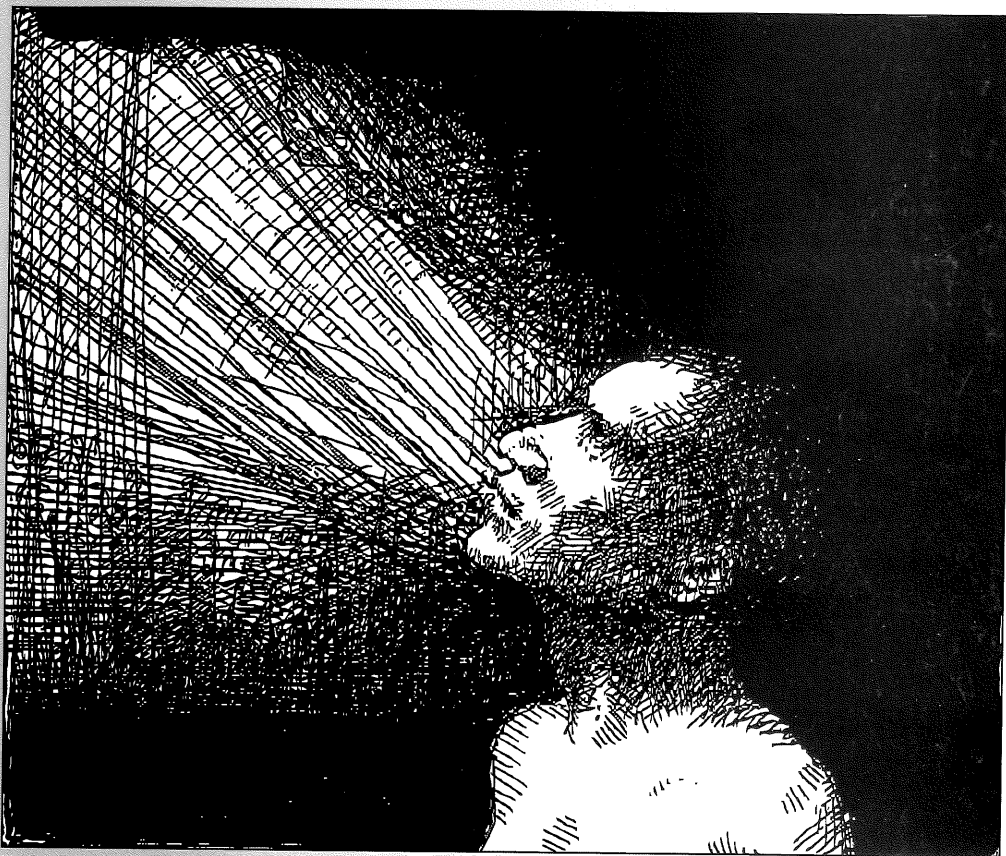


RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærer-
foreningen i Norge

ÅRGANG 16 • 2004 • NR 2



MYSTIKK



Mystikk

Hvis en forstår mystikk som det å oppleve Guds nærhet umiddelbart, kan en jo si at svært mye av det «religiøse stoffet» handler om nettopp mystikk. Dette kan ta ulike former og folk har selvsagt ulike opplevelse av det. En kan tenke på et så alminnelig religiøst fenomen som bønn, en kan tenke på ulike former deltagelse i religiøse ritualer. Det finnes for eksempel vitnesbyrd om intense gledesopplevelser gjennom religiøse sang og musikk. En kan videre tenke på nattverden der den kristne nettopp får del i Jesu legeme og blod. Og hva med tungetale? Så er det egentlig noen grunn til å skille ut «mystikk» som et eget område? Svaret er etter lesning av stoffet i dette nummeret av Religion og Livssyn både ja og nei. Mystikk beskrives både som en mer følelsesorientert religiøsitet a la pietismen til en opplevelsesform som bare de få får del i, og i tilfellet sjelden.

Trolig er det i dag ikke galt å snakke om en renessanse for den «indre religion». Dels hører vi dette i uttrykket «spiritualitet» som plutselig er på alles lepper, dels ser vi det i pilegrimsreisene, retreat-sentrene, fenomener som Taizee. Ingen vil beskrives som pietist, mange vil istemme interesse for spiritualitet. Så dermed turde både interesse for temaet være antydning, dessuten behovet for begrepsmessig avklaring.

Jan Erik Ebbestad Hansen ser på mystikkbegrepet i idéhistorisk lys, mens Tore Laugerud ser spesielt på aktuell kristen forståelse av dette. Anne Hege Grung tar oss med utgangspunkt i Emmaus-senteret inn i en mystikk-forståelse og en mystikk-praksis som beveger seg i et flere-religiøst rom. Videre ser Nora Eggen på muslims mystikk gjennom sufismen, og Dagfinn Rian gir oss glimt av jødisk mystikk. Til mer aktuell bruk – for klasserommet – har Robert Kvalvaag skrevet om den irske sangeren og musikeren Van Morrison og hans affinitet til mystikk.

Våre lesere ønskes en riktig god og sikkert velfortjent sommerferie!

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 2, 2004, 16 årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene

Redaksjonsråd:
Heid Leganger-Krogstad
Otto Krogset
Dagfinn Rian
Svein Olaf Thorbjørnsen
Svein Aage Christoffersen

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 2004

Tidsfrist for nr. 3/04
1. september 2004

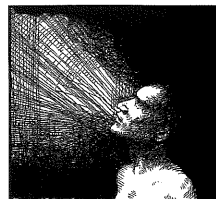
Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
700

Redaksjonens adresse:
Religionslærerforeningen
v/Bjørn Myhre
Berg Videregående Skole
John Colletts allé 106
0870 Oslo

e-post:
bjorn.myhre@berg.vgs.no
harald.skottene@grefsen.vgs.no

ISSN 0802-8214



Innhold

	Side
Leder	2
Foreningsnytt Toårsberetning for Religionslærerforeningen	4
TEMA:MYSTIKK <i>Jan-Erik Ebbestad Hansen:</i> Hva er mystikk?	5
<i>Tore Laugerud:</i> Mystikk – en klassisk kirkelig tradisjon som gjenoppdages av protestantiske kirker i vår tid	9
<i>Anne Hege Grung:</i> Mystikk, meditasjon og tverr-religiøs dialog	14
<i>Nora Eggen:</i> Islamsk mystikk og sufisme	20
<i>Dagfinn Rian:</i> Jødisk mystikk	26
METODIKK <i>Robert Kvalvaag:</i> Mystikk og musikk: Van Morrisons åndelige pilegrimsreise	32
<i>Harald Skottene:</i> Muntlig Eksamen med fem døgns forberedelsestid	40
<i>Bjørn Myhre:</i> Mystikk i timen med Sigrud Undset	46
BOKMELDINGER: Litterære tekster om religiøs opplevelse	47

Tema i neste nummer: **Religionsfrihet**

Gå også inn på Religionslærerforeningen WEB-side:
www.religion.no

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet:
Kontakt Gunnar Holth (se baksiden)

FORENINGSNYTT

Toårsberetning 2002–2003 for Religionslærerforeningen i Norge

Landsmøtet ble holdt 12. november 2001.

Magne Vestøl ble valgt til leder. Pga innspurt i arbeid med doktorgrad, har Marit Hallset Svare vikariert som leder for perioden 2003 og fram til landsmøtet.

Styret hadde sitt konstituerende møte 15. januar 2002 hvor de andre styrevervene ble fordelt slik.

Nestleder og Medlemsregister: Gunnar Holth
Sekretær: Ole Andreas Kvamme
Kasserer: Janne Andersen
Internasjonal kontakt: Marit Hallset Svare
Styremedlemmer: Tove Magnus
Knut Sagafos

Vara til Styret: Anne Margrethe Hagen
Sigfrid Husabø Hjelde

Styrets virksomhet

Styret har avholdt 8 styremøter i perioden. Foruten løpende styresaker som kontakt med bladets redaksjon, økonomi og pakking av regninger til medlemmer/abonnenter, har vi brukt tid på

- Høringsrunden i forbindelse med revisjonen av KRL i 2002
- Høringsuttalelse om kvalitetsutvalgets innstilling om et verdifag for yrkesfagene
- Arbeid med å opprette fylkeskontakter som et landsomfattende nettverk av religionslærere. Dette tas opp som egen sak på landsmøtet.
- arrangere 2 2 studieturer, 1. Roma våren 2002studieturer
- en fagkonferanse i samarbeid og med støtte fra Læringssenter. Denne holdes i forlengelsen av studieturen juni 2004 på Institutt for lærerutdanning, Universitetet i Oslo. Konferansen vil være et innspill til Departementets videre arbeid med lære-

planer for fagene KRL og Religion og etikk. Ca 60 er påmeldte.

Studietur.

Turen i mai 2002 gikk til Roma. Anne Katrine Frihagen var faglig ansvarlig, Janne Andersen var styrets representant og reiseleder for en gruppe på 24. Programmet inkluderte emner innen kunst og arkitektur, antikens Roma, kirkens Roma, Renaissance og barokk og Den katolske kirke i dag samt pikniker i det grønne og felles måltider.

For nærmere omtale av turen se Religion og livssyn 3/2002.

Turen i juni 2004 er lagt til det flerkulturelle Oslo.

Omlag 40 har meldt seg på denne turen. Programmet inkluderer møter med alle de store verdensreligionene og foredrag om aktuelle tema.

Internasjonalt samarbeid

Marit Hallset Svare er sekretær i European Forum for Teachers of Religious Education (EFTRE) og har vært på møter med styret to ganger årlig. Arbeidet her har konsentrert seg om

- å bli en offisielt registrert organisasjon – det skjedde i 2003 og foreningen er registrert i Nederland
- en høring om religionsfaget i Europa, Wien 2002 hvor både politikere, representanter for trossamfunn og religionslærere var samlet i 3 dager for å drøfte situasjonen for faget i dag.
- forberede konferansen RE: *Educating the Whole Person* i Helsinki 26–29 august 2004. For program se www.eftre.org.
- legge til rette for lærerutveksling, noe vi

Forts. side 31

TEMA

Jan-Erik Ebbestad Hansen: Mystikk

Få ord har så mange betydninger og blir brukt på så forskjellige måter som mystikk. Det anvendes om fenomener som har med det åndelige, overnaturlige og uforklarlige å gjøre. Vi bruker «mystikk» om aktivitetene til teosofere, frimurere og rosenkreuzere. Alt paranormalt fra hekseri, klarsyn, okkultisme, magi til ekstatiske visjoner og stigmatiseringer faller inn under mystikkens område. Og tilsvarende finnes det en rekke betydningsnyanser i retning av det spennende, uhyggelige, dunkle og hemmelighetsfulle.

Ordets historie

Også ordet har sin historie å fortelle. Den etymologiske opprinnelsen til *mystikk* føres gjerne tilbake til det greske verbet *myein* (*myo*) som betyr å lukke øyne og munn. Betydningen refererte opprinnelig til hemmelighold. Det fantes ting man skulle tie om.

Det ble utgangspunktet for ord som *mysterion* (*mysterium*) og *mystikos* (*hemmelig, mystisk*), sentrale betegnelser i de greske mysteriene i antikken. I mysteriekulten i Eleusis finner vi *myein* i betydningen «å innvie», ord som *mystes* som betegnelse for den som skulle innvies og *mysteria* for selve kulten. Men ordet *mystikk* eksisterte ennå ikke.

Heller ikke i Bibelen, hos kirkefedrene eller i middelalderen finner vi substantivet mystikk. *Mysterion* brukes flere ganger i Det nye testamente i betydningen hemmelighet. Vi hører om fullbyrdelsen av Guds hemmelighet, apostlene bringer Guds *mysterion* til hedningene, Jesu død og oppstandelse omtales som det kristne *mysterion*, det samme

gjelder nattverden. Det dreier seg her altså om «hemmelighet» i betydningen *egentlig mening* eller *budskap*.

I urkristendommen og middelalderen brukes adjektivformen «mystisk» ofte i sammenstillinger som «mystisk teologi», «mystisk betydning» og «mystisk kontemplasjon». Fremdeles i betydning av den *egentlige, indre* mening.

Først tidlig på 1600-tallet dukket «mystikk» opp som et eget substantiv, i det franske *la mystique*. Ordet ble nå for første gang en betegnelse for en bestemt, særegen kristen troserfaring som ble skilt ut som et eget religiøst område, en egen religiøs fromhetsform med selvbevisste tilhengere. En vesentlig årsak til denne utviklingen var at tradisjonelle kristne miljøer brukte mystikken i kampen mot tidens opplysningsbevegelse. Den kristne troserfaringen ble stilt opp mot det som ble oppfattet som snever rasjonalitet.

Etter at «mystikk» var etablert som betegnelse for en bestemt kristen fromhet, ble betydningen utvidet til å omfatte ikke-kristne religioner, som for eksempel buddhismen. Og som en følge av sekulariseringen på 1700- og 1800-tallet ble den overført på erfaringer utenfor en religiøs sammenheng. Et eksempel er den nasjonal-sosialistiske ideologen Alfons Rosenberg som ville gjøre Mester Eckhart og den tyske mystikken til noe særegent for den tysk-germanske rasen.

Det finnes også eksempler på at den estetske erfaringen er blitt parallellført med mystisk erfaring. I modernistisk kunst og kunstteori finnes det en rekke henvisninger



A.R.-04

til «mystikk». Det dreier seg da gjerne om fenomener som bryter med tradisjonelle rasjonalitetsformer eller om et betydningsoverskudd i kunstuttrykket, det vil si betydninger som ikke lar seg begrepsfeste: ekspresjonismen er ett eksempel, atonal musikk et annet.

Mystikk som erfaring

Et av de sentrale kjennetegn ved mystikken er at den henviser til *erfaring*. Mystikk er en betegnelse på møtet med eller erfaringen av «det andre», det vil si en kraft eller makt som er mer omfattende enn selvet eller det enkelte jeget.

Det mennesket møter i erfaringen har mange navn: ånd, verdensånd, det guddommelige, det absolutte eller det kollektivt ubevisste. I de store teistiske religionene oppfattes det som et personlig vesen — i jødedommen *Jahve*, i Islam *Allah* og i kristendommen *Gud*. Mystikk er derfor først og fremst et religiøst fenomen — mystikken er møtet med det dogmene taler om og kulten er rettet mot.

Selv om det er vanskelig å forestille seg erfaring som ikke på en eller annen måte er bestemt av begreper eller forestillinger, er mystikken hele tiden orientert mot det som viser ut over begrepet. Mystikken vil derfor alltid inneholde et irrasjonelt moment eller en irrasjonell kjerne. Man kan si at i mystikken får vi tilgang til sider ved den mennes-

kelige erfaring som vanligvis er skjult for oss. Men dette betyr også at mystikken blir foruroligende, grensesprengende og transcenderende i forhold til alle fastlagte bestemmelser.

Det opprørspotensialet som ligger i mystikken kommer særlig tydelig til uttrykk i forholdet til teologiens dogmer og læremessige fiksering av trosinnholdet. Med erfaringen er mystikken ofte en kritisk utfordring til det fastlagte, til autoritetene og den omfattende rasjonaliteten som gjennomsyrrer teologisk ortodoksi. I store deler av den kristne mystikkens historie har dette ført til konflikter mellom dogmer, lære, autoriteter og institusjoner på den ene side og mystisk orientert spiritualitet på den annen side. På 1300-tallet ble den franske mystikeren Marguerite Porete brent i Paris for sin for sin bok *De enkle sjelers speil*. Mest kjent er kanskje forkjetringen av Mester Eckharts tenkning og Jacob Böhmes kamp med den protestantiske geistligheten i Gørlitz som førte til at han ble utvist fra byen.

En annen konsekvens av øvrighetens behov for styring er at det i perioder og sammenhenger med sterk teologisk kontroll og prioritering av læren, som for eksempel i store deler av protestantismen, ikke har vært grobunn for mystikk. Men det finnes også flere eksempler på at mystikk og teologi kan harmoniseres.

Et annet viktig allment trekk ved mystikken er at erfaringen fremstilles som umiddelbar i den forstand at den er uavhengig av medier eller formidlinger som for eksempel en kultisk sammenheng, bestemte hellige skrifter eller forkynnelse. Mystikken kan være knyttet til denne formidlingen, men er ikke nødvendigvis avhengig av den. I de ulike beskrivelsene av veien til den mystiske erfaringen, en vei som ofte skildres som en prosess fra ytre handling og kult til livet i det indre, fremstilles formidlingen gjerne som noe ytre.

Innvendighetsmystikk og naturmystikk

Den forståelsen av mystikken som er etablert i forskningen i vårt århundre står i en særlig gjeld til den amerikanske filosofen og psykologen William James. I hans *Varieties of religious experience* fra 1902 gjorde han den mystiske erfaringen til selve den religiøse grunnerfaring. Ifølge James har den fire formale kjennetegn: For det første er den mystiske erfaringen utsigelig, den er med andre ord ikke kommuniserbar. For det andre er den *noetisk*, det vil si at erfaringen gir en innsikt eller erkjennelse. Det sentrale innhold her er enhetserfaringen eller erkjennelsen av all værens indre enhet. For det tredje er den momentan eller flyktig, den varer ikke over tid og er ikke noe man har permanent tilgang til. Til slutt fremhever han passivitet som et kjennetegn. Med dette sikter han til at erfaringen oppleves som noe som kommer til en, noe man mottar.

Etter William James skilte hovedretningen i mystikkforskningen på 1900-tallet ut en del felles karakteristiske trekk ved beskrivelsene av den mystiske erfaringen i de ulike religionene. Slik kom man frem til et sett kjennetegn som inngår i definisjonen av mystikk, og som ble lagt til grunn for den videre forskningen. Kjennetegnene som anføres kan variere, men metoden er den samme hos for eksempel Evelyn Underhill i *Mysticism* fra 1911, Walter Stace i *Mysticism and Philosophy* fra 1960, Nils Bjørn Kvastad i *Pro-*

blems of Mysticism fra 1980 og Karl Albert i *Philosophie der Kunst* fra 1989.

Kjennetegnene som gjerne fremheves er følelsen av at selvet oppløses i foreningen med en annen og omfattende virkelighet. Dette er en virkelighet som forstås som alt værendes indre enhet. Enheten kan imidlertid beskrives forskjellig, som liv, kraft, bevissthet, vilje eller mer abstrakt som ren varen. Foreningen oppleves dessuten som møtet med noe guddommelig eller hellig som både fremkaller en gjennomgripende ærefrykt og følelse av ro, frihet og glede. Den fremstilles også som prinsipielt utsigelig, men når den blir beskrevet er det som regel med paradoksale bestemmelser som «intet og alt» eller «lysende mørke». I hele mystikkens historie fremstilles disse erfaringene som objektive i den forstand at de oppstår i møtet med en «ytre», åndelig virkelighet. Mystikken er på denne måten blitt oppfattet som en mulig fellesmenneskelig erfaring.

Det foreligger mange mer eller mindre vellykkede forsøk på å klassifisere de mystiske erfaringene. Det viktigste skillet går mellom innvendighetsmystikken eller den introverte mystikken, og naturmystikken eller den ekstroverte mystikken. Det sentrale i den introverte mystikken er erfaringen av forening med den indre enhet i tilværelsen eller det guddommelige. Enhetserfaringen kommer som et resultat av en distansering fra sanseverdenens mangfold og skjer i innvendigheten eller mystikerens indre. Den tekniske termen for erfaringen er *unio mystica*, den mystiske forening. Et noe mindre brukt uttrykk er det greske ordet *henosis*.

I naturmystikken derimot erfares enheten som et indre liv i tingenes mangfold, samtidig som skillet mellom subjekt og objekt beholdes. Slik vil mystikeren som regel stå i et betraktende forhold til enheten. Men det finnes også eksempler på en naturmystikk der grensene mellom selvet og naturen forsvinner og mystikeren får en følelse av å forenes med kosmos.

En fellesmenneskelig erfaring?

En forutsetning for forskningens syn på mystikken som en mulig fellesmenneskelig erfaring er skillet mellom erfaring og fortolkning: Til grunn for all mystikk i kristendommen og de andre religionene ligger én og samme erfaring som er gjenstand for ulike fortolkninger, bestemt av den kulturelle sammenhengen den enkelte mystiker står i. En kristen mystiker vil tolke sin erfaring som et møte med Gud eller Kristus, en hindu vil tolke den som et møte med Brahman og så videre.

