

Sentrerende bønn

En empirisk studie blant deltagere tilknyttet Den norske kirke

Fordypningsoppgave i teologi

Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet

Høsten 2022

Forfatter: Gunn-Jorun Roset Sunde

Veileder: Førsteamanuensis Halvard Johannessen



Forord

Arbeidet med denne fordjupningsoppgåva har vore ein lang, krevande og svært lærerik prosess. Eg vil først og fremst rette ei stor takk til rettleiaren min, Halvard Johannessen, for hans tålmod, klokskap og evne til å få meg til å strekkje meg litt lenger. Det har vore avgjerende å ha ein rettleiar som har hatt trua på prosjektet mitt og heia på meg fra start til mål. Men denne oppgåva kunne ikkje blitt skriven utan dei 28 informantene si velvilje til å svare på spørreskjemaet mitt. Eg er svært takknemleg for at de ville dele dykkar tankar og erfaringar rundt sentrerande bøn med meg. Eg har ikkje fått brukt alle innspel i oppgåva, til det hadde den blitt for omfattande. Men eg har gjort mitt beste for å bruke informasjonen eg har fått på ein respektfull og konstruktiv måte. Eg må også rette ei stor takk til Asle Røhne Rossavik og Tore Laugerud som heile tida har vore positive til prosjektet mitt og har vore det avgjerende leddet som har kobla informantane til undersøkjinga.

Linnea og Aurora, våre fantastiske døtre; tusen takk for all støtte, både teknisk og moralsk! Og for at de er overberande når mamma ikkje hugsar alle «mamma-tinga» i dei mest hektiske studieperiodane.

Utan deg, min kjære mann, kloke sparringpartner og livs-coach, ville ikkje dette gått. Tusen takk for di uvurderlege støtte, og for at du har trua på meg kvar gong eg mistar den sjølv, Anders Helge.

Og til lesaren som no ser fram til å lese mange sider nynorsk, må eg berre beklage. Det har blitt slik at mitt akademiske språk fungerer best på bokmål. Så herifrå og ut blir det eit anna målføre.

Kløfta 13.01.22
Gunn-Jorun Roset Sunde

Innholdsfortegnelse

Forord	2
1. Innledning	6
1.1 Tema og mål for oppgaven	6
1.2 Faglig plassering og forskningsdesign	6
1.3 Litteraturoversikt	8
1.4 Klargjøring av sentrale begreper i oppgaven.....	10
1.4.1 Sentrerende bønn (forkortes SB)	10
1.4.2 Gudstjeneste (forkortes GTJ).....	11
1.4.3 Åndelig praksis.....	11
1.4.4 Spiritualitet	11
1.4.5 Retradisjonisering.....	12
2. Metode.....	13
2.1 Innsamling av materiale	13
2.2 Deltakende observasjon.....	14
2.3 Analytisk redskap.....	15
2.4 Om emisk og etisk språk	15
2.5 Forskningsetikk og forskerrolle	16
2.6 Forskerrolle – mitt ståsted.....	16
3. Resultater fra undersøkelsen – en induktiv analyse	18
3.1 Innledning.....	18
3.2 Svarene fra gruppe A – de som går regelmessig på GTJ i Dnk (Den norske kirke)	18
3.3 Svarene fra gruppe B – de som går regelmessig på GTJ i et annet kirkesamfunn.....	19
3.4 Svarene fra gruppe C – de som sjelden eller aldri går på gudstjeneste	20
3.5 Sammenligning	21
3.6 Kvantitativt materiale fra undersøkelsen.....	22
4. Presentasjon av teori / analyseredskap	26
4.1. Innledning.....	26
4.2. Forskjellsreligion.....	26
4.3 Humanitetsreligion	27
4.4 Selvspiritualitet.....	28
4.5 Kombinasjonsformer.....	29
4.6 Bradley Hansons typologi.....	30
5. Teoretisk analyse av materialet	32
5.1 Innledning.....	32
5.2 Plassering i Woodhead og Heelas typologi	33

5.3 Plassering i Bradley Hansons typologi.....	38
5.4 Oppsummering.....	39
6. Drøfting.....	41
6.1 Funn og konklusjoner.	41
6.2 Svar på problemformuleringen.....	41
6.3 Selvspiritualitet.....	42
6.4 Økende interesse for selvspiritualitet i Dnk?.....	43
6.5 Selvrealisering.....	45
6.6 Behovet for nyanser.....	45
6.7 Luthersk teologi.....	47
6.8 Frelse?.....	48
6.9 The Spiritual Revolution.....	50
6.10 Autentisitetens etikk.....	51
6.11 Sentrerende bønn som fellesskap.....	54
6.12 Lignende funn andre steder?.....	55
7. Oppsummering.....	58
Konklusjon og utblikk.....	58
Referanser.....	60
Vedlegg 1 - spørreskjema.....	62

Klokken er 19.50 en tirsdag kveld. Jeg befinner meg i et lite sidekapell i en folkekirkemenighet i hovedstaden. Sammen med meg er det en mann og tre damer. Én er en venn av meg, men de andre har jeg aldri møtt før. Vi sitter helt stille. Stolene er plassert langs tre av veggene. I kapellet er det et alter. Det har hvit duk, to store lys som brenner, en åpen bibel og en vase med tre roser. Over alteret henger en altertavle i tre; en Kristus-figur som henger inne i en sirkel. På alterringen står en syngebolle som senere skal bli brukt for å innlede og avslutte den sentrerende bønnen. For det er det jeg skal delta på nå.

Klokken 20.00 kommer en mann inn og ønsker velkommen. Han er prest, men bruker ingen synlige tegn for det her og nå.

Presten spør om noen av oss er ukjent med sentrerende bønn. Ingen svarer bekreftende på det, så han hopper over den grunnleggende introduksjonen. Vi blir bedt om å si fornavnene våre. Så leser han noen sider fra en bok som gruppen har holdt på med en tid. Boken heter «Det vågne hjerte» og er av Cynthia Borgeault. Den handler om de mentale hjelpemidlene man kan bruke i sentrerende bønn, når man merker at tankene tar overhånd; *Et eget valgt ord*, *Pusten* og/eller *Et indre bilde*

Temaet denne gangen er om det indre bildet, og han leser fra boken i ca 15 minutter. Lesingen avsluttes med et sitat fra Apostelgjerningene: «For det er i Ham vi lever, beveger oss og er til»

Så leder presten oss gjennom en kropps-scanning/avslapningsøvelse for at kroppen og hodet skal finne hvile før bønnen starter. Vi lukker øynene. Det går i et rolig tempo.

Til slutt sier presten:

Vær stille, og kjenn at jeg er Herren

Vær stille, og kjenn at jeg er

Vær stille

Vær

Så slås det tre ganger på syngebollen og den sentrerende bønnen er i gang. På forhånd har vi blitt forklart at de tre slagene vil bli gjentatt etter 20 minutter, når den sentrerende bønnen er over. Så sitter vi der. Stille. Hver for oss, men likevel sammen. Med lukkede øyne og romlende mager. Når lydsignalet gjentas, går vi etter hvert rolig ut.

1. Innledning

1.1 Tema og mål for oppgaven

I denne oppgaven vil jeg undersøke en type åndelig praksis som foregår i lite omfang i norske folkekirkemenigheter i dag, men som har røtter langt tilbake i tid. Sentrerende bønn er en kontemplativ bønneform, som praktiseres både individuelt og i grupper. Denne enkle, stille praksisen kan gi sterke assosiasjoner til monastiske tradisjoner. Nettopp derfor finner jeg det interessant at en helt «vanlig luthersk folkekirke» inviterer til samlinger med sentrerende bønn på jevnlig basis. Hvorfor skjer det? Hvorfor møter mennesker opp? Hvem møter opp? Er det de samme som kommer på søndag klokken 11.00? Eller er det noen helt andre? Hva «får de ut av» denne praksisen? Det jeg vil prøve å finne et svar på gjennom arbeidet med oppgaven er: «Møter sentrerende bønn et åndelig behov som ikke blir dekket i ordinære gudstjenester?»

1.2 Faglig plassering og forskningsdesign

Jeg vil i denne studien forholde meg hovedsakelig til det fagfeltet som kalles praktisk teologi, og jeg vil gjøre en empirisk studie. Praktisk teologi forstår jeg her som det teologiske studiet av levde religion i praksis. Forskningen fokuserer på hva folk gjør, ikke på offisielle, institusjonaliserte religiøse tradisjoner. (Ganzevoort & J.H.Roeland, 2014, s. 91) I denne oppgaven er fokuset mitt å lytte til hvordan brukere av denne åndelige praksisen opplever og reflekterer. Noen av informantene avslører i svarene at de også selv leder slike grupper. Så noen av informantene har sannsynligvis mer bakgrunnskunnskap om røttene til sentrerende bønn, og intensjonen hos «grunnleggerne», enn andre har. Variasjon i bakgrunnskunnskap vil det alltid være. Studieobjektet mitt er uansett informantenes formulerte erfaringer.

Den praktiske teologien er formålsrettet. Den søker å være et kritisk og konstruktivt bidrag til utviklingen av praksis i kirke og samfunn. Deldisipliner i faget er sjelesorg, homiletikk og liturgikk. Nye deldisipliner har vokst frem, og flere forskere mener at spiritualitets-studier er en av dem. (Johannessen, 2017, s. 22) Min studie vil berøre denne siste deldisiplinen.

Historisk sett har praktisk teologi som empirisk teologi vokst fram sammen med sosialvitenskapene, inkludert religionssosiologi. Hovedmålet til praktisk teologi er akademisk av natur, idet den søker å beskrive og analysere levde religiøse praksiser. Praktisk teologi står tettere på religionsstudier enn konfesjonell teologi gjør. Disiplinen streber etter å holde en streng akademisk standard for kvalitativ og kvantitativ empirisk forskning. (Ganzevoort & J.H.Roeland, 2014, s. 99)

Men praktisk-teologisk forskning prøver ikke bare å beskrive praksisfeltet, den ønsker også å forbedre det. Mens nøytralitet og objektivitet er et mål i den empiriske fasen av undersøkelsen, for å konstruere pålitelig kunnskap, så vil strategiske og hermeneutiske perspektiver på forskningen bringe inn normative vurderinger og dommer i drøftingen. (Ganzevoort & J.H.Roeland, 2014, s. 100) En slik studie kan utfordre eksisterende oppfatninger om sentrerende bønn, og tillate ekstern teori å utfordre posisjoner som er uttrykt i materialet.

En mye brukt modell i praktisk-teologiske studier er den pastorale sirkel. Den består av fire faser i en gitt rekkefølge; 1) deskriptiv 2) analytisk 3) kritisk 4) pragmatisk. (Johannessen, 2017, s. 21)

I min studie fant jeg det hensiktsmessig å gjøre en kategorisering av svarene allerede i første fase. Det betyr at jeg ikke har en ren deskriptiv beskrivelse av det innsamlede materialet, men heller en analyse i to trinn. Det første trinnet er en induktiv analyse hvor jeg etterstreber å presentere materialet «nedenfra», så nær informantenes formuleringer som mulig. Dette kalles en emisk tilnærming og blir nærmere forklart i kap 2.4. I trinn to bruker jeg et religionstypologisk analyseredskap utviklet av religionssosiologene Linda Woodhead og Paul Heelas. (Heelas & Woodhead, 2005) Ved hjelp av deres modell analyserer og fortolker jeg sentrerende bønn som åndelige praksis i relasjon til gudstjenesten i Dnk. Jeg tar også et lite blikk på Bradley Hansons 4-delte modell for analyse av luthersk spiritualitet og ser mitt materiale i lys av den.

I den kritiske fasen vil jeg fortolke mine funn i lys av doktoravhandlingen *A New Old Spirituality* av Tone Stangeland Kaufman og bøkene *Når dere ber* av Merete Thomassen og Sylfest Lomheim og *The Spiritual Revolution* av Linda Woodhead og Paul Heelas. Per Magne Aadnanes' bok *Gud for kvarmann* vil også bli trukket inn, samt *Autentisitetens etikk* av Charles Taylor.

Til slutt vil jeg ta et sideblikk på lignende forskning fra Nederland, før jeg oppsummerer og foreslår handlingsmessige alternativer begrunnet i analysen og den kritiske drøftingen.

1.3 Litteraturoversikt

Det finnes mange bøker som informerer og inspirerer til å praktisere sentrerende bønn, men lite forskning på fenomenet. Dette gjelder både i norsk og utenlandsk kontekst. Jeg har kommet over noen få amerikanske forskningsartikler om sentrerende bønn. Disse bemerker det samme; at forskning på sentrerende bønn er på «barndomsstadiet» og i sterkt mindretall sammenlignet med forskning på mindfulness og annen type meditasjon. (Fox, Gutierres, Haas, Braganza, & Berger, 2015, s. 804) Det er tidsskriftet *Pastoral Psychology* som har publisert dem. I disse studiene er det først og fremst fysiologiske og psykologiske «effekter» av praksisen som er forsket på. (Blanton, 2010), (Ferguson, Willemsen, & Castaneto, 2009). Den som kommer nærmest mitt forskningsfokus er den fenomenologiske undersøkelsen av sentrerende bønn gjort av Jesse Fox, Daniel Gutierrez, Jessica Haas, Dinesh Braganza og Christine Berger. (Fox, Gutierres, Haas, Braganza, & Berger, 2015) I tillegg til deres fenomenologiske tilnærming, hvis funn er gjenkjennbare i mitt materiale, spør de spesifikt etter brukernes helse-effekt. Mine informanter skriver uoppfordret om noen helseeffekter, men fokuset i min studie er mer rettet mot åndelige praksiser. Spørsmålene mine omhandler i større grad sentrerende bønn i relasjon til gudstjenesten som en sterkere etablert kristen praksis. Interessefeltet mitt er dermed et annet enn de jeg har funnet i den amerikanske forskningen om sentrerende bønn.

I norsk sammenheng har jeg kun funnet én vitenskapelig artikkel spesifikt om sentrerende bønn. Den er av Silje Trym Mathiassen. (Mathiassen, 2015) Hun sammenligner sentrerende bønn og nyåndelig mantrameditasjon. Det har de senere årene vært en økt interesse for å studere sentrerende bønn blant studentene på teologisk fakultet. I tilknytning til faget *Levd religion* har flere studenter gjort deltagende observasjoner av sentrerende bønn, og disse har resultert i flere eksamensoppgaver. En slik besvarelse er nylig bearbeidet og publisert i fakultetets eget tidsskriftet *Nytt norsk kirkeblad*. Denne artikkelen fokuserer på de dimensjonene i *levd religion* som kalles kroppslighet, narrativ og emosjonalitet. (Hammerstrøm, 2022) Dette gir gjenklang i min egen deltagende observasjon. Men mitt forskningsfokus har vært å prøve å få tak i deltageres egne fortellinger om denne praksisen, og deres relasjon til gudstjenesten. Så langt jeg har kunnet se, finnes det ingen tidligere studier av deltageres erfaring med denne praksisen i relasjon til gudstjeneste og Den norske kirke.

Selv om det foreløpig ikke finnes mye forskning spesifikt om sentrerende bønn, så har spiritualitet i videre forstand vært gjenstand for flere studier de senere årene. En nyere doktoravhandling om har berøringspunkter med min undersøkelse, er Tone Stangeland

Kaufmans *A New Old Spirituality?* Kaufman er professor i praktisk teologi på MF vitenskapelige høyskole og har gjort en empirisk studie av spiritualitet hos prester i Dnk i dag. Selv om denne doktoravhandlingen har en annen gruppe informanter enn mine, finner jeg det likevel relevant å se min oppgave i lys av hennes funn. Prester er sentrale i gudstjenesten, så hva slags spiritualitet de preges av kan ha mye å si for hvordan de utfører gudstjenesten, og i neste omgang hvordan åndelige behov hos den enkelte deltaker blir møtt. Dessuten er prester også *mennesker*. De er ikke immune mot strømninger i tiden, så hvordan de forholder seg til sin rolle i sekulariseringens tidsalder, er absolutt interessant inn mot mine funn. Kaufmans studie utgjør ikke et representativt utvalg av prester i Den norske kirke, men dekker et bredt utvalg. De 21 informantene hennes er plukket med tanke på at de jevnt fordelt kommer fra de tre største teologiske utdanningsinstitusjonene i Norge. De arbeider i tre ulike geografiske områder og er i ulike aldre. (Kaufman, 2017, s. 84)

Halvard Johannessens avhandling *Sekulariseringens spiritualitet* (Johannessen, 2017), som er en analyse av kirkemøtebetenkingen *Kirken i møte med åndelig lengsel i vår tid* (Kirkerådet, 1999), gir et bakteppe for tolkningen av mine funn. Begge doktoravhandlingene bruker religions-sosiologene Linda Woodhead og Paul Heelas' religionstypologi som analyseverktøy for sine funn. Det samme vil jeg gjøre, men finner det også nyttig å nyansere denne typologien ved hjelp av Bradley Hansons 4-deling av måter mennesker forholder seg til luthersk spiritualitet i dag.

Av annen norsk forskningslitteratur på emnet spiritualitet, vil jeg nevne *Kristen spiritualitet* (Sæther, 2013), *Mykere kristendom* (Repstad & Henriksen, 2005), *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen* (Olsen, 2006) og *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet* (Engelsviken, Olsen, & Thelle, 2011) Disse bøkene/artikkelsamlingene belyser konteksten som min studie befinner seg i. Jeg vil også nevne en nederlandsk artikkel av Anke Bisschops (Bisschops, 2015), som omhandler nedgangen i oppslutning om den katolske kirke i landet, parallelt med økt tilslutning til nyåndelig spiritualitet. Funn fra hans studie i Nederland er sammenfallende med mange av mine. Disse likhetene vil jeg komme tilbake til avslutningsvis.

1.4 Klargjøring av sentrale begreper i oppgaven

Noen begreper og forkortelser går igjen i oppgaven, og det er nyttig med en felles forståelse av hva jeg legger i disse.

