn hvor ordene stilner, og Gud selv ber i en. Man kan be over budene og trosbekjennelsen eller over bibeltekster – bønner kan være et møte mellom bibelfortellingene og eget liv. Nevnes kan jo også Luthers forhold til bønn; han beskriver blant annet hvordan man kan be over et bibelord ved å ta ordet på samme måte som man tar en velduftende urt og gnir den mellom fingrene slik at duften stiger opp, og man kan ånde den inn – man blir fylt av ordets velduft!

Det skrives massevis av gode og instruktive bøker om ulike typer bønn, men den eneste måten man kan lære seg å be på, er ved faktisk å gjøre det – finne en måte å be på som oppleves

meningsfylt, og som berører en selv. Magnus Malm hevder at ikke å be fungerer "ekstremt sekulariserende".⁴ Det handler om å være i en relasjon med Gud og følge sin lengsel etter å styrke denne relasjonen. Man kan spisse det, som Magnus Malm gjør: "Bønnen er ikke en hjelp til min gudsrelasjon; den er min gudsrelasjon." Det handler altså "ikke om å forstå mer, men om å elske mer" (Teresa av Avila).

Hvordan ber du? Hvordan pleier du forholdet til Gud; hvordan øver du deg på å merke hans tilstedeværelse i ditt liv? Han har jo sagt at han vil lukke opp for oss når vi banker på. Mange har nok lett for å tenke at det er visse områder av livet som har med Gud å gjøre, for eksempel gudstjenesten eller bibellesingen, eller andre "høyverdige" aktiviteter – og andre områder hvor det ikke er naturlig å invitere ham inn. Men ingenting er for smått eller for uviktig til å bli delt med Jesus, til å bli en del av kommunikasjonen med ham, jfr. Salme 103: *Min sjel, lov Herren, ja, alt som i meg er!*

Å be er en måte å øve seg i å møte virkeligheten på, være i den slik den faktisk er. Det vi har å takke for, det jublende, men like mye det vanskelige, vår sorg og våre tap, det vi ikke holder ut å leve uten, men aldri kan få, det vi ikke holder ut å leve med, men som vi ikke slipper unna. Vi kan bringe inn i bønn det som berører oss, der vi er mest utsatt. Ved å møte paradoksene, det motsetningsfylte i våre liv, og legge det fram for Gud i bønn utvikler vi et "språk for en voksen tro"⁵. Vi forholder oss til en Gud som tåler oss og rommer oss der de enkle svarene stopper opp. Livet – og Gud – er veldig ofte ikke et enten – eller, men gjerne et både – og:

For få år siden gikk det en debatt i Vårt Land om temaet englevakt, tilskyndet av lanseringen av prinsesse Märtha Louises engleskole. Det ble med ett mange som hadde noe å si om engler. Biskopen i Agder fortalte at han og familien var blitt reddet fra en farlig situasjon i trafikken, og at de var helt sikre på at uten å ha hatt englevakt, ville familien ha blitt drept der og da.

Like etter meldte en annen prest seg på i debatten. Han ville ha slutt på hele begrepet englevakt. Han mente at det var sårende overfor de menneskene og familiene som ikke hadde opplevd såkalt englevakt, som hadde mistet sine kjære i sykdom eller ulykker, at man brukte et

sånt begrep. Det finnes ingen englevakt, skrev denne presten. Han tok til orde for en tilfeldighetenes teologi.

Det kunne virke som et enten – eller. På den ene siden englevakt, Guds beskyttelse av noen utvalgte. På den andre siden en Gud som ikke beskytter alle på samme måte, tilfeldighetenes spill. Om den første har rett, så skjer det at Gud ved sine engler av og til på helt ubegripelig vis griper inn i en farlig situasjon og berger dem som ellers ville blitt skadet eller drept. Om den andre har rett, så skjer det ikke, Gud handler ikke på den måten. Og hvis noen føler at Gud har grepet inn, så er det rett og slett feil – feil erfaring, feil tanke, feil følelse.

En tredje prest skrev så et innlegg, en som hadde sans for det paradoksale. Noen ganger, sa han, erfarer mennesker englevakt. Og det må de kunne både si og hevde uten at noen skal ta fra dem den erfaringa eller si at den er feil. Og samtidig er det sånn, kanskje like ofte, kanskje oftere – at noen i kritiske situasjoner ikke opplever det. De opplever tvert imot at ulykker skjer, sykdom, store personlige tap. Begge deler skjer, det som oppleves som englevakt, og det som ikke oppleves som englevakt. Det er det som er mysteriet. Sånn er livet; sånn er Gud, og det må vi kunne holde sammen, samtidig.

Åndelig veiledning

I verden slik vi erfarer den, er Gud overalt til stede. Det er ingen steder, situasjoner eller fellesskap der Gud ikke er til stede. Han er *skjult* til stede, men har lagt ut spor og tegn, og han er virksom i menneskenes liv ved sin hellige Ånd. Mennesker som har troens gave og øyne, er kalt til å tyde tegn på den skjulte Guds nærvær – gå opp sporene.⁶ For øvrig er dette tankemønsteret ifølge Leif Gunnar Engedal sekularisert i kriminalromanene. Sherlock Holmes er et bilde på teologen. Detektiven har et særlig øye for det andre overser; han ser sammenhenger og tyder spor.

Å se og erfare denne tilstedeværende Gud og hjelpe andre til å se og erfare ham kalles åndelig veiledning. Ignatius kaller den som går i veiledning, for "den som øver seg". Den hellige ånd er den egentlige veilederen; medvandrerer er der for å hjelpe den som øver seg, til å bli kjent med åndens bevegelser, til "å skjelne åndene". Åndelig veiledning er også i norsk sammenheng blitt mer vanlig; som oftest dreier det seg om veiledning i tradisjonen etter Ignatius Loyola. Sentrale spørsmål i veiledningen er: *Hvem er Gud for meg, og hvem er jeg for ham?*⁷

Videre: *Hva er min dypeste lengsel? Hvem er den Gud jeg lengter etter – hvordan er mitt gudsbilde? Hva hindrer meg i å erfare Guds kjærlighet?* Man bringer til veiledningen den erfaringen man har i bønn, dialogen mellom Gud som kaller, og en selv som gir respons. Kanskje er erfaringen heller Guds fravær? Man øver seg å finne et språk for det man faktisk erfarer i bønningen. Veiledningen er en hjelp for den som øver seg til å komme nærmere seg selv, en hjelp til å være mindre styrt av egen negativ bagasje. Samtidig er det en hjelp til å komme nærmere Gud og Guds dypere mening med ens liv, til gjennom bibeltekster og bønn å tolke sitt liv i lys av Jesu livshistorie. Hver av oss er skapt med sitt eget unike avtrykk av Kristus, vårt "kallsbrev".⁸ Ingen andre kan vise Kristi ansikt eller la ham få fotfeste i verden slik hver enkelt av oss kan som unike individer. Dette må være den kristne varianten av selvutviklingens mantra – "å bli den man er". Jesaja uttrykker det slik (43,1): *"Jeg har kalt deg ved navn, du er min."*

Åndelig veiledning er slik en hjelp til å leve tettere på Gud, hjelp til å skjelne hva som er han, og hva som ikke er han – til å lytte til hans stemme. Man møter Gud og lar seg elske av ham, undervise av ham, forvandle av ham. Forholdet til Gud kan på den måten endres fra at Gud er noe man "tror" eller "ikke tror" på, altså et forhold på teori – eller idéplanet, som man mer eller mindre fjernt regner med eller slett ikke regner med – til at Gud blir en personlig handlende instans i ens liv, en selvsagt medaktør og medvandrer – til og med etter hvert en venn. Denne prosessen er i særskilt grad beskrevet i Johannes-evangeliet, hvor Jesus i kap 15,15 sier til disiplene sine: *"Jeg kaller dere ikke lenger tjenere, men venner."*

En forutsetning for å gå i veiledning er at man ønsker å sette av daglig tid til bønn og stillhet, gjerne i alle fall tjue minutt om dagen. Bønn og stillhet er viktige ingredienser i livet med Gud.

En bønn som Ignatius selv legger svært stor vekt på som viktig for den som øver seg, er eksamensbønna, også kalt tilbakeblikksbønna, eller *"det kjærlighetsfulle tilbakeblikk på dagen"*.

I tilbakeblikksbønna går man gjennom dagens hendelser og ber om å få erfare hvor Gud har vært

mest til stede, respektivt minst til stede i løpet av dagen. Man gir oppmerksomhet og bevissthet til hendelser som har passert, og som man har vært varierende oppmerksom på da de skjedde. Ved i bønn å gå gjennom dagen på denne måten, i lys av Guds nærvær eller fravær, gis det rom for at slike hendelser kan bli til meningsfylte erfaringer. Uansett hva man har gjennomgått eller gjennomlevd i løpet av dagen, kan man i bønn både legge det fram for Gud og få kontakt med Gud i og gjennom den erfaringen. Dette er grunnlaget for at tilbakeblikksbønna er så sentral når det gjelder den ignatianske spiritualitets hovedtese, at Gud er i alle ting.⁹

Stillheten

"Å tie har sin tid og å tale har sin tid," sier forkyrneren. Stillhetens tid, den tid der vi kan *"la vårt hjerte falle til ro for hans ansikt"* (1 Joh 3,19), den har ikke enkle vilkår i våre dager.

Et bilde på sinnet er at det er som ei vannflate. Om vannet er urolig og opprørt, vil et enkelt blad som faller ned på det, ikke merkes på vannet. Men om vannflaten er stille, som et speil, vil det etter bladet som faller, bli sirkler som spres utover. På den stille vannflaten kan sporene selv etter noe så lite som et blad merkes.

"Hvis du vil være stille, skal du få høre et veldig språk," sier forfatteren Pål Helge Haugen.

Det er noe man må være stille for over hodet å legge merke til. I stillheten hviler kroppen og sansene, tankene og følelsene, og det som er dypere i oss, trer fram. Stillheten kalles også *"bønnens mor"*. Man blir kjent med hvordan Den hellige ånd virker i en. Men stillheten må oppsøkes og legges til rette for; hos de fleste mennesker kommer den ikke av seg selv. Det er jo ikke slik at det er Gud som taler så snart vi setter oss ned og er stille. Først merker vi gjerne vår egen uro, anspenhet, det vi ellers ikke kan eller vil – eller tør – lytte til. Det er noe – så å si bak et forheng – som bare kan komme til syne, eller til bevissthet, gjennom stillheten. Dilemmaet er at selv om vi lengter å trekke forhenget til side, så er det på en måte også behagelig at det er der. Forhenget kan være mange vaner og uvaner, mye søvn og sløvheter, men også mye godt, nytelse, som vi ikke så lett vil gi slipp på.

Forholdet til stillheten er motsetningsfullt. Vi vil, og vi vil ikke. Vi lengter, og vi orker ikke. For å nærme oss stillheten er det noe vi må gi slipp

på, noe vi må ofre. Lengselen må være stor nok. Og viljen til å finne fram til dette andre som bor i stillheten. Å gå inn i stillhet og bønn innebærer derfor en beslutning som det enkelte bedende menneske må gjøre. En åndelig veileder vil være viktig i denne prosessen.

Kroppen

I den kristne tradisjonen har kroppen ofte blitt sett ned på, nærmest som en beklagelig motsetning til sjelen. Vi har imidlertid en Gud som er blitt kropp, blitt menneske, og vår alles kroppslighet er ubetinget ønsket, villet og velsignet av Gud. Kroppen vår er et tempel for Den hellige ånd som bor i oss (1 Kor 6,19–20). Parallelt med historien som viser hvordan kroppen er blitt nedvurdert i den kristne sammenhengen, er derfor også historien som viser hvordan kroppen og kroppssøvelser har stor betydning for ulike sider ved kristen praksis.¹⁰

Eric Clapton forteller i biografien fra 2007¹¹ hvordan han hver kveld kneler og ber sin aftenbønn. Han forsikrer om at det virker ("*It works!*"), og at det er nødvendig. Han har nemlig et så stort ego at han stadig må ned på kne for å bli minnet at Gud er større enn han selv. Clapton viser med dette kroppsstillingens viktighet for bønnen – den understreker bønnen og kan gi den større tyngde og inderlighet. Den enkelte som ber, kan gjerne eksperimentere med ulike bønnestillinger, sitte, stå, ligge, holde hendene på ulike måter osv for å kjenne hvordan kropps- og håndstillingen påvirker bønnen. Mange mennesker har også erfart hvordan bønnen blir fordypet og intensivert for eksempel når de går pilegrimsvandring. Når man er i bevegelse og har sin oppmerksomhet rettet mot veien, mot det å gå og å klare utfordringene vandrings medfører, overtas bønningen så å si av kroppen selv, av helt andre lag av bevisstheten.

Når jeg som prest har samtaler, i fengselet eller andre steder, avslutter jeg ofte samtalen med velsignelsen, om personen ønsker det. Da legger jeg handa på hodet til vedkommende og lyser velsignelsen over ham eller henne. Det er en utrolig fin ting å gjøre. Jeg har merket selv når jeg har vært den som har fått ta imot, hvor

sterkt det er å få handa på hodet mens velsignelsen lyses. Det er en understrekning av at velsignelsen gjelder akkurat meg, hele meg, her og nå, akkurat slik jeg er.

Luther forteller hvordan han hver morgen tegner seg med korsets tegn for å minne seg selv om at han er kristen. Det er en god ting å gjøre! Man tegner et "avtrykk" av korset fra panne til mage, fra venstre til høyre skulder, og på den måten minner man seg selv om at man tilhører Kristus. Man minner seg selv også samtidig om at den kristne troen er en korsvei fram til oppstandelsen. Alle våre smerter, lidelser og prøvelser kan forstås i dette lyset, og de kan kastes på Kristus som har tatt dem på seg, for vår skyld.

Skriftemålet

At *nattverden* er en vesentlig del, selve "motoren", i den kristne praksis, har jeg nevnt i innledningen. I den har vi tilgang til den levende, oppståtte Jesus Kristus og hans kjærlighet. Å virkelig erfare denne kjærligheten på dypet er det mest skjellsettende et menneske kan oppleve. Det er også forutsetningen for å klare å ta inn over seg hvor såret og splittet vi er, at vi er syndere som har brutt forbindelsen med Gud og dermed også med andre mennesker og med hans skaperverk. Synderkjennelsen er viktig i dette; gjennom vår synd påfører vi alt annet skapt sår og lidelse. Vår synd skal vi sørge over, stadig be om tilgivelse for, slik at vi kan finne tilbake til Gud og til vår rette plass i den skapte sammenhengen.

I *skriftemålet* tar vi ansvar for det onde vi har gjort, og får tilgivelse for det. Det ligger en frihet i det å akseptere den skylden som en selv har, og ikke minst betyr det en oppreisning for den man har krenket. Det gjør at en relasjon som var skadet, har mulighet for gjenopprettelse. Forsoning er mulig. Som fengselsprest vet jeg hvor viktig skriftemålet er, men det er like viktig for alle mennesker, ikke bare for dem som har havnet i fengsel. Det kunne være mye mer brukt i vår kirke! En måte å få folk til å gå til skrifte på, som prest, er ved regelmessig å gå til skrifte selv. Den utfordringen får vi ta, alle sammen.

