

Heltvårenskrift for

ex. 2

PRAKTISK TEOLOGI

Manfred Seitz:
Evangelisk spiritualitet

Joachim F. Grün:
Meditasjon

Tor Johan S. Grevbo:
Livshistorie og religiositet

Olav Egil Aune:
...og så musikken

Ad fontes * Ex libris *

Hefte 1/1998

LUTHER FORLAG

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Luther Forlag A/S

Tor Johan S. Grevbo
professor

HOVEDREDAKTØRER:
Olav Skjevesland
professor

Finn Wagle
biskop

Internasjonale medarbeidere:

Sven-Erik Brodd (Uppsala), Gustav Björkstrand (Åbo), Esko Ryökäs (Helsinki) Hans Raun Iversen (København), Pétur Pétursson (Reykjavik), Christian Möller (Heidelberg), Richard Lischer (Durham, N.C., USA).

Redaksjonens adresse: Det teologiske Menighetsfakultet,
P.b. 5144, Majorstua, N-0302 Oslo

Abonnement: Bestilles fra Luther forlag, P.b. 6640, St. Olavs pl., N-0129 Oslo
Pris: Nkr. 90,- pr. år
Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får HPT inkludert i prisen

Enkelthefter kan kjøpes hos: Bok & Media, Akersgt. 47, N-0180 Oslo

Forfatterinstruks:

Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt på diskett (helst WP) vedlagt utskrift. Lengden bør ikke overskride 15 sider. Noter plasseres som sluttnoter. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil fritt få tilsendt 5 eks. av angjeldende hefte.

INNHold HEFTE 1/1998 – 15. årgang

Redaksjonelt	1
Ad fontes: «Pass på dere selv og hele hjorden»	2
Manfred Seitz: Evangelisk spiritualitet	3
Joachim F. Grün: Meditasjon	13
Tor Johan S. Grevbo: Livshistorie og religiøsitet	24
Olav Egil Aune: ...og så musikken	33
Ex libris	40
Danske bidrag til empirisk kirkeforskning	47

Tema: «Spiritualitet»

Det første hefte av HPTs 1998-årgang er viet temaet «spiritualitet». Noen vil kanskje hevde at emnet etterhvert begynner å bli slitt. Det har sant å si vært sagt og skrevet atskillig om temaet de senere år. Men har alt dette *snakk* om spiritualitet brakt oss i virkelig forbindelse med *saken* – med dens dypere anliggender? Faren er at «spiritualitet» lett kan bli et moteord i en indrekirkelig sjargong. Ihvertfall er begrepet blitt utvannet.

Derfor er det en glede å kunne la dette temahefte åpne en dyptloddende artikkel om «Evangelisk spiritualitet», skrevet av en nestor i europeisk praktisk teologi, professor emeritus Manfred Seitz (Erlangen). Han viser til sakens bibelske røtter, peker på noen historiske nedslag og – ikke minst – understreker spiritualitets-temaets aktuelle betydning. Professor Seitz profilerer hva evangelisk spiritualitet i dag innebærer, ikke minst for kirkelige medarbeidere som er i behov av forankring for tjenesten.

Lederen av Peterstiftelsen, Joachim Grün, går dernest inn på en sentral side ved spiritualitet i funksjon, nemlig meditasjonen. Han henter frem – og aktualiserer – rikdommer i romersk-katolsk og østlig tradisjon – rikdommer som luthersk fromhet ennå ikke riktig har tatt til hjertet og gjort bruk av.

En av redaksjonens medlemmer, professor Tor Johan S. Grevbo, tar også opp et tema i skjæringspunktet mellom sjelesorg og spiritualitet, i det han belyser det sjelesørgeriske møtet som iblant skjer i helt avgjørende livssituasjoner. Stikkord: «Livshistorie og religiøsitet».

Til slutt reflekterer kulturredaktør Olav Egil Aune over et tema som sjelden tas opp når spiritualitet settes på dagsorden: musikken som bærer av ånd og som meditasjons-«rom».

Dessuten inneholder heftet som vanlig bokomtaler, bl.a. av to danske PhD-avhandlinger med praktisk-teologisk relevans og Paul Otto Brunstads analyser av emnet «Ungdom og livstolkning».

Red.



«Pass på dere selv og hele hjorden»

I det (presten) gjenreiser andre til styrke ved å helbrede deres sår, må han ikke glemme sin egen helbred ... La ham ikke, mens han løfter andre, slå seg selv til jorden.

Sannelig, i mange tilfeller har storheten i enkelte menns dyder blitt årsak til deres undergang, fordi de har følt seg så skråsikre i vissheten om egen styrke. Og like fullt fikk de en brå død, fordi de hadde forsømt seg selv.

Gregor den Store

Evangelisk spiritualitet

Å leve ut sin tro

Av Manfred Seitz

Begrepet «spiritualitet», som ikke forekommer i Bibelen, må tilordnes læren om Den Hellige Ånd. Hva vi som kristne kan vite om den, resp. hva troen må kjenne til, sammenfattet Luther på en kort og fattbar måte i Den lille katekisme: «Den Hellige Ånd har kalt meg ved evangeliet, opplyst meg ved sine gaver, helliggjort og bevart meg i den rette tro, likesom han kaller, samler, opplyser og helliggjør hele kristenheten på jorden og holder den fast hos Jesus Kristus i den rette, ene tro».

Her er det verdt å merke seg at lære ikke blir forankret abstrakt, men personlig. Jeg har min tro «ikke av egen fornuft eller kraft», men gjennom Den Hellige Ånds gjerning, gjennom kallelse og tiltale. Og jeg blir med min individuelle tro umiddelbart satt inn i kirkens fellesskap på jorden. Dermed dreier det seg om erfaringer som blir Deg og meg til del, og som vi i form av indre og ytre hendelse kan erkjenne i vårt liv.

I. Troen som personlig erfaring

«Spiritualitet» – så mye er allerede klart – har å gjøre med Den Hellige Ånd og vår tro. Det betyr at det ikke bare kan tales objektivt, og i viss mening relasjonsløst, om dette, som om det gikk om en sak som kun kan objektiveres. Bibelen sier snarere at Gud

«gjennom troen» vil bo i oss. Den sier at de som tror på ham er en «*bolig*» for ham og – enda mer konkret uttrykt – at vårt legeme er «et tempel for Den Hellige Ånd» (1 Kor 6,19). Derfor tillater jeg meg å tale til Deg ganske personlig. Refleksjonen får følge etterpå. For Guds gjerninger kommer alltid som det første: Guds tjeneste, veiledningen til tro, menighetens tilblivelse, Rikets vekst – det er teologi av første orden (*theologia prima*)! Vår refleksjon over Guds handling, den tankemessige ordning av fenomene og beskjeftigelsen med dem – det er teologi av annen orden (*theologia secunda*), følgen av den guddommelige forutsetning.

Teologi av første orden! Du er døpt i Jesu navn og preget med et uutslettelig segl. Du er konfirmert, og det betyr «ordinert» til personlig, bekjennende kristentro. Om Du dengang forsto det slik eller ikke, det er ikke avgjørende. For Du forstår det nå. Jeg sier det for å minne Deg om at Du tidligere, og senere stadig på nytt, er blitt velsignet med velsignelsen i gudstjenesten eller ved spesielle anledninger i livet. Aldri slapp Gud Deg fra sin bevåkenhet, aldri fra sin varetekt i de personlige forhold, fra sin nåde i de åndelige anliggender eller fra sin fred i hverdagens sosiale liv. Og det skjedde selvom synden, den makt som ville trekke oss bort fra det å bekjenne og stole på Guds ledelse, stadig tok tak i oss og dro oss mot seg.

Slik forble vi, slik forble Du – ifølge Joh 8

og 15 – «i hans ord» (8,31) og «i hans kjærlighet» (15,9). Du ble gjennom dette kalt til frivillig eller fast, lønnet tjeneste i menigheten. Du står altså for Gud, i troen. Han er hos Deg under presset fra verden og «synden som så lett henger seg på oss» (Hebr 12,1). Og han handler etter sitt løfte, så vi «blir bevart ved troen, så vi når fram til frelsen» (1 Pet 1,5) – inntil han løser Deg fra frafallets mulighet og kaller Deg frem for seg, forløst og uten at Du har noen motstander lenger.

Hvorfor denne utredning i taltalens form? Fordi den beskrev noe om Åndens gjerning som erfarbar virkelighet for troen. Det er spiritualitet: å erfare troens virkelighet i eget liv. Intet ligger i våre hender! Men alt kommer av den Oppstandnes inngrep i vår jordiske eksistens med all dens «verdslighet» – en inkorporerende og derfor i en viss mening Guds erfarbare handling i et menneskeliv.

Dermed er vi igjen fremme ved det i dag så ofte omtalte begrep «spiritualitet», og som er så vanskelig å dechiffere. Det ble sannsynligvis preget av Tertullian (ca. 160–220), og har som de latinske abstrakta på «-itas», ved siden av sin objektive også den subjektive betydning: «sans for». Tilsvarende har ordet «humanitas» såvel betydningen «menneskelighet» som «sans for humanitet» og «veritas» har dobbeltmeningen «sannhet» og «sans for sannhet», og endelig betyr «spiritualitas» både åndsvirkelighet og sans for den åndelige side ved mennesker og fenomener.

II. Spiritualitet som begrep

Innledningsvis fastholder vi enda en gang dette genuint kristne begrep – på tross av de langt på vei forvrengte betydninger som det ofte gis i dag. Det betegner troens erfarbare virkelighet i vårt liv, en inkorporerende og derfor i en viss grad fornembar gudsgjerning i et menneskeliv, og altså dertil sansen for den åndelige side ved mennesker og fenomener. I denne mening var begrepet ukjent for evangelisk teologi og kirkeliv.

I 1975, ved Kirkenes Verdensråds 5. generalforsamling i Nairobi, dukket det plutselig opp – lik en ubåt som lenge hadde vært under vann¹. En workshop om «spiritualitet» anbefalte å utnytte fullt ut «de allerede bestående åndelige ressurser ... bønn, bibelstudium, nattverdfeiring og stillhet» (s. 321) for å la kristne «i sin kamp for samfunnsendringer ... finne de åndelige fortolkninger for sin kamp» (s. 323), for «å overta vår del av den forløsende lidelse» (s. 321) og «for å modellere for kirkene en felles livsstil som bedre samsvarer med tidens utfordringer» (s. 323). Med et slikt betydningsinnhold nådde ordet «spiritualitet» det evangeliske rom. Og dette var ikke uproblematiske, teologisk sett. Kan menneskelig lidelse virkelig være en del av den forløsende Kristuslidelse? Dessuten ble saken her rent formålsbestemt som en «kampens spiritualitet».

Dette nyoppdagede begrep vakte håp. Det er mer inklusivt enn det mykere ord «fromhet». Det inneslutter tro, fromhetsøvelse og livsstil. Det lyder som et klarere alternativ, rommer flere muligheter og evner å ta opp i seg det mystiske såvel som det emasipatoriske aspekt. Dette bidrar til begrepets brede aksept og høykonjunktur. Underveis er det imidlertid blitt så hyppig og omfattende brukt, så forsert og fortegnet, at dets entydige henvisning til Åndens ukontrollerbare virke er blitt forflyktiget og gått tapt.

Man taler nå om buddhistisk og feministisk spiritualitet, om Afrikas religiøse og spirituelle kraft, om den spiritualitet og praksis som henger sammen med befrielse uten maktbruk. Fra evangeliske forlag tilbys det under overskriften «bøker om vestlig spiritualitet» noe som kalles «biospiritualitet» og å bli «omfavnet av skapelsen – en spirituell reise langs fire stier». Videre utgis det skrifter om «mannens befrielse», noe som nordmannen slett ikke trenger. Og institutter for voksenopplæring avholder «seminarer for personlighetsutvikling, nyorientering og spirituell vekst».

Hva betyr alt dette egentlig? Siktes det med dette til «åndelighet» av hvilken som helst art, eller til en samkjøring av den kristne tro med religiøst stoff i all alminnelighet, eller siktes det til den åndelige profil ved en gruppe? «Spiritualitet» som et opprinnelig oldkirkelig og moralsk-teologisk begrep er blitt løserevet fra sin historiske opprinnelse, presset ut over de grenser som dette satte, for språket kan ikke verge seg. I fullstendig utflytende form ble det så ført tilbake til kirken, devaluert, New Age-inspirert, oppdrevet – og dermed forvrent – og i grunnen ikke brukbart lenger.

Hva skal vi så gjøre? Vi kan jo ikke stryke ordet ut. Det gjenstår å behandle det, helbrede det og gjenopprette det. Og ledet av det, må vi spørre etter en spiritualitet som er i pakt med evangeliet og dets realisering. Men vi har allerede så mange holdepunkter at vi nå bare kan sammenfatte og så enkelt som mulig formulere dem:

1. Spiritualitet er den erfarbare tro som er skapt av Den Hellige Ånd og av sansen for det åndelige.

2. Spiritualitet innbefatter tro, fromhetsliv og livsstil. Av dette gir det seg tre veivisende synspunkter: Spiritualitet er det å bli *viss i sin tro*, det at fromhet vinner *skikkelse* og det at den blir *levd liv*. Eller i spørsmålsform: Hvordan blir vi *viss i vår tro*? Hvorledes gestalter vi den i konkrete uttrykk? Hvordan bevarer vi den gjennom dagens løp?

3. Spiritualitet er den erkjennbare tro som på ny og på ny – under livets vekslende betingelser – vinner *skikkelse* i den enkelte og i de større fellesskap. Eller enkelt sagt: den tillit til Gud som ytrer seg i tilbedelse og ansvar.

III. Fromhetslivet i den tidlige menighet

Historisk sett er det spørsmål som ligger i overskriften ikke lett å besvare fordi vi må

skjelne mellom en endetidsbestemt startfase og en fortsettelsesfase preget av at Kristi gjenkomst drøyet. Vi ordner vår problemdrøfting i tre delspørsmål:

1. Hvordan ble den tidlige menighet *viss i sin tro*?

2. Hvilke omriss av denne tro kan vi spore?

3. Hvordan levde den ut sin tro under de betingelser som samtid og situasjon ga?

1. *Hvordan ble den tidlige menighet viss i sin tro?* – For det første: Hva er *visshet*? *Visshet* kaller vi den overbevisning at det jeg tror på, er sannhet og virkelighet, noe fast midt i det ubeviselige og noe jeg vet mot det som kan vites. Hvorledes kom den første menighet til slik *visshet*?

Den berodde for det første på Israels erfaringer med sin Gud. Den var derfor ikke subjektiv, men menigheten bevisst som noe overtatt og tilegnet. Mens de omgivende religioner og hellenistiske kulturer «søkte frelse i flukten fra tiden ... og i erfaringer hevet over tiden», grunnet seg på naturbetragtninger, årstider og stjernekreter, «var urkirkens verdensanskuelse ikke kosmisk, men historisk»². Urmenigheten støttet seg på de historiske hendelser som er bevitnet i GT. Skapelse hadde for den en begynnelse. Det skapte var ikke gud, men noe endelig og alltid avhengig av Guds vilje. «Menneskets relasjon til Gud var ikke formidlet gjennom natur (eller bilder), men gjennom lydigheten» (a.a.O., s. 51). Det ga deres spiritualitet fra begynnelsen av en etisk karakter: «Gjør sannheten!» Og den levde med den senjødiske menighet før Kristus i forventningen om Guds avsluttende, verdensforvandlende inngrep.

2. *Hvilket omriss av den kristne tro kan vi spore?* – Denne forventning var for den tidlige menighet oppfylt med Jesu Kristi komme. Han brakte Guds rike inn i historien og proklamerte dets innbrudd i og med hans egen opptreden. Derfor hadde Jesu liv i sin helhet stor betydning for de første kristne, slik de fire evangelier også bevitner. Vi er i dag mer lydhøre enn den tidligere eksegese for de bemerkninger om livsstil og praksis

som evangeliene innholder om Jesu veg. Ett eksempel har vi i Mark 1,35: «Tidlig neste morgen, mens det ennå var helt mørkt, sto han opp og gikk ut til et ensomt sted og bad». Jesu gjorde hva salmeordet sa: «Herre, jeg ber til deg. Om morgenen hører du min røst, tidlig vender jeg meg til deg og venter» (Sal 5,3f).

Jesus mistet ikke Faderen selv om han levde for menneskene. Men han trengte også tiden sammen med Gud, perioder da han trakk seg unna folkets pågang. «Dette hører vesentlig til hans tjeneste, som på denne måten blir spart for å havne i overaktivitet»³.

Evangeliene forteller videre at Jesus, i lojalitet mot sitt folks tro, besøkte den felles bønn, synagogegudstjenesten, sammen med kjernen av sine disipler. Han levde i fellesskap og bekjente seg til sitt opphav hos Gud Faderen – i skarp motsetning til de sentimentale fortegninger av en myk, altaksepterende figur som i dag er blitt så vanlig. Han levde konkret, i en slags spiritualitet preget av kamp uten vold, for å sette i kraft det gudsrrike som kom med ham selv. Kort sagt: Den tro de første vitner lærte å kjenne i møte med Jesus rommet disse formende elementer: det å høre, bønner, fellesskapet, bekjennelse og handling.

Men i første omgang oppsto ikke den tidlige menighets visshet av disse faktorer, men av den merkverdige omstendighet at Israels forløser kom som en skuffelse. Det ventede og inntrykksfulle siste inngrep fra Gud fremsto som den lidende «Herrens tjener» fra Deuterocesaja: hans vei til korset, hans bortgang gjennom døden og hans ubesigelige oppstandelse, betvilt inntil i dag, og som bare kan gripes «doksologisk», dvs. i lovprisningen av den treenige Gud. Det egentlige grunnlag for den kristne spiritualitet var da også «å ta på seg ... det anstøt som ligger i den korsfestede Menneskesønnen», som – slik ettertiden viste – «kunne føre til lidelse og død, til martyrium. Det var altså ingen lettvin, billig spiritualitet»⁴. Men den bygget på den visshet som

var trodd, bekjent og omsunget at «Kristus er oppstanden fra de døde, som førstegrøden av dem som er sovnet inn» (1 Kor 15,20). Den gjorde den nattverd Jesu innstiftet til eucharisti, til påskeseiersfest, til stor takkesang gjennom alle tider.

Dermed står vi ved urkirkens gudstjeneste, det fundamentale uttrykk for dens spiritualitet. Forutsetningen for dette var pinsehendelsen. Pinse betyr: Jesus Kristus, den korsfestede, blir virksom i historiens rom. Hans ord og gjerning, hans omsorg for sine og for verden, går videre. Konkret og under adskillige tumulter: Redde Jesus-tilhengere, som kanskje bare ville friske opp minnene om ham, blir til «kristne» (*christiano*), dvs. ordrett oversatt: til «åndssalvede», til åpenbaringsbærere, som fortsatt virker som fullmektige vitner om oppstandelsen.

Deres vitnesbyrd – det var den andre forutsetning – inneholdt også den betydningsfulle erkjennelse for denne nye spiritualitet at Kristus som yppersteprest ved Guds høyre trer inn for de mennesker som roper til ham og bringer sine bønner frem for Gud. Han er vår «talsmann» (1 Joh 2,1), slik at «den kristne bønn etter sitt vesen ikke er noe annet enn den bønn Kristus retter til Gud for ... oss eller istedenfor oss»⁵.

Men de bedene på jorden kan bare leve i en slik forvisning – og det er den tredje forutsetning – dersom de lar seg innlemme i skaren av dem som (ifølge Paulus' formel i 1 Kor 12,3) bekjenner Jesus som Kyrios, den korsfestede som den oppstandne, den jordiske som den opphøyde. Det var dengang også det fellesskap som levde i forventningen om Kristi snare gjenkomst, brukte Herrens dag til felles måltid og forsto seg selv som Kristi legeme. Dette ble bygget opp gjennom forskjellige gaver hvor Den Hellige Ånd manifesterte seg. Lem på dette legeme ble man gjennom dåpen, som – likesom nattverden – helt fra begynnelsen av hørte til de grunnleggende kristne kjennetegn.

Slik var den tidlige kristne spiritualitet etter sitt vesen gudstjenestlig og kirkelig. ⁽¹³⁾

Dens enkeltelementer kommer til syne i Apg 2,42: «Trofast holdt de seg til apostlenes lære og samfunnet, til brødsbrytelsen og bønnene». Uten å gå inn på den unyttige diskusjon om det her dreier seg om et ideell eller realbilde, har vi på dette sted urkirkens ikon for oss. Her er grunnelementene i Jesu fromhet – å høre, be, leve i felleskap, bekjenne og å handle – omformet til de ekklesiologiske, menighetsmessige, uttrykk. Under henvisning til dette sted kan vi – igjen ganske personlig, uten nøling og trosvisst – svare dersom vi blir spurt: «Er Du en kristen?» – «Ja, sannelig, jeg er kristen! Jeg er døpt. Jeg kjenner noe til Guds ord. Jeg lever i menigheten. Jeg mottar nattverden og ber». Dette er det svar Bibelen på ny anbefaler, og som derfor er det evangeliske svar. Og dersom vi gir dette svar, lyser noe frem fra vår spiritualitet.

3. *Hvordan levde urkirken ut sin tro under de betingelser som tiden og situasjonen ga?* – For å svare kort på dette spørsmål, må vi hente inn den fjerde forutsetning, den som ligger i den urkristne gudstjeneste. Det «rom» de første kristne levde i, var huset og byen. Og til gudstjeneste møttes de i husene. Av dette gir seg også størrelsen på en slik forsamling: Den kunne neppe ha vært på flere enn 30–40 personer, og menigheten i storbyen Korint kunne, etter hva vi kan vite, totalt ha omfattet ca. 100–200 medlemmer.

For å forstå disse husmenighetene og deres fellesliv, gjelder det å ta i betraktning to momenter: De måtte bearbeide det forhold at Herrens gjenkomst, som skulle gjøre ende på all deres sorg, uteble. Og de måtte komme til rette med overgangen fra den eskatologisk bestemte begynnerfase til den fortsatte historie som førte til ytterligere trengsler. «Det nye testamente er fullt av henvisninger til det psykologiske og teologiske problem som parusians utblivelse påførte kirkens medlemmer» (Zizioulas, s. 53). Vi kan knapt forestille oss dimensjonen og alvoret i dette åndelige løft. Formaningene, som ofte utgjør den andre, faste delen i apostelbrevene – og som vi i dag høyst udif-

ferensiert appliserer på mangfoldet i våre folkekirkelige menigheter – gjaldt de presedede, små og oversiktlige husmenigheter som var «som skremte får» (A. Bengel i *Gnomon* til Joh 20,19).

Dette hadde for deres eksistens som troende i den antikke verden klare og entydige konsekvenser. Når vi i Ef 5,8 leser: «En gang var dere selv mørke, men nå – i Herren – er dere lys. Lev da som lysets barn!» – så er dette for oss nesten abstrakte bilder. For efeserne betydde det: «Ta avskjed med avgudene og overgi dere til den éne Gud som dere har lært å kjenne gjennom Jesus Kristus. Ingen inter-religiøs bønn!»