1.4.1 Sentrerende bønn (forkortes SB)

Selv om min analyse handler i informantenes opplevelse og erfaring med bruk av sentrerende bønn, så kan det være nyttig for leseren med litt kunnskap om praksisens historiske og teologiske bakgrunn. Sentrerende bønn var i utgangspunktet en praksis i munkevesenets cistersienserorden. Men den nåværende praksisen ble utviklet av trappistmunken Thomas Keating og andre i hans klostermiljø. De gjenoppdaget denne metoden i en anonym traktat fra 1400-tallet; «The Cloud of Unknowing», og tilpasset den til vår tid. Keating mener at i den stille bønningen kan det banes vei for en forståelse av at Gud er i alt og alle. Teologisk tenker man at den treenige Gud er i sentrum av menneskets vesen, og sentrerende bønn kan føre til en erfaring eller bevissthet om Guds nærvær. (Mathiassen, 2015, ss. 169-170)

Metodistprest Hilde Sanden-Bjønnes, som i mange år har praktisert og veiledet i sentrerende bønn i Norge, har skrevet en bok som beskriver både bakgrunn og praktisk gjennomføring av bønneformen. Hun beskriver sentrerende bønn slik: «..... et redskap til å vise oss en retning mot kontemplasjonens stillhet.» (Sanden-Bjønnes, 2016, s. 118)

Så sentrerende bønn er ikke et mål i seg selv, men et redskap for å oppnå kontemplasjon. Men hva er så kontemplasjon?

Ordet er eldre enn kristendommen og stammer fra latin 'contemplare' (betrakte) og 'visio' (visjon eller våkenhet) Det beskriver hvordan menneskene forholdt seg til templene de bygde. Tempelet var bolig for gudene, og contemplare betød å stå i ro og betrakte det guddommelige, med fokus på guddommen og ikke på en selv. Da jødene begynte å bygge tempel for den ene Gud, tenkte de på samme måte. Tempelet var stedet Gud bodde. Her var Gud i sentrum, og mennesket kunne betrakte guddommen og være i nærværet. Kontemplasjon er slik forstått det samme som å være i Gud. (Sanden-Bjønnes, 2016, s. 120) Men GT er gjennomgående tydelig på at Guds nærvær ikke er avhengig av et ytre tempel. Et «tempel» blir til der menneskene søker Gud. Mennesket blir selv et tempel der Gud formidler seg. (Sanden-Bjønnes, 2016, s. 121) Sentrerende bønn er en så enkel henvendelse til Gud at alle kan gjøre det. Det er ingen krav om sittestillinger eller pusteøvelser, kun en invitasjon til å stilne, slik at man kan nå kontemplasjon; ren væren og hvile i Gud. (Sanden-Bjønnes, 2016, ss. 28, 31)

Det finnes to typer praksiser; privat/individuell og i samlinger i gruppe.

1.4.2 Gudstjeneste (forkortes GTJ)

I Den norske kirkes bok «Gudstjeneste med veiledninger» (Kirkerådet, 2020) sammenfattes gudstjenesten med de fire ordene «sammen for Guds ansikt». Gud kaller sammen til gudstjeneste, her tjener Gud oss, og vi tjener Gud, fordi Gud vil ha fellesskap med oss. I nesten to tusen år har den kristne gudstjenesten vært feiret. Hele tiden med en felles struktur, med Ordets del og Nattverdens del som hovedelementer, og med søndagen som feiring av Kristi oppstandelse og nærvær. (Kirkerådet, 2020, s. 7) En gudstjeneste «sammen for Guds ansikt» handler om henvendelse og kommunikasjon mellom Gud og mennesker. På den måten kan vi kalle GTJ en sammenhengende bønn. I boken «Når dere ber – om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten» understrekes dette at gudstjenesten er en dialog mellom Gud og mennesker, og at det i denne dialogen dreier seg om to subjekter. Forfatterne er eksplisitt på at kristen bønn skiller seg bl.a fra «nyåndelige former for bønn, der bønnen dreier seg om å komme i kontakt med det guddommelige i en selv.» (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 18)

1.4.3 Åndelig praksis

Jeg benevner sentrerende bønn som en åndelig praksis. Men hva er en «åndelig praksis»? Jeg tar utgangspunkt i sosiologen Theodore Schatzkis definisjon av «praksiser». Han beskriver dem som «embodied, materially mediated arrays of human activity centrally organized around shared practical understanding» (Schatzki i (Ammerman, Studying Lived Religion -contexts and practices, 2021, s. 15) Det er altså snakk om kroppslige og materielt medierte rekker av aktiviteter knyttet til en delt praktisk forståelse. For at det skal bli en *åndelig* praksis, må det tillegges en åndelig/spirituell dimensjon til situasjonen (Ammerman, 2021, s. 20) Den åndelige dimensjonen er det distinktive elementet som gjør en praksis religiøs, men det betyr ikke at religion og spiritualitet er det samme. (Ammerman, 2021, s. 51)

At det er en *delt* praktisk forståelse innebærer at det ikke er mulig å ha en helt privat praksis etter denne definisjonen.

1.4.4 Spiritualitet

Spiritualitet er et begrep som er like allestedsnærværende som det er omstridt, skriver Nancy T Ammerman. (Ammerman, 2021, s. 51) Begrepet blir av noen forskere definert i motsetning til religion, mens andre ser på spiritualitet som en del av religion (f.eks Meredith McGuire (Kaufman, 2017, s. 32)), eller religion som en del av spiritualitet (f.eks Sandra Schneiders (Kaufman, 2017, s. 30)). Å se spiritualitet som en motsetning til religion gir ikke mening, ifølge Ammerman, og hun er dermed uenig i Woodhead og Heelas forståelse av disse to

begrepene. De bruker spiritualitet som et begrep for å uttrykke tilhørighet til en dyp sannhet som tilhører denne verden. Dette ser de som en motsetning til begrepet 'religion', som de bruker for å uttrykke tilhørighet til en høyere sannhet «der ute». Denne sannheten er utenfor hva denne verden kan tilby, og er relatert til skrifter, dogmer, ritualer o.l. (Heelas & Woodhead, 2005, s. 6) Ammerman mener at uansett om spiritualiteten er representert i institusjonaliserte ritualer, i guder og ånder, eller i ekstatiske uttrykk, ja så er den spirituelle dimensjonen i levd religiøs praksis fundamental. Å oppfatte at en situasjon har en spirituell dimensjon mener hun er en del av den menneskelige erfaringen. (Ammerman, 2021, s. 51)

Min forståelse av spiritualitetsbegrepet ligger nær Ammermans. Jeg synes også at Harald Olsens forsøk på en definisjon er god, og passer godt til slik jeg oppfatter informantene i mitt materiale: «Spiritualitet er troens ytringsformer og manifestasjoner slik den ytrer seg i menneskers liv, i deres individuelle og kollektive handlinger i møte med det omgivende samfunn og dets kultur, i søken etter å gi troen autentiske uttrykk i samtiden, og slik de gjennom praksis og erfaring er nedfelt i mønstre og tradisjoner gjennom tiden.» (Olsen, 2006, s. 46)

1.4.5 Retradisjonalisering

Retradisjonalisering er et forsøk på å forholde seg til tradisjon på modernitetens premisser. (Henriksen, 2003, s. 24) Siden et premiss i den moderne tid er individets frihet og «plikt» til å skape sin egen identitet, kan ikke religiøse tradisjoner lenger fungere som autoritet. I stedet kan de brukes som fortolkningsressurs og identitetsleverandør. Retradisjonaliseringsprosesser uttrykker at samfunnets medlemmer trenger tradisjoner, samtidig som det innebærer at pluralisme er et nødvendig og konstituerende innslag i våre samfunns formulering av sine fortellinger (Henriksen, 2003, ss. 31-32)

2. Metode

Dette er en oppgave som bruker empirisk, kvalitativ metode og som kombinerer dette med kvantitative tilnærminger. Jeg har brukt Alan Brymans *Social Research Methods* som metodeverk. (Bryman, 2012)

Materialet som brukes som grunnlag for studien er i hovedsak basert på et spørreskjema distribuert til brukere av SB. Jeg har i tillegg vært deltakende observatør på en fysisk samling og på en samling på Facebook. Den deltakende observasjonen fungerer mest som et bakteppe for forståelsen av praksisen.

2.1 Innsamling av materiale

Materialet jeg bruker i undersøkelsen er en blanding av kvalitative og kvantitative svar samlet inn via et nettskjema. For å få tilgang på informanter kontaktet jeg en kirke som jeg via internett fant ut hadde SB som tilbud. Jeg forespeilet prosjektet mitt for veilederne, og spurte om de var villige til å hjelpe meg med å få informanter. Det var de veldig positive til.

De distribuerte lenken til undersøkelsen min via epost. Epost-adressene har brukerne tidligere gitt til arrangøren på de stedlige samlingene som har blitt arrangert de senere årene. Lenken ble distribuert av de som arrangerer bønnen, så jeg var aldri i befatning med noen av adressene. Den samme lenken ble også lagt ut på en Facebook-side for brukere av sentrerende bønn, med en oppfordring fra arrangørene om å delta i forskningsprosjektet mitt. Facebook-gruppen ble opprettet i koronatid, og har medlemmer som har deltatt fysisk før nedstenging. Men gruppen har også medlemmer som har funnet denne digitale praksisen i løpet av koronatiden. Noen av respondentene har dermed kun erfaring med sentrerende bønn som digitalt fellesskap, i tillegg til egen praksis. Jeg skiller likevel ikke ut deres erfaringer og opplevelser i analysen, da jeg ikke fant at det var et poeng for denne oppgaven.

Det ble sendt ut 54 eposter. Facebookgruppen har 235 medlemmer (06.11.22) Jeg fikk 28 respondenter til spørreundersøkelsen.

Spørreskjemaet er et nettskjema jeg laget ved å bruke UiOs digitale verktøy. I innledningen til undersøkelsen presenterer jeg meg selv og beskriver hvorfor jeg inviterer dem til å svare. (Vedlegg 1)

En av fordelene med en slik innsamling av data er at den er svært tidsbesparende. Jeg når bredere ut til aktuelle informanter enn hvis jeg skulle basert meg kun på de jeg fysisk møtte på samlinger.

En ulempe med denne metoden i forhold til kvalitative intervju, er at jeg ikke kan be om utdyping på svarene jeg får. Det er dermed en større risiko for feiltolkning. Men mitt fravær i situasjonen gjør også at jeg ikke kan påvirke svaret på noe vis, bevisst eller ubevisst, som det er en risiko for i et intervju ansikt til ansikt. (Bryman, 2012, s. 233) En annen fordel med å bruke spørreskjema og ikke intervju, er at informantene får nøyaktig de samme spørsmålene. Ulempen er at de ikke har anledning til å stille oppklarende spørsmål hvis jeg har vært uklar i bestillingen. Det er enklere for informanten å hoppe over spørsmål når de svarer på et slikt skjema. Det kan føre til at jeg går glipp av viktig informasjon. (Bryman, 2012, s. 235) Samtidig får jeg svar fra flere respondenter når jeg velger en slik undersøkelse. Det hadde innenfor rammene av min oppgave vært et altfor omfattende arbeid å ha dybdeintervju med 28 respondenter. Kostnadene, både tidsmessig og økonomisk, er svært lave med et spørreskjema, sammenlignet med om jeg skulle oppsøkt informantene og intervjuet dem selv. (Bryman, 2012, s. 233) Selv om antallet respondenter ikke er høyt, har jeg fått såpass mange svar at jeg kan se tendenser i materialet. At det er en asynkron innsamling av data gir også den fordelen at informantene kan svare når det passer dem, og bruke så lang tid de ønsker. (Bryman, 2012, s. 658) Dataverktøyet vi som studenter får tilgang til på universitetet er enkelt å bruke, og det gir mulighet for variasjon i typen spørsmål. Dette er en fordel for å motivere informanten til å fullføre skjemaet. Jeg brukte derfor en blanding av åpne fritekst-svar, avkrysnings-oppgaver og graderings-svar. Verktøyet gir også en god hjelp når det kommer til behandling av resultatene, da man kan velge ulike måter å kategorisere svarene på, inkludert excel-fil som gjør kategorisering av svarene til en enklere jobb.

Spørsmålene med på forhånd gitte svaralternativer kommer inn under kategorien kvantitativ undersøkelse. Selv om jeg var mest interessert i informantenes egne opplevelser og beskrivelser av dem, og dermed vektla fritekst-svar, så valgte jeg også å ta med noen spørsmål med ferdige alternativer. Dette var for å lettere kunne kategorisere informantene ut fra grad av deltagelse og tilhørighet til gudstjenester og andre typer åndelige praksiser. Jeg brukte i hovedsak spørsmål med nominale variabler, dvs at de ikke indikerte noen rangering. Unntaket var det siste spørsmålene, hvor jeg ba informantene beskrive i hvilken grad de ville beskrive seg selv i forhold til ulike kategorier. Det var heller ingen rent dikotomiske svaralternativer, da jeg la inn alternativ som graderte både ja- og nei-svar. (Bryman, 2012, s. 335).

2.2 Deltakende observasjon

Jeg har i løpet av arbeidet med oppgaven deltatt på en samling med sentrerende bønn i den kirken jeg har tatt utgangspunkt i. I denne samlingen var jeg en deltakende observatør. Det vil

si at jeg deltok fullt og helt i samlingen, og var ikke kun observatør. Hensikten med denne deltagende observasjonen var å få egen erfaring med bønnen og den fysiske tilretteleggingen, men ikke å observere de andre deltageres reaksjoner. Det var dermed ikke noe poeng å være anonym eller å ha en skjult, «covert», rolle. (Bryman, 2012, s. 436) Lederen gjorde kjent for de andre deltagerne at jeg deltok på disse premissene, og at jeg ville bruke erfaringen i arbeidet med masteroppgaven min. Jeg fortalte de andre deltagerne kort om prosjektet mitt, og de ble invitert til å svare på undersøkelsen. Mens vi ventet på at lesingen og bønnen skulle starte, noterte jeg hva jeg observerte av det fysiske miljøet. At det senere ble informert om min rolle, gav en forklaring på hvorfor jeg gjorde notater.

Å få tilgang til å gjøre deltagende observasjoner i små grupper kan by på utfordringer. (Bryman, 2012, s. 433) Men dette var ikke et problem i noen del av min studie, da lederne var positive til prosjektet mitt og ønsket forskning på praksisen velkommen.

Den deltagende observasjonen lar jeg stå som en innledende skildring av praksisen. Det danner et bakteppe til analyse og drøfting, men det er deltageres svar på spørreskjemaet som danner hovedgrunnlaget for studien.

2.3 Analytisk redskap

Som redskap for å analysere svarene mine bruker jeg religionstypologien til Linda Woodhead og Paul Heelas. Denne vil bli redegjort for i teoridelen. På tross av at disse religionssosiologene bruker en annen og snevrere definisjon på begrepet spiritualitet (se kap 1.4.4) enn jeg gjør, så velger jeg deres typologi som redskap fordi den er mye brukt i lignende forskning. De norske doktoravhandlingene *A New Old Spirituality* av Tone Stangeland Kaufman, og *Sekulariseringens spiritualitet* av Halvard Johannessen, som jeg benytter meg av i oppgaven, bruker denne typologien i sine analyser. Typologien vil hjelpe meg i forståelsen av svarene, selv om den har sine svakheter. Disse drøfter jeg i nest siste kapittel.

2.4 Om emisk og etisk språk

I fremstillingen av det innsamlede materialet vil jeg bruke ord og sitater direkte fra informantenes svar, en såkalt «emisk (emic) språkbruk». I komprimeringen av svarene må jeg nødvendigvis foreta en utvelgelse. En slik utvelgelse innebærer en tolkning. Men jeg vil tilstrebe å fremstille svarene så objektivt som mulig i denne fasen. For å få et materiale som er nyttig til bruk i analysen må jeg også lage et sammendrag av funnene, der forskjeller/ulikheter mellom ulike svargrupper blir trukket frem. I en slik prosess foregår det en utvelgelse og et

konstruktivt arbeid med gjengivelsen. Dette krever en faglig, «etisk (etic) språkbruk». Det er uunngåelig at det ikke også foregår en tolkning i denne prosessen, selv om man som forsker skal etterstrebe et nøytralt utenfra-blikk. En utvelgelse er alltid en fortolkning, men man trenger en sterk bevissthet og varsomhet i dette arbeidet for å minimere risikoen for å mistolke data. Denne risikoen er uunngåelig i hermeneutiske studier. (Johannessen, 2017, ss. 44-45)

En aktiv normativ vurdering venter jeg derimot med til drøftingskapitlet.

2.5 Forskningsetikk og forskerrolle

I følge De nasjonale forskningsetiske komiteene er formålet med forskningsetikken å fremme fri, god og forsvarlig forskning. Forskningsetikken skal bidra til å konstituere og sikre god vitenskapelig praksis. (NESH , 2021)

«Det forskningsetiske samtykket skal være frivillig, informert og utvetydig, og det bør være dokumenterbart.» (NESH , 2021, s. B:15) Informantene mine ble invitert til å frivillig svare på undersøkelsen. De ble ikke tilbudt noen belønning. I innledningen til spørreskjemaet forklarer jeg detaljert hva undersøkelsen skal brukes til, og at svarene vil bli slettet ved prosjektets slutt. Det er et sentralt tema i forskningsetikk at informantene vet hva de er med på. (Johnsen, 2017, s. 34)

I behandling av innsamlet materiale må man være oppmerksom på å unngå fordreining og fortielse. Fordreining er misvisende bruk av vitenskapelige metoder, slik som tendensiøs tolkning av kilder, skjevt utvalg av data eller villedende bruk av statistikk. Fortielse er å villedde ved å holde tilbake relevante tolkninger og analyser, slik som misvisende gjengivelse av annen forskning eller tilbakeholdelse av vesentlig kritikk. Både fordreining og fortielse er uforenelig med god vitenskapelig praksis. (NESH , 2021, s. A: 12)

2.6 Forskerrolle – mitt ståsted

Jeg er teologistudent og medlem av Den norske kirke. Som forsker har jeg et utenfra-perspektiv, men det skal sies at jeg er involvert i premissene for studien før jeg starter. Dette fordi jeg selv har erfaring med å praktisere sentrerende bønn. Min praksis er hovedsakelig individuell, men jeg har også deltatt i felles bønn i noen sammenhenger. Jeg har ikke erfaring med å gå i en fast gruppe. Jeg er det man kan kalle en «insider». Det som er utfordrende med det er at jeg må opparbeide meg en «fremmedgjørende distanse» (Johnsen, 2017, s. 31) Jeg må fri meg fra fristelsen til å lese svarene i lys av hva jeg selv ville svart, siden jeg også har erfaringer med og egne meninger rundt spørsmålene jeg stiller.