I den kristne sjelesorgen har bearbeidelse av skyld vært helt sentralt tema. Det er heller ikke

vil om at det er meget viktig. Syndsbekjennelsen gjentas i hver gudstjeneste, med påfølgende nådetilsagn. Man er tilgitt. Man kan løfte hodet og gå videre. Man har imidlertid ikke vært nok oppmerksom på forskjellen mellom skam og skyld. For et skambelagt menneske vil fokuset på skyld kunne øke skammen. Et menneske fylt av skam trenger ikke først og fremst tilgivelse. Det har jo ikke gjort noe galt. Det skammer seg tvert imot over at det i det hele tatt finnes, er til, over seg selv. Et menneske i en slik situasjon trenger mer enn noe annet velsignelsen, slik den lyses over både den enkelte og over menigheten. *Herren velsigne deg og bevare deg. Herren la sitt ansikt lyse over deg og være deg nådig. Herren løfte sitt åsyn på deg og gi deg fred.* Velsignelsen minner hver og en av oss på at vi er elsket av Gud og sett av ham, og at hver og en av oss er verdige til hans nåde, barmhjertighet og nærhet. Det trenger vi selvsagt alle å høre, men for mennesker nedbøyd av skam er den et særlig viktig sjelesørgerisk redskap.

Askese

Askese kan defineres som *åndelig trening* og har tradisjonelt i vår lutherske sammenheng ikke hatt noen "høy stjerne". Faren for at man utfører øvelser for å tilfredsstille og blidgjøre en krevende Gud eller for å gjøre seg fortjent til frelse, har syntes svært stor. Den kan derfor lett innebære selvplageri, kroppsfiendtlighet eller gjerningskristendom. Det er imidlertid stadig større aksept også hos oss for at åndelig trening ikke bare kan være sunt, men også nødvendig for sjelen, på samme måte som det å trene er godt og styrkende for kroppen.¹² Det er viktig i den sammenhengen å si at askesen ikke har noen verdi i seg selv, men utelukkende er et verktøy for at Jesus skal få større rom i livet vårt. Eneste drivkraft må være kjærligheten til Gud og lenselen etter ham.

Jeg vil ikke gå langt inn i dette med askese, men nevne et aspekt ved temaet, som jeg synes er interessant og som jeg henter fra jesuitten Dominik Terstriep.¹³ Hans artikkel dreier seg om kyskhhet, som slik jeg oppfatter det, er et asketisk begrep. Kyskhhet er for ham et relasjonsbegrep. Det handler, sier han, om å øve seg i å trekke seg litt tilbake så andre kan komme mer

fram med sin Kristus-likhet. Man øver seg i å la andre mennesker få komme til orde og vise hvem de er, slik at man ikke straks kaster seg over dem med egne oppfatninger og alt sitt eget, men gir dem en sjanse til selv å komme til uttrykk.

Kyskhhet, sier han, er derfor å se bort fra egeninteressen, å ta et skritt tilbake fra den spontane impulsen. Det er klarhet og transparens i omgang med andre. Når man møter et annet menneske med en slik distansert holdning, gir man det en mulighet til å vise seg selv på en måte som man tidligere ikke hadde kunnet ane eller se. Man ser på vedkommende med et blikk *uten forbehold*, og dette blikket *uten forbehold* sier han er en forutsetning for å se Gud i alt og alle. Å øve seg i kyskhhet vil derfor si å øve seg i dette uforstilte blikket for å komme nærmere andre mennesker, og gjennom dem komme nærmere Gud.

Avslutning

Kristen praksis handler om å gå en vei, selve *Veien* – med Kristus, og å øve seg på å komme nærmere ham, kjenne ham bedre, elske ham høyere, være hans disippel. Denne disippelveien må den enkelte gjøre slik Kristus kaller akkurat ham eller henne. Åndelig veiledning kan gjøre veien mer oversiktlig.

I kristen praksis er erfaringene ikke vesentlige i seg selv, men bare i den grad de leder til Kristus og får oss til å se vår neste med hans blikk.

Ps: Idet jeg forsøker å skrive ut denne artikkelen fra foredraget jeg holdt om kristen praksis på Petter Dass-dagene i september, og egentlig synes jeg har det litt travelt, ringer en venninne. Hun har det vanskelig og trenger hjelp. Min første innskyttelse er å avvise henne – jeg er jo så travelt opptatt med å skrive om kristen praksis.

Så tar jeg meg i det, ler litt av meg selv, og drar og besøker henne. Ds.

Noter

- 1 Markus 10,17–22.
- 2 Matt 6,2+5+16.
- 3 Evagrius Ponticus, på 300-tallet.
- 4 A-kurs Johannesgården 2003.
- 5 Ylva Eggehorn: *"Språk för en vuxen tro"*, Örebro 2001.
- 6 Leif Gunnar Engedal, Modum sept 2009, fagsamling for fengselsprester.
- 7 Barry & Connolly – *Å gi åndelig veiledning*. Efrem 2008.
- 8 Hebert Alphonso SJ. C.I.S: The personal Vocation. Transformation in depth through the Spiritual Exercises. Roma 1990.
- 9 Fleming: *Draw me into your friendship*. The spiritual exercises. Saint Louis 1996.
- 10 Anselm Grün: *Bön med kropp och själ*. Catholica 2003.
- 11 Clapton, Eric: Clapton with Christopher Simon Sykes - *Clapton: The Autobiography*. Broadway Books NY 2007.
- 12 Aasmundtveit: *Atleter for Kristus*. Håndbok for det kristne livet. Verbum 2010.
- 13 Dominik Terstriep i Karmel, Katolsk andlig tidskrift, Årg. 45, nr. 3/10.

"Hvert menneskeliv er Guds roman."

Skjønnlitterære impulser til sjesørgerisk arbeid¹



TOR JOHAN S. GREVBO

t.grevbo@online.no

En svært plaget romanfigur får plutselig øye på en vitsetegning. Der sitter to menn og ser ut over et øde fabrikklandskap. Den ene sier: "En dag skal vi alle dø." Den andre svarer: "Alle andre dager skal vi det ikke."

Se Beate Grimrud: En dåre fri, s 306

Hvor mange virkelig skjellsettende hendelser og erfaringer inneholder et liv? Ifølge den ungarske forfatteren Magda Szabó er alderdommens erfaring at det dreier det seg om noen ganske få.² Hvis vi skal få hjelp til å finne disse, løfte dem frem og bearbeide dem, kan vi trenge hjelp både av skjønnlitteratur og sjesørg, gjerne i såkalt skjønn forening.

Sjesørg kan beskrives i definisjonsform på utallige måter. De aller fleste forsøk jeg har støtt på, har en kjerne av sannhet i seg.³ Best er de som gjør sjesørgenes rom så stort at det faktisk omfatter alt som hører menneskelivet til: sorgen og gleden, livet og døden, gråten og latteren, nytelsen og forsakelsen, frelsen og fortapelsen, lovsangen og klagen, meg selv og de andre, det intime og det sosiale, det grense-sprengende og det grensesettende, skuffelsen og overraskelsen, livsgnisten og kjedsomheten osv. Sann sjesørg blir det når alt dette sees i lys av den treenige Gud – også om denne vår

skaper, frelser og fornyer ikke uttrykkelig nevnes.

Definisjoner som hjelper oss til å holde fast ved denne store sammenhengen, skal ikke foraktes. Likevel kommer vi ikke utenom at praktisk sjesørg først og fremst er en *kunst*. Kan-skje "kunsthåndverk" er den aller mest presise beskrivelsen om vi benytter estetiske kategorier. Ikke bare et håndverk bygget på læring og erfaring. Ikke bare en kunst bygget på kreativitet og innfall. Men en kombinasjon, slik god skjønnlitteratur også normalt er det.

Tar vi dette perspektivet på alvor, må en sjesørger ikke bare lese "levende menneskelige dokumenter" (A. Boisen), ikke bare lese faglitteratur, ikke bare innlese sine erfaringer i gapet til anerkjente forskningsmetoder, ikke bare avlese en god veileders spor i terrenget – men rett og slett bade seg i skjønnlitteratur. Jeg nevner først tre dype gleder ved et slikt bokbad, som også kan befrukte sjesørgen.

Tre dype gleder

En dyp glede har jeg blant andre felles med familien til hovedpersonen i romanen *Vindens skygge* (C. R. Zafón). Det er gleden over skjønnlitterære bøkens hemmelighetsfulle, levende

kraft og ånd – som om de selv var personer med gjennomskuede og fornyende blikk. I møtet med et skjult bibliotek får Daniel som 10-åring høre av sin far at *"dette stedet er et mysterium (...) en helligdom. Hver bok, hvert bind du ser, har en sjel. Sjelen til den som skrev den, og sjelen til den som leste den og levde og drømte med den. Hver gang en bok skifter eier, hver gang noen lar blikket gli over sidene, vokser dens ånd og styrkes"* (s 7). Så følger vi Daniels egen beskrivelse av den enorme boksamlingen: *"Jeg gikk gjennom ganger og gallerier i spiral, fullsatt av hundrevis, tusenvis av bind som syntes å vite mer om meg enn jeg om dem. Om litt slo det meg at det bak permene på hver eneste av disse bøkene åpnet seg et uendelig univers som kunne utforskes, og utenfor disse veggene lot verden livet gå sin gang med fotballkamper og radioføljetonger, og nøyde seg med å se så langt som til sin egen navle og ikke stort lenger"* (s 8).

Skjønnlitteratur er blant annet viktig for sjelesørgersk arbeid fordi den nesten alltid vet mer om oss enn vi om den, og fordi den forlenger blikket i alle fall noen centimeter lengre enn til vår egen navle.

Jeg har videre en dyp glede som jeg blant annet deler med den svenske forfatteren Göran Tunström. Det er gleden over alt det jeg ikke forstår sånn uten videre, et fascinerende trekk ved mye god skjønnlitteratur. I barndomsskildringen *Prestungen* får vi del i en scene på sommerøya Koster der Göran og kameraten Lars på 12–13 år ligger i sanden med et branngult novellemagasin (BLM): *"Vi har en pose med svarte kirsebær, huden smaker salt og Lars leser høyt. Novellen heter De små ordene av Lars Ahlin, og jeg begriper ikke et ord. – Det er skjønt. Det er skjønt, for det er det første jeg har hørt som jeg ikke begriper et dugg av. Det er det første jeg har møtt på lenge, som er større enn meg. (...) De små ordene er store ord. De drysser ut av munnen på Lars og har en stor himmel over seg, et stort hav uten grenser. Hvis alt er mindre enn en selv, blir man ensom og overlegen, har ingenting å drukne seg i, ingenting å slåss mot"* (s 92). Og konklusjonen etter lesingen blir lykkeligvis: *"Verden er stor igjen, det går an å leve i den"* (s 93).

Skjønnlitteratur er blant annet viktig for sjelesørgersk arbeid fordi den gjør verden større,

nettopp ved hjelp av alt det gåtefulle vi ikke helt forstår, men likevel kan ane betydningen av. Skjønnlitteratur kan på denne måten bistå sjelesorgen til å oppdage at den foregår i verdens største – og aldri ferdigdefinerte – rom, altså ikke i en ryddig krok av virkeligheten innredet til samtale med spesielt interesserte.

Jeg innrømmer også en tredje dyp glede som jeg blant andre har felles med den svenske filmregissøren og essayisten Roy Andersson. Det er gleden over livets alvor. Andersson påstår at hele vårt samfunn i dag prøver å ta alvoret fra oss gjennom *"det rådende slurvet og overflatskheten. (...) redselen som samfunnet har for alvor, er av samme slag som den narkomanes redsel for å komme ut av rusen, eller alkoholikerens redsel for å bli edru,"* skriver han i *Vår tids redsel for alvor* (s 18). Femten år gammel bestemte han seg – etter noen sterke leseopplevelser – for å bli forfatter. *"(...) disse sterke leseopplevelsene hadde en ganske sjokkartet og svimlende virkning på meg. Jeg forstod at det fantes mennesker ute i verden som formulerte seg utrolig vakkert om andre mennesker og om seg selv. Og jeg kunne tydelig merke at de hadde tatt på seg en livsoppgave i å skape forståelse mennesker imellom"* (s 19–20).

Skjønnlitteratur er blant annet viktig for sjelesørgersk arbeid fordi den ikke unnviker det dype livsalvoret, og kan forvandle det til mellommenneskelig forståelse.

Underliggjørelsens evangelium

Den type velgjørende forståelse Andersson her sikter til, er hos ham knyttet sammen med den paradoksale evnen til kunstnerisk klarhet gjennom komplekse bilder og en medfølgende underliggjørelse (Jfr. bl.a. filmen *Sanger fra andre etasje* fra 1995). I denne forbindelse siterer han Tolstoj og den russiske litteraturkritiker Victor Sjklovskij med synspunkter som fører oss rett inn i sjelesørgerske utfordringer. Her dreier det seg ikke bare om å løfte frem de avgjørende livserfaringer som jeg berørte innledningsvis, men rett og slett om det å merke at vi lever, som er forutsetningen for det hele.⁴

Tolstoj holder en dag på å tørke støv på sitt værelse. Plutselig er han ute av stand til å huske hvor han har tørket (...). De vante bevegelsene har gjort ham ubevisst om den tiden som er

gått. Han blir slått av den tanke at dersom heller ingen andre har sett og kan fastslå hva som har skjedd, så er denne tiden som om den aldri har forekommet. Ut fra denne opplevelsen reflekterer Tolstoj videre: *"Dersom hele det kompliserte liv hos mange mennesker forløper ubevisst, da er det som om dette liv aldri har eksistert"* (s 145). Sjklovskij spiller videre på denne observasjonen: *"Men nettopp for å kunne gi oss livsfølelsen tilbake, for at vi igjen skal kunne føle tingene, for igjen å gjøre stenen til sten, eksisterer det som kalles kunst. Kunstens mål er å gi oss følelse for tingen, en følelse som er et syn og ikke bare en gjenkjennelse. Kunstens virkemiddel er 'underliggjørelsens' virkemiddel og den vanskeliggjorte forms virkemiddel, som øker vanskeligheten og varigheten av persepsjonsprosessen (...)"* (s 146). Går det hele for raskt, glatt og enkelt, er livet over før vi merker det, og vi har heller ikke fått hjelp til å dvele ved de erfaringer som gjør oss til unike mennesker.

