

Ola Westad

AVH501 - Masteravhandling (30 ECTS)

Veileder: Professor Leif Gunnar Engedal

Kontemplativ tenkning og bønn

En analyse av den kontemplative tradisjon i forhold til
John Wesley's teologi

Master i teologi/metodisme - Det teologiske Menighetsfakultet

Høsten 2008

INNHOLDSFORTEGNELSE:

1	Innledning	3
1.1	Bakgrunn og målsetting	3
1.2	Problemstilling og metode	5
1.2.1	Problemstilling	5
1.2.2	Metode	6
1.3	Materiale og disposisjon	9
1.3.1	Materiale	9
1.3.2	Disposisjon	13
2	Analyse: Kontemplativ tenkning og bønn	14
2.1	Et historisk perspektiv på kontemplasjon i kirken	14
2.1.1	Middelalder og renessanse	14
2.1.2	Inn mot vår tid	16
2.2	Kontemplativ tenkning og bønn – utdypende analyse	18
2.2.1	Forening med Gud	19
2.2.2	Kjærlighetslengsel	31
2.2.3	Det sanne selvet	36
2.3	Apofatisk og katafatisk tradisjon	43
2.4	Utadrettet kjærlighet	47
3	Drøfting: Sentrale begreper i kontemplativ tenkning og bønn i forhold til John Wesleys teologi	52
3.1	Wesley og det sanne selvet	52
3.2	Wesley og forening med Gud	56
3.3	Wesley og kjærlighetslengsel	59
4	Aktualiserende utblikk	62
4.1	Alle ordene	62
4.2	Veiledning i bønn	62
4.3	Forbønn	63
4.4	Tilstedeværelse i øyeblikket	63
4.5	Møte med annen tro	64

4.6	Et sant liv	64
4.7	Retreatbevegelsen	64
4.8	Èn av mange kanaler	66
5	Sammenfatning	68
	Litteraturliste	72

1 INNLEDNING

1.1 Bakgrunn og målsetting

På nyåret 2005 var jeg på retreat. Det var en stille retreat, det vil si at vi var helt tause utenom tiden som var satt av til veiledning. En stund før jeg dro, fikk jeg også med meg at det skulle være en retreat viet til kontemplasjon. Det sa meg ikke så mye. Jeg skulle på en heltaus retreat og møte Gud i denne stillheten, og jeg skjønnte ikke hva som var så annerledes om den også skulle være kontemplativ.

Uken på fjellet ble en skjellsettende opplevelse for meg. Gjennom korte bolker med undervisning om morgenen, veiledning og åndelig lesning samt min egen åndelige reise, ble jeg ført inn i noe jeg ikke var kjent med. Jeg fikk en første, glimtvis forståelse av hva kontemplasjon er for noe.

Jeg møtte et tankesett og en begrepsbruk som gav gjenklang hos meg. Jeg ble presentert for et mål og en lengsel som jeg kjente igjen fra mitt eget liv. Samtidig var det noe som holdt igjen med tanke på det mystiske aspekt. I min tenkning setter jeg den menneskelige fornuft høyt, og jeg oppfatter den å være et vern mot både en forenklet og en forvansket trosvirkelighet. Jeg var derfor ikke uten motstand i møte med en apofatisk¹ forståelse av troen og ikke minst balet jeg med forståelsen av å bli forenet med Gud.

Retreaten gjorde noe med meg. Jeg begynte en forsiktig utprøving av kontemplativ bønn. Jeg begynte å lese om kontemplasjon for å forstå hva dette handlet om og om det kunne være noe for meg.

Den kontemplative bønn jeg ble presentert for under retreaten er i dag kjent som Centering Prayer. Denne metode for kontemplativ bønn er utviklet i nyere tid og har en framtrøende talsmann i Thomas Keating. Centering Prayer leste jeg mye om i etterkant av retreaten. Under retreaten var det derimot en bok fra en annen tid jeg fikk i hendene av min veileder. Han gav meg *The Cloud of Unknowing and Privi Counseling*. Dette er en bok fra det fjortende

¹ I den apofatiske forståelse kan Gud bare forklares ved det han ikke er, og poenget er at det aldri vil kunne gis en fullstendig forklaring av Gud. Opphavet til denne såkalte negative teologi knyttes til Klemens av Alexandria. Den apofatiske forståelse har sin motsats i katafatisk forståelse, det som kan sies om Gud for å vise hvem han er. (Halldorf 2000, s.72-73)

århundre, skrevet av en ukjent engelskmann. Den satte i gang dype prosesser i meg. Dette er en bok som har vært viktig til veiledning for Keating og den bevegelse han er del av når de vil fornye den kontemplative tradisjon blant kristne.

Ved innføringen i kontemplasjon, fikk jeg kunnskap om noe jeg ikke visste hva var. Samtidig var det mye jeg kjente igjen i den kontemplative tankegang. Jeg kjente det igjen ikke minst fra John Wesley, og etter hvert vokste det fram en lyst til å se nærmere på likheter og eventuelle ulikheter i det jeg har med meg fra Wesley i forhold til kontemplasjon.

Det var særlig to bøker jeg tenkte på. For det første var det *The Cloud*, som var så grunnleggende i min begynnende, kontemplative forståelse. Dernest var det en bok av John Wesley som også har fascinert meg siden jeg leste den for første gang for mange år siden, *A Plain Account of Christian Perfection*. Boken gir et sammendrag av Wesleys lære om kristen fullkommenhet og tegner et godt bilde av den hellighetslengsel som Wesley var preget av.

Jeg kjente igjen et felles driv i disse to bøkene, selv om de er skrevet med forskjellig sikte med en del års mellomrom. Dette felles anliggende ville jeg se nærmere på. Jeg ville se om det var et felles mål jeg møtte i bøkene og om den lengsel de er båret av, kan være kraftkilde for et kristenliv også i en postmoderne tid.

Jeg har i første rekke egeninteresse av å jobbe med kontemplasjon som tema. Det har som tidligere nevnt skapt en nysgjerrighet hos meg, som jeg vil gjøre noe med. Jeg har fått møte noe som har opptatt meg i stor grad senere. Jeg kan si det slik at jeg ønsker å finne ut om den kontemplative vei virkelig er noe for meg eller ikke.

Videre er det slik at jeg allerede har hatt forespørslers fra andre kristne om hva kontemplasjon er for noe. Jeg har møtt ønsket om redegjørelse av begrepet og temaområdet, og jeg har møtt ønsket om å bli vist i praksis hva det er. Jeg har så langt vært tilbakeholdende i forhold til forespørslene jeg har fått. Gjennom dette studiet av temaet ønsker jeg å utvide min egen forståelse slik at jeg kanskje etter hvert kan bli til noe hjelp også for andre.

Det er et poeng for meg at kontemplasjonen ses i forhold til den metodistiske tradisjon jeg hører til i. Jeg vil se om det er stor grad av sammenfallende tenkning eller om det jeg møter i kontemplativ tanke og bønn bryter med det jeg er vant til gjennom inspirasjonen fra Wesley.

Det vil være av interesse for meg å se nærmere på hvordan John Wesleys hellighetslengsel og teologi forholder seg til den kontemplative tenkning. Selv om begrepene kontemplativ/kontemplasjon ikke går igjen i hans arbeider, vil jeg se om det er likhetspunkter i spiritualiteten i kontemplativ og wesleyansk tradisjon. Det vil være interessant å se om kontemplasjon kan være en mulig vei for å virkeliggjøre det mål som var Wesleys store ønske både for seg selv og den kirke som sprang ut fra hans virksomhet.

Jeg ser altså for meg et tema som handler om kontemplasjon. Jeg vil gjøre en analyse av kontemplativ tenkning og bønn for å forstå kontemplasjonens sentrale begreper og drøfte dem i forhold til John Wesleys teologi.

Endelig vil det være interessant å antyde aktuelle sammenhenger for kontemplasjonen i dag og hvordan den forholder seg til nok en tradisjon som har betydd mye for meg de senere årene, nemlig retreatbevegelsen.

Det kan synes pretensiøst og nærmest umulig å skrive om et så dyptloddende tema når den egne erfaring og forståelse er så spinkel. På den annen side kan jeg da skrive som novise om det som de erfarne sier man aldri blir utlært på. Faren er et at jeg forkludrer noe som krever tid og oppmerksomhet i en livslang prosess. Men med det i bakhodet, velger jeg å la min nysgjerrighet drive meg til å finne ut mer om hva kontemplasjon er.

1.2 Problemstilling og metode

1.2.1 Problemstilling

Jeg kommer tilbake til hvordan jeg fant fram til tre undertemaer som jeg vil analysere for å forstå hva som menes med kontemplasjon. I denne omgang nevner jeg dem bare i rekkefølge: ”Forening med Gud”, ”kjærlighetslengsel” og ”det sanne selvet”. Med det formål å gjøre en kritisk undersøkelse av innholdet i disse temaene, vil jeg ha følgende hovedproblemstilling for mitt studium:

Hva er innholdet i kontemplativ tenkning og bønn slik det kommer til uttrykk i de tre sentrale begrepene ”forening med Gud”, ”kjærlighetslengsel” og ”det sanne selvet”?

Hoveddelen av oppgaven vil konsentrere seg om denne problemstillingen for å kunne gi en nødvendig bredde i forståelsen av kontemplasjon, men jeg ønsker videre å føye til en underproblemstilling for å undersøke hvordan John Wesleys teologi kan ses i forhold til kontemplasjon. De tre områdene jeg har analysert til forståelse av kontemplasjon vil jeg da ta med meg til møte med John Wesley. Underproblemstillingen har jeg formulert slik:

Hvordan forholder innholdet i kontemplativ tenkning og bønn seg til John Wesleys teologi?

I en avsluttende del vil jeg også foreta et aktualiserende utblikk for å se noen områder hvor den kontemplative tenkning og bønn kan gi nyttige og verdifulle innspill. Det vil være naturlig i denne sammenheng å berøre retreatbevegelsens forhold til kontemplasjon.

1.2.2 Metode

Ut fra min valgte problemstilling, var det tydelig at min avhandling ville få en kvalitativ vinkling i forhold til kontemplasjon, ved at formålet er å analysere et fenomen, kontemplasjon.² Psykologen Emil Kruuse skriver at det gis ulike definisjoner av kvalitativ metode, men at det som er felles for metodens brukere er at de har et hermeneutisk forskningsideal.³ Om hermeneutikk skriver Eline Thornquist at det dreier seg om spørsmål knyttet til forståelse og fortolkning:

I hermeneutikken beskjeftiger en seg med hva forståelse er, og drøfter problemer knyttet til vilkårene for forståelse og fortolkning, og til hvordan vi skal gå frem for å oppnå fruktbare og gyldige fortolkninger. I korthet kan vi si at hermeneutikken kan hjelpe oss med å forstå hvordan vi forstår, og hvordan verden gir mening.⁴

I mitt studie av kontemplativ tenkning og bønn tar jeg utgangspunkt i skrevne tekster om temaet for å analysere disse for å komme til forståelse, eller rettere sagt, økt forståelse, siden forståelse ikke er noe endelig. Dette uendelighetsperspektivet ligger innbefattet i betegnelsen den hermeneutiske sirkel⁵, eller hermeneutiske spiral. Den hermeneutiske sirkel er viktig for min forståelse. Jeg prøver å forstå mine kilder ut fra deres helhet, en helhet jeg oppfatter av de delene jeg leser, og som i neste omgang gir større forståelse av de enkelte delene. Dette er

² Kruuse 2003, s.22

³ Kruuse 2003, s.25

⁴ Thornquist 2002, s.139

⁵ Thornquist 2002, s.142

altså en pågående prosess, og det har derfor vært viktig for meg å lese kildene mer enn en gang for å øke min forståelse av dem.

Jeg tar hensyn til kildenes subjektivitet for å forstå hvorfor de er skrevet og til hvem de er skrevet. Jeg er også oppmerksom på at min egen erfaring og forståelse vil være med og påvirke min lesning og fortolkning av kildene. Dette gjelder både i starten og underveis i studiene. Disse forhold tar jeg med meg når vil jeg prøve å gi et så representativt bilde av mine kilder som mulig. I spenningen mellom det kjente og ukjente, er mitt mål å tilegne meg forståelse av det som i utgangspunktet er ukjent for meg.

Rudolf Bultmann sier at forutsetningsløs eksegesi ikke finnes fordi det alltid finnes en forståelse på grunnlag av livsforhold. Han kaller denne forståelse for forforståelse.⁶ Min egen forforståelse av kontemplasjon kan ses på både som en betingelse og en begrensning for min forståelse av begrepet. Liten forforståelse kunne holdt meg igjen i forhold til mitt studium, men jeg velger å se det positive i at min begrensede forforståelse forhåpentligvis hjelper meg til en åpen tilnærming til de tekstene jeg vil analysere.

Michael Downey sier at når man studerer kristen spiritualitet, er det den kristne, religiøse erfaring som er saksinnholdet.⁷ Når så Eline Thorquist sier at meningsfulle fenomener er hermeneutikkens domene⁸, kobles studiet av kristen spiritualitet til hermeneutikken. Siden mitt studium av kontemplativ tenkning og bønn dreier seg om menneskers erfaring av kontemplasjon, handler studiet om kristen spiritualitet og inngår i et hermeneutisk forskningsideal. Downey gir en beskrivelse av hvordan studiet av kristen spiritualitet kan skje. Han omtaler fire metoder: den teologiske, den antropologiske, den historiske og den tilegnende, og jeg gjengir hovedinnholdet i disse metodene.⁹

I den teologiske metoden forstås spiritualitet som å leve ut den teologi og moral som kirken har uttrykt i begreper, teorier og prinsipper. Med denne metoden blir den kristne tros praksis det gjennomgående tema. Ved bruk av metoden må man passe på at de teologiske forutsetninger ikke dikterer eller begrenser studiet av de åndelige erfaringer. Man må prøve å se etter de dialektiske forhold mellom teologi og åndelig erfaring.

⁶ Læg Reid og Skorgen 2001, s.111

⁷ Downey 1997, s.118

⁸ Thornquist 2002, s.141

⁹ Downey 1997, s.123-131

Den historiske metoden handler om å lete etter og forstå åndelig erfaring ved studium av historiske tekster. Her må man ha klart for seg at en historisk tekst ikke er det samme som direkte tilgang til en persons erfaring, men til en beretning om åndelig erfaring. Metoden understreker at vår egen tids spiritualitet ikke oppstår i et vakuum, den er i kontinuitet til tidligere tiders erfaringer.

Den antropologiske metoden handler om å forstå menneskelig erfaring som åndelig erfaring. Spiritualitet er her først og fremst menneskelig og deretter religiøs og kristen. Åndelighet har ikke bare å gjøre med tro basert på teologisk sannhet og moralske prinsipper. I denne metoden understrekes det kulturelle mangfold og den inter-religiøse erfaring. Svakheten kan bli at åndelig erfaring flyter ut og ikke blir lett å få tak på i mangel av normative kriterier.

I den tilegnende metoden er fokuset på å forstå det kristne, åndelige livet som erfaring. Det ligger en underforståelse av at all sann forståelse virker forvandlende. I denne metoden må det være en villighet til å la egne forståelser og oppfatninger komme under lupen i møte med studiet av tidligere tiders og andres åndelige erfaringer. Dette innebærer at metoden har i seg tre trinn til forståelse: Det første er at det åndelige livet må beskrives som erfaring. Denne erfaring må så underlegges en kritisk analyse, og det tredje trinnet handler om konstruktiv fortolkning.

Om den tilegnende metode har en svakhet, sier Downey, må det være antagelsen at sann forståelse virker forvandlende på sosiale grupper så vel som enkeltmennesker.¹⁰ Med det har han indirekte sagt at han ikke ser særlig svakhet med metoden, og han sier da også i fortsettelsen at han anser den tilegnende metoden som den best egnede til studium av kristen spiritualitet.¹¹

Mitt studium ligger mest opp til den tilegnende metode. Beveggrunnen for å studere kontemplasjon var nettopp muligheten for å finne fram til en erfaring av noe som virker forvandlende i mitt eget liv. Samtidig innser jeg, som Downey påpeker, at de fire metodene han omtaler ikke er gjensidig ekskluderende. De flyter over i hverandre og bidrar til ulike fasetter av helheten.¹² Hovedtrykket ligger likevel på den tilegnende metoden.

¹⁰ Downey 1997, s.130

¹¹ Downey 1997, s.131

¹² Downey 1997, s.130

De tre undertemaene jeg vil analysere til forståelse av kontemplativ tenkning og bønn, fant jeg fram til ved lesning av mine hovedkilder fra både den teologi-historiske tradisjon og vår samtid. Jeg gjorde det slik at jeg leste alle bøkene og noterte meg begreper som gikk igjen. Jeg satt til slutt med en ganske lang liste av ord og begreper. Etter videre kategorisering og sammenfatning, mente jeg de tre undertemaene jeg har nevnt under avsnittet om problemstilling kan sies å være tre hovedtrekk ved kontemplativ tenkning og bønn. To av dem, ”forening med Gud” og ”det sanne selv” er direkte ordlyd jeg har med fra mine kilder, Det tredje, ”kjærlighetslengsel”, er mitt forsøk på å sammenfatte den kobling jeg har møtt av lengsel og gudskjærlighet i mine kilder, men det ligger tett opp til *The Cloud*, som snakker om ”loving desire”¹³.

Jeg fant også at det som benevnes som apofatisk forståelse gikk igjen i mine kilder, og at dette var viktig å si noe om for å bidra til en helhetsforståelse av kontemplasjon. Forholdet apofatisk/katafatisk var derfor naturlig å ta med i analysedelen. I tillegg mente jeg det var viktig å se etter hvordan den sosiale dimensjon var tilstede i kontemplativ tradisjon, og derfor innlemmet jeg også et avsnitt om utadrettet kjærlighet i denne analysedelen.

1.3 Materiale og disposisjon

1.3.1 Materiale

Litteraturen jeg bruker fordeler seg i et teologi-historisk materiale og et mer samtidig materiale fra kristen spiritualitet. Det innebærer et stort sprang i tid mellom disse to delene, noe som i seg selv er noe å ta hensyn til når man skal prøve å forstå det samlede materialet. Jeg kommer tilbake til dette lenger nede i kapitlet.

Jeg hadde alt fra begynnelsen to bøker i det teologi-historiske materialet, de to bøkene som ligger til grunn for avhandlingens tematikk: *The Cloud of Unknowing and The Book of Privi Counseling* og *A Plain Account of Christian Perfection*. Den første av disse er nå en bok inneholdende to bøker. Bøkene ble til i England på 1300 tallet av ukjent forfatter. *The Cloud of Unknowing* har blitt en klassiker innen den åndelige litteratur og er en beskrivelse av det kontemplative liv og veien inn i det. *The Book of Privi Counseling* er ikke fullt så kjent, men

¹³ Johnston 2005, s.46

den er et godt tillegg til hvordan forfatteren forstår det kontemplative liv. Jeg vil støtte meg til begge disse bøkene under ett, men hovedkilden vil være *The Cloud of Unknowing*.

I *A Plain Account of Christian Perfection*¹⁴ gjør John Wesley rede for hva han mener med “kristen fullkommenhet”. Hans forkynnelse om fullkommenhet var et emne som gav ham mye motbør, og han måtte stadig forklare hva han la i begrepet fullkommenhet. Denne boken er en samlende forklaring og et forsvar mot alle angrepene på hans forkynnelse.

Jeg mente jeg trengte et par forfattere til, foruten den ukjente engelske forfatter, for å gi et dekkende bilde av kontemplasjon i det teologi-historiske materialet. Dette måtte være sentrale veiledere innen kontemplativ tradisjon. Siden jeg i min gryende kontemplative forståelse hadde fått med meg at det var en glidende overgang mellom kontemplasjon og mystikk, valgte jeg to av mystikkens sentrale forfattere, Johannes av Korset og Teresa av Avila.

Teresa av Avila og Johannes av Korset var samtidige spanske mystikere på 1500-tallet. Deres verker har hatt stor innflytelse siden de kom ut og helt til vår tid. Teresa skriver om kontemplasjon ut fra sin egen erfaring og ikke med tanke på en systematisk utleggelse. Annerledes er det med Johannes av Korset. Hans styrke ligger nettopp i den systematiske utleggelse. For min del var deres ulike utgangspunkt bare en fordel. Jeg fikk på denne måten med meg to ulike innfallsvinkler i den analysen jeg skulle gjøre.