Anonymisering er en forskningsetisk strategi for å beskytte deltakernes identitet og integritet. (NESH , 2021, s. B: 20) Metoden jeg bruker ivaretar anonymiteten til informantene på en god måte, selv om noen kan være bekymret for anonymitet på grunn av fare for dataangrep. (Bryman, 2012, s. 658) Risikoen for å koble svarene til informantene i denne undersøkelsen er etter mitt skjønn minimal, og det av flere grunner: Informantene ble bedt spesifikt om å ikke skrive noen personopplysninger i svarene. Nettskjemaet krevde ikke registrering av epost for å svare, og jeg hadde aldri befatning med epostadressene. Siden jeg ikke spurte om personopplysninger som navn, adresse, alder, kjønn, sivilstatus, utdanning o.l., kunne undersøkelsen gjennomføres uten å søke tillatelse hos NSD (NSD Norsk senter for forskningsdata, 2022) En søknadsprosess for å kunne spørre etter personopplysninger ville ta uforholdsmessige mye tid av prosjektet mitt, men for å kunne jobbe med problemstillingen min var det etter mitt syn heller ikke nødvendig å ha tilgang til personopplysninger.

I den faglige drøftingen er god henvisningsskikk et viktig etisk anliggende. Det handler om å anerkjenne andres arbeid, som er viktig for å opprettholde en kollegial kultur. Det er også en forutsetning for etterprøvbarehet og kritikk. (NESH , 2021, s. A: 8) Derfor gis det nøyaktige henvisninger til alle kildene som brukes.

3. Resultater fra undersøkelsen – en induktiv analyse

3.1 Innledning

Fordi jeg finner det nyttig å sortere svarene i ulike kategorier allerede fra starten av, kaller jeg kapitlet med presentasjon av resultater for en induktiv analyse. En induktiv analyse starter «nedenfra», er tett på det empiriske materialet og bruker et emisk språk.

Jeg strukturerer svarene på undersøkelsen etter 3 ulike kategorier, for å se hvordan de med noenlunde felles utgangspunkt svarer. Jeg er nysgjerrig på om de som går regelmessig på gudstjeneste svarer annerledes enn de som ikke gjør det. Jeg lurar også på om det er forskjell mellom gudstjenestedeltakerne i Dnk og de som deltar i et annet kirkesamfunn. Derfor deler jeg svarene i 3 kategorier ut fra hvordan de svarer i forhold til deltagelse på gudstjeneste.

Ikke alle spørsmålene i undersøkelsen viste seg å være like relevante for oppgaven, så jeg har benyttet meg av et utvalg. Jeg har konsentrert meg mest om å se på fritekst-svar om opplevelse og erfaring med hhv gudstjeneste og sentrerende bønn. Men jeg bruker også noen kvantitative data basert på avkrysnings-skjema. De kvantitative resultatene presenteres i tabeller til slutt i kapitlet.

Hele spørreskjemaet ligger som et vedlegg til oppgaven.

28 personer har svart på undersøkelsen. 50 % av respondentene svarte at de går regelmessig til gudstjeneste i Dnk. Disse kaller jeg gruppe A. 3 svarte at de går regelmessig i et annet kirkesamfunn, mens 1 person svarte at han/hun deltar noen ganger på gudstjeneste i et annet kirkesamfunn. Jeg slår sammen disse svarene, til sammen 14%, og kaller denne gruppen B. De øvrige svarene består av 8 som går sjelden på gudstjeneste, og 2 som aldri går. Jeg slår også sammen disse og får 36% i kategorien «de som går sjelden eller aldri på gudstjeneste»: Gruppe C.

Jeg vil nå presentere et sammendrag av hvordan de tre ulike gruppene svarer. Jeg har valgt å fokusere på spørsmålene som angår deres forhold til og erfaring med 1) gudstjeneste 2) sentrerende bønn og 3) hva slags likheter og forskjeller de opplever mellom disse to praksisene.

3.2 Svarene fra gruppe A – de som går regelmessig på GTJ i Dnk (Den norske kirke)

7 av 14 nevner eksplisitt at nattverd/sakrament er en viktig del av GTJ for dem. 4 nevner forkynnelse, Guds ord og preken som positivt med GTJ, mens to skriver at preken ikke er viktig/er det minst viktig. Fellesskap, deltagelse i liturgi og salmesang går igjen i 8 av

svarene. Noen beskriver hvordan gudstjenesten strukturerer/gir rammer for ens egen tro: «Ramme om min spiritualitet. Å vite at eg står i ein tradisjon og i eit fellesskap.» «Det gir meg ein strukturert søken etter kontakt med det heilage» «Tilhørighet til historien, fellesskap.» «Styrke til troen og hverdagen.» GTJ blir i to av svarene beskrevet som «helt vesentlig» og «grunnleggende for min identitet som kristen».

I sin beskrivelse av SB, bruker gruppe A ord som livgivende, befriende, gir hvile, rytme, ro, pustepause fra livet der ute, økt konsentrasjon og mellommenneskelig forståelse, åndelig kontakt, trygghet, lettelse, opplevelse av å bli båret av Gud, er en gave, slipper å prestere noe. Flere beskriver SB som nødvendig for dem, både i det alminnelige og i det åndelige livet. «Blir sterkere psykisk.» SB hjelper for å «komme nærmere Gud, dypere inn i troen og Ordet, inspirasjon til å leve etter Guds ønske/oppgave for meg». SB er å «koble seg på livsstrømmen, er ikke en flukt fra livet.» «Å delta i en gruppe gir styrke til den individuelle praksisen». Ett av svarene peker på at SB gir rammer for vedkommende sin spiritualitet, og visshet om å stå i en tradisjon og i et fellesskap. 4 av respondentene trekker fram fellesskapet i SB som viktig for dem, og én nevner lesing av litteratur på samlingen som en begrunnelse for å delta.

Når det gjelder likheter og forskjeller mellom SB og GTJ nevnes nærværet med Gud/ Den hellige ånd som et fellestrekk. At begge deler representerer et fellesskap blir også nevnt av et par, mens andre betrakter GTJ som en *mer* fellesskaps-fokusert aktivitet enn SB:

«Gudstjenesten har et sakramentalt, lovprisende og fellesskapsbyggende fokus. Sentrerende bønn har stillhet, lydhørhet og "letting go" som fokus.» En av informantene skriver at musikk, liturgi og lesning kan treffe hjertet og ha et kontemplativt preg, men det som i hovedtrekk beskrives som forskjellig, handler mye om form. GTJ dekker mange behov, så her er det mange aktiviteter, og det skjer på et bevisst plan. SB er mer rettet inn på ett mål; hvile, fordypning og stillhet. Her åpnes det for at Gud kan «virke i oss på et ubevisst plan uten ord og bilder.»

En av informantene skriver: «Sentrerende bønn, med sin ordløse stillhet (bortenfor tanker og følelser), kan miste sin identitet om den ikke er forankret i gudstjenesten.»

3.3 Svarene fra gruppe B – de som går regelmessig på GTJ i et annet kirkesamfunn

Svarene viser at de i denne gruppen mener GTJ gir fellesskap, nattverd og kunnskap. Den betegnes som viktig for det åndelige livet, og gir noe man ikke får adgang til på egen hånd.

SB blir av denne gruppen beskrevet som «betydningsfullt for hele livet», «et svært viktig redskap for å komme videre både i forhold til Gud, meg selv og verden rundt meg.» «Den utvider hele min sjel og min tro.»

Fellesskapet i SB beskrives av flere som noe som forplikter, og som dermed blir en hjelp og motivasjon for å «holde rytmen» i praksisen hjemme. Én beskriver at SB har gjort at «Guds nærvær erfares sterkere i hverdagen.»

Andre beskrivelser som blir gitt om SB: «Stille seg åpen.» «Godt å være i ham uten ord.» «Nærvær med meg selv i Kristus.» En av informantene svarer med et sitat av Wilfrid Stinissen: "Bare om du hviler i den virkelighet som akkurat nå er din, kan du møte Gud."

I sammenligningen mellom SB og GTJ svarer de i denne gruppen at typen fellesskap oppleves ulikt. SB beskrives med ord som stillhet over tid, hvile og overgivelse. Det er ingen konkrete «mål» med bønner, kun ren relasjon. GTJ beskrives med ord som forkynnelse, undervisning og sakramenter. Én av informantene beskriver forskjellen slik: «I GTJ formes jeg utenfra, mens i SB formes jeg innenfra.»

3.4 Svarene fra gruppe C – de som sjelden eller aldri går på gudstjeneste

Denne gruppen består av de som går sjelden eller aldri på gudstjeneste. Det er delte erfaringer med GTJ i denne gruppen. Bare 4 av 10 svarer at de får noe ut av GTJ i det hele tatt. De som opplever at de får noe ut av GTJ svarer; «tid til refleksjon, fin opplevelse, minner og høytidelighet, bønn og påfyll av Ordet». En svarer: «Føler at prestene jeg møter på gudstjenester er lite flinke til å ta opp aktuelle saker hvor mennesker utsettes for grov urettferdighet slik jeg oppfatter at Jesus forkynte i ord og gjerning»

De fleste nevner positive opplevelser rundt *fellesskapet* i SB. Ikke alle presiserer om de mener fellesskap med andre *mennesker*, fellesskapet *med Gud*, eller begge deler på én gang. SB beskrives med ord som Livsendrende, stress-reduserende, fokuserende, gir læring, har gitt troen tilbake. Én sammenstiller SB med meditasjon. SB gir ro, rom for stillhet, hvile, nærvær, mulighet til å gå innover i dypere lag i bevisstheten. Man overgir seg og lar seg prege av Gud. SB gir «personlig kontakt med gud eller altet», «intimt forhold med en indre stillhet man ikke får andre steder. Følelser og ettertanke.» «Jeg slipper Gud inn i livet mitt i større grad og blir mer åpen for mysteriet»

Svarene spriker en del når denne gruppen skal beskrive likheter og forskjeller mellom SB og GTJ. Én svarer at det er få likheter. Mens andre nevner at GTJ har passasjer med element som ligner på SB, f.eks i nattverden, steder å ta imot og ikke skulle prestere. Andre fellesnevner som beskrives er åndens tilstedeværelse, henvendelse til Gud, søken etter å oppleve Guds nærvær, dypt fellesskap mellom mennesket og Gud, at det er en form for liturgi/skjema man følger, lytte til Guds ord.

Det som skiller mest er tidsbruken, og at GTJ har mer krav til tid og sted. GTJ beskrives som en «hodesentrert handling», at den er litt mer «styrete» og at det er mer «snakk om kristendommen» der enn i SB. SB beskrives i kontrast som et sted hvor alle er likeverdige deltagere, og man kommer sammen om én ting: be i stillhet til Gud. I SB tar man imot individuelt og det er ikke musikk tilknyttet aktiviteten.

3.5 Sammenligning

I det foregående har jeg presentert svarene og jeg har etterstrebet å bruke emisk språk, altså slik respondentene selv ordlegger seg. Jeg vil nå foreta en sammenligning av svarene fra de tre gruppene. Her vil jeg nærme meg en mer etisk bruk av språket, da jeg gjør en faglig vurdering av materialet, og dette vil resultere i noen faglige begreper.

Først sammenligner jeg hvordan gruppene svarer på spørsmålet «Hva gir det deg å gå på gudstjeneste?». Gruppe C har lite å komme med her, og flere har unnlatt å svare på det. De få som svarer positivt beskriver GTJ som et sted for ettertanke og fine opplevelser, men også bønn og påfyll av Ordet (1 av 10 nevner det siste) Gruppe A og B bruker flere ord og er mer entusiastiske i sin beskrivelse av GTJ. Nattverd, fellesskap og formidling av Ordet er stikkord som går igjen flere ganger i begge gruppene. En forskjell er at ingen av svarene i gruppe B handler om tradisjon, mens flere i gruppe A trekker frem at GTJ er viktig nettopp med tanke på å delta i en tradisjon og en historisk sammenheng. Det er altså stor variasjon i svarene som omhandler GTJ.

Spriker svarene like mye når det gjelder opplevelsen av SB? Nei, det er mye større samsvar mellom alle gruppene på dette punktet. Gruppe B skiller seg noe ut ved å kun gi svar som eksplisitt omhandler «åndelig liv»; bønn, nærvær med Gud og Kristus. De opplever også at SB er en hjelp til å finne en rytme i sin individuelle praksis hjemme. I gruppe C og A er det en blanding av de som beskriver SB med bruk av spesifikk kristen terminologi, og de som trekker fram mer allmennmenneskelige erfaringer som stressreduksjon, ro, økt konsentrasjon.

I forholdet til spørsmål om likheter og forskjeller mellom SB og GTJ svarer de tre gruppene forholdsvis likt. I alle gruppene blir det nevnt at søking etter Gud, det Hellige og Åndens nærvær er felles med begge praksisene. Fellesskap er et ord som blir brukt ofte i svarene, men det blir også beskrevet hvordan fellesskapet er ulikt i SB og GTJ. Ulikhetene går mye på form; på type aktivitet (stillhet kontra lyd og bevegelse) og tidsbruk/fokusområde (prestasjonsfri mottagelse av Guds nærhet, kontra kognitivt og aktivt handlende) for praksisen. Ett av svarene i gruppa A utmerker seg ved å sette forankringen til GTJ opp som en forutsetning for at SB skal beholde sin identitet.

Kort oppsummert er det størst ulikhet mellom gruppene når det gjelder opplevelse og utbytte av gudstjenesten. Det er gruppe C som utpeker seg som de som har minst utbytte. I beskrivelsen av SB er det gruppe B som utpeker seg ved å bare bruke typisk kristen terminologi i beskrivelsen. I de andre gruppene forekommer en blanding av kristen og allmenmenneskelig terminologi. Det er interessant å merke seg hvor ofte ordet fellesskap blir brukt i svarene. Flere utdyper at fellesskapene er forskjellige i de to praksisene. Like fullt er fellesskap trukket fram som noe betydningsfullt for mange av de som svarer. Jeg vil komme tilbake til dette i drøftingskapitlet senere.

3.6 Kvantitativt materiale fra undersøkelsen.

Det var ikke bare ordet «fellesskap» som gikk igjen. Jeg registrerte at noen ord og begreper forekom hyppigere enn andre, og noen ord sjeldnere enn forventet. For å få sett nøyere på dette laget jeg en tabell basert på ordsøk i fritekstsvarene. Denne viser jeg først, før jeg så presenterer tabeller basert på avkryssningssvar på forhåndsbestemte kategorier.

Tabell 1

Ord	Antall ganger totalt	Brukt i hvilken smh? SB/GTJ/felles
Gud	37	21 / 2 / 14
Jesus	5	2 / 1 / 2
Kristus	2	1 / 0 / 1
Den hellige ånd	4	2 / 1 / 1

Den treenige Gud	1	1 / 0 / 0
Fellesskap	22	12 / 9 / 1
Nærvær (inkl. Gudsnærvær, nærværende, nær, nærhet, nærmere)	22	12 / 4 / 6
Tilhørighet	4	2 / 2 / 0
Stillhet	18	14 / 2 / 2
Ro/lugn/avslappet/ Stressreduksjon/hvile	15	14 / 1 / 0
Kontemplasjon / kontemplativ	4	2 / 2 / 0
Dyp/dypere/fordypet	11	11 / 0 / 0
Åndelig	6	2 / 3 / 1
Tro	14	8 / 4 / 2
Meditasjon/meditere	5	5 / 0 / 0
Ordet/Guds ord/Bibel/tekstlesing	10	1 / 8 / 1

Presiseringen av sammenhengene ordene forekommer i kan gi interessant informasjon, men forholdet mellom dem kan også være misvisende. Jeg har flere spørsmål om SB enn om GTJ, og siden undersøkelsen primært handler om SB, så har respondentene muligens skrevet mer utdypende og brukt flere ord om dette. Jeg synes likevel det var interessant å se hvilke ordvalg som blir tatt, og hvordan de blir brukt.

Her er noen kommentarer til disse funnene:

Gud er «overrepresentert» som benevnelse på guddommen. Det er i svarene en kraftig betoning av å lytte til Gud og hans stemme. Det er ikke Den hellige ånd som taler, eller Jesus.

Et annet ord som gjentas svært ofte er 'fellesskap'. Noen av svarene er eksplisitte på at fellesskapet er viktigere/mer framtrædende i gudstjenesten enn det er i SB. Men i svarene blir ordet fellesskap brukt omtrent like mange ganger i forbindelse med SB. Det er snakk om 'det stille fellesskapet', 'fellesskap med andre likesinnede', 'fellesskap og samhørighet på et dypere nivå'. Det er også ofte snakk om fellesskapet med Gud. Men i de stikkordsmessige svarene er det ikke alltid så lett å vite om de sikter til fellesskap med andre mennesker, med Gud, eller med begge deler på én gang.

'Stillhet'/'ro'/'avslapning'/'stressreducerende'/'hvile' er ord som nesten utelukkende blir brukt om SB. Det samme gjelder ord som 'dyp'/'dypere'/'fordypet' som blir brukt av flere når de beskriver hvordan SB påvirker guds-relasjonen deres.