Disse innspillene minner meg også om det forfatteren Tomas Espedal uttrykte i forbindelse med sitt ønske om å gjøre oss til "større mennesker", et uttrykk som skapte stor oppmerksomhet (Jfr. *A-Magasinet* 30.07.10). Også kong Harald fanget opp dette ønsket i sin nyttårstale 2011, men da uten Espedals provoserende tilføyelse om *alltid* å velge det som utfordrer og gir vanskeligheter, for å unngå å krympe. Og med tanke på sitt eget forfatterskap sier han: "Leseren skal få noe som er vanskelig, ubehagelig, men som man trenger å lese, fordi det er nødvendig." Det er på dette grunnlag lett å anbefale hans bøker for en sjelesørger.⁵

Jeg tolker Espedal på linje med Andersson, Tolstoj og Sjklovskij og mener at budskapet er omtrent dette: Skjønnlitteraturen har til oppgave å møte oss med mothaker som rusker alvorlig tak i oss for å unngå å gjøre oss til overflatiske konsumenter av et liv vi nesten ikke merker pågår. Vi må derfor ikke flykte fra det komplekse og underliggjørende alvor som får oss til å stanse opp og puste inn ekte liv.⁶ Det er *det* som kan gjøre oss til større mennesker.

Skjønnlitteratur er blant annet viktig for sjelesørgerisk arbeid fordi den lar oss oppdage livet med rystende mothaker, overraskelser og underliggjørelser. Bare slik kan vi unngå å drikke oss

tørste på klisjeer og raske kopiprodukter av levdt liv.

Skjønnlitteratur i sjelesorgen

Jeg kan ikke huske å ha lest en eneste bok som ikke har lært meg noe som helst, og det gjelder også skjønnlitteratur. Kanskje skyldes det at jeg har en indre stemme som insisterer på det samme som nobelprisvinneren i litteratur, den russiskfødte Joseph Brodsky: "Bøker skal leses for et ubytte" (Se essaysamlingen *Hvordan lese en bok*). Dette er selvsagt ikke et uomstridt usagn⁷, men selv leser jeg ikke litteratur for litteraturens skyld – derimot for livets og min egen menneskelighets skyld. Og jeg leter derfor bevisst etter spor som setter menneskelivets spenninger – i all sin mangfoldighet – i et rikere fokus enn det jeg selv bar med meg inn i møtet med boksidene. Ikke all skjønnlitteratur er god – ut fra litteraturfaglige kriterier – men det er mulig å få et slags utbytte av så å si alt. Jeg er glad for at jeg også er i stand til å lære av forfatteres middelmådighet, fyllekalk, fortegninger, slapphet, uklarheter og skjulte agendaer. Denne typen lærevillighet er dessuten direkte overførbar til sjelesorgen: Hvordan kan jeg helt *uten* den bli i stand til åpent å nærme meg sjelesorgens egne levende og mangfoldige tekster – altså konfidentene – både på, mellom, over og under linjene?

Det finnes mye i sjelesorgen som minner om å lese skjønnlitteratur – og *det* ikke bare om man er spesielt opptatt av narrativ sjelesorg. I sjelesorgens verksted bearbeides dag ut og dag inn sterke historier med skjønnlitterære trekk. Jeg har derfor i mange år vært fascinert av et ubeskyttet utsagn fra enda en nobelprisvinner i litteratur, engelskmannen William Golding: "Hvert menneskeliv er Guds roman." Denne innsikt kunne jeg knapt klart meg uten i min sjelesørgeriske praksis.

I sjelesorgen dreier det seg vanligvis om "romaner" som blander alle slags sjangre og fasonger, både tragedien og komedien, kriminalromanen, erkjennelsesromanen, dannelsesromanen, den historiske romanen, thrilleren, den romantiske kjærlighetsromanen, poesien, helteromanen, sykehusromanen, den religiøse romanen, barndomsskildringen, avsnitt som

ligner mest på hverdagslige kioskromaner, grensesprengende innslag av science fiction og fantasy-sjangeren, pluss ganske mye av den ”magiske realismen”. Alt dette er skrudd sammen i selvbiografiens form, men uten at medforfatteren til denne guddommelige romanen (dvs. konfidenten) vanligvis har oversikt over hele innholdet, og ikke sjelden må spørre: ”Hva var det nå jeg skrev med mitt liv?”

Dette romanperspektivet på sjelesorgen fikk for meg enda en ny dimensjon da jeg nylig leste et sitat av dikteren (og presten!) John Donne, hentet fra *Devotions Upon Emergent Occasions* (1624). Det er et utsagn som innleder medieprofessor Anders Johansens siste bok: *Etter oss. Samtaler på det siste* (2010): ”Når et menneske dør, blir ikke et kapittel revet ut av boken, men det blir oversatt til et bedre språk. Hvert eneste kapittel må oversettes på denne måten. Og Gud benytter seg av mange slags oversettere (...)” (s 5). Jeg overbevist om at det ikke bare er i menneskets terminale fase og i evigheten at et slikt oversettelsesarbeid pågår, og ved siden av konfidenten selv kan nettopp sjelesørgeren ofte fungere som en av Guds mange perspektivfornyende translatører. Noen ganger kan slike omskrivningsprosesser sammenfattes i bibelske formuleringer: ”For selv om hjertet fordømmer oss, er Gud større enn vårt hjerte og vet alt” (1 Joh 3,20); ”Se, det som var så bittert, er blitt til fred for meg” (Jes 38,17a), eller i utropet: ”Hvem kan skille oss fra Kristi kjærlighet?” (Rom 8,35a) Når ”livstrua” i ulike former bryter seg frem gjennom ”tela og tvang” (Einar Skjæraasen), er sjelesorgen i høy grad å ligne med en kreativ prosess som uvegerlig søker mot ord av skjønnlitterær karakter for ikke å sperres inne.

Etter påske i fjor prøvde jeg meg med følgende blanding av gamle og nye ord for å formidle ettersmaken til en skjellsettende sjelesørgerisk erfaring som ble meg selv til del, en erfaring som var himmelsk og jordnær på samme tid.⁸ Det blir dessverre det eneste eksempel på poesi i denne artikkelen:

Hva gjør meg oppglødd, transen nær,
på jorden der jeg bor,
slik at jeg synger her og der
og setter dansespor?

Hva gjør meg fryktløs i mitt sinn
på mørke, tunge dager?
En Ånd som svaler lik en vind,
og lindrer angst og plager.

Jeg er tilfreds, fornøyd, forløst,
befrikk fra bitre tanker.
Gud gav mitt liv mirakuløst
et håp og troens anker.

Min tid, min lengsel og forstand,
min følelse og tanke,
ja, hele livets glød og brann –
jeg ser Guds hånd i hanke.

Triumfer og elendighet
er trygt i Herrens hender.
Der finnes og min sårbarhet
og skylden jeg erkjenner.

Ved Jesu Kristi soningsverk
min morgendag er ny.
Den rydder unna allslags herk
og byr på frisk meny.

Hva gjør meg ubesværet, glad?
Å si at jeg det fatter
er løgn, men Gud han vennlig la
i meg en påskelatter!

Dette jubelbruset var sant for meg der og da, men er kanskje ikke en helt vanlig måte å uttrykke sjelesørgeriske erfaringer på. Heller ikke i fortsettelsen av denne artikkelen vil jeg først og fremst levere et forsvar for den helt alminnelige sjelesorgen og dens iboende skjønnlitterære kraft. Det jeg vil prøve på, er å gi noen konkrete eksempler på skjønnlitterære bidrag som har gitt nye impulser og perspektiver til den sjelesorgen jeg selv praktiserer, en praksis som opplagt er av blandet kvalitet.

En ting er jeg imidlertid er overbevist om. Denne beskjefteigelsen har gjort meg til et ”større menneske” i den forstand at jeg kan romme mer, tåle mer, oppdage mer og lytte bedre i sjelesorgens verden. Kall det gjerne også en type frigjøringsprosess som aldri kan erklæres for ferdig, hvis ikke vi selv vil betraktes som ferdige. Et av de Pauli ord jeg som sjelesørger helst skulle kunne si med troverdighet til alle konfidenter, er følgende: ”Dere har det ikke trangt hos oss...” (2 Kor 6,12a), eller i en personlig form rettet til en enkelt medvandrer: ”Du har det ikke trangt hos meg. Jeg har plass i hjertet” (Jfr. v 13b). Dette siste føyer også Paulus

til. Hos meg er det riktignok ikke, som hos ham, en konstatering, men bare en bønn.

Sjelesorgen ligner selv på skjønnlitteratur når den åpner noen sider i den guddommelige roman som hvert menneskeliv utgjør. Denne inneholder mange ulike historier og sjangre, og klinger bare fulltonende i møte med en sjelesørger som ikke for egen del er trang i sjelen.

Vigdis Hjorths regnekunst

Når jeg en sjelden gang blir spurt om hvilken skjønnlitterær boktittel jeg synes er best, har jeg siden 2005 hatt et standardsvar, nemlig Vigdis Hjorths romantittel *Fordeler og ulemper ved å være til*. Jeg synes dette er en herlig frekk og utfordrende formulering, en slags knusktørr sakprosatittel som blir umåtelig fantasieggende når den knyttes til en roman.

Dessverre er romanen knapt like god som tittelen, men den har i hvert fall beriket mitt bilde av dem som har et usedvanlig lyst sinn og tro på at alt vil ordne seg til sist. Noen mennesker er jo faktisk individuelle utgaver av slike festdronninger, som er det Hjorth her skildrer. Når så likevel hovedpersonens liv som pensjonatvertinne styrtes i grus av kommunalt byråkrati og inntektenes sterke begrensninger, må hun til sist forlate alt det hun har bygget opp. Da setter hun seg dagevis ned for å formulere noen ord hun kan leve videre på, og etter mengder av forsøk som resulterer i et snødekke av istykkerrevne hvite papirlapper, anser hun seg endelig er ferdig med prosessen. På den siste lappen står det:

*"To og to er fire, ikke fler
men det kjennes ut som det er mer!*

*Dette mer er min glede,
Og jeg kan ikke slippe den!"* (s 251)

I dårlig sjelesorg er to og to alltid fire. Der gjelder dette udiskutabelt, i alle situasjoner og for alle slags mennesker. Da er det lett å irritere seg – oftest med masken i behold riktignok – over dem som har sin lidenskap knyttet til en helt annen måte å regne på. Selv prøver jeg å like disse typene. I møte med medmennesker har jeg ved litteraturens hjelp tilegnet meg en slags åpenhet for at to og to iblant kan være mer enn

fire. Denne undringen er blant annet inspirert av en halvgod roman av Vigdis Hjorth om fordeler og ulemper ved å være til. La dette samtidig være en forsmak på noen av de øvrige skjønnlitterære impulsene som snart følger.

Men la meg samtidig også få nevnt en annen boktittel som har skapt ettertanke hos meg på en annen, nesten motsatt måte. Midt inne i Beate Grimsruds kritikerroste roman *En dåre fri* foreslår nemlig hovedpersonen en tittel på samlingen av hennes tekster, som et forlag ønsker å utgi. Dette tittelforslaget lyder *Det fins grenser for hva jeg ikke forstår*. "Det kunne ha vært tittelen på hele livet mitt," tilføyer forfatteren (s 199). To og to kan iblant være mer enn fire. Det er sant. Men det fins samtidig grenser for hva vi ikke forstår. Det er også sant. I spenningen mellom den grensesprengende åpenheten og den grensesettende forstanden er det sjelesorgen må finne sin vei – og det er vel der også våre liv må finne sin vei, tror jeg.

Skjønnlitteratur er blant annet viktig for sjelesørgerisk arbeid fordi den lærer oss en regnekunst som ikke finnes beskrevet i mattebøkene, og samtidig, paradoksalt nok, kan den minne oss om at det finnes grenser for hva vi ikke forstår.

"Snakk til meg" – sant om livet

"Til syvende og sist leser vi ikke for lesingens skyld, men for å lære," for igjen å sitere Joseph Brodsky (s 74), han som har bibrakt meg mest om selve lesekunsten gjennom sine essays. Og før jeg helt forlater Vigdis Hjorth, tillater jeg meg å spørre hva jeg som sjelesørger kan lære av hennes siste roman som nok er atskillig bedre og dypere enn den førstnevnte med den spennende tittelen. Den siste romanen heter *Snakk til meg* og minner meg umiddelbart om at i sjelesorgens rom gir vi verdighet til et medmenneske ikke bare ved å *lytte til* (Det som ofte er opplest og vedtatt som sjelesorgens alfa og omega), men også ved å *snakke til*. Den enkegrå bibliotekaren Ingeborg prøver i romanen – da hun har nådd rundt midten av livet – å flakse med vingene for å bli gjenoppdaget av sin eneste sønn som har rømt til Sverige, og av sin elsker – og senere korttidsekte mann – som hun først støter borti på Cuba.

I det anspennte forholdet til den bortkomne

sønnen opplever hun mot slutten av romanen at "I takt med at fremtidens hav ble halvert, ble liksom fortiden fordoblet. Hadde jeg sagt noe du hadde reagert på? Jeg sa jo aldri noe kontroversielt, mente ikke noe kontroversielt, snakket ikke stygt om innvandrere, priset dem heller ikke, snakket ikke om Norges kriger i utlandet eller valgkampen eller religion, hva da? Været, den nye støvsugerens kapasitet, maten vi spiste, fergeruter. Noe som hadde provosert deg, såret deg i den grad at det kunne forklare dette fraværet, nesten umulig. Så tenkte jeg det kanskje handlet om det, at jeg var så formløs, utydelig, meningsløs, at det var det som var kjedelig, uutholdelig, provoserende?" (s 253) Og så kaster Ingeborg et glimt tilbake på sin egen svært forutsigelige bakgrunn, for eksempel på julaften: "Nå må vi ikke spise for fort, sa far. Nå må vi huske på å nyte maten, sa far, ikke mer, det var hans julebudskap år etter år, er det slik det foregår i de tusen hjem? Språklige ritualer like meningsløst intetsigende som adventsstaker og julekalendre, ingenting mer. Hva mer? Hva skulle mer være? Noe avgjørende! Hva da avgjørende? Å ikke krysse elven når isen var usikker. Å bruke refleks om høsten. Skulle jeg vente noe avgjørende fra deg (altså sønnen, min anm.), av hvem skulle du ha lært å snakke om noe avgjørende, vi vet ikke engang hva det er.

Når folk dør, synes vi plutselig vi forstår hva som er viktig, ikke det materielle, fjernsynsunderholdningen, skiføret og prisene, sier til oss selv at vi må beholde denne innsikten når hverdagen kommer, glemmer den straks" (s 255 f).

Av Vigdis Hjorths roman lærer jeg – i tillegg til det avslørende familiebildet – at veien videre ikke for alle nødvendigvis er å prøve å gjøre det hele godt igjen med lag på lag av stadig nye samtalebiter. Dette er riktignok min egen instinktive vei, men så har jeg heldigvis lest skjønnlitteratur. Da kolliderer en naiv idealisme med virkelighetens grensestolper. Og Ingeborg i romanen summerer opp forholdet til sønnen på denne svært provoserende, men for henne frigjørende måten: "Det er skammen over å være vraket som har plaget meg, ikke god nok, å ha strøket til en så avgjørende eksamen, det er den jeg må lære meg å bære, ikke tapet av deg (...).