I forskningen har forestillingen om mystikkens enhet og universalitet hatt mange forsvarere. Men den ble ikke bare gjenstand for en akademisk interesse, også i den kulturelle offentligheten hadde den stor gjennomslagskraft. Man mente nå at man hadde funnet det religiøse urfenomen eller religionen i religionene, og konsekvensene av et slikt syn var både fascinerende og provoserende. Den som kanskje mer enn noen annen har bidratt til å gjøre en slik forståelse av mystikken allment kjent er Aldous Huxley med sin *The Perennial Philosophy* fra 1946. For Aldous Huxley er mystikken den evige filosofien, eller som han sier i introduksjonen:

Philosophia perennis er et uttrykk som stammer fra Leibniz. Men selve begrepet: Den metafysikken som erkjenner en guddommelig virkelighet bak tingenes, livets og sjelens verden; den psykologi som finner noe i sjelen som er beslektet, ja identisk med den guddommelige virkelighet; den etikk som setter erkjennelsen av alt værendes iboende og transcendent årsak som menneskets endelige mål – dette begrepet er universelt og evig. Man kan finne rudimenter av den evige filosofien i den nedarvede læren hos primitive folkeslag over alt i verden. Og i sine fullt utviklede uttrykk har den en plass i alle de høyere religionene.

I de senere årene er dette synet på forholdet erfaring – tolkning og mystikkens universalitet blitt utfordret av Steven Katz, som i to artikler «Language, Epistemology, and Mys-

ticism» (1978) og «The 'Conservative' Character of Mysticism» (1983) skarpt har kritisert forestillingen om en ren erfaring. All erfaring er bestemt av den historiske og kulturelle sammenhengen individet står i. Det vil derfor være et komplisert nett av forutsetninger som inngår i formingen eller konstruksjonen av erfaringen: erindringsbrokker, begreper, forestillinger, språk og ikke minst forventninger om hva som kommer til å skje. Erfaringen er derfor ikke «ren», men en konstruksjon. Dette har ført til at Katz avviser tanken om en universell mystikk som gir seg ulike kulturelle uttrykk. Det finnes ingen slik mystikk, kun forskjellige «mystikker».

Etter at forestillingen om den rene erfaringen falt er mystikernes beskrivelser i stadig sterkere grad blitt studert som tekster. I tråd med «the linguistic turn», absolutteres også deres fortellinger. Det eneste vi har tilgang til i vårt studium av mystikken er det mystikerne har skrevet. Dermed har den litterære sammenhengen fått en annen betydning enn før. Det er nå i større grad enn tidligere åpnet for studiet av mystikkens genre, stilnivåer, retorikk, intertekstualitet og ikke minst *topoi*, det vil si faste uttrykksskjemata. Fortellingen om møtet med det absolutte er blitt et litterært *topos*.

Denne dreiningen vil uten tvil bringe nye dimensjoner inn i studiet av mystikken og avdekke sammenhenger som før har vært skjult, men det er vanskelig å tro at siste ord er sagt om forholdet tekst – erfaring.

Artikkelen er hentet fra Ebbestad Hansens bok *Den levende kjærlighets flamme – kristen mystikk fra Augustin til vår tid*. Boken ble utgitt på Gyldendal i år 2000 i serien *Ad Fontes*.

Jan-Erik Ebbestad Hansen, professor i idehistorie ved Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo. Adresse: j.e.e.hansen@iks.uio.no

Tore Laugerud:

Mystikk – En klassisk kirkelig tradisjon som gjenoppdages av protestantiske kirker i vår tid

Hva handler mystikk om?

Det skjer for tiden en gjenoppdaging av mystikken innen de protestantiske kirker, i Norge, som i Vesten for øvrig. Også vår norske, lutherske folkekirke er berørt. Før vi går videre er det nødvendig å presisere nærmere hva jeg legger i begrepene *mystikk* og *gjenoppdaging*.

For mange er mystikk et diffust og svevende begrep. Noen forbinder mystikk med noe svært åndelig – og forbauses når de erfarer at mystikken trekker det kroppslige inn i Gudsforholdet på en langt mer aktiv måte enn andre tradisjoner. Andre forbinder mystikk med noe esoterisk, noe for de få med særlige evner og interesser – og forbauses når de gjennom mystikken finner et språk for erfaringer de selv har gjort, uten tidligere å ha hatt et begrepsmessig apparat for disse erfaringene. Det er også en utbredt oppfatning å kople mystikk med subjektivismen. Innenfor kristen tradisjon vil imidlertid den mystiske erfaringen betraktes som objektiv i den forstand at den oppstår i møte med en «ytre» åndelig virkelighet. Erfaringen i seg selv innebærer at skillet subjekt-objekt oppløses (1).

Hva handler da mystikk om? Det ligger allerede implisitt i det som er sagt at mystikk handler om en type menneskelige *erfaringer*. Disse erfaringene viser grunnleggende likhetstrekk på tvers av ulike tider og religiøse tradisjoner og skildres ofte som en «enhetserfaring», en erfaring av at «jeg-et oppløses i noe uendelig», en erfaring av «fred, salighet og glede», av «transcendens» og «forvand-

ling» (2). Mystiske erfaringer kan komme spontant. Men ofte handler det om å gå en vei som vi kan kalle «den indre veien». Det er en vei gjennom fire stasjoner: stillhet, bønn, meditasjon og kontemplasjon.

At den indre veien kalles «mystisk», betyr altså ikke at den bare er for noen få, eller at den bare forholder seg til «det åndelige». Når vi i dagligspråket omtaler noe som «mystisk», sikter vi til det fremstår som «uforståelig» (for tanken). Det gir en god pekepinn på hva den indre, mystiske veien handler om: Det er en vei som *sjalter inn andre sider av mennesket enn tanken/det rasjonelle*; nemlig kroppen, sansene, følelsene. Det er derfor denne veien gjennom hele kirkens historie har blitt erfart som en effektiv vei til å gjøre mennesket «helt».

Kristen mystikk, noen kjennetegn

Den kristne mystikken tolker de mystiske erfaringene i lys av den bibelske Gudsforståelsen og antropologien. Nøkkelen til den kristne antropologien er Paulus sin fremstilling av mennesket som «legeme (kropp), sjel (psyke) og ånd» (1 Tess 5,23). Ånden er menneskets innerste kjerne, setet for vår sanne identitet, hvem vi er som person. I ånden finner vi vårt selv. Ånden kan også betegnes som «Gudbilledlighetens tolk» (3). At mennesket er legeme, sjel og ånd innebærer at det erfarer ikke bare gjennom sin kropp (sanser) og sin psyke (følelser, tanker, minner), men også gjennom sin ånd. Analogt med de kroppslige sansene finnes det også åndelige sanser, selv om de fungerer annerle-

des. «De første er utadvendte og reagerer på ytre stimuli, våre åndelige sanser er innadvendte og reagerer på guddommelig berøring» (4). Dypest sett handler mystikk om å erfare Gud gjennom menneskets *ånd*.

Dette korresponderer med det Bibelen andre steder omtaler som menneskets «hjerter». «Hjertet» er ikke en teologisk metafor, men en antropologisk virkelighet. Hjertet er dybdeskiktet i mennesket, sentrum i dets liv, den plass i mennesket der det har sine røtter, der det er helt «hjemme», helt seg selv. I dette «rommet» har Skaperen «satt sitt avtrykk» (jamfør «Guds bilde» 1 Mos.1,26–27) i alle mennesker. I det samme rommet tar Kristus bolig i alle døpte og troende ved sin Hellige Ånd. «Ånden i oss er mottakelighetens punkt; den er Guds gave og gjør oss mottakelige for den Hellige Ånd. Vi har alle denne kapasiteten, selv om den kan være fullstendig formørket og tildekket, men den er der, nærværende i hvert enkelt menneske, og når den våkner til liv, med Guds nåde, er vi mottagelige for hans Hellige Ånd, og det er det vi mener med en kontemplativ opplevelse – en åndelig Gudsopplevelse – det åndens punkt der vi er mottakelige for den Hellige Ånd». (5)

Dette dybdeskiktet i mennesket ligger under menneskets vanlige bevissthetsnivå med sansing, bilder og tankevirksomhet, og kan derfor bare nås ved at vi tømmer for dette. Det skjer spontant eller gjennom åndelige/ kroppslige øvelser (stillhet, avspenning, meditasjon, veiledning), som bereder veien for mystiske erfaringer. Det vesentlige i den kristne mystikken er at Gud har tatt over eller er i ferd med å gjøre det: «Jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg».

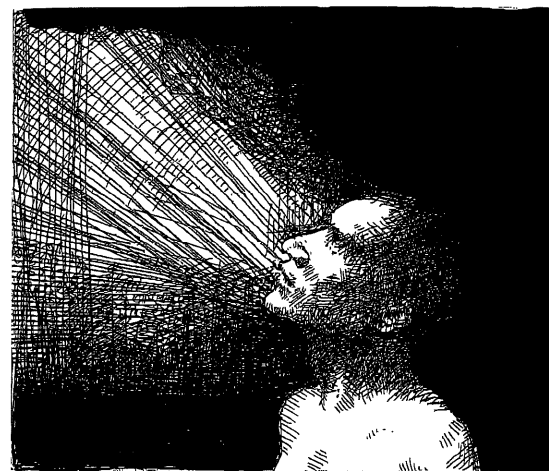
Ordet mystikk forekommer ikke i Bibelen. Derimot er «mysterium» (=hemmelighet) et sentralt begrep hos Paulus. Han taler om sitt guddommelige oppdrag som å «bringe Guds frelsesplan frem i lyset, den hemmelighet (mysterium) som fra evighet av har vært skjult hos Gud, han som skapte alt (Efes. 3,8–9). En konsis gjengivelse av innholdet i

Guds frelsesplan/mysterium finner vi i Efes. 1,10: «å sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord». Den frelse som Guds plan sikter til, innebærer altså noe mer enn forsoning og syndenes forlatelse; det innebærer – på grunnlag av disse sentrale frelseshendelser – å innlemme alt i Kristus, og gjennom ham å føre det inn i selve Treenighetens liv. Selv om «mysteriet» er blitt åpenbart en gang for alle i Jesus, Kristus, må det åpenbares for hvert enkelt menneske (slik forstår Paulus sin misjonstjeneste) – ja, den personlige åpenbaringen tar aldri slutt. «Hele livet, til og med evigheten går med til å utforske «bredden og lengden, høyden og dybden, ja, kjenne hele Kristi kjærlighet, som er mer enn noen kan fatte» (6). Den kristne mystikken kan ikke løsrives fra Guds frelsesplan i Jesus Kristus, men kretser nettopp rundt dette «mysteriet».

Den kristne mystikkens utvikling

I urkirken og oldkirken var all teologi mystisk teologi, i den forstand at den ble formet i en ramme av bønn og veiledning. Teologiens oppgave var ikke å «utvikle» kristendommen, men å fordype seg slik i den at livet i Kristus vokste seg sterkere, rikere og mer inderlig. Martin Luther står klart i denne tradisjonen gjennom sine berømte ord om at «ingen blir teolog uten gjennom bønn, meditasjon og anfektelse».

Fra slutten av middelalderen begynte imidlertid mystikk og teologi å gå atskilte veier. Teologien hadde løsrevet seg fra klostrene og blitt relatert til de nye universitetsopprettelser. Da teologien mistet sin rot i bønningen og meditasjonen, viste den seg å bli sårbar i forhold til universitetenes ledende strømninger, som mer og mer skulle komme fra filosofien. Særlig på 1600-tallet med Descartes subjektive utgangspunkt for erkjennelsen, ble det inntatt en erkjennelsesteoretisk posisjon som sto i motsetning til den meditative fromhet, som forutsetter objektets bestemmende rolle, og objektets selvmeddelelse som utgangspunkt for erkjennelsen. Fra nå av ble mystikk en from-



hetsform/-retning innen kirken som sto i motsetning til den tiltagende opplysningsbevegelsen og rasjonalismen (7).

Dermed ble et kjennetegn som har fulgt mystikken til alle tider forsterket. Ved siden av det grunnleggende ønsket om en dypere Gudsrelasjon/antropologisk fornyelse bærer mystikken et element av opprør og *protest mot verdier i tiden som leder mennesket bort fra sitt sentrum*. Dette er tydelig allerede i Det gamle testamentets profetfortellinger, i evangeliene Jesusfortellinger, i ørkenfedrenes opprør mot kirkens økende makt og verdsliggjøring fra 300-tallet av og i den senere klosterbevegelsen.

I de katolske og ortodokse kirker levde den mystiske fromhetsformen videre som sterke strømninger båret oppe av ordener, klostre og åndelige veiledere (starets). I de protestantiske kirkene ble mystikken imidlertid trengt sterkt tilbake gjennom ortodoksien og opplysningstiden. Allikevel ble den aldri helt borte, men levde videre som en understrøm som nå og da brøt fram i dagen, ikke minst gjennom pietismen (8), men og gjennom et mer liturgisk og sakramentalt fromhetsliv (9). Når jeg i artikkeltittelen taler om en *gjenoppdaging*, sikter jeg på at en urkristen (bibelsk) mystisk teologi og fromhet, som i de katolske og ortodokse kirker har levd kontinuerlig som sterke hovedstrømmer, særlig i de siste 10–20 årene har

blitt mer og mer synlige overflatestrømninger også i protestantiske kirker.

Aktualisering av mystikken i protestantiske kirker

Av praktiske grunner vil jeg begrense meg til et norsk perspektiv. Når mystikken aktualiseres i dag, står det i grunnleggende sammenheng med at den har fått *steder*. Mystikken er mer enn noen annen fromhetsretning avhengig av steder fordi den forutsetter stillheten. Mystikkens steder er primært *retreatsteder og klostre*. Det er ingen tvil om at *Sandom retreatsenter* i Ottadalen, etablert allerede i 1955 av frikirkelige pastorer med Edin Løvås i spissen, har hatt en pionerrolle og plogspissfunksjon i Norge. Ut fra Sandom har det gått viktige impulser til en tverrkirkelig retreatbevegelse (10). I 2003 kunne man telle seks retreatsteder med helårsdrift i Norge. I tillegg kommer seks andre steder med deltids retreattilbud, og ytterligere fire retreatarrangører uten et fast sted til gjennomføring av retreatene (11).'

Av protestantiske klostre har vi i Norge kun ett, Engen kloster på Toten, som også tar i mot retreatgjester. Det kommer imidlertid en rekke impulser tilbake fra mennesker som besøker kristne klostre i utlandet, særlig i Europa, Midt-Østen og Nord-Afrika. Av særlig betydning er *Taize* i Frankrike, som har gitt millioner av mennesker et møte med mystikk, og har blitt opphav til en ungdomsvekkelse over store deler av Europa. I den senere tid har flere og flere også vendt blikket vestover mot den keltiske spiritualiteten, som bl.a. utgår fra *Iona*-fellesskapet i Skottland. Nært knyttet opp mot klostrene og retreatstedene er *pilegrimstradisjonene*. For mange mennesker kan det å delta i en pilegrimsvandring være et første møte med mystikken. I den senere tid ser vi en tendens til at mystikkens steder utvides ved at mennesker forsøker å bringe sine erfaringer fra retreatsteder, klostre og pilegrimsvandring tilbake til lokale menigheter og møtesteder; for eksempel gjennom Taize-gudstjenester,

åpen-kirke med stillhet eller ledet meditasjon, retreat i hverdagen, m.m.

Om retreatstedene og klostrene for mange blir de konkrete inngangsportene til mystikkens verden, utøves det gjennom *litterær virksomhet* et motivasjonsskapende arbeid med betydelig breddevirkning. En mystiker som den svenske karmelittermunken Wilfred Stinissen er blant de mest leste oppbyggelsesforfattere i Norge i dag. Andre mye leste formidlere av kristen, mystisk spiritualitet er Magnus Malm, Margareta Melin, Peter Halldorf, Martin Lønnebo, Henri Nouwen, Harald Olsen, Notto Thelle, Edin Løvås (12) – og diktere som Arnold Eidslott, Ylva Eggehorn m.fl. Det utgår også en betydelig innflytelse fra det norske tidsskriftet for bønn, meditasjon og mystikk *Over Alt* – hvor Joachim Grün har utøvd en betydelig virksomhet som redaktør og artikkelforfatter – og det tilsvarende svenske tidsskriftet *Pilegrim*, redigert av Peter Halldorf.

Mens den litterære virksomheten står for bredden i mystikkens aktualisering, representerer *åndelig veiledning* det videreførende elementet. Åndelig veiledning innebærer å snakke om våre Gudserfaringer. Det kan skje på mange måter og nivåer. Innenfor de katolske og ortodokse kirker er det en uavbrutt veilederfunksjon som bygger på århundrelange prinsipper og erfaring. Ikke minst gjennom de katolske *St. Joseph-søstrens Retrett-senter på Nesøya* utenfor Oslo, er denne funksjonen åpnet og gjort tilgjengelig i Norge. Bl.a. en rekke prestere og lekfolk i Den norske kirke har benyttet denne tjenesten i de siste tiår. I de senere årene har også det økumeniske retreatstedet Peterstiftelsens Pilegrimssgård, med basis i Den norske kirke, prioritert åndelig veiledning. Det er i gang et arbeid for å styrke utdanningen av åndelige veiledere, og for å kunne tilby åndelig veiledning i større skala, som bl.a. involverer Den norske kirkes Presteforening. Åndelig veiledning har et annet utgangspunkt og fokus enn den mer kriseorienterte terapi. Åndelig veiledning er en kon-

tinuerlig prosess der mennesker hjelpes til å finne tilbake til et fortrolig og nært fellesskap med Gud. Menneskets identitet begynner å vokse ut fra dets relasjon til Gud.

En arena som også er av betydning for mystikkens aktualisering innen de protestantiske kirkene i vår tid er det tiltagende *religionsmøtet og den interreligiøse dialogen*. Dels fører religionsmøtet til et møte med andre religiøse tradisjoner som er mindre fornuftsdominerte og mer helhetlig og mystisk orienterte enn vår egen tradisjon, og skaper behov for en utvidelse av ens eget trosrom. Dels er religionsmøtet en kontinuerlig utfordring til å gå dypere i ens egen tro, både for å kunne stå grunnfestet i sentrum av en egen tro, men også for å bli i stand til å skjelne mellom hva som er sentrum og hva som er periferi. Kirkelige pionerer på dette området er utvilsomt misjonsorganisasjonen Areopagos, med røtter tilbake til Karl Ludvig Reichelts møte med kinesiske buddhister i begynnelsen av nittenhundretallet, og dens dattervirksomhet, dialogsenteret Emmaus i Oslo, og i flere andre større byer.

Kulturanalyttisk perspektiv, utblikk

Hvorfor aktualiseres mystikken innenfor protestantiske kirker i dag? Fenomenet står trolig i sammenheng med en rekke faktorer. Ytre sett lever vi under «den store globaliseringen» da nittenhundretallets bevegelse fra det lokale til det nasjonale («den lille globaliseringen»), føres videre til det transnasjonale og globale. I et kirkelig perspektiv kan vi tale om et paradigmeskifte hvor kirken står ved overgangen fra det moderne opplysningsparadigmet til det post-moderne økumeniske paradigme (av grest «oikumene», (hele) den bebodde jord). I dette skiftet er det ikke lenger mulig å konservere en tradisjon innenfor en lukket verden. Den lutherske folkekirke i Norge mottar i dag på mange måter impulser fra hele den verdensvide kirke, også de levende mystiske tradisjonene innenfor de katolske og ortodokse kirker. Også den økte kontakt med andre

religiøse tradisjoner kan være med å skape en nysgjerrighet i retning mystikken (nyreligiøsitet, zen, kabbala, sufisme, osv.).

En annen type sammenheng kan ligge mer i post-modernitetens innside. Den post-moderne kultursammenheng vi alle, også kirken, er en del av, er kritisk til alt fastlagt, til autoriteter og til (rendyrket) rasjonalitet. Dette skaper en avsperring i forhold til religiøs og teologisk ortodoksi, derimot åpner det for mystisk religiøsitet. Mystikken rommer jo en protest: en protest mot alt stivnet, alt som har kommet til veis ende. Mystikken vet at «det er mer å vite/erfare om Gud enn jeg vet/har erfart til nå». Mystikken rommer også en protest mot makten og autoriteten, dens landskap er det åpne, den lar seg ikke innfange og fastlegge. I mystikkens protest inngår også en protest mot (en overdimensionert) rasjonalitet; dens språk er ikke lærens, men erfaringens, bønnens og handlingens.

Nært knyttet til det kulturelle aspektet er det teologiske. En rekke aspekter kunne vært nevnt. Jeg vil nøye meg med å trekke fram to: Guds-bilde og menneskesyn. Mystikkens pan-enteistiske Guds-bilde (Gud i alle ting – alle ting i Gud) og sterke vektlegging av Gud som relasjonell (tre-enigheten) og som fellesskapssøkende kjærlighet, svarer trolig på dype eksistensielle behov hos mange. Den største lidelse i Vesten i dag er trolig ensomhet, og der Luther spurte på dypet av sin eksistens: hvordan få en nådig Gud, er ropet i dag heller: er det noen som elsker meg? I nær sammenheng med dette står mystikkens menneskesyn med en sterk vektlegging av menneskets iboende mulighet til, gjennom sin ånd, å kommunisere med det guddommelige og til å utvikles i retning av guddommeliggjørelse/helliggjørelse gjennom et guddommelig samvirke med det menneskelige.

Mystikken kan vise seg å bli en sterk kanal for den åndelige lengsel i vår tid og et

åpnende møtested mellom kirken og nyreligiøsitet/andre religioner.