Den isolering fra byfelleskapet som var forårsaket av slik veiledning – f. eks. i Korint med ca. 100.000 innbyggere, 1000 prostituerte, 33000 slaver og en uoverskuelig mengde av kulter, sekter og livsstiler – ble skjerpet ved at de kristne tok ekteskapet på alvor, noe som var en del av Kristus-troen, og gjennom disiplin i det ekteskapelige liv, samt bannlysning av ekteskapsbrudd. Felleslivet i det nesten familielike samfunn som den eucharistiske husmenighet utgjorde, antok, under inntrykk av forkynnelsen, nesten diakonale trekk. Sjelesorgen var omsorgen for menighetslemmenes tro og liv, som også snart utvidet seg til omsorgen for ikke-kristne i de nære omgivelser. Selvom staten forfulgte de kristne, forsøkte den tidlige menighet å la sitt forhold til denne – i lys av troen – bestemmes som en gitt og forgjengelig ordning. Menigheten iakttok også, i rammen av meget begrensede muligheter, sine forpliktelser overfor staten gjennom forbønn, lydighet, motmæle og bekjennelse. Staten møtte menigheten først og fremst i rammen av byens liv. De kristne levde innenfor byens samfunn, og i lys av endetidsperspektivet ble den ikke gjort til noe uhellsvangert «Babylon».

Slik sett, i møte med den gigantiske urbanisering i vår tid, trer morgendagens kirke oss i møte i den lille enhet som urmenigheten var: «Menigheten mellom huset og byen ... som hus-orientert, livskraftig liten celle ...

spiritualitet

med det mål å forandre bylandskapets umenneskelige ansikt»⁶. – Så mye om det teologiske grunnlag!

IV. Historiske erfaringer og former

Fundamentene blir usynlige – slik det skjer når vi bygger. Den planlagte og ferdige bygning skjuler dem. Men de er likefullt uhyre viktige. Om man avviker fra fundamentene og bygger på siden av disse, blir huset skjevt. Og når reisverket ikke stemmer med grunnflaten, faller konstruksjonen sammen. Ikke likt, og dog – som når en storm kommer, sier Bergeprekenen til avslutning (Matt 7,24–27). I dette «ikke likt» befinner vi oss nå. Men utviklingen går raskt. – La oss kort se på historiens avleiringer og dermed forlate billedtalen. Av de mange historiske epoker – Oldkirken, middelalderen, reformasjonen, pietisme og nytid – stanser jeg skissemessig bare ved to: Oldkirken og reformasjonen.

1. Spiritualitet i Oldkirken

Du vil merke hvor aktuelt og livsnært forholdene her fremstår! Det fantes her en i hovedsak ubestridt og selvfølgelig praksis, på gresk likefrem kalt «*praxis*», som besto av bibelord, bønn, gudstjeneste (eucharistifeiring), faste og stillhet. Den ble av alle holdt for å være det anerkjente og anbefalte helhetlige uttrykk for tilliten til Gud. Det var riktignok nødvendig å omsette denne praksis på forskjellige måter, resp. at enhver kristen realiserte den noe ulikt, fordi den måtte kombineres med den enkeltes livsbetingelser. Denne personlige aksentuering som den enkelte ga sitt åndelige liv, tilkjennega den enkeltes fromhetsutforming, som bar den interessante betegnelse «*politeia*». Ordet *politeia* betyr egentlig borgerens forholdssett innenfor statens ramme – men her altså: den kristnes væremåte eller spesielle praksis i menigheten.

Dersom noen spør: «Hvordan lever Du det du lærer?» da spør han etter min *politeia*. Oldkirkelig formulert: Hvordan vinner – alt må jo ikke være like viktig! – bibelord, bønn, gudstjeneste, faste og stillhet – skikkelse i ditt liv?» I denne sammenheng støter vi på et tredje element, en vanskelig tilgjengelig del av *politeia* som angår den personlige bønn, kalt «den skjulte øvelse» (*krypté meleté*). Denne ble, med dens nederlag og seire, hegnet om på omsorgsfull måte. Og dette avverget at man kom til å tale altfor fritt og kjekt om den. Bare i sjelesorgen ga Oldkirkens fedre og hellige kvinner åpent innsyn i denne side ved fromhetslivet. Men de trodde at enhver kristen praktiserte bønnens «skjulte øvelse», og at man holdt for seg selv de vekslende tilstander og erfaringer med denne.

Hva kan vi trekke ut av disse meddelelser om spiritualiteten i Oldkirken? Vi har formodentlig i momentene *praxis*, *politeia* (spesiell praksis) og «den skjulte øvelse» å gjøre med de grunnleggende uttrykk for den kristne fromhet. De forandrer seg riktignok i historiens løp og former seg forskjellig ut fra den konkrete realisering i enkeltmenneskers og gruppers liv – likeså under spesielle betingelser som klima, konfesjon, kirketilhørighet, krig og fred. Men disse fromhetsyringer er i sin grunnbestand gjenkjennelige og gjennomgående.

Aktuelt spurt: a. Hva er i dag «praksis» i vår kirke, hva er uomstridt anerkjent og fundamentalt? b. Hvordan ser veiene og måtene for den spesielle praksis ut? Har vi i våre samtaler i den senere tid merket noe til den? c. Hvordan står det til hos meg med «den skjulte øvelse», dersom jeg skulle avlegge regnskap for den?

2. Gis det en evangelisk-luthersk spiritualitet?

Dette spørsmål er ikke stilt i avgrensende hensikt, men er ment som et spørsmål etter en fromhetsutforming som samsvarer med og er typisk for en bestemt kirke. Heller

ikke her gikk reformatorene vilkårlig frem, men omformet det de fant av fromhetsuttrykk. Hva de tok med videre fra middelalderkirken, var: metoder for meditasjon over bibelordet, bønn i mange konkrete former, troens erfaring i kamp med anfektelsen, livet med de syv sakramenter, og fremfor alt det som feires i gudstjenesten, messen, og de konsekvenser som ga seg av alt dette og som ble sammenfattet i ordet «caritas». Dette var – forstått med senmiddelalderens hele farverikdom og symbolikk – «praksisen», totaliteten av det fromhetsliv kirken anerkjente og anbefalte. Det var dette som Luther hadde møtt og – det er nå altså vårt tema – som han ble fast ved.

Han ble fast ved det idet han underkastet det overleverte (*traditio*) den reformatoriske grunnerkjennelse. Tidligere kunne man erhverve seg fortjenester gjennom fromhetsøvelser som ble forvaltet av kirken og som ble godskrevet hos Gud. Under avvismingen av denne type fromhetsøvelser heter det i CA IV at «de (evangeliske menigheter) lærer at mennesker ikke kan bli rettferdiggjort overfor Gud ved egne krefter, fortjenester eller gjerninger, men at de blir rettferdiggjort uten vederlag for Kristi skyld ved troen, når de blir tatt til nåde, og at syndene blir forlatt for Kristi skyld, han som ved sin død har gjort fyllest for våre synder».

Kort sagt: Ikke åndelige øvelser gjør from, men troen. Luther gikk i sitt spiritualitetsskrift *Om et kristenmenneskes frihet* så langt at han sa: Det skader ikke sjelen «ob der Leib unheilige Kleider trägt, an uheiligen Orten ist, isst, trinkt, wallet, nicht betet und lässt alle Werke anstehen (ausfallen) ... Das ist die christliche Freiheit, einzig der Glaube, der da macht, nicht dass wir müsig gehn oder übel tun können, sondern dass wir keines Werkes bedürfen, die Frommheit und Seligkeit zu erlangen, wovon wir hernach mehr sagen wollen»⁷.

Vi makter slett ikke i lengden å stille oss tilfreds med dette «sola fide» slik satt på spissen – ved troen alene, alene, alene –

uten henvisning til noen gjerning! Derfor kom da også Luther til å si mere senere hen. Han skriver således følgende i *De schmalkaldiske artikler*: For å bli i troen – mellom dåpen og døden – midt i livets betingelser, fins det uttrykksformer, konkretiseringer, øvelser: gudstjenesten midt i forsamlingen, sakramentene dåp, skrifte, nattverd, som utdeler frelsen forat vi skal ta i mot den – og sjelesorgen som frelsesmeddelelse i konkrete livssituasjoner. Slik sier han det ordrett: «– Gud er rik i sin nåde: Først gjennom det muntlige ord når syndenes forlatelse blir forkynt i all verden. Det er evangeliets egentlige embete. For det andre ved dåpen, og for det tredje gjennom alterets hellige sakramente. For det fjerde gjennom nøklemakten, og dessuten gjennom brødrenes gjensidige samtale og trøst» (De schm. art. III,4).

Dermed har vi for oss de fem pillarer i en reformatorisk fromhet som var anerkjent og anbefalt praksis over alt. At det her i realiteten handler om «praksis», viser den stadig øvelse av «tilbakevending til dåpen» (*recursus ad baptismum*) – den daglige forsikring om dåpens gyldighet – som var typisk for reformasjonstiden og lenge etterpå.

Det er uunngåelig å føye til enda en familie- eller fellesskapsrelatert «*politeia*»: den reformatoriske husgudstjenesten, den senere husandakten. Den besto av salmesang, skriftlesning, bønn og lesning av et avsnitt av Den lille katekisme, dvs. ytterligere fire elementer som i de følgende århundrer ble av største betydning for den evangeliske spiritualitet. Min far møtte ennå menighetslemmer som levde av de gamle bønnebøker og små salmebøker, uten ellers å være merkbart kirkelige. Dette var rester av den tidligere praktiserte helheten! Rester av den helhet, hvis utspring, skikkelse og mangfold omtrent så ut slik vi her har prøvd å fremstille den. – Hvordan står det så til idag?

V. På leting etter en ny spiritualitet

Nok en gang tilbake til Nairobi! I budskapet fra Kirkenes Verdensråd til kirkene står setningen: «Vi lengter etter en ny fromhet som kan gjennomtrenge vår planlegging, tenkning og handling»⁸. Det er altså blitt noe foreldet over vår hittidige fromhet, og «foreldet» betyr utbrukt, stivnet og ikke lenger i stand til å møte dagens utfordringer.

En utvikling i de ytre forhold la grunnlaget for dette: Den tidligere fromhet forutsatte den patriarkalske familiestruktur, en «livets almene rytmefasthet og langsomhet», som August Vilmar treffende uttrykte det (*Past. Theol.*, s. 58). Denne var utformet som husandakten ved måltidene. Med den arbeidsdelte verden, den industrielle tidsrytme og familiens forfall ble disse forutsetninger borte.

Men det var også tungtveiende *indre* årsaker som førte til denne oppløsning av det tidligere fromhetsmønster.

Ifølge Joachim Track maktet ikke den énsidige, ord-relaterte evangeliske fromhet i lengden å forbinde tro og erfaring, visshet og involvering. Denne fromhetens sterke insistering på syndsbevissthet og syndstilgivelse svekket blikket hos mange menings-søkende mennesker for dens livsbekreftende og befriende funksjon. Dens former synes livsfjerne, og utviklet seg ikke sammen med endringene i selve livets ytre vilkår. Dens språk fikk ikke grep om de problemer som tårnet seg opp, og dens praksis ga ingen tilstrekkelig tydelige modeller på hva det vil si å tro som fellesskap og å leve ansvarsetisk innenfor uoverskuelige systemer.⁹

På denne måte oppsto en omfattende leting etter en ny spiritualitet, etter troserfaringer, etter overbevisende former, etter forbilder og – i tråd med CA 21 – etter hellige som kunne bistå oss. Denne leting er i full gang. Og den som leter, føres til funn. Vi har funnet nye former, og dessuten noen gamle som har vist seg å være fornybare.

Jeg viser her til en rekke former og nye initiativ som har vist seg fruktbare i nyere tysk kirkeliv, og som her kort skal refereres:¹⁰

1. Nattverden har fått sterkere farve av påskens seier.
2. Kirkearkitekturen har skapt nye gudshus som på en riktigere måte tyder det liturgiske liv som her skal leves.
3. Retreat-dager avholdes med ulik profil og for ulike brukergrupper.
4. Kvinner samles til felles frokost på tvers av konfesjoner, sosial status og familiesituasjon. Den åndelige dimensjon er bygget inn i samlinger av denne type.
5. Ny salmebok vil bli en åndelig berikende hendelse.
6. Gudstjenesten har fått et rikere og mer menneskenært uttrykk. En ny agende legger opp til større medvirkning fra menighetens side. Kasual-handlingene har ikke tapt sin posisjon.
7. Prosjekter for menighetsoppbygging har vist seg å være viktige evangeliseringsfremstøt.
8. Kirkemusikken, som trekker stadig nye til kirken, er mer enn bare «forskjønnelse», men har ført til lovsang med større fylde.
9. Kommuniteter og diakonale initiativ er, nå som tidligere, viktige inspirasjonskilder for troens liv og troens praksis.
10. Den åndelige litteratur (hvor Den katolske kirke har lyktes best) samler mennesker til fornyende studium, individuelt og i grupper.
12. Meditasjon innøves og praktiseres på en ny måte.
13. Folkehøyskolene har gjennom sin historie gitt viktige impulser til kirkens spiritualitet, særlig ved å imøtekomme behov hos befolkningen i de landlig pregede områder.

Men dette oppbud av nye former trenger også en vurdering. Derfor sikter det som nå skal bemerkes ikke på det som vinner almen tilslutning, men til besinnelse på *sannhetsspørsmålet*. Også troens mange uttrykksformer må underkastes en etterprøving om de er skriftmessige, om de samsvarende med kirkens bekvemmelighet og lære, om de bidrar til dette «ham være ære i menigheten og i Kristus Jesus gjennom alle slekter og i alle evigheter», som er omtalt i Ef 3,21. I møte med mangt som kommer til oss av nytt, ukjent og uvant, av eksperimenter og forsøk, må vi ha et åpent, forståelsesfullt og, om mulig, også et humørfyllt og tålmodig hjerte. Men her gjelder også den pastorale regel om så langt som mulig å komme men-

nesker i møte – og dog uten å forråde evangeliet og Guds rikes stille ankomst iblant oss.

Således er det betenkelig når «Herrens måltid» – om uttrykket faller i smak eller ikke – gjøres til et måltid i *våre* hender, og hvor det tales om at *vi* deler brød og vin med hverandre. Det vi ofte tilbys av tilsynelatende språklig vakre bønner, er ofte slett ikke bønner. De er snarere ordrike meditasjoner over menneskelivets forhold, hvor Gud til slutt opptrer som assistent for våre egne bestrebelser.

Vi har også å gjøre med fenomener som har utvandret fra den kristne spiritualitets faste former, og som er blitt gjort til religiøst ladete og kroppsrelaterte og utrolig sensitive eksperimenter med menneskers indre liv. Det sakkyndig ledede bibliodrama sikter jeg ikke til med dette.

Feminismen, som lik alle -ismer fremstiller en guddommeliggjøring av en i og for seg rettmessig innsikt, gir oss spesielle problemer. Når vi forsøker å slette ut alle spor av nedvurdering av kvinnene i kirken og integrere dem på en riktig måte på alle nivåer, er det da meningsfullt – ved å krenke Gal 3,28, som sier at gjennom dåpen til Kristus skal kjønnsforskjellene ikke lenger skille – å splitte menigheten i ulike spiritualitetsformer? Ikke få forsøk tenderer i retning av en subjektiv sær-verden, hvor de eller den enkelte kan være «jeg helt og fullt». I realiteten er de spesielle uttrykksformer for et midlere utdanningssjikt, uten noen som helst relasjon til vanlige mennesker.

Helt uløst er videre dette spørsmål: Hvordan bringer vi spiritualitet – eller enklere sagt – en realiserbar gudstro til de mennesker som er dødstrøtte av sitt arbeid og som hverken er i stand til å lese eller uttrykke seg? Eller til de, unge eller gamle, som ikke lenger ser noen mening med livet, som ikke engasjerer seg, og som på grunn av et slaveforhold til fjernsynet har gjort hjernen inaktiv, så den ikke lenger kan opppta en klar tanke?

Grenser for kristen spiritualitet – eller er

de gamle, enklere former fortsatt bærekraftige? Er det en løsning når katolske teologer sier til oss: «Alt det er godt og vel, men det er altfor intellektuelt og krever et visst utdanningsnivå. Sett messen i sentrum! Den taler til det hele og fulle menneske, og den taler til enhver. Under dens tak kan alle bo!»

Jeg avslutter med syv regler om «Å gi troen en fornuftig (åndelig) form» og en tanke om «Spiritualitet og ansvarlighet». «Fornuftig» – *logiké latreia* – stammer fra Rom 12,1, og betyr: å gi form i pakt med Ordet (*logos*), gudsordet, og ikke pakt med et følelsesmessig velvære.

VI. Å gi troen en «fornuftig» form

1. Veivisende for det å gi troen form er den bibelsk-refomatoriske forståelse: Spiritualitet er ikke forutsetning for fellesskapet med Gud, men en følge av Guds barmhjertighet og Helligåndens virke.
2. Det som skal formes («materien») er de grunnelementer i det konkrete trosliv som kan avleses av Jesu liv (resp. av Apg): å høre, å be, å leve i fellesskap, bekjennelse og handling.
3. Denne gestaltning må skje i frihet. Om engasjementet mer beveger seg om det å høre, eller å be, osv., trenges ingen forskrifter. Dette veksler etter stand, alder, livets krav eller andre omstendigheter.
4. De typer og aksentueringer som slik vokser frem – bibelorientert, evangelikal, liturgisk, meditativ, emasipatorisk, sosial, charismatisk – bør ikke, så sant de virkelig er uttrykksformer for den éne tro, spilles ut mot hverandre, dersom talen om «forsonet mangfold» ikke skal bli en tom påstand.
5. Levd tro realiserer seg på fire områder: i den enkeltes liv, i familiens eller gruppens fellesskap, i menighetens sammenkomster og i det offentlige liv.
6. Uoppgivelig er det økumeniske perspektiv med tanke på å møte andres erfaringer

og fromhetsstiler, og for å lære av dem og, i gitte tilfelle, overta uttrykk i endret form.

7. Åndelig øvelse! Øvelse har også sin betydning i det åndelige liv. Enkelte praksiser må innøves, ikke for snarlig å oppgis, men fastholdes tross indre og ytre motstand. – Hvor er de åndelige ledere i den evangeliske kirke som kan hjelpe oss til dette?

Og så en tanke til sist om «spiritualitet og ansvarlighet» for at ikke det inntrykk skulle oppstå at spiritualitet er noe verdensfjernt og innadrettet, uten følger for mine omgivelser! Ansvarlighet er i vår sammenheng et strengt teologisk begrep. Det relaterer seg til ham som det veivisende Ordet utgikk fra. Jeg er som troende kalt til å leve og lide midt i verden – i ansvar overfor Gud. Men det er skjedd en indre ulykke med ordet «ansvarlighet»: Det har tapt sitt «overfor hva», slik at vi bare sier «ansvarlig for».

I syndig vane – å være lik Gud! – føler vi, eller sier vi like ut, oss ansvarlig for alt – ansvarlig for altfor mye. Derfor fins det også i kristne kretser en flukt inn i ansvarsløsheten under press av å *skulle* for mye, fremfor alt i forhold til de små og nære krav. For vi bærer jo ansvar for verden.

Spiritualitet forstått som et liv bestemt og formet av Helligånden innfor Gud, mellom dåpen og døden, henter oss tilbake til det som virkelig betyr noe, og fornyer dette grunnleggende: ansvarlig «overfor hva». Den setter oss i den frihet ikke å måtte flykte og til endog å ha håp i verden – også nå midt i dens raske forfall.

Hva betyr så frihet og ansvarlighet? Jeg

er ikke ansvarlig for alt. Ansvar er konkret og vokser sammen med meg. Ansvar må oppfattes dialogisk. Ansvar fordrer hardt arbeid. Jeg står under nådens og tilgivelsens beskyttelse. – Spiritualitet er også dette: Å leve ansvarlig i verden – innfor Guds ansikt og for menneskene.

Noter

- 1 H. Krüger/W. Müller-Römheld (Hgg.): *Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse*, Frankfurt 1976, s. 321–324.
- 2 J.D. Zizioulas: «Die frühchristliche Gemeinde», i B. McGinn/ J. Meyendorff/ J. Leclercq (Hgg.): *Geschichte der christlichen Spiritualität*. Erster Band, Würzburg 1993, s. 51–70 (her s. 51)
- 3 E. Schweizer: *Das evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen 1967, s. 30.
- 4 J.D. Zizioulas: a.a.O., s. 52.
- 5 J.D. Zizioulas: a.a.O., s. 54.
- 6 H.-J. Klauck: *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg 1992, s. 11.44.
- 7 M. Luther: «Von der Freiheit eines Christenmenschen», i *MA 2*, s. 267–287 (her: 270.273) – (Jf. overs. av S. Hjelde i Martin Luther: *Verker i utvalg*, ved I. Lønning og T. Rasmussen. Bd. II, s. 203ff).
- 8 H. Krüger/ W. Müller-Römheld: a.a.O., s. 1.
- 9 J. Track: «Versöhnte und versöhnende Frömmigkeit. Überlegungen zu Eigenart und Gestalt evangelischer Frömmigkeit in unserer Zeit», i H. Wagner (Hg.): *Spiritualität. Theologische Beiträge*, Stuttgart 1987, s. 9–36 (her: 25–28).
- 10 Red. note: Professor Seitz har gitt redaksjonen frihet til å bearbeide og forkorte følgende avsnitt som henspiller på tyske forhold, men som han antar ikke i samme grad treffer norske kirkeforhold. En norsk leser vi likefullt gjenkjenne flere av de nevnte momenter.

Meditasjon

Av Joachim F. Grün

Stadig flere mennesker praktiserer meditasjon. For noen år tilbake lå tallene for Vest-Tyskland på over en million mennesker som mediterte regelmessig. Hva søker det postmoderne menneske i meditasjonen?

Biskop emeritus Tord Godal skrev i sin artikkel «Bibelsk meditasjon»: «Ordet meditasjon kommer av ordet 'meditari'. Vanligvis oversettes det med 'å søke inn mot midten'. Meditasjon er et nøytralt begrep og kan nyttes i ulike sammenhenger. Ja, et hvert menneske mediterer hver gang det i stillhet stanser opp og undres over et fenomen. Alle disse har det felles at de søker innover mot et samlende sentrum.» (Godal s. 51)

Tross det store mangfoldet i bruken av begrepet meditasjon, kan vi ane et felles mål for meditasjon, som jeg vil beskrive slik: «i stillhet å finne en vei innover mot midten». Meditasjon er et uttrykk for menneskets dype «vesens-lengsel» etter det tapte sentrum i tilværelsen som gjør livet helt. Veien denne artikkelen tar, spenner fra en idéhistorisk analyse av årsakene til tapet av meditasjonen frem til dens praksis.

1. Hvorfor glemte vi meditasjonen i våre protestantiske kirker ?

Ordet meditasjon kommer som sagt fra det latinske ordet «meditari», som ble brukt av

kirken for den kristne meditasjonen. I den katolske og ortodokse kirken har hverken ordet eller meditasjonens praksis forsvunnet. Men i våre protestantiske kirkesamfunn derimot gikk først meditasjonens praksis tapt, og i vårt århundre holdt vi også på å miste begrepet. Når «Østens» gamle hinduistiske og buddhistiske religioner og nyreligiøsiteten holdt sitt inntog i Vesten, særlig i 70-årene, tok disse religiøse strømninger ordet meditasjon og fylte begrepet med sin forståelse. Dermed ble det enda vanskeligere å gjenoppdage det meditasjonen hadde betydning i vår kristne tradisjon. Lenge trodde mange kristne derfor at meditasjon var noe fremmed-religiøst.