Hvor lite livet mitt kan synes, hvor smått mitt virke har vært, hvor lite jeg selv har verdsatt det, så

er det mitt, har det vært min vei og jeg står inne for det, og vil ikke det skal måles med andres mål, heller ikke dine. Hvis det vi har hatt sammen har vært en form, plikt, sedvane, så er det ikke bare du som ikke har vært glad i meg, men jeg ikke glad i deg heller, så har vi vært fattige sammen" (s 265).

"Jeg har så lenge forsøkt å gå i meg selv for å forstå, men å gå i seg selv, hva vil det si? Jeg gikk meg vill i meg selv og kom ikke frem, og så ville jeg gå meg i deg, men det var forbudt område (...). Det jeg ble gitt "var et nytt syn på meg selv. Jeg står ikke bedende utenfor noens dør og banker desperat og faller ikke sammen når den ikke åpner seg, takk! Jeg respekterer valget ditt og forlater situasjonen. Beveger meg inn i det landskapet Hemingway beskriver i sine beste ting på sine eldre dager, der havet er havet, den gamle mannen en gammel mann. Den unge gutten er en ung gutt, ikke arving, den gamle mannen ikke far, de to er ikke i slekt, ikke belemret med blodets bånd. Havet er havet og fisken er en fisk og jeg en middelaldrende bibliotekar, ikke mer ikke mindre.

Behøver ikke sette opp noe regnestykke, behøver ikke argumentere, bare bestemmer: Gir slipp. Klipper over. Vondt et kort øyeblikk som et stikk, og så åpnende. En liten smerte som ligner på lykke" (s 266 f). Jeg gjentar: En liten smerte som ligner på lykke!

Denne type ærlighet og resolutthet håper jeg at sjelesorgen også kan ha plass for – selv om det faktisk bryter med et dyrebart relasjonsfokus: Vi er bare oss selv i relasjon til andre! Det er imidlertid ikke alltid at arbeidet for å opprettholde et problematisk forhold er det beste, selv ikke tettheten til nære familiemedlemmer, venner og kjærester. I alle fall ikke når den fastholdes krampaktig og uten å gi tilstrekkelig frihet hverken til en selv eller de andre. Ser vi stort på det, kan dramaet i Vigdis Hjorths roman være en sekulær utgave av Jesu ord om å miste for å finne. Og kanskje finner Ingeborg i fortsettelsen på denne måten også andre enn seg selv?

Skjønnlitteratur er blant annet viktig for sjelesørgerisk arbeid fordi den lærer oss å snakke sant om livet, selv om dette bryter med innarbeidede idealer og normalt bærekraftige relasjoner. De beste intensjoner er ofte for gode til å kunne realiseres i livets strid.

Mot "trangboddhet i sjelen" – ved Rileys hjelp

Jeg har tidligere vært inne på hvordan skjønnlitteratur kan skape et større indre areal hos oss, en plass vi kan trenge for å motta og romme andres liv. Med en slik sterk utvidelsestrang gikk jeg til den neste boken, en jeg bevisst har jeg lest med tanke på akkurat denne artikkelen.

Den er selv rommelig, den mest omfangsrike romanen jeg noen sinne har lest av en norsk forfatter. Omfanget er ikke bare irriterende stort, men i seg selv en del av budskapet, har jeg etter hvert forstått. Boken heter *Heimdal (California)* og er skrevet av norskamerikaneren John Erik Riley som de siste årene har bodd i Norge. På de 873 sidene finnes blant annet noe så uvanlig innenfor skjønnlitteraturen som 231 sluttnoter, noen av dem på mange sider med liten skrift. Romanen er dessuten skrevet på en blanding av norsk og engelsk, inneholder en rekke sort/hvitt fotografier, mange referanser til avansert popmusikk og en mengde lister med gjentakelser over flere sider. For eksempel inneholder kapitlet som heter "Om slutten av tenårene/begynnelsen av tjuårene" bare tre ord som gjentas i det uendelige: Arbeid Drikke Bakrus. På slutten av kapitlet står imidlertid ordet Arbeid alene hele 130 ganger (s 223f). Det gir et visst håp!

En av grunnene til at jeg grep til akkurat denne boken, er at den fikk så enormt forskjellige anmeldelser i Aftenposten (12.01.11) og Dagbladet (07.01.11). I Aftenposten kaller Vidar Kvalshaug boken for "den største fortellingen som er skrevet på norsk i min levetid. Den er et suverent oppslagsverk om vår tid, for vår tid og våre etterfølgere." Kvalshaug sier videre at han lette hele veien etter svakheter som kunne jekke boken ned, men fant ingen da lesingen var over. Den stod bare sterkere og sterkere. På den annen side kaller Dagbladets Cathrine Krøger den samme boken for "litterært jåleri og en keiser uten klær", og hun karakteriserer den videre som "provoserende svak". Etter å ha lest boken er det "mer overraskende at boken slaktes enn at den bejubles", skriver Bergens Tidende (24.01.11), og jeg er enig.

Boken tegner et bilde av Norge i dag, som jeg i min alder trenger å bli tilført for ikke å stivne i nostalgi, og den lever i meg som et musikalsk potpurri lenge etter at jeg har glemt de fleste

detaljer. På denne måten hjelper boken meg til å smake på livsfølelsen til samtidige mennesker svært ulike meg selv, konsentrert om det som skjer i årene etter 1997 da hovedpersonen ankommer Norge.

Den tilflyttede er etter hvert blitt en meget suksessrik kokk og matskribent med mange trekk fra forfatteren selv, og boken er krydret med nærværet til mange kjente norske filosofer, kjendiser og skravleikoner. Hovedpersonen som er blitt berømt for å ha oppfunnet matideologien "kulinariismen", har en svært radikal bakgrunn fra en esoterisk økosofisk bevegelse i et norsk-ættet miljø i California. Dette har han nå et ambivalent forhold til, for å si det forsiktig.

Som VG-ansatt matkjendis har han tatt navnet Balder Mehamn, men opererer også under en rekke andre navn. I fotnote 42 finner vi 45 anvendte navn som han (eventuelt hans etter hvert tilbaketrukne far) har brukt, alt fra Albert Otto Max von Wienecke Roth og til Fernando Pissoir. Han har gjennom livet også forflyttet seg fra sted til sted og fra vennekrets til vennekrets. Romanen skildrer også et svært skiftende forhold til kjæresten/vennen Cordelia. Hun skriver blant annet lange, uttrykksfulle og merkelige brev – fortrinnsvis på engelsk – noe som utgjør mange av bokens kapitler. Med andre ord har denne personen hverken bærekraftige røtter og relasjoner, ei heller et stabilt navn. Blant annet på denne måten leker boken alvorlig(!) med våre egne aktuelle identitetsproblemer. Innledningsvis i fortellingen rammes Balder av et kraftfullt offentlig sammenbrudd under det som skulle være en av hans store opptredener som mat-ikon.⁹ Etter denne omveltende episoden er mesterkokken henvist til å rekonstruere sitt eget liv gjennom den informasjonen han særlig finner om seg selv på internett.

Dermed har jeg raskt nevnt de få ytre holdepunkter for handlingen som blant sine mange perspektiver også kan sies å beskrive vårt krampaktige forsøk på å forene nytelse og etikk, slik den økologisk baserte kulinariismen til Balder er et godt eksempel på. "Det ligger i tiden. Folk er møkk lei av å måtte tenke i mot-poler!" får vi vite på bl.a. side 533.

Denne merkelige boken avslører mange trekk

ved vår tid, samtidig som den hos meg skaper en underlig solidarisk kjærlighet til den og til dem som akkurat nå har sin "stund på jorden". I en episode som kalles HSMH (dvs. Hendelsen Med Stor H) hører vi at moren til hovedpersonen sier til sin mislykkede ektemann, som svar på en mumlende og utydelig kjærlighetserklæring: "I love you too. Now get back to work" (s 672 f). Dette er ikke skildret pinlig, ironisk eller på annen måte distansert. Det er en ekte HMSH – midt i et rom med millionærer, halvkjendiser, zippie burnouts og IT-gründere som bare tomprater sentimentalt om hvor great Heimdal var. Hendelser av HSMH-typen opptar dog ikke mange sider i boken. I all sin mangfoldighet kan den bare leses med utbytte av dem som ikke lett sjokkeres av de utvekster den skildrer i fullt monn.

Den etter hvert helt innsunkne og hjelpeløse faren i kjelleren hjemme i Heimdal (California), formulerer følgende livserfaring i en av sine tre notisbøker: "Man kan gjøre alt riktig og likevel gjøre alt galt," og dette blir et slags motto som hele boken kretser om. Foreldrenes pensjonat i California, som drives med en nagende dårlig samvittighet etter at den revolusjonære økobevegelsen deres er strandet, kalles da også ÅLT GÅLT, altså med to å'er, noe som også blir navnet på Balders etter hvert fusjonerte matfirma (I denne finurlige ortografien avsløres også mye av den kreativitet som en god sjelesørger er helt avhengig av. I fagbøker for psykoterapi og sjelesorg kalles et slikt grep ofte for "reframing"¹⁰).

Hva vil jeg særlig trekke frem fra dette gigantverket som impuls for sjelesorgen? Jo, en scene mot slutten av boken hvor den fryktede, store krise og katastrofe faktisk synes å ha inntruffet. Menneskene befinner seg spørrende og usikre på en flyplass, og de hjelper hverandre fordi det ikke finnes noen annen mulighet. Fordi pengestrømmen er borte, og det stormer ute, er verden på en forunderlig måte blitt vakker, får vi vite (s 750). Usikkerheten og frykten rundt krisen vekker gamle minner, konsentrerer dem og fyller dem med ny mening: "Den ene historien etter den andre skyller over forsamlingen. (...) Felles for historiene er at de blir stadig mer personlige, mindre knyttet til dagens hendelser, mer et uttrykk

for stemningen i lokalet. (...) Også jeg forteller historier, uten sjenanse, fra oppveksten i Heimdal og tiden i Oslo. (...) Men først og fremst lytter jeg til de andre, alle de strandede reisende, som formidler sine erfaringer med stor iver. (...) Jeg hører historier om hvite løgner, små underslag og uaktsomt utroskap. Alle sammen fremstår de som bekreftelse på at det alltid er noe annet, noe bak eller under, et nett av forbindelser som vi bare unntaksvis ser, i korte glimt.

Vi snakker løst og uforsiktig, med åpenheten til usikre tenåringer. Som fortsatt er nye i verden, så sultne etter kontakt at vi glemmer vanlige grenser og kutyme. Alt som sies virker sannsynlig, ingenting utrolig. Og timene tikker av gårde. Muzaken, som vi ikke la merke til, skrur seg plutselig av, helt av seg selv. Taklysene demper seg noen hakk til, går inn i nattmodus. Vi drikker tett, snakker høyere og høyere, som om vi forsøker å trøste oss selv, eller hamre inn et eller annet misforstått budskap. Eller bare for å signalisere at vi fortsatt finnes, her, i dette rommet" (s 752f).

Denne scenen er et sted der også sjelesorgen kan hente inspirasjon og håp. Det finnes en vakker verden av medmenneskelighet når alt det andre er skrappt vekk. Og bak og under alt dette igjen finnes altså noe forenende vi bare unntaksvis ser, i korte glimt. Det er mulig å lure på om dette hos Riley kan dreie seg om en blyg sekulær beskrivelse av en slags sammenbindende guddommelig dimensjon. Sjelesorgen selv kan uansett her være tydeligere i all ydmykhet, og den har mer å komme med enn de som etter hvert høyrøstet prøver å trøste seg selv eller drikke seg til fred. Den minner på sitt beste i bunn og grunn om den hendelsen med stor H, som jeg tidligere nevnte: *I love you too*, men da med tilføyelsen: ... *and so does God!* Slik gir den plass i sjelen for ekte sjeleomsorg! Og trangboddheten har igjen fått sin høyst påkrevde utbygning, kanskje blant annet ved skjønnlitterær hjelp.

Av en eller annen grunn blir jeg gjennom dette også minnet om sluttscenen i Kafkas berømte *Prosessen*. Noen ord der har festet seg langt sterkere hos meg enn skildringen av de lange korridorene og de diffuse anklagene mot Josef K. I huset ved steinbruddet der hovedpersonen dramatisk ender sitt liv, farer nemlig

et vindu opp i øverste etasje som et tindrende lys, "og svakt og utydelig skimtet han et menneske som bøyde seg langt ut med fremstrakte armer" (s 248). Forfatterstemmen stiller umiddelbart mange spørsmål om hvem dette mon kan være, og selv vil jeg føye dette til: Kan det ha vært en menneskelig sjelesørger?

Skjønnlitteratur er blant annet viktig for sjelesørgersk arbeid fordi den kan få oss til å åpne oss for samtiden og de mennesker som befolker den, og den kan i denne forbindelse inspirere sjelesorgen til med utstrakte, kjærlige armer å ta mot og bidra til HMSH- erfaringer.

Et oppsamlingsheat av impulser fra klassikere og nyere verker

Jeg har hittil bare formidlet en ørliten del av de skjønnlitterære impulser som jeg skylder takk med tanke på sjelesorgen. Utrolig mye i denne omfattende bagasjen har fått meg til tenke nytt, dristig, fritt og stort i sjelesorgens verden. Samtidig er jeg også blitt minnet om egne begrensninger og tilbakefall. La meg avrunde med i det minste å føye til noen klassikere, og noen få andre inspirasjonskilder.

Av klassikerne har f. eks. Homérs *Odyseen* forberedt meg på ikke å bli lokket til uforstand ved de vakre sirenenes sang (og derfor har jeg også sørget for å binde meg til masten ved synet av en altfor velklingende sjelesorg), og Odyssevs reise har videre lært meg noe om hvor viktig det er å seile klar av både Skylla og Karybdis (altså noe om sjelesorg som balansekunst). Cervantes *Don Quixote* (av forfatterlauget kalt verdens beste roman, og i sine to bind like omfattende som Heimdal (California)) har vist meg mye av ekte menneskelighet, mye av humor, ydmykhet, oppblåsthet og det store i det små. Dantes *Den guddommelige komedie* har bidratt til å gjøre fortapelsens mulighet til en levende virkelighet for meg personlig midt i en overflatisk underholdningskultur. Blant nyere klassikerne tenker jeg selvsagt blant annet på Dostojevskijs bøker (ikke minst *Forbrytelse og straff* fra 1866 og *Brødrene Karamasov* fra 1880), som for første gang virkelig lot det gå opp for meg at den beste psykologi ikke finnes i psykologiske lærebøker.

Av litteratur fra min egen levetid er svensken

Sven Delblancs familiebiografiske presteroman *Samuels bok* det skjønnlitterære verk som har gjort størst følelsesmessig inntrykk. Boken har blant annet avslørt for meg hvorfor jeg er så utrolig glad i og stolt over min egen far, til tross for hans brister og feil. Dette kan nok ha hjulpet meg til leilighetsvis å unngå moralismens tvangstrøye i møte med andres liv.