Alle bøkene som er med og belyser kristen spiritualitet i vår samtid, er skrevet på 1900-tallet. De viktigste kildene mine i denne sammenheng er Thomas Keating, Thomas Merton, Wilfrid Stinissen, William Johnston og Abhishiktânda. De to siste forfattere ble jeg henvist til av min veileder på den kontemplative retreaten jeg har referert til. Det samme gjelder Thomas Keating. Wilfred Stinissen hadde jeg noen bøker av. Nå fremstod disse i et nytt lys, og jeg skaffet enda noen til av ham for å ha med så mye som mulig av en forfatter fra nordisk grunn. Jeg valgte Thomas Merton som den siste av nåtidige forfattere jeg særlig ville støtte meg til fordi jeg hadde oppfattet at han var anerkjent som en sentral kontemplativ forfatter så lenge han levde.

¹⁴ Boken kom første gang ut rundt 20 år etter vekkelsen som brøt ut i England etter John Wesleys store åndelige opplevelse i 1738. Boken gikk inn i hans samlede verker og ble stadig utgitt i nye opplag. I likhet med alle hans verker, kunne små justeringer bli gjort. Etter 1777 forble boken uforandret.

Med dette utvalget av samtidig forfatterskap, hadde jeg dekket en bredde jeg mente kunne være god. Keating og Merton skriver i en amerikansk kontekst, Stinissen i en europeisk/nordisk kontekst og Johnston og Abhishiktânanda skriver med vestlig bakgrunn i Østens kontekst.

William Johnston og Abhishiktânanda har begge skrevet fra et ståsted der kristendommen er minoritet, og forfatterne er vel kjent med Østens religioner og deres mystiske innslag. Johnston er irsk jesuitt, som har levd store deler av livet i Japan. Abhishiktânanda var fransk benediktinermunk, som levde en mannsalder i India fram til sin død i 1973.

Keating har skrevet de viktigste bøkene som ligger til grunn for Centering Prayer, bønnemetoden som er utviklet for å løfte den kontemplative dimensjon inn i vår tid. Keating er amerikansk cisterciensermunk. Thomas Merton er en fremtredende veileder til kontemplativ forståelse i nyere tid. Han var amerikaner vel kjent med det kontemplative livet som trappistmunk og levde et liv preget av det. I nordisk sammenheng har Wilfrid Stinissen gitt verdifulle bidrag til kontemplativ forståelse og praksis. Han er karmelittmunk opprinnelig fra Belgia, men han har i mange år vært bosatt i Sverige.

Jeg vil si litt om betydningen av å ta hensyn til sprang i tid mellom mine samtidige kilder og de teologi-historiske kilder. Dennis J. Billy skriver i innledningen til Teresa av Avilas *Interior Castle* noe om hva som er viktig å ta hensyn til for å forstå hennes referansebakgrunn.¹⁵ For det første det som er spesifikt for hennes arbeid, nemlig at hennes bøker er resultat av at hennes kirkelige overordnede hadde bedt henne om å skrive ned sine erfaringer og at adressatene for bøkene var nonnene i de klostrene hun hadde grunnlagt, sytten i tallet rundt om i Spania.

Det andre han skriver om Teresa, kan i stor grad sies om mitt teologi-historiske materiale generelt. Det går på den todelthet som preget datidens katolske tenkning knyttet til hellighet. Det var et generelt kall til hellighet for alle lege medlemmer i kirken, og det var et mer spesifikt kall til hellighet for de som hørte til presteskaper og kirkens ordener. Videre var det et syn på verden som bar preg av kamp, for verden var noe man skulle passe seg for. Noe av

¹⁵ Teresa av Avila 2007, s.21-28

det samme kan merkes i forholdet kropp og sjel. Her kunne det være en dualisme, som førte til at kroppens verdi gikk på bekostning av sjelens opphøyde verdi.

Selv John Wesleys skrifter bærer preg av noe av det som er antydnet overfor, til tross for at han levde i en annen kirkelig sammenheng enn den katolske og også en del senere enn mine middelalderforfattere. Han hadde noe av det samme grunnsyn på verden, og han var nøye med å kve kroppens behov. Samtidig hadde han en sterk fokusering på dens grunnleggende behov og kjempet for et samfunn som dekket disse. Hans hellighetsforståelse gjorde heller ikke forskjell på prest og leg, tvert imot var hans budskap etter hans forståelse et enkelt budskap for vanlige folk.

Mine samtidige katolske kilder preges av den holdning som har gjennomsyret den katolske kirke etter det annet vatikankonsil, nemlig at den todelte hellighetsoppfatning viskes mer og mer ut. Kallet om hellighet gjelder alle Guds barn.

Utover mine hovedkilder om kontemplasjon, ønsket jeg også å ha en del tilleggsmateriale for å la dette bidra til et enda bredere tilfang for å se omfanget av kontemplativ tenkning og bønn. Herunder kommer også kilder som viser kontemplasjonen i kirkens historie.

Av Wesleys skrifter, holder jeg meg som nevnt særlig til hans bok om kristen fullkommenhet. Men noe mer må til, og foruten hans kommentar til Det nye testamentet, henviser jeg til tre av hans prekener: *Original Sin*, *On Conscience* og *On Working out our own Salvation*. Jeg har videre inkludert to gode sammenfatninger av metodistisk teologi, Tore Meistads *Frelsens vei* og *Responsible Grace* av Randy L. Maddox.

Når det i sitat forekommer ord i kursiv eller setninger satt i anførselstegn, er dette tatt med fra originalteksten. I min egen tekst bruker jeg anførselstegn i omtale av begreper når jeg begynner å skrive om dem, men ikke videre i samme sammenheng. Jeg har valgt å bruke norske betegnelser i fotnotene selv om bøkene er engelske, så som Johannes av Korset og ikke John of The Cross. Der en forfatter har to bøker med samme årstall, har jeg brukt nummerering i parentes for å skille bøkene ad.

1.3.2 Disposisjon

I disponeringen av stoffet, vil jeg begynne med å lage en summarisk, historisk gjennomgang av kontemplasjon i kirkens historie fra middelalderen av. Jeg starter her, for det er fra denne tid noen av mine viktige kilder kommer fra. Denne fremstillingen vil gi et lite riss av den betydning kontemplasjonen har hatt i kirken og hvordan ulike epoker har forholdt seg til den kontemplative tenkning. Målet med fremstillingen er å gi perspektiv til hoveddelens analyse av sentrale temaområder innen kontemplasjon.

I hoveddelen om kontemplativ tenkning og bønn, vil jeg prøve å gi en kontemplativ forståelse ved å la mine ulike kilder komme til orde om de tre sentrale begrepene jeg vil konsentrere meg om. Målet er at dette skal gi svar på avhandlingens hovedproblemstilling om hva som er innholdet i sentrale begreper innen kontemplativ tenkning og bønn.

Etter denne gjennomgang av sentrale kontemplative begreper, vil jeg redegjøre for begrepene katafatisk og apofatisk, det som kan sies og det som ikke kan sies. Dette er naturlig å gjøre siden det uutsigelige er så gjennomvevd i den kontemplative tenkning og bønn at det er vanskelig å forstå den kontemplative tankegang uten å kjenne litt til disse to begrepene. Jeg vil også ta med et kapittel om hvordan kontemplasjonen gjenspeiles i utadrettet kjærlighet. Dette vil jeg gjøre for å se etter kontemplasjonens sosiale konsekvenser. Jeg anser disse to kapitlene som viktige til en helhetsforståelse av kontemplasjon. Av denne grunn er de plassert i avhandlingens analysedel for å kobles til de tre temaene som særlig skal forklare hva kontemplativ tenkning og bønn er, og slik være med og gi ytterligere perspektiv til studiets hovedproblemstilling.

I drøftingsdelen vil jeg så la kilder fra John Wesley møte de tre sentrale temaområder jeg har analysert for å forstå hva kontemplasjon er, og jeg vil legge min stemme inn i det møtet. Målet med dette er å svare på studiets underproblemstilling om hvordan sentrale begreper i kontemplativ tenkning og bønn forholder seg til John Wesley's teologi. Jeg tar så til slutt med et aktualiserende utblikk med henhold til kontemplativ tenkning og bønn.

2 ANALYSE: KONTEMPLATIV TENKNING OG BØNN

Jeg starter denne analysedelen med å gi et lite riss av kontemplanjonens plass i kirkens historie fra Middelalderen og framover. Jeg gjør dette for å sette selve analysedelen knyttet til kontemplativ tenkning og bønn inn i en sammenheng og dermed gi perspektiv til studiets hoveddel.

2.1 Et historisk perspektiv på kontemplanjon i kirken

2.1.1 Middelalder og renessanse

I den latinske del av kirken føres tradisjonen fra ørkenfedrene¹⁶ videre i begrepet "Lectio Divina". Dette betyr ordrett: "guddommelig lesning". Det handler likevel om mer enn bare lesning. Vi kan lese for å tilegne oss kunnskap for kunnskapens skyld, men Lectio Divina er mer enn det. En munk fra middelalderen, Guigo II, utviklet dynamikken i Lectio Divina slik: ordet leses, man reflekterer eller mediterer over det, ordet skaper et gjensvar av bønn i hjertet og noen ganger kan det ende i kontemplanjon når man ved Guds nåde føres inn i den tause stillheten i Guds nærvær.¹⁷

I den klosterregel som stammer fra Benedict av Nursia inngår Lectio Divina som et av fundamentene. Det samme understrekes av Bernhard av Clairvaux i det 12. århundre. Han anså Lectio Divina som Den Hellige Ånds vinkjeller hvor man kunne få del i Åndens salvelse.¹⁸

Med skolastikkens fremvekst skjedde endringer i den religiøse tenkning fra det 12. århundre. Teologien ble mer metodisk og analytisk, og dette kom også til å prege hele den kontemplative tenkning. Dette innebar at den enkle, spontane bønn som hadde levd gjennom Lectio Divina ble mer rigid og oppdelt.

Ved Lectio Divina hadde bønnens liv gjennom århundrene levd med en åpenhet for kontemplanjon som en mulighet ved Guds nådige inngrep. Rundt år 1500 hadde forståelsen av

¹⁶ Betegnelse på de som utgjorde en bevegelse ut mot ørkenens stillhet og ensomhet i det 3. århundre. Antonios regnes som den som satte i gang denne bevegelsen. I boken om Antonios (Athanasios av Alexandria 1991 s.72), skriver Athanasios at formålet med ørkenens bønn var å seire over djevelen. Med dette mentes å bekjempe de onde iboende krefter for at det opprinnelige gudsbildet kunne vokse fram (Athanasios av Alexandria 1991 s.61).

¹⁷ Cunningham og Egan 1996, s.38

¹⁸ Cunningham og Egan 1996, s.92

bønn blitt oppsplittet slik at en side av bønnelivet knyttet seg til refleksjon/meditasjon, en annen til viljesbeslutning og en tredje til kontemplasjon. Der dette tidligere hadde inngått som en helhet i Lectio Divina, ble bønningen altså oppdelt i forskjellige metoder med forskjellige mål. Resultatet av at bønningen ble gjenstand for metodikk og oppdeling, ble en forsterket oppfatning av at kontemplasjon var for noen få utvalgte.¹⁹

Ved renessansen skjedde en oppvåkning som førte til fornyet interesse for den apostoliske tid i kirken. Dette førte til at det på 1500-tallet foregikk en utvikling av bønnelivet som gikk to veier. Den ene gikk, som påvist, i retning av oppsplitting og eksklusivitet. På samme tid vokste det fram et ønske om helhetlig bønn, slik den hadde levd i den tidlige kirke. En fornyer i denne retning var Ignatius av Loyola.

Hos Ignatius flyter begrepene meditasjon og kontemplasjon over i hverandre uten særlig skille. Hans åndelige øvelser handler om å prøve sin samvittighet, innstille seg på Kristus og lære av ham og kunne gjøre de gode og rette valg i henhold til Guds vilje. Ved oppøvelse av det han kaller de åndelige sanser, ville Ignatius legge til rette for at den bedende skulle føres inn i det kontemplative livet. En samtidig av Ignatius kalte ham "en kontemplativ i handling".²⁰ Dette er en interessant bemerkning, som gjør Ignatius til en god modell med tanke på et helhetlig kristenliv.

Ignatius var spansk, og det var også to andre som har fått stor betydning i den kontemplative tradisjonen, Teresa av Avila og Johannes av Korset. De er begge fremtredende representanter for mystikken. Mystikk og kontemplasjon er nærliggende begreper, i den grad at før ordet mystikk ble vanlig rundt 800-tallet, var det ordet kontemplasjon som dekket saksinnholdet. Begge ordene handler om "å se på".²¹

Teresa var karmelittnonne, og i løpet av sitt liv grunnla hun 17 klostre. Det var i første rekke til nonnene i disse klostrene hun skrev sine bøker. Her redegjør hun for sine egne erfaringer på kontemplasjonens vei og oppmuntrer sine medsøstre til å gå den samme vei. Bøkene har senere blitt til inspirasjon langt utenfor klosterveggene.

¹⁹ Keating 1996, s.21

²⁰ Cunningham og Egan 1996, s.96

²¹ Johnston 2006, s.24

Hos Teresa blir det et tydeligere skille mellom meditasjon og kontemplasjon enn det var hos Ignatius. For både henne og Johannes av Korset er meditasjon det vi kan gjøre, mens kontemplasjon er det Gud gjør i oss.

Johannes av Korset lar dette skillet bli gjenstand for grundig utleggelse. Han er ikke minst kjent for sin omtale av ”sjelens mørke natt”. Dette er for ham en tilstand den søkende ledes inn i av Gud selv, og hensikten er å gjøre den bedende enda mer avhengig av Gud. Gjennom sjelens mørke natt ledes man fra meditasjon til kontemplasjon.

Med meditasjon tenker Johannes på all bønn som vokser fram under refleksjon og ved å grunne på Guds ord. Ved slik å lese, grunne, meditere og be, bruker vi våre sanser i bønnens tjeneste. Sjelens mørke natt er når sansene legges i mørke og ikke lenger kan være oss til hjelp. Den bedende ledes nå inn i kontemplasjon, som egentlig er en overgivelse til Gud.²²

2.1.3 Inn mot vår tid

Keating hevder at flere forhold kom til å svekke den kontemplative strøm i kirkens tradisjon. Ett forhold er at helheten hos Ignatius ikke ble godt nok ivaretatt. Ignatiansk tenkning ble i stor grad begrenset til en bønnemetode, med det resultat at kontemplasjonen vek plass for den reflekterende meditasjonen.²³

I tillegg var det noen bevegelser som var med og gav begrepet kontemplasjon et noe suspekt drag, som kvietismen og jansenismen på 1600-tallet og 1700-tallet. I den ekstreme kvietisme var intensjonen om å høre helt og fullt til Gud nok, da var det ikke lenger behov for bønn og kirkelige forordninger. Denne lære ble i den katolske kirke erklært for falsk mystikk.

Kvietismen var også en kristendomsforståelse Wesley i sin tid tok sterk avstand fra.

Jansenismens bidrag til å svekke kontemplasjonens stilling var ved å så tvil om både det universale i Jesu frelseshandling og at mennesket bærer noe godt i seg. Resultatet av dette var en pessimistisk fromhet som skapte et dårlig klima for kontemplativ virksomhet.

Når fromheten i tillegg under modernitetens fremvekst fikk et sterkt islett av privatisering, gikk det utover både liturgi og fellesskapsverdier i kirken. Det kontemplative liv ble i enda

²² Stinissen 1976, s.54

²³ Keating 1996, s.23

større grad enn før oppfattet som noe for en liten elite, og det ble mindre og mindre snakk om kontemplasjon.

Keating mener at det skjedde et skifte i kirkens tradisjon vedrørende kontemplasjon etter 1500-tallet. Fra å være en integrert del av kirkens tradisjon, ble kontemplasjon fortrenget til ytterkanten av kirkens liv og var lite tilgjengelig for alminnelige kristne.²⁴ Så er det like fullt slik at Gud har sine veier. Rikdommen i skriftene til Johannes av Korset og likesinnede var ennå tilgjengelig, og etter hvert var det flere og flere som fant tilbake til dem. Innflytelsen fra østens mystikk og religioner bidro også til at den skjulte skatt i kirkens tradisjon ble børstet støv av og trukket fram fra glemselen.

Et vesentlig bidrag i gjenoppdagingen av den kontemplative strøm i kirken er Centering Prayer. Dette er en kontemplativ bønnemetode utviklet i USA under siste halvdel av 1900-tallet. En fremtredende person i dette miljøet er Thomas Keating. Hans skrifter har blitt grunnleggende for utviklingen og forståelsen av hva som ligger i denne bønnemetoden. Han er cistersianermunk og en av grunnleggerne av det som heter Centering Prayer Movement.

Den kontemplative praksis kjent som Centering Prayer er ikke eldre enn fra 1975. Den er sterkt influert av *The Cloud of Unknowing*, boken som var mitt innledende møte med kontemplasjon. Keating henviser til Lectio Divina, kirkens tradisjonelle bruk av Guds ord i bønnelivet. Lectio Divina – guddommelig lesning – kan deles opp i fire faser: lese Skriften (lectio) – meditere, grunne på det leste (meditatio) – be (oratio) – bare være i Guds nærhet, det vil si kontemplasjon (contemplatio). Av de fire fasene, mente Keating og de andre grunnleggerne av Centering Prayer, at den siste i stor grad var blitt oversett i lang tid i kirken. De ville derfor gi et bidrag til å løfte fram den kontemplative side av kirkens bønneliv. Resultatet var utarbeidelsen av bønnemetoden Centering Prayer. I denne måten å be på er vekten lagt på fase fire, kontemplasjonen, i Lectio Divina. Og metoden er faktisk lagt til rette for at man kan gå direkte inn i kontemplasjonen uten å gå veien om de tre andre delene av Lectio Divina.

Metoden i Centering Prayer begynner med at man finner et bønneord som skal hjelpe til å holde fokus under bønnen. Dette bønneordet blir symbolet for det åpne sinn og hjerte som er

²⁴ Keating 1996, s.26

avgjørende for å kunne synke inn i bønnen. Så finner man en behagelig sittestilling, lukker øynene og går inn i bønn. Ikke en bønn full av ord, men ved å dvele ved bønneordet. Etter en stund vil også bønneordet stilne, og den bedende sitter i stillhet med åpent sinn og åpent hjerte i gudsnærværet. Når de forstyrrende tanker kommer, enten de har et positivt eller negativt fortegn, skyves de forsiktig til sides ved å bruke bønneordet man støtter seg til. Når man har vært i denne bønnetilstand i 20-30 minutter, blir man sittende et par minutter før man går ut av den. Dette for at det som ubevisst skjer under bønnen lettere skal få feste seg hos den bedende. Disse fire punktene er den enkle metoden for bønnen. Målet er at den bedende skal komme inn i en tilstand av kontemplasjon og at dette skal gjøre noe med den som ber. Det er her viktig å understreke at denne form for bønn ikke er ment å erstatte all annen form for bønn.

”Centering” har å gjøre med å synke ned i sentrum av seg selv. Keating understreker at det teologiske fundament for Centering Prayer er at Gud er iboende i hvert menneske.²⁵ Ved å synke ned i det dypeste av seg selv finner man dermed Gud, og i dette møtet skjer noe med den som ber slik at det sanne selvet ved Guds nåde kan vokse fram. Begrepet ”sanne selvet” vil jeg komme tilbake til etter hvert.

Det er verdt å understreke at Keating mener at Centering Prayer som en tilrettelegging for kontemplativ bønn, ikke er noe nymotens påfunn. Alt bygger på kirkens gamle tradisjoner knyttet til kontemplativ bønn. Det eneste nye er den systematisering som er gjort for å lage en bønnemetode som kan føre inn i kontemplasjonens verden.²⁶ Centering Prayer er i dag en vel kjent bønnemetode på økumenisk grunn i USA.

2.2 Kontemplativ tenkning og bønn – utdypende analyse

En av bøkene som har bidratt til å løfte den kontemplative side av kristenlivet fram, er som allerede nevnt *The Cloud of Unknowing*. Dette ikke minst siden den har hatt så stor innflytelse under framveksten av Centering Prayer. Jeg vil nå slippe den ukjente forfatter av *The Cloud* til sammen med de andre forfattere jeg har angitt som viktigste bidragsyttere til min forståelse av kontemplasjon. Ved å la dem komme til orde, vil jeg gi en utdyping av tre temaer til

²⁵ Keating 2001, s.3

²⁶ Keating 1996, s.31

forståelse av kontemplativ tenkning og bønn, i denne rekkefølge: ”Forening med Gud”, ”kjærlighetslengsel” og ”det sanne selvet”.

