

Den nye kristelege spiritualiteten – gjenoppdaga skattar eller fornya villfaringar?

Kulturanalytiske og teologiske perspektiv på spiritualitetsinteressa
i vår tid

Per Magne Aadnanes

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

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

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

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

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

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

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

Å granska spiritualitet

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

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

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

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

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

Modernitet, postmodernitet og spiritualitet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Omgrep, språkbruk og forskingsfokus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10. Dahlgrün, 2009, 117.

11. Dahlgrün, 2009, 115ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

15. Jespers, 2011, 98ff.

16. Hense, 2011, 11f.

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

Problemet «kristeleg spiritualitet»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Den nye kristelege spiritualiteten på norsk mark

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22. Aadnanes, 2008, 96f.

23. Aadnanes, 2008, 97.

24. Aadnanes, 2008, 76 og 312ff.

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

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

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

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

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

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

27. Jf. Kim Larsens artikkel her.

28. Aadnanes, 2008, 98ff.

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

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

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

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

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

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

Sluttmerknader om spiritualitet og lutherdom

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Litteratur

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

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