Det finnes altså mange bokkilder som har fått meg til å våkne opp – i alle fall av og til. Det samme kan jeg si om hjelpen fra en sjanger av bøker mange har lest i nyere tid, og som behandler eksistensielle problemer på en fascinerende måte i skjønnlitterær form. Jeg tenker på Barcelona-bøkene *Havets katedral* (I. Falcones) og *Vindens skygge* (C. R. Zafón), og ikke minst på boken til sveitseren med forfatternavnet Pascal Mercier: *Nattog til Lisboa* (2004). La meg by på bare én av de mange overraskende perspektivforskyvninger som denne boken er full av: "Skuffelse anses som et onde. En uoverveid fordom. Hva, om ikke skuffelsen, skulle vise oss det vi har ventet og håpet. (...) Hvordan skulle en altså vinne frem til klarhet om seg selv uten skuffelsen?" (s 221) Slik oppdaget jeg for første gang på alvor at skuffelsene kunne være dørråpnere i sjelesorgens verden – og i mitt eget liv.

Personlig mener jeg at Bergljot Hobæk Haffs bok *Skammen* fra 1996 er en av de beste norske romaner gjennom alle tider. Slik jeg ser det, skildrer boken både skammen og den tilhørende skylden på en måte som supplerer faglitterære bidrag til samme tema, og gir dybde og nyanser til en problematikk som ingen aktuell sjelesorg helt kommer utenom.

Faren til jeg-personen sier dessuten noe interessant med tanke på sjelesørgersk innsikt, mer generelt. Selv hadde han lest billige eksemplarer av Goethes *Faust*, Shakespeares *Kong Lear*, Dostojevskijs *Forbrytelse og straff* og Dantes guddommelige komedie sønder og sammen. For sin del opererer han med tre kilder til innsikt i menneskesjelen: "Først og fremst mot til å se inn i seg selv, dernest diktningen og endelig iakttagelsen av andre mennesker" (s 552). Og så føyer datteren til følgende refleksjon: "Det lot til at min intelligente søster bare hadde adgang til det siste hjelpemidlet og i det store og hele bare fløt på sine teoretiske kunnskaper. Hvem vet, tenkte jeg,

kanskje var det ingen fordel å ha et så kjapt hode at en oppfattet alt på stedet uten først å måtte grunne på det." Jeg vet godt hvorfor jeg merket meg akkurat dette!

Et annet sted sier faren noe som trekker i lignende retning – for øvrig også i den retning som Tunström-sitatet i første hovedavsnitt peker mot: "Det er det vi ikke forstår som gjør oss klokere (...) – for det frister vårt vitebegjær og tvinger oss til å fordype oss. Vi lever i en gråsoner av uvitenhet, der vi stadig lærer noe nytt ved å hente jeg-fremmede ting inn i jeg-et. Det vi forstår, har vi gjort oss ferdige med, og det er ikke lenger en kilde til åndelig vekst" (s 658). For den ubøyelige faren, presten Vemund Hov, baner det seg etter hvert vei frem en jeg-fremmed erkjennelse som gjør at han våger å bryte ut av sin isolasjon ved å ta skrittet fra det skambelagte "Jeg er den jeg er" og til "Vi er skyldige i alt for alle". Slik legger skammen og skylden seg faktisk tett inn til hverandre, og det er som om de på denne måten slutter fred, skriver Hobæk Haff (s 660). Vi må være åpne for at en slik fusjon faktisk også kan skje i sjelesorgens verden, der poenget vanligvis nok er å kunne skjelne, men sannelig også å holde ting sammen – på rett tid og sted.

Teologisk frimodighet ved skjønnlitterær hjelp

Romaner som den til Hobæk Haff gir meg også fornyet teologisk mot og fantasi i sjelesorgen, noe den ikke kan klare seg uten. Blant annet hjelper forfatteren meg gjennom følgende undring: "Kanskje er det derfor vi mennesker tror på Gud. Fordi han er selve annerledesheten, som vi kan elske og gi oss hen til uten at vi mister noe av det som er vårt eget" (s 636). I alle fall uten å miste vår sanne menneskelighet, tilføyer jeg gjerne.

Et teologisk perspektiv hjelper også Karl Ove Knausgård meg til å holde fast i. Jeg tenker da særlig på boken: *En tid for alt* (2004). Knausgård er her like modig som i sine mer omtalte selvbiografier, men med en større himmel over boksidene. Han utfolder en forfriskende teologisk fantasi knyttet til mange av de bibelske grunnfortellinger og noen klassiske teologiske verker, og det på en måte som også kan forløse skuggeredde moderne sjelesørgere tilbake til seg selv.

I *Min kamp 1* forteller Knausgård at han under første arbeidsdag med denne romanen fikk et syn av Kristus med tornekrone i rommet der han satt (s 190), og boken inneholder da også blant annet en rekke uredde utsagn om inkarnasjon og kristologi: "Det guddommelige er alltid noe utenfor menneskene. Med Kristus befinner det guddommelige seg innenfor, og antar derfor helt andre former. Med sin merkelige blanding av komikk og skjønnhet, dumhet og uskyldighet, oppriktighet og iscenesettelse, brutalitet og ømhet, er det noe nesten vaudevilleaktig over Jesu lidelseshistorie, en slags gjøglernes aften hvor kongen som ingen vet er konge, blir pisket og kledd ut som en narrekonge..." (s 471).

Påminnelsen om denne guddommelige dårskap utviskes i naboskapet til sjelesørgersk snusfornuft, men kan altså overleve i inspirasjon fra skjønnlitteraturen. Sjelesørgeren har egentlig bare én ting å føye til en slik kreativ bibelsk påminnelse, men det utgjør da også det innerste i sjelesorgen: *Det skjedde for oss!* Dette er samtidig grunnlaget for all ekte påskelatter. Jfr. diktet ovenfor.

Homo Dei

Et menneskes skjønnhet var for Dante betinget av evnen til i ansiktets oval å kunne skjelne syv bokstaver: *HOMO DEI* (Guds menneske). Brodsky påstår selvbevisst at dikteren er i stand til å kunne skjelne mye mer i de skiftende ansikter. Dikteren ser her nemlig forekomsten av hele alfabetet med alle dets kombinasjonsmuligheter, dvs. det kreative språket. Nå var Dante selv dikter, og han brukte i den rollen mange velvalgte ord for å få sitt budskap frem. Dante og sjelesørgere er likevel enige om at dette nytter lite om ikke møtet med "den andre" gjennomlyses av de fundamentale bokstavene i ordene *HOMO DEI*.¹¹ Hvert menneskeliv er dypest sett Guds roman.

Bøker som omtales eller nevnes i denne artikkelen

- Andersson, Roy: *Vår tids redsel for alvor*, Oslo: Spartacus 2. oppl. 2010.
 Berggren, Arne: *Advent*, Oslo: Tiden Norsk Forlag 3. oppl. 2004.
 Brodsky, Josef: *Hvordan lese en bok*, Oslo: Aventura Forlag 1997.
 Delblanc, Sven: *Samuels bok*, Stockholm: BonnierPocket

3. oppl. 1984.
 Dante Alighieri: Den guddommelige komedie, Oslo: Gyldendal 2. utg. 2000.
 Donne, John: Devotions Upon Emergent Occasions (1624).
 Dostojevskij, Fjodor M.: Forbrytelse og straff, Oslo: Gyldendal (Lanternebok) 6. utg. 1982.
 Dostojevskij, Fjodor M.: Brødrene Karamasov, Oslo: Gyldendal 5. utg. 1991.
 Espedal, Tomas: Gå. Eller kunsten å leve et vilt og poetisk liv, Oslo: Gyldendal 2006.
 Espedal, Tomas: Imot kunsten, Oslo: Gyldendal 2009.
 Falcones, Ildefonso: Havets katedral, Oslo: Bazar Forlag 5. oppl. 2009.
 Grimsmrud, Beate: En dære fri, Oslo: Cappelen Damm 4. oppl. 2011.
 Grevbo, Tor Johan S.: Den faktiske preken som tjeneste for Ordet, Oslo: Skrivestua Menighetsfakultetet 2. utg. 1988.
 Grevbo, Tor Johan S.: Sjelesorgens vei. En veiviser i sjelesorgens landskap – historisk og aktuelt, Oslo: Luther Forlag 2006.
 Hjorth, Vigdis: Fordeler og ulemper ved å være til, Oslo: Cappelen 2. oppl. 2005.
 Hjorth, Vigdis: Snakk til meg, Cappelen Damm 3. oppl. 2010.
 Heivoll, Gaute: Før jeg brenner ned, Oslo: Tiden Norsk Forlag 3. oppl. 2010.
 Hobæk Haff, Bergljot: Hobæk Haffs beste (Renhetens pris og Skammen), Oslo: Gyldendal, pocketutg. 2006.
 Homér: Odysseen, Oslo: De norske Bokklubben 2001.
 Johansen, Anders: Etter oss. Samtaler på det siste, Oslo: Spartacus Forlag 2010.
 Kafka, Franz: Prosessen, Oslo: Gyldendal 1933.
 Knausgård, Karl Ove: En tid for alt, Oslo: Oktober Pocket 4. oppl. Oslo 2010.
 Knausgård, Karl Ove: Min kamp 1, Oslo: Forlaget Oktober 2010.
 Mercier, Pascal: Nattog til Lisboa, Oslo: Gyldendal 2009.
 Møllehave, Johannes m.fl.: Det skal merkes at vi lever, Oslo: Schibsted-forlagene 2004.
 Riley, John Erik: Heimdal (California), Oslo: Tiden Norsk Forlag 2010.
 Saavedra, Miguel de Cervantes: Don Quijote, Oslo: Aschehoug Pocket 4. oppl. 2007.
 Tunström, Göran: Prestungen, Oslo: Cappelen Utvalgte 1991.
 Zafón, Carlos Ruiz: Vindens skygge, Oslo: Gyldendal 6. oppl. 2005.
 Også Hemingways *Den gamle mann og havet*, Goethes *Faust* og Shakespeares *Kong Lear* er trukket inn gjennom sitater fra andre forfattere.

Noter

- Artikkelen bygger på et foredrag under seminaret "Sjelesorg og litteratur", Institutt for sjelesorg, Modum Bad 23.–25.05.2011, og den muntlige formen er delvis beholdt.
- Morgenbladet* 23.11.2007. Se også Pär Lagerkvists utsagn: "Det mesta är så betydelselöst. Men så finns det någonting oerhört...", gjengitt innledningsvis i Gaute Heivolls roman: *Før jeg brenner ned* (2010, s 5).
- Se min egen samling i boken *Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesørgiske landskap – historisk og aktuelt*, (2006, s 502–506).
- Det er også budskapet til de danske kunstnervennerne Benny Andersen og Johannes Møllehave i boken *Det skal merkes at vi lever* (norsk utg. 2004).
- Det gjelder f. eks. *Gå. Eller kunsten å leve et vilt og poetisk liv og Imot kunsten*, begge nominert til Nordisk Råds litteraturpris. Espedal har for øvrig laget en liste over sine 99 yndlingsbøker. Se: <http://bergenbibliotek.no/litteratur/vestlandsforfattere/intervju/tomas-espedal>.
- Dette er en variant av det Brecht i sin dramaturgi kaller "Verfremdung", noe jeg har reflektert over i boken *Den faktiske preken som tjeneste for Ordet*, Oslo: Skrivestua Menighetsfakultetet (1986, s 23ff). Det er i denne forbindelse viktig å forstå også prekenen som en form for sjelesorg (jfr. min kronikk i *Vårt Land*: "Alt er sjelesorg" 21.12.2009).
- For eksempel hevder nevnte Espedal i intervjuet (note 5) at bare forfattere lærer av å lese bøker, noe som riktignok står i motsetning til ting han ellers sier.
- Første gang trykt i *Vårt Land* (12.04.10, s 30) og i *Diakonova* (2/2010, s 28).
- Her kan man gjerne assosiere til Arne Berggrens mer overkommelige roman om reklamemannen og rikssynseren Edvin Askeland. I boken fra 2004 med det håpefulle navnet *Advent* vet heller ikke denne hovedpersonen i all sin fremgangsrike kreativitet hvem han egentlig er. Og han begynner å hulke uforståelig på vei til et møte (En annen gang dumper han for øvrig ned i en betongkoloss for vordene prester og sjelesørgere for å tale om emnet: Trenger Jesus reklame? Han synes hele bygget lukter fotform og forsamlingen på 20–30 fremtrer ikke særlig fargerik, får vi vite (s 109–123)).
- Se mer om dette i min art. "Når tingene låser seg... Om perspektivforskyning i sjelesorgens hverdag", *Halvårsskrift for praktisk teologi* (1/2000, s 3–20).
- Jfr. min art. "Livshistorie og religiøsitet", *Halvårsskrift for praktisk teologi* (1/1998, s 24–32).

Sammendrag

Artikkelen viser hvordan sjelesorgen kan vinne på å hente impulser fra skjønnlitteratur, blant annet fordi denne bidrar til økt menneskekunnskap, gjør verden større og styrker livsalvoret. Det fremheves også at selesorgen selv kan minne om skjønnlitteratur når den avdekker sterke historier og opplevelser av ulike sjangre. Gjennom en rekke konkrete eksempler inspireres det til sjelesørgiske bevissthetsutvidelse ved skjønnlitterær hjelp.

Ny vin. Nye skinnsekker?

Hammer, Harald Kaasa 2011:

La tekstene tale. En håndbok til Tekstbok for Den norske kirke 2011. Eide forlag 2011.

Isaksen, Sjur 2012:

Ordet gjennom året. Evangeliebetraktninger over andre tekststrekk. Oslo. Luther forlag.

Skjevesland Olav 2011:

Ord til tro. Søndagens evangelietekster 2. rekke. Advent-pinse. Oslo, Verbum.

Wirgenes, Mari og Paul Erik 2012:

Frå søndag til søndag. Et møte med kirkeårets tekster 2. rekke. Oslo, Verbum.

(Wirgenes, Paul Erik 2007:

LFra søndag til søndag. Et møte med kirkeårets tekster 2. rekke. Oslo, Verbum).

Kyrkjemøtet vedtok nye tekststrekker i 2011. Litt av bakgrunnen for det omfattande revisjonsarbeidet med tekststrekkene var å la eit større mangfald av bibeltekstar lyde i gudstenesta og å opne opp for nye samanstillingar av dei ulike lesetekstane. Med nye tekststrekk og ei ny bibelomsetjing, *Bibel 2011*, ligg jo mykje til rette for ei spennande fornying av forkynninga. Det heile opnar opp for at kompetente predikantar kan arbeide med bibeltekstar som er nye i fleire meiningar av ordet, utifrå stadig skiftande og nye kontekstar og erfaringar. Ein situasjon utan føreskrivande ord om dei ulike søndagane sitt særpreg i ordningar og kollektbøner, set store krav til teologisk kompetanse og kreativitet hos dei lokale gudstenesteleiarane. Som gudstenestedeltakar kan eg allereie observere tydelege og gledelege tendensar til fornying av både forkynning og gudstenestefeiring.