Fotnoter:

- (1) *Jamf. Paulus: «å være i Kristus»... «jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg».*
- (2) *Se Hans Hof og Wilfrid Stinissen: Meditacion och mystikk, Verbum 1972. Del 1.*
- (3) Ole Skjerbæk Madsen: «Krop, sjæl og ånd», Ikon 40, 2002.
- (4) Wilfrid Stinissen: *Indre vandring*, Sofiaforlaget 1985, s. 164.
- (5) Pater Bede Griffiths, sitert i Stinissen op.cit., s. 164.
- (6) Efes. 3,18–19 sitert etter Stinissen, op.cit. s. 158.
- (7) Se «Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid», Kirkerådet 1999, s.25.
- (8) Jmf. Zinzendorfs brudemystikk, salmediktere som H.A. Brorson («Mitt hjerte alltid vanker...») og andre, Hans Nielsen Hauge, Ole Hallesby (*Fra bønnens verden*), m/fl.
- (9) En interessant bevegelse i Norge er «Ordo Crucis», et bønnefellesskap av prestere dannet under kirkestriden i mellomkrigstiden, i nød, men også med elementer av protest mot denne.
- (10) Historien om Edin Løvås og Sandom, og den bevegelse disse er et uttrykk for og skaper, er bredt og levende og analyttisk skildret i Knut Grønvik: *Snekkersønnen. Edin Løvås – en biografi*, Luther 1995.
- (11) Komplette oversikt med adresser i *Årbok for Den norske kirke*, 2003, s. 316.
- (12) Har skrevet en rekke, hovedsakelig populære bøker. Konkret veiledning og opplegg for bønn og meditasjon finnes bl.a. i Edin Løvås: *Meditasjon og bønn*, Land og kirke/Gyldendal 1979 og *Vend deg om i glede*, redigert utgave, Luther 1989.

Tore Laugerud, konsulent i Kirkerådet, tore.laugerud@kirken.no

Anne Hege Grung:

Mystikk, meditasjon og tverreligiøs dialog

Om Emmaus:

Emmaus, et senter for dialog og spiritualitet på Grünerløkka i Oslo, har i snart tolv år arbeidet med tverreligiøs dialog og kristen dypmeditasjon. Vi har lagt vekt på å være et praksisorientert arbeid, som legger til rette for at både vi i Emmaus og andre som ønsker å delta kan praktisere meditasjon og oppleve møter på tvers av religionsgrenser. Erfaring, og teologisk refleksjon over erfaring står i sentrum for arbeidet vårt, og det kommer til uttrykk i at vi legger vekt på å skape et fellesskap både for stillhet og for samtale. Vår meditasjonspraksis er inspirert av zazen-tradisjonen, vi praktiserer stille (objektløs) meditasjon i den gamle kristne *diamantstillingen* der vi bruker kroppen som en vei til stillheten. De katolske teologene Wilfred Stinissen, William Johnstone og Thomas Merton har vært viktige referanser for oss i vår teologiske refleksjon rundt det å bruke zeninspirert meditasjon i en kristen sammenheng. Vårt dialogarbeid er bygget på dialogfilosofier som Martin Buber og Emmauel Levinas, og religionsteologer som Paul Knitter¹. I dialogen tror vi på likeverd og forpliktelse på åpenhet, der dialogprosessen i seg selv er målet. Dialoger på tvers av grenser for tros – og livssynstradisjoner eies på lik linje av alle deltakerne, det er ikke «våre» prosjekter alene. Vi møter i Emmaus mange som er fascinert av kristne mystikere, eller som tror på mystikk som en mulig vei for fellesskap på tvers av religionene. Vi møter også folk som er kritiske til all etablert religion, som ikke lenger klarer å høre ord talt fra prekestolen i kirkene. Vi møter og lærer av folk fra ulike religiøse og livssynsmessige tradisjoner: Buddhister, muslimer, humanetikere, bahai'er, folk fra alternative religiøse miljøer – for å nevne de viktigste dialogpartnere. Jeg vil i denne artikkelen ta opp noen aspekter ved temaet mystikk som berører deler av arbeidet vårt, og forsøke å reflektere over noen av erfaringene vi har gjort relatert til enkelte mystikere eller mennesker som er dypt influert av dem.

Meditasjon og mystikk

Mystikk er avledet av det greske verbet *myein* som betyr å lukke seg, brukt om øynene eller munnen. Det er dermed roffestet i en opplevelse av mørke og taushet². Karen Armstrong i boka *Historien om Gud i Jødedom, Kristendom og Islam* skriver om mystikkens og mytenes vei i vår tid:

Den mystiske religion er mer umiddelbar og gjerne til større hjelp i vanskelige tider enn en tro som først og fremst taler til hjernen. Mystisismens disipliner hjel-

per den innviede til å vende tilbake til det Ene, den første begynnelsen, og fremlesker en vedvarende følelse av tilstedeværelse³.

Å bli kjent med seg selv, å få øye på sitt eget indre landskap, å lære seg å kjenne sine egne følelser og la dem få sin rette plass i ens egen livsfortelling – dette er noe mange søker. Nærvær – tilstedeværelse – er nødvendig for å komme inn i en slik prosess. Objektløs meditasjon som bevisstgjør oss på kropp og

pust – for å registrere, ikke for å manipulere – er et virkningsfullt redskap til å øve seg i oppmerksomhet. Å kjenne min egen kortpustethet, eller mine stive skuldre, eventuelt min dype, avslappede pust, er et skritt mot å være til stede i meg selv. Stillheten vi deler i tyve minutter av gangen under våre ukentlige meditasjoner blir innledet og avsluttet med slag på en meditasjonsklokke, uten ord. Men noen ord har vi med oss inn i stillheten. Meditasjonslederen sier rett før slagene med klokken:

Før vi går inn i stillheten minner vi hverandre på hvem vi er, vi er oppreiste mennesker, skapt av kjærlighet til kjærlighet.

I vår meditative nattverdliturgi har vi følgende innledningsord til stillheten:

La oss i stillhet øve opp vårt eget nærvær, så hele vårt vesen kan tre fram for Guds kjærlighet.

Stillheten rammes inn og tolkes av ord. Ordene reflekterer en teologi, som har kjærlighet, verdighet og nærvær som grunnlag – og som har Guds allesteds tilstedeværelse som et premiss. Samtidig er ordene karakterisert av åpenhet. Vi forklarer ikke begrepene «kjærlighet» eller «gud».

Slik vi har lært av zen-praksis, oppfordres meditasjonsdeltakerne til å ønske *alle* tanker som kommer under meditasjonen velkommen – til å komme, og til å gå. Målet er å komme bak vår egen ofte hektiske mentale aktivitet og lytte til kroppen, fokusere på pusten. Mange av oss vender oppmerksomheten innover, for å gå på en indre oppdagelsesferd. Men målet er egentlig også å komme *bak* dette ofte urolige landskapet, og slippe til en dypere stillhet bak vilje, tanker og følelser. Meditasjonen gjør at noen opplever Guds nærvær, har sterke stevnemøter med sine egne følelser. – eller begge deler. De fleste sitter jo også med lukkede øyne og lukket munn – gjør da denne praksisen oss da til mystikere?

Vel. Mange av oss vil nok heller reservere



oss i forhold til å bli kategorisert slik. Det er imidlertid liten tvil om at kristne mystikere som Johannes av Korset, Gregor av Nyssa og Teresa av Avila, samt mester Eckhart er blant dem som har inspirert oss, og inspirert mange av våre filosofiske og teologiske forbilder. Thomas Merton og William Johnstone var begge opptatt av Johannes av Korset og hans forestilling om sjelens mørke natt. William Johnstone skriver i boka *Being in Love* om prosessen man går inn i når man praktiserer langvarig objektløs meditasjon for å søke Guds nærvær. Han legger vekt på at det også er en smertefull prosess fordi man kanskje for første gang får øye på seg selv – også de sidene man ofte forsøker å skjule, eller ikke kjenner. Det å søke Guds nærvær på denne måten betyr at de fleste på ett eller annet tidspunkt kommer i kontakt med det Johannes av Korset kaller sjelens mørke natt. Johnstone skriver

It is precisely the intensity of the divine light that blinds the soul and plunges her into painful darkness, just as the light of the sun blinds the bat and as the excessive light on the road to Damascus blinded Paul, leaving him groping and perplexed in the darkness⁴.

Johnstone aktualiserer Johannes av Korset i denne boka som er utformet med kapitler formet som brev til en ung mann i en kontemplativ prosess. Han holder fram at natten og mørket vil vedvare til «veden og ilden er ett» – og at man i denne smertefulle perioden må lære seg kunsten *ikke-handling* (slik vi kjenner begrepet både fra zen og fra daoisme) og lære å akseptere seg fullt ut⁵. Johnstone framhever også at dette ikke er noen esoterisk vei for noen få privilegerte, men veien for alle mennesker som nærmer seg Gud som uoppnåelig lys eller mørke.

Det kan virke langt mellom disiplinert, langvarig katolsk kontemplativt liv og meditasjonsfellesskapet i Emmaus. Det er det også. På våre regelmessige meditasjoner er det de færreste som kommer hver uke, noen er kun innom en enkelt gang. Det betyr at noen instruksjoner må gjentas hele tiden, at fellesskapet er nokså ustabil på den måten at mennesker kommer innom når det passer. Likevel er det noe som skjer med oss når vi setter oss helt stille ned i en kirke og mediterer. For hvor mange ganger i løpet av en dag, en uke er de fleste av oss stille og forsøker å slippe det vi holder oss fast i av tanker, følelser, forestillinger? Hvor mange ganger i løpet av vårt eget trosliv lar vi tvil og uro velle opp, og tør å slippe våre egne gudsforestillinger for å åpne en ny og usikker vei? Mye i vår kultur, også i kirken, handler om å kontrollere oss selv og vise fram en akseptabel fasade. For noen er det fullt mulig, for andre vanskelig. Men for de fleste som velger å starte på en regelmessig eller uregelmessig meditasjonspraksis, betyr det å begynne på en rask eller langsom, kort eller lang prosess der det å øve seg i nærvær, stillhet, oppmerksomhet, og det å gi slipp for å kunne ta i mot, gjør at det skjer en forandring. Nesten en hvilken som helst forandringsprosess er på en eller annen måte forbundet med smerte. Når det gjelder avgjørende sider av vår identitet, som vår tro, kan prosessen bli meget smertefull.

Karen Armstrong er opptatt av at søken

etter mystikk særlig i jødiske og kristne kulturer er et resultat av våre religioners fokusering på en *personlig* Gud. Hun påpeker at det å legge ensidig vekt på personliggjøring av Gud også kan bli en hemsko fordi det lett kan ende med at vi får et gudsbilde formet fullstendig i vårt eget bilde:

Vi kan anta at han elsker det vi elsker og hater det vi hater, og dermed la ham støtte våre fordommer istedet for å tvinge oss til å overskride dem (...) istedet for å vekke den medfølelsen som skulle kjennetegne all avansert religion, kan «han» oppmuntre oss til å dømmme, fordømme, og forstøte⁶.

Armstrong tilkjenner at kristedommens budskap med inkarnasjonen i sentrum er den mest personrettede av de tre abrahamittiske religioner, og at kjernen er *kjærlighet*. Men hun påpeker at egoisme, selvsentretthet konstant er en fare for denne kjærligheten⁷. Selvsentretthet kan føre til at vi får et svært begrenset gudsbilde. Mystiske tradisjoner som overskrider personkategorien kan derfor være et nødvendig korrektiv i vår tradisjon til det å sette det personlige møtet mellom Gud og enkeltmennesket i sentrum.

I Emmaus fokuserer vi på *fellesskapet* i



JOHANNES AV KORSET



TERESA AV AVILA

meditasjonen. Vi ønsker at det skal være åpent, men med en kvalifisert åpenhet. Det skal være plass til de uøvde, de som ikke klarer å sitte helt stille, de som ønsker å ligge på gulvet heller enn å sitte i diamantstillingen. Samtidig ønsker vi å opprettholde en viss disiplin, også det for fellesskapets skyld. Vi tror denne spenningen er fruktbar fordi den hindrer oss i å bli altfor ærekjære på den «rette» måten å gjøre ting på, og fordi vi kan risikere å bli utfordret av våre egne og andres «støy» midt i en søken etter stillhet. Slik blir fellesskapet også en korreks til praksisen vår. Bli rammene for strenge eller for slappe, fungerer det ikke. At vi bruker zen som en viktig inspirasjonskilde, fungerer også som en korreks. Zen-buddhismen inneholder ingen tro på en personlig guddom, men en dyp tro på frigjøringen som skjer når vi ser verden som den er, uten våre egne projeksjoner, forestillinger og følelser som kan hindre oss i å se klart. Zen kan også fungere som en kalddusj hvis vi søker etter spektakulære mystiske opplevelser, eller ønsker å klamre oss fast til en god eller dårlig opplevelse i meditasjon. I zen søker man jo ikke etter «mystiske opplevelser», men etter å la sinnet bli klarere og hjertet åpnere⁸. Det kan fungere frigjørende for alle

oss som har forsøkt å søke innover etter mening og kanskje ikke funnet noen, eller funnet alt for mye. Vår erfaring er at å praktisere zen kan føre til en fysisk opplevelse av nåde, ved å kunne tillate seg å puste, bare være, og ta i mot seg selv. Men siden vi ikke praktiserer et «rent» zen-tilbud og ikke praktiserer klassisk streng zen-disiplin samt fokuserer på fellesskap (vi mediterer for eksempel i en halvsirkel med ansiktene vendt innover, ikke med ryggen mot hverandre og ansiktet mot veggen slik mange zen-praktiserende gjør), vil zen-tradisjonen alltid «bare» være en av flere kilder for vår praksis selv om den har en helt avgjørende plass.

Mystikk som tema i tverreligiøs dialog

Kristne og buddhister leser mester Eckhart

For noen år siden arrangerte Emmaus sammen med buddhistiske venner en foredragsrekke som het «Kristne og buddhister leser Mester Eckhart». Både kristne og buddhister var foredragsholdere. Vi arrangerte også en kristen-buddhistisk retrett med tekster av Mester Eckhart som tema. Mange deltok, både buddhister og kristne. Det var helt klart at interessen for den forkjetrede, mystikererklærte tyske dominikaneren gikk på tvers av religionsgrensene og det åpnet for spennende samtaler. I Emmaus som ønsker å kombinere en innadvendt og utadvendt trosspraksis (spiritualitet) passer Eckhart godt inn med sin ikke-dualistiske enhetsmystikk. Jon Vetlesen (som var en av foredragsholderne på Eckhart-arrangementene) skriver i sin bok *Å bli den du er*:

Han (Eckhart) antar at det er mulig å frigjøre seg fra selviske identifiseringer og bindinger, men på en slik måte at man forstår og føler sin enhet med andre vesener, ikke bare mennesker, men alle levende vesener (...) og naturen som helhet. Eckharts enhetsmystikk innebærer at man lever i et paradoks. På den ene side erkjenner man at man ikke er identisk med det ytre menneske (...) På den annen side erkjenner man at man ikke er for-

skjellig fra det ytre menneske eller den ytre livsverden heller, for man er adskilt fra en dualistisk adskilthet⁹.

Jeg kan huske at det særlig var en tekst av Eckhart som vakte stor interesse hos flere av oss. Det var hans utlegning av teksten om Marta og Maria i Luk. 10, 38–42. Den almennelige tolkningen av denne teksten er at Maria er vår heltinne og eksempel til etterfølgelse, særlig blant kontemplativt orienterte kristne. Teksten har til og med blitt brukt «mot» kvinner som tar hånd om det praktiske rundt f.eks kirkelige arrangementer og som en advarsel mot å «stresse for mye med det praktiske» som en typisk fallgrube for kvinner – selv om alle oftest nyter godt av deres arbeid uten å mukke. Eckhart har en annen tolkning av teksten. Han trekker fram Maria som den umodne, som ennå bare kan forholde seg til sin indre verden. Marta er for ham den modne, som sørger den nødvendige handling i den ytre verden fordi hun er integrert i sin kontemplasjon og i stand til å forene sin indre og ytre verden¹⁰. Aksjon og kontemplasjon, altså. Det var



Etter indisk miniatyr

ikke bare jeg som opplevde Eckharts utlegning av denne teksten som forfriskende.

Vi leste Eckhart sammen som et dialogprosjekt. Vi mediterte sammen også. Det skapte fellesskap, men opphevet naturligvis ikke forskjellene mellom kristendom og buddhisme for de fleste av oss. Men når mennesker gjør fysiske erfaringer sammen, samtaler, alt i et felles tilrettelagt rom med en spirituell dimensjon, skapes en spirituell dialog som gjør at mennesker knytter bånd seg i mellom. Det kan åpne for nye innsikter og nye prosesser, skape respekt og større fellesskap.

Mystikk, dialog og religionskritikk

Tverreligiøs dialog åpner for nye rom av religionskritikk og selvkritikk dersom det er en trygg, åpen prosess. Står ikke denne kritiske holdningen i motsetning til mystikk og kontemplasjon? Ikke nødvendigvis. Som vi har sett kan mystikken i seg selv representere en kritikk av etablert religion. Det kan være en skapende dynamikk i dette møtet som er horisontutvidende – om enn tidvis urolig. Spørsmålet er om ikke det faktisk er nødvendig å arbeide med en større grad av integrasjon mellom mystikk og rasjonalitet, følelser og fornuft for oss som er troende og ønsker å være nærværende i oss selv, midt i verden. Jeg kan si om meg selv at jeg alltid har vært kristen, men at jeg ikke alltid har vært meg selv. Med det mener jeg at min menneskelige utvikling som inkluderer både selv-aksept og selv-kritikk, i den lavkirkelige norske tradisjon jeg har vokst opp

i, ofte har vært regnet som enten uinteressant eller ukristelig. Å finne redskaper og metoder for ens egen utviklings skyld brøt for mye med den enkle mønsteret «bekjenn dine synder og omvend deg (om og om igjen) – alt annet er gjerningsrettferdighet». Det er ikke rart at mennesker med en bakgrunn som dette søker til mystikken med sine mange muligheter for følelsesmessig horisontutvidelse. Men det som kan kalles en «forfalt» mystikk – dvs en praksis som legger vekt på å søke ekstraordinære åndelige opplevelser, sensasjon, åndelig makt framfor den klassiske mystikkens dyder som ydmykhet og overskridende kjærlighet – kan fort bli et nytt fremmedgjørende og destruktivt spor. De kritiske blikkene og den kritiske tale må få eksistere side om side med mystikkens hengivelse. Øynene våre kan ikke forbli lukket. Ikke munnen heller.

Rabi'a al-Adawyya fra Basra

Avslutningsvis vil jeg gi noen linjer til denne kvinnelige muslimske mystikeren født i fattige kår i Basra sør i Irak, død mellom år 752 og 801. Hun søkte hele livet etter Guds kjærlighet, og hevdet kjærligheten som religionens dypeste grunn. Hennes grav ligger på toppen av Oljeberget i Jerusalem, et unnselig sted blant Jerusalems storslåtte helligdommer. Rabi'a overskrider i likhet med mange mystikere sin religions ytre normer og grenser, for hennes del handlet det blant annet om å leve et liv i sølibat som muslim. Om da hun opplevde et indirekte frieri fortelles følgende:

«Do you desire for us to be married?» Hasan asked Rabi'a. «The tie of marriage applies to those who have being.» Rabi'a replied. «Here being has disappeared, for I have become nauged to self and exist only through Him. I belong wholly to Him. I live in the shadow of His control. You must ask my hand of Him, not of me.» «How did you find this secret, Rabi'a?» Hasan asked. «I lost all «found» things in Him,» Rabi'a answered.

red. «How do you know Him?» Hasan enquired. «You know the »how«, I know the »howless«,» Rabi'a said¹¹.

Jeg besøkte graven hennes sammen med Lena Larsen da vi var på en kristen-muslimsk dialogreise til Jerusalem. Møtet med denne muslimske mystikeren var med på å forandre mitt bilde av islam. Rabi'as tale om kjærlighet og om «howless» minnet meg mer enn noe annet jeg til da hadde møtt i Islam om kristne mystikere og om buddhismens ikke-handling. Kanskje dette er en av mystikernes viktigste funksjoner? Heller enn å skape en illusjon om enhet mellom religionene overskrider de religionenes læresystemer og normer. Slike minner de oss om å favne og virkeliggjøre det dype menneskelige fellesskapet på tvers av religion.