Men det kristne brorskap «Ordo crucis» og retreatbevegelsen, med dets tidsskrift *Over Alt*, har i Norge de siste årtier prøvd å gjenvinne den kristne betydningen av ordet meditasjon.

Den senere biskop Tord Godal utga i 1947 sin doktoravhandling: *Meditasjon og dens betydning for erkjennelsen*. Slik jeg bedømmer det, er Godals meget viktige innsikt glemt eller ikke påaktet, særlig hans analyse av de idéhistoriske grunner for tapet av meditasjonen.

Filosofisk årsak til tap av meditasjonen

Godal ser i filosofiens utvikling den viktigste årsak til tapet av meditasjonen. Han fin-

ner årsaken hovedsakelig i den filosofiske retningen som vi kaller «idealismen». Han sier at vi finner årsaken til tapet av meditasjonen «i den erkjennelsesteoretiske utvikling, som i filosofien artet seg som en bevegelse mot subjektivismen». Der hvor erkjennelsen blir en subjektivt skapende akt alene, har meditasjon ikke lenger noen mening eller berettigelse. Med Descartes' subjektive utgangspunkt for erkjennelsen, ble det inntatt en erkjennelsesteoretisk posisjon som stod i avgjort motsetning til meditasjon. Denne forutsetter nemlig objektets primat, med den følge for erkjennelsen at dens utgangspunkt og vesen blir objektet og objektets selvmeddelelse. (Godal, s.3). Kant understreker subjektivismen ved å beskrive den subjektivt skapende del av erkjennelsen og ved å bestride menneskers erkjennelsesmulighet av det virkelig guddommelige. Det menneskelige subjekt ble innestengt i tid og rom i sansenes verden. Meditasjonsanskuelsen og meditasjonens mulighet til å få kontakt og innsikt i Gud – ja, kommunisere med Gud – ble benektet.

I middelalderen derimot, f.eks hos den kjente teologen Bonaventura, finner man en tredelt erkjennelsesvei: ratio (1. øye), empiri (2. øye) og mystikk, eller den anskuende erkjennelsen (meditasjon som 3. øye). Bare via to veier skulle man etter idealismens gjennombrudd kunne komme til sann erkjennelse av virkeligheten: via fornuft (ratio) og empiri/sansene. Ville teologien si noe om virkeligheten, så måtte den tvinges til å bli rasjonalistisk. «Det sier seg selv at i samme grad som teologien lot seg bestemme av denne filosofiske utviklingen, måtte også meditasjonen bli drevet ut.» (Godal s. 93).

Inkarnasjonen som erkjennelsesmessig fundament for meditasjon

Godals anliggende er nå å kritisere idealismen også utfra nyere filosofisk utvikling, særlig utfra den moderne filosofiske skole som vi kaller «fenomenologien», for å gjenvinne meditasjon som en reell erkjen-

nellesvei. Fenomenologien gjenoppdaget «skuen» som en erkjennelsesmulighet, hvor «fenomenet mottas i dets umiddelbare gitt-het (vesensskuen)» (s.182). I denne skuen faller «objektet og subjektet» sammen, noe som idealismen hadde adskilt.

Godal gjenvinner meditasjonen også ved hjelp av inkarnasjonslæren. Den mener jo nettopp at Gud ble menneske, påtok seg kjødet for at vi skulle kunne «skue» Guds herlighet. «Ordet ble kjød og tok bolig iblant oss»..... «og vi så hans herlighet». (Joh 1,14)

Mens idealismen går utifra dualismen mellom ånd og materie, mener inkarnasjonsteologien akkurat det motsatte, mellom enheten mellom ånd og materie, mellom det «synlige bildet og bildets vesen» (Godal s.162). Ved å betrakte eller meditere over Guds bilde i historien, fortellingene om ham, kan vi komme til erkjennelsen av det som er sannhetens grunn.

Meditasjon fører til sann erkjennelse, ja er en egen erkjennelsesvei. I meditasjonen er det mediterte (som det objektive = fenomen) selv aktivt og skaper i oss det «møtet» som gir erkjennelsen. Vi skaper ikke med våre subjektive midler, fanget i subjektivismens ring, våre egne bilder, men i meditasjonen erkjenner vi ved å bli møtt av Gud, som er synlig i den inkarnerte Jesus Kristus. Erkjennelsen skjer ved selvmeddelelse av det mediterte. Kanskje vi kunne kalle denne form for meditativ erkjennelse *hjerrets erkjennelsesmulighet*. Med denne analysen har Godal gitt oss en filosofisk og teologisk hjelp til å vinne tilbake meditasjonen som en virkelig erkjennelse.

Teologisk årsak til tapet av meditasjonen

At filosofiens utvikling kunne tåkelegge en egen teologisk erkjennelse og langt på vei fjerne meditasjonen, har etter mitt syn flere andre årsaker som vi kan finne i teologiens historie. Hvordan kunne en filosofisk retning som idealismen make å få så stor inn-

flytelse på teologien at den mistet en egen erkjennelse og dermed meditasjonen? Svaret kan muligens kaste lys over historiske årsaker, som igjen kan stille viktige spørsmål til oss idag.

Til det motsatte er brakt for dagen, vil jeg våge følgende påstand: Idet teologiutdanningen skilte lag med klosteret, mistet teologien sin rot i bønningen og meditasjonen, og ble samtidig vergeløst sårbar for universitetenes bestemmende strømninger, ikke minst de filosofiske. Årsaken til denne separasjon går tilbake til 1200-tallet. Inntil da hadde de kjente teologer erfaring i mystikk. Teologi var en erfaringsvei, eminent praktisk! Siden da begynte den skolastiske metode, logikken og det begrepsmessige språk å bli bestemmende. Vi fikk universiteter som mer og mer ble skilt fra klostrenes egen teologiske utdanning. Jan Schumacher sier med rette: «Dette paradigmeskiftet i teologien førte gradvis til at den praktiske eksistensielle dimensjonen i teologien ble skilt ut fra den systematiske og kom til å leve sitt eget liv, – vi kan godt si til tap for dem begge.» (Schumacher s. 15). Slik sett var oppsplittelsen mellom teologi som vitenskap og den indre erfaringsvei forbedret siden renessansen.

Reformasjonen, og ikke minst Luther, fortsetter riktignok i første omgang «meditasjonslinjen» (Godal, s. 197). Luther så på meditasjon som nødvendig for å tro. Han sa: «Erfaring gjør en teolog til teolog» (*experientia facit theologum*). La oss også minnes hans berømte ord om at ingen kan bli en sann teolog eller en kristen uten bønn, meditasjon og anfektelse (*oratio, meditatio, tentatio*). Luther sto selv i klosterets utdanningstradisjon og var en beder. Men idet den reformatoriske teologien skiller lag med klostrene og binder seg ensidig til universitetene, blir teologien mer og mer tatt til fange av den rådende filosofiens utvikling. Det er først etter reformasjonen at renessansens oppsplittelse mellom den indre erfaringsvei og den rasjonalistiske gudstanke kan vinne seier. Den katolske kirken innf-

rer etter reformasjonen (siden Tridentinum) egne presteseminar, mens den protestantiske teologiutdanning foregår på universitetene. Der mistet teologien mer og mer sin første rang og ble erstattet av filosofien. Den etterhvert rådende rasjonalisme kunne ikke akseptere meditasjon som en sann erkjennelsesvei. Samtidig overtar i den protestantiske teologien «stridens teologi» og fortrenger meditasjonsfromheten. (Ruhbach, *Theologie und Spiritualität*, s. 153) Mystikken, forstått som den indre erfaringsvei, og den rasjonale teologien skilte lag. Meditasjonen ble drevet ut av teologien. Selv om Menighetsfakultetet til stor velsignelse har fornyet og bevart Bibelen og den kristne bekjennelse, så har heller ikke dette konservative fakultet gjenvunnet den indre erfaringsvei som en del av den teologiske utdanningen.

Hvis vi idag prøver å gjenvinne meditasjon som en sann erkjennelsevei, også for teologien og presteutdanningen, så er vi vel dermed også tvunget til å spørre om teologistudiet på universitetet og løsrevet fra bønnefostrende felleskap (klostrene), har den plass som det bør ha. Selv må jeg etter mange års vei gjennom universitetene svare: «Nei!»

Godal har rett når han sier at tapet av en evangelisk meditasjon «nok delvis også er kirkens egen skyld» (Godal: *Bibelsk meditasjon*, s.51). Ja, vår protestantiske kirke har selv en god del skyld i tapet av meditasjonen. Det spørres om teologien tar ansvar for det og retter opp dette tapet. Tapet av meditasjonen, det er tapet av bønningen som teologens livsform, det er tapet av den egne, indre gudserfaring, det er tapet av en genuin og sann erkjennelse ved siden av det våre sanser (*empiri*) og tanker (*ratio*) kan fatte av Gud og virkeligheten.

Selvfølgelig, og takk og pris har vi dermed ikke mistet den ubevisste meditasjon som de troende til alle tider har brukt. Godal henviser i sin artikkel «Bibelsk Meditasjon» til Haugianisme og Oxford-bevegelsen som vekkelser som også fornyet medi-

tasjonen praksis» (s.59). Men som en bevisst vei som kan læres og som har sin faste plass i teologien som egen erkjennelsesvei, også i den systematiske teologien, gikk meditasjon tapt.

2. Den kristne meditasjonens særpreg

Bare den kristne meditasjonen har, som allerede nevnt, inkarnasjonen som sitt fundament. Dermed får meditasjonens allmenne definisjon «i stillhet å finne en vei innover mot midten» et konkret innhold. Tilværelsens midtpunkt er åpenbar i Jesus Kristus, og veien til midten er veien til et møte med den oppstandne, varig inkarnerte Gud, Jesus Kristus.

Den kristne meditasjonens mål er derfor møtet med Gud, å utdype fellesskapet med vår skaper ved å utdype kommunikasjonen med Gud. Derfor er meditasjonen en del av bønnens utvikling, en nødvendig del som sådan.

I rammen av en liten artikkel som denne er det ikke mulig å redegjøre for andre meditasjons-veier på en ansvarlig måte. Men jeg tror det er mulig å si så mye om de forskjellige veier, at de enten søker mer energi, eller opplysning, eller innsikt i ens dypere selv, nesten som en form for terapi. Den anerkjente tyske «meditasjons-terapeut» Klaus Thomas understreker at meditasjonens farer (Melzer, *Innerung*, s. 77–94) kun er reelle når meditasjonen ikke utføres av en lege eller når den ikke er kristosentrisk.» (Thomas, s. 107.352) Den kristne meditasjon søker Gud selv på inkarnasjonens vei og et møte, ja foreningen med HAM SELV, og er i sitt vesen derfor kristosentrisk.

3. Meditasjonens plass: helliggjørelsesveien

Meditasjon er en vei, eller en veiavsnitt i bønnens utvikling. Bare i relasjon til Gud

kan menneskets dypeste skader helbredes. Men uten å tale til Gud og lytte til Gud – altså uten å be – kommuniserer ikke mennesket med Gud og lever heller ikke i en levende relasjon til Gud. Hvis vår dypeste skade er oppstått i relasjon til Gud, så kan også denne skaden kun overvinnnes i relasjon til Gud. Det er derfor vi må lære å gå bønnens vei som vårt eneste håp om helbredelse. Jeg tenker ikke her på frelsesvissheten, men på håpet om den voksende helbredelse av vår syndige, oppsplittede natur, som har sitt opphav i våre hjerter. Det er derfor vi må gå inn i oss selv, inn i våre hjerter for å åpne opp for den helbredende frelse som Gud selv er.

De gamle, ortodokse lutherske teologene kjente fortsatt til troen som helbredelsesvei og kalte denne veien «Ordo Salutis». Målet for Ordo Salutis var, «unio mystica», det vil si den gjenvunne forening med Gud. De ortodokse lutherske teologene står her i kontinuitet med den gamle kristne overbevisning, som den ortodokse og den katolske kirken aldri har mistet, nemlig overbevisningen om at menneskets bestemmelse er dets helliggjørelse.

Helliggjørelsesveien er helbredelsesveien hvor den enkelte som er oppsplittet i seg selv og i sine relasjoner gjenvinner helhet. I stedet for unio mystica bruker vi idag ofte begrepet «kontemplasjon». Man forstår meditasjon som en nødvendig del av denne helliggjørelsesveien, som er bønnens vei. Vi kan derfor fastslå at meditasjon ikke lar seg beskrive isolert. Den kristne forståelse ser meditasjon bare som en etappe på helliggjørelsesveien mot kontemplasjon.

Lectio-oratio-meditatio-contemplatio

Et av de mest brukte «veikart» i kirken som beskriver bønnens utvikling er det som trekker linjen fra lectio til contemplatio. Meditasjon som hjelp til helliggjørelse er en del av Kristus-veien eller vår indre pilgrimsreise. Owe Wikström har i sin bok *Mørket som blender* laget en ny variant av

dette gamle veikart, som inneholder veien fra meditasjon til kontemplasjon (Wikström s. 152–209). Det er omstridt i åndelig veiledning om meditasjon bare er en gjennomgående fase i bønnelivet eller en bønneform som vi stadig kommer tilbake til, selv om utviklingen etter hvert åpner opp for den stille, kontemplative bønn hvor ord og bilder sprenges. Uten å se *meditatio* som en del av helliggjørelsesveien er det umulig å få en kristen forståelse av meditasjon. Den ville bli tatt ut av sin sammenheng og kunne slik lett fylles alt etter hva man da vil legge inn i begrepet.

Selv om denne artikkelens begrensning ikke tillater å utdype kontemplasjonens vesen og dermed meditasjonens mål, må jeg allikevel understreke denne sammenheng.

Hele denne veien er dialogens vei – eller samtalen mellom Gud og mennesket – og i så henseende bønnens vei. *Lectio* står for Guds tale til mennesket gjennom Ordet. Der hvor den kristne meditasjon lever, lever mennesket i en intenst lyttende holdning til Ordet, noe som preger mennesket i klosteret ikke minst gjennom de liturgiske tidebønner hele dagen. *Lectio continua*, den uavbrutte lesning av Guds ord i sammenheng, er en måte å lytte til Gud på. *Oratio* står her for bønn. Riktignok er hele veien en bønn, men her menes den takkende reaksjon på Guds Ord og lovprisning, dessuten vår klage og forbønn. Meditasjon derimot er en annen form for dialog.

4. Meditasjonens forberedelse

Å samle seg

Vår dypeste identitet, nemlig hjertet vårt og vår evne til å samle oss (konsentrasjon), er i vårt samfunn truet av utryddelse. (Melzer, *Konzentration*, s. 9–42) Det motsatte av indre «samlethet» og konsentrasjon er adspredelse, det vil si at våre tanker er på flukt og/eller at våre sanseinntrykk stadig skifter eller utsettes for et permanent bombardement av bilder og informasjon.

Ytre stillhet

Vårt hjerte er samlet når den indre stillhet senker seg. Den kan lettest inntre ved å skape den ytre stillhet. Munkene beskriver forholdet mellom den ytre og indre stillhet ofte med bildet av et opprørt hav. Sålenge bølgene går høyt, er det ikke mulig å se seg selv i vannet. Først når bølgene stilner og vannoverflaten faller til ro, kan vårt ansikt speile seg i vannet. Derfor skaper den mediterende stillhetens rom rundt seg. Det er i vårt samfunn nesten bare mulig ved «informasjonsaskese», ved å forsake noen av de mange ting (Matt 4,19), noen av de mange inntrykk og bilder som vi daglig lar oss bombardere av. Uten en sunn aggresjon som sier «nei, stopp, kutt ut!» kan den indre samling ikke danne seg, og meditasjonens rom forblir stengt. Retreatens ramme er en ypperlig hjelp til å oppleve den ytre stillhet. Stillheten er et «*therapeuticum*», og den som skaper slike rom rundt seg, er en samfunns-terapeut!

Kroppen – tilbake til det enkle og naturlige

Den indre samling danner seg lettere ved fysisk ro, det vil si at vi sitter, kneler eller legger oss rolig ned. I motsetning til Østens meditasjonsformer, er den kristne meditasjon ikke bundet til en spesiell kroppsteknikk. Bønnens vei skal ikke vanskeliggjøres ved å kreve spesielle kroppsholdninger. Men en ansent og blokkert kropp er en hindring for den indre samling og meditasjon. Mennesket er en enhet som består av kropp, sjel og ånd. Derfor kan det hjelpe med små øvelser. Det gjelder å få tyngdepunktet ned i magen for å slippe vår forsvarsholdning i rygg- og nakkeparti.

Det er en god hjelp å sitte oppreist og ta små pusteøvelser som gjør at pusten slipper inn i magen og frigjør den lange dype utpust. Det gjelder å gjenvinne den *naturlige* pusterytme, den som Gud har skapt oss med og som de fleste mister i løpet av de første skoleårene. Andre ikke-kristne medi-

tasjonstradisjoner bruker for eksempel hyperventilasjon (rask-pust) eller, som det gamle yoga, en stadig reduksjon av pusten, noe som fører vill og er uforenlig med den naturlige pusterytme. Den holder ikke igjen pusten, men lar åndedrettet puste i oss. Vi lar pusten flyte dypt gjennom oss, som livets kilde, som ikke ligger i oss selv. (Dürckheim, s. 99–121).

Mye av vårt forsvar, den måten vi verner oss mot livets skremser og utfordringer på, fører til en stengt og anstrengt kropp. Det er ikke lett å meditere i en slik kropp. Konsentrasjonen kommer når vi lærer å slippe vår unødvendige anspenthet ved å overgi oss til Gud. Meditasjon åpner også for overgivelse der vi åpner oss opp for Gud. Derfor er den avspente oppmerksomhet den beste kroppsholdning som samler oss til meditasjon. (Jf. Wilfried Stinissen, *En bok om kristen dypmeditasjon*, kap. 3).

Det kan ta noen år før vår kropp gjenviner det dype åndedrag. Og Gud er større enn vår kropps skavanker og kan møte oss på sin måte, rett gjennom vårt muskelpanser. Men jeg er overbevist om at hans frelse også gjelder vår kropp, og at den avspente kropp bedre kan åpne seg for et meditativt møte med Gud. I samklang med «inkarnasjonsprinsippet» bør vi vel gjenoppdage kroppens betydning for meditasjon uten å havne i en ensrettet teknisk kroppsholdning. Men veien til Gud har sitt egentlige utgangspunkt i hjertene våre. Den rette kropps- og pusteholdning fører derfor ikke enda frem til et virkelig møte med Gud.

Hjertet – meditasjonens sentrum

I følge Bibelens lære om mennesket er hjertet vårt sentrum. Den mediterende oppdager etterhvert at hjertet ikke bare er en metafor, men en virkelighet som vi kan lære å være i. Hjertet er, i følge Det gamle testamente, vårt sentrum og kilden til våre følelser, vår forstand og vår vilje, som fører til gjerning. Etter Jesu ord kommer alt det som gjør mennesket urent fra hjertet (Matt 15,18),

og han sier: «Salige er de rene av hjertet, for de skal se Gud» (Mt 5,8).

Tilsvarende sammenfatter Jesus Det gamle testamentes lov: «Du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte og hele din sjel og all din forstand og all din kraft og din neste som deg selv» (Matt 22). Rekkefølgen er avgjørende. Alt begynner i vårt hjerte, den onde handling som den gode. Vi kan påvirke våre sjelelige følelseskrefter og vår forstand, og vi kan bruke vår vilje til handling. Men vi er inkompetente når det gjelder å bli helhjertet eller ren av hjertet. Meditasjonen hjelper oss tilbake til vår midte, som er vårt hjerte. Vi lærer å bo i vårt hjerte, virkelig være hos oss selv i vårt identitetsgivende sentrum. Her kan vi erfare at vi er mer enn våre tanker og våre sanser, mer enn våre gjerninger og prestasjoner. (Peters, s. 60)

«Å bo sammen med Gud»

Jesu sier at hvis vi elsker ham og holder hans bud, så vil han sammen med sin Fader (Joh 14,23) ta bolig i oss. Sammen med Den Hellige Ånd vil Gud Fader og Guds Sønn ta bolig i den troende (Rom 8,9f).

Meditasjonen fører oss på en vei innover for å erfare at vi bor sammen med Gud. Og gjennom meditasjonen taler Gud til oss og hans ord tar bolig i oss. Meditasjon er ikke å ta imot kunnskap om Gud eller være opptatt av følelsene vedrørende Gud eller være handlende for Gud. Meditasjon er å møte Gud i en levende dialog, Gud som tar bolig i oss. Gud møter oss helt personlig. Det er en «dialogisk erkjennelsesform», hjertets erkjennelse. Ut av og i dette møte gripes våre følelser, formes nye tanker og stimuleres vår vilje til handling.

Hjertets renselse eller årvåkenhet

Ved å lære å være i vårt hjerte, lærer vi forskjellen mellom oss selv og våre tanker. Som nonnene og munkene, disse store hjertekjennere, lærer vi å sitte ved vårt hjertes dør for å se hvilke tanker som kommer eller

som ikke skal komme inn. Før den indre stillhet kan danne seg, må vi ofte frigjøre oss fra tankene ved å ta avstand fra det vi tenker. Denne holdningen kalles årvåkenhet. I denne skjelner vi mellom tankene og drivkreftene bak dem. Vi erkjenner konfliktkrefter og innser hvilke negative begjærkrefter som bor i oss.

På grunn av hjertets urenhet, det vil si splittethet, pågår det en indre strid i hjertet som opptar våre tanker. Derfor er det en forutsetning for meditasjon at vi erkjenner og bekjenner det som ligger bak det som opptar våre tanker. Det er ikke vi selv som kan hankses med hjertets krefter, men vi kan bringe dem inn i dialog med Gud og erfare at Gud selv seirer over dem. Vi kan ikke forandre vårt hjerte, for da hadde det vært en sofistisert loviskhet. Nei, vi erfarer at Gud gjør alt sammen idet vi lever i felleskap med Ham.

Slik er hjertets renselse kanskje den beste konsentrasjons-øvelse, som også kan føre til en mer avspent kroppsholdning. Uten også å være innstilt på den indre renselse er det ikke mulig å gå den meditative vei. Men det kan også være sår eller andre ting som kommer opp i stillheten og som trenger en annen hjelp for ikke å forstyrre indre stillhet. Den rette omgang med tankene kan allerede selv bli til bønn, og da vil tankene ikke lenger hindre oss fra bønn, selv om de fortsatt kan stenge for meditasjon.

Advarsel

Enhver systematisk framstilling, også den av meditasjonen i denne artikkelen, står i fare for å presse livsprosesser, og bønner er vel den mest personlige og mangfoldige, inn i for faste rammer. Derfor ber jeg vennligst leseren om ikke å se seg blind på denne veibeskrivelsen. Man bør for eksempel ikke lese mine ord her på en slik måte at man ikke kan komme til meditative erfaringer før all forstyrrende tankevirksomhet er «renset ut». Mye som vi, bundet av tidens rekkefølge, må beskrive som «etter hverandre», løper i livet også «parallelt». Egentlig

er det vel bare i åndelig veiledning man kan få den adekvate hjelpen til riktig å forstå hvordan Gud leder!