I etterkant av kyrkjemøtevedtaket har det blitt utgitt fire bøker som på ulike måtar er meint å vere til hjelp for førebuing av og til gudstenester og forkynning. Forfattarane er alle det Vårt land omtalar som "sentralt plasserte kirkelige aktører": Sokneprest Mari Wirgenes (f. 1958), avdelingsdirektør i Kirkerådet Paul Erik Wirgenes (f. 1959), fakultetslektor Sjur Isaksen (f. 1957), biskop Olav Skjevesland (f. 1942) og tidlegare sokneprest Harald Kaasa Hammer (f. 1946) Det vil derfor vere spennande å finne ut meir korleis desse utgivingane kan bidra til ei fornying av forkynninga. Eg vil i denne meldinga først presentere noko av særpreget til dei ulike bøkene kvar for seg og deretter undersøke om det er mogleg å finne nokre felles trekk i dette materialet som til no utgjer 4,5 centimeter i ei bokhylla.

Wirgenes (W)

Wirgenes si bok *Frå søndag til søndag. Et møte med kirkeårets tekster 2. rekke* vender seg ulike typar lesarar som av forskjellige grunner vil førebu seg til gudstenestene. Dei ulike søndagane i kyrkjeåret blir framstilt utifrå ein gjennomgåande mal: Først nokre ord om søndagens særpreg og deretter ein summarisk gjennomgang av dei tre tekstane for dagen. Det heile blir avrunda med tre–fire spørsmål til samtale, ein "meditasjon" med ujamn høgremarg og ei bøn for dagen og bønemne særleg til bruk i grupper. For min del framstår bønene og dei meditative tekstane som noko av det beste i denne boka. Det blir ikkje oppgitt om dei er sjølvskrivne eller henta frå andre kjelder. Det spelar heller ikkje så stor rolle: Mange av dei er gode og set ord på ulike typar menneskeleg erfaring i møte med evangeliet. Også fleire av spørsmåla opnar opp for å kunne setje ord på nye innsikter. Noko av dette materialet peikar fram mot barneteologisk refleksjon og trekker fram innspel og erfaringar frå arbeidet med

trusopplæring (W 51–60). Slikt stoff kunne det med fordel vere meir av i ei slik praktisk retta bok.

Dei første avsnitta i gjennomgangane prøver å setje ord på det som er dei einiskilde søndagane sitt særpreg. Ofte dreier det seg om klassiske og vel innarbeida termar, av og til er det dei namna dei har fått i den nye tekstboka. Men nokre gonger er det tydeleg at slike overskrifter må forhandlast på nytt. Forsøka er sprikande: lesaren får vite at det er "naturlig" å bruke overskrifter som "kallets søndag" (W 185), "etterfølgelsens søndag" (W 189), "ransakelsens søndag" (W 193) og "forvaltningens søndag" (224). Andre gonger blir den felles tematikken i dei ulike tekstane samanfatta: "'Vente og tjene" er en dekkende overskrift over denne søndagen" (W 73) og "Denne søndagen viser oss Jesu makt over naturens krefter" (W 69). I den grad slike overskrifter ikkje er føreskrive i teksttrekkene sjølve, reknar eg med at den kompetente brukar vil oppfatte dei som meir eller mindre gode forslag. Og derfor kjenne seg fri til å leite etter andre samanhengar mellom tekstar, dato og kontekst.

Gjennomgangane av bibeltekstane er bokas svakaste punkt. Dei er i stor grad refererande. Særleg når det gjeld gamaltestamentlege tekstar nøyer dei seg ofte med å gjengi den historiske og litterære konteksten for tekstane. Lesaren får fleire gonger vite at noko er "typisk" for eit skrift, men tekstane i seg sjølv blir i liten grad lese og tolka. Gjennomgangane gir i liten grad hjelp til å forholde seg til mangfaldet av bibelske sjangrar og til å forstå kva som særpregar til dømes likningane, forteljingane og dei ulike typane av talar. Vegen frå påståtte etymologiske tydingar til aktualiseringa er fleire gonger svært kort og går i ofte i individualiserande retning. Eitt døme: "Ordet som er oversatt med "undertrykte", betyr egentlig "gått i stykker". Jesus har kommet til det i oss som har gått i stykker" (W 15).

Det mest oppsiktsvekkande i denne boka er at mens kolofonsida oppgir at tekstane er henta frå Bibel 2011 utgitt av "Bibelseskapet", er mange av bibeltekstane i boka gjengitt frå tidlegare bibelutgåver (t.d. W 224). Slik kan jo bli retta opp i eventuelt seinare utgåver. Då kan ein jo også for-

andre på inntrykket av en noko lemfeldig omgang med Martin Luther. I spørsmåla får vi både gjengitt eit apokryft Luther-sitat om epletreplanting (W 23) og eit upresist sitat om kva som skjer når han drikk Wittenberg-øl (W 79). Ivrige Wirgenes-lesarar vil kanskje oppdage noko kjent ved nokre av tekstane i boka. Til dømes er to av tekstane til nyårsdag nesten heilt identisk med dei til den same dagen i Paul Erik si bok med same tittel frå 2007, som i seg sjølv er ei bearbeiding av boka frå 1997 (W 49,51, jamfør Wirgenes 2007:28,29).

Isaksen (I)

Som undertittelen gjer greie for har boka til Sjur Isaksen, *Ordet gjennom året. Evangeliebetragtninger over andre tekststrekke*, fokus på evangelietekstane. Også her følger framstillinga av dei ulike søndagane ein fast mal: Evangelie-tekstane blir gjengitt i forkant av ein tosidars presentasjon og tolking av dei. Dei andre bibeltekstane for søndagen blir her i liten grad bruk som ressurs i gjennomgangen av evangelie-tekstane. Deretter følgjer ei forklaring over eit meir eller mindre sentralt gresk ord i grunnteksten. Det heile blir avrunda med ei opplisting av dei andre bibeltekstane frå dagen og med to spørsmål til ettertanke. Isaksens bok er den av dei fire som liknar mest på ei tradisjonell preikesamling. Refleksjonane startar svært ofte med å setje ord på erfaringar og situasjonar. Og forfattaren er til tider god på å setje ord på verkelege og gjenkjennbare menneskelege erfaringar. (Det er jo kanskje ikkje så oppsiktsvekkande sidan han er ein erfaren sjelesorglærar.) Og han uttrykker seg i ein fullt ut lesbar prosa med nokre konsise formuleringar og i ein til tider slentrandende og uhøgtidleg språktone. Det siste trur eg fungerer (og har fungert) godt i muntleg framførte preiker. Men det er ikkje sikkert slike setningar eignar seg til direkte gjenbruk. Til dømes fungerte det sikkert fint då Isaksen muntleg til folk som kjente han, uttrykker seg i uhøgtidlege vendingar om Peter som held på å synke: "Den sikreste måten å forsikre seg om at man har hodet over vannet, er aldri å gå ut i det. Men ingen sikkerhetsnett kan garantere oss mot livets og troens risiko. Og når alt kommer til alt er det kanskje ikke noen katastrofe om vi synker

litt, slik Peter gjorde. Det viktigste er ikke å ha hodet over vannet, men å ha en god snorkel og et håp om redning!” (I 54) Dei fleste av desse formuleringane held seg godt også i ein skriftleg versjon. Men eg er nok litt usikker på om snorkelen ikkje står i fare for å splitte lesarens fokus. Men akkurat som med bibeltekstane, er det mogleg også å lese denne setninga *annleis*: Som ei venleg ironisk finte til alle forsøk på å påstå noko allment om kva som er ”det viktigste” uavhengig av tid og stad. Fleire av tekstane i boka refererer då også til konkrete kontekstar og erfaringar: Teksten til 23. søndag i treenighetstiden har til dømes overskrifta ”22. juli 2011” og er ein tekst som stadig er relevant snart eit år etter. Kanskje viser dette eksempelet at det presist daterte ved forkynte ord ofte er noko av det som hindrar dei i å bli utdaterte?

Forfattere er også synleg i tekstane sjølv. Lesaren får til dømes vite at Sjur frå barndommen har vore god på tal og at han ”dessverre” har ”forsømt flere måltider enn møter” (I 152,121). Dette ”jeg”et som framstår i tekstane har kjønn og alder og kan derfor referere konkret til andre ”i min generasjon” (I 161). Det er ikkje eit ”eg” som føreset at lesaren kjenner seg igjen. (Eg er til dømes like gamal som Sjur, men ikkje glad i tal.) Det er heller ikkje meint å vere førebiletleg. Og sjelesorglæraren skriv då også om ”uforpliktende og generelt antropologiske utsagn” med ”jeg” i: ”Der jeg nøyer meg med generelle og prinsipielle beskrivelser av meg selv og min svikt, der holder jeg den dype skammen på armlengdes avstand” (I 149). Refleksjonane inneheld også humor og til med vitsar.

Skjevesland (S)

Også Olav Skjevesland si bok, *Ord til tro. Søndagens evangelietekster 2. rekke. Advent-pinse* forhold seg berre til evangelietekstane. Som undertittelen også seier, konsentrerer boka seg om den første halvdel av kyrkjeåret og forfattere antyder i forordet at dette er første del i ein serie. Dei ulike tekstane blir gjennomgått over femseks sider, først med to avsnitt ”Til dagen og teksten” og deretter ein lengre tekstgjennomgang ”Dypere inn”. Det heile blir deretter avslutta med nokre setningar under overskrifta ”Ut i livet” som set ord på dei tre t-ane ”Til-

talen”, ”Troen” og ”Takken” i evangelieteksten. Den grunnleggjande rørsle er altså eintydig, det startar inne i teksten og beveger seg deretter ut i røyndommen. Gjennomgangen av dei ulike evangelietekstane er ryddig og lette å følgje, den startar ofte med det første verset og sluttar med det siste. Unntaksvis blir tekstane sett i ein større samanheng, men det er få refleksjonar om sjanger og form. Språktonen er, heilt i tråd med forfattere intensjonar, gjennomgåande rolig og lite prangande. Han understreker i forordet at han ”ikke har vært opptatt av å lage en ”fancy” bok”. Motivet har rett og slett vært å produsere stoff som gir fiberkost for troen” (S 8). Skjevesland markerer også i starten ein avstand til det han kallar ”mistankens hermeneutikk” og til ”hyper-kritisk” eksegesi.

Hans utgangspunkt er heller ”en tillitens hermeneutikk”, kyrkjeleg og teologisk baserte lesingar som gjer bruk av ”en moderat-kritisk eksegesi som berikende tilfang” (S 16). Den gjennomgåande rørsle frå tekstlesing til livet er kanskje noko av grunnen til at boka inneheld lite om erfaringar og konkret kontekst. Dette er noko forfattere overlet til forkynnarane ”til bearbeidelse og utmyntning i den lokale settingen” (S 17). Framstillinga har då også gjennomgåande eit litt tidlaust preg. Det gjeld også for den påskepreika som blir gjengitt, datert 15. april 2001. Gjennom heile boka møter lesaren mange ”man” og ”vi”. Det framstår ikkje heilt tydeleg kva gruppe ordet for tredje person fleirtal refererer til. Derimot er første person eintalsformer som ”jeg” nesten fråverande i tekstgjennomgangane. (Det første ”jeg” eg fann viste seg ved ettersyn å vere eit sitat frå Luthers lille katekisme (S 205)).

I dette ryddige og oversiktlege opplegget er det litt uklårt for meg kva den første av dei tre t-ane står for. Eg trudde først at ”Tiltalen” var eit anna ord for *tilseiing*, at det altså dreidde seg om evangeliet i evangelieteksten. Men ofte er det meir ei overskrift over det som treff lesaren, også og slett ikkje sjeldan, det ein i tradisjonell luthersk teologi kallar ”lov”. Slik heiter det t.d. om evangelieteksten til 17. mai: ”Tiltalen går tett på oss når temaet er respekt for den ordnede stat, med dens krav på å håndheve skatteplikt for å kunne tilby fellesgoder og velferdsmessig

trygghet" (S 217). Nokre av gjennomgangane blir supplert med sitat frå oldkyrkjelege preiker. Boka avsluttar tillitsvekkande nok med ei litteraturliste. Hovudparten av dei eksegetiske verka som det her blir vist til, er tyske og engelske bøker publisert under forfattarens eiga studietid.

Hammer (H)

Harald Kaasa Hammer si bok *La tekstene tale. En håndbok til Tekstbok for Den norske kirke 2011* skil seg frå ei andre bøkene på fleire vis. Den er i kvartformat (omtrent A4, altså), har stive permar og er meint å vere ei ressursbok til alle tre årgangane med tekstrekker. Mens dei andre bøkene er i normalprosa, er dette meir ei oppslagsbok eller ein manual full av stikkord og uvante forkortingar (som t.d. søndagane BoB, KrKo og MB). Boka minner mest av alt om eit informasjonshefte for eit komplisert brettspel. Boka presenter 87 søn- og helgedagar som alle får tildelt fire sider. Etter nokre innleiande merknader om den einskilde dagen blir dei tekstane for dagen presentert synoptisk i ei ramme med forfattarens summariske oppsummeringar av innhaldet i dei. Deretter blir dei ulike tekstane gjennomgått i bombepunkt under rubrikkane "Overveielser", "Røde tråder" og "Andre forkynnelsestema". Den første rubrikken inneheld sakopplysningar til tekstane, det andre viser til andre bibeltekstar og den tredje lister opp ulike andre "tema". Gjennom det heile finst det tilvisingar til "det utvalget av salmer som var gjeldende i mars 2011" frå dei tre siste salmebøkene. Endeleg vedtak om omfanget av den nye salmeboka skjedde jo først på kyrkjemøtet 2012. Boka blir avslutta med ei framstilling av arbeidsprosessen fram mot ny tekstbok, statistikk og nyttige registre.

Til forskjell frå dei andre bøkene som har lineære framstillingar på normalprosa, framstår H med sine bombepunkt og tilvisingar til andre bibel- og salmetekstar og oppramsing av andre moglege tema som eit slags stikkordregister over søkeord. Vekta er her ikkje er lagt på forløpsaksen, men på ein utvalsakse. Lesarens fri-dom til sjølv å velje, søke og setje saman sin versjon blir på den måten mykje større. Tilgangen til grunngitte tolkingar og saman-

hengande refleksjon blir tilsvarande mindre. Eg veit til dømes ikkje heilt korleis eg skal forholde meg til ei liste over moglege forkynnelsestema som "Vanfør. Folkemasse. Gudene. Bli menneske. Folkemengde. Apostel. Flerre kappen. Vende om. Tomme guder. Alt. Tillate. Veier. Regn. Grøde" og ni andre stikkord (H 281). Også der forfattere uttrykker seg i fullstendige setningar kan dei vere vanskeleg å forstå ved første gjennomlesing. Den einaste gongen eg har funne der det blir referert til litterære tekstar utafor bibel og salmebok, lyd det slik: "Hebr 13, 2 på 20sit I egner seg bedre som tekst til Leo Tolstojs legende enn Matt 25,35–40 på KrKo I og Rettf I" (H 257). Det dreier seg sannsynlegvis om ein del av argumentasjonen for at "mine minste søsken" ikkje er "alle nødlidende", men "sikter til disiplene".