Jeg spurte respondentene om de deltar på praksiser som ligner på SB i sammenhenger utenfor Dnk. Her er en oversikt over svarene, fordelt i % innad i gruppene. Svarene tyder på at de som går regelmessig på GTJ i Dnk i stor grad er de mest aktive brukerne også av andre praksiser utenfor sitt kirkesamfunn.

Tabell 2

	Retreat	Åndelig workshop	Meditasjon	Yoga	Annet
A	86%	21%	36%	29%	43%
B	50%		25%		
C	60%	10%	40%	10%	10%

Et annet spørsmål med avkrysning var dette:

Er det viktig for deg at sentrerende bønn skjer i regi av Dnk?

6 svarer JA, mens 10 svarer NEI. 11 svarer at de ikke har reflektert over det

Tabell 3

	JA	NEI	Har ikke reflektert over det
A	35,71%	35,71%	28,57%
B		50%	50%
C	10%	30%	60%

Et vanlig uttrykk å høre i den sekulære tidsalder er; «I am a spiritual person, but I'm not religious» (Schneiders, 2003 , s. 164) Er dette noe som gjenspeiles i mine svar? Og er det i så

fall slik at de med løsere tilknytning til GTJ definerer seg som mindre religiøse enn de som deltar ofte?

Tallet er et gjennomsnitt av svarene i de ulike kategoriene. 1= i liten grad 5= i høy grad

Tabell 4

	Åndelig	Søkende	Religiøs	Kristen	Agnostiker	Ikke-troende
Gruppe A: Deltar regelmessig på gtj i Dnk	4,07	3,46	3,30	4,46	1,66	1,08
Gruppe B: Deltar på gtj i andre kirkesamfunn	3,5	2,75	4,25	5	1	1
Gruppe C: Deltar sjelden eller aldri på gudstjenester	3,9	4,3	2,9	3,2	2,6	1,1

24 av 28 praktiserer SB også mellom samlingene. De aller fleste praktiserer alene, men to av informantene praktiserer sammen med andre.

4. Presentasjon av teori / analyseredskap

4.1. Innledning

Som teoretisk redskap for analysen av materialet mitt, bruker jeg religionstypologien til Linda Woodhead og Paul Heelas. (Woodhead & Heelas, 2000) Jeg vil også gi en kort oversikt over Bradley Hansons 4-delte forståelse av spiritualitet i luthersk kristendom. (Hanson, 2000) Denne vil brukes for å nyansere forståelsen av funnene mine.

Typologier gir ikke et bilde av virkeligheten, men er redskap for å kategorisere og prøve å forstå det man vil studere. Det er svært sjelden at en bestemt tradisjon passer perfekt inn i én kategori. Riktignok hevder Woodhead og Heelas at de tre hovedtypene de skisserer *kan* finnes i ren form, men at de svært ofte opptrer i samspill. Innenfor store religioner vil man finne eksempler på alle de tre typene. (Woodhead & Heelas, 2000, ss. 15-16) De har funnet at noen kombinasjonsformer opptrer svært ofte, og jeg vil beskrive disse hybridene på linje med de tre hovedtypene.

Typologien er utviklet til bruk i kartlegging av religiøse uttrykk i moderne tid, med vekt på det 20. århundre. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 4)

Typologien består av tre hovedkategorier, typer, som kalles *religions of difference* (forskjellsreligion), *religions of humanity* (humanitetsreligion) og *spiritualities of life* (selvspiritualitet) (Woodhead & Heelas, 2000, s. 2) Det som skiller kategoriene fra hverandre, er i hovedsak måten relasjonen mellom det guddommelige og verden fremstilles på. Hvor plasseres Gud i forhold til mennesket? Nært eller fjernt? Stedet hvor Gud oppfattes som særskilt nærværende, der er også kilden til religiøs autoritet og religiøs erkjennelse. Religiøs praksis vil følgelig søke å fordype kontakten med denne kilden. (Johannessen, 2017, s. 35)

De tre hovedtypene kan plasseres på en akse, hvor forskjellsreligion og selvspiritualitet befinner seg i hver sin ende av aksens, og humanitetsreligion på midten. Aksens indikerer hvor man tenker at den religiøse autoriteten og det guddommelige er plassert i forhold til mennesket og naturen.

4.2. Forskjellsreligion

I forskjellsreligion er det nettopp forskjellen mellom det skapte og det guddommelige som er vektlagt. Gud er transcendent, opphøyet, og den religiøse autoriteten er knyttet til noe utenfor individet/skapelsen. I tillegg til Gud som den høyeste autoritative kilde, er også hellige tekster, lover, ritualer og religiøse praksiser viktige. Tradisjonen har stor autoritet, da den

tenkes å formidle tidlige tiders åpenbaring av det guddommelige. Denne autoriteten kan også tillegges spesielle personer eller unike åpenbaringer som de representerer. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 27)

Tilbedelse er viktig i forskjellsreligion. Tilbedelse inneholder praksiser som fører mennesket i retning av Gud, samtidig som den passende avstanden blir opprettholdt. I forskjellsreligion er det ikke et mål å fjerne denne distansen, men å opprettholde et riktig strukturert forhold til Gud og med-skapninger. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 28)

Forskjellsreligion er ofte karakterisert med en forventning om en kommende tid hvor en hellig inngripen skal gjøre slutt på lidelse og ondskap, og frelse de troende. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 28) Forskjellen er også på et sosialt nivå. Karakteristisk for denne religionstypen er at den skaper tette samfunn som distanserer seg fra omverdenen. Det er viktig å opprettholde en betydelig annerledes kultur, en annen etikk og livs-stil enn storsamfunnet har.

Forskjellsreligion er eksklusivistisk i den forstand at man mener man er alene om å eie sannheten. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 28) Eksempler på sammenhenger her til lands som har elementer fra forskjellsreligion, kan være bedehus-kulturen og læstadianske menigheter.

4.3 Humanitetsreligion

Den midterste kategorien på aksene kaller Woodhead og Heelas *religions of humanity*, her kalt humanitetsreligion. Selv om det i denne typen fortsatt relateres til en transcendent guddom, så er stedet for religiøs autoritet flyttet fra Gud og til menneskene. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 70) Gud blir sett på som mer oppnåelig, tolerant og medfølende her enn i forskjellsreligion. Mennesket ligner Gud, - er Guds bilde. Mange religioner som preges av denne typen insisterer på at det *kun* er gjennom menneskelig erfaring at vi kan vite noe som helst om Gud. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 70) Denne typen er en arv etter opplysningen – den stoler på menneskets fornuft. Humanistiske verdier og nestekjærighet står sentralt. Liberal protestantisme er representativ for denne typen. (Johannessen, 2011, s. 28)

Humanitetsreligion har et kritisk blikk til konkurrerende autoriteter som religiøse institusjoner, skrifter, tradisjoner, ritualer, sakrament og religiøse spesialister. Ofte blir dette klumpet sammen i kategorien 'tradisjon', og sett på som ytre, fossile levninger av gamle former for religiøst liv. Humanitetsreligion aksepterer at tradisjonen fortsatt er en informant til nåtiden, men den nekter å betrakte den som en udiskutabel autoritet. Den respekterer moderne vitenskap generelt, og argumenterer for at religiøs sannhet aldri kan tillates å motsi vitenskapelige sannheter. Mennesket og dets erfaring og fornuft har blitt målet på sannhet.

Likevel blir toleranse og frihet høyt verdsatt, fordi individet selv skal få bestemme hva det vil tro på i religiøs sammenheng. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 70)

Selv om individet har stor plass, er det sjelden at sosiale dimensjoner er helt fraværende i humanitetsreligion. Som tidligere nevnt, karakteriseres forskjellsreligion med en sterk gruppeidentitet og skarpe skiller mellom de innenfor og de utenfor. Grupper i humanitetsreligion er mye mer inklusivistiske. De håper å transformere det menneskelige samfunn som helhet. De er både et eksempel på, og en drivende kraft i universalisering. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 71) Humanitetsreligion er grunnleggende optimistisk med tanke på troen på det gode i mennesket. Gode gjerninger er minst like viktige som fine ord, trosbekjennelser og doktriner. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 72) Gode gjerninger mot sin neste er med og bygger opp det dennesidige gudsriket, som er målet for religiøs liberalisme. Dette erstatter eskatologiske og utenomjordisk håp, som er viktig i forskjellsreligion. Det er et vidt spenn i denne kategorien, og humanitetsreligion tenderer både mot forskjellsreligion og selv-spiritualitet.

4.4 Selvspiritualitet

Beveger vi oss enda lenger på aksene, finner vi det Woodhead og Heelas kaller *spiritualities of life*, her kalt selvspiritualitet. Det kan her se ut som tankene fra humanitetsreligionen tas til det ekstreme: den menneskelige erfaringen blir den *eneste* autoriteten, mennesket er *identifisert* med det hellige, lojalitet til tradisjon er *helt* forlatt, og troen på menneskeheten er erstattet av troen på *alt liv* som en enhet. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 73) Selvspiritualitet handler om den iboende åndeligheten i det enkelte menneske, eller den integrerte spiritualiteten i skapelsen som helhet. Det er å være i «nuet» som er avgjørende; det perfekte livet *er allerede*, iboende, til stede. Eskatologi og idéer om et fremtidig paradys er et ikke-tema. Det eneste nødvendige er å 'arbeide' med ritualer, meditasjon eller psykoteknologier for å skape den transformerende kontakten som involverer manifestasjon av Livet selv, her og nå. Åndelig erfaring er alt som egentlig teller. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 111)

Siden selvspiritualiteten så sterkt understreker *erfaring*, blir slik religion sett på som noe som tilbyr et 'produkt' for konsumenter. Dette produktet er nettopp den subjektive opplevelsen eller erfaringen. Tilsvarende blir denne religionstypen betraktet som å ha liten, om noen, eksistensiell, politisk eller åndelig innflytelse. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 112)

Det guddommelige, mennesket og naturen står i en så gjensidig relasjon at det er vanskelig å holde dem fra hverandre. Det guddommelige, immanente, selvet og naturen perforerer

hverandre. (Johannessen, 2017, s. 85) Men selv-spiritualitet er ikke ensbetydende med ny-religiøsitet, og kan ikke misforstås som en religion på egne vegne. (Johannessen, 2017, s. 86) En kritikk av Woodhead og Heelas typologi er at den fokuserer så sterkt på samtidsreligion at det er lett å overse selvspiritualitetens uttrykk i tradisjonell religion og deres historiske røtter i slike. De går bl.a langt i å identifisere New Age-spiritualitet med selv-spiritualitet. (Johannessen, 2017, s. 88)

Jeg har nå presentert de tre hovedtypene til Woodhead og Heelas plassert på en akse med forskjellsreligion i den ene enden og selvspiritualitet i den andre. På en slik akse er det glidende overganger. Woodhead og Heelas nevner eksplisitt to viktige kombinasjons-former av kategoriene; *experiential religion of difference*, som kombinerer forskjellsreligion og selvspiritualitet og *experiential religion of humanity*, som kombinerer humanitetsreligion og selvspiritualitet. (Woodhead & Heelas, 2000, ss. 148-149)

4.5 Kombinasjonsformer

Karismatisk kristendom er et viktig eksempel på den første kombinasjonsformen. Den har fokus på individuell erfaring av Gud (som Hellig ånd), *samtidig* som den understreker skriftens autoritet, og en streng bibelsk moral. Woodhead og Heelas mener karismatiske gruppers suksess kommer av deres evne til å kombinere disse ulike elementene; at Bibelen og den enkeltes erfaring får lik autoritet (Woodhead & Heelas, Religion in Modern Times, 2000, s. 148)

Den andre kombinasjonsformen vektlegger en humanistisk etikk samtidig som individets egne erfaringer står sterkt. Denne religionstypen finnes ikke bare i Vesten, men sees oftest i områder hvor både opplysningstiden og romantikken har hatt sterk påvirkning, som for eksempel i India. Eksempler på slik *experiential religion of humanity* er Dalai Lamas religion (Woodhead & Heelas, 2000, s. 149) Det økumeniske klostersonnet i Taizé er også et godt eksempel (Johannessen, 2011, s. 29)

Finnes det en tredje kombinasjonsform? Etter å ha observert en økning i tegn på grensekryssinger mellom nye former for spiritualitet og tradisjonell teistisk praksis, innfører Woodhead kategorien «teistisk spiritualitet». Dette er en overordnet kategori, som rommer både erfaringsorientert forskjellsreligion og erfaringsorientert humanitetsreligion. (Woodhead, Kawanami, & Partridge, 2009, s. 329) Teistisk spiritualitet kjennetegnes ved at den bygger bro over det tilsynelatende *paradokset* at tradisjonell religion forutsetter ytre autoritet, mens selvspiritualiteten forankrer autoriteten i det indre. (Johannessen, 2017, ss. 171-172) Den

kristne mystikken er en kilde til slik spiritualitet. Her vektlegges møtet mellom Gud og mennesket, og Guds transcendens nedtones. Erfaringens verdi og skaperverket som kilde til gudserkjennelse er også vektlagt i denne kategorien. «Felles for teistisk spiritualitet er forestillingen om at det er maktpåliggende å utforske ens eget indre liv og erfaringer. Det dras vekslers på kroppslige og holistiske praksiser fra egen religiøse tradisjon, ofte som en «gjenoppdagelse» av et genuint innhold som har blitt undertrykket av tradisjonen. (Johannessen, 2017, s. 172)

Teologisk har en av grunnene til inkompatibilitet mellom religion og spiritualitet vært at teistisk religion oppfattet Gud som en personlig, ofte mannlig autoritet over det individuelle. En annen grunn har vært opphøyelsen av skaperen over skapelsen som helhet, som kan implisere et verdihierarki hvor den naturlige verden kommer på bunnen. Hvordan kan disse to likevel møtes? Jo, ved å sette lys på den mystiske tradisjonen innenfor teistisk religion. Både kristendom, jødedom og islam har mystiske tradisjoner, med egen lære og ritualer. I noen tilfeller bygger disse ned hierarkiet og heller understreker enheten mellom Gud og den troende. Eller Gud blir presentert som ubeskrivelig, *via negativa*- vi kan bare si hva Gud ikke er. Gamle steder, ritualer og bygninger i teistisk religion er attraktive for former for spiritualitet som søker større rofeste i tid og sted. Likeens søker teistisk religion mot spiritualitet ved å endre på formen for å bli mer deltakervennlig. Meditasjon, labyrinter, bønnestillinger fra gamle tradisjonelle og holistiske teistiske praksiser (Woodhead, Kawanami, & Partridge, 2009, s. 329)

Forskjellsreligion, humanitetsreligion, selv-spiritualitet, og hybridene erfaringsorientert forskjellsreligion, erfaringsorientert humanitetsreligion og teistisk spiritualitet er begreper som i første rekke gir navn til fenomener eller trossamfunns egenart.

4.6 Bradley Hansons typologi

En annen måte man kan kategorisere på er å se etter enkeltindividets tilslutning til trossamfunn. Siden min undersøkelse i hovedsak handler om informantenes egne erfaringer, opplevelser og tilslutning til sentrerende bønn og gudstjeneste, finner jeg det nyttig å se til Bradley Hansons 4-delte typologi. Den sorterer mer etter individets lojalitet mot et trossamfunn, enn etter selve trossamfunnets plassering av autoritet. Her er en kort presentasjon av hans 4 typer:

- 1) 'Loyal members' Et lojalt medlem har full tilslutning til en institusjon eller tradisjon. De kan være uenig i noe den står for, men er stort sett tilfreds. Noen er «født inn i den», og kan være lojale på livstid, mens andre kommer til etter langvarig søking.
- 2) 'Loving critics' – Disse er lojale til trossamfunnet på sine egne betingelser. De fortsetter å identifisere seg med dette trossamfunnet selv om de finner åndelig næring også i andre sammenhenger/religioner.
- 3) 'Spiritual shoppers' – Her er tilknytningen mellom medlem og trossamfunn løsere enn i 1 og 2. Det sitter ikke langt inne å melde seg ut dersom man ikke er tilfreds med det som tilbys. En «spiritual shopper» former sin egen spiritualitet ved å plukke fra vidt ulike tradisjoner.
- 4) 'Independent seekers' - Her er forpliktelse kun rettet mot egen trosutvikling. Man kommer og går alt etter som man finner noe interessant. Det er kun svært løse bånd til religiøse eller spirituelle organisasjoner. Men dette utelukker ikke at man for eksempel kan lese evangeliet og delta på gudstjeneste innimellom, fordi man føler seg tiltrukket av Jesu liv og forkynnelse. (Hanson, 2000, ss. 5-7)

5. Teoretisk analyse av materialet

5.1 Innledning

Det er som sagt viktig å presisere at typologier, som jeg har beskrevet i forrige kapittel, ikke gjenspeiler en ren virkelighet, men er verktøy for å kategorisere virkeligheten. Selv om jeg nevner konkrete tros-samfunn som eksempler på noen av typene, så må det sies at ingen av typene finnes i ren form noe sted. Som nevnt i presentasjonen over, så har det foregått en utvikling i Woodhead og Heelas' typologi. Det er naturlig at modeller som forsøker å kategorisere en virkelighet som er i stadig endring, også må revideres for å fortsatt være til hjelp. På tross av at deres typologi har blitt kritisert, så velger jeg å bruke den til på linje med mange anerkjente forskere på dette området, fordi modellen har vist seg å være «god og tenke med». (Johannessen, 2017) (Kaufman, 2017) Jeg vil komme tilbake til innvendingene mot den i drøftingskapitlet. Jeg tenker at Woodhead og Heelas typologi kan hjelpe i forståelsen av hva slags praksis sentrerende bønn er, mens Bradley Hansons typologi kan hjelpe i forståelsen av hvem det er som praktiserer sentrerende bønn. Begge analyseverktøyene vil være nyttig når jeg nå skal se nøyere på materialet mitt.