Noter:

- ¹ Se f.eks Paul Knitter: *No Other Name*, New York 1985 og *Jesus and the Other Names*, New York 1996
- ² John Macquarrie: *Thinking about God*, London 1959 s. 34..
- ³ Armstrong, Karen: *Historien om Gud i Jødedom, Kristendom og Islam*, Oslo 1995 s. 262
- ⁴ Johnstone, William: *Being in love*, New York 1999 s. 117.
- ⁵ Ibid. s.119
- ⁶ Armstrong 1995, s 260
- ⁷ Ibid. 260–61
- ⁸ Myreng, Svein: *Våken stillhet. Håndbok i zen og innsiktsmeditasjon*, Oslo 2001 s.115
- ⁹ Vetlesen, Jon: *Mester Eckhart: Å bli den du er. Perspektiver på menneskets frihet*. Oslo 2000, s.14
- ¹⁰ Vetlesen, 2000 s.99
- ¹¹ Attar, Farid al-Din: *Muslim Saints and Mystics*, London 1966, S.46

Anne Hege Grung, prest og leder av dialogsentret Emmaus, hegrung@online.no

Nora S. Eggen:

Islamsk mystikk og sufisme

Spiritualitetens plass i islam

Islam realiseres i tre interagerende henseender; som tro, som handling og som holdning eller sinnelag hos den troende. Dette fremgår generelt av Koranen og Profeten Muhammads *sunna* (hans normative praksis og tale), og oppsummeres eksplisitt i en overlevering fra en av Profetens følgesvenner Ibn 'Umar:

«Vi satt en dag sammen med Profeten (fred og velsignelse være over ham) da en mann kom til oss. Han hadde rene, hvite klær og svart hår og viste ingen tegn på å ha reist. Han satte seg da foran Profeten med knærne inntil ham og hendene hvilende på bena hans og sa: 'Muhammad, fortell oss om islam.' Profeten sa: 'Islam er å bevitne at det finnes ingen guddom utenom Allah og at Muhammad er Allahs sendebud, å utføre bønner, gi den obligatoriske skatten, faste i ramadan og reise på pilegrimsferd til huset [Ka'ba i Mekka] hvis man kan.' Han sa da: 'Du har sagt sannheten.' Vi ble forbauset over at han først spurte og så selv bekreftet svaret. Så sa han: 'Fortell om iman – tro.' Og Profeten svarte: 'Det er å tro på Allah, Hans engler, Hans bøker, Hans profeter, Dommedag og Hans styrelse og hva den bringer av godt og ondt.' 'Du har sagt sannheten,' sa han. 'Fortell meg nå om ihsan – utmerkelse.' Og Profeten svarte: 'Det er å tilbe Allah som om du ser Ham, for om du ikke kan se Ham, så ser Han deg.'»¹

Mennesket født med en fri sjel (*ruh*) og et rent hjerte (*qalb*), men det rene hjertet blir gjennom livet dekket til med rust (*ran*, se Koranen 83:14²). Allah har imidlertid skapt oss for å tjene Ham (51:56), og den troende tjener Gud med sin kropp (*jism*) i handling, med sitt intellekt ('*aql*) i tro, og med sitt selv eller ego (*nafs*) i sinnelag. Undergivelse i

alle disse henseendene fører til fred (*sakina*) i hjertet, fordi menneskets sjel slik har fått vende tilbake til sitt utgangspunkt av fullstendig hengivenhet til sin Skaper.

Handlingsaspektet ved religionen, det som i hadithen over kalles *islam*, ivaretas av rettsvitenskapen (*fiqh*). De lærdes oppgave innen denne disiplinen er å trekke praktisk-juridiske normer ut fra åpenbaringen slik den ble overlevert profeten Muhammad i sine to former: Koranen og Profetens *sunna*. Trosaspektet (*iman*) ivaretas av teologien (*kalam*), som på samme kildegrunnlag definerer troens fundament og postulat. Sinelagsaspektet (*ihsan*) er også ivaretatt av en vitenskap: *tasawwuf*, også kalt islamsk psykologi eller hjertets vitenskap. *Tasawwuf* er vitenskapen om hjertets tilstander som, i tillegg til å trekke ut av Koranen og Profetens eksempel ønskede og uønskede verdier, gir metoder for hvordan den troende kan utvikle seg og endre sitt hjertes tilstand. Ønskede verdier, eller tilstander i hjertet slik sufiene snakker om dem, er for eksempel kjærlighet til Allah, barmhjertighet overfor og kjærlighet til sine medmennesker, kjærlighet til Profeten, oppriktighet og ærefrykt i bønn, offervilje. Disse har sine uønskede motsatser i blant annet motløshet, frykt for andre enn Allah, hovmot, nag, utvendig fromhet uten oppriktig innhold.

Verbalnomenet *tasawwuf* har et element av aktivitet i seg; en *sufi* er en som er engasjert i sin åndelige utvikling, innenfor en islamsk ramme. Nomenet *sufisme* (arvet fra engelsk sufism, arabisk *sufiyya*) gir assosiasjoner til en mer selvstendig ideologi.³ Det etymologisk utgangspunktet er sannsynligvis det arabiske *suf* – ull, men det finnes ulike forklaringer på bruken av betegnelsen: «Noen ser på deres ytre, at de kler seg i

grove ullklær og kaller dem sufier etter det arabiske ordet for ull. Noen ser hvordan de lever med fred i hjertet, uten jordelivets bekymringer og sier sufi fra det arabiske *safa* – fred. Andre igjen ser dypere hvordan deres hjerter er rensset for alt annet enn Allah og kaller dem etter arabisk *safi* – ren. Til slutt er det dem som kaller dem sufier fordi de er nær Allah og på Dommedag vil de stå for Allah i den første rekken (*saff*).»⁴

En *sufi* kan defineres som en som har religiøs kunnskap og setter denne kunnskapen ut i livet slik at Allah gir ham en innsikt han ikke hadde.⁵ Den troende søker Gud gjennom det Gud selv har pålagt, dertil gjennom frivillige åndelige øvelser og gode handlinger, og Gud vil i sin tur komme den troende i møte og gi ham innsikt i tilværelsens mystikk. Sufien kan reformere og bearbeide sitt indre, men innsikten er ikke noe han eller hun kan oppnå av egen kraft; den er en gunstbevisning fra Gud.

Historikk

Profeten Muhammad og hans følgesvenner levde materielt enkelt og brukte sin tid til gudstilbedelse, til å fordype seg i religiøs kunnskap og til kamp for Allah. Profeten formidlet selv alle aspekter ved troen, og følgesvennene kunne dra nytte av hans levende eksempel og førstehånds formidling av åndelig innsikt og praksis. Etter ham forvaltes arven og tradisjonen av mange, og



enkelte mennesker opp gjennom historien peker seg ut som Profetens arvtakere ved sin kunnskap, visdom og eksemplariske livsførsel.⁶ En av disse tidlige lærde var al-Hasan al-Basri (d. 110/728), en rettslærd og spirituell veileder, som selv levde et asketisk og fromt liv, og som av mange regnes som den første sufi-mesteren.

Disse forbildene i spirituell henseende vil naturlig tiltrekke seg troende som søker innsikt og inspirasjon. Etterhvert dannes det uformelle læresentra rundt den lærde, som i sin tur får et mer institusjonalisert og formalisert preg i en organisert *tariqa* (vei). Tariqaen ivaretar bestemte tradisjoner og forvalter en nedarvet innsikt. Den eldste av disse tariqaene, *qadiriyya*, ble grunnlagt av Abd al-Qadir al-Jalani (d. 561/1166) og hans sønner. Vi er nå i Bagdad, i en tid preget av ustabilitet og militære trussler fra øst (den mong-

olske invasjonen utslettet det meste på sin vei, så også i Bagdad i 1258). En av grunnene til å danne en formalisert orden skal ha vært å beskytte den tradisjonen Abd al-Qadir forvaltet.

En tariqa vil være organisert rundt forholdet mellom en *murshid* (rettleder), også kalt *shaykh* eller *pir* (fra persisk, brukes blant annet i Pakistan), og *muridene* (lærling). Rettlederen forvalter en åndelig arv fra sine forgjengere, og kan i mange tilfeller føre sine tradisjoner i ubrutt kjede (*silsila*) tilbake til en av Profetens nærmeste følgesvenner, som Abu Bakr al-Siddiq. Han overfører arven til sine lærlinger, som på sin side forplikter seg til denne lederen ved et troskapsløfte (*bay'a*). Tariqaene vil ha ulike formalia og regler rundt dette forholdet, som at muriden svøpes i en kappe (*khirqa*) ved initiering, eller at han eller hun må rådspørre sin leder ved større livsavgjørrelser. En tariqa kan, foruten å være et lærested og åndelig fellesskap, også fungere som en sosial institusjon, hvor medlemmene kan bistå hverandre. Den kan drive skoler, herberger og hospitaler.

Spirituell praksis

Sufi-veien krever vilje, disiplin og utholdenhet. Åndelige øvelser kan bestå i bønn (særlig om natten) og faste utover det islam pålegger, og i ulike former for *dhikr* – ihukommelse av Allah. *Dhikr* i generell betydning betegner all bønn og Koran-resitasjon. I spesifikk betydning brukes begrepet om en meditasjonsmetode hvor et bestemt formular gjentas et antall ganger. Et slikt formular kan bestå av for eksempel kun Allah, trosbekjennelsen, en tilgivelsesbønn, en lovprisning eller Allahs 99 navn. Ved å gjenta formulet i full konsentrasjon om dets mening skal den troende oppnå en spirituell klarhet. Sufier vil også gjerne benytte spesielle pusteteknikker eller fysisk bevegelse i meditasjonen.

Ofte vil flere Koranvers og bønneformularer være satt sammen i en *wird* ment for

regelmessig resitasjon, for eksempel daglig morgen og kveld. Noen *wirder* er komponert spesielt for *dhikr* i fellesskap, mens andre er ment for ensom konsentrasjon. *Wirder* vil gjerne inneholde signifikante Koranvers og bønneformularer fra Profetens sunna. Enkelte *shaykher* kan også føye til vers etter eget valg eller egne komponerte bønneformularer, og mange vil da hevde at disse bønneformularene er del av den spesielle tradisjonen *shaykhen* forvalter. Både *dhikr* og daglig *wird* er, etter Profetens anbefaling, vanlig praksis også blant muslimer som ikke definerer seg som sufier.

Sufier er dessuten kjent for å gi sin åndelige søken andre uttrykk. Sufi-litteraturen rommer så ulike tekster som Ibn al-'Arabis (d. 638/1240) intellektuelt krevende ontologiske fremstillinger, til historier om den enfoldige Mulla Nasruddin, som i vitseform ironiserer over formalisme og dobbeltmoral. Den innsikten om tilværelsens dypere realitet som sufierne vil formidle lar seg vanskelig beskrive i direkte språk, så sufien uttrykker seg gjerne gjennom fabler, parabler og poesi. Tekstene gjenspeiler ofte et hovedmotiv i sufi-tenkning: kjærlighet til Allah. Mystikeren Rabi'a al-Adawiyya (d. 185/801), som levde et liv i ensom tilbedelse og som ensom vandret gjennom ørkenen, skal ha sagt: «*En som elsker Allah er en som har mistet seg selv i Ham i den grad at han ikke lenger er seg bevisst sin fysiske eksistens og ikke lenger kan skille mellom smerte og velbehag.*»⁷

Også musikk og dans er uttrykk som deler av sufi-tradisjonen benytter seg av. Tariqaen *chistiyya* (grunnlagt av Khwaja Mu'in al-Din Chishti d. 633/1236, mest utbredt i det sub-indiske området) er spesielt kjent for en tradisjon hvor strengemusikk akkompagnerer kjærlighetsdikt til Allah og til Profeten og dikt om den spirituelle reise. Innenfor tariqaen *mawlawiyya* (som skriver seg tilbake til poeten Jalal al-Din Rumi d. 672/1273) er dansen sentral, hvor *dervisjen* (av persisk) gjennom å snurre rundt seg selv

i et tidsrom av ofte flere timer skal oppnå en indre ekstase og nærhet til Gud. Begge disse åndelige uttrykksformene er i våre dager kjent gjennom grupper som opptrer også utenfor bevegelsens egne møtesteder, som sangeren Nusrat Fateh Ali Kahn og dansegruppen De virvlende dervisjene. De har begge har gitt forestillinger i Oslo. Forøvrig er deler av sufi-tradisjonen indirekte kjent gjennom å ha vært til inspirasjon for kunstnere; for eksempel bygger Maurice Ravels *Bolero* på et tema fra Rumi.

Sufismens forhold til tradisjonell islam

I sufiers verdensbilde finnes det bare én nødvendig eksistens, Allah, mens hele resten av skaperverket eksisterer kun som en mulighet. Vår konvensjonelle kunnskap om tilværelsen er en relativ realitet, og den kunnskapen mennesket kan oppnå om Allah er en indirekte kunnskap gitt i form av tegn (*aya*); verbale tegn i form av åpenbaringen (dvs. Koranen, se 29:49 [48]) og ikke-verbale tegn i form av selve skaperverket (se 10:5–6). Sufien søker imidlertid å kjenne den absolutte realitet eller sannhet (*haqq*), og søker derfor en erfaring bak disse tegnene. Typisk vil sufien utlede en skjult mening (esoterisk, *batin*) i Koran-teksten der hvor tradisjonell Koran-forklaring konsenterer seg om tekstens opplagte meningsinnhold (*zahir*), slik den fremkommer gjennom språklig og intertekstuell analyse. Sufiens søken kulminerer i direkte innsikt i Allah (gnosis, *ma'rifa*) og den ultimate oppløsning i Allah (*fana'*).

Religiøst uttrykk eksisterer i en spenning mellom det målbare praktiske og det undefinerbare åndelige. Dette er et spenningsfelt som på den ene siden manifesterer seg i den enkelte troendes liv. På den andre siden har dette spenningsforholdet manifestert seg historisk i konflikter over definisjon av religionen. En del sufier har med beskrivelser av egne åndelige erfaringer beveget seg i ytterkanten av det som til enhver tid blir betraktet som legitime religiøse uttrykk. Slik ble for

eksempel sufi-mesteren al-Hallaj (d. 309/922) dømt til døden for blasfemi på grunnlag av slike utsagn som «Jeg er sannheten» (*Ana al-haqq*). Dette er forøvrig et eksempel på en *shatha* – et utsagn sagt i en tilstand av spirituell ekstase og intens følelse av enhet med Gud.

I tradisjonell tasawwuf hevdes det at den troendes spirituelle utvikling bare kan oppnås ved å oppfylle islam i alle de tre nevnte henseender – rett tro, rett handling og rett sinnelag. Men det har også oppstått trender som har fremholdt at den handlingsorienterte siden av islam (nedfelt i *shari'a*) ikke er nødvendig, eller rettere at den er nødvendig bare for de troende som ikke har nådd en høyere innsikt. Mange av de kjente rettslærde og teologene i islams historie, blant dem tidlige Abu Hanifa (d. 150/767) og senere Ibn Taymiyya (d. 728/1327), så tasawwuf som en integrert del av islamsk praksis, praktiserte selv tasawwuf og skrev om det i sine verker, men de advarte imidlertid mot enhver tendens til å overtre *shari'a*s grenser. Et sitat fra den rettslærde Malik b. Anas (d. 185/801) eksemplifiserer dette: «*Den som praktiserer tasawwuf uten å lære shari'a forderver sin tro, mens den som lærer shari'a uten å praktisere tasawwuf forderver seg selv. Bare den som kombinerer de to ledes rett.*»⁸ Den rettslærde al-Ghazali (d. 505/1111) har med sitt verk *Revitalisering av religionens vitenskaper* (*Ihya' 'ulum al-din*) blitt stående som en av de mest sentrale lærde som definerte tasawwuf sin legitime plass i forhold til *shari'a* innenfor ortodoks islam.

I moderne tid fremstår deler av sufi-bevegelsen som en apolitisk bevegelse. Dette er en trend som gjør seg spesielt gjeldende i vestlige land og som, i henhold til et dokumentarprogram på den arabiske kanalen al-Jazira, har blitt forsterket de siste årene, spesielt ettersom disse sufierne ønsker å fremstå som motkrefter innen islam i forhold til den trenden som bruker vold som politisk virkemiddel.⁹ Sufismen var imidlertid fra starten en bevegelse med politisk engasjement, i



opposisjon til styresmaktene som man mente hadde fjernet seg fra Profetens arv og blitt preget av materialisme og hovmot. Denne arven er også ført videre i nyere tid. Flere frigjøringsbevegelser i Afrika og Asia de siste par hundre årene ble ledet av sufier, i nyere tid ofte i rivalisering med *wahhabi*-inspirerte grupper. En av de mest innflytelsesrike islamske bevegelsene på 1900-tallet, *Det muslimske brorskapet*, hadde også en grunnlegger med dype røtter i sufi-tradisjonen: Hasan al-Banna grunnla denne politiske og sosiale bevegelsen som et svar på behovet for spirituell vekst, og han satte blant annet sammen en egen *wird* som han anbefalte bevegelsens medlemmer å utføre.¹⁰

I Norge er det spesielt sufi-tariqaene *chistiyya*, *naqshbandiyya* og *qadiriyya* som har fotfeste på et mer populært plan, gjennom pakistanske og tyrkiske moskeer og bevegelser. Sufismen har ikke gjort seg særlig gjeldende i Norge utenfor disse tradisjonelle immigrant-miljøene, i motsetning til flere andre vestlige land. Et eksempel er sufi-

bevegelsen *naqshbandiyya-haqqaniyya*, som ledes fra Kypros av Shaykh Nazim Haqqani. Bevegelsen har celler eller grupper over store deler av verden, og er i Europa og USA preget av et stort innslag konvertitter. Mange sufi-grupper i Europa henter inspirasjon fra en trend først eksponert av franske René Guénon. Guénon skilte mellom de exoteriske og esoteriske sidene av religionen, men mente at også sufier som legger ut på en indre reise må gjøre dette innenfor rammeverket av islams ytre påbud og forbud. Men også grupper og individer med liten eller ingen forbindelse til ortodoks islam henter impulser fra sufismen, et av de få eksemplene fra Norge er Øyvind Solum i Alternativt Nettverk som gir kurs i det som kalles sufi-inspirert transedans.

Av den forøvrig meget sparsomme litteraturen på norsk:

Attar, Farid ul-Din. 2002. *Fuglenes forsamling*. Oslo, De norske bokklubbene.
 Eggen, Nora S. 2003. En islamsk tilnærming til et liv i fromhet. I *Ung teologi*, 1:59–70.

Leirvik, Oddbjørn. 2002. *Islamsk etikk*. Oslo, Universitetsforlaget. (Kapittel om sufisme.)

Rumi, Jalal al-Din. 2003. *Sivfløytens sang og andre dikt fra Mathnawi*. Oslo, De norske bokklubbene.

Vogt, Kari. 1993. *Islams hus. Verdensreligion på frammarsj*. Oslo, Cappelen. (Kapittel om sufisme.)

Vogt, Kari. 2000. *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo, Cappelen, 2000. (Kapittel om sufisme.)

Et utvalg av den omfattende litteraturen på engelsk:

Chittick, William C. 2000. *Sufism. A short introduction*. Oxford, Oneworld Publications.

Ernst, Carl. 1985. *Words of ecstasy in Sufism*. Albany, State University of New York Press.

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. 1995. *Disciplining the Soul, Refining the Character, and Curing the sickness of the Heart. Breaking of the Two Desires*. Cambridge, Islamic Text Society. (Fra *Ihya' 'ulum al-din*.)

al-Halveti, Tosun Bayrak al-Jerrahi. 1985. *The Most Beautiful Names*. Vermont, Treshold Books/Amana Books.

al-Jilani, Abdul-Qadir. 1992. *Secret of Secrets*. Cambridge, Islamic Text Society.

Keller, Nuh Ha Mim. 2002. *The Place of Tasawwuf in Traditional Islam*. På <http://www.sunnipath.com>

Livak, Stuart. 2002. *Sufism. The Sufi Path to Seeking Wisdom*. Mumbai, Jaico.

Schimmel, Annemarie. 1982. *As through a veil: mystical poetry in Islam*. New York, Columbia University Press.

The Purification of the Soul according to the earliest sources compiled from the works of Ibn Rajab al-Hanbali, Ibn al-Qayyim al-Jawziyya and Abu Hamid al-Ghazali. 1993. London, Al-Firdous Ltd.

Noter:

¹ Muslim 1:36, på CD-rom *al-Mawsu'a al-dhahabiyya lil-hadith al-nabawi al-sharif wa-'ulumih*. Amman, al-Turath, 2001. Profeten fortalte sine overraskede følgesvenner at det var engelen Jibril (Gabriel) som var kommet til dem i menneskeform. Overleveringen kalles derfor Jibril-hadithen, her gjengitt noe forkortet, i min oversettelse.

² Koran-vers nummereres etter tradisjonell islamsk metode. Nummereringen i Einar Bergs gjengivelse på norsk (Universitetsforlaget 1989) oppgis i [...] der den divergerer fra denne. 2000-utgaven av Bergs gjengivelse (De norske Bokklubbene) har den tradisjonelle versenummereringen.

³ Sufisme som fenomen inkluderer også bevegelser som ikke definerer seg innenfor islam.

⁴ Sitat fra al-Jilani 1992:65. Min oversettelse fra engelsk.