Målet med boka er jo som tittelen lover, å la bibeltekstane tale. Forfattere som har bidratt aktivt i fleire komitear i ulike fasar av arbeidet med den nye tekstboka, understrekar i forordet at "Vurderingene i denne boken er ikkje representative for de andre i utvalgene" (H 3). Det er derfor spennande å finne ut kor mykje det er "tekstane sjølv" som kjem til orde i boka og kor mykje forfattere som regissør og ordstyrar er med på å bidra til forståinga av dei? Sidan forfattarestemma her er langt mindre tydeleg enn i dei andre bøkene, må lesaren ofte leite seg fram til forfattarens eige teologiske syn og vektleggingar. Kva meiner han til dømes med å plassere oss "en (over-)luthersk kontekst"? (H 237). Men av og til står han meir tydeleg fram: "Men det er på grunn til å være på vakt mot ufarlig forkynnelse, svak bekjennelse av troen og mangelen på misjonsansvar. Kristne i Norge kan være skremt til taushet, av frykt for merkelapper som "mørkemenn" og "fundamentalister" (H 31).

Boka presenterer ikkje det forfattere kallar "prekendisposisjon", men viser gjennom heile boka til ein nettstad der forfattarens eigne preiker er tilgjengelege. Boka reklamerer også for ein versjon i "dataformat" som gjer det lettare å søke på tema og salmar (H 6). Utan å ha prøvd det, vil eg absolutt tru det er eit format som er meir brukar- og lesevennleg enn denne papirversjonen med sine stikkord og forkortingar. Bokas særleine framstillingsform

kan også bidra til å gi lesarar lyst til å skru av internett og kople ut søkemotorane, setje seg med ein bibeltekst og deretter prøve å skrive noko samanhengande for hand på papir.

Særpreg

Ei samanlikning av dei fire bøkene viser altså at W og H presenterer alle søndagens tekstar i sine bøker, mens S og I konsentrerer seg om evangelietekstane. W presenterer i tillegg eit pedagogisk opplegg til bruk i bibel- og samtalegrupper og gjengir bønner og meditative tekstar. Av dei to bøkene som konsentrerer seg om evangelietekstane, har I ein særprega eigen stemme og set ord på og forhold seg til konkrete menneskelege og samfunnsmessige erfaringar. Refleksjonane startar ofte med å setje ord på erfaringar eller konkrete situasjonar. Dei blir i sin tur brukt som utgangspunkt for ei gjennomgåing av evangelietekstane. S sin skriftstemme er ikkje like særprega. Forfattaren framstår som sakleg og traust og opptatt av å vere "til nytte" (S 7). Han overlet til lesaren og brukaren å utmynte resultatet av tekstgjennomgangane i praksis. S startar i tekstane sjølve og utformar kva dei vil seie oss utan å ta omvegen om presserande spørsmål og konkrete og derfor skiftande kontekstar. Noko av denne forskjellen mellom I og S kan kanskje bli forklart ved at bøkene har ulikt siktemål: S forhold seg til forkynningas eksegetiske og dogmatiske forarbeid og framstiller på det viset stoff som brukaren kan stå fritt til å "utmynte" på preikestolen. I gir derimot eit eksempel på korleis forkynninga *kan* arte seg i praksis. I tillegg skal ein ikkje utelukke at noko av det som skil dei to framstillingane også handlar om teologiske ulikskapar og generasjonsforskjellar.

Likskapar

Vel så interessant som det som skil bøkene frå kvarandre er likskapane mellom dei og det dei har til felles. Dersom ein startar med utsjånaden er det tydeleg at dei ikkje er bøker ein kjøper av estetiske grunnar. Dei gir absolutt meir preg av å vere bruksbøker eller lærebøker slik dei var i gamle dagar utan fordyrande bilete og med ein nøktern, nesten asketisk layout. Dei utgir seg ikkje for å vere fancy kokebøker, dei framstår

meir som nyttige bruksbøker (med fiberkost). H har, som nemnt, større format enn dei andre og harde permar. Den som skil seg positivt ut når det gjeld omslaget er W: Det gjen-gitte maleriet av Chardin med brød, druer og syltetøykrukke er faktisk nokså innbydande. Tre av bøkene har bilete av forfattaren på baksida: Isaksen har ei oppkneppa grå og kvit skjorte på seg, Hammer er også i sivil med ei bok føre seg og skog og blå himmel bak, mens Skjevesland blir avbilda med lilla skjorte med prestesnipp og dressjakke på bakgrunn av ein husvegg som nesten er like grå som det landskapet omslagets sommarfugl svever over. Alle bøkene er på bok-mål.

I Norge blir det nesten ikkje gitt ut preike-samlingar lengre. Dette skil bokmarknaden i Norge tydeleg frå dei i nærliggande naboland. Danske forlag publiserer til dømes stadig preike-samlingar, men få føreskrivande gjennom-gangar av tekstar og kyrkjeår. Den store fordelen med å ha fleire ulike særprega forkynnar-stemmer tilgjengeleg, er at lesaren kan oppleve eit slikt mangfald som ein ressurs. I staden for å prøve å etterlikne og gjere som meistarfor-kynnaren seier, kan brukarane bli utfordra til sjølv å bidra i det mangfaldige koret med si eiga røyst. Føreskrivande tekstar kan derimot lett gi eit inntrykk av at det berre finst *ein* riktig måte å tolke og forkynne på. I ein situasjon der ei ny bibelomsetjing og nye tekstrekker kan leggje forholde til rette for eit slikt kreativt mangfald, er problemet med føreskrivande tekstar at dei kan bidra til uniformering på litt uklare pre-missar. Det er i fleire av bøkene litt vanskeleg å vite om dei føreskrivande setningane om samanhengar mellom og innhald i tekstane skriv seg frå personar med ansvar og stor makt som har privilegerte innsikter (t.d. avdelings-direktøren og sekretæren som begge var med på å utforme dei nye tekstrekke (H 324–25) og biskopen som var med på å vedta dei) eller meir frå teologar som forstår seg på linje med lesarane.

19. oktober 2011 lanserte bibelselskapet dei nye bibelutgåva *Bibel 2011*. Resultatet av den omfattande omsetjingsprosessen som også inkluderte skjønnliterære forfattarar, er imponerande og spennande. Alle dei fire bøkene

påstår at dei siterer frå *Bibel 2011* og viser også til den nye bibelutgåva for å grunnje kvifor bøkene er nødvendige. Eg har derimot ikkje funne nokre stader i den løpande teksten der det blir reflektert over endringar i forhold til eldre bibelutgåver. Ein stad vert det ganske riktig påpeikt at "døren" i Joh 10,1 no har blitt erstatta med "porten" (I 103). Men det blir her litt misforståeleg vist til NT05. Og av og til har hastverken tydelegvis vore så sterk at særleg gamlestamentlege tekstar har blitt sitert utifrå den gamle omsetjinga. At bøkene ikkje heilt er i stand til å vise korleis *Bibel 2011* kan gi nye innsiktar, er jo strengt talt ikkje merkeleg: Fororda i dei ulike bøkene er datert tidlegare på året 2011: mai (S), juni (W) og september (I). Bøkene vi no har sett på er altså resultat av ei nesten uløyselig tidsklemme: Dei skulle vere ferdige til den nye tekstrekka skulle bli tatt i bruk 1. søndag i advent, 27. november 2011. Dei skulle gjere bruk av den nye bibelomsetjinga som altså vart lansert fem veker før. Det seier seg derfor sjølv at forfattarane ikkje kunne gjere bruk av den nye bibelutgåva i skriveprosessen. Det kan dei jo ikkje klandrast for. Men desse produksjonsvilkåra peikar mot at forkynnarane ikkje bør bli freista til å overta resultatata av dei gitte tekstlesingane ukritisk, men heller bli utfordra til å lese i den nye bibelen og i grunn-tekstane sjølve.

Det har i dei siste tiåra blitt ei merkbar større interesse for ulike kunst- og kulturuttrykk i kyrkja og i teologien. Eg tenkte derfor det ville vere interessant å finne ut kva bøker, filmar, musikkstykke og andre kunstverk dei ulike bøkene nemner og refererer til. Eg las gjennom bøkene og fann få slike referansar. Dei eg fann, viste til kunstverk som ikkje var heilt nye. Eg har satt opp følgjande liste med årstalet bak i parentes: Skjønnlitterære bøker og forfattarskap: Henryk Sienkiewicz: *Quo vadis* (1896) (I 169), Shusaku Endo: *Taus himmel* (1966/1971) (I 29), Henrik Ibsen: *Peer Gynt* (1867) (I 59), Håvard Rem (I 195–96), Leo Tolstoj (1885) (H 257). Ein film blir nemnt: Det er *Sound of Music* (1965) (I 50). Låtar og låtskrivarar som der blir referert til er Bob Dylan (1963/1983) (I 68.69), Alf Prøysen (1964) (I 38), Peter Gabriel: "Biko" (1980) (I 99) og Rolf Løvland (2002) (I 129).

Det var faktisk alt eg fann: Ingen kvinnelege forfattarar altså. Ingen av dei forfattarane som har vore med i arbeidet med den nye bibelomsetjinga. Heller ingen spel eller noko bildekunst. Lite ny populærmusikk og ingen referansar til klassisk musikk, ikkje ein gong til Bachs kantater. Lesaren/brukaren har ein jobb å gjere sjølv med å finne nye samanhengar mellom forkynning og ulike kunst- og kulturuttrykk. Det finst også svært få referansar til konkrete politiske utfordringar (som oljeboring, asylsøkarar og nyliberalisme) i materialet. Også her må brukarane tenke og reflektere sjølv. Og det er aldri dumt.

Alle forfattarane er utdanna ved Det teologiske Menighetsfakultet og har brei teologisk kompetanse. Men ingen av dei er eksegetar av fag. Det skal ein ikkje klandre dei for. Men fråveret av referansar til nyare eksegetisk litteratur og mangelen på bruk av nyare eksegetiske arbeidsformar, gjer at spørsmålet pressar seg fram: Kor er alle eksegetane? Vi treng dei no. Med nye tekstrekker og nye omsetjingar er behovet for eksegetisk kompetanse og formidling større enn på lenge. Men ingen fageksegetar har altså, så vidt eg kan bedømme, meldt seg for å bidra i denne prosessen. Eg kan jo ikkje tru at nyare eksegetar ikkje har noko å bidra med i denne samanhengen. Om grunnen til det eksegetiske fråveret har sin grunn i at dagens eksegetar er opptekne med andre ting eller om dei ikkje blir spurt, kan eg ikkje uttale meg om. Men dei bøkene eg har sett på, avdekkjer i alle fall eit behov for oppdatert eksegetisk kompetanse. "Den som har øyre, høyr!"

Eg håper jo at ingen vil la seg forlede av det tilgjengelege materialet til å la vere å arbeide sjølvstendig med tekstane utifrå sin kontekst og kompetanse. Kanskje kan det heller vere til hjelp for at dei ulike forkynnarane kan framstå med sin eigen stemme. På den måten kan den forkynninga vi enno ikkje har høyrte få nokre av eigenskapane til eit godt handskrive brev: Slike brev er signerte, daterte, unike og handlar om noko avgjerande viktig.

ROLV NØTVIK JAKOBSEN

Pål Kjetil Botvar og Ulla Schmidt (red.) 2010:
Religion i dagens Norge – mellom sekularisering og sakralisering.
 Universitetsforlaget, Oslo. 224 sider.
 ISBN: 978-82-15-01750-1.

“Religion i dagens Norge – mellom sekularisering og sakralisering” er en viktig, interessant og etterlengtet bok. Boken presenterer tall fra spørreundersøkelsen Religion 2008, om nordmenns meninger om religion, deres religiøse tilhørighet og aktivitet (eller mangel på sådan). I løpet av 12 kapitler diskuterer bokens mange forfattere en rekke tema, deriblant pluralisme, nyåndelighet og alternativ religiøsitet, religioners plass i offentligheten, religion og likestilling og mer til. Hvert kapittel tar for seg et tema, presenterer resultatene av spørreundersøkelsen, gir en oversikt over oppdaterte faglige diskusjoner om temaet og gir en teoretisk informert analyse av surveyresultatene.

Pål Kjetil Botvar og Ulla Schmidt er redaktører for boken. Redaktørene, samt flere av bidragsyterne, arbeider på Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO) som over tid har vært et sentralt sted for mainstream religionsosialogisk forskning i Norge. “Religion i dagens Norge” fremstår som en tilstandsrapport på to områder. For det første: Religion i Norge. Det er også en oversikt over de spørsmål og tema som opptar sentrale forskere innen det som kan kalles et litt utvidet religionsosialogisk felt.

“Religion i dagens Norge” presenterer resultater fra den norske delen av en omfattende internasjonal spørreundersøkelse om religion fra 2008, en del av det anerkjente ISSP-samarbeidet (International Social Survey Programme). Den norske delen, Religion 2008, er gjennomført av Norske samfunnsvitenskapelige data-tjeneste (NSD) og omfatter 1072 respondenter. Det er tredje gang NSD/ISSP gjennomfører en slik undersøkelse. De to tidligere var i 1991 og 1998. Det er altså nå mulig å undersøke endringer over tid, og dette datamaterialet vil bare bli mer verdifullt i fremtiden.

Bokens store styrke er dens gode håndverk. Alle kapitlene introduserer relevant og interessant litteratur som rammer inn presentasjonen av surveyresultatene. Resultatene er presentert

grundig, og diskusjonene rundt resultatene og deres mulige tolkninger er sober og tar høyde for de fleste innvendinger og alternative mulige forståelser. Det er utfordring å presentere hovedtendenser så vel som nyanser i korte kapitler. Resultatet kan fort bli at forfattere må bruke mye tid på unntak, nyanser og problematiseringer på bekostning av de store linjene og de gjennomgående temaene. Da jeg lukket boken, hadde jeg lest mye om unntakene fra sekulariseringstendensen og nyansene innen sekulariseringen. Jeg hadde ikke lest så mye om den relativt klare tendensen til nedgang i religiøs identifikasjon og aktivitet, som tallene viser.

De sterkeste kapitlene er i mine øyne de kapitlene som går nærmest inn på tallmaterialet i Religion 2008. God religionstatistikk er avklarende og mytek nusende, og et godt felles utgangspunkt for offentlig debatt om religion. Pål Kjetil Botvar sin innledningsartikkel gir en rask, presis og relevant kartlegging av det religiøse landskapet i Norge slik det fremstår i Religion 2008. Videre vil jeg trekke frem kapitlet om alternativ religiøsitet av Botvar og Jan-Olav Henriksen, og kapitlet om kjønnslikestilling av May-Linda Magnussen og Pål Repstad.