Woodhead og Heelas teori peker på markante forskjeller mellom religion og selvspiritualitet. Gudstjenesten, en praksis som med sin Ordo, lesing fra Bibelen og liturgi fra tidlig kristen tid, er sterkt tradisjonsbundet. GTJ har dermed mange elementer som knyttes til religions-typen. På den andre siden fremstår SB ved første øyekast å ligge nærmere den motsatte enden av aksene, selvspiritualiteten, med sin vekt på stillhet og fokus innover hos den enkelte, og der egen erfaring av nærhet og enhet med Gud er vektlagt. Dermed kan vi også anta at det er markante forskjeller mellom GTJ og SB. Men stemmer det det når vi ser nøyere etter? Det er dette jeg vil undersøke nærmere nå.

Siden jeg har sortert svarene i 3 grupper ut fra respondentenes oppslutning om gudstjenester, er det interessant å se om det er forskjell mellom disse gruppene når det gjelder tilslutning/avstand til de tre typene. Min foreløpige antagelse er at de som går regelmessig til ordinære gudstjenester heller mindre i retning av selv-spiritualitet enn de som ikke deltar, eller går sjelden på gudstjenester. Altså at gruppe C er mer selv-spirituelle enn gruppe A og B, som kanskje treffer bedre med kategoriene forskjellsreligion og humanitetsreligion.

5.2 Plassering i Woodhead og Heelas typologi

I dette kapitlet bruker jeg direkte sitater fra informantenes svar som eksempel på kategoriene. Bokstaven i parentes etter sitatet viser til hvilken av de tre gruppene (A, B eller C) informanten er i.

Jeg starter med å se på hvordan svarene korrelerer med karakteristiske trekk i forskjellsreligion. I svarene gjentas ord som nærhet, nærvær og fellesskap med Gud svært mange ganger. Dette gjelder for alle gruppene. Formuleringer som «komme dypere inn til Gud», «være i ham uten å trenge ord» og «nærvær med meg selv i Kristus» er ikke veldig forenelig med beskrivelsen av forskjellsreligion, hvor det er et mål å *ikke* fjerne distansen, men å opprettholde et riktig strukturert forhold til Gud og med-skapninger.

Tilbedelse, som er viktig i forskjellsreligion, er ikke nevnt av noen, bortsett fra i ett svar på erfaring av gudstjeneste. Det som kunne talt for en grad av forskjellsreligion i SB er de svarene som handler om å «stå i en tradisjon og i et fellesskap.» Og de som nevner lesing av tekster i forkant av bønnen som viktig for dem. Men slike svar er i sterkt mindretall.

Forskjells-religionens sosiale skille mellom de «innenfor» og «utenfor» gruppen kan heller ikke sies å bli reflektert i svarene. Jeg vil påstå at det er få holdepunkter i materialet mitt for å koble SB til forskjellsreligion. Hva så med humanitetsreligion? Kan vi karakterisere SB som humanitetsreligion, som er den kategorien Dnk som et liberalt luthersk kirkesamfunn ofte regnes under?

Når det gjelder humanitetsreligionens skepsis og kritiske holdning til tradisjon og institusjoner, finner jeg lite gjenklang av det i materialet. Av de som går regelmessig til GTJ er det derimot noen som påpeker det motsatte; at de ser en *sammenheng* mellom SB og tradisjonen, og at denne er viktig: «For å holde fokus i sentrerende bønn trenger man gudstjenestens gaver som "bakteppe". Sentrerende bønn, med sin ordløse stillhet (bortenfor tanker og følelser), kan miste sin identitet om den ikke er forankret i gudstjenesten.» (A) En annen gir det samme svaret på samtlige spørsmål rundt både GTJ og SB; «Ramme om min spiritualitet. Vite at eg står i ein tradisjon og i eit fellesskap» (A). Her kommer det tydelig fram at både *tradisjon* og *institusjon* er viktig. Sistnevnte går regelmessig til gudstjeneste i Dnk, men deltar aldri på andre ting der, deltar på SB kun via Facebook-gruppen, deltar også på retreat, åndelig workshop, meditasjon, yoga og annet i regi av andre tros- og livssynssamfunn. *Men* krysser av at det er viktig for vedkommende at SB skjer i regi av Dnk. Dette er en sprikende, men interessant tilnærming. Kanskje vitner det om både et ønske om

legitimering av praksisen innenfor en stor organisasjon, men at han/hun likevel har åpenhet for andre former/retninger. En annen interessant variant er respondenten som går sjelden til GTJ, men synes det er viktig at SB skjer i regi av Dnk. Vedkommende er kritisk til forkynnelse han/hun har hørt i kirken, og går derfor sjelden på gudstjeneste. Når det likevel er viktig at SB skjer i regi av Dnk kan det tyde på en tillit til institusjonen som helhet på tross av negativ erfaring med noen presters forkynnelse.

Hvis vi ser SB i lys av den etiske dimensjonen, som er viktig i humanitetsreligion, så er dette lite fremtredende i mitt materiale. Nå spør jeg ikke spesifikt etter etiske overveielser i min undersøkelse, og det er heller ingen som uoppfordret skriver om at SB har en etisk dimensjon. Noen av svarene kommer riktignok inn på at SB har en virkning på dem som ruster dem i møte med omverden; En skriver: «Mitt indre stress er mye mindre. Jeg har også forandret meg en del, til det bedre (ifølge min mann).» (A) En annen skriver at SB gir «økt mellommenneskelig forståelse. Se mennesker slik de er uten en dømmende holdning». (A) En tredje beskriver: «SB er en måte å kople seg på selve livsstrømmen. Det egentlige livet slik jeg og verden er. Den er altså ikke en flukt fra livet.» (A) alle disse svarene kommer fra mennesker i gruppe A, som går regelmessig på gudstjeneste i Dnk. Men disse svarene gir ikke noen sterk indikasjon på at deltagerne ser SB som bevisst ledd i en etisk hensikt. En av informantene uttrykker tvert imot flere ganger at SB absolutt *ikke* blir brukt med intensjon om å oppnå noe. Dette svaret skiller seg ut fra de andre ved å være spesielt opptatt av å *ikke* tenke nytteverdi. Vedkommende skriver slik på spørsmålet om hva SB *gir* han/henne: «Jeg tenker at 'utbytte' for meg personlig ikke er noe man kalkulerer med eller fokuserer på i sentrerende bønn. Dette handler absolutt ikke om en 'what's in it for me' - spiritualitet. Samtidig vil jeg si at for meg kan deltakelse i denne bønneformen til tider oppleves som en gave jeg er svært takknemlig for.» (A) Men man kan spørre seg hva som er motivasjonen for å gjenta en slik praksis gang etter gang dersom det ikke oppleves som 'givende' på noe vis? Er SB for denne informanten en ren tilbedelse av guddommen, hvor Gud får ære, oppmerksomhet og plass? Det høres for godt ut til å være sant at vedkommende ikke har noen som helst forventning om å få noe igjen. Han/hun innrømmer at bønneformen til tider oppleves som en gave som han/hun er svært takknemlig for. Men dette blir nesten beskrevet som en bivirkning, eller mer positivt formulert; en bonus. Kanskje gjenspeiler dette svaret noe mer i retning av forskjellsreligion? At SB er som en GTJ, bare i en annen form? Eller så vitner dette svaret om en sterk bevissthet om å *ikke* ville bruke SB som en selv-utviklingsmetode.

Eller er SB en 'selvutviklingsmetode', eller i det minste en praksis innenfor kategorien selvspiritualitet? Kjennetegn ved selvspiritualitet er, som vi så, at den menneskelige erfaringen blir den *eneste* autoriteten, mennesket er *identifisert* med det hellige, lojalitet til tradisjon er *helt* forlatt, og troen på menneskeheten er erstattet av troen på *alt liv* som en enhet (holisme). Det som i selv-spiritualiteten angår naturen og skaperverket som helhet, blir ikke nevnt i mange av svarene. Men en av informantene skriver: «Det viktigste aspektet med sentrerende bønn er den personlige kontakten med gud eller altet.» (C) Dette vitner om en holistisk tankegang, og den kan spores i noen flere svar, men ikke i mange: «Tilhørighet med noe utenfor meg selv» (A) «Hjelp til å koble meg på livet og bevisstheten om Guds nærvær og handling i verden og i meg» (A)

Når det angår selv-spiritualitetens aversjon mot tradisjon, så finnes det ingen klangbunn av det i svarene jeg har fått. Kanskje med noen unntak hos de som sjelden eller aldri går til gudstjeneste. I den gruppen svarte noen at «i sentrerende bønn er vi alle likeverdige deltakere» (C) (implisitt: man opplever seg ikke som en likeverdig deltaker i gudstjenesten), «gudstjenesten blir litt mer styrete og krav til tid og sted.» (C) og «Opplever at gudstjenesten er mer rutinepreget og formalistisk. Sentrerende bønn er for meg en mer levende opplevelse og jeg selv blir nok også mer åpen for Guds nærvær.» (C)

Som vi så av tabell 1 med oversikt over hyppig brukte ord i fritekst-oppgavene var mange av ordene som ble brukt til å beskrive SB rent sekulære termer som 'stressreduserende', 'pustepause', 'gir hvile' osv. Men betyr dette at SB oppleves som en ren avspenningsøvelse som like godt kunne funnet sted på et treningssenter? Jeg tenker at fravær av ord som Gud og Jesus i svarene vel så mye kan være et uttrykk for en holistisk tankegang, som en sekulær. Men ut fra undersøkelsen kan en slik skjelning bare bli gjetting. Det er ikke overveldende mange svar som vitner om en sterk holistisk tankegang.

Ett av kjennetegnene ved selvspiritualitet er at den tilbyr et 'produkt', nemlig en erfaring. Vedkommende som var opptatt av å ikke betrakte SB som en 'what's in it for me'-spiritualitet, var absolutt ikke ute etter et produkt. Men de aller fleste svarer med å beskrive nettopp ulike erfaringer når de begrunner *hvorfor* de deltar på SB.

Hvilke mulige motivasjoner kan det ligge bak å delta på en slik praksis? Plikt? – hvis ikke jeg møter opp, så kommer det veldig få. Egeninteresse for personlig utvikling? For å tilbe Gud? Ønske om å være i et fellesskap? Det er lite i materialet som vitner om at deltagere går på

samlinger med sentrerende bønn av plikt. Plikt som motivasjonsfaktor er i hvert fall uforenlig med selvspiritualitet.

Flere av svarene gi indikasjoner i retning av at deltagerne bruker SB til å bli oppmerksomme på det gode livet her og nå. Dette er et kjennetegn ved selvspiritualitet. Disse begrunner deltagelse på SB med at de 'kjenner på følelser'(C) 'tar pause'(A) 'trenger det både åndelig og psykisk' (A), 'stressreduksjon, fokuserende, læring' (C), 'gir ro og rom for stillhet og tilbedelse uten mange ord. Bare få være i Guds nærvær, overgi meg, la meg prege av Ham' (C), 'er med å forme meg som menneske' (A), «Det blir et intimt forhold med en indre stillhet som man ikke får andre plasser» (C). Disse sitatene passer også godt inn i selvspiritualitetens plassering av det hellige som noe immanent. Men selv om Gud beskrives som helt nær, så tolker jeg at disse respondentene ikke plasserer *autoriteten* hos seg selv, men hos Gud. Mange av svarene handler om å la seg prege av Guds nærvær, det er Gud som er den aktive; «Mi rolle er å møte opp. Gud ordnar resten» (A) «følelse av å sleppe å prestere noko sjølv. Det er berre å ta imot» (Samme informant som forrige svar)

Oppsummert kan vi si at informantenes svar gir holdepunkter for at SB både passer og passer ikke inn i kategoriene humanitetsreligion og selvspiritualitet.

Hva så med hybrid-typerne? Kan SB tolkes som en *experiential religion of difference*? Har SB likhetstrekk med for eksempel karismatisk kristendom, som også vektlegger opplevelsen av hellig nærvær? Både SB og karismatisk kristendom kan beskrives med en intensjon om direkte kontakt med noe hellig. Men det som gjør at SB skiller seg fra karismatisk kristendom, er bl.a. begrepene som brukes i svarene. Bare et fåtall av svarene har fokus på *Åndens* nærvær. Det er i mye større grad snakk om *Guds* nærvær. Jesus, Kristus, DHÅ og treenigheten blir nevnt totalt 12 ganger i hele undersøkelsen. At 'Gud' opptrer svært hyppig som navn på guddommen i svarene (nevnes 37 ganger) kan ha å gjøre med at dette er et åpent og universelt begrep, mens 'treenig', 'Den hellige ånd' og 'Jesus' er mer lukkede begreper som kan knyttes til forskjellsreligion. SB skiller seg også fra karismatisk kristendom i formen; stille kontemplasjon står i sterk kontrast til delte vitnesbyrd. I karismatisk kristendom er de tette fellesskapene viktige, som i sin tur gir mulighet for tydelige normer og strukturer for medlemmenes livsførsel. (Woodhead & Heelas, 2000, s. 148) Selv om ordet fellesskap går igjen overraskende mange ganger i mitt materiale, så tolker jeg det som en helt annen type

fellesskap enn det som karakteriserer karismatiske miljøer. Det er heller ingen antydning om at SB som fellesskap blander seg bort i deltagerens livsførsel.

Hva med *experiential religion of humanity*? Den kjennetegnes av humanistisk etikk i kombinasjon med individets erfaringer. Igjen; svarene reflekterer få direkte etiske refleksjoner, men flere nevner at de gjennom praksisen opplever en positiv egenutvikling som gjør dem til «bedre medmennesker». Jeg vil likevel ikke påstå at informantene mine gir uttrykk for typen erfaringsbasert humanitetsreligion, siden det ikke er noe uttalt solidaritetsfokus, som i Taizé, for eksempel. Noe annet hadde kanskje blitt påstått ved å spørre Thomas Keating eller noen av de andre «grunderne».

Så langt har ikke noen av typene i Woodhead og Heelas modell passet så godt på deltagerens beskrivelse av SB, selv om vi har sett eksempler fra materialet som korrelerer med enkelte trekk fra hver type. Vi har sett at praksisen har mange trekk fra selv-spiritualitet gjennom erfaring av gudsnærvær. Men svarene peker også i retning av forskjellsreligion gjennom tilknytning til Skrift og tradisjon, og humanitets-religion gjennom ønske om å bli et bedre medmenneske. Dette gjelder både for de som går sjelden eller aldri på gudstjeneste, og de som deltar ofte. Er kanskje *teistisk spiritualitet* den kategorien som kommer nærmest å beskrive SB?

Det som kjennetegner teistisk spiritualitet er som nevnt at den bygger bro over det som Woodhead og Heelas ser på som inkompatibilitet mellom spiritualitet og religion, dette at disse gjensidig utelukker hverandre. Denne broen skapes ved å ta i bruk kilder fra egen tradisjon som forfekter selv-spiritualitetens vekt på subjektets erfaring, og skaperverket som en kilde til åndelig erfaring. Eksempler på dette er sakramental-teologi og kristen naturmystikk. Teistisk spiritualitet står for gjenoppdagelse og fornying av et genuint innhold som har blitt undertrykket av tradisjonen. Dette bekreftes av representantene for SB som jeg viser til i innledningskapitlet. (Mathiassen, 2015) (Sanden-Bjønnes, 2016) Hvor sterk bevisstheten om dette er hos alle informantene, er ikke enkelt å si mye om. Hadde jeg spurt mer spesifikt etter det, er det mulig at flere hadde hatt refleksjoner rundt dette. Men ett av svarene vitner i hvert fall om en slik bevissthet; «Mange kristne er redde for sentrerende bønn og kontemplativ praksis fordi de er uvitende om hva det er. De tror det har med yoga og østlig ikke-kristen påvirkning å gjøre. Men denne praksisen er gammel, men ble delvis borte når man begynte å rasjonalisere også troen.» (A)

Lesingen/undervisningen i innledningen til bønner er ikke hentet direkte fra gamle skrifter, men er nyskrevne håndbøker som baseres på gamle tradisjoner.

5.3 Plassering i Bradley Hansons typologi

Hva kan vi så si om SB i forhold til Bradley Hansons 4-delning av luthersk spiritualitet? Denne typologien har større fokus på aktøren, - hvordan den enkelte forholder seg til organisasjonen, hva slags 'type medlem' man er. De fire typene er 'loyal members', 'loving critics', 'spiritual shoppers' og 'independent seekers', og disse ble beskrevet i slutten av kapittel 4. (Hanson, 2000, ss. 5-7)

For å få et bilde av dette ut fra undersøkelsen min, tenker jeg det er relevant å se hvordan de svarer på spørsmål om tilknytning til GTJ, samt deltagelse på lignende arrangement i og utenfor Dnk, og om det er viktig for dem at SB skjer i regi av Dnk.