2.2.1 Forening med Gud

The Cloud handler om å oppnå forening med Gud. Det er selve kontemplasjonens mål. Det er dette alt sikter mot. Når dette skjer, opplever mennesket en guddommeliggjøring, selv om det ikke dermed blir Gud lik.

But there will come times when your mind is free of involvement with anything material or spiritual and totally taken up with the being of God himself. This is the contemplative work I have been describing in this book. And at such times you transcend yourself, becoming almost divine, though you remain beneath God.²⁷

Tanken om guddommeliggjøring kjenner vi igjen fra Bibelen når den snakker om å ”få del i guddommelig natur”.²⁸

Stinissen sier at foreningen med Gud kan sies å være målet for all bønn, og da tenker han på kontakten med og samtalen med Gud. Han henviser til Klemens av Alexandria, som allerede på 100-tallet formulerte definisjonen på bønn til å være samtale med Gud.²⁹ Stinissen bygger videre på dette og sier at bønnen også er veien til forening med Gud slik mystikken taler om det.³⁰ Da går bønnens vei over til å bli kontemplativ, med det uttalte mål å bli forenet med Gud. Mystikk er å bli helt okkupert av Gud, hevder Stinissen, og det skjer gjennom den kontemplative bønnen:

Kan man forberede seg bedre til å bli helt ”okkupert” av Gud – det er nettopp det mystikk er – enn ved å praktisere en bønn der man bevisst er og lever *gjennom* Gud?³¹

Johannes av Korset gir en grundig innføring i den kontemplative bønnen og ikke minst den mørke sjelens natt som hører den til. I forlengelsen av Stinissens bruk av uttrykket okkupert

²⁷ Johnston 2005, s.122

²⁸ 1.Peter 1,4

²⁹ Stinissen 2002, s.17

³⁰ Stinissen 2002, s.5

³¹ Stinissen 2002, s.130

av Gud, kan det henvises til at Johannes av Korset peker på at sjelen under kontemplasjonen utsettes for et guddommelig angrep for å guddommeliggjøre sjelen.³²

Forening med Gud kan oppfattes for bokstavelig. Slik var det for meg da jeg for alvor møtte den kontemplative tankegang. Jeg oppfattet forening med Gud som en måte å oppgå i Gud på, og dermed kolliderte det med min tanke om personligheten som består også i møtet med Gud. Det kan derfor være nyttig å understreke at kontemplasjonens mål ikke er å bli ett med Gud helt og fullt. *The Cloud* avdemper som vist overfor bruken av ordet guddommelig knyttet til mennesket til ”nesten” guddommelig, og den påpeker at et menneske aldri kan bli guddommelig slik Gud er det.³³

Stinissen holder fram et vitnesbyrd fra en trappistmunk for å vise hvor viktig det er alltid å bevare et du-forhold til Gud. Munken hadde gjennom zenmeditasjon opplevd å komme langt på mystikkens vei, men oppdaget at han var i ferd med å erstatte fellesskapets levende Gud med den anonyme urgrunn.³⁴ Han gikk altså mystikkens vei, men holdt på å komme feil av sted ved å komme bort fra den kristne mystikkens vei. Dette er et forhold å være oppmerksom på. Mystikk hører ikke bare kristendommen til. Når jeg omtaler mystikk, er det likevel den kristne mystikk jeg tenker på, den som har Kristus som sentrum og søker den treenige Gud slik Bibelen og kirkens tradisjon har forklart ham for oss.

Johannes av Korset bruker bildet av en vedkubbe som settes i brann og etter hvert oppgår i brannen for å beskrive hva han tenker på med forening:

In the same way, when the soul is transformed in the fire of love, it is not only united with the divine fire but becomes itself a living Flame, glowing and sparkling with love.³⁵

Dette kan jo tendere mot nettopp en total oppgåelse i guddommen, men da er han tydelig på at bildet brukes uten at det dermed skal forstås slik at veden blir helt oppslukt av ilden:

³² Johannes av Korset 1997, s.56

³³ Johnston 2005, s.122

³⁴ Stinissen 1978, s.16

³⁵ Johannes av Korset 2007, s.21

...yet it does not consume us when we are enveloped in its flames. Rather, it delights, deifies, and enlightens us like the fire that descended on the disciples at Pentecost.³⁶

Dette samstemmer med hva andre mystikere sier om samme tema. Det handler om en forening med Gud der mennesket fortsatt består som individ og bevarer sin identitet. Denne oppfatning av foreningen med Gud understrekes i *The Cloud*:

Though they are distinct by nature, grace has made them one.³⁷

Fordi det er denne forståelse av forening som går igjen, kan det være hensiktsmessig å gå til en annen innfallsvinkel for å illustrere hva som ligger i begrepet forening. Da er det ordet relasjon som vil være en god betegnelse å bruke. *The Cloud* påpeker at Gud i sin godhet vil føre oss til en dyp erfaring av hvem han er:

But if you strive to fix your love on him forgetting all else, which is the work of contemplation I have urged you to begin, I am confident that God in his goodness will bring you to a deep experience of himself.³⁸

Dette er den dype forening med Gud, som gjerne også kan omtales som en relasjonserfaring. Det er interessant at Johnston som skriver om kontemplasjon i en ramme omgitt av Østens mystikk og religion, skriver mye om kontemplasjon som relasjonens vei. Jeg vil gi ham en mulighet til å komme til orde om dette.

Johnston hevder at mystikk, den kontemplative vei, fører til enhet eller forening. Han bruker altså de typiske begrepene slik tradisjonen gjør det. Men sier han, dette er ikke en forening der den søkende mister sin personlighet. Det er tvert imot en forening der den bedende finner seg selv og hører seg selv tiltalt ved navn og selv settes i stand til å utbryte: "Abba, Far!"

It is true, of course, that all mysticism leads to oneness or unity; but there is a union of love in which far from losing my personality I become my true self, hear myself called by name and cry out: "Abba, Father!"³⁹

³⁶ Johannes av Korset 2007, s.37

³⁷ Johnston 2005, s.150

³⁸ Johnston 2005, s.41

For Johnston er erfaringen av barneforholdet den dype kjærlighetsrelasjon som best av alt beskriver hva som er målet på kontemplasjonens vei. Ved denne beskrivelse gjør han også kontemplasjonen meget kristosentrisk, for da blir forholdet mellom Faderen og Sønnen forbildet på erfaringen som omtales som forening med Gud. Dette er nettopp det vi finner at Jesus ville tydeliggjøre for sine venner mot slutten av sitt jordeliv. Han inkluderte sine disipler i sitt eget forhold til sin Far da han uttrykte seg slik:

(Han er) min Far og Far for dere, min Gud og deres Gud.⁴⁰

Kontemplasjonens erfaring av forening med Gud blir dermed oppfyllelsen av dette forhold, og for Johnston blir dette virkeliggjort ved at den troende blir "another Christ", en ny Kristus. I følge Johnston når mystikken sitt høydepunkt i det øyeblikk den troende i full tillit, fra dypet av sitt hjerte, kan rope ut barnekårets intime tilrop: "Abba, Far!" Da har vedkommende blitt en "ny Kristus" og fått del i den guddommelige relasjon slik den arter seg mellom Faderen og Sønnen. Den kontemplative opplysnings vei blir slik en fordypning av en relasjon. Vårt forhold til Gud som Far og til Jesus som vår bror blir gjenstand for dypere og dypere erfaring på vei mot enhet og forening. Dette blir et trinitarisk forhold ved at ropet som lyder i vårt hjerte lever ved Ånden, som Gud lar bo oss.

In other words, when my inner eye is awakened and Jesus is the centre of my life I spontaneously look up to heaven and cry out: "Abba Father!". This is the cry of the Spirit of Jesus within me. It is the Trinitarian experience about which I have spoken throughout this book. It is the Christian enlightenment.⁴¹

I stillheten finner jeg min Far, sier Merton, og derfor er stillheten min frelse.⁴² Slik kobler han seg til den samme tanke om at kontemplasjonens vei handler om fordypning av vår relasjon til Gud.

Blant veilederne innen det kontemplative livet påpekes det igjen og igjen at det er en vilje samstemt med Guds vilje som etterstrebes. Å forenes med Gud er å overgi seg helt og fullt til hans vilje. Vår dype relasjon til Gud viser seg i et liv underlagt Guds styring. *The Cloud*

³⁹ Johnston 2006, s.46

⁴⁰ Johannes 20,17

⁴¹ Johnston 2006, s.145

⁴² Merton 2005 (1), s.54

snakker om en vilje som stemmes i harmoni med Guds vilje. Dette veier mer enn alle gode følelser man kan kjenne på. Følelsene avskrives ikke som uvesentlige, men de underordnes den gode vilje. Det er den gode vilje som er kjernen i det fullkomne livet den bedende søker. Det spiller faktisk mindre rolle hva den sökende føler, så lenge han har et oppriktig ønske om å la sin egen vilje komme i harmoni med Guds vilje. Det er kjærlighetslengselen⁴³ som kommer til uttrykk ved å la viljen bli underlagt Guds vilje.

Basically, love means a radical personal commitment to God. This implies that your will is harmoniously attuned to his in an abiding contentedness and enthusiasm for all he does. A good will like this is the essence of the highest perfection. The delight and consolations of sense and spirit, regardless how sublime, are but accidental because it matters very little whether or not a person experiences them. They are incidental to life on earth but in eternity they will be essential elements of man`s final glory, just as his body (which feels them now) will be united actually and essentially forever with his spirit. But on earth the kernel of all consolation is the inner reality of a good will. Moreover, I feel certain that a person who has matured in the perfecting of his will (at least insofar as he may in this life) experiences no earthly delight or consolation that he would not willingly and joyfully renounce if God so wished.⁴⁴

Teresa av Avila forteller sine nonner at hele siktet med det hun skriver er å oppmuntre til en fullstendig overgivelse til Gud og hans vilje.⁴⁵ Uten at vi gir oss helt til ham kan han heller ikke gi seg selv helt til oss. Vår vilje må derfor underlegges hans slik at de to viljer kan bli konforme. Et annet sted skriver Teresa at den sökendes vilje samtykker i å være Guds fange, fordi den vil overgi seg til han som den elsker.

The will alone is occupied in such a way that it is unconsciously taken captive. It simply consents to be God`s prisoner, since it well knows how to surrender to One whom it loves. O, Jesus, my Lord, how precious Your love is to us then! It binds our own love so closely to it as to leave us no liberty to love anything but you!⁴⁶

⁴³ Begrepet "kjærlighetslengsel" utdypes senere. Det som sies her er en side av det jeg tenker på. Jeg kaller det kjærlighetslengsel fordi lengselen etter Gud og ville det han vil, er et uttrykk for kjærligheten til Gud, som et gjensvar på hans kjærlighet til oss.

⁴⁴ Johnston 2005, s.100

⁴⁵ Teresa av Avila 1997, s.193

⁴⁶ Teresa av Avila 1957, s.98

Igjen ser vi hvordan kjærlighetslengselen får et konkret uttrykk i en hel overgivelse og ikke konsentreres om en bestemt type følelser. Jeg skal senere komme tilbake til kjærlighetslengselen som grunnleggende drivkraft i det kontemplative livet.

Johannes av Korset taler om at kontemplasjonens virkning er at viljen gjennomsyres av Guds vilje, slik at sjelens eneste begjær blir å behage Gud.⁴⁷ Resultatet blir to viljer som vil det samme. Johannes benytter seg av samme ordbruk som Teresa når han sier at Guds vilje og menneskets vilje er blitt konforme.

The latter (the supernatural union) happens when two wills – that of the soul and that of God – are conformed together in one, and there is nothing in the one that repels the other. When the soul rids itself totally of what is repelled by the divine will, refusing to conform to it, it is transformed in God through love.⁴⁸

Johnston kan få være talsmann for et bilde som går igjen innen kontemplativ tankegang. Det tales om å bli forvandlet lik Kristus. Jeg har vært innom begrepet en ”ny Kristus” med tanke på relasjonen til Gud. Dette begrepet har også med en vilje samstemt med Guds vilje å gjøre. Johnston henviser i denne sammenheng, lik flere andre, til Paulus som sier i Galaterne 2,20: ”Jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg.”⁴⁹ Dette handler om at Kristus har tatt kontroll over den søkendes vilje, og dette er hva kontemplasjonen fører til. Slik Kristus i alle ting søkte Guds vilje, søker den troende å etterfølge Kristus på den samme vei.

Stinissen omtaler bønner som en tilstand. Bønnen gjør at vi innstilles på å være tilgjengelig for Gud. Gjennom bønner stiller vi oss til rådighet for Gud. Derfor er bønn dypest sett å ville gjøre det Gud vil vi skal gjøre. Det blir på denne måten umulig å leve et kontemplativt liv uten at det får innvirkning på vår vilje og dermed hvordan vi lever. For kontemplasjonen er i bunn og grunn å si ja til å være et redskap i Guds hender.

Så snart du har gitt deg selv helt til Faderen, på samme måte som Jesus, er ditt liv bønn. Bønn er en tilstand hvor man står fullstendig til Guds rådighet. Altfor ofte tror vi

⁴⁷ Johannes av Korset 1997, s.85

⁴⁸ Johannes av Korset 2002, s.50

⁴⁹ Johnston 2006, s.105

at vi bør tenke på Gud for å be. Men egentlig ligger denne rådighet på et dypere nivå. Den består i å ville gjøre nøyaktig det Gud vil vi skal gjøre.⁵⁰

Thomas Keating er i samme tankebaner når han sier at bønnen ikke handler om å forandre Gud, men oss.⁵¹ Dette blir et apropos til hvordan vi ofte ser på bønn. Vi bruker bønnen som et middel når vi ellers står maktesløse overfor vanskeligheter. Dette er legitimt og har mange incentiver i Guds ord. Det er likevel noe som er dypere enn det, og det er når bønnen blir veien til å legge min egen vilje i hendene på Gud og hans vilje med meg.

Når *The Cloud* oppmuntrer den søkende til å gå kontemplasjonens vei, understrekes det igjen og igjen at på denne veien må man gi slipp på alt. Det er på en måte nøkkelen i den kontemplative bønnen. All oppmerksomhet skal rettes mot Gud, og alt annet må vike. Forfatteren, som taler så mye om en ”sky av uvitenhet”, bringer i denne sammenheng inn en annen sky. Nå tales det om en ”sky av glemsel”. Den bedende skal få slippe alt inn i denne glemselens sky. Alt negativt, men også alt positivt. Det er dette som gjør at den bønn som etterstrebes, er den begrepsløse bønn. Det gjelder også alle begreper om Gud. Dette kan i første omgang virke rart, men grunnen er at det vi tenker om Gud er preget av vår manglende evne til å oppfatte og forstå. Det betyr at vi må gi slipp på vår mangelfulle forståelse av Gud og søke ham slik han er i seg selv. Forholdet mellom uvitenhetens sky og glemselens sky beskrives et sted slik:

Now you say, ”How shall I proceed to think of God as he is in himself?” To this I can only reply, “I do not know.” With this question you bring me into the very darkness and *cloud of unknowing* that I want you to enter. A man may know completely and ponder thoroughly every created thing and its works, yes, and God`s works, too, but not God himself. Thought cannot comprehend God. And so, I prefer to abandon all I can know, choosing rather to love him whom I cannot know. Though we cannot know him we can love him. By love he may be touched and embraced, never by thought. Of course, we do well at times to ponder God`s majesty or kindness for the insight these meditations may bring. But in the real contemplative work you must set all this aside and cover it over with a *cloud of forgetting*. Then let your loving desire, gracious and devout, step bravely and joyfully beyond it and reach out to pierce the darkness above.

⁵⁰ Stinissen 1978, s.93

⁵¹ Keating 1996, s.62

Yes, beat upon that thick *cloud of unknowing* with the dart of your loving desire and do not cease come what may.⁵²

Bønnen blir en overgivelse av alt som finnes i hjerte og sinn, og det er da den fullstendige åpenhet mot Gud som preger bønningen. Når *The Cloud* sier at vi skal gi slipp på alt som er i sinn og hjerte⁵³, ser vi en sammenheng med bevegelsen rundt Centering Prayer, med Thomas Keating i spissen. Det er ikke tilfeldig at hans grunnleggende bok om den kontemplative bønningen heter *Open Mind Open Heart* – åpent sinn og åpent hjerte. Keating skal få komme til orde om litt.

Et lite bønneord skal ifølge *The Cloud* være hjelpen til å holde fokuset på vei inn i den kontemplative bønningen. Det understrekes at når tankene vil vandre av gårde, eller dvele ved noe som dukker opp, enten det er negativt eller positivt, så skal man vende tilbake til bønneordet og ved det gi slipp på tanker og begreper inn i glemselens sky. For målet er hele tiden å synke ned i seg selv og dermed synke ned i Gud og bli helt omsluttet av Guds Ånd.

If you want to gather all your desire into one simple word that the mind can easily retain, choose a short word rather than a long one. A one-syllable word such as “God” or “love” is best. But choose one that is meaningful to you. Then fix it in your mind so that it will remain there come what may. This word will be your defense in conflict and in peace. Use it to beat upon the cloud of darkness above you and to subdue all distractions, consigning them to the *cloud of forgetting* beneath you. Should some thought go on annoying you demanding to know what you are doing, answer with this one word alone. If your mind begins to intellectualize over the meaning and connotations of this little word, remind yourself that its value lies in its simplicity. Do this and I assure you these thoughts will vanish. Why? Because you have refused to develop them with arguing.⁵⁴

Johannes av Korset har sin poetiske måte å beskrive hvordan alt må gis slipp på. I diktet som *The Dark Night* er en utleggelse av, heter det: ”Jeg gikk ut uten at noen så meg, mitt hus var innhyllet i søvn...” Dette utlegger Johannes slik at alle tjenerne i huset sover, de som er bilder

⁵² Johnston 2005, s.46

⁵³ Johnston 2005, s.91

⁵⁴ Johnston 2005, s.48

på alle lyster og begjær som finnes i sjelen. I våken tilstand vil de hindre den bedende å søke den som kjærligheten er vendt mot. Den søkende smyger seg derfor ut mens de sover.⁵⁵ Det er altså den mørke natten som er vårt redning. Det er da sansene sover og vi kan nå fram til det vi lengter etter. Av denne grunn kan vi også skjønne Johannes når han kan omtale den mørke natten som den lykkelige natt. For det er i denne natten hjertets lengsel finner sitt svar.

It (the soul) travelled alone in complete darkness. Nevertheless, God's fires of love were burning in the soul. This made it long for God. It encouraged and guided it, so that the soul soared upwards to God along this solitary road, even though it was not aware how this was happening. Thus the soul sings – *In the happy night*.⁵⁶

Den mørke natten skjuler oss for våre fiender, alt som så tydelig vil holde oss igjen på troens vei. Men den skjuler oss også for det som er godt, noe som kan virke forvirrende. Det kan være plagsomt å oppleve at lysten til de gode tingene man før har satt pris på ikke lenger er der. Da, sier Johannes, skal vi huske på at det er Gud som i sin nåde leder oss inn i den mørke natten for at vi skal legge fra oss alt og hvile i den nakne troen. På grunn av fordervet i vår natur må vi gi slipp på alt for å kunne ta imot den guddommelige gave som gis oss.⁵⁷

Om dette sier Johannes et annet sted at vi må gi fra oss alt for å være i stand til å ta imot Guds Ånd og ved det bli forvandlet i renhet.⁵⁸ Han understreker hele tiden viktigheten av den fullstendige overgivelse. Det finnes ikke noe vi ikke skal gi slipp på. Moses er for Johannes et bilde på alt dette. Han fikk beskjed om å komme opp på fjellet alene for å møte Gud. Verken menneske eller dyr skulle være med. Aldeles tomhendt skulle Moses komme, og tomhendt fikk han møte Gud i skyen.⁵⁹ Den søkende må gi slipp på alt, men det han får er uendelig mye større. Det er hva Johannes poengterer på sin poetiske måte. Og han er helt i tråd med budskapet i *The Cloud*.