⁵ Dette er ifølge Nuh Ha Mim Keller (Keller 2002), som selv har studert hos sufi-mestre, en vanlig definisjon av en sufi.

⁶ Denne artikkelen har et sunni-perspektiv. Sufismen står også sterkt i shi'a-tradisjonen, dessuten eksisterer i noen grad sufi-bevegelser på tvers av de historisk-teologisk definerte skillene mellom sunni og shi'a.

⁷ Sitert i: Livak 2002:105. Min oversettelse fra engelsk.

⁸ Sitert i artikkel *Early Scholars on Sufism*. På <http://www.crescentlife.com/spirituality/sufism.htm>. Min oversettelse fra engelsk.

⁹ Programmet *På jakt etter sufismen* sendt 1.4.04.

¹⁰ Denne *wirden al-Ma'thurat* er under utgivelse på norsk i regi av Den Islamske Informasjonsforeningen.

Nora S. Eggen, Cand.philol. med hovedfag i arabisk.
 Adresse:
noraeggen@hotmail.com

Dagfinn Rian:

Jødisk mystikk – et historisk riss

Gjennom hele jødedommens historie i etterbibelsk tid går den jødiske mystikken som en sidestrøm ved siden av den rabbiniske jødedommen og dens forskjellige utforminger.

Det er blitt vanlig å dele den jødiske mystikken inn i tre hovedperioder, historisk sett. Den første er da tidlig jødisk mystikk, også kalt *merkava*-mystikk, som dekker antikken og tidlig middelalder. Deretter kommer *kabbala* i engere mening av ordet, som dekker perioden fra middelalderen til det 17. århundre (stundom kalt *Zohar*-tradisjonen), og for det tredje hasidismen fra 1700-tallet av. Men det kan være grunn til å understreke at det er hjelpekategorier vi benytter oss av når vi tegner en slik religionshistorisk linje. I videre mening brukes begrepet «kabbala» om alle former for jødisk mystikk og esoteriske bevegelser innen jødedommen. For eksempel har Judith Winter kalt sin innføring i jødisk mystikk *Kabbalah. En reise i jødisk mystik* (Lyng: Bogans forlag 1986). Denne boka dekker alle de tre nevnte periodene. I tillegg har vi moderne utslag av kabbalisme i deler av New Age, og en sterk innvirkning fra New Age i den såkalte neohasidismen. Denne betegnelsen ble tidligere brukt om en mer humanistisk-filosofisk nytolkning av hasidismen, slik vi finner den hos Martin Buber (*Menneskets vei etter den chassidiske lære*. Oslo: Aschehoug 1963). Men i dag blir nyhasidisme primært brukt om et New Age-fenomen. Det er her vi finner personligheter som Sandra Bernhard og Madonna.

Tidlig jødisk mystikk

Jødisk mystikk har sine viktigste røtter i Bibelen. Tidlig jødisk mystikk vokste fram i perioden fra ødeleggelsen av det andre tempel til islams fremvekst, dvs. perioden fra år 70 til tidlig på 600-tallet. Man tok utgangspunkt i bibelske tekster som 1. Mosebok 1

med beretningen om skapelsen, i Jesaja 6 med profetens visjon av guddommen på sin trone i templet, i Esekiel 1 med profetens visjon av vogna som bærer Guds trone og den guddommelige herlighet (hebraisk: *kavod*) på tronen.

Skapelsesberetningen gav naturlig nok opphav til kosmogoniske og kosmologiske spekulasjoner, altså om verdens tilblivelse og beskaffenhet. Esekiels visjon av tronvogna gav støtet til et vell av spekulasjoner om guddommelige hemmeligheter, guddommens vesen og egenskaper. I samme retning leder spekulasjoner over andre visjoner av den himmelske eller guddommelige verden, som Jesaja 6 og Daniel 7. I tillegg til slike motiver i den bibelske litteraturen i egentlig forstand kommer så apokalyptisk og pseudepigrafisk litteratur, der særlig 1. Henok (Enok) kan nevnes i denne sammenheng.

De spekulasjonene som har med verdens tilblivelse og beskaffenhet å gjøre, kalles på hebraisk *ma'ase bereshit* («historien om skapelsen»), hvilket best kunne gjengis med «skapelsesmystikk». Det hebraiske ordet for vogn er *merkava*, og de spekulasjonene som tar sitt utgangspunkt i Esekiel 1, kalles *ma'ase merkava* («historien om tronvognen»), hvilket best kunne gjengis med «*merkava*-mystikk». Og det er først og fremst *ma'ase merkava* som blir stående som det store mysterium for de tidlige jødiske mystikere.

Men det var ikke ufarlig å beskjeftige seg med slike spekulasjoner, og i tradisjonssamlingen Talmud kan vi se at rabbinerne la strenge restriksjoner på mystikernes virksomhet. I Talmud-traktaten *Hagiga* 11b får vi vite at den slags skulle man bare bedrive i små, lukkede sirkler, og et annet sted heter det at «bare den som er over førti år, hvis mage er full (av talmudisk visdom), og som

er gift, skulle ha adgang til mystiske øvelser og spekulasjoner». Her poengteres det altså at før man gir seg av med mystiske øvelser, skal man ha en ordnet livssituasjon og besitte den korrigerende innsikt i jødisk tradisjon som Talmud gir. Talmud inneholder da også tradisjoner som sier at noen av de fremste rabbinerne i jødedommens historie tok del i mystiske spekulasjoner og øvelser. Således har tradisjonen gjort Rabbi Jochanan ben Sakkai (1. årh.) til opphavsmann for *merkava*-mystikken, mens Rabbi Akiva (2. årh.) settes i forbindelse med *ma'ase bereshit*.

Ofte fortelles det om overnaturlige fenomener i forbindelse med mystikernes skriftutlegginger. Rimeligvis har den bibelske skildringen av Sinai-åpenbaringen (2 Mos 19) virket inn her. Der forbindes jo åpenbaringen av Toraen med veldige kosmiske fenomener som torden, lyn, jordskjelv osv. Et sted i Talmud-traktaten *Hagiga* (14b) fortelles det at to rabbinere som var på reise, ble enige om å utlegge Esekiel 1: «Da begynte rabbi Josva å utlegge. Og den dagen var det sommersolverv, men himmelen ble dekket av skyer, og man så en slags bue i skyen, og tjenende engler samlet seg og kom for å lytte, slik som folk samler seg og kommer for å se på bryllupsfestligheter...»

En omfattende gammel litteratur (*hekalot*-litteraturen) forteller oss om mystikernes åndelige vandringer i de himmelske haller (*hekalot*). Mystikerens spekulasjoner fører ham gjennom disse hallene og fram mot den himmelske trone. Det er som regel sju slike haller han må passere igjennom, og ved inngangen til hver ny hall er det hindringer som må overvinnes. Mystikeren må bevise sin verdighet overfor de englene som vokter portene, han må kjenne de hemmelige gudsnavn for å kunne bruke dem som løsen, og han må utstå farer, før han endelig i den sjuende hall overveldet faller ned for *merkava*, den guddommelige trone. (Sammenlign den beskrivelsen Paulus gir av en bortrykkelse «opp i den tredje himmel» og «inn i Paradis» i 2 Kor 12,2–4.)

De forskjellige mystiske strømninger og esoteriske spekulasjoner i talmudisk tid fikk en sammenfatning i «En bok om skapelsen» (*Sefer Jetsira*), som synes å være skrevet en gang mellom det tredje og det sjette århundre. Moderne kabbalister, som rabbiner Yehuda Berg (*The Power of Kabbalah*, San Diego, Calif.: Jodere Group; s. 232–233) hevder riktignok at den er skrevet av Abraham, og at noen av hans sønner ble sendt til Østen der de utviklet åndelige stier som hinduismen og zenbuddhismen. Ifølge Berg er det *Sefer Jetzira* det vises til i Koranen når det er snakk om Abrahams skriftblader (Koranen 53,37, sml. 87,19). Boka skulle så være bevart i hemmelighet i mange århundrer før den igjen ble kjent.

Dette skriftet forteller at Gud skapte verden ved hjelp av visdommens 32 underfulle stier, det vil si ved hjelp av de 22 bokstavene i det hebraiske alfabetet og tallene 1–10, som oppfattes som en slags urkrefter eller kosmiske potenser. Dette fører til omfattende spekulasjoner om sammenhengen mellom bokstaver og tall, og hvordan forskjellige bokstav- og tallkombinasjoner kan utgjøre virkekräftige krefter i tilværelsen. I noen sammenhenger førte dette til utvikling av nokså primitive magiske teknikker. De kosmiske kreftene som tallene utgjør, kalles *sefirot*, og «de ti sefirot» blir noe av et hovedbegrep i senere jødisk mystikk.

Men det sentrale punkt i *Sefer Jetsira* dreier seg om å kjenne Guds navn. Ved å kjenne de riktige bokstavkombinasjonene Guds navn er satt sammen av, kan man lære Guds vesen å kjenne, og dermed også de lover verden er oppbygd etter. Og når mystikeren kjenner Guds vesen og verdens lov-messighet, kan han innrette sitt liv i samsvar med dette. Slik blir han Guds medarbeider på vei mot en bedre verden, ja, mot den messianske tidsalder.

Middelaldermystikken

«Boken om skapelsen», *Sefer Jetsira*, utgjør et viktig skritt på veien mot det vi kan kalle

kabbala i snevrere mening. Middelalderens kabbala vokste fram i Provence i det 12. århundre og bredte seg raskt derfra til Spania, som ble den eldre kabbalismens egentlige arnested. Dette var en tid med konventikkel-dannelser og esoterisk virksomhet også i de kristne omgivelsene jødene i Provence levde i. Blant jødene fremstod karismatiske personer som samlet små grupper rundt seg. Man påberopte seg gjerne direkte åpenbaringer som først og fremst skulle være formidlet gjennom profeten Elia, og man gjorde krav på å bygge på jødedommens aller eldste tradisjoner. I det hele skimtes en nyplatonisk grunnstruktur som kommer til uttrykk gjennom en videreutvikling av læren om de ti *sefirot*.

Den skepsis som kabbalismen ble møtt med på mange hold innen den tradisjonelle jødedom, ble i Spania i det vesentlige overvunnet ved at den ble støttet av Moses Nachmanides (d. 1270), som var samtidens fremste jødiske religiøse autoritet i Spania.

Kabbala i snevrere forstand er betegnelsen på hovedstrømningen innen jødisk mystikk i middelalderen og tidlig nytid. Dens to viktigste høydepunkter er boka *Zohar* i det 13. århundre og den såkalte lurianske kabbala i det 16. århundre. Det ble etter hvert en vanlig oppfatning i kabbalistiske kretser at kabbala var den hemmelige delen av den muntlige Tora som ble gitt til Moses på Sinai.

Det første høydepunktet: Zohar

Helt fra første stund er det to motsatte tendenser som gjør seg gjeldende blant kabbalistene. Den ene søker å begrense kabbala til lukkede kretser, den andre søker å utbre dens innflytelse blant folk i sin alminnelighet.

Men på slutten av 1200-tallet oppstår boka *Zohar* («lysglans»), som er en sammenfatning av kabbalismen inntil da. Kan hende er det denne boka som etter Bibelen og Talmud har øvd sterkest innflytelse på jødedommen. Under enhver omstendighet førte den til at kabbala nå ble kjent og akseptert i langt videre kretser enn før. Den er skrevet av

Moses fra Leon mellom 1275 og 1286, eller muligens litt senere. Moderne kabbalister hevder riktignok at den er tusen år eldre. Forfatterskapet tilskrives da den kjente rabbinen Shimon bar Jochai, som levde i det andre århundre. Manuskriptet skulle så ha vært skjult i 1200 år, ett hundre for hver av Israels tolv stammer, inntil det ble gjenopplaget av Moses de Leon. *Zohar* oppfattes da som et verk som forklarer alle de hemmeligheter som fins i *Sefer Jetsira* (Berg, *The Power of Kabbalah*, s. 236–239).

I det ytre er den formet som en kommentar til Mosebøkene (Toraen). Som i de fleste betydelige jødiske mystiske tekster knyttes spekulasjonene til jødedommens tradisjonelle ramme, som dermed får enda større verdi.

Zohar bygger i første rekke videre på de tall- og bokstavspekulasjonene vi møter i *Sefer Jetsira*. Gud beskrives som *Ein sof*, den uendelige. De tre første *sefirot* eller urkrefter som flyter fram fra det guddommelige, representerer Guds tenkende makt i universet, de tre neste tolker ham som den immanente moralske kraft i universet, og de tre neste representerer den materielle verden. Den tiende og siste representerer samspillet mellom alle de ti *sefirot* og betegner Guds nærvær i universet, hans *Sjekhina*.

Opprinnelig var det fullkommen harmoni mellom Gud og hans skapende urkrefter, de ti *sefirot*. Men på grunn av Adams ulydighet ble alt dette forstyrret, og tilværelsen er kommet i ubalanse. Den tiende *sefira*, den som symboliserer Guds nærvær, er kommet i eksil. Å bidra til å gjenopprette det opprinnelige forholdet mellom den tiende *sefira* og Gud selv, blir menneskets hovedoppgave i verden.

Dette kan skje ved at jøder overholder sabbaten, og ved at de gransker og overholder Toraen. Dermed blir studiet av Toraen, særlig for å nå fram til dens skjulte mening, en av kabbalistenes fremste oppgaver.

Det grunnsyn som bærer hele denne tenkningen, er altså at alt som er og skjer her

nede, har sin åndelige motpart i en høyere verden. Og mellom den verden som er der oppe, og den som er her nede, skjer det en gjensidig påvirkning. Derfor er alt et menneske gjør, av betydning, positivt eller negativt.

Med *Zohar* fikk kabbalismen økt innflytelse i hele jødedommen, og i de følgende århundrene tok nesten all jødisk teologi mer eller mindre farge av den.

Det andre høydepunktet: Lurianismen

Disse tankene ble videreført blant kabbalistene i Tsefat (Safed) i Galilea i tiden etter at jødene var blitt fordrevet fra Spania i 1492. En fremstående filosofisk skolert mystiker i Tsefat var Moses Cordovero (1522–1570). Men langt større innflytelse fikk likevel hans elev Isak Luria (1534–1572), kjent under tilnavnet *Ari*, «løven». Både Cordoveros og Lurias synagoger står fortsatt i Tsefat.

Luria griper fatt i tanken om at Gud er Den Uendelige, *Ein Sof*. Skapelsen skjedde ved at Den Uendelige trakk seg tilbake fra seg selv inn i seg selv, slik at det ble skapt rom for den skapte verden. Inn i dette mørke tomrom sendte Gud sitt lys. Men ved en kosmisk katastrofe ble gnister av det guddommelige lys spredt rundt omkring i den skapte verden, og dermed er det ikke bare Israel, men hele menneskeheten, ja, Gud selv, som er kommet i eksil. Menneskets oppgave i verden blir å bringe lysgnistene tilbake til deres rette plass. Tanken om gjenopprettelsen (*tikkun*), forløsningen, blir et hovedbegrep i den lurianske kabbala. Hele det kosmiske forløp i alle dets forgreninger må forstås som et samspill mellom eksil og forløsning. På bakgrunn av katastrofen i 1492 er det jo meget forståelig at eksiltanken kom til å spille en stor rolle i den lurianske kabbala. Ikke bare Israel er i eksil, men hele menneskeheten, verden, ja, Gud selv. Og idet Luria ser fram mot forløsningen, gjenopprettelsen, kommer et sterkt messiansk drag inn i hans tenkning. Alle handlinger et menneske gjør, er av betydning i forløsningsprosessen, positivt

eller negativt. I denne sammenheng møter vi hos Luria også en tydelig sjelevandringenslære. Mange av hans tilhengere oppfattet ham som en forløper for Messias. Hans bruk av eksilsymbolikken og hans forklaring av det ondes problem (om lysgnistene som ble spredt) hadde en bestikkende virkning på samtidens jødedom, og den lurianske kabbala fikk betydning for nesten all senere jødisk mystikk.

Eksiltanken er for øvrig ført videre i flere av de religionsfilosofiske arbeider som etter andre verdenskrig har forsøkt å finne et teologisk svar på holocaust. Vi kan for eksempel nevne den franske tenkeren André Neher og hans bok *L'exil de la parole* (Paris: Éditions du Seuil, 1970), der tanken om gudsordet i eksil utvikles.

Hasidismen

Den formen for jødisk mystikk som kanskje er mest kjent og utbredt å i vår tid, er hasidismen. Den oppstod i Ukraina på 1700-tallet. Grunnleggeren er Israel ben Elieser (ca. 1700–ca. 1760), bedre kjent under navnet *Baal Shem Tov*. Det betyr «Herren av det gode navnet». Dette er egentlig en tittel, som betegner en kabbalistisk undergjører. Han kjenner Guds hemmelige navn og kan bruke dem på magisk vis i helbredelser eller til å lage amuletter mot sykdommer og onde ånder.

Som ung hadde Baal Shem Tov en hang til ensomhet. Han vandret rundt i skog og mark og samtalte med Gud på den poetisk-mystiske måten som var så karakteristisk for ham og andre kabbalister. Her utviklet han sine visjoner av den søkende sjel, av gudsdyrkelse gjennom glede, og av Israels frelse. Han reiste rundt som predikant: «Min lære er basert på tre slags kjærlighet: kjærlighet til Gud, kjærlighet til Toraen, kjærlighet til mennesket.»

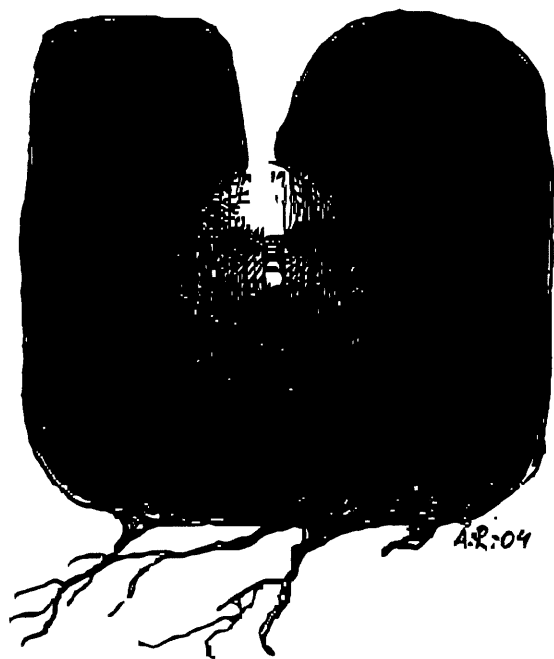
Kjærlighet til mennesket ledet ham til hans lære om gleden. I bunnen ligger en tanke om at Gud gjennomtrenger skaperverket («panenteisme»: Gud er i alt, men Gud er

mer enn alt). Universet sang av glede fordi det var den skin- nende kroppen som guddom- men hyllet sin majestet i. Baal Shem Tov kan her minne om den greske filosof og mystiker Pythagoras (ca. 570–500 f. Kr.), som kalte denne univer- selle harmoni for «sfærenes musikk». Typisk for hasidis- men er nettopp den rolle som dans og musikk spiller, særlig det fenomenet som kalles *nig- gun*, ordløs sang. Det heter om «den store tsaddik» i Karlin, Rebbe Aron (d. 1772):

Når vår Rebbe Aron synger Høysangen på sabbatskveld- den, blir det et stort oppstyr i himmelen. Englekorene og serafkorene stanser sine hymner så de kan lytte til vår Rebbe Arons sang, for dens kilde er den grenseløse verden av sang.

Typisk for denne tenkningen er forestillingen om at skaperverket er skjønnhet, melodi og glede. Hvordan kunne det være annerledes? Gud selv, Skaperen, har jo satt sin guddom- melige signatur på mennesket, hans eget kunstverk. Ut fra slike tanker utviklet Baal Shem Tov sitt grunnleggende prinsipp om at uansett hvilke plager mennesker har, så skal de ikke henfalle til klager og fortvilelse. Guds moralske krav til mennesket er en ånd fylt av glede, en gledesfylt oppførsel, og et hjerte som flyter over av tro og håp. Å le, å danse, å synge – ikke for sanselig glede, men med den rette intensjon (*kavana*) er å tilbe og ære den Allmektige. Å gjøre godt i livet er mye viktigere enn en streng overholdelse av Toraens 613 bud og forbud. Som Isak Luria taler han om å føre de spredte gnistene av det guddommelige lys tilbake til deres opphav.