5. Tre meditasjonsformer

I rammen av denne korte artikkelen kan jeg bare meget grovt skissere tre av de viktigste kristne meditasjonsformer. Jeg beskriver her ikke naturmeditasjon, eller symbol, bilde-, salme-, ikonmeditasjon eller katekisme-meditasjon. Man kan ikke erkjenne hva meditasjon er ved å lese om meditasjon. Bare ved å praktisere, og helst få hjelp til dette for eksempel i rammen av en retreat, kan man få innsikt. Learning by doing er den eneste vei!

Resitasjonsmeditasjon

Dette er den eldste meditasjonsform som ørkenfedrene særlig utviklet, muligens inspirert av jødisk pedagogikk. (Stach, s. 69–109) Salme 1 beskriver den salige beder, den som «grunner» på Guds ord dag og natt (Salme 1,2). Ordet «grunne» i den norske bibelen oversettes ellers med «meditere». Det hebraiske ordet som beskriver den eldste meditasjonsformen er ordet *haga*. Ordet har en trefoldig betydning:

For det første betyr *haga* å grunne på ordet ved å lese halvhøyt. Resitasjonsmeditasjon betyr halvhøy lesning av Guds ord, det vil si, enkelte ord eller setninger som vi i rytme lar klinge med våre lepper. Det er Guds tale til oss som får slik klang. Biskop Ambrosius var den første som i det femte århundre begynte å lese Guds ord stille. Guds ord som Guds tale skal høres og bevege våre lepper. *Haga* beskriver duenes kurrrende lyd og minner om den lyden en mediterende frem-skaffer ved å gjenta Guds ord halvhøyt.

For det andre betyr ordet «grunne» å gjenta (*ruminatio*). *Haga* betyr å drøvtygge Guds ord. I Israel var bare de drøvtyggende dyr rene. Ved å drøvtygge, det vil si ved om og om igjen å gjenta Guds ord, åpner Ordets sødme seg. Som en god, saftfull og

smakfull frukt med et hardt skall som må fjernes, slik fjerner vi gjennom å drøvtygge Guds ord det skallet som gjør det uforståelig. Og den mediterende samstemmer med bederen i Salme 119 og roper ut: «Dine ord er bedre enn honning for min munn!» Den mediterende strider mot flyktighetens kjedsomhet som preger vår tid. Kjedsomheten vokser ut av nysgjerrigheten som ikke lengere kan tilfredsstilles. Fra inntrykk til inntrykk, fra informasjonsbit til informasjonsbit. Mediterende stopper opp, lærer det enkle blikk og holder seg fast ved å gjenta til Ordet begynner å blomstre. Vi øver oss å bli igjen som barn: formålsløst mottagende.

For det tredje ligger det i ordet «grunne» å ta inn i sitt hjerte. Målet med meditasjonen er at Guds ord ikke skal forbli kunnskap, noe utvendig, men ta bolig i våre hjerter. Våre hjerter og Guds tale til oss smelter sammen. Det er dette et annet ord fra bibelen beskriver, det greske ordet *meletan*, som kan oversettes med meditasjon. Dette ordet betyr å ta opp i sitt hjerte. Slik det er sagt om Maria at hun gjemte ordene i sitt hjerte, slik tar den mediterende vare på Guds ord i sitt hjerte. Ved å gjenta lærer vi Guds ord utenat, eller som det engelske språket sier så mye finere: «by heart».

Er det ikke disse ordene som lever i dybden av vårt hjerte som i sykdom, alderdom, i fengselcelle eller på dødsleie vil bære oss? Som det drøvtyggende dyr er rent, slik blir mennesket rent, slik Jesus sier: «Dere er alt rene på grunn av det ord jeg har talt til dere» (Joh 15,5). Det ordet som gjennomtrenger våre hjerter, renser. I resitasjonsmeditasjon går Guds ord fra leppene, fra kroppens bevegelse over til hjertet. Vi erfarer det som er skrevet: «For Guds ord er levende og virksomt og skarper enn noe tveegget sverd. Det trenger igjennom helt til det kløver sjel og ånd, ledd og marg, og dømmer hjertets tanker og råd» (Hebr 4, 12).

I resitasjonsmeditasjonen tenker vi ikke over ordet, vi dømmer ikke, vi sammenligner ikke, vi planlegger ikke, vi analyserer ikke. Her gjelder det å lære det enkle blikk,

den nakne glede av bare å smake på ordet, kanskje bare ett ord, om og om igjen, og la ordet selv utfolde seg, la ordet selv bli aktivt i vårt hjerte. La ordet, og dermed Gud selv, tale til vi forstår, slik bare vi her og nå kan forstå.

Jesusmeditasjon

Sikkert har kristne til alle tider gjort erfaringer med Jesusmeditasjon uten å være seg bevisst denne meditasjonsformen som sådan. Den ble først i det sekstende århundrede systematisert av Ignatius av Loyola. (Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*) Resitasjonsmeditasjon kan brukes på hele Guds ord. Jesusmeditasjonen har personen Jesus Kristus i sentrum. Da Israelfolket holdt på å dø i ørkenen av de mange slangebitt, lot Gud oppreise en kobberslange. Det eneste folket måtte gjøre var å se på kobberslangen for å bli helbredet. Slik er det når vi ser på Jesus. Jesusmeditasjonen er en *se-akt*. Ved å se på Jesus Kristus slik han trer frem i Bibelens fortellinger, forvandles vårt vesen i hans bilde. Det er ikke vanskelig å se. Her skal vi ikke tenke, ikke arbeide med våre følelser, ikke planlegge handlinger og mobilisere viljen, bare se.

Gud vil møte oss, ikke via tankene, men via vårt hjertes egne krefter, våre imaginasjonskrefter, d.v.s. vår evne til å se, høre, fornemme, på vårt indre plan. Der hvor våre bilder bor, de kreftene som gjennomtrenger hele vår underbevissthet som flytende enheter, ønsker Gud å ta bolig i. Det er her drivkreftene vekkes og viljen formes. Langt dypere enn begrepsverdenen ligger disse kreftene som Jesus Kristus vil prege ved at vi ser på ham. Selve øvelsen er en imaginasjonsøvelse. Etter å ha lest en evangelietekst med Jesus i sentrum, prøver vi å se, høre og fornemme det vi har lest. Slik blir vår person dratt inn i fortellingen, og blir en medaktør i det som skjedde rundt Jesus. Kanskje vi blir dratt inn mot Jesus ved å bli en av de personene vi møter i fortellingene. Ordet meditasjon (meditari) har en passiv

form, og det betyr «bli dratt inn til midten». Når meditasjonens indre dynamikk forløses, blir vi dratt inn mot Jesus Kristus. Slik han den gang møtte disiplene og menneskene rundt seg, møter han plutselig oss. Ofte føres denne imaginasjonsøvelsen videre i en dialog med Jesus Kristus.

Hvordan kan vi forklare det som her skjer? Jeg kjenner ingen bedre forklaring enn at Jesus Kristus er oppstanden og derfor er han oss nær, om enn usynlig, slik han var nær sine disipler og de som levde rundt ham. Gjennom Den Hellige Ånd blir nå det vi leser om ham og vårt eget liv i meditasjonen gjort samtidig. Fortellingen og vår egen person veves sammen gjennom Den Hellige Ånds virke. Slik disiplene lærte ved bare å se på ham, være sammen med ham, se hvordan han reagerte og agerte, slik lærer vi å bli ham lik ved å se. Imaginasjonsevnen er en menneskelig gitt evne. Fordi Gud har inkarnert seg i rom og tid, fordi han har blitt «sanselig» av et virkelig møte med Gud og med Jesus Kristus mulig idet vi mediterer evangelietekstene. Denne «imaginære anskuelse» er en medopplevelse, ikke en ren emosjonell hendelse, som har sitt tyngdepunkt i objektet, i fenomenet. (Godal, s. 158) Jesus (som er dette objektet) blir selv aktiv og viser seg. Idet vi møter ham forvandler han oss. Ikke alltid åpner Bibelens «tekst» seg slik. Ofte banker vi som Moses med sin stav mot fjellet, men så skjer det: det faste fjell forvandles og en levende kilde veller fram. Ingen som har slike erfaringer vil i dypet av sin sjel tvile på ektheten, selv om våre tanker kan tvile. Når den oppstandne «erfares», møter han oss der vi er. Jesus taler gjennom det skrevne ord, som den lys levende oppstandne, direkte. Han møter oss der intet annet menneske kan vite at vi er. En meditatív opplevelse er så mye mer enn en tanke, den griper også følelsene og beveger oss mot handling.

Hjertebønnen

Ved siden av Fader Vår og den katolske

bønnepraksis som kalles rosenkransbønnen, er Jesusbønnen eller hjertebønnen kirken mest kjente bønneform. Den har utviklet seg i ortodokse klostre (jf. Hermas' *Hyrden* på 100-tallet) og har særlig vært brukt av kristne innenfor den ortodokse kirken. I løpet av de siste 50 årene har den derimot blitt spredt til alle kirkesamfunn. (En russisk pilegrims beretning, Sjögren, Stinissen, Filokalia). Jesusbønnen kan kalles en meditatív bønn idet den, som meditasjonen ellers, bruker den gjentakende øvelse og integrerer kroppen.

Jesusbønnen har to dimensjoner, nemlig årvåkenhet (som vi allerede har omtalt) og selve Jesusbønnen. Denne bønnen finner vi i bønneropet til den blinde Bartimeus, som Jesus møter på veien mot Jeriko. Han roper: «Jesus, du Davids sønn, miskunn deg over meg» (Mark 10,47)

Bønnens to ledd

Bønnen er et tilrop til Jesus Kristus. I et nøtteskall inneholder den hele vår tro. Idet vi roper til Jesus og bekjenner ham som Kristus, det vil si som Guds Sønn, bekjenner vi vår tro. I navnet Jesus Kristus er samtidig hans virkelighet nær og virkende. Derfor ber vi også «i hans navn», fordi hans navn ikke kan skilles fra hans virkelighet.

Det andre ledd består av erkjennelsen og bekjennelsen av det vi er i forhold til Gud, nemlig syndere som trenger til at Gud forbarmer seg over oss. Alltid trenger vi at Gud forbarmer seg over oss og gir oss alt det vi ikke har i oss selv. Å rope dette ut er stadig å bekjenne seg avhengig av Gud og stadig i behov av hva Gud vil gi. Denne erkjennelsen er en innsikt i vår fundamentale elendighet mye mer enn en moralistisk selvbekreftelse. Idet vi roper slik, åpner vi oss stadig på nytt for Gud.

Denne bønnen gjør oss bevisst om den mest fundamentale spenningen mellom det som kommer fra Gud og det vi mennesker trenger, spenningen mellom vår svakhet og Guds styrke. I hjertebønnens korte ord er alt sagt som kan sies.

Å be med kroppen

Disse to leddene knyttes nå an til bønnens pusterytme. Idet vi puster inn, roper vi ut Kristi navn og bekjenner ham som Guds Sønn. Slik som livets kraft strømmer til oss ved innånding, slik strømmer i hans navn alt det vi trenger til oss. Og idet vi ånder ut, idet vi slipper kontrollen slik vi må gjøre det i dødens øyeblikk, erkjenner og bekjenner vi vår elendighet og ber om at Gud forbarmer seg over oss.

Gjennom pustens rytme øves denne bønningen om og om igjen, til den til slutt faller så dyp i vårt hjerte og preger vårt ubevisste at den til slutt bes uavlatelig i oss. Med rette kalles denne bønningen hjertebønningen. Den som gjør erfaringer med denne bønningen over tid, vil erfare forvandlingen som skjer med oss. Som med resitasjonsmeditasjonen lar den gjentakelsens velsignelse strømme fritt. Den fører oss om og om igjen inn i vårt hjerte. Den gjennomtrenger kroppen og psyken og er kanskje den mest konkrete hjelp i lengselen etter den uavlatelige bønn. Denne bønningen kan bes i nærmest alle livets situasjoner, selv om vi mentalt er opptatt av livets mange gjøremål. Den kan leve i oss som en stille understrøm.

For mange kan denne bønningen bli inngangsdøren til den stille, kontemplative bønningen.

Åndelig kamp

Meditasjonens møte med Gud fører oss også dypere inn i møtet med de mørke krefter i våre hjerter, ikke minst via våre tanker. Så vel resitasjonsmeditasjonen som Jesusbønningen vil da vise seg som en vital livshjelp. (Anselm Grün, s. 83–96) Bønningen er livets vei, men den fører gjennom kamp til fred, glede og kjærlighet.

6. Meditasjon og pedagogikk

Meditasjon har en gjennomgripende påvirkning på vårt sjel liv, ikke minst fordi vi her erfarer Guds tale, Guds ord, i et person-

lig møte. Når vi møtes personlig, skjer det noe med oss. Meditasjonens betydning og bruk blir langt på vei glemt i kirken. Den siste utløper av ren metodisk art har vært utenat læring. Når vi idag må innse at kirkenes pedagogiske påvirkning blant konfirmanter og ungdom langt på vei er tapt, bør vi spørre om det ikke også har å gjøre med meditasjonens tap. Ved siden av den enkeltes bønneliv kan meditasjonen også fornye vårt gudstjenesteliv og opplevelsen av å være båret av kirkeårets rytme. (Jf.: *Meditation und Gottesdienst*)

7. Meditasjon – å være på vei mot kontemplasjon

Kontemplasjonen er, som den uavlatelig bønn (1 Tess. 5,17), målet for hele veien. (Merton)

Å leve uavlatelig i Guds nærhet, det muliggjør også å leve uavlatelig i «nuet». Å virkelig være «her og nå», det kan ikke skilles fra å være i Gud. Nu et – det betyr å være nær seg selv (kroppen), nær den andre/situasjonen og Gud – samtidig. (A. de Mello) Idet Gud taler til oss i sitt Ord, begynner bønnens vei. Vi lærer bedebønningen, takke- og forbønningen og lovprisningen til Gud. Men ofte er disse bønnene rettet mot en fortsatt fjern Gud og preget av monolog. I meditasjonen forandrer bønningen seg til å bli dialog. Gud kommer oss nær, møter oss personlig og vi lærer å lytte til Guds tale. Kanskje kan man fremheve tre momenter som forandrer bønn til meditasjon:

1. Bønn blir til et møte med Gud og får dialogkarakter, idet Gud erfares boende i våre hjerter.
2. Kroppen vår tas mer med i bønningen, vi ber halvhøyt med leppene, bruker imaginasjonsevnen, kanskje åndedrag og lærer vårt hjerte å kjenne. Bønningen blir mer helhetlig.
3. Bønningen blir her en gjentakende og rytmisk øvelse. Slik kan Guds tale ta dypere bolig i våre hjerter, bli en del av identitetens

uutslettelige kjerne. Frelseshistorien og våre personlige liv veves sammen.

Menneskenes mål er helliggjørelsen. Det er Bibelens tale. Hvis veien dit ikke skal være lovisk, men preget av den evangeliske frihet, må vi forvandles der hvor vi selv ikke kan gjøre noe som helst, i våre hjerter. (Grün, s. 7) Det skjer ikke minst i meditasjonen. Meditasjon – det er forvandling gjennom fellesskap med Gud.

Hvordan Gud så fører mennesker videre på bønnens vei, kanskje gjennom natten, inn i den ord- og billedløse stille bønn, er ikke gjenstand for drøftelse i denne artikkelen. Men den kristne bønnetradisjonen har alltid understreket at vi ikke i en slags «instantmystikk» kan komme til kontemplativ bønn. Veien går gjennom meditasjon og fører oss stadig tilbake til den. Ellers kan vi havne i en «anti-inkarnatorisk spiritualisme» (Hans Urs von Balthasar, s. 72) Vi lever sammen med Ordet som har blitt kjød og tatt bolig iblant oss. Og kledd i Ordet, kledd i Kristus, føres vi nærmere Guds utsigelige vesen, «som er alltid større»: «Deus semper major est».

Litteraturliste

Balthasar, Hans Urs von: *Christlich meditieren*. Herder 1984.
 Cafael, Henry: *Intføring i kristen meditasjon*, 1986.
 Dürckheim, Karlfried Graf: *Der Weg, die Wahrheit, das Leben*. O.W.Barth Verlag 1979.
En russisk pilegrims beretning, Dreyer, Oslo 1985.
Filokalia. Med innl. av Fader Johannes, St. Olavs forlag, Oslo 1993
 Godal, Tord: *Meditasjonen og dens betydning for erkjennelsen*. Land og Kirke 1947.

Godal, Tord: «Bibelsk meditasjon», i: *Tanker på tidens torg. Festskrift til P.W.Bøckman* 1987.
 Grün, Anselm: *Ändelig veiledning som livshjelp*, Peterstiftelsen 1995.
 Grün, J. F.: «Forsoning, helliggjørelsen og meditasjon», i: *Over Alt*, nr. 2/1991.
 Holen, Are: *Meditasjon på norsk*. Cappelen 1984.
 Ignatius von Loyola: *Geistliche Übungen*, Herderbuche-
 rei 276, Freiburg 1967.
 Mello, Anthony de: *Meditieren mit Leib und Seele*. But-
 zon und Bercker Verlag 1984.
 Melzer, Friso: *Konzentration. Meditation. Kontemplation*.
 J. Stauda Verlag 1974.
 Melzer, Friso: *Immerung. Wege und Stufen der Meditation*.
 J. Stauda Verlag 1968.
 Merton, Thomas: *Kontemplativ bön*. Catholica Förlag,
 Sverige, 1987.
 Peters, Albrecht: «Gebet und Meditation», Reller/
 Seitz: *Herausforderung*, s. 54–81.
 Reller, H./Seitz, M.: *Herausforderung: Religiöse Erfah-
 rung*. Vandenhoeck/Ruprecht.
 Ruhbach, Gerhard: *Meditation. Versuche, Wege, Erfah-
 rungen*. Vandenhoeck/Ruprecht 1975.
 Ruhbach, Gerhard: *Theologie und Spiritualität*. Vanden-
 hoeck & Ruprecht 1987.
 Ruhbach, Grün, Deichgräber, Wiggermann: *Meditation
 und Gottesdienst*. Vandenhoeck & Ruprecht 1982.
 Schumacher, Jan: «Kirkehistoriens stebarn, noen tan-
 ker om den kristne mystikken», *Credo* 5/87.
 Sjögren, P. O.: *Jesusbönen*, Verbum, Stockholm 1992.
 Stachel, Günter: *Gebet – Meditation – Schweigen*. Herder
 Verlag 1993.
 Stinissen, W.: *Jesusbönen*. Karmeliterna Tågarp, Glums-
 löv 1989.
 Stinissen, Wilfrid: *En bok om kristen dypmeditasjon*. Ver-
 bum 1994.
 Stinissen, Wilfrid: *Den inre börens väg*. Karmeliterna,
 Sverige.
 Sudbrack, Josef: *Meditation: Theorie und Praxis*. Echter
 Verlag Katolisches Bibelwerk 1971.
 Sudbrack, Josef: *Herausgefordert zur Meditation*. Her-
 derbücherei 1977.
 Thomas, Klaus: *Meditation*. J. F. Steinkopf Verlag/G.
 Thieme Verlag.
 Wikström, Owe: *Mørket som blender*. Luther Forlag
 1994.

Joachim F. Grün, teolog, leder av Peterstiftelsen og dens retreatsenter «Solåsen Pilegrims-
 gård» i Son (Store Brevik 99, 1555 Son); adr.: Løvli 25, 1412 Sofiemyr

Livshistorie og religiøsitet

Om det sjelesørgeriske møte i avgjørende livssituasjoner

Av Tor Johan S. Grevbo

«Herre, lær meg din vei, så jeg kan vandre i din sannhet.»

(Salm 86, 11)

«Mange har en stor flamme i sin sjel og ingen kommer noensinne for å varme seg ved den. De forbigående oppdager litt røk oppe over skorstenen og går så bare videre.»

(Vincent van Gogh)

En personlig opplevelse

Jeg hørte nylig et foredrag av Liv Arnesen, en norsk heltinne på ca. 40 år. I 1995 gikk hun som første kvinne alene på ski til Sydpolen og foredraget handlet om dette. Det var intet spesielt fremragende foredrag. De retoriske innfall var begrensede og fremførelsen var preget av manglende rutine som foredragsholder. Jeg har hørt hundrevis av foredrag som var mer engasjerende, men for første gang ble jeg så berørt at jeg fikk tårer i øynene. De bare kom og kom og kom...

Dette var en så spesiell opplevelse at den krevde atskillig ettertanke. Hvorfor innfant denne uvanlige reaksjon seg, og *det* under et foredrag som i hele sin form i alle fall ikke appellerte til følelsene? Det beste svar jeg er kommet frem til, er følgende: Foredraget traff meg på et spesielt punkt i min livshistorie. Det minnet meg om mitt eget manglende mot og mine mange ubrukte mulig-

heter. Som kontrast til dette virket det sterkt å møte en enkel og troverdig person som virkelig hadde maktet å følge Drømmen inn i det store ukjente, koste hva det koste ville. Jeg ble samtidig overveldet av en visshet om at for meg var det nå for sent å utføre noe virkelig grensesprengende, selv om det ikke nødvendigvis måtte gjøres på ski. Sannsynligvis hadde jeg på flere avgjørende punkter rett og slett forfeilet meningen med mitt liv på en helt uopprettelig måte.

Når jeg nå forteller dette til en større leserkrets, merker jeg at det stadig er lett å gjenkalle følelsen under foredraget. Det er en følelse av å dø litt, en følelse av tristesse, melankoli og sorg: «Slik ble altså mitt liv; hva har jeg egentlig brukt det til?» Hvis noen vil bestride at dette konglomerat av følelser er *mer* enn psykologi, merker jeg at jeg i tillegg blir vred. For meg er det ikke fnugg av tvil om at det her dreier seg om en skjellsettende eksistensiell opplevelse av grunnleggende religiøs karakter. Både «den grenseover-skridende tendens» (Berggrav) og lengselen etter helhet og mening (Jung, Frankl) kan påtreffes i komprimert utgave. Det dreier seg om livshistorie og religiøsitet – for meg – akkurat nå! Og jeg er videre overbevist om at hvert eneste menneskeliv er fylt av mange tilsvarende øyeblikk der tiden i en viss forstand står stille, og der vi i særlig grad kalles til et møte på det dype med oss selv og med vår skaper.

Denne overbevisning gjør at jeg aldri har kjent meg virkelig oppgitt på sjelesorgens vegne. For hvem skulle bistå et menneske i slike situasjoner om ikke en venn og/eller en sjelesørger? Den generelle bekymring for sjelesorgens manglende relevans i dagens samfunn, er derfor en bekymring uten grunnlag.