⁵⁵ Johannes av Korset 1997, s.86

⁵⁶ Johannes av Korset 1997, s.116

⁵⁷ Johannes av Korset 1997, s.89-90

⁵⁸ Johannes av Korset 2002, s.20

⁵⁹ 2.Mosebok 19

Johnston påpeker på sin side at i det totale tap ligger den totale gevinst. Ved å gi slipp på alt, vinner man alt. Det er oppstandelsens rop som høres. Det som virker som død er i realiteten liv. Han peker på hvordan Jesus i sin kenosis – selvutslettelse – gikk veien til herlighet.⁶⁰

Igjen ser vi hvordan det som er så smertefullt og virker så uforståelig er en vei til noe som er enda bedre. Det koster å gi slipp, men det har også sin lønn. En lønn som ikke gis av fortjeneste, men som alene har sin grunn i Guds nåde. Johnston henviser i samme åndedrag til Jesu påbud til disiplene om ikke å ta med seg noe i etterfølgelsen av ham.⁶¹ De skulle ikke gjøre seg avhengige av noe utenom Jesus, og Johnston omtaler her to ting de skulle være løst fra. Det ene er bekymringer. De skulle leve i øyeblikket. Det andre henger sammen med det første, å løsrive seg fra alle tanker, bilder og begreper. I dette ser vi linjen til lærdommen vi allerede har møtt hos *The Cloud* og Johannes av Korset. Vi skal ikke henge fast ved noe. Alt skal overgis for at Gud kan få vise seg for oss, og i dette livet viser Gud seg for oss i tomheten, sier Johnston.

And yet renunciation of discursive thinking is only the first step. One must not cling to the joys of mystical silence or the rapture of enlightenment or the consolations of passive love. One must cling *to nothing*: this is the void. One must not even cling to noble thoughts and feelings about God, for these thoughts and feelings are not God. If you wish, you may cling to God as He is in Himself. But this is not very helpful because in this life God is the void, God is the nothingness, God is the cloud of unknowing. He is fullness and everything and wisdom in Himself; but He is like nothingness and emptiness and the cloud to us. For no man ever sees God.⁶²

Merton er på linje med de foregående når han sier at vi må gi slipp på alt i oss om vi skal kunne erfare det overbevisende nærvær som revolusjonerer vårt indre liv. Når han sier alt, mener han alt, til og med våre ønsker om å se Gud og kjenne ham.⁶³ Det virker unektelig som et paradoks at ved å gi slipp på lysten til å møte Gud, skal vi få møte ham, men dette er hva kontemplasjonens veiledere forteller oss. Ikke bare èn av dem, men det går igjen. Det er når vi ribbes for alt vårt eget at vi blir i stand til å møte Gud i kontemplasjonen.

⁶⁰ Johnston 2006, s.117

⁶¹ Johnston 2006, s.98

⁶² Johnston 2006, s.99

⁶³ Merton 2005 (2), s.111

Bønnen blir på denne måten en øvelse i oppgivelse. Merton taler om en ordløs bønn med det ene sikte å overgi hele hjertet til Gud i stillheten. Det er i denne stillheten foreningen med Gud kan skje. Når alt vårt eget er lagt bort, kan Gud slippe til og fylle det tomme rom med sin herlighet.

Whatever one may think of the value of communal celebration with all kinds of song and self-expression – and these certainly have their place – the kind of prayer we here speak of as properly “monastic” (though it may also fit into the life of any lay person who is attracted to it) is a prayer of silence, simplicity, contemplative and meditative unity, a deep personal integration in an attentive watchful listening of “the heart”. The response such prayer calls forth is not usually one of jubilation or audible witness: it is a wordless and total surrender of the heart in silence.⁶⁴

Stinissen omtaler den kontemplative bønn som å slippe løs seg selv.⁶⁵ Ingenting må holde igjen. Det er ikke lenger noe å klynge seg til. Det må oppgis for å kunne være helt åpen for Gud. Slik må det være for at man på dypet av seg selv kan finne tilbake til utgangspunktet for oss alle, nemlig den rene relasjon til Gud. Dette innebærer ifølge Stinissen et kors. Det koster å gi avkall på alt. Samtidig stilles det ikke lenger noen krav til Gud om at han skal vise seg slik eller slik. I den ordløse og objektløse bønn gir man seg helt over til Guds nåde, og så får det bli slik Gud vil. Men det er på denne måten Bibelens ord oppfylles om at den som mister sitt liv, skal finne det.⁶⁶

Stinissen understreker at den kontemplative veien alltid er å gi slipp på alt. I dette inngår også å gi slipp på de begrensede bilder vi har av Gud. Det er når Gud søkes slik han er i seg selv at han kan bli funnet som den han er. Da er ikke lenger bønnens frukt at vi får noe av Gud, men vi får ham selv.

Hvis jeg betrakter Gud som en *Gud for meg*, hvis jeg ser ham ut fra mine egne behov og forventninger, skaper jeg meg en Gud etter mine egne mål. Jeg gjør ham meget liten. Men hvis jeg slipper taket i meg selv, hvis jeg forlater mitt eget og søker *Gud*

⁶⁴ Merton 2005 (2), s.33

⁶⁵ Stinissen 1978, s.141

⁶⁶ Matteus 10,39

slik han er i seg selv, da vil det vise seg at denne Gud *er* en Gud for meg. Den som er villig til å avstå fra Guds gaver, får ta imot Gud selv.⁶⁷

Keating er helt i tråd med de andre kontemplative veiledere i at veien inn i den kontemplative bønningen er å gi slipp på alt. Det som dukker opp i tankene skal bare få komme og gå. Den bevisste handling er å gi slipp på det som kommer. Han sammenligner det som å sitte og se på en elv som flyter sakte forbi. Nedover elven kommer snart det ene, snart det andre. Alt sammen skal bare få flyte av gårde uten at tankene skal dvele ved det, for den kontemplative bønn handler om oppmerksomhet mot selve elven.

Faith is the opening and surrendering to God. The spiritual journey does not require going anywhere because God is already with us and in us. It is a question of allowing our ordinary thoughts to recede into the background and to float along the river of consciousness without our noticing them, while we direct our attention toward the river on which they are floating. We are like someone sitting on the bank of a river and watching the boats go by. If we stay on the bank, with our attention on the river rather than on the boats, the capacity to disregard thoughts as they go by will develop, and a deeper kind of attention will emerge.⁶⁸

Keating er inneforstått med at det ligger selvfornektelse i det å la tankene og bildene gå etter som de kommer. Men det er i denne forsakelse at den bedendes mulighet ligger. For det å gi slipp på, blir en øvelse i å ikke skulle kontrollere Gud, og det blir en øvelse i å ikke skulle klynge seg til noe. Da har den søkende bare Guds nåde å stole på, og det er denne nåde han skal få hvile i.

Let go of sensible and spiritual consolation. When you feel the love of God flowing into you, it is a kind of union, but is a union of which you are aware. Therefore, it is not pure union, not full union. Spiritual consolation is so marvelous that human nature eagerly reaches out for it. We are not about to sit still and pretend it isn't there. We reach out for it with all our being and cry, "If I can only remember how I got here!".

⁶⁷ Stinissen 2002, s.115

⁶⁸ Keating 1996, s.35

So long as you are moved by such desires, you are still trying to control God. Even if you see the heavens opening and Jesus sitting at the right hand of the Father, forget it. Return to the sacred word. You have nothing to lose. Spiritual communications accomplish their purpose instantly before you have the chance to reflect on them. You have received the full benefit of the gift even if you never think of it again. Letting go of spiritual gifts is the best way to receive them. The more detached you are from them, the more you can receive or rather, the better you can receive. It takes a lot of courage to let go of the most delightful things that can be experienced.⁶⁹

Etter denne gjennomgang av foreningen med Gud som kontemplasjonens mål, vil jeg gå over til å si noe om den kjærlighetslengsel som hele tiden driver den søkende framover på veien mot den fulle overgivelse.

2.2.2 Kjærlighetslengsel

The Cloud innledes med en bønn der uttrykket ”fullkommen kjærlighet” defineres som målet for bønnen. Den troendes bønn er en bønn om at kjærligheten må bli fullkommen ved at hjertet blir rensset og Ånden øst ut over det. Bønnen lyder slik:

O God unto whom all hearts lie open
unto whom desire is eloquent
and from whom no secret thing is hidden;
purify the thoughts of my heart
by the outpouring of your Spirit
that I may love you with a perfect love
and praise you as you deserve. Amen.⁷⁰

Dette er en annen måte å formulere målet på kontemplasjonens vei. Det er en bønn om at Guds kjærlighet må innta hjertet så helt og fullt at det beskrives som at kjærligheten har blitt fullkommen. Teresa av Avila omtaler denne kjærlighetserfaring som fullkommen kontemplasjon,⁷¹ og slik er hun helt i tråd med forfatteren av *The Cloud* om at kontemplasjon

⁶⁹ Keating 1996, s.76

⁷⁰ Johnston 2005, s.35

⁷¹ Teresa av Avila 1997, s.146

handler om en vekst i kjærlighet. Denne vekst pågår gjennom kontemplasjon til den kan omtales som fullkommen.

Denne kjærlighetslengselen er et fremtredende trekk ved kontemplasjonen, for ikke å si det mest fremtredende trekk. *The Cloud* omtaler denne kjærlighetslengselen med uttrykket ”a gentle stirring of love”, en ”varsom kjærlighetsbevegelse”. Dette er en kjærlighet rettet mot Gud. Den drar oss hele tiden i retning Gud. Derfor sies det også i *The Cloud* at dette er en kjærlighetslengsel vi kan stole på. Vi kan hengi oss til den med tillit og vite at den fører oss på rett vei i livet.

And so you may confidently rely on this gentle stirring of love in your heart and follow wherever it leads you, for it is your sure guide in this life and will bring you to the glory of the next.⁷²

Tilliten til denne kjærlighetslengselen i hjertet er til å stole på fordi den er lagt der av Gud selv. Det er ikke menneskets påfunn eller innsats, men ene og alene et verk av Gud. Den er Guds gave.⁷³

Andre kontemplative forfattere bekrefter det som *The Cloud* sier om lengselen lagt ned i den søkendes hjerte. Johannes av Korset skriver om den kjærlighetsflamme som Gud tenner i den troendes hjerte ved Den hellige ånd, og han sier at det vekker en lengsel om at kjærligheten må bli fullkommengjort i følge den salige visjon som demrer i hjertet.⁷⁴ Johannes omtaler denne kjærlighetsgave fra Gud som selve kontemplasjonens innhold. Han gir følgende definisjon av kontemplasjon:

Contemplation is nothing less than a secret, peaceful and loving infusion from God.⁷⁵

Teresa av Avila ordlegger seg på lignende vis når hun sier at den kontemplative bønn er å følge den kjærlighet som Gud selv vekker i sjelen.⁷⁶ Også hun er tydelig på at det kontemplative livet skapes ved at Gud gjør et kjærlighetens nådesverk i hjertet, og at det er

⁷² Johnston 2005, s.100

⁷³ Johnston 2005, s.87

⁷⁴ Johannes av Korset 2007, s.29

⁷⁵ Johannes av Korset 1997, s.32

⁷⁶ Teresa av Avila 1957, s.105

denne kjærlighet som gir retning for den troendes liv. Når vi følger denne kjærlighetslengselen, vil kjærligheten vokse og bli renere og renere.

Den franske munken Abhishiktânanda, som levde størstedelen av sitt liv i India, poengterer at å leve i Guds nærvær ikke blir en plikt for den som har fått oppleve Guds kjærlighet. Denne kjærlighet skaper en lengsel i hjertet som blir det mest direkte uttrykk for kjærligheten til Gud.

To live in the presence of God should be as natural for a Christian as to breathe the air which surrounds him. Furthermore, to live consciously and worthily in this presence – in other words, to pray - should never have for him even the appearance of a duty which he is bound to perform in obedience to some external law. No, for him to live in God`s presence is not a duty; rather for him, as for every human being, it is an inalienable birthright, written into his very nature. It is the most spontaneous desire of his being, the most direct expression of his love for God, whose child he is.⁷⁷

Johnston sier at kjærligheten blir motivasjonen for den mystiske vandring, ja, selve drivkraften i den. Kjærligheten blir det indre øye som viser oss hvilken vei vi skal gå.⁷⁸ Vi famler altså ikke i mørke. Vi går på en vei opplyst av den kjærlighetsflamme som Gud har tent i oss. Ved det har vi fått et åndelig syn som gjør oss i stand til å finne den rette vei.

Stinissen omtaler det kristne livet som et kjærlighetseventyr. Vi står i et forhold til Gud gjennom tiltale og svar. Gud møter oss i kjærlighet, og vi svarer i kjærlighet. Alt dette er gave fra Gud, for i det kristne livet er alt av nåde.⁷⁹ Igjen ser vi at det er Gud som er beveggrunnen. Det er fra ham initiativet kommer, og han skaper en kjærlighetsbevegelse i hjertet som gir retning for bønner og for livet. Livet blir rett og slett bønn ved den drivkraft som kjærligheten er i hjertet.

Det er en uttrykksfull beskrivelse som brukes i forbindelse med den kontemplative kjærlighet, og det er ”såret av kjærlighet”. Jeg vil dvele litt ved denne beskrivelse. Første gang jeg møtte dette uttrykket var hos Makarios, i tradisjonen regnet blant de tidlige ørkenfedre. Nå bruker

⁷⁷ Abhishiktânanda 2001, s.2-3

⁷⁸ Johnston 2006, s.19

⁷⁹ Stinissen 1978, s.13

han riktignok ikke direkte ”såret av kjærlighet”. Hans uttrykk er ”såret av himmelsk lengsel etter Ånden”, som han sier er kjærlighetens attrå etter Gud.⁸⁰ Innholdsmessig handler det om det samme. Det er lagt en kjærlighet ned i hjertet som er så sterk at den er til å bli syk av. Dette er noe vi kjenner igjen fra Høysangen i Bibelen, en bok som mystikken alltid har sett på som en skattkiste. Det henger igjen sammen med at den mystiske erfaring lettere kan beskrives i poetiske vendinger framfor systematisk utleggelse.

Høysangen bruker ved et par anledninger betegnelsen ”syk av kjærlighet”.⁸¹ Av sammenhengen skjønner vi også noe av innholdet i uttrykket. Kjærligheten er så sterk at lengselen etter den elskede oppleves tærende på kroppen. Det er et kjærlighetssug som tar tak i den som får del i denne kjærlighet, og ikke minst blir man ”syk” i de perioder den elskede føles borte. Ved å være såret av kjærlighet har man blitt smittet av noe som ikke slipper taket. Kjærligheten ligger der som gnagende lengsel. Innholdet i denne beskrivelse går igjen i den kontemplative litteraturen. Johannes av Korset knytter denne måten å oppleve kjærligheten på til den mørke natten. På grunn av den sårhet som ligger i kjærligheten dekket av mørke, kaller han i denne sammenheng den mørke natten for den smertefulle natten.⁸² Den bedende opplever seg ”alvorlig såret av Guds kjærlighet”:

What we are now describing are the fires of spiritual love in the soul. This love feels that it has been badly wounded by God’s love in the middle of this dark night. Although its understanding is limited because it is in this dark night it is nevertheless dimly aware of the presence of God. Now the spirit finds that it is deeply and passionately in love because these spiritual fires of love produce the passion of love.⁸³

For Johannes handler dette om at Gud har lagt en så sterk lengsel etter seg selv ned i menneskets hjerte at ingenting kan erstatte dette. Selv om Gud oppleves fraværende, kan ikke den bedende oppgi ham for noe annet. Det er hele tiden en draging mot Gud, og nattens mørke blir bare en forsterking av den totale avhengighet av Gud.

⁸⁰ Makarios 2001, s.59

⁸¹ Høysangen 2,5 og 5,8

⁸² Johannes av Korset 1997, s.75

⁸³ Johannes av Korset 1997, s.76

Om vi går til *The Living Flame of Love*, er det den guddommelige kjærlighetsberøring som lyser imot oss i alt som sies. Her omtales kjærlighetssåret som ”det salige sår”.⁸⁴ Dette er da også en helt naturlig måte å si det på, for kjærligheten er god. Det er en god opplevelse å være forelsket, og det er en dekkende beskrivelse av hva det er å være såret av kjærlighet. Like fullt er det også i denne boken slik at kjærlighetssåret er smertefullt. Midt i det smertefulle er det likevel håp, for det ligger et paradoks gjemt her, sier Johannes. Det er faktisk slik at jo mer vi såres, jo sunnere blir vi. Dette henger sammen med at den brennende kjærlighetsflammen både sårer og helbreder.

There is here a great paradox. The more we are wounded the more healthy we are. For the continued burning of loves` s fire both heals and soothes even while it inflicts pain. Indeed, the wounding is only present in order that the Spirit may comfort us more deeply and more abundantly.⁸⁵

James Harpur, som skriver om mystikere gjennom historien, forteller om hvordan Madame Guyon gjennom møte med en munk opplevde Guds inngrep i sitt hjerte så det kunne beskrives som et dypt sår. Hun omtaler såret som så salig at hun ikke vil bli kurert fra det.⁸⁶ Teresa av Avila kan ordlegge seg på samme måte.⁸⁷ I dette ligger ikke en motsigelse av såret som en helbredende mulighet. Det er heller motsatt. Nettopp fordi det har slik en saliggjørende virkning, vil de heller kjenne sårets smerte enn være den foruten. Noe av det samme er Peter Halldorf inne på når han skriver om hvordan Ånden vekker lengselen og får kjærligheten til å flamme i vårt indre. Da blir dette til et kall vi kan stole på. Ikke som en enkel og problemløs vei å gå, men som en uimotståelig vei fordi kjærlighetens gave er så sterk.

Ånden får lengselen og kjærligheten til å flamme opp i hjertet vårt. Det betyr ikke at den veien vi slår inn på når vi følger Åndens kall, er bred og problemfri å gå på. Men den er uimotståelig.⁸⁸

⁸⁴ Johannes av Korset 2007, s.35

⁸⁵ Johannes av Korset 2007, s.38

⁸⁶ Harpur 2005, s.173

⁸⁷ Teresa av Avila 2007, s.173

⁸⁸ Halldorf 2004, s.21

Johnston skriver også om å være såret av kjærlighet og omtaler det som både en overstrømmende glede og en dyp smerte. Gleden ligger i kjennskapet og samværet med den man elsker, mens smerten bunner i det fortvilte rop: ”Hvor er min elskede?”⁸⁹ Johnston kobler dette til tematikken vi finner igjen i Salomos Høysang.

Stinissen omtaler lengselen i samme ordelag som de foran nevnte. Det er en lengsel som skyldes et dypt behov i vårt indre, og den skaper både stor salighet og stor smerte. Den er pine og glede på samme tid, men samme hvor smertefull den er kan den ikke gis slipp på. Han sier også at mennesker som slik er blitt såret av Gud, blir som en stor familie, for de gjenkjenner det samme sår hos hverandre når de møtes.

Man blir glad og takknemlig over å finne en som vandrer denne vei, en som er grepet av Gud. Mennesker som er såret av Gud, danner en eneste familie, en stor venneskrets. Når man treffer et slikt menneske, har man inntrykk av å ha kjent hverandre lenge. Gud fører oss jo på samme vei, og med få ord forstår man meget.⁹⁰

Etter denne analyse av kjærlighetslengselen, vil jeg gå videre til et annet viktig temaområde jeg har sett i den kontemplative tenkning. Med begrepet ”det sanne selvet” utredes tanken om Guds iboende nærvær i mennesket.

2.2.3 Det sanne selvet

Med dette tema kommer vi inn på den grunnleggende forståelse av hvem vi er som mennesker. Vi beveger oss nå inn på menneskesyn og identitet, og derfor blir dette viktige avklaringer i den kontemplative tankegang.

En grunnleggende tankerekke hos forfatteren av *The Cloud*, knytter seg til det falske og sanne selvet. Nå brukes ikke direkte uttrykket ”det falske selvet”, men ”det sanne selvet” brukes.⁹¹ Motsetningene beskrives som ”det overfladiske selvet” og ”det syke selvet”. Disse beskrivelsene kan vi samle inn i ”det falske selvet” for å få motpolen til ”det sanne selvet”. Om ikke uttrykkene brukes ofte av forfatteren, merkes problematikken gjennom hele boken. Ja, det er på en måte dette det hele handler om. Mennesket ble skapt i Guds bilde og fikk i

⁸⁹ Johnston 2006, s.137

⁹⁰ Stinissen 1976, s.36

⁹¹ Johnston 2005, s.124

dette sitt sanne jeg. Ved synden er gudsbildet ødelagt slik at menneskets selv kan omtales som overfladisk eller sykt, eller som falsk i motsetning til sann. Det opprinnelige er ødelagt, men det finnes en vei ut av uføret, og her kommer kontemplasjonen inn som en helbredende faktor.

Privi Counseling har en bønn som viser dynamikken i overgivelsen til Gud for å vinne seg selv:

That which I am and the way that I am,
with all my gifts of nature and grace,
you have given to me, O Lord, and you are
all this. I offer it all to you, principally
to praise you and to help my fellow Christians
and myself.⁹²

I lys av *The Cloud* og *Privi Counseling* i sammenheng, forstår jeg ”det som jeg er og slik som jeg er” som en syntese av det opprinnelige som mennesket bærer med seg fra Gud og det som det er blitt til ved syndens spor. Når alt dette overgis Gud i kontemplasjonen, kan helbredelse finne sted og nåden seire over synden. Dette gjentas flere ganger gjennom boken og ligger hele tiden som en sterk anmodning til å søke det kontemplative liv.