Denne forkynnelsen spredte seg som ild i tørt gress, selv om Baal Shem Tov ble motar- beidet av samtidens lærde rabbinere. Men det



var bare i Litauen at motstanden var sterk nok til at bevegelsen ikke fikk noen særlig utbredelse der. Etter Baal Shem Tovs død skjedde det samme med hasidismen som med så mange andre vekkelsesbevegelser i historien: Den ble institusjonalisert. Grupper av hasider samlet seg omkring karismatiske lederskikkelser. Dette skjedde allerede under den første etterfølgeren, Dov Baer (ca. 1710–1772), den store *maggid* («predikant») fra Mesiritsch. Lederne for de ulike gruppene får tittelen *tsaddik*, som språklig betyr «rett- ferdig», men som i mange sammenhenger like gjerne kan gjengis med «helgen», en tanke som opprinnelig var jødedommen fremmed. Tsaddiken får nå en overordnet religiøs rolle og blir mellommann mellom den enkelte hasid og Gud. Dette var annerle- des hos Baal Shem Tov, som var demokra- tisk i den forstand at den enkelte kunne tale direkte med Gud. Nå måtte han gå om sin *rebbe* (en mer intim eller personlig form av ordet rabbiner).

Elimelech av Lizhensk i Galicia (1716–1786) videreutviklet tsaddik-forestil-

lingen og gjorde rollen arvelig. Dermed fikk man dynastier av hasidiske ledere. Tsaddi- kene forventet gjerne gaver fra sine tilheng- ere når de gav råd, de delte ut amuletter og kunne ha mange tilhengere ved sitt bord. Det utviklet seg etter hvert studie- og kultusfel- lesskap under ledelse av forskjellige rebber eller tsaddiker. Hele bevegelsen tok altså en annen retning enn den hadde hatt i Baal Shem Tovs tid.

I dag fins en rekke hasidiske bevegelser, både i USA og i Israel, de to landene i verden der det bor flest jøder. Den største gruppen i New York er de såkalte *satmarer hasidim*, som er en bevegelse med ungarsk opphav. De er ultraortodokse, og de er antisionistiske i forhold til staten Israels eksistens, men ikke i forhold til bosetting i landet. Dette er en svært isolasjonistisk gruppe, som har vært beskrevet som en ghetto innenfor hasidis- men. Her er det ikke alltid like lett å gjen- kjenne det kjærlighetsbudskap som ble for- kynt av Baal Shem Tov.

Mer kjent er nok likevel *Lubavitch-hasi- dismen* og dens rebbe Menachem Mendel Schneerson (1902–1994). Det er denne ret- ningen som er modell for den såkalte lad- over-bevegelsen i Chaim Potoks roman *Mitt navn er Asher Lev*. Retningen oppstod i Hvit- erussland i andre halvdel av 1700-tallet. Denne bevegelsen har lagt vekt på å forene

rabbinsk og hasidisk jødedom. Dens grunn- leggende skrift *Tanya*, skrevet av grunnleg- geren Shneur Zalman i 1796, vender seg til den rådvile og vil være hans veileder. Her er et fascinerende vekselspill mellom følelse og intellekt, det berusende så vel som det reflek- terende. Denne bevegelsen driver et omfat- tende sosialt arbeid. Den er tradisjonelt sio- nistisk og messianistisk, og ble verdenskjent tidlig på 1990-tallet fordi svært mange av dens tilhengere trodde at den aldrende rabbi Schneerson var Messias. Noen av dem har holdt fast ved denne troen også etter hans død, noe som har ført til en indre splittelse blant lubatvitcherne (Jerry Rabow: *50 Jewish Messiahs*, Jerusalem: Gefen Publishing House 2002, s. 148–152).

Hasidiske eller «nyhasidiske» tanker har preget mye av den religiøse fornyelsen i amerikansk jødedom, som innenfor alle kon- fesjoner i større eller mindre grad har hatt en karismatisk preget fornyelse sammenligbar med den vi kjenner fra kristendommen i siste generasjon.

Dagfinn Rian, førsteamanuensis ved Religionsvitenskapelig Insti- tut, NTNU, Trondheim. Adresse: dagfinn.rian@hf.ntnu.no

Foreningsnytt forts. fra side 4

håper skal kunne være i gang fra høsten 2004

Religion og livssyn

Redaksjonskomiteen for bladet har i perio- den vært Bjørn Myhre og Harald Skottene. Det har kommet ut 4 nummer hvert år. For tiden har vi 540 abonnenter/medlemmer. Temaene har vært:

1/02 Religion og dyr Verdier i en postmo- derne tid

2/02 Elevorientert religionsundervisning
3/02 Det kristne gudsbilde
4/02 Religion og vold
1/03 Hellige Skrifter i semittiske religioner
2/03 Hvorfor etikkundervisning? Hvordan vurderer religionslærere?
3/03 Humanisme
4/03 Pilegrimsreiser

På styremøtet 24. september 2003 var Harald Skottene og Bjørn Myhre til stede for å dis- kutere aktuelle tema for de kommende num- rene av bladet.

METODIKK

Robert W. Kvalvaag:

Mystikk og musikk: Van Morrisons åndelige pilegrimsreise

Å venne seg til å leve nær Gud

Et av de klassiske verkene innen den kristne mystikken er den lille boka *Å venne seg til å leve nær Gud* (engelsk: *The practice of the presence of God*), av den franske karmelittmunken broder Laurentius. Tittelen gir en enkel men sakssvarende definisjon av noe av det som er kjernen i kristen mystikk: det handler om å øve seg i å leve nær Gud. Dette er vanligvis ikke en øvelse som forbindes med musikk generelt og rock spesielt. Det finnes imidlertid en artist som kan sies å ha gjort forsøket på å leve nær Gud til en sentral del av sitt livsprosjekt. Det dreier seg om den irske komponisten, tekstforfatteren og musikeren Van Morrison. En av hans sanger heter «When Will I Ever Learn to Live in God» (fra *Avalon Sunset*, 1989), og det er nettopp denne problemstillingen som går som en rød tråd gjennom store deler av Morrisons tekst-musikalske univers.

Van Morrison og den kristne mystikken

Van Morrison har ved flere anledninger understreket at han ikke føler samhørighet med rockebrensjen, og at han ikke ønsker å bli plassert i båsen «rockestjerne». Morrison er like fullt en artist som har størstedelen av sitt publikum blant voksne mennesker som lytter til rock og rock-relatert musikk. Norges største leksikon beskriver Van Morrison blant annet på følgende måte: »Fra 1967 satset han på en solokarriere, og vant både publikums

og kritikernes anerkjennelse med sin særegne stil, som er preget av irsk folkemusikk og religiøs mystisisme. Hans produksjon holder en kvalitet som gir ham en udiskutabel plass blant de sentrale skikkelsene i rocken».¹

Van Morrison, som egentlig heter George Ivan Morrison, ble født i august 1945, og vokste opp i et arbeiderklassestrøk i Belfast i nord-Irland. Foreldrene var protestanter, og de tok ofte gutten med på søndagsskole i den lokale baptistkirken. Selv sier Morrison at hans religiøsitet verken stammer fra foreldrene eller fra kirken. «My religious sense doesn't come from the Church, it comes from music, gospel music».²

Det var nemlig som treåring at Morrison hadde det han seinere kalte sin første mystiske opplevelse. Han satt hjemme og lyttet til musikken fra en av de mange 78-platene som hans far hadde kjøpt i USA. Den tre år gamle gutten lyttet til gospelsangerinnen Mahalia Jackson. Det å høre Mahalia Jackson synge resulterte i en nesten ekstatisk opplevelse hos Morrison. Som barn hadde han flere lignende opplevelser som bidro til å legge grunnlaget for det som etter hvert skulle bli en viktig rød tråd gjennom hele hans karriere, nemlig forbindelsen mellom musikk og mystikk.

I et intervju i 1979 ble Morrison spurt om han betraktet seg selv som en naturmystiker. Han svarte at han til en viss grad gjør det, men tilføyer samtidig: «It's not the whole picture. I would say that I am a Christian mystic. I'm

not a Buddhist or a Hindu. I was born in a Christian environment in a Christian country, and I was born after the Christ event, so that makes me a Christian».³ Blant de tekstene som klart gjenspeiler en kristen forankring hos Van Morrison er «Whenever God Shines His Light On Me» (fra *Avalon Sunset*, 1989), hvor han synger duett med Cliff Richard:

In deep confusion, in great despair
When I reach out for Him, He is there
When I am lonely as I can be
I know that God shines his light on me

Noe som stadig dukker opp i Morrisons tekster er tematikken knyttet til en personlig forvandling forbundet med en mystisk, transcendent opplevelse. Denne opplevelsen omtales som «to be born again», «a sense of wonder», «beautiful vision», «enlightenment» og «rapture». Spenningen mellom den jordiske, materielle verden, og den himmelske, åndelige verden er dessuten til stede i mange av tekstene. Morrison har selv sagt at han gjennom sin musikk forsøker å åpne en dør som muliggjør en form for kommunikasjon mellom det jordiske og det himmelske. Den mystiske opplevelsen kan komme som en storm (engelsk: *gale*), og den kan komme som en sval bris («Full Force Gale» fra *Into the Music*, 1979):

Like a full force gale
I was lifted up again
I was lifted up again by the Lord

En forestilling som spiller en sentral rolle i kristen mystikk, dukker flere ganger opp i Morrisons tekster. Det dreier seg om det mystikerne beskriver som «sjelens mørke natt». I sangen «Give me my Rapture» (fra *Poetic Champions Compose*, 1987), forekommer følgende bønn:

Won't you guide me through the dark
night of the soul
That I may better understand your way
Let me be just and worthy to receive
All the blessings of the Lord into my life.

The Dark Night of the Soul er navnet på et av hovedverkene i den kristne mystikken, skrevet av den spanske helgen og karmelittmunk Johannes av Korset (1542–1591). Sjelens mørke natt handler hos Johannes av Korset om en åndelig ørkenvandring hvor Gud synes fraværende. Men i denne tilstand av mørke og gudsforlatthet foregår det en renselsesprosess hvor den som er i natten dør bort fra seg selv og åpner seg mer for Guds nærvær. Sjelens mørke natt er dermed en del av den åndelige prosessen som fører fram til foreningen med Gud.

Det er ikke overraskende at Jesus spiller en sentral rolle i flere av tekstene til Van Morrison.

Det er bare én som kan lede mennesket gjennom den mørke natten, nærmere bestemt Jesus. I sangen «See Me Through» (fra *Enlightenment*, 1991) synger Morrison, helt i tråd med den forkynnelsen han vokste opp med:

When I think of that dear rugged cross
Where the dear saviour gave his all
When I feel like I'm on my last go round
See me through

«See me through», dvs. «Hjelp meg gjennom», er Van Morrisons Jesusbønn. Bønnen «See me through» dukker i ulike varianter opp på mange utgivelser. I teksten «See Me Through Part II» (fra *Hymns To The Silence*) kobles bønnen «See me through» til den kjente kristne sangen «Just a Closer Walk With Thee».

Keltisk spiritualitet i Van Morrisons tekster

Keltisk kristendom er en sammensmelting av to ulike tradisjoner: på den ene siden europeisk, kristen tradisjon preget av kirkefedre fra både øst og vest, på den andre siden en keltisk tradisjon som viderefører elementer fra før-kristen, keltisk mytologi. Et eksempel på bruk av keltisk mytologi hos Van Morrison er hans referanser til Avalon. En av hans mest kjente utgivelser heter *Avalon Sunset*

(1989). I keltisk mytologi er Avalon et paradisk sted, et slags keltisk Eden. En annen betegnelse på Paradiset i keltisk mytologi er det geliske uttrykket Tir Na Nog, som betyr «den evige ungdoms land». I Morrisons tekst «Tir Na Nog» (fra *No Guru, No Method, No Teacher*, 1986), knyttes keltisk mytologi og keltisk kristendom sammen på følgende måte:

We stopped in the Church of Ireland
And prayed to our Father
And climbed up the mountainside
With fire in our hearts
And we walked all the way to Tir Na Nog

Middelalderens keltiske kristendom var i utpreget grad kontemplativ, orientert mot mystikken, troens innerside og dybdedimensjon. Pilegrimsmotivet har en sentral plass, ikke bare som en ytre fysisk bevegelse, men like mye som en indre reise. Keltisk spiritualitet er dessuten preget av en holistisk tenkemåte og av en unik naturfølsomhet: Guds nærvær gjennomstrømmer skaperverket og hele menneskets tilværelse. I menneskesynet fokuseres det ikke primært på menneskets syndighet, men langt mer på det gudsbilde som er nedlagt i alle mennesker.⁴

Mange av Van Morrisons tekster gjenspeiler karakteristiske trekk ved keltisk kristendom. Et viktig kjennetegn ved keltisk kristendom er vektleggelsen av Guds immanens i verden. Mens det er vanlig i tradisjonell kristen forkynnelse å understreke skillet mellom Gud og verden, legges det stor vekt på det guddommelige nærværet i verden og i naturen i keltisk kristendom. Det guddommelige nærværet gjennomtrenger alt, naturen fremstår som en teofani, en åpenbaring av Gud. Keltisk kristendom påpeker samtidig at Gud er «annerledes», han er også transcendent og herre over skaperverket. Den særegne keltiske «økosofien» gjenspeiles i mange av Morrisons tekster. I sangen «When Will I Ever Learn to Live in God» (fra *Avalon Sunset*, 1989) uttrykkes dette i klartekst: «Everything was made in God ... everything lives in God».

Et tidlig eksempel på denne tematikken er sangen «Into the Mystic» fra den kritikerroste utgivelsen *Moondance* (1970). I denne teksten knyttes ikke mystikken til noen bestemt religiøs tradisjon, men til naturen, til sjø og himmel:

Hark, now hear the sailors cry
Smell the sea and feel the sky
Let your soul and spirit fly into the mystic.

Lukten av sjø og opplevelsen av himmel løfter mennesket ut av det fysisk-kroppslige, og når Morrison synger «Let your soul and spirit fly into the mystic» er det foreningen med elementene han sikter til. «The mystic» betegner det transcendent og tidløse. Helligdommen hvor Gud åpenbarer seg er ikke en kirke, men naturens katedral («Full Force Gale», fra *Into the Music*, 1979):

In the gentle evening breeze
By the whispering shady trees
I will find my sanctuary in the Lord

På utgivelsen *A Sense of Wonder* (1984) synger Morrison om «The Ancient of Days». Uttrykket «The Ancient of Days» stammer opprinnelig fra Daniels bok i Det gamle testamente, hvor Gud omtales som «den gamle av dager» (Dan 7,13). Men Morrison hentet uttrykket «The Ancient of Days» fra et kjent maleri av den engelske kunstneren og mystikeren William Blake. Bildet framstiller skaperguden, som Blake kaller Urizen. Han er universets arkitekt og på Blakes kjente maleri foretar han den store avgrensningen med en passer.

På samme måte som i keltisk kristendom og hos William Blake knytter Morrison det guddommelige nærværet både til solen og til menneskehjertet:

Saw You shining in the sun this morning
Saw You shining in the moon at night
.....
Felt You stirring in my heart this morning
Felt You moving in my heart at night.

Morrison er ikke panteist, men heller panen-

teistisk: Gud er ikke ett med alt, men Gud er i alt. Det er et skille mellom Gud og skaperverket, men Gud åpenbarer seg gjennom det skapte og i mennesket. En forutsetning for nærheten til Gud er stillheten. Derfor synger Morrison det han kaller *Hymns To the Silence*. Det er i stillheten han kjenner seg «close to the One». Derfor søker han også ut i naturen: «Among the rolling hills, I'll live my life in Him» («Rolling Hills», fra *Into the Music*, 1979). I sangen «Rough God Goes Riding» (fra *The Healing Game*, 1996) alluderer Morrison til beskrivelsen av Gud i slik han fremstår i flere gammeltestamentlige salmer:

It's when that rough God goes riding
And when the rough God goes gliding
There'll be nobody hiding
When that rough God comes riding in

Teksten sammenfatter det bildet av Gud og Guds nærhet til naturen som for eksempel tegnes i Salme 18, 8–16. Slik Gud fremstår i denne salmeteksten er han i høyeste grad en «rough God» som bæres av kjeruber og farer fram på vindens vinger. Når Gud åpenbarer seg blir alt det som er skjult åpenbart, til og med havbunnen og jordens grunnvoller blir synlige.

«Deg å få skode»

I 1991 kom Van Morrison med utgivelsen *Hymns to the Silence*. På denne utgivelsen framfører han flere sanger med et markant kristent innhold. I sangen «By His Grace» står nådesaspektet sentralt. Det handler om å søke Guds rike, men for å komme dit trenger du Guds nåde. Morrison framfører også sin egen versjon av sangen «Just a Closer Walk with Thee». Men den sangen som gjør sterkest inntrykk på *Hymns to the Silence* er den gamle salmen «Be Thou My Vision». Teksten er fra 700-tallet, og da irske munkene kom til Norge for å drive misjon på 800-tallet, var denne salmen en del av den sangskatten de brakte med seg. Dette er med andre ord en av de eldste salmene som kom til Norge, og det

er derfor naturlig at den har fått plass i Norsk Salmebok (nr. 479), hvor den i Arve Brunvolls nynorskoversettelse heter «Deg å få skode».

Brunvolls oversettelse ligger tett opp til den opprinnelige teksten, men på noen sentrale punkter har Brunvoll tonet ned den kristne mystikken som ligger eksplisitt i den engelske teksten. Teksten inneholder mange referanser til sentrale forestillinger i den kristne mystikken. «Deg å få skode», eller «Be Thou My Vision» uttrykker mystikerens lengsel etter å leve i Guds nærhet:

Be Thou my vision, oh Lord of my heart
Nought be all else to me, save that Thy art
Thou my best thought in the day and the night
Walking or sleeping, Thy presence my light

Bønnen «Be Thou my Vision» er et uttrykk for det kirkefedrene med et gresk ord kalte *theoria* eller kontemplasjon. *Theoria* betyr egentlig «syn» eller «visjon». I en annen norsk oversettelse av «Be Thou my Vision» oversettes første linje med «Vær du mitt syn, kjære Herre».⁵

I kristen mystikk skilles det ofte mellom kontemplasjon og meditasjon. Kontemplasjon brukes om én bestemt form for stille bønn. I sin egen tekst «Give me my Rapture» (fra *Poetic Champions Compose*, 1987), som er adressert til Gud, ber Morrison om en henrykkelse:

Let me contemplate the presence so divine
Let me sing all day and never get tired
Fill me up from your loving cup
Give me my rapture

Her knyttes kontemplasjon av det guddommelige nærvær til *rapture*, dvs. henrykkelse.

Kontemplasjon skiller seg fra meditasjon ved at man ikke bruker rasjonell tenkning eller begreper. Meditasjon omfatter både tenkning og ord, selv om disse ikke blir uttalt høyt. Ved kontemplasjon konsentrerer man bevisstheten om Gud, løfter sitt hjerte til ham

og søker Gud med lengsel og kjærlighet. Man søker Gud for Guds egen skyld, det eneste som betyr noe er det at Gud er, alt annet er «nought», det vil si ingenting. Guds nærvær er menneskets lys, derfor fokuserer mystikeren på Gud i tankelivet både natt og dag.

I det andre verset av «Be Thou My Vision» forekommer setningen «Thou in me dwelling and I with Thee one»:

Be Thou my wisdom, be Thou my true word
I ever with Thee and Thou with me Lord
Thou my great Father and I Thy true son
Thou in me dwelling and I with Thee one.

Dette uttrykker et annet sentralt aspekt ved mystikken: Gud bor i mennesket, og mennesket og Gud er ett. Det er imidlertid ikke snakk om en forening hvor skillet mellom Gud og menneske viskes ut. Tekstens «Du» er ikke identisk med tekstens «jeg». Tekstens «Du», Jesus, er også «high king of heaven» og «ruler of all».