Den biografiske kongevei

Jeg har aldri hatt et spesielt behov for å være trendy, heller ikke i min interesse for livshistorier. Derfor er det snarere en belastning å måtte konstatere at en hel rekke (yrkes)grupper for tiden er intenst opptatt av å arbeide med livshistorie og biografi. Det som tidligere stort sett var et privilegium for psykoterapeuter, historikere og litteraturvitere, er i dag et interessefelt også for pedagoger, filosofer, sosialrådgivere, pleiepersonale og – ikke minst – sjelesørgere.¹ Kongeveien til fornyet beskjeftigelse med menneskelivets betingelser synes for alle disse grupper i dag å være arbeidet med livshistorier. Men kanskje har majoriteten for en gangs skyld rett? Jeg vil iallfall gå videre på feltet, og først utfra en nokså generell innfallsvinkel som deles av mange med aksjer i foretandet.

«Människan är en berättelse», sier den svenske psykoanalytiker og forfatter Clarence Crafoord programmatisk. Han har endog opphøyet denne påstand til en boktittel.² Jeg vil hevde: Det er et godt valg!

Den beretelse som bekjentgjør et virkelig menneskeliv, er til å begynne med ordløs. Den er det kommende barns fortelling om seg selv til sin mor. Fortellingen finnes i morens kropp og har form av et individ som på forskjellig vis gir seg til kjenne. Det kan være en fortelling til glede og håp, men også – i noen tilfeller – til sorg og fortvilelse.

Livet selv påvirker siden kontinuerlig vår beretelse slik at den får nye former, blir forvandlet og fortetter seg i stadig flere innholdsmettede symboler. Den beretelse som er jeg, blir derfor etter hvert langt mer sam-

mensatt og komplisert. Vi fortsetter dog uavbrudt med å gjengi den og formidle den. Riktignok iscenesetter vi bare bevisst én del og søker å holde andre deler tilbake. Men helheten er likevel nærværende i vår kropp, vår røst, våre ønsker, forhåpninger, redsler og drømmer – og i vår stadige søken etter mening. Ett grunntrekk varieres i alle våre beretelser: «Jeg vil bli sett og elsket!»

Også sjelesørgeren – for nå uttrykkelig å introdusere ham eller henne – *er og har* sin egen historie som møtes med den annens (konfidentens) beretelse. Uten et inngående og reflektert forhold til sin egen livshistorie, sin egen «Sitz im Leben» og sitt eget behov for å være sett og elsket, kan samtalen vanskelig bli en ekte dialog. I skjæringspunktet mellom livshistorie og teologi finnes det kreative felt som frembringer et språk som holder himmel og jord sammen – og som sjelesørgeren stadig på nytt må lære og forplikte seg på.

Dette perspektiv er ikke uttrykk for en spesialisert sjelesørgerisk luksusproblematikk. Det er en nødvendighet for å unngå at sjelesorgen blir til overgrep der sjelesørgens iscenesettelse av sin *egen* livshistorie ukritisk dominerer samtalen på (nesten) voldelig vis. Et av de vanligste overgrep i moderne sjelesorg består i at sjelesørgens(!) krampaktige forsøk på å undertrykke de religiøse trekk ved egen livshistorie, fører til at konfidenten nærmest tvinges til å undertrykke tilsvarende sider hos seg selv. Det sjelesørgeriske møte krever derfor at sjelesørgeren i religiøs forstand i alle fall er på noenlunde tilsvarende *dybdenivå* som sine samtalepartnere (å være på *høyde* er sjelden noe problem!). Dette nivå kan man dessverre ikke bare forutsette³ – særlig ikke fordi en god del prester betrakter det som ukristelig navlebeskruende allerede å tenke i slike baner.

Utfra den forståelse som her er lagt til grunn, kan man gjerne si at sjelesorg består i – på ulikt vis – å relatere våre livshistorier til Gud og hans veier, han som i sin skaperglede betrakter hvert menneskeliv som sin

roman (William Golding). Sjelesorg er derfor også – som jeg har utfoldet i andre sammenhenger – «teologi i biografisk kontekst»⁴.

Bak og mellom de foregående linjer ligger det flere bevisste *valg* og *overbevisninger*, både av antropologisk og rent teologisk karakter:

1. Mennesket kan med fordel beskrives som en levende og foranderlig livshistorie

2. I alle menneskers livshistorie ligger det et grunntema som består i ønsket om å bli sett og elsket av noen utenfor en selv.

3. Dette ønske er blant annet et genuint uttrykk for alle menneskers iboende religiøsitet, noe som også ytrer seg i en «grenseoverskridende tendens» og i lengselen etter mening og helhet.

4. Denne religiøsitet er normalt ingen hindring for kristen sjelesorg, men et uoppgivelig kontaktpunkt.

5. Sjelesørgerens utfordring i denne forbindelse består i å bekjempe alle former for religiøs perfeksjonisme (gjerningsrettferdighet) samtidig som han/hun i det minste søker å være på nivå med konfidentene i religiøs erkjennelse og åpenhet (åndelig fordyppelse/spiritualitet).

6. Hvordan denne erkjennelse og åpenhet konkret ytrer seg, er sterkt påvirket av den livsfase og livssituasjon man befinner seg i, både som konfident og sjelesørger – og av samspillet disse to imellom.

7. Sjelesørgeren er kalt til å med-utvikle et religiøst språk som kan forbinde konkrete livserfaringer og det overleverte evangeliske budskap på ulike livsstadier og i ulike livssituasjoner. Et minstemål må være at man hverken forkorter livet eller evangeliet for sjelesorgens skyld.

Livshistorie i bibelsk lys

Albrecht Grözinger – som stadig tydeligere fremtrer som en av Europas mest nyskpende praktiske teologer⁵ – forstår sjelesorg på linje med det jeg her har fremført, i hovedsak som «rekonstruksjon av livshistorie»⁶. Den bibelske begrunnelse henter han

både fra det gamle og nye testamente.

I den *gammeltestamentlige* horisont er «historie» alltid entydig bestemt som Guds historie med sitt utvalgte folk, og i denne folkehistorie er så den enkeltes liv forankret. Det viktigste dokument i denne sammenheng er det såkalte «lille historiske credo» (Gerhard von Rad) i 5 Mos 26, 5–10:

«Min far var en omflakkende arameer. Han drog ned til Egypt og holdt til der med en liten flokk. Der ble han til et stort og sterkt og tallrikt folk. Men egypterne mishandlet og plaget oss og la hardt arbeid på oss. Da ropte vi til Herren, våre fedres Gud, og Herren hørte våre rop og så til oss i vår nød og møy og trengsel. Herren førte oss ut av Egypt med sterk hånd og utstrakt arm, med store, skremmende gjerninger, med tegn og under. Han førte oss til dette stedet og gav oss dette landet, et land som flyter med melk og honning. Nå kommer jeg med førstegrøden av det jeg har avlet på den jorden du har gitt meg, Herre.»

Karakteristisk for denne sentrale overlevering er vekslingen fra «jeg» til «vi» og videre tilbake til «jeg»: «*Min* far... førte oss ut av Egypt... førte oss til dette stedet... Nå kommer *jeg* med førstegrøden ...». Den individuelle livshistorie er her knyttet helt tett sammen med folkets kollektive historie med sin Gud. Mediet for denne sammenkobling er den erindrende bekjennelse, som er vevet inn i etterkommerens naturlige og kulturelle livssyklus.

En interessant *nytestamentlig* parallell til det «lille historiske credo» finnes i Paulus' argumentasjon i hans sentrale oppstandelseskapittel (1 Kor 15, 3–8):

«For først og fremst overgav jeg dere det jeg selv har tatt imot,
at Kristus døde for våre synder
etter skriftene,
at han ble begravet,
at han stod opp den tredje dag
etter skriftene,
og at han viste seg for Kefas
og deretter for de tolv.

Deretter viste han seg for mere enn fem hundre brødre på én gang. Av dem lever de fleste, men noen er døde. Deretter viste han seg for Jakob, deretter for alle apostlene. Aller sist viste han seg for meg, jeg som bare er et ufullbåret foster.»

Den formhistoriske analyse (Willi Marxsen o.a.) viser at Paulus på dette sted innvever sin egen argumentasjon i et tradisjonselement som alt forelå i en fast språklig form. Den paulinske sammenstilling har nettopp sitt poeng i vekslingen mellom «jeg/et» og den allerede eksisterende, kollektive forhistorie («overgav jeg dere det jeg selv har tatt imot... *han* viste seg...») og tilbake til Paulus' eget «jeg» («Aller sist viste han seg for meg...»). Også her er det altså den erindrende bekjennelse som knytter den kollektive og individuelle historie sammen.

Den kristne sjelesorg, som jo nødvendigvis må etablere kontakt med den individuelle livshistorie, kan ikke bare overse den kvalifiserte historiske betraktningssåte som finnes i den jødisk-kristne tradisjon. Det dreier seg fremfor alt om tre momenter, sier Grözinger som oppsummering:

1. Historie er alltid Guds historie med menneskene.
2. Den individuelle livshistorie er alltid forankret i en kollektiv historie som overgår alle enkeltmenneskers livshistorier.
3. Det formidlende element mellom individuell og kollektiv historie er alltid den erindrende bekjennelse.

Disse punkter er lette å forene med konklusjonene i forrige hovedavsnitt. Når sjelesørgeren møter et menneske gjennom dets livshistorie, er det alltid en religiøs historie i den forstand at Gud uopphørlig er med i den – om konfidenten erkjenner det eller ikke. (I tillegg kan møtet selvsagt også dreie seg om en helt åpenbar religiøs/teologisk problematikk, knyttet til tro og tvil f. eks.) Den enkeltes livshistorie er også alltid en historie som er vevet sammen med kollektive historiske trekk til ens folk, kirke, familie og samfunn. Det er bare sjelesørgerens nærsynthet som kan få ham/henne til å tro at

man sitter med et isolert individuelt tilfelle foran seg. Og endelig: I formidlingen mellom den individuelle livshistorie og Guds egen frelsende historie med menneskene, duger bare en erindrende bekjennelse som knytter fortid og nåtid, himmel og jord, sammen.

I sjelesorgens rom har ingen arbeidet mer intenst de siste 10–15 år med disse ulike narrative sammenhenger enn amerikaneren Charles V. Gerkin. På ett sted sammenfatter han hele sin praktisk-teologiske tenkning slik, inspirert av Heinz Kohut og andre såkalte objektreleksjons-teoretikere: «Selvet – gjennom dets spesifikke erfaringer fra fødselen av – utvikler langs veien en fortelling eller 'selv-historie' som, på de dypeste nivåer, er forbundet med de større fortellinger og deres metaforer i den kontekst som individet fødes inn i. Denne måte å tenke på har betydelige likhetspunkter med pilgrimsmotivet slik det er tilrettelagt innenfor den jødisk-kristne tradisjon. I teologisk forstand er de individuelle og kollektive pilgrimsreiser alltid knyttet sammen med tradisjonens narrative bekjennelse av Guds forhold til verden»⁷.

Sjelesørgeriske oppgaver på livsveien

En slik forståelse gir sjelesørgeren en rekke oppgaver på livsveien, om man da ikke tenker altfor snevert om saken «sjelesorg». Selv har jeg – i tillegg til de forsøk som alt er nevnt – utarbeidet følgende, konsentrerte beskrivelse av hva sjelesorg er, en beskrivelse som nettopp tar sitt utgangspunkt i vei-metaforen: «Kristen sjelesorg er – i Jesu spor og i en kirkelig kontekst – å gå et stykke av Guds vei med et helt og enestående medmenneske (eventuelt flere av samme slag) for å bane vei for og formidle tro, håp og kjærlighet».

Denne beskrivelse ønsker blant annet å «normalisere» sjelesorgen og å hindre at den blir begrenset til massive krisesituasjo-

ner og svært tunge dager. Det veistykke som roper på sjelesørgerisk deltagelse, kan endog være en «sjarmøretappe» som trenger å bli befridd fra ren overfladiskhet eller fra en ensom glede. Etterpå er man ikke lenger helt som før og livet er blitt en kostelig erfaring rikere. Man minnes Bonhoeffers berømte ord: «Jeg vil ikke tale om Gud ved grensene, men i midten, ikke ved svakhet, men i kraft, ikke ved død og skyld, men i menneskers liv og glede»⁸.

De fleste situasjoner midt i livet kan utvilsomt utvikles til slike viktige vende- punkter. I underoverskriften har jeg kalt dem «avgjørende livssituasjoner». Noen situasjoner er imidlertid kjennetegnet ved at de allerede i utgangspunktet har en slik avgjørende karakter innebygget. Også – og ikke minst – her må en sjelesørger tale, selv om det da oftest dreier seg om slike «grensesituasjoner» der Bonhoeffer advarer mot teologisk taletrang. – Typisk for disse kvalifisert avgjørende livssituasjoner er at de hittil fungerende handlings- og orienteringsskjemaer truer med å bryte sammen. Dette gjelder dessuten sjelden bare ett livs- område. Et menneskes selvforståelse eller – i psykologisk språk – hele dets identitet er havnet på gyngende grunn. Tendensen til å gripe etter enkle, generelle løsninger, er samtidig meget nærliggende. Avgjørende livssituasjoner kjennetegnes derfor ofte av en betydelig innskrenkning av fornuftige (rasjonelle) overveielser.⁹ En sjelesørger står derfor enkelt sagt under en dobbelt utfordring: Å gjøre avgjørende livssituasjoner til møteplasser for tiltale og utvikling, kristelig forstått, og å gjøre likegyldige transportetapper til avgjørende livsutfordringer. (Antallet av ganske alminnelige dager vil fortsatt for de fleste være stort nok!)

Jeg velger på denne bakgrunn nå ut fire *sjelesørgeriske hovedoppgaver* som klart hører hjemme innenfor det helhetsperspektiv jeg har trukket opp. De må av plasshensyn presenteres meget kortfattet, men det dreier seg i alle tilfeller om oppgaver som i vid for-

stand er av religiøs/teologisk karakter og som kan bidra vesentlig til religiøs livstydning i dag.

1. Bidra til at enkelthistorier blir til livshistorie

Livet er for mange mennesker oppløst i fragmenter. Det er øyeblikksorientert. Det mangler helhet og sammenheng. Gjennom sjelesørgerens lyttende og responderende møte med enkelthistorier kan imidlertid en samlende livshistorie bli tydelig for den som forteller. Denne kontinuitet oppstår når en for alvor makter å si «ja» til hele ens liv – på godt og på ondt. Først når en slik sammenheng er skapt, vil det være mulig å åpne seg for fremtiden og ikke bare for øyeblikket. Den forsonte livshistorie er målet for en biografisk orientert sjelesorg.

Det som her antydes, må ikke forveksles med et billig harmoniseringsforsøk som prøver å «avrunde» livet og holder forstyrrende historier og spenninger på god avstand. Augustin er talsmann for alle ærlige medvandrere når han bekjenner at han ikke er i stand til å fatte det vesen han selv er, i sin helhet¹⁰. Karl Barth er ikke mindre skeptisk når han stiller spørsmål ved enhver selvbiografi «fordi den nødvendigvis forutsetter at det finnes en stol man kan sette seg på for å overskue og gjennomskue livsutviklingen».¹¹ Den helhet og sammenheng som en livshistorie utgjør, vil i sin natur alltid være spenningsfylt. Det er en enhet som utmerker seg med diskontinuitet. Det er en sammenheng som hele tiden er truet av oppløsning. Det er en tilkjempet tilstedeværelse i eget liv som samtidig forutsetter distanse. Det er en slags orden midt i kaos.

Hvis alternativet imidlertid er et liv som faller helt fra hverandre og som i sine usammenhengende bestanddeler er dominert av diskontinuitet, oppløsning, distanse og kaos, er det likevel lett å se det relative fremskritt som en forsonet (om enn spenningsfylt!) livshistorie utgjør. Å legge til ret-

te for en troverdig rekonstruksjon av levet liv gjennom gjenfortelling av avgjørende hendelser og opplevelser overfor en lyttende medvandrer (sjelesørger), hører derfor med til «å gå et stykke av Guds vei» med et medmenneske. Dette veistykke har – som i nesten all form for sjelesorg – behov for både en diakonal og en mer kerygmatiske (forkynnende) ledsagelse.

Først litt til det diakonale. Antagelig har Freud rett når han søker å vise at en forvrent kommunikasjon som fremmedgjør et menneske fra sin egen livshistorie, er en hovedårsak til psykiske forstyrrelser. I en slik situasjon går veien fremad gjennom et tilbaketog, der hovedetappene utgjøres av «erindring, gjentakelse og gjennomarbeidelse» (Freuds uttrykk: *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*). En sjelesørger er i utgangspunktet ingen terapeut og skal slett ikke drive med behandling, men det vil ha en positiv terapeutisk effekt om sjelesørgeren lytter til historier på en slik måte at det oppstår en livshistorie i den betydning vi har nevnt ovenfor. Sjelesørgerens egentlige begrunnelse for en slik fremgangsmåte ligger imidlertid ikke her. Den ligger i et menneskesyn der hjelp til mening og sammenheng står sentralt, og der livet ikke forstås som en tilfeldig opphopning av løsrevne hendelser. Lenge før moderne psykoterapi har derfor den jødisk-kristne tradisjon vært opptatt av at menneskene forteller (om) deres liv for derigjennom å komme til seg selv og på sporet av mening og sammenheng. Hvis en slik (religiøs!) livshjelp ikke fungerer eller nedprioriteres, kan det ikke være sjelesorgen uvedkommende.

Når denne form for sjelesorg også har en kerygmatiske side, skyldes det særlig at Gud allerede har fortalt sin viktigste historie gjennom mennesket Jesus av Nasaret. Det er en historie som gir det endelige svar på vår dype trang til å bli sett og elsket, det hovedtema som styrer alle menneskers livshistorier. Først når et menneske kjenner en grunnleggende tillit til at det finnes et eller annet bærekraftig svar på denne trang,

unngår det å flykte inn i og forskanse seg i enkelthistorier. Eller sagt på en annen måte: Når et menneske oppdager at mitt liv er *mer* enn mitt liv, har det fått den avgjørende hjelp til å si «ja» til sitt liv slik det er (riktig nok i en velkjent blanding av fakta og fiksjon som ikke er til å unngå). «Vårt liv er skjult med Kristus i Gud» (Koll 3, 2), slik lyder den knappe kristne sammenfatning av dette evangelium. Siden mennesker har behov for å få den fantastiske fortelling som bekrefter dette, gjenfortalt i en konkret dialog med levet liv, derfor er sjelesørgeren ingen merkelig museumsstand, men en høyst aktuell «livets fødselshjelper».

2. Åpne for den religiøse dimensjon i livshistorie(n)

Jeg har tidligere i denne artikkel påstått at dagens sjelesørgere kan ha problemer med å nå konfidentenes nivå av religiøs erkjennelse og åpenhet, ja, at sjelesørgere av personlige grunner endog (*mirabile dictu!*) kan ønske å blokkere for en slik dybde-dimensjon. Denne provoserende analyse skal nå slett ikke bare enkelt annulleres. På dette punkt i fremstillingen gjelder det imidlertid positivt å fremheve beskjefteheten med den religiøse dimensjon som en viktig sjelesørgerisk oppgave i møte med alle livshistorier og deres fragmenter. Det kan selvsagt skje på en utålmodig, krampaktig og uklok måte. La denne mulighet også uttrykkelig være nevnt, selv om den ofte brukes som billig unnskyldning for alle typer overdreven bluferdighet. Hvordan kan imidlertid forbindelseslinjen mellom livshistorie og religiøsitet trekkes på en fruktbar måte, en måte som samtidig hindrer en snikende sekularisering av sjelesorgen i en ellers åndelig tid?

Det viktig å utgå fra de bærende forbindelser som alt er etablert, og da særlig påstanden om at all historie alltid også er Guds historie med menneskene. Dette gjelder selvsagt i høy grad også våre livshistorier, for «det er i ham vi lever, ånder og er

til» (Ap gj 17, 28). Denne virkelighet må på en eller annen måte få språklige uttrykk. Christiane Burbach foreslår at den kristne livstydning, som utfolder seg i religiøse symboler, tydningsmønstre og fortellinger, normalt introduseres i sjelesorgen i lys noen generelle retningslinjer¹². Kriteriene gjengis her forkortet og noe fritt:

1. Tematiseringen av den religiøse dimensjon skjer ved at sjelesørgeren på en nennsom måte inkluderer seg selv («jeg kan forestille meg» o. l.), noe som gir konfidenten distanseringsmulighet til det som følger.

2. Den skjer videre med åpne formuleringer (indirekte) og dermed med mulighet for å bli oppfanget på flere plan. F. eks. kan konfidenten avvise utsagnets religiøse verdi og likevel fastholde det som en slags symbolsk erkjenneshjelp («syndebukk», «anfektet» osv.).

3. Tematiseringen skjer ved beskjedne språklige midler og i respekt for hva som det er mulig å fange opp. Generelt gjelder: Mindre er mer!

4. Den religiøse dimensjon bringes inn både med sitt bekreftende og kritiske potensial. Bare slik kan den virke frigjørende.

5. Intervensjonen gir hjelp til at konfidenten forstår sitt liv i frelseshistoriens kontekst.

Denne sensitive fremgangsmåte skulle sikre at konfidenten ikke blir overkjørt av massive bud på religiøse dimensjoner. Samtidig fastholder den sjelesørgerens selvstendige ansvar for å arbeide bevisst teologisk i sjelesorgen, også om konfidenten ikke har gitt et tydelig signal om ønskeligheten av dette.

3. Følge et menneske på troens vei

«Ingen nærmer seg Guds hus uten sin yndlingsgud under armen», sier psykoterapeuten og religionspsykologen Anna-Maria Rizzuto¹³. Dette sitat bekrefter betydningen av å arbeide med den religiøse biografi, og gjør det også innlysende viktig å se livshistorie og troshistorie i sammenheng. Til hjelp for dette finnes det en rekke modeller

på livsynsmarkedet. De viktigste knytter den religiøse utvikling sammen med ulike livsfaser og livssituasjoner. James Fowlers modell står i dag i sentrum for interessen internasjonalt¹⁴. Hans syv grunnleggende tros kategorier er: 1. Den første, grunnleggende tro 2. Den intuitive, projektive tro 3. Den mytiske, bokstavelige tro 4. Den forenende, konvensjonelle tro 5. Den egne, gjennomtenkte tro 6. Den sammenbindende tro 7. Den altomfattende, totale tro. Fowlers modell har både møtt kritikk og tilslutning. Det er i denne sammenheng ikke det viktigste. Det viktigste er å erkjenne det som en sjelesørgerisk oppgave å arbeide med troens religiøse uttrykksformer i et biografisk lys, og særlig å se utfordringen i overgangen til det 5. stadium som altfor få våger å nærme seg på alvor.

Hvis sjelesorgen vil åpne opp for den religiøse dimensjon på ulike stadier i livshistorien, kan den imidlertid ikke nøye seg med å si at tro er tro – uansett. For å underbygge dette, siteres kanskje Rom 10, 17 eller lignende teologiske passord, men den bibelske tale om å «vokse i tro» får liten oppmerksomhet. En sjelesørger med ønske om å knytte livs- og troshistorie sammen arbeider her langt mer nyansert. Han/hun påtar seg endog en pedagogisk oppgave i et forsøk på å knytte tro og liv sammen, eller bedre: i et forsøk på å avklare litt mer om hvordan de faktisk henger sammen. Noen ganger blir det tydelig at troen hindrer livet. Andre ganger hindres livet av manglende og falsk tro. «Den rene tro» finnes aldri i en menneskelig kontekst, men det gjør kanskje en tro som er lutret gjennom en «broderlig samtale og trøst»? (Luther).