Det er kanskje å forvente at de som går regelmessig på gudstjeneste i Dnk er 'loyal members', og at de som sjelden eller aldri går er mer 'spiritual shoppers' eller 'independent seekers'? Men som vi har sett i tabell 2, så er det gruppe A, de trofaste kirkegjengerne, som har størst deltagelse også i andre aktiviteter utenfor Dnk. I den gruppen er det flere som krysser av på at de deltar på både retreat, åndelig workshop, meditasjon, yoga og annet. Dette funnet bekreftes av religionssosiologen Nancy Ammermanns studier fra USA; det er de som er mest aktive i organisert religion som også bruker spirituelle praksiser og har et spirituelt syn på verden. (Ammerman, 2014, s. 4) Gruppe B er langt fra så aktive på alternative aktiviteter, mens gruppe C har noe mer deltagelse enn gruppe B. Retreat skårer desidert høyest i alle tre gruppene, og meditasjon kommer som en god nr. 2. Dette kan tyde på at det er en del spirituell shopping blant brukerne av SB, men det er de som går regelmessig på GTJ i Dnk som shopper mest. Det gjør at de muligens ikke kan kalles 'loyal members', etter denne modellen, men heller 'loving critics'. De identifiserer seg tydelig med dette trossamfunnet selv om de også finner åndelig næring i andre sammenhenger/religioner. Vi kan anta at gruppe B også er 'loving critics', da disse deltar på SB i Dnk, men går på GTJ i et annet kirkesamfunn. Dersom jeg hadde spurt informantene om medlemskap i kirkesamfunn, så ville jeg kanskje sett en tydeligere tendens hos gruppe C. Etersom jeg bare har gudstjenestedeltakelse å orientere ut fra kan det være misvisende å utelukke gruppe C fra å være 'loving critics'. Disse kan i teorien være både medlem og ha en sterk lojalitet til Dnk eller et annet kirkesamfunn, selv om de går sjelden eller aldri på gudstjeneste. En av informantene i gruppe C svarte faktisk at det var viktig for han/henne at SB skjedde nettopp i

regi av Dnk. Så lojaliteten til Dnk kan være sterk selv om man ikke trives med hovedaktiviteten GTJ. Men dersom vi regner gudstjenesten som en avgjørende viktig del av kristen spiritualitet, så må gruppe C komme inn under 'spiritual shopper' eller 'independent seeker'. I og med at det er mindre 'spiritual shopping' i gruppe C enn i gruppe A, så vil jeg lande på å kategorisere gruppe C som 'independent seekers'.

Når vi ser på responsen på spørsmålet «Er det viktig for deg at SB skjer i regi av Dnk»? (Tabell 3), så viser det litt av samme trend. Det er riktignok flest fra gruppe A som svarer ja på dette spørsmålet, men dette er ikke flere enn 36 % i denne gruppa som har tenkt over det og synes det er viktig. Omvendt kan man for så vidt si det er interessant at såpass mange faktisk synes kirketilhørighet er viktig, når praksisen på mange andre måter treffer på selvspiritualitetens kriterier.

At nesten 2/3 av gruppe A ikke har tenkt over at SB skjer i regi av Dnk, eller synes det er noe viktig, vitner om en større åpenhet for alternative trosuttrykk enn jeg har antatt. Etter å ha vokst opp på 80- og 90-tallet med advarsler mot å «komme borti» noe som kan være New Age, eller tvilsom østlig spiritualitet, ville jeg trodd at flere av informantene, som jeg antar kan være i min generasjon, trenger at SB blir legitimert innenfor en «anerkjent ramme». Jeg har ikke spurt etter alder eller oppvekststed hos informantene, så jeg vet ikke om de har en tilsvarende bakgrunn som meg. Men studier av religiøst liv i Norge de siste tiårene bekrefter at jeg ikke er alene om min erfaring. (Aadnanes, 2008, ss. 27-28, 38, 71, 99)

5.4 Oppsummering

Det kan se ut som mine funn, basert på en religionstypologisk analyse av enkeltmenneskers personlige erfaringer, gir et bilde av SB som i hovedsak passer i kategorien teistisk spiritualitet. Det vil si en erfaringsorientert spiritualitet som tolkes i rammene av gamle praksiser innenfor egen tradisjon. Den har altså mye av selvspiritualitetens elementer i seg, men avviker fra ren selvspiritualitet ved å plassere autoriteten hos Gud. Gud uttrykkes likevel ikke som en transcendent størrelse hos informantene mine. Det er et immanent gudsbilde som tegnes, og dette gudsbildet preger svarene fra alle de tre gruppene jeg har sortert etter. Fellesskap, hvile og nærhet til Gud betones av svært mange som selve intensjonen med den sentrerende bønne.

Når vi ser funnene i lys av Bradley Hansons firedelte typologi, deles informantene i to grupper. De som går regelmessig på GTJ, i Dnk eller et annet sted kan kalles 'loving critics', da de er trofaste mot kirkesamfunnet sitt selv om de ikke har betenkeligheter med å oppsøke

og delta i åndelig praksis i andre sammenhenger i tillegg. Ut fra materialet kan man anta at gruppe C ikke kommer innunder gruppen 'loving critics', fordi de ikke deltar på gudstjenester noe sted. Siden gudstjenesten er sentral i alle kirkesamfunn, kan dette tolkes som at gruppe C føler lite forpliktelse til en kirkelig sammenheng og plasseres i kategorien 'independent seekers'. Dette er min tolkning ut fra materialet. Det er mulig at forståelsen hadde vært annerledes om jeg hadde spurt direkte om medlemskap/tilhørighet til kirkesamfunn.

6. Drøfting

6.1 Funn og konklusjoner.

Jeg har i det forrige kapitlet gjort en teoretisk analyse av materialet fra spørreundersøkelsen. I det følgende vil jeg se om funnene har gitt meg noe svar på problemformuleringen min; «Møter sentrerende bønn et åndelig behov som ikke blir dekket i ordinære gudstjenester?» Videre vil jeg gå i dybden på funnene i undersøkelsen min og drøfte dem i lys av aktuell litteratur. I hovedsak er det norsk forskningslitteratur som vil bli brukt. Jeg har valgt å konsentrere meg tematisk om selvspiritualitet og selvrealisering, og hvordan disse fenomenene utfordrer en luthersk kirke tradisjon. Jeg ser etter hvordan ulike forskere argumenterer for og imot å legge til rette for denne typen åndelige praksiser, som i sin tur kan påvirke en økt legitimering av SB innenfor Dnk. Det vil bli en diskusjon rundt skapelsesteologiske argumenter som blir brukt både for og imot en slik praksis. Woodhead og Heelas spådom om fremtiden for det religiøse og spirituelle området vil bli drøftet, til liks med Tone Stangeland Kaufmans alternative tolkning av denne. Synspunkter i Merete Thomassen og Sylfest Lomheims bok *Når dere ber* vil bli kritisk drøftet. Det samme med sluttkapitlet i Per Magne Aadnanes' bok *Gud for kvarmann*. Jeg skal innom filosofen Charles Taylors argument i *Autentisitetens etikk* for å gi en mulig forklaring på flere av utfordringene jeg møter på underveis. Avslutningsvis gir jeg et sideblikk til forskning fra Nederland som både bekrefter mine funn, og som kan bidra med forslag til den pragmatiske delen av mitt praktisk-teologiske studium.

6.2 Svar på problemformuleringen

Kan vi ut fra funnene i undersøkelsen og analysen få noe svar på problemformuleringen min; «Møter sentrerende bønn et åndelig behov som ikke blir dekket i ordinære gudstjenester?»

Opplevs SB som et supplement eller en erstatning for gudstjenesten søndag klokka 11? Det enkle svaret er at for 64% av informantene mine er det et supplement, da disse går regelmessig til gudstjeneste også. For de øvrige er det kanskje en erstatning? Jeg har ikke spurt informantene om deres troshistorie, så jeg kan egentlig ikke vite så mye om hva gruppe C tenker om dette spørsmålet. Unntaket er en informant som skriver: «..... jeg fikk troen tilbake via blant annet sentrerende bønn som metode/redskap». Vedkommende har altså hatt en tro, mistet den, men funnet tilbake gjennom SB.

7 av 10 i gruppe C svarer at de begynte med SB i 2020 eller senere. De har altså ikke hatt denne praksisen så veldig lenge. Vi vet heller ikke om nedstengingen i forbindelse med

pandemien har spilt en rolle her. Om disse på et senere tidspunkt vil finne seg bedre til rette i gudstjenesten også, kan vi bare spekulere i. Eller kanskje sluttet de å gå på gudstjeneste da de fant dette tilbudet? Her mangler materialet mitt data. Men selv om jeg i ettertid kommer på spørsmål jeg gjerne skulle stilt for å få tak i denne informasjonen, så kan jeg likevel ut fra de svarene jeg har fått trekke noen mulige slutninger. Denne gruppe C, som jeg kategoriserte som 'independent seekers', har tydeligvis funnet noe i SB som er verdifullt for dem, noe som gjør at de blir i praksisen og er såpass engasjert at de velger å svare på min spørreundersøkelse. De må ha funnet noe her som de ikke har funnet i gudstjenesten eller på en eventuell shoppingrunde i andre alternative åndelige miljø. Hvorfor blir de værende her, - på sentrerende bønn tilknyttet en lokal folkekirkemenighet? Den foregår i samme lokale som gudstjenesten, og SB ledes også av en prest. Likevel foretrekkes den altså fremfor gudstjenesten. Dette leder an til kritiske spørsmål; Finner moderne, søkende mennesker næring for sitt åndelige liv i søndagsgudstjenesten? Eller er det adekvat for kirken å *også* tilby andre former for åndelig praksis, som for eksempel SB? Hva er de faglige for- og motargumentene knyttet til dette? Dette er hovedtemaet i drøftingskapitlet mitt.

Vi starter med å se hvordan selvspiritualitet, som jeg ut fra undersøkelsen fant var en vesentlig del av SB, blir omtalt av noen norske forskere.

6.3 Selvspiritualitet

Tilknytningen mellom selvspiritualitet og luthersk kristendomsforståelse er ikke bare uproblematisk. Førsteamanuensis i liturgikk ved Det teologiske fakultet, Merete Thomassen kommer i pensumboken *Når dere ber* med sterk kritikk av selvspiritualitet og argumenterer med at den forfecker et menneskesyn som risikerer å komme i konflikt med det kristne. Dette begrunnes med å beskrive selvrealisering som selvspiritualitetens høyeste mål. Problemet med selvrealisering er at den henger sammen med narsissisme, skriver Thomassen. Dette å skulle realisere seg selv er problematisk, sett i lys av den kristne skapertanken. Vi er skapt og gitt alt av nåde. Det er Gud som realiserer oss, ikke vi, skriver Thomassen. (Thomassen & Lomheim, *Når dere ber - om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten*, 2013, s. 122) Jeg tolker dette som et uttrykk for skapelsesteologi.

Samtidig viser funn i Tone Stangeland Kaufmans doktoravhandling *A New Old Spirituality*, at mange av hennes informanter i økende grad oppsøker kontemplative praksiser med selvspirituelt preg, og lar seg nære åndelig av det. (Kaufman, 2017, s. 290)

Jeg opplever at det er et spenningsforhold mellom Kaufmans funn og den teologiske drøftingen i Thomassens pensumbok. Dette vil jeg se nærmere på.

6.4 Økende interesse for selvspiritualitet i Dnk?

Religionssosiologene Woodhead og Heelas skriver i sin bok *The Spiritual Revolution* at de ser en økende interesse for mer subjektiverte former for spiritualitet, som mystikk, keltisk spiritualitet, meditasjon o.l i etablerte institusjoner og kirkesamfunn. Men de tolker disse aktivitetene som perifere unntak fra det offisielle livet til en gjennomsnittlig «humanitetsmenighet». (Heelas & Woodhead, 2005, s. 65) De vedgår altså at de ser en økning i interessen for slike praksiser innenfor religiøse institusjoner, men at den er marginal.

Om det bare var informantene i gruppe C i min studie som viste uttrykk for subjektiv spiritualitet, så kunne vi gi Woodhead og Heelas rett i at funnet er marginalt. Men alle mine informanter synes å representere subjektiv spiritualitet. Samtidig går halvparten av dem regelmessig på gudstjeneste i Dnk. Det betyr at de langt fra er perifere. De er det vi kaller kjernemenighet.

Går vi til Kaufmans doktoravhandling, så omhandler den de som faktisk *representerer* den institusjonaliserte kirken i Norge. Når hennes funn peker på at disse prestene i økende grad viser tegn til subjektivering i sin spiritualitet, så utfordrer også dette Woodhead og Heelas påstand. (Kaufman, 2017, s. 312) Kaufmans funn bekreftes også i artikkelen «Pastoral spiritualitet i endring», som konkluderer med at hovedtendensen i nyere tid er at pastoral spiritualitet knyttes til religiøse praksiser med kontemplative tilsnitt. (Johannessen, 2010, s. 11)

Men hva med Thomassens bekymring? Kan det være en usunn kobling mellom subjektiverte former for spiritualitet og selvrealisering som går på bekostning av menneskeverdet? La oss se litt nøyere på Thomassens argumentasjon. Utfordringen er aktualisert som følge av store endringer i den vestlige kulturen de siste tiårene. Filosofen Charles Taylor kaller det for den store subjektive vendingen i vestlig kultur. (Taylor, 1998, s. 40) Det autonome og autentiske mennesket er vår tids ideal, og dette har fått følger også på det religiøse feltet. (Thomassen & Lomheim, 2013, ss. 118-122) (Kaufman, 2017, ss. 67-71)

Å være et autentisk menneske innebærer et moralsk ideal hvor troskapen ikke er rettet mot gamle autoriteter, men mot seg selv, sin indre natur og originalitet. Den øverste autoriteten er ikke Gud, men en selv. (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 121) Går vi tilbake til Woodhead og Heelas' typologi, er dette idealet sammenfallende med selvspiritualiteten i sin «rene» form.

Jeg synes å se en endring i typologien deres fra den skisserte tredelingen i *Religion in Modern Times* (2000) til en sterkere dikotomi mellom 'spiritualitet' og 'religion' i *The Spiritual Revolution* (2005). Her settes det opp et vesensskille mellom det å leve livet sitt gjennom ytre forventninger og roller andre har bestemt for en ('life-as' – modus) og et liv med referanse til egne subjektive erfaringer ('subjective-life'-modus). I 'subjective-life' er man i kontakt med sine indre unike erfaringer og lever i relasjon til disse. (Heelas & Woodhead, 2005, s. 3) Det er bare selvspiritualiteten som har et 'subjective-life'-modus, mens både humanitetsreligion og forskjellsreligion havner i 'life-as'-modus, selv om de i hybridutgavene har elementer fra selvspiritualiteten. Det skarpe skillet mellom 'subjective-life' og alle de andre formene, tolker jeg som et resultat av deres vektlegging av *autoritet* når åndelige praksiser blir skildret. De påstår at det er en inkompatibilitet mellom spiritualitet og religion, fordi de mener autoriteten ikke kan ligge *både* i ens eget indre *og* hos en ekstern størrelse samtidig. I 'subjective-life' er målet å ha mot til å bli sin egen autoritet, ikke følge etablerte mønster og bli det andre forventer av en; å «bli den man virkelig er». (Heelas & Woodhead, 2005, s. 4) Også kalt selvrealisering.

Men gjenspeiles en slik dikotomi hos mine informanter? Nei, absolutt ikke, vil jeg påstå. Det er ingen enten-eller, men heller en både-og -forestilling som klinger gjennom mine informanters beskrivelse av seg selv i gudsrelasjonen. Det er langt fra beskrivelser av en opphøyd, fjern Gud jeg leser om i svarene. Som vi har sett gjentas ordet nærvær svært mange ganger. En beskriver SB slik: «Nærvær med meg selv i Kristus». Det er et vitnesbyrd langt fra Woodhead og Heelas dikotomi. Jeg leser ut av svarene et sterkt ønske om sammenkobling mellom det hellige og en selv. Denne sammenkoblingen skjer ikke ved at de strekker seg etter noe «der ute», men den kan skje inne i den enkelte ved å stilne så det Hellige kan få bedre plass. Eller at stillheten gjør dem oppmerksomme på at Gud alltid er til stede og opprettholder livet. Mange av mine informanter ytrer ønske om å bli den man er skapt til å være. Slik sett virker det som det er det samme målet i SB som i 'subjective-life': «Å bli den man virkelig er». Men den store forskjellen til Woodhead og Heelas' 'subjective-life'-ideal er at de som praktiserer SB ser på selvrealisering, ikke som et solo-prosjekt, men som et samarbeid. Der Woodhead og Heelas påstår at alt som smaker av ytre påvirkning, av religion, transcendens og tradisjon ikke er kompatibelt med å bli den man virkelig er (Heelas & Woodhead, 2005, s. 4), så gir mine informanter et bud på at det er nettopp gjennom å åpne seg i sitt indre for denne transcendenten Gud at man faktisk *kan* bli den man virkelig er. For hvem har bedre oversikt over det enn Han som står bak skapningen?

Men er ikke dette også en skapelsesteologisk begrunnelse? Hvordan kan skapelsesteologi tilsynelatende bli brukt som en begrunnelse både for og imot en praksis som SB, j.fr.

Thomassens argument?

6.5 Selvrealisering

Thomassen problematiserer som vi har sett selvrealisering, som har blitt et honnørord i samfunnet i dag. Hun støtter seg på doktoravhandlingen til psykolog Ole Jacob Madsen, hvor han mener at institusjoner som Dnk, særlig gjennom den nye gudstjenestereformen, ukritisk har overtatt idealet om selvrealisering. Selvrealisering og idealet om autentisitet mener Thomassen kan være en byrde for mange i dag. Hun mener det skapes et press når man for eksempel blir syk og blir møtt av selvspiritualitetens ideer om å tenke seg frisk, eller av forestillingen om alle mulighetene som har gått tapt. «Det moderne menneskesynet blir et produktivt og handlende menneskesyn der mennesket er hva det produserer, og hva det gjør.» (Thomassen & Lomheim, 2013, ss. 122-123) Det er lett å være enig i at Dnk ikke bør slutte seg til en slik trend. Men det er noe som skurrer her. Spørsmålet er om dette egentlig er relevant i sakens anledning. Jeg kan ikke si at informantene i min undersøkelse etterlater seg et inntrykk av å ha et produktivt menneskesyn. Her er det tvert imot utsagn som handler om å *ikke* produsere, men å stille seg åpen, lytte og ta imot. Så hvordan kan det ha seg at SB, med sine selvspirituelle element ser ut til å bli dømt som en praksis uforenlig med et kristent menneskesyn? Jeg tror dette handler om dikotomien Woodhead og Heelas setter opp; det skarpe skillet mellom selvspiritualitet og «alle de andre formene». Det virker som Thomassen kjøper inn i denne todelingen. Hennes kritikk virker å være rettet mot den rendyrkede spiritualiteten som befinner seg ytterst på skalaen. Her finner hun både magi og narsissisme. (Thomassen & Lomheim, 2013, ss. 122-123) Men den selvspiritualiteten som mine informanter forteller om, befinner seg ikke på dette ytterpunktet. Jeg mener hennes bekymring blir urimelig, fordi nyansene ikke tas inn. Kritikken treffer ikke mine informanter, for de befinner seg på en annen plass på skalaen.