Now do you see why I rouse you to this spiritual work? You would have taken to it naturally had man not sinned, for man was created to love and everything else was created to make love possible. Nevertheless, by the work of contemplative love man will be healed.⁹³

Den kontemplative vei er altså en vei til helbredelse av mennesket og gjøre det helt og sant igjen ved at det i kontemplasjonen legger av det falske selvet og blir kledd i det sanne. Vi skal se at denne underliggende forståelse i *The Cloud*, går igjen hos forfattere innen den kontemplative tradisjon.

⁹² Johnston 2005, s.144

⁹³ Johnston 2005, s.42

Johannes av Korset sier i *Living Flame* at gjennom kjærligheten blir vi stand til å utvikle oss. Den forløser alt vi er og kan bli.⁹⁴ Med dette sier han at det ligger noe guddommelig latent i oss som mennesker, og Guds kjærlighet kan gi næring til det og hjelpe det til å folde seg ut i sin prakt. Han sier videre at vi må huske på at Gud bor på mystisk og skjult vis i alle mennesker, ja, i alt han har skapt, og uten at det var slik kunne ikke noe være til.⁹⁵ Han forankrer på denne måten alt liv i Gud. Så også med mennesket, og slik framheves den skjulte storhet i mennesket. Dette er en storhet som Gud ved sin kjærlighet vil lokke fram.

God is our center, and when we are living in our center we have traveled as deeply into ourselves as possible.⁹⁶

Med slike utsagn poengterer Johannes et menneskesyn som løfter fram menneskets iboende muligheter fordi det er bebodd av Gud. I *Ascent* kommer han også inn på dette. Sjelen er smittet av begjær som fyller den med ondskap av mange slag, og like fullt er sjelen i seg selv et fullkomment bilde av Gud.⁹⁷ Dette er tilsynelatende en motsigelse, men for Johannes er det en grunnleggende tanke han holder fast på. Kontemplasjonen blir for ham den helbredende handling som renser sjelen og gjør den i rett stand til forening med Gud.

Johannes gjentar at Gud bor i ethvert menneske, selv den største synder, men hele tiden arbeider Gud for forening mellom seg og alt han har skapt.⁹⁸ Tanken om Gud i oss er altså et fundamentalt utgangspunkt hos Johannes av Korset. I denne forståelse er det en sammenheng mellom Gud og mennesker som all verdens synd ikke har greid å bryte, og Guds frelsende handling er hele tiden rettet mot gjenopprettelse og helbredelse av det syke mennesket. Dette skriver han om i *The Dark Night*. Han sier at når Gud opplyser sjelen, så blir på den ene siden syndens smitte synlig, menneskets urene tilstand. Men det handler ikke kun om å påvise menneskets elendighet, det er også en annen positiv side av opplysningen. Den går ut på at mennesket blir i stand til å se sin storhet.

⁹⁴ Johannes av Korset 2007, s.15

⁹⁵ Johannes av Korset 2007, s.68

⁹⁶ Johannes av Korset 2007, s.28

⁹⁷ Johannes av Korset 2002, s.28

⁹⁸ Johannes av Korset 2002, s.49

When God gives light to the soul, he not only makes it aware of its own miserable state before God, as we have already said, but God also makes the soul aware of his greatness and excellence.⁹⁹

Dette skjer i følge Johannes i sjelens mørke natt. Mennesket blir klar over hvem det er, og det skjer samtidig en renselse på vei mot forening med Gud.

William Johnston beskriver den kontemplative bønnens vei som en indre reise. Under denne reisen vil den bedende stadig øke sin bevissthet på vei ned mot dypet av seg selv, der Guds Ånd bor. Han uttrykker seg slik: ”der det store mysterium vi kaller Guds Ånd bor.”¹⁰⁰

Johnston vektlegger altså den samme grunnleggende tanke om Guds nærvær i menneskets innerste rom. Dermed blir kontemplasjonen også for ham en vei til å finne seg selv og bli helt menneske, og dette er samtidig å få et endret fokus fra seg selv i sentrum til å få Kristus i sentrum av sitt liv.

Denne prosess beskrives som en helbredelse. Det falske selvet må vike plassen for det sanne selvet, og mennesket blir mer og mer seg selv. Helbredelsen starter med kjærlighetskallet som lyder fra dypet av menneskets indre. Det er Åndens kall til forening. Mennesket svarer ved at det gjennom kontemplasjon blir stille for å lytte til den indre stemmen, som er Guds røst.¹⁰¹ Det er på denne bakgrunn vi også må forstå Johnston når han stadig gjentar at den søkendes mål er å bli ”another Christ”, en ny Kristus. Vi skal bli som Kristus ved å følge ham i hans intense oppmerksomhet rettet mot Gud. Jesus var klar på fokuset i sitt liv da han sa: ”For jeg er ikke kommet ned fra himmelen for å gjøre det jeg selv vil, men det han vil, han som har sendt meg.”¹⁰² Dette er den bevisstgjøring som Johnston mener kontemplasjonen gradvis vil øke i oss.

Abhishiktānanda var vel fortrolig med indisk spiritualitet, og han knytter stadig an til denne spiritualiteten i sin utleggelse av den kristne forståelse av troslivet. Et begrep han tar med seg fra sin indiske sammenheng er ”guhā” – hule. Dette er i indisk forståelse det indre rom, ofte omtalt som hjerte, der guddommen bor, Brahman – den Absolutte. Fordi guhā er stedet for

⁹⁹ Johannes av Korset 1997, s.37

¹⁰⁰ Johnston 2006, s.97

¹⁰¹ Johnston 2006, s.128

¹⁰² Johannes 6,38

Brahman, blir det også stedet for ”atman” – det dype og sanne selvet.¹⁰³ Abhishiktânanda bruker guhâ som bakgrunn når han taler om det indre rom i mennesket. Dette indre rom er den helligdom i hvert menneske der Guds Ånd bor og venter på menneskets bevisstgjøring. I følge Abhishiktânanda er det i dette indre rom man finner sin sanne identitet, og han hevder det gagnar oss lite om vi kan styre universet så lenge vi ikke har funnet oss selv i den indre helligdom.¹⁰⁴

I det indre rom ligger menneskets latente muligheter skjult, og bønnens vei er veien innover mot dette rom for å frigjøre det som Gud har lagt der. Veien er som en oppvåkning, man ser mer og mer av sitt sanne selv og bevisstgjøres til et sannere liv. Om dette skriver han at det er presserende for kirken å hjelpe alle Jesu disipler til å gå inn i denne helligdom hvor Ånden venter dem.¹⁰⁵ Hos Abhishiktânanda er det tilropet ”Abba, Far!” som er nøkkelen som åpner døren inn til den indre helligdom:

Abba, Father! is the sacred word which opens the gates of eternity, the door of the innermost sanctuary, the secret cave of the heart, and leads the child of God as far as the ultimate mystery of God, hidden in the depths of his own self – that secret which was hidden from all human generations, until at last the Son of God himself came to our earth and was manifested as the Son of Man.¹⁰⁶

På dette viset blir også hans oppfatning av den mystiske handling i hjertets innerste tydelig kristosentrisk. For det er Gud Far selv som inviterer til det nære forholdet gjennom Sønnen, han som blir vår veiviser på veien til å finne vårt sanne selv.

Stinissen kan ordlegge seg omtrent på samme måte som Abhishiktânanda. Han sier at i dypet av hvert menneske finnes det et hellig rom. Her bærer mennesket Guds bilde. Her er det født av Gud.¹⁰⁷ Stinissen hevder at siden vi er av Gud, blir menneskets grunnsynd at vi har glemt hvem vi er. Det å finne seg selv og vinne tilbake sin rette natur blir dermed et oppgjør med synden i vårt liv. Vi lever med en todelthet, vi er både guddommelige og syndige. Men i dypet

¹⁰³ Abhishiktânanda 2001, s.101

¹⁰⁴ Abhishiktânanda 2001, s.75

¹⁰⁵ Abhishiktânanda 2001, s.56

¹⁰⁶ Abhishiktânanda 2001, s.119

¹⁰⁷ Stinissen 1976, s.5

av oss selv er vi lys, og når dette gudslýset får slippe til, vil det sanne selvet seire over det fremmedgjorte selvet.

At vi mennesker er guddommelige og syndige på samme tid, er et av kristendommens grunnleggende paradokser. Men dette betyr ikke at vi er guddommelige i en del av vårt vesen og syndige i en annen. Synden kommer av at vi glemmer vår ekte natur. Grunnsynden er egentlig glemselen, denne manglende oppmerksomhet og bevissthet om den dypeste sannheten om oss selv: at vi er av Gud. Jo mer du blir deg ditt innerste vesen bevisst, desto mer vil hjertet bli ”knust” (cor contritum) når du ser hvor fremmedgjort du lenge har vært og fortsetter å være.¹⁰⁸

Bønnen blir på denne måten å gå på en vei der man slutter å være en annen enn den man virkelig er, eller sagt positivt: Å be er å bli den man er.

I sin bok om kristen dypmeditasjon har Stinissen en lengre utdyping av hvem mennesket er.¹⁰⁹ Poenget for ham er nettopp at alle hører Gud til, men at det har skjedd en fremmedgjøring ved at løgnen, som stammer fra den onde, har gjort at vi ikke lenger vet hvem vi er. Men menneskets ekte identitet er kjærlighet, guddommelig kjærlighet, og det er dette vi må ledes tilbake til. Stinissen fortsetter med å si at siden alle mennesker bærer Guds bilde i seg og hører ham til, hører også Kristus alle til. Han er ikke bare forbeholdt de som kaller seg kristne. Kristus er Guds lys i alle mennesker. Han er den dype kilde i et hvert menneske. Ut fra dette hevder han at alle mennesker er Guds barn, men det er ikke alle som er klar over hvem de er.

Natur og nåde henger sammen, mener Stinissen. Det er ikke slik at skapelsen er èn ting, og at nåden kommer og gjør den til noe annet. Nåden ligger innesluttet i skapelsen. Når bønnen derfor handler om å bli det man er, gir det mening å forklare kontemplasjon som å synke ned i seg selv og i dette dype, indre rommet møte den Gud som er vår Skaper og vår Far. Og vår veiviser og forløser på bønnens vei er Kristus, det sanne lys.

¹⁰⁸ Stinissen 1999, s.43

¹⁰⁹ Stinissen 1978, s.27-46

Kristus er i alle fall til stede, enten man vedkjenner seg ham eller ikke. Vi må lære oss å se på nåden som noe som berører menneskets vesen, og det krever i sin tur et fornyet syn på skapelsen. Når Gud skaper mennesket, skaper han det i en overnaturlig tilstand. Særlig de greske kirkefedrene understreker at det som man i teologien kaller ”*gratia increata*” (den uskapte nåden), dvs. Gud, blir gitt i og gjennom skapelsesakten. Det er ikke slik at skapelsen kommer først og *siden* nåden som liksom løfter alt opp på et overnaturlig plan. Nei, nåden er innesluttet i naturen, det hører med til vår natur at vi er overnaturlige. Det liv som lever i oss er guddommelig. Nådens vesen består først og fremst i at vi er til.¹¹⁰

Når Keating uttaler seg om disse tingene, er han like klar som Stinissen på guds nærværet i hvert menneske. Det er denne kjensgjerning det kristne livet og dets vekst er fundamentert på. Gud er nær ved starten av vår vandring, underveis og ved dens slutt. Gud er aldri borte. Han bor i oss.¹¹¹ Det er Guds iboende nærvær i mennesket som er den grunnleggende teologiske basis for dets åndelige vandring. Menneskets sanne selv er knyttet til guds nærværet i det, og den kontemplative bønnen blir oppvåkningen som viser hvem man virkelig er. Dermed blir det også hos Keating en avledning av det falske selvet, det som ennå ikke ser og vet hvem det er, og at man bytter det ut med sitt sanne selv.

Det er Guds ord som skaper denne oppvåkning i mennesket, både det skrevne Ordet og det inkarnerte Ordet, Kristus. Disse to sidene av Ordet henger sammen i ett. Bønnen blir vår respons på Ordets nærvær og tiltale til oss. Ordet viser oss Guds iboende nærvær og dette nærværs helbredende kraft, og gradvis vil denne kraften gjøre sin virkning både i bønn og handling. Den treenige Gud har altså sin bolig dypet i menneskets indre. Likevel taler Keating om at Kristus fødes i oss ved tro og dermed forenes med vårt sanne selv. Den prosess som skapes av dette omtaler Keating som avdekking av Kristi oppstandelse i oss.¹¹² Og i denne prosess vil man etter hvert forstå at det sanne selv er Kristus som viser seg selv i oss.¹¹³ Foreningen med Gud blir dermed også å finne sitt sanne selv i dypet av seg selv.

Etter den analyse jeg nå har gjort til forståelse av sentrale begreper i kontemplativ tenkning og bønn, vil jeg avslutte studiets analysedel med å komme inn på den apofatiske siden av

¹¹⁰ Stinissen 1978, s.41

¹¹¹ Keating 2001, s.2-3

¹¹² Keating 1996, s.13

¹¹³ Keating 1996, s.103

kontemplasjonen og hva som ligger i dette. Deretter vil jeg si noe om kontemplasjonens utadrettede kjærlighet.

2.3 Apofatisk og katafatisk tradisjon

I den kontemplative begrepsverden er det viktig å kunne skjelne mellom begrepene katafatisk og apofatisk. Det første handler om det som kan sies, mens det andre er motsetningen, det som ikke kan sies. Det er en erkjennelse av at noe er vi i stand til å si noe om, mens det er andre ting vi ikke kan redegjøre for. Når det gjelder *The Cloud*, ligger det allerede i bokens tittel at det er noe som er skjult for oss. Dens hele tittel er: *The Cloud of Unknowing*, og med det fortelles at det er noe som er utenfor vår forståelse. Forfatteren peker på at det finnes et mørke mellom Gud og mennesket, et mørke han kaller ”a cloud of unknowing”. Samtidig understreker han at han ikke taler om en ”sky”, men om en ”sky av uvitenhet”:

When I speak of darkness, I mean the absence of knowledge. If you are unable to understand something or if you have forgotten it, are you not in the dark as regards this thing? You cannot see it with your mind`s eye. Well, in the same way, I have not said ”cloud”, but *cloud of unknowing*. For it is a darkness of unknowing that lies between you and your God.¹¹⁴

I dette ligger at han ikke mener et totalt mørke, men et mørke for vår forstand. Det er ikke alt ved Gud vi er i stand til å si noe om. Det kommer til et punkt da forstanden må melde pass. Dette er det uutsigelige, og dette vil den kontemplative erfare i sin bønn. Når forstanden ikke lenger er i stand til å forklare det som skjer, er det kjærligheten som tar over. Skyen er ikke som et skille mellom Gud og den bedende. Når forstanden ikke lenger makter å gjøre rede for det som skjer, er det likevel en forbindelse mellom den som ber og Gud. Kontakten skjer bare ikke i forståelse men i kjærlighet. Forfatteren av boken påpeker at det bare er gjennom kjærligheten vi kan få en dypere forståelse av hvem Gud virkelig er.

...because in this life only love can touch God as he is in himself, never knowledge.¹¹⁵

¹¹⁴ Johnston 2005, s.44-45

¹¹⁵ Johnston 2005, s.51

Både Teresa av Avila og Johannes av Korset skriver om det uutsigelige. Teresa skriver at å blande forstanden inn for å forstå hva som skjer i den kontemplative bønne vil være et mislykket prosjekt.¹¹⁶ Det lar seg ikke gjøre å forklare det uforklarlige, og det er derfor like godt å ikke prøve en gang. Erfaringen er der like fullt, og det er den som gjelder.

Johannes sier at kontemplanjonen er en hemmelighet. I denne mørke natten, som er det begrepet han framfor noen utbroderer, stilles de naturlige evnene til ro. Den mørke natten er ikke forstandens arena. Her er det Ånden som virker på mystisk vis, og den bedende får del i en erfaring som ikke lar seg forklare. En ting er at lysten til å snakke om det ikke er der, en annen ting er at man ikke makter å uttrykke det man opplever.

Apart from not wanting to talk about it, the soul cannot find the words to express such an exquisite spiritual experience.¹¹⁷

Han sier videre at siden det ikke lar seg gjøre å finne ord for å forklare det som skjer, er det like godt å tie. Det er umulig å forstå denne pust som er Guds Ånd. Den bedende får del i en kjærlighetserfaring som overgår all forstand.¹¹⁸

Hos William Johnston er det nettopp begrepet det ”indre øye” som gjør et menneske i stand til å forstå det som det ikke kan forstå med sin forstand. Han knytter an til *The Cloud* ved å si at man kjenner Gud i uvitenhet. Det er på den ene siden mørke for forstanden, og det er på den andre side lys for det indre øye.¹¹⁹ Johnston bruker bildet av solens skarpe lys for å illustrere det han mener med mørke. Ved det bruker han et bilde som går igjen hos mystikere. Sterkt sollys vil blinde øyet så alt synes mørkt. Dette er som en beskrivelse av det som skjer når Gud i kontemplanjonen møter den bedende. Mørket er altså et uttrykk for gudsnærhet, men et gudsnærvær som ikke kan beskrives med ord.

I thought it was darkness but it was light. I thought it was nothing but it was all. It is not that the darkness has gone away but that I have come to love the darkness. As the

¹¹⁶ Teresa av Avila 1997, s.183

¹¹⁷ Johannes av Korset 1997, s.94

¹¹⁸ Johannes av Korset 2007, s.71

¹¹⁹ Johnston 2006, s.18

light blinds the bat or as excessive light of the sun blinds the human eye, so the excessive light of God plunges man into thick darkness.¹²⁰

Tomas Merton henviser til de store mystikere i kirkens historie og finner at de skriver om et kjennskap til Gud bortenfor all kunnskap. Dette er hva som menes med ”mørk kontemplasjon” eller ”sansenes natt”. Merton finner ro i den beskrivelse de gamle gir av kontemplasjonens vesen. Den lar seg ikke forklare. Likevel understreker han at den apofatiske siden av kristenlivet ikke skal skyve den katafatiske helt til side. Både vår forestillingsevne og vår evne til å forstå er viktige. Vi skal bruke disse aktivt i vårt gudsforhold. De vil være forutsetninger for det som skjer når Gud i sin nåde leder oss inn i det som ikke lar seg forstå og forklare.

So, all that has been said above in quotations from St. John of the Cross and other doctors of Christian mysticism about ”dark contemplation” and “the night of sense” must not be misinterpreted to mean that the normal culture of the senses, of artistic taste, of imagination, and of intelligence should be formally renounced by anyone interested in a life of meditation and prayer. On the contrary, such culture is *presupposed*. One cannot go beyond what one has yet attained, and normally the realization that God is “beyond images, symbols and ideas” dawns only on one who has previously made a good use of all these things, who has a thorough and mature “monastic culture”, and having reached the limit of symbol and ideas goes on to a further stage in which he does without them, at least temporarily.¹²¹

Merton understreker også hvordan poesien kommer inn og gir bilder til det uutsigelige. Han ser at det ofte er slik at det som ikke lar seg gjøre rede for på vanlig intellektuelt vis, blir forsøkt uttrykt i poetiske vendinger.¹²² I denne sammenheng er det nærliggende å tenke på Høysangen i Bibelen og ikke minst *Living Flame of Love* av Johannes av Korset.

Wilfrid Stinissen er inne på noe av det samme som Merton er på dette området. Han sier at for den kristne handler bønnen om en balanse mellom det man forstår og det man ikke forstår.

¹²⁰ Johnston 2006, s.121-122

¹²¹ Merton 2005 (2), s.105-106

¹²² Merton 2005 (2), s. 107

Han bruker i denne sammenheng begrepene ”via positiva” og ”via negativa”. Det første er uttrykk hva Gud er, det andre for hva Gud ikke er.