En beslektet oppgave under dette punkt kan kort beskrives som «*åndelig veiledning*». I den lange kirkelige tradisjon som har skapt denne betegnelse, finnes det en innebygd motstand mot å forklare alt som skjer av avgjørende hendelser på et menneskets livsvei i psykologiske eller sosiale termer, selv om man nok også kan være åpen for slike

aspekter. Man spør isteden med intensitet hva Gud vil ha sagt gjennom livsvandringen til et medmenneske, og da kanskje særlig på de stadier hvor vandringen stanser opp, f. eks. av en indre tomhet eller en overveldende glede. Den sjelesørger som vil åpne opp for livshistorienes religiøse dimensjon, må våge å forstå seg som en åndelig veileder, en som selv er villig til å be bønnen om å få vandre i Guds sannhet (Sal 86, 11) med de konsekvenser et bønnesvar gir. Uten en slik kirkelig pilgrimsberedskap – der presten er særlig utfordret – vil den moderne religiøsitet knapt finne den etablerte kirke særlig interessant. Og kanskje har denne diagnose slett ikke med vantro å gjøre!

Religionspsykologen og presten Qwe Wikström har dristet seg til å systematisere kristenhetens samlede erfaringer av hva som normalt skjer på Guds vei i spesifikk forstand, altså den vei der troen fødes og kjemper. Han har gjort det i en skisse med syv veimerker¹⁵: 1. Savnet (Gud anes) 2. Forsmaken (Gud lever) 3. Oppgjøret (Gud krever) 4. Nåden (Gud skjenker) 5. Natten (Gud skjuler seg) 6. Lyset (Gud blander) 7. Vandringen (Gud følger). Hvert av disse stadier er så utstyrt med konkrete sjelesørgeriske råd som stammer fra kirkens store skatt av åndelige erfaringer, og som f. eks. dreier seg om hjelp til å skjelne mellom stadium 5 (natten) og ulike former for depresjon.

I denne knappe form er det nok vanskelig å unngå følelsen av å ha møtt en ufor-svarlig skjematisk utgave av en slags åndelighetens esperanto. De fleste nordiske sjelesørgere har da også innebygget en sunn skepsis mot helt bestemte veier i sjelesorgen. (Dessverre har imidlertid ikke dette grunnsyn alltid hindret oss i å arbeide med et betenkelig lite repertoire for egen del. Det har heller ikke gjort at særlig mange har kjent seg til tvunget til å arbeide seriøst med de menneskelige *forskjeller* i en biografisk og sjelesørgerisk kontekst.) Det ville imidlertid være galt å gi skepsisen det siste ord. Tilegnet på en riktig måte, inneholder kir-

kens hårdt tilkjempede erfaringer i arbeidet for å holde tro og liv sammen i åndelig veiledning en sjelesørgerisk gullgrube også for vår tid. Kanskje kunne det være en idé for nordisk kirkeliv å begynne med å satse mer bevisst på konkret innøvelse i hva det vil si i en luthersk kontekst å leve som «samtidig rettferdig og synder»? Dette ville i hvert fall fort bringe livet og teologien inn på samme banehalvdel i lys av vår egen teologiske tradisjon.

4. Knytte tap og livshistorie sammen

Til sist vil jeg peke på den sjelesørgeriske oppgave som ligger i å åpne opp for den religiøse dimensjon i alle de tap som våre livshistorier er fulle av. I alle tap møter vi både en påminnelse om våre egne begrensninger og vårt ønske om helhet. Dette i seg selv er uttrykk for en religiøs dimensjon.

Den engelske sosiologen Tony Walter har dessuten utviklet ny-gamle tanker om hvordan våre livshistorier bør forholde seg til tap av nærtstående familiemedlemmer og venner¹⁶. Poenget er ikke hurtigst mulig å sørge dem ut av vårt livs hus gjennom ulike former for psykologisk sorgprosess. Poenget er mye mer, påstår Walter, å ta dem med oss videre som hjelp til en berikelse av vår egen livshistorie. Til dette kreves det at de døde holdes levende gjennom intensive samtaler med andre som kjente dem, slik at det bilde vi tar med oss videre kan få mange og tydelige konturer. Paradoksalt nok finnes det mennesker man på denne måte kan bli bedre kjent med etter deres død! (Mangler de nevnte samtalepartnere, kan en forståelsesfull sjelesørger eller sorggrupper være en begrenset erstatning.) – Den sjelesørger som åpner opp for dette perspektiv i møte med sorg og død, går samtidig til angrep på en sekulær og individualistisk moderne kultur som ikke har sans for et sunt multi-personalt perspektiv i utviklingen av vår egen livshistorie. Her kan sjelesørgere på ny bli sjelens voktere i god forstand.

Homo Dei

For Dante var et menneskes skjønnhet betinget av iakttagernes evne til i ansiktets oval å kunne skjelne syv bokstaver: *Homo Dei* (Guds menneske). Dikteren er i stand til å skimte mye mer i de skiftende ansikter enn bare de syv bokstaver, påstår nobelprisvinneren i litteratur Josef Brodsky. Dikteren ser her nemlig hele alfabetet med alle dets kombinasjoner, dvs. språket¹⁷. En som arbeider med sjelesorg i biografisk kontekst, forsøker å forene nobelprisvinneren og Dante. Sjelesørgeren gir ikke avkall på noen bokstaver og samtidig ser han/hun kun syv lyse gjennom dem alle: *Homo Dei*. Den gode sjelesørger ser *samtidig* både livshistorie og religiøsitet!

Noter

- 1 Et teologisk hovedverk når det gjelder biografiforskningen, er Stephanie Kleins bok: *Theologie und empirische Biographieforschung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994
- 2 Natur och kultur, Stockholm 1994

- 3 Jf H. Lemke: *Seelsorgerliche Gesprächsführung. Gespräche über Glauben, Schuld und Leiden*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, særlig 53ff.
- 4 *Præsteforeningens Blad* 38/1997 og *Halvårsskrift for praktisk teologi* 2/1997
- 5 Jf bl. a. *Praktische Theologie und Ästhetik*, München 1987 og *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995.
- 6 *Wege zum Menschen* 4/86, 178–188
- 7 *Widening the Horizons. Pastoral Responses to a Fragmented Society*, The Westminster Press, Philadelphia 1986, 19
- 8 *Widerstand und Ergebung*, 2. oppl. München/Hamburg 1965, 135
- 9 Jf til disse karakteristika bl.a. Wilfrid Härle: «Krise in theologischer Sicht», *Wege zum Menschen* 1977, 408–416
- 10 *Confessiones* X, 8
- 11 *Die kirchliche Dogmatik* III 4, 1969, 697
- 12 «Lebenszusammenhänge», *Pastoraltheologie* 84 (1995), 15–26
- 13 *The Birth of a Living God*, Chicago 1979
- 14 Se bl.a. *Faith Development and Pastoral Care*, Fortress Press, Philadelphia 1987
- 15 *Det bländande mörkret*, Bokförlaget Libris, Örebro 1994 (norsk. utg. 1995)
- 16 «A new model of grief: bereavement and biography», *Mortality* 1/1996, 7–25
- 17 *Hvordan man læser en bog*, Aschehoug, København 1997, 108

...og så musikken

– et innspill om hvorfor det er så vanskelig å finne musikk til de rette anledningene og at slik må det være

Av Olav Egil Aune

Musikken, hva kan vi bruke musikken til? er det mange som spør – retreatledere, prester, ungdomsarbeidere. For alle «bruker» vi musikk. Men til hva? Og hvorfor? Det forsvinner kanskje, men likevel – det må sies med det samme: Vi kan ikke «bruke» musikk – i betydningen «manipulere med» – til noe som helst. Musikk kan ikke styres, musikken går dit den vil – inn i vårt mest finmaskede løvverk, for å si det slik. Det vi kan gjøre med musikk, er å åpne oss for den, la den melde seg, samtale med oss, slå sprekker i våre indre murer, minne oss om, oppmuntre, la oss se, medoppleve – først og fremst.

Når vi nå skal reflektere litt rundt musikken og musikkens gang gjennom dagene våre, er det alltid noen som forventer klare svar, konkrete råd og tydelige basuner – hvilken musikk kan vi «bruke» til ditt og datt. Viktigere – tror jeg – er at vi bruker tiden på å myke opp tankene og bevisstheten vår rundt det å sanse, rundt det å lytte – i det hele tatt. For skal man bli konkret i denne sammenhengen – som jo i virkeligheten er mange sammenhenger, så må man lytte først. Etter det som taler, sier noe, vil noe – og på den andre siden: Etter det som ikke er så nært, det som er avklart, det som mildt stryker oss over sårene og uten fakter påminner oss om den store sammenhengen vi er i. Lytte – noen lettere veg finnes ikke i

kunsten. For blir man for konkret, har man sansynligvis allerede tapt. Det er med kunsten som med Gud – fanger vi det...i en forklaring, i et for klart bilde, i en hensikt, så dør det på stedet. Og i oss.

Skulle jeg være personlig innledningsvis, må jeg innrømme at poenget med musikk for meg aldri har vært å få bekreftet det eller noe jeg allerede visste. Annerledes sagt, jeg har søkt å bruke musikken som en erkjennelsesform i mitt liv, en annen erkjennelseskanal enn ordene – som vi jo har nok av, og som også utgjør en stor del av min hverdag. Jeg har i det store og hele søkt den musikken jeg ikke har «forstått», den jeg ikke har «likt», det jeg ikke har begrepet av former og meldinger – kanskje i ren nysgjerrighet, men også i visshet om at når noe i det hele tatt er gjort, er det gjort med en melding i sikte. Og denne meldingen vil jeg gjerne ha. For å se om den kan gi nye farger til noe i mitt liv, en ny innsikt som gjør at jeg forstår verden annerledes enn jeg gjorde for noen minutter siden.

Altså – musikk ikke som underholdning, men som samvær, som en samtale om noe som angår både meg, komponisten og utøveren – nemlig hvordan er det å være menneske i verden. Gjennom øyeblikkene – de har vært mange og intense – da jeg la øret til en strykekvartett av Sjostakovitsj eller Carter, en messe en Victoria, en ballade av Leo-

nard Cohen, et kort og konsentrert musikkutbrudd av Boulez eller Xenakis, fikk jeg intitt i andre måter å føle på, resonnere på, en annen erkjennelse altså – formidlet gjennom følelsspråket via intellektet, som alt dette naturligvis har gått gjennom både hos dem og meg. Men som ikke stanser der, men som går videre inn i følelesknutene og løser opp rundt et slags samvær mellom meg og mine omgivelser på et annet plan enn i hodet.

«Det finnes steder i hjernen som ikke noe annet når inn til enn musikken», sa den ungarske komponisten Zoltan Kodaly. Og jeg tror vi kan legge til at det finnes steder i kroppen som ikke noe annet når inn til enn musikken. Altså: Ved å lytte til musikk kan jeg forstå noe om andre, jeg kan lære å sette pris på en annen væremåte enn min egen, jeg får møte – i meg – reaksjonsmønstre rundt erkjennelser og opplevelser. Og blir – i heldig fall – kanskje ikke så problematisk å være sammen med av den grunn. For noe – ukjent – har åpnet seg. Et rom som klinger. Og som jeg ikke trenger å være redd for å gå inn i. Alt under forutsetning av at jeg ikke bare hører på det som bekrefter mine egne følelser, mitt eget og i og for seg kjente landskap – men at jeg møter musikken som en kilde til erkjennelse, en kilde til å få vite noe – mer.

Det er ikke fullt så truende, det er lettere å ta det uten at det reiser seg vegger av argumenter og følelesgods imot – når det formidles gjennom et så abstrakt, men likevel så konkret språk som musikken. Slik sett og i vår sammenheng er det verd å våge påstanden om at kanskje musikken, kirke-musikken – når alt kommer til alt – er av de beste, de mest troverdige redskap vi har for å komme i kontakt med dypene, høydene, viddene i Gudsmysteriet. Jesus-mysteriet ikke minst, som vi har så lett for å éndimensjonalisere, «alminneliggjøre» med ord.

Dette med å dele.

Jeg tenker på det hver gang jeg hører 1700-tallskvinnen, krigsenken og komponisten Elisabeth Jacquet de la Guerres Sonate for

fiolin og cembalo.(1). Toner uten hud. Som uten omveier – og på et dypt forståelsesplan – får meg til å skjønne at mennesket er et sårbart vesen. Gjennom tonene henter hun oss inn i sin verden, lar oss få kjenne på det som er gått istykker, hun deler sin skjønnhet og sitt savn med oss – for at verden skal bli sannere. Jeg kjenner – gjennom denne musikken – at overalt hvor mennesker beseierer sin frykt og nærmer seg hverandre i gjensidig sårbarhet, der ser vi glimt av kjærligheten i Guds hus. Og mer: jeg kan ikke forestille meg hva den ville blitt til, denne opplevelsen, hennes opplevelse, om den ble kledd i klare ord og meddelt uten den biten av avstand som musikken gir. Sannsynlig overveldende på en negativ måte, klam, voldsom, voldtagede. Jeg vet ikke. «Lydene, musikken er som fine tråder som forbinder meg med omgivelsene, som lange, tynne følehorn som jeg kan røre verden gjennom», sier den danske musikeren Peter Bastian i sin bok *Inn i musikken*. (2)

Mens mye av det vi holder på med i kirken for tiden er flyktig og driver forbi, stanser den «krevende musikken», den som tar tid for nyansenes skyld, oss i flukten. Den gjenföder hukommelse om det hellige som ikke er så lett å huske, den setter oss i kontakt med grunnvannet i oss, den åpner for erkjennelse mer enn for heftige «føleleskick», som det heter – disse kortvarige møtene som evangelisten uten sminke beskriver med lignelsen om kornet som falt på stengrunn. Selv i kirken opplever vi en slags merkelig allergi mot det man definerer som «vanskelig» eller «ikke-folkelig».

Det er åpenbart mer folkelig å ha det travelt, enn å gi seg tid. Fornemmelsen av at trollspeilet er splintret i tusen biter er visstnok blitt folkeei, det «fragmentariske» – som filosofen Adorno påpekte i vår måte å lytte på – gjelder etterhvert også vår måte å gjøre alt mulig annet på. Konsentrasjon og fordypelse, med et godt, gammelt uttrykk, å «samle seg om noe», er ikke på mote. Enkle ting som å sitte stille, holde fast i én

tanke, lytte til noe om og om igjen, er blitt «vanskelige». Den rastløse, rytmiske zapping via fjernsynskontrollen begynner å ligne rytmen i våre liv. Og til sist er det kanskje ikke flere tomme parkeringsplasser i hodene våre til den slags opplevelser som krever at noe stillferdig stilles til side, dyrkes, gjenoverveies og videreutvikles.(3)

Det ser altså ut til – for meg ihvertfall – at det er lettere å ta imot viktige ting, viktige meldinger gjennom et ikke-konkret og alt for direkte språk. Jeg belyser det – gjennom et lite lån, et sitat fra *Pustehull, 1. råk* (Gylvendal) av forfatteren Tor Åge Bringsværd. Han skriver om fabelen – altså en parallell til musikken – om eventyret, og hvorfor han velger det som form.

«Men hvis det er virkeligheten jeg vil beskrive – og det er det jo – hvorfor velger jeg som regel eventyret – hvorfor velger jeg fabelens form?

Hvorfor skriver jeg slike sære bøker?

Hvorfor skriver jeg ikke en rett frem hverdagslig og real bok fra det virkelige kjøkken-, kjønns- og fabrikkliv?

For meg er fabelen – bildet – lignelsen – sanmere enn noen detaljert dokumentarskiltring.

For hvis virkeligheten er en skog vi har gått oss vill i – og det har vi nok, de fleste av oss – så hjelper det lite å sette seg på huk og detaljgranske stener og strå. Sannsynligvis har vi en bedre sjanse til å orientere oss hvis vi finner et høyt punkt. Og eventyret (les i dette tilfellet – «musikken») er nettopp et slikt tre man kan klatre opp i. For å få oversikt. Se de store linjene i landskapet.»

En skog vi har gått oss vill i – altså, det er forsåvidt det som er utgangspunktet. Vi vil finne fram igjen, gjenkjenne det vi ikke kjente eller har kjent – for å kunne fungere sammen i verden. Det er store ord – men den som ikke betrakter kunstuttrykkene som underholdning og tidtrøyte, sukker-glasering av egne liv for den saks skyld og en form for blind selvbekreftelse, må nød-

vendigvis tenke slik – om musikken. Musikk er melding.

Og meldingene er forskjellige. Alt etter hvem som sender – og hvem som mottar. Lytter vi til Johann Sebastian Bach og Arvo Pärt, for eksempel, flyttes vi raskt fra én klode til én annen. Bachs «Ehre sei dir, Gott, gesungen»(4), åpningskoret til femte kantate i Juleoratoriet, og «O Weisheit» fra Arvo Pärts «Magnificat-antifoner»(5) – begge genuine uttrykk for gleden, den intense fryden over Guds visdom. Bach synger ut sin spontane, vanvittige glede. Rett ut og uten filter. Helt forløst. Mens Arvo Pärt uttrykker sin glede nærmest gjennom en hildring – her er skjønnet, her er tidløs stillhet, sus av katedralrom – men her er også smerten fra de romerske katakombene, drønnene fra Daniels løvehule, bilder og hukommelse som dukker opp fra århundrene som har lagt kulturer og mennesker i grus. «Arvo Pärts musikk godtar stillheten og døden – den fører livet tilbake igjen til det det er, til sin skjøre skjønnet. Her – i disse tonene under kirkehvelvet – iaktas og feires livets sakrale og opphøyde mening»(6), sier sangeren og musikkforskeren Paul Hillier. Og legger til for sannhetens skyld: «All musikk vokser frem av stillheten, som den før eller senere også skal vende tilbake til.... Når vi skaper musikk, uttrykker vi liv. Men musikkens kilder er stillheten, som er fundamentet for vår musikalske eksistens, livets grunnleggende tone. Hvordan vi lever avhenger av hvilket forhold vi har til døden, hvordan vi lager musikk avhenger av hvilket forhold vi har til stillheten.»

Selv sier Arvo Pärt i et intervju: Skulle jeg sammenligne min musikk med noe, måtte det være med et slags hvitt lys som inneholder alle fargene. Bare et prisme kan skille fargene og gjøre dem synlige. Dette prismet kan være lytterens sjel....

Så: Hva gjør musikken med oss? Er all musikk tjenelig? Er all musikk tjenelig til hva som helst – er den så nøytral? Og vi, som også tenker kirke i denne sammenhen-

gen – hvordan kan musikken være vår samarbeidspartner?

Det er ikke enkelt.

På den ene siden er musikken nøytral. Den oppfattes av den den treffer, slik den treffer. Punktum.

Hørte vi ikke forleden historien om en statsmann fra Orienten, han befant seg i en av Londons store konsertsaler og ble spurt – etterpå – om hva han likte best. «Det de spilte før dirigenten kom inn», svarte han. Stemningen av instrumentene falt best i øret, det var det som minnet om hjemlandets musikk. Tilsvarende omvendt – våre sonatetilpassede ører tar ikke like lett til seg meldinger fra kinesiske opera, svevende raga-tritoner og monoton dur fra en javanesiske gamelan.

På den andre siden: Musikk er aldri nøytral. Fordi ingenting er nøytralt. Alt forholder seg til noe – og det er dette noe som vi gjennom musikken også, vil «oppleve» oss fram til. Den beste musikken er aldri manipulerende i seg selv, den dårligste manipulerer mer enn gjerne. Den beste åpner, mens den dårlige lukker. Musikk som språk, som uttrykk – musikk på det beste altså – vil alltid vise at ikke alt kan kodes inn, det er alltid en rest, en mangel, alltid noe å bøye sivet til side for. Noe som jeg som lytter kan tilføre med min livserfaring. I møtet – i musikken altså – gjelder det å se og gjøre det andre synlig gjennom min form, min innsikt og min kjærlighet. Da gjør musikken noe med meg. Fordi jeg gir noe, den gir noe – tilsammen skapes en ny verden, et møte. Og på toppen av det hele – kanskje en ny erkjennelse. Ikke i ord, ikke i full bevissthet nødvendigvis – men en indre forklarelse. «Jeg vil dikte en sprekk i det selvfølgelige», sa poeten Erling Kittelsen i et intervju med tidsskriftet *Vagant* engang(7). Det kan musikken også gjøre, spille sprekker inn i det selvfølgelige.

Slik sett er i utgangspunktet all musikk tjenelig. Fordi den forteller noe om noen. Og den kan flytte oss.

Musikk, meditasjon, kontemplasjon. Jeg husker for en tjueto års tid siden, jeg var noen dager i hos Karmelittene i Tågarp i Syd-Sverige, innlagt nærmest, utslitt, jeg så mål hverken i øst eller vest. Men én ting hadde jeg mer eller mindre klart for meg da jeg kom dit, nemlig hvilke typer musikk som beste egner seg til samling, ved måltider, når en skal falle til ro osv. Synet var sammenfallende med de flestes vil jeg tro, om vi tok håndsopprekning.

Ved middagen gikk en av brødrene bort til kassettpilleren – det skulle være toner til måltidet, for appetittens skyld og til konsentrasjon om maten som Guds gave. Vivaldi tenkte jeg, Bach, Händel. Men nei, av alle ting var det Beethoven som strømmet ut i rommet, en av hans mest kjempende klaverkonserter, musikk som får en til å holde på hatten. Sant og si, jeg ble så overrumplet den gangen at jeg aldri fikk meg til å spørre hvorfor. Hvorfor nettopp Beethoven? Siden har jeg grunnet på det. De hadde sikkert rett, brødrene. Men selv kan jeg ennå den dag i dag ikke begripe hva Beethoven har ved andres middagbord å gjøre, han som – i denne delen av sin produksjon vel å merke – hører til på barikadene. Det er flere dagsreisere veg mellom Beethovens *Skjebnesymfoni* og f. eks. pave Gregor den stores, den Is sanger.

Jeg tror vi gjør vel i å skille følsomt mellom de sammenhenger musikken settes inn i. Vi har snakket om musikk som har noe å samtale med oss om, om vi åpner oss. Musikk som krever aktivitet, et aktivt møte. Vi hører ikke Tsjaikovskijs *Symphonie Patetique* uten å legge ut på søk for å gi den følelseforvirrede Tsjaikovskij – eller hvem det nå måtte være i vår nærhet – en hånd. Eller Pendereckis sønderrivende skrik av en *Lukas-pasjon* uten å tenke på krigens ofre – i dag og til alle tider, rundt oss og i oss og over alt. Ser vi Beethovens *Fidelio* – eller hører den veldige *Hammerklaversonaten* (Beethoven) for den saks skyld, går vi gjerne på barrikadene dagen etter og kjemper for friheten.....