6.6 Behovet for nyanser

En som kritiserer Woodhead og Heelas for å ikke nyansere kategorien selvspiritualitet, er den norske religionssosiologen Pål Ketil Botvar. Han påpeker at de i boken *The Spiritual Revolution* har byttet ut hele New Age-begrepet med ordet spiritualitet. Spiritualitet omfatter i deres definisjon dermed alt fra astrologi og reinkarnasjon til søking etter åndelig erfaring. (Botvar, 2007, s. 87) Botvar argumenterer for at de her blander sammen to ulike kategorier som må holdes fra hverandre og analyseres hver for seg. Han viser det ved å tolke

undersøkelser fra Norsk monitor, gjort innenfor tidsrommet 1985-2001. (Botvar, 2007, ss. 88-97) Han mener svarene i disse undersøkelsene viser at de som søker et dypere, åndelig liv er mennesker fra helt andre grupperinger enn de som interesserer seg for New Age. Botvar mener undersøkelsene gir et bilde av at New Age er utbredt blant marginaliserte grupper i samfunnet (lav utdanning, lav inntekt og ikke-urbane), og er overrepresentert blant unge og underrepresentert blant eldre. Spiritualitet på sin side er mer jevnt fordelt i befolkningen. Interessen for New Age ser også ut til å endres gjennom livssyklusen; den avtar med alder, mens det motsatte er tilfelle for spiritualitet. Dette mener Botvar indikerer at spiritualitet ser ut til å ville klare seg bedre i fremtiden enn New Age. (Botvar, 2007, s. 98)

Det er behov for nyansering, men det er også behov for en grenseoppgang. Hvor går grensen for hvilke praksiser som kan aksepteres innenfor Dnks rammer? Hvor bør grensen gå, så verken menneskeverdet blir tråkket på, eller akseptable åndelige praksiser «blir slått ut med badevannet»? For det er det jeg mistenker kan skje dersom ikke budskapet i pensumboken *Når dere ber* blir nyansert. Jeg er helt enig med Thomassen i at det kristne menneskesynet handler om å være skapt av Gud, og i dette ligger også menneskets verdi. Man skaper ikke sitt menneskeverd gjennom hva man selv presterer. Jeg er også enig i det hun skriver om at forvalteransvaret er et viktig trekk ved å være menneske. Vi skal forvalte livet og skaperverket. *Men selvrealisering* er ikke vår oppgave, presiserer Thomassen. Det er Gud som realiserer oss, ikke vi. (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 122) Men hva er egentlig forskjellen på forvaltning av livet og selvrealisering? Thomassen gir ingen forklaring på *hvordan* Gud realiserer oss. Kan ikke forvaltning av livet handle om å bli kjent med seg selv og sine ressurser, slik at disse kan komme i spill på en god måte for både en selv og ens medmennesker? Er dette en prosess som kun Gud har innvirkning på, eller gir forvaltertanken noen muligheter, evt. plikter for oss til å medvirke her?

Informantene i undersøkelsen min beskriver SB som «en måte å komme nærmere Gud og leve etter Guds ønske/oppgave for meg.» (A) «Jeg tror vi alle fått spesielle nådegaver som er gitt for oss at forvalte.» (A) «Økt konsentrasjon. Minner i eget liv er lettere å hente fram også. Økt mellommenneskelig forståelse. Se mennesker slik de er uten en dømmende holdning.» (A) Mange av svarene handler om å arbeide med selvet, i samarbeid med Gud. Men kan man dermed si at det er et produktivt og handlende menneskesyn som reflekteres i svarene? Kan det være at de som har svart på undersøkelsen er mennesker som «fikser» denne formen for bønn og kontemplasjon, og at de som har prøvd SB, men ikke har fortsatt med det, ville gitt svar som bekreftet Thomassens bekymring? Det er det umulig å vite noe om ut fra

undersøkelsen, da jeg ikke har spurt den gruppen. Jeg opplever uansett en konflikt her mellom deltagerens meldte 'selvutviklingseffekt' og Thomassens utsagn om at det er Gud som realiserer oss, ikke vi selv. Hvordan er det egentlig Gud realiserer oss? Er det slik at vi kan legge til rette for at den realiseringen kan bli «bedre» gjennom f.eks. å praktisere SB, eller har det har ingenting å si hva vi gjør eller ikke gjør? Vi vil uansett bli den vi var ment til å bli?

6.7 Luthersk teologi

Kanskje er det den klassiske tro/gjerning-debatten som slår inn her? At det er nåden alene-prinsippet som skaper frykt for praksiser som inneholder elementer av selvspiritualitet?

Dette gir gjenklang i mye av debatten som Per Magne Aadnanes refererer til i boken *Gud og kvarmann* (2008). I boken beskriver han sin tolkning av den kirkekristne livssynstradisjonen sitt møte med nyreligiøse bevegelser, trender og tendenser fra ca 1970-2000. (Aadnanes, 2008, s. 309) Det er en grundig og interessant gjennomgang som det ikke er rom for å gå langt inn i her, men slutten av boken har noen bemerkninger som er interessante i vår sammenheng.

Han har en lang gjennomgang av kritikken som kom mot kirkemøtebetenkningen fra 1999; *Kirkens møte med åndelig lengsel i vår tid*. Det er hva begrepet 'åndelig lengsel' egentlig var ment å innebære som blir drøftet inngående. Aadnanes konkluderer med at kirkens strategi for å imøtekomme åndelig lengsel egentlig handlet bare om de meditative og mystiske utgavene av nyreligiøsitet. Og han spør om det er tilrådelig å favorisere den meditative formen for religiøsitet fremfor andre? Kan man ikke da komme i skade for å reservere den åndelige lengsel til noen personlighetstyper? Eller er det bare folk som finner seg vel til rette med retreat og meditasjon som har en tilstrekkelig kvalifisert åndelig lengsel til at det er av kirkelig interesse, spør Aadnanes (Aadnanes, 2008, s. 323) Videre stiller han spørsmålsteget ved om den meditative og mystiske spiritualiteten som kirkemøtet fikk servert som svaret man skulle møte den åndelige lengsel med, i det hele tatt kan gis fotfeste i den lutherske teologien. (Aadnanes, 2008, s. 324) Hvorfor skulle den ikke ha fotfeste i luthersk teologi? Aadnanes viser til Torleif Austad som hevder at den tradisjonelle lutherske antropologien hvor syndefall, 'trellbunden vilje' og 'omvendelse ved nåde alene' er det essensielle, og *ikke* en *iboende lengsel* etter Gud. (Aadnanes, 2008, s. 325) Argumentasjonen går som følger: Synden har satt mennesket totalt utenfor samfunnet med Gud. Det har skapt en menneskelig sett uløselig motsetning mellom å være skapt til samfunn med Gud, samtidig som man er i opprør og i flukt fra ham. Tomrommet etter Gud blir den drivkraften som sender mennesket på evig jakt etter livsmening. Mennesket er dermed på flukt fra Gud, samtidig som det søker en

livsmening bare Gud kan gi. Aadnanes foreslår at denne flyktende meningssøkingen kan kalles 'åndelig lengsel', men at den i så fall får en mye videre betydning enn den som synes å være forutsatt i kirkemøtebetenkningen. *Alt* mennesket gjør for å fylle livet sitt med mål og mening ville dermed kunne kalles 'åndelig lengsel' (Aadnanes, 2008, s. 325) Men det ubehagelige lutherske poenget, som Aadnanes karakteriserer det, er at alle uttrykk for åndelig lengsel, også den frommeste tilbedelse, egentlig er en flukt fra Gud, og slettes ingen vei tilbake til han. Det er her vi er ved det lutherske skillet mellom tro og gjerninger; at ingen gjerning eller opplevelse fører mennesket nærmere Gud. Troen, nåden og frelsen er etter luthersk forståelse helt og fullt Guds gjerning med mennesket. (Aadnanes, 2008, s. 326) Vi kjenner igjen argumentet fra Thomassen. Men Aadnanes går videre og utdyper at selv om det ikke har noe å si for å bli frelst, så kan religiøse opplevelser og erfaringer, følelser og stemninger gjerne oppfattes som menneskelige (psykologiske) sider av troen og gudsforholdet. «Og ein kan gjerne streva etter slike og gleda seg over dei når dei kjem, berre dei ikkje blir forstått som særleg åndelege kvalitetar som einast ekstra sterkttuande menneske oppnår.» (Aadnanes, 2008, s. 326) Er det her faren for en narsissistisk kultur, som Thomassen bekymrer seg for, ligger og lurert?

6.8 Frelse?

Men er det snakk om å bli frelst gjennom SB? Ingen av informantene mine skriver noe om frelse som en begrunnelse for å delta på SB. Nei, det er ingenting som vitner om en idé om å få evig liv i premie etter å ha klart å sitte stille i 20 min daglig. I mine informanternes svar finner jeg heller ikke noe som vitner om å oppleve seg åndelig 'overlegen'. Tvert imot bekreftes nettopp det Aadnanes skriver om å glede seg over opplevelser, erfaringer, følelser og stemninger; at SB betraktes som en gave man er takknemlig for.

Men hva hvis Gud faktisk føles fjern? Alle ordene i studien min som handler om nærhet til Gud, om å komme dypere inn i relasjonen til Gud, - hva hvis det ikke oppleves slik i den sentrerende bønne? Hva om de gode følelsene uteblir? Skaper praksisen et press om å føle noe spesielt? Er mine informanter en slags 'elitekristne' siden de tydeligvis erfarer noe verdifullt her? Dette er rimelige spørsmål å stille. Jeg vet ikke hva en kontrollgruppe ville svart på undersøkelsen min. Det kunne vært svært interessant å vite hva de tenker som har deltatt på denne praksisen, men som har sluttet. Hvorfor sluttet de? Disse informantene har

jeg ikke hatt tilgang på, så jeg kan ikke komme med noe svar på det, men det kunne vært et interessant tema for videre forskning.

Hva så med prestene som er intervjuet i Kaufmans doktoravhandling? Hvordan reflekteres de nevnte lutherske utfordringene i deres spiritualitet? Er det noe i prestenes svar som indikerer at de fortolker en slik praksis som «vei til frelse», og dermed noe dypt problematisk i forhold til det lutherske prinsippet om nåden alene?

Det som slår meg umiddelbart når jeg leser Kaufmans bok, er at de ovenfor nevnte problemene med lutherske prinsipper er svært lite på dagsorden hos disse prestene. Studien reflekterer få betenkeligheter ala Aadnanes' sine. Tvert imot skriver Kaufman at hennes funn viser en *økumenisk åpenhet* for å bruke ressurser fra ulike åndelige tradisjoner, og at det er en klar bevegelse bort fra en hodesentrert og verbal åndelighet, som tradisjonelt har vært vektlagt i protestantisk sammenheng. (Kaufman, 2017, s. 243) Spirituelle tradisjoner, ofte svært gamle, sees på som kilder som kan benyttes i egen interesse og etter behov. De sees ikke på som eksterne autoriteter som blir tredd over hodet, på bekostning av egen individualitet og selvstendighet. Den enkelte kan sette sammen sitt eget «lappeteppe» ved å samle materiale fra ulike tradisjoner. (Kaufman, 2017, s. 266) Mange av Kaufmans informanter har begynt å se til katolske tradisjoner for å finne praksiser som kan hjelpe dem til å leve som disipler på en måte som inkluderer både følelser og erfaring. (Kaufman, 2017, s. 189) En av hennes informanter, som har gått til åndelig veiledning innenfor Ignatiansk tradisjon, beskriver at hun opplever et vakuum i den lutherske folkekirken når det gjelder fokus på troserfaringer og hvordan man kan modnes i troen og leve det kristne livet her og nå. Hun mener vekten i den lutherske kirkes forkynnelse i stedet har ligget på å angre sine synder og bli reddet så man kommer til himmelen når man dør. (Kaufman, 2017, s. 190) Det virker som prestene har et avslappet forhold til katolske, kontemplative praksiser som lar dem bli styrket i troen og livet her og nå. De snakker, i likhet med mine informanter ikke om frelse i denne sammenheng. Det er ikke snakk om noen slags gjerningsrettferdighet. Frelsen settes på en annen 'konto', kan det virke som.

Kaufman har et eget kapittel i boken som spesifikt omhandler bønn. Ut fra svarene fra de intervjuede kom hun fram til at de beskrev bønn i to hovedkategorier; bønn som arbeid/noe man gjør og bønn som hvile/noe man er i. (Kaufman, 2017, s. 209) Beskrivelsene av den sistnevnte kategorien sammenfaller i stor grad med mine informanters beskrivelse av SB; At det handler om fellesskap med Gud og om å hvile i Guds nærhet. Flere av prestene i studien betrakter denne formen for bønn som mer høyverdig enn bønn som arbeid. De har oppdaget

bønneformen på retreat, og den har blitt svært viktig for dem. Men det nevnes også at den er vanskeligere å få praktisert i hverdagen. (Kaufman, 2017, ss. 210-211)

Det kan virke som Kaufmans studie presenterer bare fryd og gammen. Men hva med Woodhead og Heelas spådom om en spirituell revolusjon som vil gå på bekostning av religiøse institusjoner? Trenger vi ikke å bekymre oss for den?

6.9 The Spiritual Revolution

Woodhead og Heelas mener at den subjektive vendingen vil føre til en spirituell revolusjon. (Heelas & Woodhead, 2005, s. 2) De spår en dystre framtid for Dnk og andre institusjonaliserte trossamfunn. For en slik revolusjon vil medføre at etablert religion må vike plass for selvspiritualitet; 'subjective-life' tar over for 'life-as'-modus. Men Kaufman kommer med et annet forslag på bakgrunn av sin forskning. Siden subjektive aspekter i prestenes spiritualitet er fremtredende i hennes data, er hun enig med Woodhead og Heelas i at subjektivering ser ut til å være viktig for vekst i religiøse og spirituelle institusjoner og bevegelser i vår tid. Men hun undres om ikke noen av elementene i den moderne kulturen, som har gitt selvspiritualiteten så gode kår, også kan ha tatt veien inn på de kirkelige institusjonenes område. Dermed tilbyr hun et alternativt forslag til Woodhead og Heelas spådom (Kaufman, 2017, s. 312)

På ett vis er Kaufman enig med W/H i at kristen spiritualitet og selv-spiritualitet er dypt inkompatible, siden en teistisk spiritualitet aldri vil gjøre selvet hellig uten å samtidig relatere det til den transcendent Gud. På den andre side peker hun på at den subjektive vendingen også er synlig i disse prestenes spiritualitet på en betydelig måte. Det er indikatorer på en betydelig overlapping mellom religiøs/teistisk (inkl. kristen) spiritualitet på den ene siden, og selv-spiritualitet på den andre. (Kaufman, 2017, ss. 317-318) Kaufmans studie viser at mange av prestene kombinerer subjektive erfaringer med klassiske spirituelle disipliner og praksiser funnet i den kristne tradisjon. Samtidig med den subjektive vendingen og trenden med subjektivert spiritualitet foregår det altså en motsatt trend som handler om retradisjonalisering og revitalisering av kristen spiritualitet; De tolker sin spirituelle praksis i lys av eget symbolsk og religiøst rammeverk, og ikke i lys av typisk 'subjective-life'- spiritualitet/New Age.

Så Kaufmans alternative spådom er at den subjektive vendingen i kulturen også har banet vei for en revitalisering av religion. (Kaufman, 2017, s. 324) Hvordan kan dette forklares?

6.10 Autentisitetens etikk

Charles Taylor tar i boken *Autentisitetens etikk* et oppgjør med det han ser som misforståtte tolkninger av autentisitetens ideal. Det har oppstått en polarisering for og imot autentisitetskulturen, hvor de som er *for* mener at det er kun et fremskritt at individet står fritt til å realisere seg selv uavhengig av tradisjoner og andres forventninger. I vår sammenheng representerer Woodhead og Heelas tilhengere av denne kulturen, og de ser på 'subjective-life' som et fremskritt i forhold til 'life-as'. De som uttrykker skepsis til autentisitetskulturen, i min oppgave representert ved Thomassen, betrakter selvrealiseringsmålet med mistro, som noe som er farget av egoisme og kan resultere i en narsissistisk kultur. Men Taylor mener begge parter tar feil og ikke forstår hvilken moralsk styrke som egentlig ligger bak idealet om autentisitet. I boken sin gir han en grundig gjennomgang av hvorfor han mener dette. Det er ikke plass til å redegjøre for hele argumentasjonen her, men jeg finner hans analyse av årsaken til denne polariseringen, svært relevant for min oppgave. Derfor vil jeg redegjøre kort for den. Taylor skriver: «Moderne frihet og autonomi gjør oss sentrert om oss selv, og autentisitetsidealet krever at vi oppdager og artikulere vår egen identitet. Men det finnes to avgjørende ulike fasetter innenfor denne bevegelsen. Den ene angår *måten* handlinger utføres på, mens den andre handler om *innholdet* i handlingen.» (Taylor, 1998, s. 90)

Problemet er, ifølge Taylor, at både tilhengere og motstandere blander sammen disse to fasettene, og at det får katastrofale konsekvenser. *Måten* refererer til at det er *jeg* som har ansvaret for å oppdage og artikulere min identitet; det er *min* livsorientering, og den er følgelig *selvrefererende*. Problemet oppstår når også *innholdet* tenkes å skulle være selvrefererende, det vil si at: «... mine formål må uttrykke og tilfredsstillende mine forhåpninger og begjær som noe som utelukker det som befinner seg hinsides disse.» (Taylor, 1998, s. 91)

Men dette er en misforståelse, mener Taylor, og peker på at det sannsynligvis bare er når formålet har betydning uavhengig av oss selv og egne behov at vi faktisk vil finne ekte tilfredsstillende. Han kommer med forslag om at en slik fullbyrdelse kan skje for eksempel gjennom å engasjere seg i en politisk sak, i naturvern eller i Gud. (Taylor, 1998, ss. 90-91)

Overført på mitt materiale vil jeg påstå at mange av mine informanter reflekterer oppfatninger og handlinger som faktisk klarer å holde disse fasettene adskilt. De gir uttrykk for en selvvalgt, individuell søken, men innholdet i denne søken er rettet mot noe utover dem selv og egne umiddelbare preferanser.