Det kristne bønnelivet er en balansegang mellom viten og ikke-viden, mellom *via positiva* (å si hva Gud er) og *via negativa* (å si hva Gud ikke er). De fleste kristne går kanskje litt ensidig den positive veien: De nøyer seg med det de vet om Gud, og tar det ikke helt innover seg at Gud er større enn alle deres begreper og bilder. Mystikerne, derimot, vandrer også på den negative veien, og noen, blant dem Eckhart og Johannes av Korset, finner seg spesielt godt til rette på *via negativa*.¹²³

Stinissen hevder at vi ikke ensidig kan holde oss til ene eller andre av disse veiene. Begge deler vil være galt. Om vi glemmer det som dreier seg om ikke-viden, lukker vi døren for mysteriet i den kristne tro. På den annen side kommer man ikke langt på ikke-videns vei om man ikke først har gått den som gir kunnskap. Skal det gi mening å kunne si at Gud alltid er større, må man ha en viss forståelse av hva han er større enn.¹²⁴ Stinissen understreker at det er ikke gitt mennesket å forstå alt om Gud. Hver gang vi får se noe av Gud selv, fører han oss lenger inn i tausheten. Vi skal kjenne lykke ved at han alltid er mer enn vi kan forstå.

Noe av den visdom som ligger i det uutsigelige kan vi også finne hos ørkenfedrene. Det kommer en erkebiskop ut i ørkenen, og det sies til Abba Pambo: ”Si noe til erkebiskopen, så han kan bli oppbygget.” Den gamles svar lyder:

”If he is not edified by my silence, he will not be edified by my speech.”¹²⁵

Dette er et eksempel på den underfundighet vi møter hos ørkenfedrene. De gav noen ganger svar som både kunne virke merkelige og avvisende, men de uttrykte gjennom dem åndelig visdom som gav mening til den søkende.

Thomas Keating understreker at den kontemplative bønner handler om resepsjon. Den søkende venter på Gud og vil slippe ham til i sitt liv. Men han gjør det uten å vite hva han egentlig venter på, for det er Mysteriet med stor M han venter på. Den søkende har begitt seg

¹²³ Stinissen 2002, s.94

¹²⁴ Stinissen 2002, s.95

¹²⁵ Ward 1984, s.81

på en vei inn i det ukjente, og det gir derfor mening å snakke om en sky av uvitenhet. Dette gjelder vel å merke med tanke på de vanlige sansene. For når disse sansene ikke lenger strekker til, er det mulig å kjenne Gud gjennom kjærlighet.

It is simply an attitude of waiting for the Ultimate Mystery. You don't know what that is, but as your faith is purified, you don't want to know. Of course, in a sense you are dying to know. But you realize that you can't possibly know by means of any human faculty; so it is useless to expect anything. You don't know and can't know what you are waiting for.¹²⁶

Et annet sted skriver Keating at hvis denne innsikten kunne synke ned i oss, ville det lette vår vandring med Gud. For han mener vi alt for ofte går med urealistiske forventninger som skaper konflikter i vårt gudsliv. Det han da sikter til er at den nakne tro finnes i sansenes mørke, når troen alene er det som bærer.¹²⁷

2.4 Utadrettet kjærlighet

I William Johnstons forståelse, er kristen mystikk å bli likedannet med Kristus, å følge ham i hans liv, hans død og oppstandelse. Da blir den bedendes indre øye et øye som Kristus ser gjennom. Når dette skjer, vil den bedendes syn på verden endre seg. Synet på verden vil bli preget av medlidenhet og deltagelse.

”It is no longer I who live but Christ who lives in me” (Galatians 2:20). Now the eye of love is no longer my eye but the eye of Christ who sees through my eyes and looks with compassion on the world.¹²⁸

Den som forvandles til likhet med Kristus, vil bli fylt av en kjærlighet til alle mennesker, men særlig til fattige og undertrykte. Dette fordi at det var slik Kristus var, og den troende blir nå en ny Kristus i verden. Johnston utdyper dette og skriver at den forening med Gud som

¹²⁶ Keating 1996, s.72

¹²⁷ Keating 2004 (1), s.118

¹²⁸ Johnston 2006, s.51

likedanner med Kristus har en skapende kraft i seg.¹²⁹ Den vil uvilkårlig føre til frukt i den troendes liv. I denne sammenheng peker han på at frukten vil variere i den enkeltes liv. For noen vil det skape en kjærlighet for syke og døende mennesker, som gjør at de vil bringe Guds rike nær i omsorg for disse. Noen vil fremme gudsriket ved å hengi seg til forskning for å skape bedre livsvilkår. Andre igjen igjen vil bli grepet av nød for sosial rettferdighet og engasjerer seg i samfunnet for å gjøre noe med dette.

Det poengteres at det er mange gaver og at Ånden gir seg til kjenne på ulike vis. En av gavene er også at noen innvier seg til stillhet i forbønn og kontemplasjon. Johnston er altså ikke fremmed for at det er noen som av Ånden drives inn i det kontemplative livet som sin tjeneste for å fremme Guds rike. Dette er interessant med tanke på at Johnston kommer med noen kristiske merknader i forhold til *The Cloud* når han mener den skiller for sterkt mellom kontemplasjon og handling. Bakgrunnen for Johnstons kritikk er *The Cloud's* skille mellom Marta og Maria som forbilder for den kristne.¹³⁰ *The Cloud* skjelner mellom tre stadier i det kristne livet. Det første er det aktive livet preget av barmhjertighetsgjerninger. Marta er her forbildet. Det andre stadiet er en blanding av aktivt og kontemplativt liv. Da flyter Marta og Maria over i hverandre som forbilder. Det tredje stadiet er det rent kontemplative. Da er man ikke lenger involvert i det aktive livet, men kun i det kontemplative. Da er Maria forbildet. Dette er den gode del, for den går inn i evigheten, mens behovet for de gode gjerninger faller bort i evighetens paradisi.

Nå skal det sies at *The Cloud* antar at det ikke er en stor skare som kalles til et rent kontemplativt liv. Dog er Johnstons kritikk til å forstå når han mener bokens tredeling av kristne har en uheldig side ved seg, når det aktive livet forstått som gode gjerninger står i fare for å bli nedvurdert. Hans hovedanliggende i denne sammenheng er at det er et sterkt behov for en kobling mellom det kontemplative livet og det aktive livet, eller for å bruke hans egne ord: Mystikk i handling.¹³¹ Dette er hva Gud kaller til gjennom Kristus, og dette er hva verden trenger. Kjærlighet til andre kommer til uttrykk gjennom barmhjertighetsgjerninger og ved å involvere seg i uretten som måtte finnes i samfunnet. Klimaks i den troendes liv er når Ånden i den bedende gjør det mulig å kunne si som Paulus:

¹²⁹ Johnston 2006, s.142

¹³⁰ Johnston 2005, s.67

¹³¹ Johnston 2006, s.172

”Jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg.”¹³²

Denne kobling av kontemplasjon og aktiv handling er ikke det som kommer sterkest fram i *The Cloud*, og William Johnston, som selv har redigert den og viser så stor respekt for den, kritiserer altså boken for det.”¹³³ Når dette er sagt, må det også sies at *The Cloud* skriver i positive ordelag om hvordan kjærligheten til Gud viser seg i gode gjerninger. Kjærligheten inspirerer til barmhjertighet, skriver den ukjente forfatteren. Den ekte kjærligheten fanger opp behov og responderer på generøst vis med et oppriktig ønske om å bidra med noe godt. Forfatteren skriver om hvordan den kontemplative bønnen fører til at den bedende vokser i praktisk godhet og kjærlighet. Og kjærligheten retter seg mot alle, kjent og ukjent, venn og fiende.

The work of love not only heals the roots of sin, but nurtures practical goodness.
When it is authentic you will be sensitive to every need and respond with a generosity unspoiled by selfish intent.¹³⁴

Samtidig er det slik, i følge *The Cloud*, at den rene kontemplative bønnen har en kraft i seg som gjør noe med både den som ber og den verden den bedende er en del av. Den kontemplative bønnen fører til at både den som ber og hele menneskeheten bringes nærmere fullkommenhet.¹³⁵ Her gjenkjennes den betydning som tillegges den kontemplative bønnen gjennom boken, og dette er en side ved den vi ikke uten videre skal slå fra oss uten at vi prøver å forstå det i sin sammenheng. Denne siden av kontemplasjonen til tross, så skrives det ikke mye om kjærlighetens sosiale dimensjon i *The Cloud*. Heller ikke mine andre teologi-historiske kilder poengterer i stor grad kontemplasjonens utadrettede kjærlighet. Deres fokus er i hovedsak på lengselen som drar oss mot Gud og den forvandling som skjer i møtet med Gud. Nå har vi sett at dette også handler om å underlegge seg Guds vilje, og dermed kan vi si at det implisitt får konsekvenser for livet og den utadrettede kjærlighet. Jeg vil likevel ta med noen eksempler til på at den nyere tids kontemplative forfattere i større grad målbærer kontemplasjonens sosiale konsekvenser.

¹³² Galaterne 2,20

¹³³ Johnston 2006, s.25

¹³⁴ Johnston 2005, s.55

¹³⁵ Johnston 2005, s.145

Tomas Merton er klar i sin tanke om at kontemplasjon og handling hører sammen. Han mener disse sidene av det kristne livet bør gå hånd i hånd og gjensidig gi næring til hverandre. Han skriver at den forsoning med Gud som den bedende søker, må gjenspeiles i en forsoning med andre mennesker.¹³⁶ I dette ligger en helt avgjørende kobling. Disse to sidene av det kristne livet kan ikke skilles fra hverandre uten at kraften i kristenlivet svekkes. Det kontemplative livet kan ikke se bort fra verdens nød og behov. På den annen side kan det kristne livet heller ikke bare bli aktivitet. Da vil det miste sin kraft. Det største behovet i kirken i dag, i følge Merton, er at Ånden får føre de kristne inn i sann kontemplasjon, et aktivt liv med en kontemplativ orientering. Med dette mener han kjærligheten til Gud, lengselen etter Kristus iblant oss og gudsrikets sannhet og rettferdighet nærværende i verden.¹³⁷ Frukten av det ensomme livet med Gud er altså istandsettelse til å leve et sant kristenliv i verden. Merton hevder at den bedendes høyeste ønske blir å være et vindu som Guds nåde kan skinne gjennom for å lyse over verden.¹³⁸ Ensomheten i kontemplasjonen har for Merton et mål om å finne veier til å gjøre godt mot sine medmennesker.¹³⁹ Slik må det være nettopp fordi Gud har sin bolig i alle mennesker og dermed forener alle til ett.¹⁴⁰

Hos Abhishiktânanda er Guds nærvær i alle mennesker noe som preger møtet med mennesker som kommer i hans vei:

Everyone whom Providence causes to cross my path, whether as a companion on the way or as a simple passer-by, is for me a sign and manifestation of God. He is the means used by God precisely at that moment to make himself known to me and to call me to himself.¹⁴¹

Det er menneskets sanne identitet som blir avgjørende for hvordan Abhishiktânanda møter det. Han ser Guds storhet i sin neste siden Gud som bor i dypet av hans eget indre, også bor i dypet av hans nestes indre. Det kan være at det er lite som minner om Gud hos den han møter, men da må han minne seg selv på at han heller ikke reflekterer Guds bilde helt og fullt. Men fordi han lengter etter å gjøre det, vil han møte sin neste med åpenheten om at det er et

¹³⁶ Merton 2005 (2), s.137

¹³⁷ Merton 2005 (2), s.144

¹³⁸ Merton 2004, s.31

¹³⁹ Merton 2003, s.81

¹⁴⁰ Merton 2003, s.68

¹⁴¹ Abhishiktânanda 2001, s.27

redskap Gud kan bruke for at han kan komme nærmere Gud. Han vil gå inn i et møte der de gjensidig kan få bety noe for hverandre, ja, være med og frigjøre gudsbildet i hverandre.

Med en slik holdning har synet på Guds iboende nærvær blitt en fundamental overbevisning i livet. Da blir ikke kontemplasjonen innadvendt og nærsynt. Da gir den tvert imot en retning for livet som gjør troen åpen og inkluderende og virksom i kjærlighet. På dette viset formes en kristen spiritualitet som en måte å leve på i Kristus, ved at vi blir konforme med ham og ser oss selv i fellesskap med andre og hele skaperverket, så vel som Gud.¹⁴² Det går en tråd av åpenhet som gjenspeiles i den kontemplative tankegang, åpenhet for Gud, for andre og alt det skapte. Dette er en åpenhet Kristus har vist oss og som han kan lede oss inn i ved at vi likedannes med ham.

¹⁴² Downey 1997, s.103

3 DRØFTING: SENTRALE BEGREPER I KONTEMPLATIV TENKNING OG BØNN I FORHOLD TIL JOHN WESLEYS TEOLOGI

Etter å ha avsluttet avhandlingens analysedel med å si noe om kontemplasjonens forhold til apofatisk og katafatisk tradisjon og likeså dens forhold til utadrettet kjærlighet, vender jeg nå tilbake til de tre hovedtemaene til forståelse av kontemplativ tenkning og bønn og drøfter dem i møte med John Wesleys teologi. Jeg starter med ”det sanne selvet”, fortsetter med ”forening med Gud” og avslutter med ”kjærlighetslengsel”.

Jeg vil i denne delen i liten grad benytte meg av hele Wesleys omfangsrrike produksjon. Jeg konsentrerer meg om den sammenfatning han gir av sin lære om kristen fullkommenhet i boken *A Plain Account of Christian Perfection*. I tillegg henviser jeg til tre av hans prekener: *Original Sin*, *On Conscience* og *On Working out our own Salvation*. Hans kommentar til Det nye testamentet blir også brukt.

3.1 Wesley og det sanne selvet

Begrepet ”sanne selvet” er ikke et begrep hos Wesley. Det betyr ikke dermed at det som begrepet vil beskrive ikke finnes igjen hos Wesley. Vi har sett at det sanne selvet henger sammen med Guds iboende nærvær i alle mennesker, og dette lar seg spore hos Wesley. Hans store anliggende var gjenoppbyggingen av det gudsbildet som var gått tapt med syndefallet.¹⁴³ Noe av det som hører gudsbildet til er samvittigheten. Denne hjelper mennesket til å gjøre de gode tingene, de som er til behag for Gud. Når syndefallet har ødelagt gudsbildet, er Wesley tydelig på syndens totale forderv i mennesket.¹⁴⁴ Men om synden var stor, er nåden likevel tilstede. I sin preken *Om samvittigheten* skriver han:

Can it be denied that something of this (conscience) is found in every man born into the world?¹⁴⁵

¹⁴³ Wesley 1967, s.445

¹⁴⁴ Wesley 1967, s.444

¹⁴⁵ Wesley 1998, Volum 7-8 s.187

Han fortsetter sin utleggelse med å spørre om denne samvittighetens evne er naturlig eller overnaturlig. Han mener den kan omtales som naturlig fordi den hører alle mennesker til, men strengt tatt er den overnaturlig, for den er Guds gave til alle. Og, sier han:

No; it is not nature, but the Son of God, that is "the true light, which enlighteneth every man that cometh into the world".¹⁴⁶

Dette sitatet kjenner vi igjen fra Johannesprologen, og Wesley bruker altså dette skriftstedet for å belegge Guds Sønns gave i ethvert menneske. Vi kan gå til et bibelavsnitt til og se hvordan Wesley knytter an til gudsnærværet i mennesket. Det gjelder Ap.gj.17,27, der det står at Gud ikke er langt fra noen av oss. I sin kommentar til dette verset, skriver Wesley:

We need not go far to seek or find Him. He is very near us; in us.¹⁴⁷

Ved å ordlegge seg på denne måten, ser vi at Wesleys tankegang kan gjenspeile noe av det som ligger i menneskets iboende gudsnærvær, slik vi møter det i den kontemplative tenkning. Wesley hadde en formulering for dette, og det er "forutgående nåde". Dette rører ved selve fundamentet i metodistisk teologi. Han bruker dette begrepet når han et annet sted omtaler menneskets samvittighet:

No man living is entirely destitute of what is vulgarly called *natural conscience*. But this is not natural: It is more properly termed, *preventing grace*.¹⁴⁸

Med begrepet forutgående nåde, er vi altså ved kjernen av John Wesleys og metodistisk teologi. Dette er den betegnelse Wesley bruker om den nåde som alltid er der, den nåde som alltid handler før mennesket handler, den nåde som gjør mennesket i stand til å gi en ansvarsfull respons på Guds kall.¹⁴⁹ I syndefallets verden er det den forutgående nåde som er menneskets redning. Ved den hører vi Gud kalle på oss. Ved den er vi i stand til å respondere i tro. Ved den er gjenopprettelsen av gudsbildet i oss en mulighet for den som søker Gud.

¹⁴⁶ Wesley 1998, Volum 7-8 s.188

¹⁴⁷ Wesley 1977, s.466

¹⁴⁸ Wesley 1998, Volum 5-6 s.512

¹⁴⁹ Maddox 1994, s.83

De kontemplative veiledere sier at mennesket er sykt, fordi det sanne selvet er fortrent av det falske selvet, eller syke selvet, som forfatteren av *The Cloud* sier. Når de sier dette, er dette noe som gir gjenklang i John Wesleys teologi. Han er også opptatt av det syke mennesket¹⁵⁰, ja, det syke skaperverket. Tore Meistad viser til metodismens likheter med den østlige kirke-tradisjon, slik ikke minst Ignatius og Ireneus har vært med og forme den. Her er det helbredelse og gjenopprettelse som preger frelsesforståelsen. Dette er en forståelse som også gjennomsyrrer metodismen, slik vi har den fra John Wesley.¹⁵¹ Randy L. Maddox konstaterer at denne terapeutiske frelsesforståelse hos Wesley nå er anerkjent på bred basis hos Wesleyforskere.¹⁵²

Bakenfor en annerledes måte å uttrykke seg på, har jeg funnet en tenkning som jeg får til å stemme med det jeg kjenner fra Wesley. Sykdomstilstanden for mennesket er en beskrivelse som Wesley har felles med den kontemplative tankegang. Så kan det diskuteres om det sanne selvet er naturlig eller overnaturlig, om det ligger igjen fra skapelsen eller om det gis som en mulighet til redning for det fortapte mennesket etter syndefallet. Når de kontemplative veiledere sier det er naturlig, så rokker ikke det i mine øyne på at det er Guds gave. I det jeg har lest om kontemplasjon, poengteres det at det som ligger gjemt i mennesket som det sanne selvet er Guds gave. Det er Guds nåde. Wesley sier på sin side om samvittigheten at den på en måte er naturlig, fordi alle mennesker har del i den. Men den er strengt tatt overnaturlig ved at den er Guds gave til alle. Det naturlige menneske ville altså vært helt uten mulighet til å gjøre noe som helst godt uten det gudsinngrep som Wesley legger inn i uttrykket den forutgående nåde. I hans forståelse vil det naturlige menneske aldri vike av fra det onde for å gjøre noe godt.¹⁵³

Jeg vil vende tilbake til noe jeg har vist til fra Stinissen i denne sammenheng. Han skriver at det er et av kristendommens grunnleggende paradokser at vi er guddommelige og syndige på samme tid, og at synden er at vi glemmer vår ekte natur.¹⁵⁴ Han skriver videre at vi må lære oss å se på nåden som noe som berører menneskets vesen, og at dette igjen krever et fornyet syn på skapelsen. Så sier han at Gud skaper mennesket i en overnaturlig tilstand og konkluderer med at det ikke er slik at skapelsen kommer først og at nåden kommer siden og

¹⁵⁰ Wesley 1967, s.444

¹⁵¹ Meistad 1992, s.43-47

¹⁵² Maddox 1994, s.23

¹⁵³ Wesley 1967, s.440

¹⁵⁴ Stinissen 1999, s.43

løfter alt opp på et overnaturlig plan. ”Nei, nåden er innesluttet i naturen, det hører med til vår natur at vi er guddommelige”.¹⁵⁵

Når det gjelder realiteten i det Stinissen her skriver i forhold til Wesley, blir resultatet det samme. Nemlig at Gud er tilstede i alle menneskers liv. Det er likevel noe i det Stinissen skriver som tiltrekker meg mer enn Wesleys måte å uttrykke seg på. Wesley er som sagt tydelig på menneskets totale forderv, for så å bringe inn begrepet forutgående nåde om det som han vitterlig ser er virksomt i menneskers liv. Akkurat i dette har jeg ikke følt meg helt på linje med Wesley, og det jeg har møtt i min lesning og forståelse av kontemplasjon, har gitt meg en mer komfortabel måte å se dette på. Det er en antropologi jeg har møtt i den kontemplative tenkning som jeg føler meg mere bekvem med.