Men til meditasjon, kontemplasjon, samling – hva slags musikk? Jeg snakket med en dreven retreatleder forleden, han fortalte meg om sin praksis. Han spilte gjerne noe sakralt om morgenen, fortalte han – for å samle sinnet i én retning. Ved middag gjerne noe friskt, en trumpetkonsert ble nevnt – i det hele tatt, til sinnets munterhet. Og til kvelds – noe mer distansert, fløyte for eksempel, for å skape avstand til dagen. I tillegg – sa han, og der forsto jeg det var en viss dissens i miljøet – «bruker jeg gjerne gamle bedehussanger». Det var blitt diskusjon rundt bruken av en Sigvard Dagsland-salme i retreatsammenheng – det var det. Er det å manipulere med musikk? spurte han.

Jeg opplever det første som klokt. For i denne sammenhengen skal musikken tjene, den skal ikke «brukes». Og hva skal den tjene – jo den skal øke velværet under måltidet, den skal blåse vekk dagens trivialiteter slik at sinnet får rom og plass rundt seg til å fungere fritt, uforstyrret, den skal hjelpe oss til å komme ned til et nullpunkt i oss selv – hvorfra vi kan starte aktiviteten igjen. Apropos det første, velvære under måltidet – vi kan sende en tanke tilbake til maleren Claude Monet, impresjonisten, en av de mest fargefølsomme i kunsthistorien, han malte alltid kjøkkenet sitt gult! Fordi han kjente forskning som fortalte at gult stimulerer gallefunksjonen. Dette ga velvære – og fred rundt bordet. Altså er en trumpetkonsert til middagen slett ikke av veien. Ville nok også Monet ha ment.

Hver gang jeg hører den libanesiske nonnen, søster Marie Keyrouz (8), slynge sitt Alleluia mot himmelen, tenker jeg at her er det nettopp jorden som våkner. Hvert lille fiber strekker seg, blomstene rister nattedogget av bladene, fuglene – Guds sangere på jorden – pjusker seg fram fra dvalen og gjør seg klare til dagens eneste oppgave: Lovsangen, improvisert for gledens skyld – og for Guds! Det gjelder altså i retreatsammenheng å finne fram til det som holder en liten armlengdes avstand til «meg selv».

Det som ikke går for tett på mitt private.

I denne sammenhengen er det jeg tenker på Dagsland, bedehussangen, manipuleringen – om det er det det er? For i retreatsammenheng og stillhetsarbeidet må vi velge med omhu. Først og fremst må vi velge musikk, enten den har tekst til seg eller ikke, som ikke er sanselig eller sensuelt ladet i den betydning at den knytter seg til forestillinger vi kjenner og har alt for klare bilder av. Dette opplever jeg viktig. Under retreat er vi samlet for å nullstilles – definitivt. For at Kristus – i tilværelsens mange ansikter – kan sette preg på oss igjen, komme inn i oss med sitt bilde, ikke med vårt bilde av seg. At Han anes igjen, slik Han er, ikke slik vi tror eller har laget oss våre mer eller mindre private forestillinger om at Han er.

Derfor blir det også et kriterium å velge musikk som ikke vekker sanseligheten i oss mot det vi vet, det vi kjenner, det som har med dagligdagen å gjøre. Vi skal ha fri. Dagslands sanger hører dagen til – og sanseligheten. Det har med klang å gjøre, rytmikk – og ikke minst det at tekstene er «subjektive», gir uttrykk for en personlig opplevelse som etter hvert har omdannet seg til kjente forestillinger i oss. La meg understreke for ikke å bli misforstått, det har ikke med kvalitetsforskjell å gjøre. Men med forskjelligheten i uttrykk – det éne tjenlig i én sammenheng, det andre i en annen. Den ene typen har et universelt utsagn, stiller seg litt på avstand, vekker ikke sentimentene, den andre er det personlige vitnesbyrd. Under en retreat skal vi tømmes for innhold – for så å fylles opp igjen. Hvis vi ikke tømmer slagget, renses for alle våre bilder slik at det nye, friske «bildet» av Herren får plass – hver dag hvis mulig – da har jo ikke meditasjonen noen hensikt. Musikken skal – i denne sammenhengen – blant annet hjelpe oss til å slippe taket.

Her kommer vi neppe utenom et så vanskelig og i og for seg umulig ord som «sublim», det har med «sublimitet» å gjøre. Van-

skelig fordi det er så umulig å definere – her vi kommer fra så mange kanter, fra de forskjellige miljøer og med alle våre forestillinger om hva som nå engang er sublimt. Om vi i det hele tatt har noen. Men det sublimе holder «avstand». Det er poenget. Og med det som utgangspunkt kan vi kanskje begynne å se oss om etter nettopp den musikken som gir oss ro til å renses. Jeg snakker ikke om hva vi liker, eller hva vi ikke liker. Men om hva som åpner oss, hva slags musikk er det som gir oss større indre – og jeg understreker indre, ikke ytre – blen-deråpning mot Gud.

Så hva velger jeg?

Jeg velger klart musikk som trekker meg sammen med andre inn i den tidløse dimensjonen hvor jeg kan finne Gud – men som i seg selv ikke er noe substitutt for Gud.

Jeg ønsker musikk som sier noe om Guds tilstedeværelse i min hverdag, men som likevel ikke er så pågående og «grov» at Guds-livet framstår som noe banalt i stedet for herlig, prektig og strålende.

Med andre ord: Musikk som synger sannheten om at Gud er med oss og i oss i alle ting, stort eller smått – og likevel er Gud hellig, ikke bundet til jorden, sublim.

Jeg ønsker musikk som hjelper meg til å finne «Guds fred som overgår all forstand» – en fred som er annet enn selvtilfredshet, den har heller ikke med et problemfritt liv å gjøre.

Jeg vil – i min aktive hverdag – ha musikk som stimulerer, driver meg, gir iver, lyst, glød og inderlighet, ikke den som bare kiler og pirrer.

Jeg ønsker musikk som deler med meg kunnskap om Kristi lidelse – og verdens lidelse rundt meg, uten at den hverken er sentimental eller morbid. At den gjør meg sorgfull, kan bare være av det gode. Men den må ikke få meg til å bade i selvmedlidendhet, i egne eller andres synder. Det er ikke av det gode.

Jeg vil ha musikk som krever konsentra-

sjon og sinnets oppmerksomhet, men som likefullt er umulig å gripe – helt og fullt. Det vil alltid være noe vi ikke kan røre. Det har vi godt av.

I denne sammenhengen – og jeg begrenser meg som sagt til denne – blir mitt valg søster Marie Keyrouz og ikke Sigvard Dagsland. Søster Marie river meg ut av mitt eget – uten at det blir et klamt vennskap, kaster en brennede solstråle inn i mitt liv. Den musikken som skal ha noen mening i retreatsammenheng må utstråle en viss avstand, ikke vekke det intellektuelle og private i oss. Jeg tror det er slik.

For noen år siden var det populært med *super learning* – altså: Hvordan tilegne seg nytt stoff på hurtigst mulig måte, mest mulig effektivt? Mange var med på det. Det hadde med musikk å gjøre. Dersom man – for å ta ett eksempel – lagde seg en kassett, spilte åpningsariaen i Johann Sebastian Bachs Goldbergvariasjoner, gjentok den igjen og igjen og spilte den på lavt volum mens man leste, så viste undersøkelser at ikke bare gikk stoffet lettere inn i hodet på de som hadde Bach på øret, men de husket det også langt bedre – det de hadde lest.

Kanskje kan vi lære noe her. For det var ikke bare Bachs Goldbergtema som slo ut – det var Vivaldis «*largo*» fra Vinteren, *largo* fra gitarkonsert i D dur av Vivaldi, Telemanns *largo* fra den milde bratsjkonserten i G dur, Händels første Concerto grosso fra samlingen op. 3, Arcangelo Corellis sara-bande fra konsert i d moll og Bachs *largo* fra cembalokonsert i g moll og F dur. Felles for alt var at den musikken som «slo ut» var hentet fra én spesiell og avgrenset tidsperiode, fram til 1750 omtrent – altså det vi i en svær sekk kaller for barokken.

Og hva var spesielt med barokken – jo blant annet at musikerne så på seg selv som håndverkere den gangen, ikke kunstnere. Altså den tid var ikke kommet da man skulle legge alt mulig av seg selv inn i tonene. Ganske nøytralt hadde de regler å holde seg til, alle visste at c dur skapte fest, fryd – at tonearten var frekk i kantene. I F dur kan

man beskrive de vakreste av følelsene – standhaftighet, kjærlighet, høymot. D dur – skarp, egenrådig (prosesjoner og den slags), mens c moll hadde noe trist over seg – men også lindrende, du kan simpelthen sovne av velbehag. I c moll. D moll – ja den har med hengivelse å gjøre, noe stort, noe som flyter bredt. Vi snakker altså om den såkalte affeksjonslæren. Musikk altså, som pr. definisjon er skrevet med avstand til det private og alt for personlige.

Ikke så underlig da kanskje – om vi tenker etter – at man også i retreatsammenheng har funnet ut at det er musikk nettopp fra denne perioden som fungerer best. Jeg har vært rundt omkring, jeg har vært på retreat og i klostre over store deler av Europa – og én ting går igjen over alt: måltider – barokkmusikk. Vi gjør antagelig ikke så dumt i å si til oss selv at – ja, slik er det. Og starte der. Så får vi heller søke – i andre sammenhenger.

Hvorfor er ikke gregorianikk nevnt, vil noen spørre – sjelefredens helligste toner. I det store og hele har jeg holdt meg utenfor den liturgiske musikken, toner i det hele tatt som er skrevet inn mot én bestemt og avgrenset liturgisk handling. For meg blir det aldri helt riktig å bruke liturgisk musikk – musikk som er uttrykt bønn – som «taffel-musikk». Den hører en annen type konsentrasjon til. Og – for meg – andre omgivelser. Den gir nok den ønskede effekten. Det har mer med ærbødighet å gjøre.

Altså – og konklusjonen er like lite oppsikt-svekkende som den er oppsiktsvekkende: Alt har sin tid, sitt mål, noe til aktivitet, fordykning, noe til meditasjon, kontemplasjon. Det viktige – og krevende – er at hver den som henter inn musikk rundt sitt eller andres Gudsliv, må skjelne klart og kjenne forskjell på gult og blått, på dypt og grunt, på barokkens nøytralitet og det subjektivt romantiske, på Corelli og Tsjajkovskij, ja til og med på Corelli og Vivaldi og Geminiani og Manfredini og Albinoni. For alle har de sitt språk, sitt skikt hvor de går inn. Og det er det – når alt kommer til alt – bare mulig å lytte seg inn til....

Noter:

- 1 Elisabeth Jaquet de la Guerre: Sonate. Jaap Schröder (fiolin), Ketil Haugsand (cembalo) (Adda 581096/ Musikkdistribusjon)
- 2 Peter Bastian: *Inn i musikken* (Gyldendal 1988)
- 3 Karl Aage Rasmussen (*Weekendavisen* 23.12.1993)
- 4 Johann Sebastian Bach: Juleoratoriet. En rekke innspillinger på markedet.
- 5 Arvo Pärt: 7 Maria-antifoner. Den Estiske Filharmoniens Kammerkor, dir: Tonu Kaljuste (Virgin classics 5 45276–2/EMI).
Arvo Pärt: Kanon Pokajanen (Bottsanger). Den Estiske Filharmoniens Kammerkor, dir: Tonu Kaljuste (ECM 1654/55/Grappa)
- 6 Paul Hillier: *Arvo Pärt*. (Oxford University Press 1997)
- 7 Poeten Erling Kittelsen intervjuet av Olav Egil Aune (*Vagant* 1/1991)
- 8 Søster Marie Keyvouz, S.B.C. – Bysantisk sang: Passion et resurrection (Harmonia Mundi 901315/ Musikkdistribusjon)



Bred presentasjon: Ungdom og livstolkning

Hvilke forventninger har unge mennesker til fremtiden, og hvordan er deres livstolkning, tro og tenkning? Dette er en velskrevet teologisk doktoravhandling som tar opp disse problemstillingene. Det er en avhandling som er et nybrottsarbeid i sitt slag i Norge. Den representerer en stor grad av tverrfaglighet med grunnlag i et empirisk materiale. Dette er noe som i seg selv skulle være med på å gjøre en teolog nysgjerrig. Dette er et type fagstoff en ikke er vant til fra egen teologiutdannelse.

Doktoravhandlingen ble forsvart for den teologiske doktorgrad på Det teologiske Menighetsfakultet i mai 1998. Boken er utgitt i KIFOs bokserie, da Brunstad i den siste fase av sitt avhandlingsarbeid var knyttet til KIFO, Stiftelsen Kirkeforskning.

Brunstad sier at arbeidet som har ført frem til denne avhandlingen, var ønsket om å kunne finne en bro mellom kirkens lærertradisjon og mottakerens livssituasjon. Etter erfaring som feltprest i forsvaret og drabantbyprest i en tungt belastet bydel i Bergen, så han klart behovet for å forstå mer av de unges egen kultur, tenkning og tro. Han ville finne ut hva som hadde skjedd og hva som hadde forandret seg siden hans egen ungdomstid på 70-tallet. Han sier han har forsøkt å forholde seg til to verdener samtidig; det faglige og en praktisk nærhet til unge menneskers liv og virke. I hans motivering ligger også en indirekte kritikk til den teologiske tradisjon han er vokst opp i. Han sier innledningsvis: «*Fraværet av denne koblingen mellom teori og praksis har for øvrig vært et av mine store ankepunkter mot den teologiske tradisjon jeg kjenner fra mitt eget teologistudium. Selv om ingen teologi blir fortere uaktuell enn den aktuelle, er vi som en del av denne verdens forgjengelighet nettopp dømt til å være aktuelle i vår tid. Vi må som kirke og som teologer og pedagoger på en grunnleggende måte våge å leve i skjæringspunktet mellom det evige og det aktuelle. I det perspektivet får aktualiseringer begrenset holdbarhet, men slik må det da naturlig nok fortone seg sub specie temporis.*» (4)

Her har vi grunnlaget for Brunstads engasjement om å bidra til å gi impulser til både kirkens og skolens pedagogiske arbeid. Han er genuint opptatt av at vi må ha de kommende generasjoners situasjon for øye om vi skal lykkes i å bringe vår kulturarv videre.

Avhandlingen defineres som både et teologisk og som et empirisk samfunnsvitenskapelig arbeid. Hans materiale er fra 70 unge mennesker i den videregående skolen. Ved hjelp av en kvalitativ tilnærming med essays og intervju gir Brunstad oss et innblikk i en reise gjennom et ytre og et indre landskap i forandring og omforming hos de unge. Avhandlingens problemstilling er å kartlegge hvilke forventninger unge mennesker har i møte med fremtiden, hva finnes av overgripende fortolkningsrammer i deres livstolkning, i deres fortrøstning, tro og tenkning? (3)

Brunstad gir i første del av avhandlingen leseren et innblikk i tenkningen til en mengde teoretikere. Han viser at han er godt orientert på fagfeltet som gjelder ungdom og livstolk-

ning. En kritisk innvending er imidlertid at avhandlingen er overlesset med henvisninger og referanser til i og for seg relevante teoretikere, men uten at disse nødvendigvis blir benyttet i drøfting av eget materiale. Han kunne nok med fordel ha konsentrert seg om noen færre, og heller utnyttet disse noe mer direkte i forhold til eget materiale. Men for dem som ønsker å få et innblikk i og referanse til teoretikere på området, er denne boka en god kilde.

Hva slags resultater kommer så ut av forskningen? Informantenes forventninger når det gjelder sin egen og vår felles fremtid er ikke entydig. Den svinger mellom innsatsvilje og optimisme og resignasjon. De fleste faller inn i et mønster der innsatsviljen i stor grad er begrenset til å søke materielle verdier på det private plan. Tilliten i livet er for en stor del forankret i egne prestasjoner og nære relasjoner. Selv om informantene synes å ha en stor grad av bevissthet når det gjelder de globale utfordringene, spores det en maktesløshet i møtet med det en er ute av stand til å gjøre noe med. Denne resignerte maktesløsheten kalles Brunstad *global pessimisme*. Til denne globale pessimismen svarer det en *lokal optimisme*. Optimismen synes å være forankret i en tilbaketrekning, en regresjon som fungerer som en perspektivforkortning som gjør verden «mindre» og dermed mer kontrollerbar. Regresjon kan fungere som en form for overlevingsstrategi i møte med en truende og uoversiktlig verden. I privatsfæren kan en fungere som selvstendig handlende aktør med mulighet til å forandre og påvirke sin egen situasjon.

Kropp og livsstil får økt betydning i en lokal optimisme. En tiltakende sekularisering, der meningsgivende strukturer og sammenhenger glemmes og går i oppløsning, er ifølge Brunstad, medvirkende årsaker til økt kroppsfiksering. Kroppen blir for noen den siste skanse i en utrygg verden. Trygghetsbehovet synes å være mer fremtredende hos flertallet av informantene enn trangen til opprør og overskridelser. Brunstad mener dette kan henge sammen med at de unge er i en usikker lete- og søkefase, der behovet for trygghet er stort. I en slik situasjon søker en tradisjonelle verdier, men da uten noen form for kollektiv, politisk, ideologisk eller religiøs forankring. Verdiene synes i all hovedsak å skulle tilfredsstille emosjonelle og individuelle behov.

En kroppsfiksering, tilbaketrekning og privatisering er som en vernesone, men er også skjør og sårbar. Det er hele tiden også en frykt og usikkerhet for at noe kan gå galt. Det er dette Brunstad kaller *lokal pessimisme*. En kan mislykkes på skolen, relasjoner kan gå i oppløsning, helsen kan svikte og en kan få problemer på det yrkesmessige området. Sosial og kulturell fristilling i forhold til autoriteter og institusjoner bidrar ytterligere til å øke usikkerheten.

De religiøse forestillingene hos ungdommen er, ifølge Brunstad, i stor grad luftige og abstrakte spekulasjoner, uavhengig av noe forpliktende trosfelleskap. Det er i all hovedsak tro uten tillit og tilhørighet. Kirkens budskap har ikke maktet å presentere seg som noe troverdig alternativ for de unge fleste. De unge har en løs omgang med tradisjoner og griper gjerne til nye og spennende ting, men vil selv ikke bli grepet og forpliktet, sier Brunstad. Film, musikk, rollespill, litteratur og data er alle viktige leverandører av alternativ religiøs kunnskap. I så måte synes populærkulturen å fungere som en viktig religiøs sosialisering-agent, – langt viktigere enn kirken og skolen.

Uten at Brunstad har en inngående analyse av den undervisning de unge har fått i skole og kirke, kommer han med forholdsvis bastante uttalelser om hvordan denne undervisningen har fungert for de unge. I mange tilfeller har den mer immunisert enn kommunisert han. Kristendommen, slik de har møtt den i institusjonell sammenheng, har i stor grad fremstått som et tørt, livsfjernt og moraliserende fag. Undervisningen har i liten grad evnet å treffe følelseslivet og dermed bevege og skape engasjement. Når det gjelder

forståelsen av kirkens ritualer mer generelt, synes disse i all hovedsak å være frikoblet en teologisk overbygning. Ritene blir brukt og fortolket i tråd med egne ønsker og behov.

Selv om de fleste unge ikke har noen reflektert og uttalt livstolkning, erfarer de fleste mening og sammenheng nok til å finne seg til rette både på skolen og ellers i livet, mener Brunstad. De fleste unge fremstår som en gruppe velfungerende unge mennesker som forsøker å gjøre det beste ut av livet, på tross av usikkerhet omkring fremtiden.

Brunstad tegner et forholdsvis tydelig bilde av de unge i dagens samfunn. Til tider kan det synes for tydelig og reservasjonsløst, da en ikke får se den direkte sammenhengen mellom hans konklusjoner og det empiriske materiale. Det kan virke som om hans sterke retoriske evner noen steder tar over for den logiske stringens og empirinærhet. En kan til tider få inntrykk av at de 70 ungdommene blir et «springbrett» til å få frem de anliggende forfatteren har. Men selv om det til tider kan være vanskelig å se sammenhengen i teoribruk, empiri og konklusjoner, gir avhandlingen både interessante og utfordrende refleksjoner som det er verdt å arbeide videre med.

I slutten av boken har Brunstad et «avsluttende pedagogisk utblikk». Her ser vi tydelig at den engasjerte pedagog og prest kommer frem. Problemstillinger listes opp på en utfordrende måte for dem som er opptatt av kristendomsundervisning i skole og kirke:

Er det mulig å videreføre en kulturs grunnleggende kunnskap gjennom en formidling som i hovedsak retter seg mot hodet, mot de kognitive sidene ved menneskelivet og som lar resten av kroppens sanser og evner bli liggende ubrukt? Hva skjer når kristendommen, den mest grunnleggende tradisjonen som vår kultur bygger på, ikke lenger lukter, smaker, føles eller sees, men bare høres og tenkes? Han advarer mot at kulturarven, og ikke minst kristendommen, skal forfalle til en museumsgjenstand fordi folk ikke lenger bruker den (267). Han mener at den undervisningen som i dag skjer i regi av skolen aldri vil være i stand til å videreføre den kristen kulturarv på en bærekraftig måte.

Han tar samtidig til orde for at skolens kristendomsundervisning stadig må fornyes og forbedres, men han hevder at en i tillegg i langt større grad må legge til rette for kristendomsundervisning utenfor skolen, enn det som er tilfelle i dag. En må etablere undervisningsarenaer der et levende troskollektiv kan utgjøre rammen for læringsmiljøet. Kirken må på en helt annen måte enn til nå integrere undervisningen i sitt eget liv og virke. Kanskje tiden er inne til å fornye den gamle katedralskolen, spør han (268).

Når kropp og livsstil får økt betydning i en privatisert og fragmentert kultursituasjon, blir kroppen en arena for identitet, selvforståelse og meningsdanning. Kampen om menneskets tanke er vel så mye en kamp om menneskets kropp. Den som vinner kampen om kroppen, vil i neste omgang også vinne kampen om tanken. Derfor er kroppen en pedagogisk utfordring som gjør at det kognitive og det emosjonelle, herunder også det kreative og estetiske, i sterkere grad må gå hånd i hånd, hevder Brunstad (269).

Lørestoffet som presenteres for de unge må ha aktualitet og relevans. Det må tangere den livsverden som de unge lever i. Idealet må være å utruste elevene med en livstolkning som har høyde og dybde nok til å kunne integrere hele spekteret av menneskelige erfaringer (271). Mytene og fortellingen kan her være til hjelp i en vanskelig og uregjerlig verden.

Helt til slutt kommer Brunstad med en utfordring til de voksne, som det er vel verd for oss som driver med kirkelig undervisning å merke seg: Hvor i det politiske, økonomiske, intellektuelle og kirkelige miljøet finnes det troverdige voksne forbilder som kan gi den oppvoksende slekt hjelp til å formulere nye drømmer, visjoner og forhåpninger? – de som kan godtgjøre og synliggjøre en bedre verden og som kan godtgjøre at voksenlivet er etterstrebbelsesverdige?