Botvar og Henriksen spør om vi går “mot en alternativreligiøs revolusjon?”. De analyserer surveyresultatene i lys av tanker presentert i boken *The spiritual revolution* (2004), av de britiske religionsosialogene Paul Heelas og Linda Woodhead. Heelas og Woodhead argumenterer for at religion i vesten er i endring fra tradisjonell institusjonell religion til en løsere, mer individualisert og åpen *spirituality*, eller åndelighet. Botvar og Henriksen går til tallmaterialet og finner at ganske visst er det en relativt stor gruppe mennesker som sier at de “følger ikke en religion, men er åndelig”, nærmere bestemt 17 %. I tillegg er det en ganske stor gruppe mennesker som gir sin tilslutning til ideer som kan sies å være alternativreligiøse, slik som reinkarnasjon (15 %), klarsyn (24 %) eller helbredelse ved bønn (29 %). Ved første øyeblikk er det mye som er forvirrende ved disse kategoriene. Mange som gir uttrykk for tradisjonell religiøs tilhørighet, gir også uttrykk for alternativreligiøse meninger, og de som kaller seg

åndelige, ser ikke ut til å ha noen enhetlig profil. Det ville være lett å konkludere at situasjonen er nyansert og fragmentert, og at det ikke er mulig å peke på konkrete trender. Det er her Botvar og Henriksen går dypere inn på materialet på en fruktbar måte. Ved å foreslå at det finnes to ulike former for alternativ religiøsitet, fremmer de en modell som viser seg å organisere materialet mye mer effektivt. De skiller mellom *nyåndelige* og *de alternativt troende*. Nyåndelige, ifølge denne inndelingen, sikter til "mennesker som fremstår med religiøs profil som er tydelig avgrenset fra det kirkelige og tradisjonelle" (Botvar og Schmidt m.fl. 2010: s 67). De alternativt troende, derimot, viser til dem som svarer at de tror på alternativreligiøse ideer, men som ikke er opptatt av å markere avstand fra tradisjonell religion. Med denne inndelingen ser landskapet mye mer oversiktlig ut. De to gruppene har forskjellig sosial profil. Nyåndelige har oftere høyere utdanning, bor oftere på Østlandet, snakker oftere med venner om religion og har mindre konservative meninger om etiske spørsmål enn befolkningen for øvrig. De alternativt religiøse har oftere lav utdanning, bor oftere i Nord-Norge, snakker mindre om religion med venner og har lavere tillit til samfunnets institusjoner. Det finnes altså både en kosmopolitisk og en folkelig nyreligiøsitet, og de er tydelig avgrensede og forskjellige fenomener. De som forsøker å forstå nyreligiøsitet uten å ta høyde for dette, vil sannsynligvis lage kart som ikke stemmer med terrenget.

Botvar og Henriksen sin artikkel gjør bruk av noen av styrkene ved kvantitativ analyse. De foreslår forskjellige modeller ved å slå sammen variabler til indekser for å se om det gir større orden i den tilsynelatende kaotiske virkeligheten. På denne måten knekker de opp feltet og åpner for nye måter å se alternativ religiøsitet på. Dette er en type nysgjerrighet som gir leseren bedre verktøy til å analysere verden rundt seg.

May-Linda Magnussen og Pål Repstad har skrevet kapittel ni om religion og likestilling mellom mann og kvinne. Deres nennsomme bruk av regresjonsanalyser gjør også at vi får mer ut av spørreundersøkelsene enn vi kan lese ut av de enkleste tabellene. Regresjonsanalyser

gjør det mulig å vurdere effekten av hver enkelt variabel på et utfall. Flere av temaene kunne fått en grundigere statistisk behandling. Dermed kunne vi fått mer ut av undersøkelsene som utgjør grunnlaget for boken.

Flere av kapitlene lider, etter mitt syn, av at de blir for teoriledede. De går ikke like dypt inn i statistikken og ender ofte med å presentere rådende teori på sitt spørsmålsfelt, for så å konkludere med at spørreundersøkelsen gir svak eller motstridende informasjon. Dermed lærer vi litt om at teoriene ikke er så gode, mens vi lærer lite om religion i dagens Norge. Kapitlet *Religion, etikk og moral: nye sammenhenger*, skrevet av Ulla Schmidt og Jan Olav Henriksen, er et eksempel i så måte. De ønsker å bruke materialet for å undersøke en hypotese om at forholdet mellom religion og moral er i endring, og en underhypotese om at moderne mennesker i større grad enn før "gjerder inn" sine standpunkt på forskjellige arenaer. De vil med andre ord forutse at sammenhengen mellom religiøs identifikasjon og moralske ståsted vil svekkes. Materialet viser at religiøse er noe mer konservative enn andre på flere moralske spørsmål, særlig i spørsmål som er blitt etablert som markører på religiøsitet. Samtidig viser materialet at det er store minoriteter blant de religiøse som svarer mindre tradisjonelt på de samme moralspørsmålene.

Slik jeg forstår Schmidt og Henriksens tolkning, fokuserer de på det store, mer liberale mindretallet heller enn på det tradisjonelle flertallet. Dette store mindretallet tolker de som et funn som svekker en teori om at religion nærmest lovmessig sikrer enhetlige og stabile moraloppfatninger. På ett nivå skjønner jeg deres anliggende: De går til angrep på en myte om at religion er iboende og nødvendigvis konservativt. En slik lovmessighet har de datagrunnlag til å angripe, og det kan hende det fortsatt er nødvendig. Deres valg betyr imidlertid også at de bruker mindre tid på å forklare hovedfunnet, nemlig at det er en tydelig empirisk sammenheng mellom religiøsitet og konservative moralske ståsteder i Norge i dag. Dette gjelder selv om religion ikke med nødvendighet gjør folk konservative.

Dette leder meg inn på det jeg mener er den

største svakheten til boken. Tekstene i den, og boken som helhet, presenteres som et nøytralt og objektivt blikk på religion i Norge i dag. Dette gjelder teoretisk så vel som politisk. Dermed blir det vanskelig å skjønne hvem denne boken er skrevet for, og ikke minst hva slags ståsteder den er skrevet ut fra. Likevel er det tydelig at boken kommer fra forskningsmiljøer som har sine posisjoner i et både teoretisk og religionspolitisk landskap. De fleste analysene gir en eller annen form for teoretisk motstand mot hovedfunnet som er at sekularisering er en robust prosess som fortsatt er virksom i Norge. De fleste analysene viser også motstand mot data som gir inntrykk av at religion endrer seg sent, mens unntak som viser religiøs forandring, trekkes frem.

Jeg mener ikke at forfatterne burde bli mer objektive og nøytrale. Tvert i mot; jeg skulle ønske at flere forfattere inkluderte en presentasjon og refleksjon over sitt utgangsståsted. Hvilke standpunkt er utgangspunktet for denne analysen? Dette tror jeg ville gitt en mer transparent og refleksiv analytisk plattform – det ville styrket boken metodologisk. Samtidig ville en slik tydelighet på hvem som fører stemmen i teksten, også gjort det mulig å komme med djervere analyser og refleksjoner rundt tallene. Slik det er nå, blir analysene uangripelige, men også upoengterte.

Når det er sagt, anbefaler jeg denne boken til alle som er interessert i religion i dagens Norge. Den er informativ, grundig og interessant – og viser hvordan verden er mer komplisert enn teoriene skal ha det til.

L. L. ERIKSEN

Don S. Browning:

Reviving Christian Humanism. The New Conversation on Spirituality, Theology, and Psychology

Fortress Press, Minneapolis, 2010 – 186 s.

Ingen som de siste tiårene har interessert seg for faget praktisk teologi har kunnet unngå å merke seg navnet Don S. Browning. Knappt noen annen enkeltperson har bidratt så omfattende og grundig til den nyorientering og redefinering av faget, som skjedde fra tidlig 1990-tall. Gjennom en rekke omfattende monografier, ledelse av store tverrfaglige forskningsprosjekter samt et utall artikler og forelesninger i alle verdensdeler framsto Browning som en ledende teolog, forsker og formidler. Den bok som her skal omtales – *Reviving Christian Humanism* – ble hans siste. Don S. Browning døde i juni 2010 etter kort tids sykdom.

Jeg møtte ham selv for første gang i Chicago i 1990. Imøtekommende, gjestfri og åpen tok han imot en ukjent teolog fra Norge på sitt kontor ved University of Chicago. Lang tid etter – og i flere møter ved senere anledninger – var det mye inspirasjon å hente fra de samtalen han tok meg med inn i. Bakgrunnen var at jeg med stor interesse hadde lest fire av hans tidligere, mindre kjente avhandlinger, nemlig: *Atone-ment and Psychotherapy* (1966); *Generative Man: Psychoanalytic perspectives* (1975); *Pluralism and Personality: William James and some Contemporary Cultures of Psychology* (1980) og 'klasikerens' *Religious Thought and the Modern Psychologies: A Critical Conversation in the Theology of Culture* (1987). Disse bøkene har alle et felles siktemål: Å utvikle en kritisk teologisk og moralfilosofisk analyse av psykologiske teorier som spiller en dominerende rolle i amerikansk kultur. Browning vil vise at disse psykologiske teoriene er bærere av en ofte ikke bevisstgjort antropologisk normativitet, og at de i kraft av dette bidrar sterkt i utformingen av kulturens normative bilder av hva et godt og meningsfullt menneskeliv er. I dette uttrykkes ikke bare en faglig interesse for psykoterapeutiske teories innhold og funksjon i kulturen, men også et "program" på vegne av teologien som vitenskapelig disiplin: Den teologiske diskursen er forpliktet til å åpne seg i lyttende og kritisk i

dialog ("critical conversation") med andre vitenskaper. Bare gjennom tverrfaglig og kritisk dialog kan teologien forvalte rett det mandat den har fått som akademisk disiplin. Dette uttrykkes som program i opprettelsen av fagfeltet "Theology of Culture" og preger alt det Browning har skrevet, også hans mest kjente og betydningsfulle bok: *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals* (1991).

Hva har nå alt dette med boken *Reviving Christian Humanism* å gjøre? Ganske mye skal det vise seg. For det som altså ble Brownings siste bok, kan på mange måter leses som den aldrende teologens interessante og perspektivrike faglige oppsummering av et langt forskerliv. Men blikket bakover tar ikke form som gammelmannsnostalgi. Blikket vendes tvert imot samtidig programmatisk framover. Browning maler med bred pensel bildet av det han ser på som store framtidige muligheter for en gjensidig respektfull dialog mellom "theology and science". Og i sentrum for denne visjonen står lidenskapen for å utvikle det som Browning altså her kaller *A Christian Humanism*. Hva er innholdet i denne "kristne humanismen" slik boken beskriver den?

For det første: Browning posisjonerer og profilerer sitt prosjekt i forhold til det han oppfatter som to destruktive blindveier i samtidens debatt. *A Christian Humanism* vender seg på den ene siden kritisk mot den nye, aggressive ateismen som i (natur)vitenskapens navn vil avsløre og avskaffe "religion" som forførende falskneri (Jfr. Dawkins, Hitchens m.fl.). Med kraftfull retorikk forsynder man seg her mot både religionens og vitenskapens beste standarder og framstår ofte som saklig uinformert og lite overbevisende. Et sentralt poeng for Browning her formuleres slik: "Because of the influence of Christianity on Western culture, it deserves to be much better understood than it currently is in much academic and cultural discourse" (s 2). Men en tilsvarende kritikk rammer på den andre siden også ulike former for religiøs fundamentalisme. Man møter her en form for "close-mindedness" som uten saklig grunnlag i verken vitenskap eller religion "... see science as a threat and ... erect barriers and complex patterns of avoidance to minimize its influ-

ence on their adherents" (s 150). Den eneste farbare veien ut av dette uføret handler om kritisk respektfull dialog. For Browning betyr dette en dialog ("conversation") i rammen av det han kaller "critical hermeneutic philosophy". Her og på mange enkeltpunkter underveis i Brownings analyser spiller derfor Paul Ricoeurs hermeneutiske filosofi en helt sentral rolle. Det er denne hermeneutikken sammen med *William James* fenomenologiske analyser og pragmatiske filosofi, som gir de erkjennelsesteoretiske rammene for det dialogarbeidet som utvikles i Brownings *Christian Humanism*.

For det andre: Hva er denne humanismens innhold? Hva er den opptatt av å utdype innholdsmessig gjennom dialogene med andre vitenskaper? Browning skjeller her mellom det han kaller "spiritual goods" og "finite and inner-worldly goods" (s 1). De åndelige godene gjelder gudsforholdet og frelsen, mens de jordiske godene dreier seg om helse, utdanning, juridiske ordninger og diverse andre forhold som inngår i vilkårene for et godt liv. I begge sammenhenger hevder Browning at en seriøs, faglig godt fundert dialog mellom kristen teologi og moderne vitenskap rommer fruktbare, potensielt innsiktsskapende muligheter for begge parter. I bokas ulike kapitler presenteres så eksempler på hvilket innhold dette kan ha. Og temaene som tas opp, spenner meget vidt: Fra psykoterapiteori og kristen spiritualitet til familielovgivning, helsepolitikk, økonomi og samfunnets behov for institusjonelle rammer om borgernes liv.

Det er interessant å registrere hvordan det faglige engasjementet som kom til uttrykk i de tidlige arbeidene fra 1960-/70-/80-tallet fortsatt er tydelig tilstede i 2010-teksten. Men måten det skjer på, har ikke preg av mimring. Tvert imot. I en rekke kapitler viser Browning hvordan han stadig reformulerer og videreutvikler sin tenking i dialog med ny teori og forskning. Eksempelene på dette er mange utover i bokas kapitler. Interessant og typisk i så måte er drøftingen av temaet "Spiritual Transformation and Atonement" i kap 2. Selve tematikken sto sentralt allerede i Brownings første bok fra 1966 (se ovenfor). Men i drøftingen anno 2010 innføres det en rekke nye innsikter hentet fra bl.a. nevno-

vitenskap, attachment-teori og forskning på mentalisering. På den måten ajourføres kunnskapen, dialogen blir aktuell og faglig relevant, og innsikter nyanseres og videreutvikles. Tilsvarende skjer også i dialogen med psykoterapi og psykiatri. Det som her framstår som særlig verdifullt og interessant, er måten Browning går inn i den pågående debatten innenfor *spiritualitetsforskningen* (kap 3 og 4). Dette representerer på mange måter en ny tematikk i forfatterskapet. Browning åpner her bl.a. for en interessant dialog med evolusjonspsykologien og "den positive psykologien" (bl.a. "lykkeforskningen"), og viser hvordan dette i sin tur åpner for verdifulle drøftinger av den personlige spiritualite-

tens forhold til grunnleggende (sosial)etiske spørsmål knyttet til familieliv og arbeid (s 103 ff).

I bokas avsluttende epilog trer Browning fram med en tydelig, personlig engasjert stemme. Han skifter sjanger fra vitenskapelig analyse og kritikk til "religious confession" and "personal passion" (s 149). Kanskje ante han at dette kunne bli hans siste bok? I alle fall: Både visjonen og personen trer tydelig fram på de siste sidene i et sjeldent verdifullt, omfattende og framtidsrettet forfatterskap.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

