

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



**TORE LAUGERUD**

tl@Areopagos.org

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

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

## Spiritualitetsbegrepet

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

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

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

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

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

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

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

## Kirken i møte med åndelige erfaringer i Afrika

### Den moderne misjonsbevegelsens spiritualitet

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

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

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

### Erfaringsbasert kristendom i Afrika

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

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

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

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

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

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

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

folket reiste seg i et blodig opprør mot det franske kolonistyre (1947), brøt Farihimena-vekkelsen ut rundt presten Rakotozandry.<sup>8</sup> Slik kan vi observere at det gassiske, når det undertrykkes i det samfunnspolitiske rommet, finner et utløpssted i kirkens rom. Vekkelserbevegelser blir tydelig en kanal for afrikansk eller gassisk bevissthet og frihetsfølelse. I et teologisk perspektiv kan vi spørre om vi i de drømmer og syner som utløser vekkelser, kan se Guds finger, den Gud som ser<sup>9</sup> og hører sitt folks rop,<sup>10</sup> og som i krisesituasjoner helt overraskende gir seg til kjenne og skaper nytt håp og veier til frigjøring.

### **Hvordan møtte kirken disse erfaringene?**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Erfaringer av det onde

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

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

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

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

## Kirken i møte med åndelige erfaringer i Norge

### Statskirke og ensretting

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

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

### Vekkelser på norsk

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

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

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

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

Vi merker oss at den sentrale kirkehistorikeren og kirkelederen Andreas Aarflot strever med å tolke Hauges erfaring. I hans kirkehistoriske standardverk<sup>18</sup> som en hel generasjon med prestes har lagt til grunn, diskuteres det hvorvidt erfaringen skal forstås som en *kallsopplevelse* eller en *omvendelsesopplevelse*. Vi merker oss for det første at Aarflot bruker begrepet ”opplevelse”, ikke ”erfaring”. Det er tidstypisk og speiler den rådende teologiske kritiske distanse til det subjektive. Mer alvorlig er det at Aarflots alternativer, kall eller omvendelse, stenger utsikten til erfaringens egentlige karakter. Hauge beskriver den selv som en *kjærlighetserfaring*, eller som en mystisk erfaring av *enhet med Gud*. I et bredere perspektiv kan vi betegne den som en *kontemplativ erfaring*.

Hauges erfaring skjer ikke uformidlet; den inntreer mens han synger den kristne mystikkens kjernesalme *Jesus din søte forening å smake*. Med den ignatianske<sup>19</sup> spiritualitetens språk

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

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

### **Moderne åndelige erfaringer**

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

### **Karl Ludvig Reichelt og Areopagos-arven**

En aktør og bidragsyter som bør vies særlig oppmerksomhet i et missiologisk perspektiv er Karl Ludvig Reichelt, misjonsprest i Kina fra 1903–1952.<sup>24</sup> Reichelts livsverk var å utforme en

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

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

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

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

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

Reichelts åpenhet og evne til å se den andre er utenkelig uten den kontemplative praksisen som han selv drev. Gjennom et langt liv praktiserte han tidebønner og meditasjon på en systematisk og organisert måte, og levde et regelmessig gudstjenesteliv med nattverd og skriftemål. Reichelt mistet aldri visjonen av en *kirke* preget av kontemplativ spiritualitet og dialogisk misjon. Samtidig innså han at man trengte særlige *sentra* som kunne fremme dette, og mennesker som var dedikert til dette på en spesiell måte. Derfor realiserte han i Kina – senere flyttet til Hong Kong – Tao Fong Shan (TFS), "Fjellet der Kristusvinden blåser". TFS var – og er<sup>28</sup> – et senter for kontemplativ spiritualitet og kontemplativt preget religionsdialog, med et visst preg av kommunitet, et pilegrims-senter med et klart misjonerende sikte, men der alle deltar i vandringsen i en kontemplativ lytting og deling.

Denne visjonen vinner ny aktualitet i dagens kirke- og kultursituasjonen i vesten. Areopagos arbeider<sup>28</sup> nå for å realisere den også i Norge.

## Referanser

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



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

## Noter

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

## **Sammendrag**

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