William Blake som inspirasjonskilde

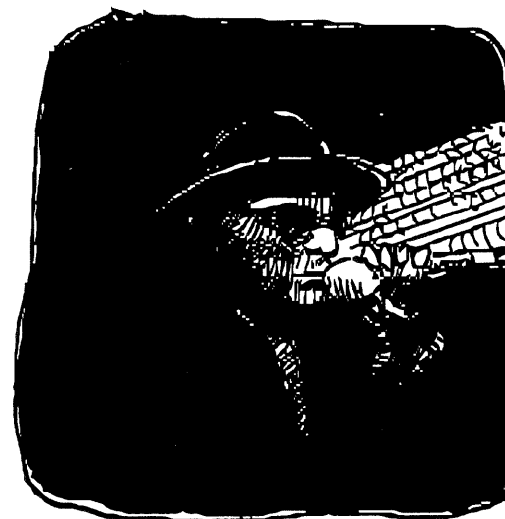
Ønsket om å utforske betydningen av de mystiske erfaringene han gjorde i barndommen gjenspeiles i mange av Morrisons tekster. Han forteller i et intervju at han søker etter «somewhere to put my experiences, to find out what they were». ⁶ Den han identifiserer seg mest med er den engelske mystikeren og multikunstneren William Blake (1757–1826). I følge Morrison var det å lese Blake som å lese om sine egne erfaringer. Akkurat som Blake er Morrison på jakt etter noe som er gått tapt, det kan være tilbakeskuende og handle om barndommens ekstatiske opplevelser, eller det kan peke framover mot det nye Jerusalem, hvor det tapte paradiset gjenoppstår. I et intervju forteller han at han pleide å synges Blakes sang «Jerusalem» på søndagsskolen, og at Blake alltid har vært en viktig inspirasjonskilde fordi «he seemed to perceive in a direct way some form of reality beyond, outside the ordinary one. He could put the indescribable into words». ⁷

I sangen «Summertime in England» (fra *Common One*, 1980) spør Morrison: «Did you ever hear about Jesus walking, Jesus walking down by Avalon?». Bakgrunnen for dette er en gammel legende om at Jesus en gang besøkte England. Denne legenden er sentral i første del av Blakes kjente tekst «Jerusalem», som avsluttes med følgende verselinjer:

I shall not cease from mental fight
Nor shall my sword sleep in my hand
Till we have built Jerusalem
In England's green and pleasant land

Sangen «Jerusalem» er svært populær i England, og omtales ofte som Englands «andre» nasjonalsang. Blakes tekst handler om å bygge det himmelske Jerusalem her og nå. Den ble skrevet mens det britiske imperiet sto på høyden av sin makt, og inneholder en implisitt protest mot den sosiale uretten som rammet mange i det klassedelte engelske samfunnet på 1800-tallet. En forutsetning for at det nye Jerusalem kan realiseres i England er en mentalitetsendring (en «mental fight»), og når Blake bruker ordet *sword* mener han ordets sverd. Morrison referer flere steder til Blake's «Jerusalem», og viderefører Blakes kritikk av sosial urett. På utgivelsen *A Sense of Wonder* (1984) forekommer teksten «Let the Slave», som er en ordrett gjengivelse av en av tekstene til Blake. Teksten er hentet fra et kort episk dikt som blant annet inneholder et glødende utfall mot negerslaveriet: «Let the slave grinding at the mill run out into the field». Sentralt i teksten er dessuten følgende setning, som gjentas fire ganger: «For everything that lives is holy».

William Blakes kristendomsforståelse har mange likhetstrekk med den keltiske, men beveger seg samtidig mer i gnostisk retning. I følge Blake har alle mennesker har en del av evigheten i seg. Men det er opp til hver enkelt å åpne seg for denne dimensjonen. Mange lukker øynene for den, og da gror erkjennelsens dør igjen – på det mentale planet. Alle mennesker er utrustet med «vindu i sjelen»,



VAN MORRISON

men glasset må stadig renses: «If the doors of perception are cleansed, reality will appear to man as it is: infinite». ⁸ Dersom sanseerfarens dører eller vinduer renses, da vil virkeligheten fremstå slik den egentlig er: uendelig og grenseløs. Denne setningen om renselsen av «the doors of perception» fikk også stor betydning for en annen Morrison, nemlig rockeikonet Jim Morrison (1943–1971), som grunnla *The Doors*.

Blakes spiritualitet er egenartet, men ett av flere områder hvor den har mye til felles med keltisk spiritualitet gjelder synet på Guds immanens. Blakes kjente diktsyklus *The Gates of Paradise* avsluttes med en implisitt kritikk av sekulariseringen av skaperverket, representert ved Blakes samtidige, vitenskapsmannen Isaac Newton: «May God us keep, from single vision and Newton's sleep!». Dette minner om Morrisons's spørsmål i «The Master's Eyes» (fra *A Sense of Wonder*, 1984): «Why didn't they leave us to wonder?».

I 1794 publiserte Blake verket *Songs of Innocence and Experience, Shewing the Two Contrary States of the Human Soul*. De to tilstandene er henholdsvis barndommens uskyld, symbolisert hos Blake ved lammet,

og voksenlivets destruktive kraft, symbolisert ved tigeren. Spenningen mellom disse to kreftene kommer også tydelig til uttrykk hos Van Morrison:

I am the observer who is observing
I am the brother of this snake
I am the serpent filled with venom
A god of love and a god of hate

A.R.
04

I denne teksten («Waiting Game», fra *The Healing Game*, 1997) er tigeren byttet ut med slangen. Men symbolikken er den samme: mennesket er et sammensatt vesen. I teksten «Till We Get the Healing Done» (fra *Too Long in Exile*, 1993) sier Morrison at mennesket blir ikke leget og helt før det har fått hjelp til å takle «the poison inside». Mennesket er ikke bare slangens bror, det har også slangens gift inne i seg.

Ingen guru, ingen metode, ingen lærer

I 1986 kom Morrison med utgivelsen *No Guru, No Method, No Teacher*. Tittelen på denne utgivelsen hentet Morrison fra den indiske filosof og mystiker Jiddu Krishnamurti (1895–1986). Krishnamurti var en indisk gutt som tidlig i forrige århundre ble oppdratt av teosofere i India og seinere tatt med til Europa, hvor han ble presentert som «verdenslæreren», et redskap for Maitreya (fremtidens Buddha) og Kristus. I 1929 brøt imidlertid Krishnamurti kontakten med Det teosofiske selskap og frasa seg rollen som verdenslærer. Da han ble spurt om hvorfor han gjorde dette, svarte han: «No guru, no method, no teacher». I en samtale om dette uttalte Van Morrison at «God is the guru, God is the teacher, and there is no intermediary guru between you and God». ⁹ Denne uttalen må blant annet ses på bakgrunn av at Morrison i en periode tidlig på 80-tallet hadde tatt kurs i Scientologi, noe han seinere tok avstand fra. Sangen «No Religion» (fra *Days Like This*, 1995) kan forstås i samme retning:

I can't bleed for you
You have to do it your own way
And there's no religion, no religion here
today.

I likhet med mange andre mystikere mener Morrison at den organiserte religiøsitetet har utspilt sin rolle, det handler i stedet om å finne fram til en spiritualitet som hver enkelt kan stå inne for. Selv om Van Morrison ofte kobler naturmystikken til den kristne mystikken, avviser han samtidig alle åndelige autoriteter, bortsett fra naturen, eksemplifisert ved «the garden» – Eden, og den kristne treenigheten. Lengselen tilbake til Eden skyldes blant annet at der finnes «the presence of the Christ», slik som i sangen «In the Garden» fra utgivelsen *No Guru, No Method, No Teacher*. Her forbindes treenigheten med naturen, nærmere bestemt den paradisiske hagen:

Just you and I and nature
And the Father and the Son and the Holy Ghost
In the garden wet with rain

Van Morrison sier selv at han er forankret i den kristne mystiske tradisjonen. Hans tekster gjenspeiler samtidig en poet som også henter inspirasjon fra andre kilder. En viktig inspirasjonskilde er teosofien, som Morrison blant annet møtte gjennom diktene til en av Irlands mest kjente poeter, William Butler Yeats (1865–1939). Yeats, som fikk Nobelprisen i litteratur i 1923, var opptatt av mystikk og teosofi. Flere teosofiske forestillinger dukker opp i Morrisons tekster. Et godt eksempel er det teosofene kaller *glamour*, som er et annet navn på det som i hinduismen kalles *maya*. *Glamour* betegner det sløret som man må gjennomskue for å se den åndelige verden bak den materielle. I teksten «Aryan Mist» (fra *Beautiful Vision*, 1981) referer Morrison til det han kaller «a world full of glamour», og han utdyper dette på følgende måte:

The fog of illusion
The fog of confusion
Is hanging all over the world

En annen inspirasjonskilde er Zen-buddhismen, som Morrison møtte gjennom den kjente forfatteren Alan Watts (1915–1973). Watts og Morrison var nære venner de siste årene Watts levde. I sangen «Enlightenment», fra utgivelsen med samme navn, spør Morrison «What's the sound of one hand clapping?», som er et kjent zen-buddhistisk *koan*. *Koans* brukes i rinzai-retningen innen zen. I følge rinzai er den viktigste måten å oppnå oppvåkning på gjennom meditasjon over gåtefulle uttrykk (*koans*), uttalt av tidligere zenmestere. *Koan* er gjerne et paradoksal spørsmål som «Hva er lyden av én hånd som klapper?». En slik meditasjon har som effekt at begrepsaktiviteten i sinnet stopper opp. Mennesket blir dermed i stand til å se virkeligheten befridd fra begreper, dvs. slik den virkelig er. I teksten «Alan Watts Blues» (fra *Poetic Champions Compose*) synger Morrison:

There'll be blue skies shining up above
When I'm cloud hidden, cloud hidden
Whereabouts unknown.

Dette er tatt fra et kinesisk zen-dikt skrevet av buddhistmunken Chia Tao (777–841). Det handler om å være «cloud hidden» og «unknown», dvs. i en tilstand av meditasjon hvor en sky eller tåke har lagt seg mellom den som mediterer og omgivelsene. Dette innebærer at sansesystemet er lukket i forhold til den materielle verden, noe som igjen fører til «blue skies up above».

Pilegrimsmotivet: den lange veien hjem

Det latinske ordet *peregrinus* er på norsk blitt til pilegrim. Ordets opprinnelige betydning er «utlending» eller «fremmed». Middelalderens irske munk brukte ofte betegnelsen *peregrinus* om seg selv. De var fremmede og utlendinger på vei mot sitt sanne fedreland (jf. 1 Pet. 2,11). I keltisk kristendom står pilegrimsmotivet sentralt. Det spiller også en sentral rolle hos Morrison, og dukker opp allerede i de tidlige tekstene. I tittelsporet fra den utgivelsen som i ettertid er blitt stående som

hans mest originale bidrag til populærmusikkens historie, *Astral Weeks* (1968), sang Van Morrison følgende om lengselen etter det himmelske:

Ain't nothing but a stranger in this world
I got a home on high, in another land
So far away, way up in heaven

Denne teksten er sentral fordi den beskriver et viktig utgangspunkt for all mystikk: mennesket lever som en fremmed i verden. Mennesket hører egentlig ikke hjemme her, det er en pilegrim på «gjennomreise» som har et hjem «i et annet land», i dette tilfelle i himmelen.

På utgivelsen *No Guru, No Method, No Teacher* forekommer sangen «Foreign Window», hvor tekstens jeg-person betrakter en pilegrim som kommer vandrende på veien. Pilegrimen forsøker å finne veien tilbake, «just like when you were a child . . . you were trying to find your way back home»:

I saw you from a foreign window
Bearing down the suffering road
You were carrying your burden
To the palace of the Lord.

Denne teksten oppsummerer på mange måter Van Morrisons prosjekt. Han er en pilegrim underveis mot et mål. Hans utgangspunkt er lengselen etter *Paradise Lost* – det tapte paradiset. Hans vandring er en *Pilgrim's Progress*, hvor han ofte opplever følgende: «Sometimes I feel like a motherless child . . . a long way from home» (Morrisons versjon av denne negro spiritual finnes på utgivelsen *Poetic Champions Compose*, 1987). Det handler først og fremst om å være underveis, om en hjemløs pilegrim som famler for å finne veien videre. Men lengselen etter å komme hjem, etter å bære byrden helt fram til «the palace of the Lord», bidrar til å gi livet i verden retning og mening. Reisen fortsetter helt til vi lever «in the glory of the One», og «we dwell in the house of the Lord» («Till We Get the Healing Done», fra *Too Long in Exile*).

Litteratur:

- Collis, John: *Van Morrison. Inarticulate Speech of the Heart*, London 1996.
Heylin, Clinton: *Can You Feel the Silence? Van Morrison – a new biography*, London 2002.
Hinton, Brian: *Celtic Crossroads. The Art of Van Morrison*, 2nd ed, London 2000.
Laurentius, broder: *Å venne seg til å leve nær Gud*, Oslo 1980.
Mills, Peter: «Into the Mystic. The Aural Poetry of Van Morrison», i *Popular Music* 13/1994, 91–103.
O'Hagan, Sean: Intervju med Van Morrison i *New Musical Express*, 3. juni 1989.
Olsen, Harald: *Ilden fra vest. Tekster fra keltisk fromhetstradisjon*, Oslo 1999.
Turner, Steve: *Van Morrison. Too Late to Stop Now*, London 1993.
Uthaug, Geir: *Den kosmiske smie. William Blake. Liv – diktning – verdensbilde*, Oslo 2000.

På internettadressen:

www.harbour.sfu.ca/~hayward/van/lyrics
finnes samtlige Van Morrisons tekster, samt en ordbok til Morrisons poesi.

Noter:

- 1 Store Norske Leksikon 10, 3. utgave, Oslo 1997, 528.
- 2 Sitert etter Clinton Heylin 2002, 10.
- 3 Sitert etter Steve Turner 1993, 142.
- 4 Mer om dette hos Harald Olsen 1999, 46–53.
- 5 Harald Olsen 1999, 196.
- 6 Sitert etter Steve Turner 1993, 129.
- 7 Sitert etter Sean O'Hagan, 1989.
- 8 William Blake, *Milton*, Andre bok, plate 31, linje 46–49.
- 9 Sitert etter Clinton Heylin 2002, 393.

Robert W. Kvalvaag, førstelektor ved Høgskolen i Oslo, allmennlærerutdanninga. Adresse: Robert.Kvalvaag@lu.hio.no

Harald Skottene:

Muntlig eksamen med fem døgns forberedelsestid

Skoleåret vi nå går ut av, har vært turbulent når det gjelder eksamensordninger. Tidlig på høsten kom Læringssenteret med et rundskriv som påbød fra to til fem døgns forberedelsestid (LS-31-2003). Dette påbudet vakte så sterk motstand at Læringssenteret i desember så seg nødt til å trekke det tilbake, og ved vårens eksamener kan en velge mellom gammel og ny ordning (jf. LS-46-2003). Temaet for denne artikkelen er de mulighetene som den nye eksamensordningen gir for religionsfaget. Vi vil først vurdere disse gjennom noen teoretiske overveielser, for deretter å gi noen praktiske eksempler.

Det avgjørende nye ved høstens rundskriv var at forberedelsestid til eksamen nå ble gjort obligatorisk, og at omfanget av denne ble utvidet til «en ramme på to til fem dager avhengig av omfanget på oppgaven». (LS-31-2003 s. 1). Hvilke intensjoner ligger bak denne ordningen, og hvordan kan de best realiseres i praksis? Konkret vil jeg forsøke å besvare disse spørsmålene ut fra den mest radikale varianten – eksamen med fem døgns forberedelsestid:

- Oppgavenes omfang bør være større enn ved kortere forberedelsestid (se for eksempel A1 og A2 blant oppgaveforslagene nedenfor), og det er også naturlig å vente både større dybde og bredde i elevenes svar. Skal de få rimelig anledning til å presentere sine svar, bør tidsrammen for deres innledende foredrag kanskje økes noe i forhold til vanlig praksis, for eksempel til 15–20 minutter.
- Kravene til formen på foredragene kan kanskje også økes, uten at man av den

grunn skal la presentasjonsferdighetene i seg selv utgjøre noen selvstendig del av vurderingsgrunnlaget. Det er fremdeles oppnåelsen av religionsfagets mål som skal vurderes, men eksemplevis er sikker og kreativ bruk av Power Point-verktøyet og overbevisende muntlig framføring relevant i forhold til den helhetlige kompetansen også i dette faget. Beherskelsen av disse ferdighetene kan nettopp vise «evne til å kommunisere fag, til faglig kreativitet» (G. Mathiessen, sit. etter Tobiassen 1999, s.8).

- Elevene bør kunne forventes å benytte seg av et større og bredere kildegrunnlag, som brukes på en reflektert og kritisk måte. Kildegrunnlaget kan økes ved å gi lengre tekster (se for eksempel B2), elevene kan selv finne egnede primærkilder, eller de kan foreta undersøkelser i lokalmiljøet (jf. B1) eller på Internett (jf. C2).
- I rundskrivet heter det at «Elevarbeid, øvelser, prosjektarbeid utført i løpet av året kan være utgangspunkt for eksamen, men inngår ikke i vurderingsgrunnlaget» (LS-31-2003 s.2). Dette understreker viktigheten av sammenhengen mellom eksamen og opplæringen ellers gjennom skoleåret, samtidig som det framhever at *problemstillinger og kilder bør være nye til eksamen*, eller i hvert fall brukes på en ny måte. Hvis ikke, blir det vanskelig å overholde kravet om at «Vurderingsgrunnlaget er eksaminandens presentasjon av arbeidet utført i forberedelsestiden og den påfølgende samtalen» (sst.).
- Rundskrivet åpner også for at «utgangspunktet for oppgaven er et tverrfaglig prosjektarbeid [, men da] skal eksaminanden

vektlegge det faget han/hun er oppe til eksamen i.» (sst.) Dette åpner for interessante tverrfaglige perspektiver der elevene kan trekke veksler på kunnskaper fra andre fag (jf. C1 og 2). Samtidig innebærer vel instruksjonen ovenfor at oppgavene bør utformes slik at *det religionsfaglige perspektivet har prioritet*.

- Rundskrivet fastslår endelig at «Oppgavene bør være utformet slik at de oppfordrer til samarbeid og framføring i grupper» (sst.). Dette kravet om *gruppeeksamen* er altså ikke gjort obligatorisk, men det er tydelig at Læringssenteret mener at det er denne eksamensformen som gir grunnlag for en «bredest mulig vurdering av eksaminandens helhetlige kompetanse» (sst.). Det er først når elevene faktisk jobber sammen både før og under eksamen at det er mulig å vurdere det faglige utbyttet av deres samarbeid.

Innvendinger mot fem døgns forberedelsestid
Hvor mange elever og lærere som vil benytte seg av fem døgns forberedelsestid ved eksamen gjenstår å se, men de foreløpige reaksjonene tyder vel neppe på at det blir særlig mange. De fleste elever vil trolig vegre seg mot å velge fem døgn med beinhard jobbing – hvis de kan slippe med mindre. Hos lærerne har motstanden antagelig både pedagogiske og praktiske grunner:

Noen vil mene at det er et misforhold mellom fem døgns forberedelsestid og den knappe tiden man ellers har til disposisjon i religionsfaget. Det kan hevdes at med så lang forberedelsestid må man stille så høye krav til både fordypning og oversikt hos elevene at man langt overstiger det nivået de vanligvis befinner seg på. Dermed kan fem døgns forberedelsestid synes lite egnet for et fag med så få uketimer som religion.

Det foreligger antagelig et dilemma her, et dilemma som praktisk kan løses ved å la lengden på forberedelsestiden fortsatt være valgfri (Eksamensmodeller og eksempeloppgaver for forberedelsestid fra 30 minutter til 48 timer gis i Skottene 2001). Men et annet

aspekt må også føyes til: Hvis eksamen ikke bare skal arrangeres for å evaluere hva elevene allerede har lært, men at den også skal være en arena for *fortsatt* læring (jf. Tobiassen 2003 s.00), betyr lengre forberedelsestid mer tid til læring, også i religionsfaget. Da kan det være at elevene under eksamen både lærer noe de opplever som nytt, men vel så gjerne at de får anvendt og fordypet allerede tilegnede kunnskaper og ferdigheter på en ny måte. I så fall vil det fremdeles være mulig å vurdere dem ut fra de faglige kravene vi er vant til å stille i religionsfaget.

Det viktigste motargumentet mot fem døgns forberedelsestid er, etter min oppfatning, faren for at en så lang forberedelsestid kan opprettholde og enda forsterke de sosio-kulturelle forskjellene mellom elevene. Lederen i Norsk Lektorlag, Gro Elisabeth Paulsen, uttrykker skepsisen slik: «Mange frykter at når oppgaven gis på forhånd, vil dette favorisere elever som kan mobilisere de beste hjelperne. Slike hjelpere er foreldre eller bekjente som har profesjonell kompetanse i å finne aktuelt fagstoff og raskt kan lage en disposisjon tilpasset sensorers forventninger.» (Paulsen) Faren for at eksamensordningen kan få slike uheldige effekter, vil trolig øke med lengden på forberedelsestiden. Jeg mener likevel at denne faren langt på vei kan motvirkes ved å:

- kreve at elevene ikke leser opp fra et ferdigskrevet manus, men holder seg til en punktvis disposisjon
- samle inn elevenes disposisjoner i etterkant, en ordning som ytterligere vil understreke kravet om egenproduksjon i forberedelsestiden. Dette er selvfølgelig ingen garanti mot at enkeltelever kan få andre til å lage disposisjonen for seg, men faren for å bli oppdaget, vil bli større.
- vektlegge samtalen etter innledningsforedraget, særlig der en har mistanke om at den eksterne hjelpen har vært stor. Det er jo ikke slik at det er forbudt å innhente kunnskaper fra andre, tvert imot: «Et viktig element i elevens helhetlige kompetanse er å kunne finne fram til og nyttig-

gjøre seg informasjon.» (LS-31-2003 s.2) Det avgjørende vil være evnen til å *bearbeide* informasjonen, og eksaminator vil normalt, i samarbeid med sensor, ha små problemer med å vurdere graden av personlig tilegnelse hos elevene

- la elevene høre på hverandres foredrag og forplikte dem på en *felles* drøfting av det overordnede temaet for eksamen i etterkant. Da opplever elevene en *gjensidig* nytte og avhengighet av hverandre både i forberedelsestiden og på selve eksamen. Heri ligger det sterkeste vernet mot at den enkelte elev trekker seg tilbake fra skolefelleskapet for å mele sin egen kake. Så lenge det gis individuelle karakterer, kan elevene selvfølgelig ikke bebreides for først og fremst å tenke på sine egne prestasjoner. Men hvis vurderingen av disse prestasjonene også knyttes til deltagelsen i den faglige samtalen, vil elevene trolig – ut fra *egeninteresse* – også se seg tjent med å legge mye energi i gruppearbeidet.