Brunstads avhandling er i et lett språk som engasjerer og utfordrer. Til tider kan det

være en retorikk som fører tanken med seg slik at en blir usikker på om forfatteren har helt fotfeste i det empiriske materiale han behandler. Henvisning til mange teoretikere gjør at lesningen er stimulerende, men disse kan til tider bli stående noe selvstendig i forhold materialet som behandles. Som forskningsrapport savnes en noe grundigere redegjørelse og drøfting av utvalg av informanter og metodebruk. På tross av en del forskningsmetodiske svakheter, er dette imidlertid en bok det er vel verd å bruke tid på. Den tar opp et lite behandlet tema i norsk teologisk sammenheng. Brunstad skal ha ros for at han med stor energi har tatt på seg oppgaven å trække opp nytt terreng, og samtidig utfordre til videre refleksjon og forskning. Det materiale som presenteres, og de utfordringene som gis kan ikke avvises. De som er opptatt av praktisk teologi og religionspedagogikk bør gå inn i en dialog med Brunstad og la seg utfordre til dypere refleksjon og fornyelse av sin egen teori og praksis.

Paul Otto Brunstad:

Ungdom og livstolkning.

En studie av unge menneskers tro og fremtidsforventninger.

KIFO Perspektiv nr. 3. Tapir forlag 1998.

Erling Birkedal

Pastoralteologi:

Ansvarlig: Hele redaksjonen

E. Winkler: *Tore zum Leben.*

Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung.
Neukirchener Verlag, Neukirchen 1995. 224 s. DM 34.

Eberhard Winkler (f. 1933) er en betydelig luthersk pastoralteolog, lenge oversett på grunn av sin geografiske tilhørighet i det tidligere DDR (PT-professor i Halle siden 1969). I sin fine serie av publikasjoner har han denne gang levert et konsist arbeid om kasualtjenesten. Etter et innledende kapittel om kasualia generelt, blir den enkelte handling belyst etter et konsekvent gjennomført mønster: Først kommer en presentasjon av de historiske og empiriske momenter. Dernest følger en fremstilling av de relevante eksegetiske og systematisk-teologiske aspekter til den enkelte handling. Videre behandles de kirkerettslige og liturgiske ordninger. Til sist kommer noen praktiske innspill for den pastorale tjeneste.

Avsnittene som legger frem de empiriske data og selve ordningene vil naturlig nok være av begrenset interesse for norske lesere. Men de teologiske og pastorale overveielser er høyst relevante også for våre forhold. Noe av det mest interessante ved Winklers profilering av kasualtjenesten, er den tette kobling han foretar mellom de kirkelige handlinger og sitt engasjement for menighetsbygging. Slik sett er det et nært faglig slektskap mellom Winklers arbeid og den håndbok om kasualia som nylig ble presentert fra MF-hold: Berit Okkenhaug & al.: *Våre tider i Guds hånd* (Verbum).

Winkler signaliserer sin grunntenkning her i følgende sitat: «Nur eine theologisch gut begründete Verbindung von Kasualpraxis und Gemeindeaufbau entbindet die in den Kasualien und in der Volkskirche liegenden Chancen, und ohne diese Verbindung ist die Kasualpraxis in der nachvolkskirchlichen Situation zum allmählichen

Absterben verurteilt. Kasualien und Religionsunterricht werden auf die Dauer nicht ausreichen, die 'Christen in Halbdistanz' in der Kirche zu halten. Wir haben in der DDR erlebt, wie schnell eine Kasualkirche zusammenbrechen kann" (s. 34).

Eberhard Winkler er en praktolog flere burde stifte bekjentskap med. Denne boken gir god mulighet for dette. Alt i alt et sympatisk arbeid, som har den fine kvalitet at den tvinger leseren til å gjennomtenke egen kasualpraksis.

O.S.

P.-L. Dubied: *Die Krise des Pfarramts als Chance Kirche*.

Theologischer Verlag, Zürich 1995. 190 s. Sfr 36,-.

Pierre-Luigi Dubied, professor i praktisk teologi ved det protestantiske universitet i Neuchâtel, Sveits, tar med denne bok fatt i dagens eksistensielle presteproblemer. Han viser i innledningen til hvorledes f.eks. E. Lohse i sin *Kleine Pastoraletik* (1985) ikke for alvor våger å ta opp de reelle vansker prestene i dag står overfor. Isteden fører Lohse videre den tradisjonelle idealbilde av presten som «hyrden». Dubieds utgangspunkt er at presten i dagens Vest-Europa er i en identitetskrise. Han hevder, lik M. Josuttis i boken *Der Pfarrer ist anders* (1982), at krisen vesentlig har sitt utspring i spenningen mellom privatliv, yrke og embetsførsel.

Der er oppstått en kløft mellom det bilde av presten som fins ute i samfunnet og det bilde presten har av seg selv. Denne spenning skaper vekselvis skyldfølelse og aggressive reaksjoner (s. 21). Dypest sett er prestens krise et symptom på *kirkens* krise i

dagens samfunn. Presten er m.a.o. blitt symptombærer. Presten er kalt til å være «annerledes». Men problemet for presten i dag er å etablere en *legitim* annerledeshet – uten å forveksle denne med den fremmedgjøring som samfunnet påfører dagens prester.

Det er altså prestens identitetsproblem som her står til debatt. For sine analyser låner Dubied det metodiske reportoar som R. D. Laing sosialfenomenologi tilbyr: Denne metode gir mulighet for å avdekke vekselspillet mellom egen erfaring av seg selv og den erfaring andre har av en selv («interfering»). Fristelsen for prester i dag er å gi opp identitets- og integreringsarbeidet, for i steden for å flykte inn i fanatisme, resignasjon eller inkoherens i alle mulige varianter (s. 25).

Den positive modell Dubied fremsetter for dagens prest er «interpreten» (slik også pastoralteologer som Ch. Gerkin og A. Grözinger med noe ulike aksentueringer gjør). Dubied vil dermed ta på alvor prestens hermenevitiske kompetanse (s. 129ff). Etter min mening burde forf. ha gitt sitt «tolk»-begrep fyldigere innhold. Dagens prest bør ikke bare forstå seg som tolk i *tekstutleggelsens* sammenheng, men også som tolk for utformingen av menighetens konkrete tjeneste i den lokale kontekst. Det er også viktig – om enn krevende – at presten fremstår som tolk for autentisk trosliv, for å møte dagens lengsel etter modeller for bærekraftig spiritualitet.

Dubied er ikke pessimist. Han ser krisen som chance til ny-definering av presterollen i en realistisk konfrontasjon med dagens problemer i forholdet kirke-samfunn. Dette er et av de bedre arbeider som er skrevet om temaet de senere år. Her er nyttige analyser og gode momenter til et ajourført pastoralbilde.

O.S.

Diakonikk:

Ansvarlig: Alf B. Oftestad

Ecclesia mixta og diakonien

Sven-Erik Brodd, Per Eckerdal, Vivi-Ann Grönqvist, Birgitta Laghé, Lars G. Lindström:

Diakonins teologi.

Verbum 1997, 175 s.

Begrepet «ecclesia mixta» er overskrift over siste avsnitt i foreliggende bok. Ordene fungerer noe utilsiktet(?) som konklusjon på denne artikkelsamlingen om kirken og dens diakoni. Boken er redigert av Vivi-Ann Grönqvist, tidligere direktør ved Samariterhemmet, Uppsala, og blitt til på initiativ av forlaget Verbum. Oppdraget ble gitt til de ulike diakoninstitusjoner i Sverige. Artiklene er samordnet under tittelen: *Diakonins teologi*. En liknende bok forankret i samtlige svenske diakoninstitusjoner, er ikke tidligere skrevet.

Man fremholder at forfatterne er vel fortløpelig med diakoniens problematikk. Dette har også preget de fortløpende samtaler og felles overveielser under skriveprosessen. Derfor er det med en viss forventning man begynner å lese. Allerede i forordet bebudes det at man kan spore visse ulike oppfatninger om diakoniens teologi – og de foreliggende artikler bekrefter dette.

Sven-Erik Brodd, professor i kirkevitenenskap i Uppsala, er etter hvert blitt toneangivende innen svensk diakoni. Han har også skrevet den første artikkelen: Diakonien gjennom kirkens historie, konsentrert om fem ekklesiologiske modeller.

Etter en nærmere bestemmelse av diakonien som kirkens sosiale ansvar og med

læren om kirken som en avgjørende faktor, gjennomgår han diakoniens utvikling fra aposteltiden til vår egen tid. Mange av de samme problemstillinger gjentas i de artiklene som følger – men forsøksvis utdypet og sett fra andre synsvinkler.

Lars G. Lindström, Samariterhemmet, søker å gi en bibelteologisk modell for den diakonale handling. Men det er de dogmatiske forutsetninger som dominerer. Forfatteren legger sin forståelse av en trinitarisk diakoni (diakonien forstått ut fra de tre trosartiklene) til grunn. Birgitta Laghé supplerer Brodd med et ekklesiologisk perspektiv på diakonien og diakonatet, hovedsaklig utfra kirkehistorien. Grönqvists omfattende artikkel tar opp en rekke aktuelle tema som belyser diakonien i forhold til forvaltertanken. Hennes bidrag er interessant, men kunne nok ha vært noe strammere. Per Eckerdal, Bräcke Diakonigård, Göteborg, setter diakonien inn i en pastoralteologisk sammenheng idet han tar utgangspunkt i dagens kirke og samfunn konsentrert om Sverige. Han forholder seg kritisk til en kirkeliggjøring og en frontforkortning av diakonien. Følgelig forutsetter han en skapelsesteologi som stiller seg imøtekomende til den såkalte mangefasetterte postmodernisme med de ulike livssynsvariasjoner.

I denne artikkelsamlingen forfattet av representanter for Den svenske kirkes diakoninstitusjoner, fremhever Eckerdal til slutt kirken som en *ecclesia mixta* som etter hvert synes å fortone seg som en *mixtura ecclesiastica* med blandede forståelser av diakonien.

A.B.O.

Varia

Ansv.: Hele redaksjonen

Redeeming men Religion and Masculinities

Edited by Stephen B. Boyd, W. Merle Longwood and Mark W. Muesse, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996.

Som et svar på kvinnebevegelsen i kirken har mange menn begynt å lete etter en ny kjønnsidentitet og -rolle med basis i det kristne trosunivers, av noen kalt «maskulin spiritualitet». Det foreliggende opus er ett av mange bidrag de siste åra til dette tema. En rekke forskere, kulturarbeidere og aktivister av ytterst sammensatt orden står bak dette samleverket.

Bokas bidragsytere har stor innbyrdes sprik hva angår deres ideologiske ståsted, men vi merker gjennomgående en tydelig radikal tendens i forhold til rådende kjønnsroller i kirke og samfunn. Hvilket ikke overrasker. Noen går så langt som å henvise til en «Godess spirituality» som utgangspunkt for en nyorientering (Seth Mirsky), mens andre viser til tradisjoner fra før-kristen religiøsitet hos urfolkene, særlig hos de nordamerikanske indianere (Christopher Ronwaniente Jocks). Vi møter også homofile menns refleksjoner om egen kjønnsidentitet og «vennskapets etikk» (J. Michael Clark). For den som ønsker å stake ut en progressiv kurs – men utfra et ståsted preget av mer tradisjonell kristen tro – kan disse og andre bidrag gi mange nyttige tankestøt, men som helhetskonsepsjon blir de vanskelige å svelge.

Flere bidragsytere står imidlertid tydelig festet i en dobbel identitet: De bekjenner seg til en «mainstream church» og dennes tro, samtidig som de også tilhører bevegelser som leter etter en ny og mer helhetlig maskulin identitet og spiritualitet. En av disse er nytestamentleren Mikeal C. Parsons, som er opptatt av hva den kristne tradisjon kan bidra med i møte med den bevegelse som han velger å kalle «mythopoetic masculini-

ty» – og omvendt. Han finner da at særlig en skikkelse blir interessant. Gjett hvem? Johannes Døperen, selvsagt! (Samme figur står for øvrig sentralt også i boka «Villmannen» av Richard Rohr. Denne er tilgjengelig på norsk, og er et typisk eksempel på en kristen «mythopoetic masculinity».)

Parsons gjennomgår de fire evangelisters behandling av Døperen. Den mest opprinnelige versjonen finner vi hos Markus. Parsons viser her hvordan Døperen gjør et opprør mot begge patriarkatets fundamentale dualismer: skillet mellom ånd og kropp, og mellom kvinne og mann. Døperen er en mann som holder sammen maskulin energi og en jordbunden livsførsel i periferien av samfunnet. Han forkynner et budskap som beveger et helt folk, og leverer ramsalt kritikk av Herodes ekteskap med sin brors hustru (endogami). Parsons viser hvordan endogamiet tjente til å beskytte den herskende klasses privilegier, samtidig som det bygget på tanken om kvinnen som mannens eiendom. Denne radikale kritikk av patriarkatets tradisjonelle form er imidlertid tydelig nedtonet hos Matteus og Lukas, og i Johannesevangeliet er det ikke annet igjen av Døperen enn «en røst som roper i ødemarken».

Parsons mener at denne meget blussere Døper-skikkelse reflekterer en utvikling der kirkens lederskap gikk fra mer egalitære former og over i en tradisjonell patriarkalsk tradisjon som den vi bl.a. finner i Pastoralbrevene. Johannes Døperen støpes om slik at han blir konform med en asketisk tradisjon som dyrker det sølibatære mannlige lederskap. Men han står opprinnelig nærmere profeten Elias «sensual/spiritual tradition» enn ørkenfedrene.

Mitt inntrykk er at Parsons har en teori, og tekstmaterialet blir derfor noe tilpasset sitt formål. Men at han – som mange av de andre bidragsyterne i denne boka – er på sporet av noe vesentlig, det er jeg overbevist om.

Halvor Nordhaug

Danske bidrag til empirisk kirkeforskning

I slutten av mai ble to nye doktoravhandling (PhD) godkjent ved universitetet i København. Begge to er bidrag til den meget begrensede empiriske kirkeforskning som finnes i Norden. Den faglige drivkraften bak prosjektene har vært instituttleder Hans Iversen ved Institutt for systematisk teologi i København. Interessant nok er den viktigste inspirasjonskilde neoevangelikal kirkeforskning (og misjonstenkning) av amerikansk grunntype, som man ellers skulle tro var en helt fremmed fugl i det danske kirkelandskap. De norske professorene Tor Johan S. Grevbo og Harald Hegstad inngikk i bedømmelseskomitéen for hver sin avhandling og presenterer her hovedinnholdet og de viktigste funn. Bøkene kan kjøpes gjennom Bethesda Boghandel (tlf. 0045-33 13 17 17, fax 0045-33 15 18 17).

*

Søren Østergaard: *Menighetsetablering i spændingen mellem tradition og kontekst. En undersøgelse af 103 menighedsfællesskaber etableret i perioden 1987-92, København 1998 (294 s.)*

Innledningsvis plasserer Østergaard sitt prosjekt i spenningen mellom det bibelske vitnesbyrd, den kirkelige tradisjon (teologi og praksis) og den gitte kulturelle kontekst (jf. misjonsteologen Charles van Engen). Med utgangspunkt i denne «trinitariske» modell – der poenget selvsagt er at de ulike elementer skal utgjøre hverandres gjensidige korrektiv i en hermenevtisk prosess – formulerer forfatteren også sin hovedproblemstilling. Avspeiler tenkning og praksis i de nyetablerte menighetsfelleskap de tradisjonelle holdninger og oppfatninger i deres kirkelige «bakland», eller er det behovene/spesifikke karakteristika i fellesskapenes aktuelle lokale kontekst som har størst innflytelse? Forholdet mellom gammel tradisjon og aktuell kontekst utgjør altså den sentrale problemstilling.

For å besvare dette spørsmål undersøker Østergaard 103 menighetsfelleskap i Danmark innenfor ulike kirkesamfunn, etablert i løpet av en 6 års-periode (1987-92). Med

menighetsfelleskap forstås en gruppe som i sin kollektive selvforståelse oppfatter seg som et lokalt kristent fellesskap, har en selvstendig ledelse, har i vid utstrekning en selvstendig økonomi, samt jevnlig gjennomfører aktiviteter. Dessuten kommer at menighetsfellesskapet skal være akseptert som selvstendig fellesskap av et eventuelt kirkelig «bakland» (s. 14). De nødvendige data er innhentet dels gjennom omfattende spørreundersøkelse og dels gjennom feltstudier i 13 utvalgte fellesskap. Kontekstualiseringsspørsmålet behandles bibelteologisk og historisk i et omfattende kapittel i avhandlingen, mens de ulike kirkesamfunns tradisjon behandles i to hovedkapitler (de lutherske og de ikke-lutherske for seg), som nok utgjør avhandlingens sterkeste del. Her gjengis også de viktigste data om og vurdering av de nyetablerte menighetsfelleskap. Man kan boltre seg i et vell av historisk og aktuell informasjon omkring Folkekirken, de evangelisk-lutherske valg- og frimenigheter, Indremisjonen og luthersk misjonsforening (den danske utgave av Misjonssambandet), Baptistsamfunnet, Pinsebevegelsen, Den apostoliske kirke, de uavhengige karismatiske frimenigheter, den evangelikal-karismatiske husmenighetsbevegelse og den såkalte Trosbevegelsen.

De nyetablerte fellesskap hadde et gjennomsnittlig gudstjenestebesøk på ca. 3500 personer, og 70 % av kjernegruppene var folk under 40 år. Omtrent halvparten av menighetene hadde stagnert i veksten da det ble gjort opp status pr. 31.12.92 og for ca. 5 prosents vedkommende var det klare regredierende trekk. De øvrige vokste fortsatt. Det ble funnet en positiv korrelasjon mellom de voksende fellesskap og følgende fem faktorer:

1. En velutdannet leder med visjoner og stor arbeidsinnsats.
2. En bred aktivitetsprofil der mange personer var involvert.
3. Etablering av mindre cellegrupper med

- fokus på undervisning, omsorg og forbønn.
4. Plassering i et større lokalsamfunn (store byer).
 5. Enkeltpersoner med vilje til å vitne for familie, venner, naboer og arbeidskolleger.

Forfatterens håp om å se en sterk innflytelse av kontekstuelle overveielser i de nye fellesskap ble ikke oppfylt. Det dreier seg som oftest om formmessige dubleringer av eksisterende menigheter og en ureflektert videreførelse av tradisjonelle forutsetninger. «Guds vilje til kontekstualisering er radikal. Danske menighedsplanteres vilje til kontekstualisering har hidtil vært marginal», sukker Østergaard (s. 275).

Tor Johan S. Grevbo

Morten Miland: *Det kristne fellesskap i tre storbymenigheter*. Ph. D. afhandling ved Institutt for Systematisk Teologi, Københavns Universitet (342 s.).

Morten Miland har i sin avhandling levert et viktig bidrag til sjangeren empiriske menighetsstudier. Han benytter seg i sin undersøkelse av etablerte samfunnsvitenskapelige metoder for kvalitativt orientert feltarbeid, men setter samtidig sitt materiale inn i en teologisk kontekst. Avhandlingen kan således betegnes som et stykke empirisk basert praktisk teologi.

Som case for undersøkelsen har Miland valgt ut tre ganske ulike menigheter, to i København og en i Oslo. De danske menighetene er begge menigheter innen den danske folkekirken, nærmere bestemt den noe karismatiske Karlslunde Strandkirke og den mer tradisjonelle Fredriksberg kirke. Til Norge har Miland reist for å undersøke Bymisjonssenteret i Tøyenkirken, som et eksempel på en diakonal funksjonsmenighet.

Avhandlingens tematiske fokus er *det kristne fellesskap*, et begrep som både opp-

trer som et sosiologisk og et teologisk begrep. Begrepet fungerer dels som en avgrensning av det som skal undersøkes, dels som et kritisk perspektiv på den virkelighet som undersøkes. Avhandlingen har nemlig ikke bare et deskriptivt sikte, men også et normativt. Dette skjer dels gjennom at forfatteren anlegger et kritisk perspektiv på de menigheter han studerer, dels ved at han gjennom empiriske menighetsstudier mener å kunne bidra konstruktivt til det videre arbeid med ekklesiologien.

I en avsluttende sammenfatning pekes det på at undersøkelsens resultater ligger på tre plan. Disse ligger for det første på det *metodeutviklende* plan, der avhandlingen viser både muligheten og fruktbarheten av å kombinere teologiske problemstillinger og empiriske metoder.

For det andre gir undersøkelsen visse *empirisk innhøstede innsikter* vedrørende det kristne fellesskaps vilkår i tre storbymenigheter. Her pekes det bl.a. på den rolle fellesskapets *grenser* spiller, også i menigheter som legger vekt på bryte ned grensene. Avhandlingen har videre påvist det nære samspill mellom fellesskapets teologiske og relasjonelle *innhold* og dets fysiske, administrative og økonomiske *former*. Avhandlingen påviser videre *lederskapets* betydning, og konstaterer at alle tre menigheter tross intensjoner om det motsatte er temmelig prestedominert.

Den tredje type resultater dreier seg om *ekklesiologiske konsekvenser* av menighetsanalysene, der storbysituasjonen peker i retning av nødvendigheten av en *missionærisk ekklesiologi*.

Morten Miland har gitt seg i kast med en omfattende problemstilling og et omfattende materiale. Det er derfor ikke til å undres over at det på enkelte punkter også lar seg gjøre å reise innvendinger mot avhandlingen. Det dreier seg like fullt om et arbeid som fortjener en bred leserkrets blant dem som interesserer seg for lokalmenigheten som praktisk-teologisk prosjekt.

Harald Hegstad

Oskar Skarsaune

TROENS ORD, DE OLDKIRKELIGE BEKJENNELSER

Det er 140 år siden C. P. Caspari skrev sin bok om de tre oldkirkelige bekjennelsers tilblivelse. Omsider foreligger det på nytt en tilsvarende gjennomgang på norsk. Skarsaune har som professor i kirkehistorie rik innsikt i hele den oldkirkelige historie og har skrevet en viktig og betydelig bok fra en avgjørende periode i kirkens liv.



Kr. 268,-



C

Returadresse: Luther forlag,
Postboks 6640
St. Olavs plass
0129 Oslo

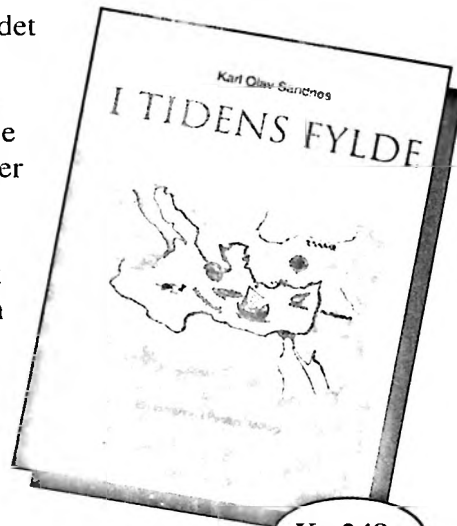
NYHET FRA LUTHER FORLAG

Karl Olav Sandnes

I TIDENS FYLDE

Endelig en ny paulinsk bibelteologi på norsk!

Det er mange år siden det sist utkom en paulinsk bibelteologi på norsk. Derfor er det spennende at det omsider foreligger en ny. Forfatteren som er professor på MF, har valgt en interessant innfallsvinkel og gir en solid innføring i apostelens teologi. For alle som ønsker å trenge inn i bibelens budskap.



Kr 248,-

I bokhandelen nå!