Dette ødelegger likevel ikke min forståelse av begrepet forutgående nåde. Guds gave kan aldri bli en selvfølgelighet. Guds gave er en nådes gave, og Guds nåde er alltid den første handlende. Det er Guds nåde at han i menneskets indre har bevart et minne om det opprinnelige og lar en flamme brinne som kan opplyse hele mennesket når det finner seg selv. Jeg holder videre fast på at det er Jesus som er veien til å finne seg selv og bli helt menneske, for det er han som er det sanne lys som opplyser hvert menneske. Dette er da også den kristosentriske teologi jeg har møtt i den kontemplative tankegang. Menneskets frelse er således helt avhengig av Gud og hans åpenbarende nåde.

I den kontemplative bønn jeg har funnet mening i, er min søken ikke hit eller dit, men ned i meg selv. Gjennom alle avleiringer livet har gitt og skall jeg har gjemt meg bak, ønsker jeg å synke ned i meg selv for å finne mitt sanne selv. I denne bønn er det hele tiden Guds nåde jeg møter, og det er nåden som viser vei. Noe av det mest påtagelige denne bønningen og den kontemplative forståelse har gitt meg, er en åpenhet for andre mennesker og deres søken. Frykten for det som er annerledes har blitt mindre. Respekten for en annerledes tro har blitt større. Det betyr ikke at jeg ønsker en vassen tro uten hold av noe slag. Men jeg ser at det er mange veier å gå for den som søker i ærlighet og oppriktighet. Og i dypet av mennesket har Gud sin bolig, dit han vil føre oss til møte med seg.

¹⁵⁵ Stinissen 1978, s.41

3.2 Wesley og forening med Gud

Heller ikke begrepet ”forening med Gud” er et vanlig begrep hos Wesley. Mens det i den kontemplative tenkning er et nøkkelbegrep, er det hos Wesley nesten fraværende. Han bruker likevel ordet forening et par ganger i *The Plain Account*.

One happiness shall ye propose to your souls, even a union with Him that made them; the having ”fellowship with the Father and the Son”; the being ”joined to the Lord in one spirit”.¹⁵⁶

Through my union with Thee, I am full of light, of holiness, and happiness.¹⁵⁷

Han beskriver en forening til velsignelse, og samtidig gjør han det uten at han dermed er helt i tråd med mystikkens tale om forening. Vekten er på bibelsitat som viser enheten mellom Gud og de som tror på ham. Gud knytter ved sin Ånd alle som tror på ham til seg i et enhetens bånd.

Jeg var inne på at begrepet forening med Gud kan misforstås. Det er viktig å holde fast på at menneskets identitet består også i foreningen med Gud. Dette tydeliggjøres også av de kontemplative veiledere, som hos Johnston når han sier at det er en forening i kjærlighet der jeg ikke mister min personlighet men blir mitt sanne selv.¹⁵⁸ Dermed blir foreningen målet for trosvandringen og det sanne selvets endelige frigjøring. Wesley må å uttrykke seg på gjør at han hele tiden skiller tydelig mellom Gud og mennesker i personlig identitet. Han foretrekker Bibelens eget uttrykk når han sier at målet er å bli ”fullkommen slik vår himmelske Far er fullkommen”.¹⁵⁹ Hans forkjærlighet for Bibelens språk, henger sammen med at han hele tiden gjentar at det er den skriftmessige hellighet han beskriver og oppmuntrer til å søke.¹⁶⁰

Fordi bibelspråket er så fremtredende hos Wesley, er det derfor lettere å finne ham igjen i andre uttrykk som dekker foreningen med Gud. Om ikke uttrykksmessig, så er Wesley lett å

¹⁵⁶ Wesley 1952, s.7

¹⁵⁷ Wesley 1952, s.73

¹⁵⁸ Johnston 2006, s.46

¹⁵⁹ Wesley 1952, s.7

¹⁶⁰ Wesley 1952, s.51

koble innholdsmessig til det Johnston tenker på når han omtaler den søkende som ”en ny Kristus”. Det handler om å bli likedannet med Kristus. Da er vi midt inne i Wesleys begrepsverden. Her boltrer han seg. De bibelske uttrykkene sitter løst når han igjen og igjen formaner sine venner til å søke Jesus og hans hellighet, for at de skal leve som han levde, ”vandre som han vandret”, eller ”ha det sinn han hadde”.¹⁶¹ Det er altså en tydelig Kristus-sentrering hos Wesley. Det er Kristus som har vist oss hvilken hellighet Gud krever, og det er Kristus som kan hjelpe oss framover på hellighetens vei.

Jeg finner en samstemmighet i beskrivelse av troens mål hos Wesley og de kontemplative veiledere. De siste beskriver det gjerne som forening med Gud, mens Wesley kobler det til hva Jesus har vist oss. Så har vi sett at dette er en måte å beskrive målet på også innen kontemplativ tenkning. I forlengelsen av denne samstemmighet er det derfor ikke rart at når det blir snakk om viljens overgivelse til Gud, flyter Wesleys tankegang og den kontemplative tankegang over i hverandre. Vi har sett hvordan Johannes av Korset og Teresa av Avila omtaler foreningen med Gud som en samstemming av menneskets vilje med Guds. De to viljer blir konforme ved at mennesket i lydighet underlegger seg Gud i full overgivelse. Dette var hva Wesley forkynte og som hele hans liv var rettet inn mot. Hans ønske var å ville det Gud ville.

True resignation consists in a thorough conformity to the whole will of God.¹⁶²

Dette går igjen hele tiden hos Wesley, i alle hans skrifter. Dette var derfor også hans stadige bønn. Det er et kontinuerlig rop i sjelen om at Guds vilje må skje, sier han.¹⁶³ Hele livet blir bønn ved at det under alle forhold er Guds vilje som søkes.

Whether we think of or speak to God, whether we act or suffer for Him, all is prayer, when we have no other object than His love, and the desire of pleasing Him.¹⁶⁴

Med dette målet i sikte, blir det for Wesley, som i den kontemplative bønn, en nødvendighet å gi slipp på alt for å vinne det beste. Ingenting må komme i veien for Guds vilje, alt må oppgis på dens bekostning. Selv de gode gjerninger vi har gjort i Kristus må oppgis, hevder Wesley.

¹⁶¹ Wesley 1952, s.30

¹⁶² Wesley 1952, s.99

¹⁶³ Wesley 1952, s.22-23

¹⁶⁴ Wesley 1952, s.101

Dette må gjøres for at de ikke skal besmittes av stolthet, forfenglighet eller noen ond innblanding. Han sier de på en åndelig måte må få dø i Gud, at sjelen må tømme seg for dem og la dem vende tilbake til sin kilde. Han fortsetter i samme tankebaner knyttet til gaver Gud gir oss. Også de må gis tilbake, for de er i realiteten ikke våre. Vi er kun et tomt kar Gud kan fylle.

When we have received any favour from God, we ought to retire, if not into our closets, into our hearts, and say, "I come, Lord, to restore to Thee what Thou hast given; and I freely relinquish it, to enter again into my own nothingness."¹⁶⁵

Slik finner jeg en sammenfallende bønn hos Wesley og den kontemplative tradisjon. Det er en bønn som ikke i første rekke er opptatt av hva den skal få, men som er innstilt på Guds vilje og at den må fullføres i den bedendes liv.

Jeg vil vende litt tilbake til begrepet forening i forhold til de bibelske uttrykkene Wesley foretrekker å bruke om samme saksinnhold. Når David G. Benner argumenterer for fortsatt bruk av tradisjonens begrep enhet med Gud, eller forening, så gjør han det fordi han mener det ligger en fordel i nettopp dette begrepet. Han sier det understreker at den kristne vandring ikke handler om prestasjon men om en relasjon.¹⁶⁶ Dette er et godt poeng. Vi har bibelske uttrykksmåter som omhandler det samme som forening med Gud, slik som å "bli lik Kristus", "være hellig, slik Gud er hellig" eller å "bære Åndens frukt". Dette er helt legitime måter å uttrykke seg på, og det er i denne begrepsverden jeg har vært vant til å være i. Samtidig har Benner rett i at det går fort an å koble disse uttrykkene til at det har med viljestyrke eller egen besluttsomhet å gjøre. Dette til tross for at deres bruk i bibelsk sammenheng ikke hviler på menneskets prestasjon, men alene den nåde som Gud gir.

Det skal erkjennes at det går an å lese Wesleys innstendige oppfordring om å søke det han omtaler som kristen fullkommenhet på en slik måte at det kan bli litt stressende. Wesley presiserer sterkt at vi alltid må være aktive og at vi må vokte oss for stillhet, da forstått som feilaktig å avstå fra egne gjerninger.¹⁶⁷ Da kan veien bli kort til en avsporing der helligheten nettopp blir noe jeg må få til. Wesley selv ville reagert på en slik kobling, for han var alt i

¹⁶⁵ Wesley 1952, s.105

¹⁶⁶ Benner 2007, s.100

¹⁶⁷ Wesley 1952, s.92

kristenlivet bygd på Guds nåde. Men èn ting er hva han sier, en annen ting er hvordan han kan oppfattes, og igjen må jeg si at det jeg har møtt av utleggelse i den kontemplative tradisjon har vært en nyttig og god erfaring for min egen del. Det har gitt meg en større ro i forhold til et felles mål. Innstendigheten er den samme, men den kontemplative bønn er en opplevelse av hvile for å la Gud gjøre sin gjerning, den gjerning han alene kan gjøre.

3.3 Wesley og kjærlighetslengsel

I kapitlet om kjærlighetslengsel viste jeg til hvordan *The Cloud* innledes med en bønn om kjærligheten og lengselen etter at den skal bli fullkommen. Tidlig i *The Plain Account* har Wesley en lignende en bønn, som han omtaler som sitt hjertes rop.

O grant that nothing in my soul
May dwell, but Thy pure love alone!
O may Thy love possess me whole,
My joy, my treasure, and my crown;
Strange fires far from my heart remove;
My every act, word, thought, be love.¹⁶⁸

Dette hjerteropet merkes gjennom hele boken om kristen fullkommenhet, for ikke å si gjennom hele Wesleys liv og det han skrev. Det er kjærligheten som står fremst. Det er den som oppsummerer hva alt handler om for den som søker Gud. Essensen av det han kaller kristen fullkommenhet er nettopp kjærlighet, og de påfølgende frukter er at man alltid er glad, ber ustanselig og takker Gud under alle forhold.¹⁶⁹ Disse fruktene henter han fra 1.Tess. 5,16-18. Det står om disse ting at det er Guds vilje for de troende, og igjen ser vi hvorfor det var så viktig for Wesley å poengtere gang på gang at det er den skriftmessige fullkommenhet han oppfordrer til å søke. Derfor er det også bare naturlig at et annet bibelavsnitt flittig henvises til når han skal forklare hva han mener med kristen fullkommenhet, nemlig stedet der Jesus henviser til å elske Gud av hele hjertet og sin neste som seg selv.¹⁷⁰ Det er ifølge Wesley bare kjærlighet vi har å søke:

¹⁶⁸ Wesley 1952, s.9

¹⁶⁹ Wesley 1952, s.106

¹⁷⁰ Matteus 22,37-39

It were well you should be thoroughly sensible of this – the heaven of heavens is love. There is nothing higher in religion – there is, in effect, nothing else; if you look for anything but more love, you are looking wide of the mark, you are getting out of the royal way. And when you are asking others, “Have you received this or that blessing?” if you mean anything but more love, you mean wrong; you are leading them out of the way, and putting them upon a false scent. Settle it then in your heart, that from the moment God has saved you from all sin, you are to aim at nothing more, but more of that love described in the thirteenth of Corinthians. You can go no higher than this till you are carried into Abrahams bosom.¹⁷¹

Wesley nærmer seg mystikernes språk når han oppmuntrer sine lesere til å gi hjertet i hellige kjærlighetsflammer til Gud.¹⁷² Men selv uten å bruke samme ordlyd, er det lett å gjenkjenne et felles kjærlighetsdriv hos Wesley og den kontemplative tradisjonen. Dette var da også det første jeg la merke til i mitt møte med kontemplativ tenkning og bønn. Jeg kjente igjen drivet, og dette økte nysgjerrigheten på å finne ut mer om hva kontemplasjon er. I min egen inspirasjon fra Wesley er det vel nettopp kjærlighetslengselen jeg har levd tydeligst med. Jeg møtte den som en Guds gave da jeg som ungdom ved Guds nåde ble bevisstgjort som en kristen og kunne si ja til å leve livet sammen med Jesus. Jeg merket at det som var lagt ned i meg som en nådegave gav gjenklang ved lesningen av Wesley. Han satte ord på det jeg oppfattet som en spore til innvielse i hjertet, og slik var han med og forsterket kjærlighetslengselen i meg.

Etter som jeg de senere årene har lest mer om kirkens tidlige tradisjon, om tradisjonen fra kirkefedrene og etter hvert også den kontemplative tradisjon, har jeg funnet igjen det jeg har kjent i hjertet og møtt hos Wesley. Ikke så rart heller, for Wesley var selv i stor grad inspirert av den tidlige kirke. For ham var metodisme ensbetydende med den almenne tro slik apostlene gav oss den.¹⁷³

I den kontemplative bønn har jeg funnet en måte å leve i hjertets kjærlighetslengsel på. Denne ordløse og begrepsløse bønn har blitt min grunnleggende bønn. Drivet kjenner jeg som sagt igjen fra Wesley, mens det ordløse og begrepsløse blir en motvekt når Wesley så sterkt føler

¹⁷¹ Wesley 1952, s.90

¹⁷² Wesley 1952, s.8

¹⁷³ Maddox 1994, s.42-44

han må forklare hva han mener med kristen fullkommenhet. Nå må riktig nok det også forstås i sin sammenheng. Han var under stadig påtrykk av anklage for å føre folket vill. Han følte derfor han måtte forsvare seg og forklare i detalj hva han mente. Samtidig var Wesley barn av sin tid. Opplysningstidens rasjonalisme bidro til de inngående utredninger om troens innhold. For min del har den kontemplative bønn gitt et godt rom for den kjærlighetslengsel jeg kjenner i meg, som jeg har møtt hos Wesley og som jeg møter igjen i den kontemplative tankegang. I dette gode rommet kan kjærligheten drive meg nærmere Gud og mitt sanne selv, mens behovet for å forklare kan tones ned.

4 AKTUALISERENDE UTBLIKK

Innholdet i dette utblikket har nærmest en stikkordsform, men det antyder noen områder der jeg ser at det jeg har møtt i kontemplativ tenkning og bønn kan være relevant og gi gode bidrag.

4.1 Alle ordene

Når det gjelder hvilken aktualitet kontemplasjonen kan ha i dag, kan vi begynne med å spørre om en ordløs og begrepsløs bønn i hele tatt når opp i alt som er av stemmer og lyder i dagens samfunn. Når alt skal annonseres på direkten og oppnås umiddelbart, hvilken appell har da en bønn som krever tid og ikke lover noen lettvinde løsninger? Men kanskje ligger noe av den kontemplative bønnens mulighet nettopp i det faktum at den bryter så grundig med det jeg som vi ellers er fanget i. Når man har blitt trøtt av alle ordene og alle enkle løsninger som loves, kan det være at man finner ro i en bønn og et liv som preges av en helt annen tankegang.

4.2 Veiledning i bønn

Noe av det som gjorde at jeg var moden for det jeg møtte på den kontemplative retreat jeg nevnte innledningsvis, var at jeg kjente igjen den beskrivelse som ble gitt av den ordløse bønn. Over tid hadde jeg oppdaget at jeg ofte bare ble sittende når jeg skulle be, uten at jeg tilsynelatende kom i gang med bønnen. Det ble en gryende forståelse av at dette ikke handlet om at jeg ikke fikk til å be, for det er ikke til å komme forbi at jeg noen ganger har tenkt at jeg mislykkes i bønnen ved at jeg ikke får formulert meg. Jeg begynte å se Gud også i dette, og det vokste fram en erkjennelse av at det var Gud som ledet meg slik i min bønn. For min del har det vært godt å finne hvile i den kontemplative bønnen, i vissheten om at jeg virkelig er i bønn selv om ordene er borte og jeg faktisk også skyver begrepene fra meg.

Det er antageligvis andre enn meg som har erfart noe lignende i bønnelivet. Det er derfor et behov for veiledning knyttet til dette. Jeg tror den kontemplative tradisjonen vil oppleves meningsfull for flere som har strevd med sitt bønneliv og lurt på om lunkenheten har tatt

overhånd eller om Gud har lukket døren for bønnens velsignelse. Gjennom åndelig veiledning ligger det til rette for frigjørende aha-opplevelser for mange oppriktige kristne som synes bønnelivet kan være problematisk.

4.3 Forbønn

Den kontemplative bønnens innhold er overgivelse, alt gis slipp på for å synke ned i Gud og hans nåde og samtidig synke ned i seg selv for å få kontakt med det sanne selvet. Denne tankegang om overgivelse kan også tas med inn i andre former for bønn, som i forbønnen. Denne bønnen er en viktig del av kirkens liv, men heller ikke forbønnens mulighet bygger på våre ord og vår egen kraft. Det hender det oppfordres til å be sterkt for det eller det, og da tenker jeg: Hva er det å be sterkt? Det ligger snublende nært at bønnen da blir min prestasjon. Når jeg bare har bedt sterkt nok, må da Gud svare. Da tror jeg visdommen fra den kontemplative tradisjonen kan være et nyttig korrektiv, og gi en sunnere forståelse av bønnen. Gud ser ikke etter min sterke bønn, men han ser etter den overgitte og oppriktige. Da hviler også min forbønn i Guds nåde og ikke i min styrke og mine ord. På denne måten blir det lettere å overlate alt til Gud i bønn og finne fred i det bønnesvaret som gis.

4.4 Tilstedeværelse i øyeblikket

Kontemplasjonens fokus på overgivelsen til Gud bærer i seg muligheten til en mer avslappet hverdag. Ting skal ikke bare gå fort for oss, vi skal også opp og fram. Vi skal lykkes, vi skal bli til noe, og ikke minst er dette gjerne knyttet til penger og makt. Kontemplasjonen viser oss en vei til å se det enkle og ta vare på det. De små øyeblikkene og de hverdagslige hendelsene. Det nærværende øyeblikket, kaller Stinissen dette.¹⁷⁴ Jeg tror vi ville være mer tilfredse om vi kunne se disse øyeblikkene og være tilstede i dem. Gjennom den kontemplative tenkning og bønn, ledes vårt sinn til å se betydningen av det som anses som mer ubetydelig i livet. Den helhjertede overgivelse slår seg til ro også i det enkle og tilbaketrukne, derfor vil en bønn med dette fokus bli en hjelp til bryte med jaget etter stadig nye opplevelser og begjæret etter å være først og størst.

¹⁷⁴ Stinissen 1994, s.74

4.5 Møte med annen tro

Jeg nevnte at noe av det tydeligste i min egen opplevelse av kontemplasjon, er en mer avslappet holdning til andre menneskers tro. Det finnes andre store religioner enn kristendommen, og det lever ærlig søkende mennesker i disse religionene. Kontemplasjonens betoning av gudsnærværet i alle mennesker gjør noe med min forståelse av deres bønn og overgivelse. Gud er universell og lar seg finne overalt fordi han i sin nåde er gjemt i ethvert menneskes indre. Når et menneske synker ned i bønnen, vil det møte Gud. Denne erkjennelse skaper rom for økt forståelse mellom religionene og bereder grunnen for en viktig dialog i en fredsskapende prosess. I en god og sann dialog kan dette skje uten at troen vannes ut til å miste alt hold. Bibelens budskap om Jesus og hans grensesprengende gjerning tåler et slikt møte, for i Kristus er alle murer revet ned for at vi i ham kan møtes i sannhet og kjærlighet.

4.6 Et sant liv

I forlengelsen av dette tror jeg kontemplasjonen utfordrer oss til å hjelpe hverandre til det sanne livet. Hvis det virkelig er slik at Gud finnes i alle mennesker, blir det en viktig å oppgave å hjelpe hverandre til å se dette. Stinissen mener vi har en oppgave i å forløse hverandre og lokke fram lyset som finnes inni oss.¹⁷⁵ Dette er en tanke som skaper gjenklang i min egen forståelse. Et kontemplativt møte mennesker i mellom er ikke preget av en ovenfraned holdning. Det er et møte mellom to likestilte, som begge i større eller mindre grad er avhengig av en forløsning av de iboende livsmuligheter. Bekjennelsen av troen på Gud og den han sendte, Jesus Kristus, avslutter ikke Åndens gjerning i oss. Han fortsetter sin forløsende gjerning ved å la lyset sive inn i alle deler av vårt liv i sitt arbeid med å gjøre oss til hele og sanne mennesker.