En avgjørende forutsetning for at eksamen med fem døgns forberedelsestid skal bli vellykket, er endelig at *samarbeidet mellom sensor og eksaminator* fungerer godt. Særlig viktig er det at eksaminator er åpen i forhold til hva slags veiledning som er gitt i forberedelsestiden, og på hvordan forholdet er mellom kilder og problemstillinger på eksamen og oppgaver og prosjekter som elevene har arbeidet med gjennom skoleåret. Først når sensor kjenner disse forholdene, er det mulig å gi en rimelig vurdering av elevenes prestasjoner på eksamen.

Mulige eksamensmodeller med eksempeloppgaver

Modell A: Individuell eksamen med fem døgns forberedelsestid

INSTRUKS TIL KANDIDATEN:

Forberedelsestid: Fem døgn med alle hjelpemidler

Eksamen: Individuell eksamen med en sammenhengende presentasjon og etterføl-

gende samtale mellom eksaminand og eksaminator. Tidsramme ca. 30 minutter. Eksaminanden kan bruke egne notater fra forberedelsestiden.

Eksempeloppgave A1: Mystikk

Oppgaver:

- 1) Definer begrepet *mystikk* slik det brukes i religionsfaget og forklar hva som kjenneretegner den mystiske opplevelsen. Hvilke metoder kan brukes for å oppnå den mystiske opplevelsen?
- 2) Gjør greie for den mystiske tradisjonen innenfor to av de religionene du har arbeidet med.
- 3) Forklar disse to formene for mystikk ut fra gudsbilde/virkelighetsoppfatning og menneskesyn i hver av religionene.
- 4) Sammenlign de to formene for mystikk og drøft på dette grunnlaget påstanden: «Mystikken og mystikeren er den samme uansett religion, det er bare uttrykksformene som er forskjellige i de ulike religionene.»

Kommentar:

Eleven arbeid blir her styrt av tydelige problemstillinger, og elevenes frihet er derfor begrenset til hvilke religioner som velges, og til valget av kilder og presentasjonsform. Den lange forberedelsestiden begrunnes ut fra oppgavens omfang og dybden som kan forventes i svaret. Den totale tidsrammen på ca. 30 minutter er satt fordi eleven skal få noe mer tid til sitt innledningsforedrag enn vanlig er ved eksamener med kortere forberedelsestid.

Eksempeloppgave A2: Riter

Oppgave:

Gi en illustrert framstilling av ritene innenfor to av de religionene du har arbeidet med. Forklar ritenes form og funksjon ut fra hver av religionenes egenart, og pek på likheter og forskjeller.

Kommentar:

Denne oppgaven skiller seg fra A1 ved at

den eksplisitt stiller krav om at ritene skal illustreres, og ved at den er mer åpen i problemstillingene. Det er derfor mer opp til eleven hvor høyt lista legges, og dermed også hvilket karakternivå eleven vil forsøke å strekke seg mot.

Modell B: Prosjektarbeid med fem døgns forberedelsestid for to elever som eksamineres samtidig

Eksempeloppgave B1: Konfesjonskunnskap

Oppgave:

Velg to kristne trossamfunn som er representert i lokalsamfunnet. Les skriftlige kilder om og fra disse trossamfunnene, intervju representanter for dem, ta bilder fra deres lokaler og delta, om mulig, på gudstjenester eller møter.

Lag på dette grunnlaget en presentasjon av trossamfunnene der dere selv lager relevante problemstillinger og svarer på dem, men hvor dere også forteller om arbeidsprosessen dere har vært igjennom og vurderer kildene dere har brukt.

Fordel presentasjonen likt mellom dere innenfor en tidsramme på 30–40 minutter. Etter presentasjonen følger en oppklaringsrunde og en felles diskusjon styrt av eksaminator.

Begge elevene er ansvarlige for kunnskap om begge trossamfunnene, men det gis individuell karakter.

Kommentar:

Oppgaven kan i utgangspunktet synes noe snever fordi den direkte bare baseres på (noen av) hovedmomentene 4d–4g, avhengig av hvilke trossamfunn som velges. Under veiledningen i forberedelsestiden skulle det likevel ikke være vanskelig å sørge for at perspektivet utvides: Elevene bør være bevisste på å bruke innledningsstoffet i faget (1d og 1e), de bør kunne vise kunnskaper om den felleskristne troslæren og etikken (4a–4c), ulike bibelsyn vil kunne være relevant (3c), og endelig vil besøkene i

trossamfunnenes lokaler forde kunnskaper om den estetiske dimensjonen i kristendommen (3d og Felles mål, pkt.4).

Oppgaven kan lett utvides, både ved at flere elever deltar med hvert sitt trossamfunn, og ved at evt. andre religioner enn kristendommen trekkes inn. Her vil imidlertid lokale forhold være avgjørende, ut fra hvor mange trossamfunn og evt. ikke-kristne religioner som er representert.

Oppgaven aktualiserer for øvrig problemstillingen om forholdet til «elevarbeid, øvelser, prosjektarbeid og lignende utført i løpet av året» (LS-31-2003, jf. behandlingen ovenfor). Det er jo ikke uvanlig at klassen besøker aktuelle trossamfunn i lokalmiljøet, eller at elevene har prosjektarbeid om den tredje valgfrie konfesjonen (jf. Læreplanen 4f). For at eksamen skal bli reell, og at vurderingsgrunnlaget skal bli det rette: «eksaminandens presentasjon av arbeidet utført i forberedelsestiden» (LS-31-2003, min uth.), er det viktig at læreren som veileder sørger for at elevene lager nye undersøkelser og problemstillinger, evt. at det velges andre trossamfunn enn de som har vært studert tidligere i skoleåret.

Eksempeloppgave B2: Messias i jødedom og kristendom

Tekster: Matteusevangeliet og Jesaja 9–11 og 53

Oppgaver:

- 1) Gjør, med utgangspunkt i de oppgitte tekstene, greie for hvordan Messias-skikkelsen kan oppfattes i jødedom og kristendom, historisk og i dag.
- 2) Forklar forskjellene i Messiasoppfatninger ut fra forskjellig utvalg og tolkning av hellige skrifter i de to religionene.

Eksamen starter med at hver elev holder et innledningsforedrag på 15–20 minutter. Foredragene kan gjerne ta utgangspunkt i hver sin religion; begge elever er likevel ansvarlige for begge oppgavene. Etter inn-

ledningsforedragene blir det en oppklaringsrunde og en felles drøfting av temaet styrt av eksaminator. Det blir gitt individuelle karakterer.

Kommentar:

Oppgaven tar utgangspunkt i et tekststudium, men den gode besvarelsen vil også måtte vise en helhetsoppfatning av begge religioner og en reflektert forståelse av forholdet mellom dem. Oppgaven kan gjerne utvides ved å trekke inn relevante Koranetekster for å belyse det islamske synet på Jesus; evt. kan disse tekstene erstattes av Jesaja-tekstene og det jødiske perspektivet.

Modell C: Prosjektarbeid med fem døgn forberedelsestid for tre til fire elever som eksamineres samtidig

Eksempeloppgave C1: Religion og konflikt

Oppgaver:

1) Hver elev på gruppen velger en konflikt eller et konfliktområde der en eller flere religioner kan sies å spille en rolle. Konfliktene kan være historiske slik at de er avsluttet, eller de kan også fortsatt pågå. Analyser konfliktene ut fra følgende problemstillinger:

- Beskriv hvordan konflikten utviklet seg historisk, og evt. hvordan den framtrer i dag.
- Drøft i hvilken grad religioner har vært med på å skape konflikten, og i hvilken grad de har bidratt til fred og forsoning.
- Drøft religionenes rolle i forhold til andre konfliktårsaker, som for eksempel økonomiske, politiske, kulturelle, sosiale og etniske forhold.

2) Sammenlign religionenes rolle i de konfliktene dere har undersøkt, og drøft på dette grunnlaget påstanden: «Når det gjelder forholdet mellom religioner og konflikt og vold, går det viktigste skillet

ikke mellom religionene, men tvers gjennom hver av dem.»

Eksamen foregår ved at hver enkelt elev først holder et foredrag om sin konflikt på 15–20 minutter. Deretter holdes en oppklaringsrunde og en felles diskusjon styrt av eksaminator der oppgave 2 blir drøftet. Det gis individuell vurdering på grunnlag av innledningsforedraget og deltagelsen i oppklaringsrunden og fellesdiskusjonen.

Kommentar:

Oppgaven har et tverrfaglig perspektiv der elevene vil kunne dra nytte av historiefaget og av 3SK, for de elevene som har dette studieretningsfaget. Under veiledningen er det viktig å hjelpe elevene til å vektlegge det religionsfaglige perspektivet: Fokuset skal ligge på de ulike religionenes historiske og samfunnsmessige funksjoner, og på etiske vurderinger av disse.

Oppgaven er såpass vidt formulert at det skulle være mange konflikter å velge blant: Av de historiske som er avsluttet, kan nevnes reformasjonen, trettiårskrigen, frigjøringen av India og striden om apartheid i Sør-Afrika. Av dem som fortsatt pågår, er Midtøsten-konflikten, Vestens kamp mot islamistisk terror, striden mellom protestanter og katolikker i Nord-Irland, Balkan-konflikten og en rekke regionale konflikter i Afrika aktuelle. Har læreren klassen i både historie og religion, er det kanskje rimelig å velge konflikter som har vært vektlagt i historietimene – slik at den religiøse dimensjonen kan settes i fokus på muntlig eksamen i religion.

Hvis det er ønskelig, kan eksamen gjerne avvikles på en annen måte enn angitt i forslaget, for eksempel ved at den enkelte elev undersøker én bestemt religions funksjoner i ulike konflikter, eller at flere elever deler på en konflikt som har et stort omfang, eller som har forandret seg markant over tid.

Eksempeloppgave C2: Religion og kunst

Oppgaver:

1) Hver elev i gruppen undersøker kunst

innenfor én religiøs tradisjon ut fra følgende problemstillinger:

- Vis ved illustrasjoner karakteristiske trekk ved religionens arkitektur og billedkunst.
- Hva kan denne kunsten fortelle om virkelighetsoppfatning/gudsbilde, men-skesyn og kult i denne religionen?

2) Sammenlign kunsten i de religionene som gruppen har undersøkt:

- Pek på viktige likheter og forskjeller i de kunstneriske uttrykkene.
- Drøft i hvilken grad likhetene og forskjellene kan forklares ut fra religiøse forhold.

Eksamen foregår ved at hver enkelt elev først holder et foredrag på 15–20 minutter om kunsten i den religionen som er valgt. Deretter holdes en oppklaringsrunde og en felles diskusjon styrt av eksaminator der oppgave 2 blir drøftet. Det gis individuell vurdering på grunnlag av innledningsforedraget og deltagelsen i oppklaringsrunden og fellesdiskusjonen.

Kommentar:

Oppgaven har et tverrfaglig perspektiv der elevene som har Kunst- og kulturhistorie, vil kunne dra nytte av kunnskaper fra dette faget. Oppgaven har likevel ikke et kunsthistorisk fokus, og læreren bør derfor under veiledningen understreke at vekten skal ligge på hva kunsten kan fortelle om religionene, og ikke på kunsten i seg selv.

Oppgaven vektlegger arkitektur og billedkunst påvirket av ulike religioner, men det er ikke noe i veien for også – eller i stedet – å ta for seg / behandle musikk og litteratur. I Læreplanen er religionenes estetiske dimensjon sterkest framhevet i forbindelse med islam (2c) og kristendommen (3d), men fordi det heter i Felles mål at «Elevene skal ha et innblikk i hvordan ulike religioner og livssyn uttrykker seg gjennom bildende kunst, musikk, litteratur og arkitektur», er

det åpning for at kunsten kan studeres også i de andre religionene elevene legger opp.

Ønsker man å styre elevenes valg av religion nærmere, kan man evt. oppgi noen bilder som skal være med i kildegrunnlaget. Ved en slik framgangsmåte oppnår man også at det blir vanskeligere for elevene å hente framstillinger fra Internett og bruke dem mer eller mindre direkte på eksamen, og man kan gjennom utvalgte bilder også lede dem mot sentrale religiøse forestillinger og handlinger.

Litteratur:

Læringscenteret:

Nye retningslinjer for lokalt gitt muntlig eksamen i videregående opplæring med obligatorisk forberedelsestid, LS-31-2003, <http://www.ls.no/dav/2D7A517763764E40AFC85D9E7CE5C4E2.doc>
EKSAMEN I VIDAREGÅANDE OPPLÆRING VÅREN 2004, LS-46-2003
<http://www.ls.no/dav/A2FDF56BB78C4FF18954F4CCB48DB520.doc>

Paulsen, Gro Elisabeth: «Eksamen til besvær», Dagsavisen 14.10.03.

Skottene, Harald: Mening og mangfold ved eksamen, Oslo 2001, finnes også i bearbejdet versjon på nettstedet «Mening og mangfold på nett», www.lokus.no

Tobiassen, Johnny: «Nye muntlige eksamensformer i Reform 94», Eksamenssekretariatet 1999 – 2003

**Harald Skottene, lektor Grefsen
videregående skole, Oslo,
medredaktør i Religion og
Livssyn. Adresse:
harald.skottene@grefsen.vgs.no**

Mystikk i timen med Sigrud Undset

Sigrud Undsets dobbeltroman om Paul Selmer (Gymnadenia, 1929 og Den brennende busk, 1930) gir et fascinerende bilde av hvordan et ungt menneske utvikler seg fra et sekulært virkelighetssyn til troende katolikk. Trolig gjengis viktige etapper i Sigrud Undsets egen vei fram mot kristen tro.

Mot slutten av annet bind – Den brennende busk – finner vi en beskrivelse av en mystisk opplevelse. Avsnittet er gjengitt nedenfor (side 344/5 i Aschehougs fonteneutgave fra 1974). Bibelallusjonene i den delen som gjengir selve foreningsopplevelsen gjelder nok først og fremst 2. Mos kap 3, der Moses møter Gud i form av en brennende busk, men kanskje også Paulus' møte med Kristus utenfor Damaskus. At ordene «en brennende busk» benyttes (så vidt jeg kan se som det eneste sted i boken), tyder på at dette kan oppfattes som helt sentralt i romanen.

«Da han kom nedover til kirken igjen, var den lille døren i tårnet lukket opp. Det så ut som om det ikke var et menneske, da han trådte inn i kirkerommet. Det var aldeles mørkt, bare den lille røde lysprikken høyt opp i koret.

Paul gikk helt og opp trinnene til kommunionsskranken, knelte der.

– Plutselig så han selv hvor besynderlig det var – tiden i natt hadde han forutsatt at han skulle da gå til kommunion om morgenen som sedvanlig. Bittert og opprørsk hadde han tenkt; han hadde kjent egenviljen i seg som splinter av et knust speil, og han selv hadde ikke villet ta dem opp. Han hadde regnet at Gud skulle komme til ham likevel – Gud kunne gjerne få plukke opp glasskårene, Gud kunne få bøye seg og plukke opp for ham –.

– Det kan ikke være godt å være Verdens Frelser, når et eneste menneske gjør så mange opphevelser for å hindre deg å alltid bli ved å hindre og alltid bli ved å forlange du skal forsøke ham igjen. Min Gud, når allting er i dine hender, hvorfor har du da frivillig gitt deg i menneskers hender –.

Gud kunne tvunget menneskene til å gå hans veier så lydig som stjernene. Men han trer inn i menneskeverdenen, kledd i Adams gamle rustning og legger sin allmakt bort utenfor døren. Tanken fikk ham til å holde pusten. Det ble noe han så: motsetningen mellom et verdenrom som beveget seg evindeligg lovbundet i rytmer, og menneskeviljens evige lovløse tummel, det var en slags visjon – et glimt av allmakt som regjerte kosmos og gikk betlende omkring i mylderet av menneskesjeler, en betler som ba om å få gi og dele ut av sitt eget vesens hemmelighetsfulle rikdom. Liksom når strålebunter med ett bryter ut under tett sky-lag og tenner en hel stripe av glitterpunkter bortover en vannflate, så han Guds menneskev-

Konteksten som er antydning i første halvpart av det gjengitte tekstområde preges av sentrale kristne motiver: Kirken som troens ramme, egenvilje og synd kontra Guds vilje, men fremfor alt om inkarnasjonen – Gud som blir menneske – fra allmakt til avmakt. Tekstbiten bør kunne brukes som illustrasjon under læreplanpunktet «den kristne tros læren» eller som (ukjent?) tekst på en prøve eller eksamen.

Det er også interessant å legge merke til at selve den mystiske opplevelsen av Guds nærhet får en nyansert vurdering av presten da Pauls Selmer tar opplevelsen fram i skriftestolen. Dels oppfordres han til takknemlig for en «opplevelse som ligger utenfor vårt daglige åndelige liv» (side 348), samtidig som det kommer fram at en ikke skal stole på slike individuelle opplevelser.

bm

orden – med en verden av uuttømmelige hemmeligheter i hvert lysende punkt; barnet stod på morens fang og spilte seg i hennes øye, det var uendeligheten som senket seg i menneskelighet, men en menneskelighet så klar og pur så den ingen motstand gjorde mot lyset. Men rundt omkring de to steg et mylder av ansikter med øyne, halvklare øyne som glassfluss, og øyne som var hardt ugjennomsiktige som småstein, og flintesteinsaktige øyne som slo lyset tilbake i vrede blink. Barnet vokste til en mannsskikkelse, men veggen av ansikter med øyne i vokste omkring ham. Mannen lå strakt ut med pannen mot jorden i et halvmørkt land, fjellveggene i grotten og skyene over ham var bare ansikter med øyne; mannen reiste seg, knelte aldeles rank et øyeblikk og målte alle sine fiender utgjennom alle tider. Så ble det et fullkomment mørke omkring det mørke kors, og mørket ble bare enda dypere og i et ufattelig mørke var Gud skjult for Gud –.

Det var et mørke hvor Gud hadde forlatt Gud. Men menneskene hadde han ikke forlatt.

Paul lå helt sammensunken foran kommunionsskranken. Fra bunnløse hemmeligheters rike og fra den virkelige nærværelse noen skritt borte kjente han viljen som slo sammen omkring hans vilje. Det skylte som en flod, og han kjente seg oppslukt – av det som ild i denne verden er et bilde av; hans sjel var blindet av noe som lyset står til tegn for på jorden. Det var som en brennende busk drog ham til seg, slo sammen omkring ham, fortærte ham, og likevel ble han ved å være til – så slapp det ham igjen, så var det ikke mere, men tilbake var en lammende lykkefølelse.

Han ble liggende urørlig, kjente at han var blitt stille helt inn til bunnen av seg selv. Inni ham hadde noe styrtet sammen, og det hadde dannet seg dyp på bunnen av hans vesen, og der ville denne stillheten herske, selv når sinnsopprør var det eneste han bevisst kunne føle –»

BOKMELDINGER

Litterære tekster om religiøs opplevelse

Bokserien Ad Fontes fra Gyldendal har mystikk som tema. Den første artikkelen i dette nummeret – Ebbestad Hansen: Hva er mystikk er nettopp hentet fra denne seriens bind om kristen mystikk. Det er også her viktig kort å omtale en annen bok i denne serien, nemlig antologien **Mysteriets time** der professor i nordisk litteratur, Per Thomas Andersen, har vært redaktør. Mystikkbegrepet som er lagt til grunn for utvalget av tekster, er relativt bredt, noe som gjør boken enda mer interessant for lærere i KRL og Religion og etikk; altså kan tekstene brukes for å utforske eller illustrere religiøs opplevelse i ulike sammenhenger.

Det dreier seg i antologien om utvalg dikt og prosatekster med spenn fra Voluspå og Draumkvedet til Stein Mehren. Vi finner Wergeland, vi finner Jørgen Moe, Hamsun,

Uppdal, Sandemose, Tor Jonson, Olav H. Hauge, Jan Erik Vold, men også nyere forfattere som Jon Fosse og Sigmund Mjelva. (At Sigrud Undset faktisk mangler, prøver vi i det overstående å gjøre noe med!). Røynde norsklærere vil selvsagt kjenne igjen noe av stoffet, likevel er det flott å få dette samlet under synsvinkelen mystikk – og bli minnet på muligheten for tverrfaglighet religion/KRL og norsk, slik særlig Egil Elseth har gjort det, (se for eksempel Religion og Livsyn nr. 1/93: Bibelen som litterær inspirasjonskilde og temabank).

Per Thomas Andersen (red): Mysteriets time fra serien Ad Fontes. Gyldendal 2001, kr. 249.

bm