4.7 Retreatbevegelsen

Retreatbevegelsen er med og ivaretar den kontemplative tradisjonen. Gjennom retreatarbeidet gis søkende mennesker anledning til å koble seg av det hektiske livet for å koble seg til Guds

¹⁷⁵ Stinissen 1992, s.73

livsstrøm. Når de andre stemmene stilner, kan den søkende bli i stand til å høre Guds stemme. Retreatens meditative vinkling gjør noe med den som lar seg føre inn i det, og mange har funnet god mening i å delta på retreat. Jeg anser retreatarbeidet som en viktig faktor til å framelske en kontemplativ livsstil. I Metodistkirken har det vært slik de senere årene at de som er underveis til ordinasjon som prest eller diakon i kirken, må være med på ulike retreat. Dette for at de som selv skal være veiledere må lære seg hva det er å bli ledet inn i seg selv og finne seg selv. Dette har blitt sett på som en viktig del av den åndelige forming for den som skal være veileder. Jeg har selv lært å sette pris på retreat. Det har blitt en viktig del av mitt liv at jeg en gang i året har muligheten til å være på retreat.

Det var på en retreat jeg fikk det første møtet med den kontemplative bønn. Dette ble som tidligere nevnt et viktig skille i mitt liv. Jeg var da på en stille retreat og hadde ikke noen formening om hva kontemplasjon betydde utover det. Forståelsen om det har økt etter hvert, og jeg ser nå at den rene kontemplative bønnen kan komme inn og være et supplement til en vanlig retreat.

En retreat er gjerne inspirert av den ignatianske tradisjon. Jeg har vist til at Ignatius også hadde kontemplasjonen som bønnens siste trinn, når den bedende har kommet bortenfor alle ord og bare får være i Guds nærhet. Edin Løvås, en av foregangsmennene i retreatbevegelsen i Norge, påpeker også at den ordløse bønnen er en mulighet man skal være åpen for.¹⁷⁶ Det kan likevel være at bønnen stanser opp i meditasjonen. Det kan være en bibeltekst som ligger til grunn for meditasjonen eller et bilde eller en hendelse. Det kan være hva som helst som setter i gang den meditative prosess. Dette er en god prosess, som gjør noe godt med den som får ta del i den. Samtidig tror jeg det også må være en tydelig oppmuntring til muligheten for å gi slipp på den meditative prosess og kaste seg ut i det begrepsløse, i den tilstanden der man bare er.

I den kontemplative tradisjon brukes uttrykket ”discursive meditation” om det som kan oversettes til reflekterende meditasjon.¹⁷⁷ Dette er en form for meditasjon som involverer tanken, noe kontemplasjonen ikke gjør. En ignatiansk retreat er i stor grad preget av denne reflekterende meditasjon. Dette er en god oppøvelse i å se etter Guds spor og lytte til hans stemme, og det er godt om dette er en holdning vi kan ta med oss til hverdagen for å se

¹⁷⁶ Løvås 1995, s.17

¹⁷⁷ Keating 1996, s.22

hvordan Gud er tilstede i våre liv og gir seg til kjenne for oss. Jeg vil ikke sette opp noen motsetning mellom en slik reflekterende meditasjon og den kontemplative bønn, men jeg mener det er viktig å peke på kontemplasjonens mulighet. Dette kan skje ved å understreke meditasjonens overgang i kontemplasjon under en vanlig retreat, og det kan skje ved at det av og til inviteres til en særskilt kontemplativ retreat. Dette vil da være en retreat som i enda større grad legger vekten på det rent kontemplative og som i tillegg har noe undervisning om temaet for å belyse hva som menes med kontemplasjon. Det var en slik retreat jeg fikk være med på, og jeg unner flere å møte den kontemplative tradisjonen på denne måten.

4.8 Èn av mange kanaler

Den kontemplative bønner lever i vekselvirkning med kirkens liturgi.¹⁷⁸ Det er altså ikke snakk om enten kontemplativ bønn eller annen form for bønn eller at den kontemplative bønner løsriver fra kirkens andre nådemidler. Gud har gitt oss mange kanaler for å formidle sin nåde til oss. Felles for dem alle er at de fordrer en åpenhet fra vår side for at de skal kunne gi oss den velsignelse som ligger gjemt i bruken av dem. Den kontemplative bønner er en god vei til å øve seg i denne åpenhet og stille seg tilgjengelig for Åndens gjerning ved tro og overgivelse. I så måte er den kontemplative vei nyttig for alle som søker Gud og det liv han gir oss gjennom sin Sønnens død og oppstandelse. Reiningen, en av medarbeiderne knyttet til Centering Prayer, sier at gjennom den kontemplative bønner ledes den bedende fra en bevissthet om at Gud er nær og virksom i hans indre til overgivelse og forening med Guds nærvær.¹⁷⁹ En slik kontemplativ bønn vil alltid være aktuell for søkende mennesker. Den vil være med og gi næring til den tørst som gir lys til vår vandring, for å bruke et uttrykk hentet fra Erling Rimehaug.¹⁸⁰

De siste ord om kontemplasjonens aktualitet gir jeg til Richard Foster, som har skrevet flere bøker om kristen spiritualitet:

question: What is the Contemplative Tradition?
answer: A life of loving attention to God.

¹⁷⁸ Keating 2004 (2), s.255

¹⁷⁹ Reiningen 1998, s.44

¹⁸⁰ Rimehaug 2007, s.104

question: Why should we explore it?
answer: Because through it we experience the divine rest that overcomes our alienation.¹⁸¹

Denne enkle oppsummering av kontemplasjon viser til noe jeg oppfatter gir svar på spørsmålet jeg hadde ved innledningen til dette studiet, nemlig om den kontemplative vei kunne være noe for meg. Det har jeg gjennom mitt studium fått en bekreftelse på at den er, og det har også økt min frimodighet til å dele kontemplasjonens mulighet med andre som dras mot den.

¹⁸¹ Foster 1999, s.60

5 SAMMENFATNING

Jeg begynte med en bakgrunn for hvorfor jeg ville studere kontemplativ tenkning og bønn. Jeg angav en hovedproblemstilling og en underproblemstilling og sa noe om metode. Jeg beskrev fire metoder for studium av spiritualitet. Disse fire metodene flyter over i hverandre, men trykket i min oppgave ligger på den tilegnende metode. Jeg redegjorde videre for materialet jeg har brukt, med teologi-historiske kilder og kilder fra vår samtid. Jeg pekte også på hvordan jeg ville bruke dette for å kunne gi et svar på hovedproblemstilling og underproblemstilling.

Jeg fortsatte med å gi en skisse av kontemplanjonen i kirkens historie, fra Middelalderen og fram til vår tid. Jeg startet i Middelalderen siden noen av mine viktigste kilder kommer fra denne perioden. Jeg anså det viktig å følge denne linjen fram til vårt tid for å gi et inntrykk av hvordan den kontemplative bønningen har levd i kirken fram til i dag. Dette lille, historiske overblikket skulle være med og gi perspektiv til studiets hovedproblemstilling.

Jeg har konsentrert utleggelsen av kontemplanjon til tre kjerneområder i den kontemplative tenkning. Jeg har vist hvordan begrepet forening med Gud har med vår gudsrelasjon å gjøre og at i dette handler alt om full overgivelse til Gud fra vår side. I dette lys skal vi forstå den kontemplative bønnens imperativ om å gi slipp på alt. Vi lesser av alt ubevisst og alt bevisst. Når vi overgir absolutt alt til Gud, sitter vi igjen med den nakne tro og kan kjenne Gud slik han er i seg selv og ikke bare for alt han gir oss. Dette er en prosess som gjør den kontemplative bønn både ordløs og begrepsløs.

Kjærlighetslengselen ble omtalt som selve kontemplanjonens innhold. Det er Guds kjærlighetsgave som legges ned i den søkende og blir til en drivkraft på troens vei. I denne sammenheng kom jeg inn på hvordan kjærlighetslengselen kan beskrives som å være såret av kjærlighet. Dette er en beskrivelse av den kjærlighet som tilsynelatende ikke møter den elskede. Men dette er bare tilsynelatende, for det som kan omtales som den mørke natten, er i virkeligheten en tilstand der Gud møter oss mer nært enn noensinne. Det skjer bare ikke gjennom våre vanlige sanser.

Dernest har jeg vist hva den kontemplative tenkning legger i uttrykket det sanne selvet. Dette er Guds stempel i alle mennesker. Det er det lys Gud i sin nåde har gjemt dypt i hvert

menneske. Ved Åndens gjerning i den søkende kan det skje en helbredelse i hvert menneske ved at det sanne selvet vokser på bekostning av det falske selvet. Det er Kristus, det sanne menneske og den sanne Gud, som er vår frigjører på veien til å finne oss selv. Den kontemplative bønningen har derfor et tydelig kristosentrisk ståsted.

Analysen av de tre foran nevnte begrepsområdene gir svar på studiets hovedproblemstilling om hva som er innholdet i sentrale begreper i kontemplativ tenkning og bønn. Jeg avsluttet likevel analysedelen med to kapitler som begge er med og bidrar til en helhetsforståelse av kontemplasjon.

Jeg gjorde rede for hva som ligger i begrepene katafatisk og apofatisk med tanke på Gud, det som kan sies og det som ikke kan sies. Begrepene står ikke som motsetninger, de er mer som utfyllende størrelser. I kontemplativ tradisjon er likevel den apofatiske side betydelig vektlagt. Når vi har sagt det vi kan si om Gud, er Gud alltid større. For den kontemplative bønn gir dette mening til oppgivelsen av alle begreper for å søke Gud slik han er i seg selv.

Jeg hadde også med et kapittel om kontemplasjonens sosiale dimensjon. Det viser seg at det er en forskjell i omtale av utadrettet kjærlighet i mine eldste kilder og kildene fra vår egen samtid. Johnstons kritikk av The Cloud for å sette Marta og Maria opp mot hverandre er med og understreker dette forhold. Den nyere tids kontemplative forfattere preges av et jeg-du møte i åpenhet og kjærlighet, i en erkjennelse av at vi alle har samme utgangspunkt og at vi alle i egentlig forstand er barn av Gud.

I drøftingsdelen lot jeg de tre sentrale begrepene i kontemplativ tenkning møte John Wesley's teologi. Om Wesley og det sanne selvet fant jeg at det innholdsmessig kunne registreres likhetspunkter, selv om det sanne selvet er et fremmed uttrykk hos Wesley. Dog er det en betoning av det totale fordervet som er annerledes hos Wesley enn i den kontemplative tradisjonen. Ikke slik å forstå at den kontemplative tradisjon overser syndefallets konsekvenser, men det er en forbindelse mellom Gud og mennesket også etter fallet ved at Gud har forbeholdt seg et rom i hjertets innerste. Wesley bringer inn begrepet forutgående nåde for å få fram muligheten til å gjenvinne gudsbildet, mens den kontemplative tradisjonen snakker om Guds iboende nærvær og ved det ser muligheten til å finne tilbake til det som er mistet. Resultatet blir det samme, det finnes en mulighet til å gjenvinne gudsbildet. Jeg fant for egen del ro i den måte som den kontemplative tradisjon beskriver dette forhold på,

samtidig som det ikke ødelegger min metodistiske oppfatning av den forutgående nåde. For Guds nåde er alltid i forkant. Det er Gud som er den første handlende, og det understrekes også i den kontemplative tradisjonen.

Da jeg gikk over til å drøfte Wesley i forhold til forening med Gud, kunne det heller ikke her påvises likhet i uttrykksmåte. Wesley bruker de uttrykk Bibelen selv bruker for det som det handler om, noe jeg også mener er ganske naturlig når ønsket hele tiden er å belyse hva som menes med skriftmessig hellighet. Sammenfall i begrepsbruk blir det derimot når forening med Gud forklares med samstemmighet i vilje. Full overgivelse til Guds vilje er en sentral tanke i så vel den kontemplative tradisjon som hos Wesley. Også her fant jeg mer ro i den kontemplative beskrivelse av forening som en relasjon enn Wesleys noen ganger litt stressende måte å drive mot fullkommenhet. Det ligger en latent fare for at fullkommenhet blir noe jeg må få til når det presiseres at vi alltid må være aktive på hellighetens vei.

I drøftingen av kjærlighetslengsel fant jeg et påfallende samsvar mellom Wesley og den kontemplative tradisjon. Dette kommer ikke minst til uttrykk i bønnene ved innledningen av *The Cloud* og *The Plain Account*. Disse bønnene er i sitt innhold ganske identiske og handler om et hjerte rensset fra synd og fylt av Guds kjærlighet. Det er i tale om kjærlighetslengselen at Wesley språkmessig nærmer seg mystikernes språk.

Denne runden med Wesley i forhold til de sentrale kontemplative begreper gav svar på studiets underproblemstilling, om hvordan innholdet i kontemplativ tenkning og bønn forholder seg til John Wesleys teologi.

Jeg avsluttet med et utblikk der jeg så på noen aktuelle områder for kontemplativ tenkning og bønn i vår egen tid. Jeg begynte med en undring om det er nettopp kontemplasjonens annerledeshet som i vår rastløse tid gir den appell til søkende mennesker. Jeg kom videre inn på at erfaringer i bønnens verden kan lede naturlig inn på veien til den ordløse og begrepsløse bønn. I denne sammenheng vil det være behov for veiledning for å kunne lede den søkende fram på bønnens vei. Det som kan oppfattes som manglende evne eller ro til bønn, kan være Åndens kall til en stillere bønn. Da vil det være frigjørende at dårlig samvittighet for mangelfull bønn blir endret til forståelse for at Ånden fortsatt er i virksomhet, om enn på en annen måte.

Jeg pekte på at kontemplasjonens fokus på overgivelse vil være nyttig å ta med seg i andre bønneformer enn den rent kontemplative. Forbønnen har stor plass i Bibelen, og mye av vår bønn er knyttet til denne måte å be på. Dette er en viktig side av bønnen. Men også her er det mulig å trå feil. Bønnens mulighet og hvile kan bli til prestasjon om vi føler vi må be så og så mye, eller tilstrekkelig sterkt nok, for å bli hørt. Da vil det være godt om den totale overgivelse til Gud som kontemplasjonen er en oppøvelse i, også kan tas med inn i forbønnen. Da er ikke bønnesvaret opp til min anstrengelse. Samtidig tror jeg det blir lettere å leve i det svaret som gis på vår bønn om vi er helt overgitt Guds vilje og forståelsen av at han har en vei uansett hvordan bønnesvaret blir. Dette kan igjen videreføres til vår hverdag og opplevelsen av dens store og små hendelser. Det ligger stor hvile i å se Gud i det enkle og nære og være overgitt til ham i alle ting.

Den forståelse som vokser fram i møte med kontemplativ tenkning og bønn, vil gjøre det lettere å forholde seg til andre menneskers tro. I så måte vil kontemplasjonen kunne bidra til økt forståelse religioner i mellom og være et viktig bidrag til fredsskapende holdninger. Likedan vil gjerder brytes ned i oppfatningen av andre mennesker. Når alle mennesker anses være bærere av gudsbildet i dypet av sitt hjerte, vil det bli en voksende erkjennelse av at vi alle er like i utgangspunktet, selv om den ytre fasade kan være ganske ulik.

Jeg pekte på at retreatbevegelsen er en viktig formidler av den kontemplative tradisjonen. Den oppmuntring til refleksjon og ettertanke som gis gjennom en retreat er viktig for å bli kjent med den kontemplative siden av det åndelige livet. Det kan likevel være nyttig også i retreatsammenheng å vektlegge den ordløse og begrepsløse bønn i enda sterkere grad som en mulighet. Refleksjon er viktig for å forstå seg selv og trenge inn i Ordet, men på et eller annet punkt kan det være at Ånden kaller til full overgivelse til stillhetens ro og hvile. Retreater med kontemplativ vinkling er derfor noe som kan komme inn som et tilbud i tillegg til de ignatianske retreatene som i større grad vektlegger refleksjonen.

LITTERATURLISTE:

- Abhishiktânanda. 2001. Prayer. Noida. Academy Press.
- Athanasios av Alexandria. 1991. Antonios liv. Skellefteå. Artos Bokförlag.
- Avila, St. Teresa of. The Life of Saint Teresa of Avila by herself. 1957. London. Penguin Books.
- Avila, St. Teresa of. The Way of Perfection. 1997. Rockford, Illinois. Tan Books and Publishers.
- Avila, St. Teresa of. Interior Castle. 2007. Notre Dame, Indiana. Ave Maria Press.
- Benner, David G. 2007. Kjærlighet og overgivelse. Oslo. Verbum Forlag.
- Cross, St. John of the. 1997. The Dark Night of the Soul. New York. Hodder & Stoughton.
- Cross, St. John of the. 2002. Ascent of Mount Carmel. Brewster, Massachusetts. Paraclete Press.
- Cross, St. John of the. 2007. Living Flame of Love. New York. New City Press.
- Cunningham and Egan, Lawrence S. and Keith J. 1996. Christian Spirituality. New York. Paulist Press.
- Downey, Michael. 1997. Understanding Christian Spirituality. New York/Mahwah, N.J. Paulist Press.
- Foster, Richard J. 1999. Streams of Living Water. Trowbridge. Eagle Publishing.
- Halldorf, Peter. 2000. 21 kyrkofäder. Gøteborg. Bokförlaget Cordia.
- Halldorf, Peter. 2004. Du brennende kjærlighetsild. Oslo. Luther Forlag.
- Harpur, James. 2005. Love Burning in the Soul. Boston. New Seeds.
- Johnston, William. Ed. 2005. The Cloud of Unknowing. New York. Image, Doubleday.
- Johnston, William. 2006. The Inner Eye of Love. New York. Fordham University Press.
- Keating, Thomas. 1996. Open Mind Open Heart. New York. Continuum.
- Keating, Thomas. Ed. 2001. The Divine Indwelling. New York. Lantern Books.
- Keating, Thomas. 2004. (1) Invitation to Love. New York. Continuum.
- Keating, Thomas. 2004. (2) Foundations for Centering Prayer and the Christian Contemplative Life. New York. Continuum.
- Kruuse, Emil. 1989. Kvalitative forskningsmetoder i psykologi og beslektede fag. København. Dansk Psykologisk Forlag.
- Læg Reid, Sissel og Skorgen, Torgeir (red.) 2001. Hermeneutisk lesebok. Oslo. Spartacus forlag.
- Løvås, Edin. 1995. Smak og se. Oslo. Atheneum

- Maddox, Randy L. 1994. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville, Tennessee. Kingswood Books.
- Makarios. 2001. *Makarios andliga homilier*. Skellefteå. Artos Bokförlag.
- Meistad, Tore. 1992. *Frelsens veg*. Alta. Alta lærerhøgskole/Finnmark distriktshøgskole
- Merton, Thomas. 2003. *New Seeds of Contemplation*. Boston. Shambhala.
- Merton, Thomas. 2004. *Liv og hellighet*. Oslo. St. Olav Forlag.
- Merton, Thomas. 2005. (1) *Tanker i ensomhet*. Oslo. Verbum Forlag.
- Merton, Thomas. 2005. (2) *Contemplative Prayer*. London. Darton, Longman & Todd.
- Reininger, Gustave. Ed. 1998. *Centering Prayer in Daily Life and Ministry*. New York. Continuum.
- Rimehaug, Erling. 2007. *Tørsten gir lys*. Oslo. Lunde Forlag.
- Stinissen, Wilfrid. 1976. *Den indre bønnens vei*. Oslo. St. Olav Forlag.
- Stinissen, Wilfrid. 1978. *En bok om kristen dypmeditasjon*. Oslo. Land og kirke, Gyldendal Norsk Forlag.
- Stinissen, Wilfrid. 1992. *Vandring med hvilepuls*. Oslo. Verbum.
- Stinissen, Wilfrid. 1994. *Fader – i dine hender*. Oslo. Luther Forlag.
- Stinissen, Wilfrid. 1999. *Navnet og nærværet*. Oslo. Verbum.
- Stinissen, Wilfrid. 2002. *Lenger inn i bønnens landskap*. Oslo. Luther Forlag.
- Thornquist, Eline. 2002. *Vitenskapsfilosofi og vitenskapsteori for helsefag*. Bergen. Fagbokforlaget.
- Ward, Benedicta. 1984. *The Sayings of the Desert Fathers*. Kalamazoo, Michigan. Cistercian Publications.
- Wesley, John. 1952. *A Plain Account of Christian Perfection*. London. Epworth Press.
- Wesley, John. 1967. *Wesleys 52 Standard Sermons*. Salem, Ohio. Convention Book Store.
- Wesley, John. 1977. *Explanatory Notes Upon The New Testament*. London. Epworth Press.
- Wesley, John. 1998. *Works*. Grand Rapids, Michigan. Baker Books House Company.