Taylor mener at denne sammenblandingen også fører til en idé om at enkeltindividet faktisk er i stand til å ta valg helt uavhengig av andre mennesker, tradisjoner eller historie. Dette mener han strider med en grunnleggende forutsetning ved menneskelivet, nemlig dets dialogiske karakter. (Taylor, 1998, s. 45) Vi mennesker forstår oss selv ved å tilegne oss et språk som vi kan uttrykke oss gjennom, skriver han. Signifikante andre i barndommen er avgjørende for å tilegne oss det språket vi trenger for å definere oss selv. Vi forventes i dagens samfunn å utvikle våre egne tanker og standpunkt, og bli selvstendig *i ensomhet*. Men det er ikke slik det fungerer med viktige spørsmål som definerer vår identitet, mener Taylor. Vi definerer alltid vår identitet i dialog med, og noen ganger i konflikt med, den identiteten som våre signifikante andre ønsker å anerkjenne i oss. Den indre samtalen med disse fortsetter hele livet. Det er et vanlig ideal å skulle frigjøre seg fra foreldre og andre så mye som mulig for å få egenkontroll og unngå å falle inn i flere slike avhengighetsforhold. Men dette undervurderer sterkt dialogens plass i menneskelivet. (Taylor, 1998, ss. 45-47) Jeg tolker dette som et argument mot at det er mulig å kvitte seg fullstendig med Woodhead og Heelas 'life-as' modus til fordel for et rent 'subjective-life', da 'den man virkelig er' har blitt til i et dialogisk samspill med omgivelsene. Det skal i rettferdighetens navn sies at Woodhead og Heelas er klar over en distinksjon her; at subjektivering kan foregå på en måte som kan relateres til det Taylor beskriver som å «bli selvstendig i ensomhet». Men de mener den varianten befinner seg på et ytterpunkt, hvor den kan arte seg atomistisk og selvopptatt. Fra dette ytterpunktet, som de kaller 'individuated subjectivism', går det en linje til et annet ytterpunkt; 'relational subjectivism'. (Heelas & Woodhead, 2005, s. 96) Denne relasjonelle formen for subjektivering er det Woodhead og Heelas mener representerer subjective-life-spiritualiteten, da det å «snakke gjennom ting» med en venn, en terapeut, rådgiver etc, eller å reflektere over sine relasjoner med sine barn eller foreldre gjør at kommer dypere og lærer mer om seg selv enn når man bare henter det hele ut av seg selv. Men de understreker at denne relasjonelle subjective-life – identiteten *ikke* impliserer en reduksjon av den unike, autonome eller moralske individualismen. (Heelas & Woodhead, 2005, s. 97) De støtter seg på Taylor i sin teori om den subjektive vendingen, men jeg mener Taylor forfejler en normativitet som Woodhead og Heelas ikke anerkjenner; at noen valg faktisk er viktigere enn andre. Hvilke verdier man senere i livet velger ut fra, kan vanskelig løsrives fra normer og tradisjoner man får overført fra signifikante andre. Uten refleksjon rundt verdiene man har og velger ut ifra, er man heller ikke et autentisk subjekt. Det er her vi finner den moralske styrken i autenticitetsidealet, ifølge Taylor. Ting blir viktige når de kan betraktes mot en bakgrunn av forståelighet, en horisont. Hvis vi underkjenner eller benekter denne horisonten,

vil vi ikke se *hvorfor* noe blir betydningsfullt for oss. Å si at alle ting er like mye verdt bare de er valgt fritt, benekter implisitt at det «.... på forhånd, forut for valgene eksisterer betydningshorisonter der noe er viktig, annet mindre viktig og noe totalt uviktig.» (Taylor, 1998, ss. 50-51)

Svekkelse av religiøs autoritet, slik sekulariseringen har medført, trenger ikke å bety at religion, religiøse tradisjoner og religiøse kulturuttrykk forsvinner. Tvert imot; en retradisjonalisering kan oppstå, der religiøse tradisjoner ikke lenger fungerer som en autoritet, men som en fortolkningsressurs og identitetsleverandør. (Henriksen, 2003, s. 24)

Kan dette forklare Kaufmans alternative spådom om den spirituelle revolusjon? Kan revitalisering av religion som en konsekvens av den subjektive vendingen, forklares ved hjelp av Taylors argument? Ja, jeg mener det ligger en plausibel forklaring her; Det Kaufman registrerer av oppblomstring av gamle, spirituelle tradisjoner hos prestene i sin studie hadde mest sannsynlig ikke vært mulig uten den subjektive vendingen. Leser man Aadnanes' bok *Gud og kvarmann* ser man en formidabel og rask endring i synet på hva som er akseptabel praksis innenfor norsk kirkekristen tradisjon siden 70-tallet. (Aadnanes, 2008) At subjektiverte former for spiritualitet så raskt har fått innpass helt inn i presteskaper kan meget vel ha sammenheng med subjektiveringens ellers i kulturen. Men som Kaufman tydelig påpeker; det er ikke en hvilken som helst subjektivert spiritualitet prestene driver med. Den knyttes som vi har sett til egen tradisjon (kristen, men riktig nok så gammel at den er katolsk), ikke til former for New Age. Sett i lys av Taylors tese om autentisitetens etikk, så opprettholdes skillet mellom måte og innhold, og slik sett innfrir de kravene til ekte autentisitet.

«Autentisiteten er ikke fiendtlig til krav som har sin opprinnelse hinsides selvet, den forutsetter slike krav» (Taylor, 1998, s. 53). Man må, slik jeg forstår Taylor, leve livet sitt i lys av noe som er større enn en selv for å kunne definere sin identitet som mer enn noe trivielt. Av dette kan man trekke at å være et autentisk menneske ikke er uforenlig med å følge tradisjoner og tilslutte seg dogmer, slik Woodhead og Heelas påstår. Man vil heller få problemer med å bli betraktet som autentisk dersom man ikke har annet enn egne preferanser å vise til når man skal begrunne sin egen identitet. Samtidig frikjennes også autentisitetsidealet fra påstandene om egoisme og narsissisme, fordi idealet forutsetter krav som har sin opprinnelse hinsides selvet, og dit når ikke selvgodhet og egoisme.

Taylor skriver også om hvordan noen goder i menneskelivet kun er tilgjengelige gjennom fellesskap med andre mennesker. (Taylor, 1998, s. 47) Kanskje er det her vi finner nøkkelen til å forstå det siste funnet jeg vil drøfte fra materialet mitt, nemlig informantenes ønske om fellesskap.

6.11 Sentrerende bønn som fellesskap

Noe som overrasket meg da jeg foretok en opptelling av enkeltord i fritekst-svarene, var den store forekomsten av ordet 'fellesskap'. Noen av informantene uttrykker riktignok at graden av fellesskap er det som *skiller* SB og GTJ. Samtidig er det også flere som beskriver fellesskapet på SB som verdifullt, og som en begrunnelse for å delta. Når vi forstår at dette fellesskapet i stor grad består i å sitte stille sammen, ofte med ukjente mennesker, enten fysisk i et rom, eller virtuelt via Facebook (og ikke nødvendigvis i sanntid), så forteller det om en type fellesskap som er svært ulikt mange andre fellesskap vi omgir oss med. I SB er det ikke samtale, sang/musikk, mat, bevegelse etc, som er vanlige elementer i andre fellesskap.

Blikkontakt kan forekomme, men i størstedelen av samlingen har man øynene lukket. Man blir bedt om å komme og gå i stillhet, så hvis man ikke kommer i prat med noen på kirkebakken, så kan bønnen gjennomføres med minimal interaksjon med andre. Likevel er det altså flere som trekker fram at fellesskapet i SB er betydningsfullt for dem: «Fordype seg i bønn sammen på denne måten skaper et fellesskap og en samhørighet på et dypere nivå.» (B) «Jeg liker å gjøre dette i fellesskap med andre 'likesinnede'» (A) «Å vite at eg står i ein tradisjon og i eit fellesskap» (A)

Kanskje kan den stille dialogen bekrefte den enkeltes åndelige identitet? Å vite at andre også verdsetter denne praksisen og dele nærværet med dem, blir en viktig bekreftelse på at man ikke er alene om erfaringen; - dette er ikke bare noe jeg surrer med i eget hode, j.fr. Schatzkis definisjonen på praksis som en *delt* erfaring (kap 1.4.3)

Taylor foreslår at siden vi i den moderne tid har tapt fornemmelsen av tilhørighet gjennom en felles orden, må dette tapet kanskje kompenseres av en indre fornemmelse av å være forbundet med noe. (Taylor, 1998, s. 101) Mange av svarene i mitt materiale uttrykker et behov for bekreftelse; bekreftelse av deres åndelige praksis, identitet og tilknytning til tradisjon. Ønsket om bekreftelse og ønsket om fellesskap gjennom SB tolker jeg som en mulig kompensasjon for dette nevnte tapet av felles orden i det moderne samfunnet.

6.12 Lignende funn andre steder?

Jeg nevnte i innledningen til dette kapitlet at vi skulle ta et sideblikk på forskning fra Nederland. Motivasjonen for dette er å se om vi finner støtte for argumentasjonen min i utenlandsk forskning. I artikkelen «The New Spirituality and Religious Transformation in the Netherlands» beskriver Anke Bisschops funn fra en studie fra 2015. Den gir noen interessante perspektiver på mine funn, og bidrar til den pragmatiske delen av mitt praktisk-teologiske prosjekt. I denne studien ble det forsket på den katolske kirke i Nederland sitt sterkt synkende medlemstall, parallelt med det relativt nye og økende fenomenet ‘unbound spiritual seeker’. En ‘unbound spiritual seeker’ definerer Bisschops som et menneske uten bånd til noen institusjonell religion, men som likevel søker mening og spiritualitet, og som er interessert i personlig utvikling. (Bisschops, 2015, s. 25) Jeg tolker denne gruppen som sammenfallende med ‘independent seekers’ i Bradley Hansons typologi, og dermed trekker jeg en parallell mellom gruppe C i min studie og de Bisschops kaller ‘unbound spiritual seekers’ i sin. Denne gruppen har økt i Nederland, samtidig som oppslutningen om de institusjonaliserte kirkene har falt kraftig. Dette er en situasjon som kan synes å bekrefte Woodhead og Heelas påstand om *The spiritual revolution*. For å finne mulige svar på denne utviklingen gjorde Bisschops og hans forskerkolleger undersøkelser tilknyttet 51 ulike kristne spirituelle senter. Majoriteten av disse sentrene hadde bakgrunn fra katolsk tradisjon (34), men de undersøkte også protestantiske (10) og økumeniske (7). Grunnen til at de tok utgangspunkt i slike senter var at disse prøvde å tiltrekke seg nettopp ‘unbound seekers’ ved å tilpasse programmet sitt til denne gruppens behov og interesser. Undersøkelsene viste at kun deler av programmet som ble tilbudt var tilknyttet jødisk-kristen tradisjon, mens majoriteten av kursene inneholdt praksiser og metoder fra andre religioner, esoterisk psykologi eller hadde psykoterapeutiske tilnærminger. (Bisschops, 2015, s. 34) Gjennom et spørreskjema fikk forskerne svar fra nesten 800 deltagere tilknyttet 41 av disse sentrene. Her ble det spurt om deres motivasjon for å oppsøke senteret, og om deres tilhørighet til trossamfunn nå og/eller tidligere. Den store majoriteten (85%) hadde vokst opp i en kristen sammenheng. Nesten 90% var eller hadde vært aktive i et kristent trossamfunn. 58% var fremdeles deltagende i denne sammenhengen, mens 32% hadde vært aktive, men hadde sluttet. Bare 11% hadde aldri vært medlem av et trossamfunn. Dette betyr at de spirituelle sentrenes program, som altså var designet for å imøtekomme individualistiske, ubundne åndelige søkere, i stor grad tiltrakk seg mennesker som hadde tilknytning til tradisjonelle kirker, eller enda mer presis; sine lokale menigheter. Disse kombinerte tilsynelatende begge de to tilnærmingene. Sagt med andre ord; disse er åndelig søkende, men de er ikke ‘unbound’/ uavhengige. (Bisschops, 2015, s. 37) Dette

minner om mine funn, hvor informantene i gruppe A og B er de som også er mest aktive i alternative åndelige praksiser.

Så kan man spørre seg om disse informantene er representative for den generelle kristne befolkningen i Nederland. Bisschops utelukker ikke at dette kan være en gruppe som er spesielt misfornøyd med den offisielle kirken, og at de har lite til felles med de øvrige kirkegjengerne. Ut fra undersøkelsen er det tydelig at de faktisk *er* misfornøyd; 54% av dem er skuffet over hva kirken har å tilby på området spiritualitet, og over den manglende interessen for deres oppfatninger og erfaringer. Dette slår dårligst ut på institusjonen som helhet, men mindre negativt i forhold til den lokale menigheten. De opplever den offisielle kirken som for rigid i tolkningen av egen tradisjon. Noen av uttalelsene om GTJ gitt i min gruppe C kan indikere noe av den samme skuffelsen; De sier de opplever at gudstjenesten er mer rutinepreget og formalistisk, og at senterende bønn er «for meg en mer levende opplevelse og jeg selv blir nok også mer åpen for Guds nærvær.» Vi vet som sagt for lite om bakgrunnen til gruppe C i mitt materiale. Har de gått fra å være oppvokst i gruppe A/B, eller har informantene i gruppe C en sekulær bakgrunn, og er 'independent seekers'/'unbound seekers' som har funnet en praksis de liker og som på sikt kanskje kan vise vei inn i gudstjenesten? Svarene fra gruppe C som beskriver SB positivt i kontrast til GTJ, indikerer uansett et klart JA på problemformuleringen min; at SB for noen møter et åndelige behov som ikke møtes på GTJ. Gudstjenesten tilfører i hvert fall ikke disse så mye at den blir prioritert.

Det ble i Bisschops artikkel reist spørsmål om hvordan den katolske kirke kan respondere på utviklingen, og om og hvordan kirken burde imøtekomme de åndelige behovene hos sine medlemmer, ettersom de tydeligvis har måttet dra andre steder for å få dekket dem.

Artikkelen antyder at dersom denne gruppen er en vesentlig, og muligens økende del av den institusjonelle kirken, så kan det være berettiget å gi mer oppmerksomhet til personlig erfaring, inspirasjon og personlig vekst, og mindre på understreking av moralske krav.

Bisschops refererer til De Dijn, som gir kirken to forslag for at den skal kunne tilpasse seg samtiden; å anerkjenne ekspressiv individualisme og respektere den postmoderne ideen om individuell frihet og selvrealisering. Måten De Djin foreslår dette kan gjøres på, er ved å ta for seg av kirkens store ressurskammer av ritualer og tradisjoner for meditasjon, kontemplasjon, mystikk og spiritualitet, samtidig som den slutter å dømme individers livsstil fra et tradisjonelt moralsk perspektiv. I tillegg bør kirken benytte seg fullt ut av moderne kommunikasjonsteknologi, spesielt sosiale medier, mener De Djin. (Bisschops, 2015, s. 39)

Kaufman gir også noen forslag til kirken på bakgrunn av funnene i hennes avhandling: Hvis den kristne kirken klarer å praktisere og kommunisere en god balanse mellom Gud, selvet og de andre, så vil den imøtekomme en levedyktig spiritualitet. (Kaufman, 2017, s. 320) Og videre skriver hun; hvis kirken kan tilby en åndelig praksis som ikke koster penger, så kan den ha et potensiale til å nå videre ut til en større krets. (Kaufman, 2017, s. 321)

Gratis samlinger med sentrerende bønn i den lokale menigheten, eller som et digitalt tilbud for de som enda ikke har et tilbud nærme nok, fremstår som et godt svar på både nederlandsk og norsk forespørsel.

7. Oppsummering

Jeg har i denne oppgaven presentert en empirisk studie av sentrerende bønn som kontemplativ praksis i regi av Dnk. Jeg har analysert og fortolket brukernes erfaringer av denne praksisen, samt hvordan de ser på den sammenlignet med gudstjenestefeiring. Jeg var nysgjerrig på om sentrerende bønn ble brukt som en erstatning eller et supplement til gudstjenesten. Av mine 28 informanter viste deg seg at 64% bruker det som et supplement, da de også går regelmessig på gudstjeneste i Dnk eller et annet kirkesamfunn. De øvrige 36% kan vi anta bruker det som en erstatning. Men her er det noen åpne spørsmål, for materialet mitt viser ikke så tydelig hvor disse har befunnet seg tidligere.

I drøftingskapitlet valgte jeg å ta utgangspunkt i en spenning jeg har registrert i litteraturen. Den omhandler synet på åndelige praksiser med selvspirituelt preg. Slike praksiser står/har stått i fare for å bli kritisert som ulutherske og i konflikt med det kristne menneskesynet. Gjennom drøftingen har vi sett at disse bekymringene kan møtes med ulike motargumenter. For det første trenger ikke subjektiverte, åndelige praksiser som SB være i konflikt med det lutherske prinsippet om «nåden alene», så lenge man ikke blander sammen frelses- aspektet med handlinger man gjør for å nære åndelige behov. Retradsjonalisering og revitalisering har ført til en utvidet økumenisk åpenhet. Redsel for "det katolske" er redusert i takt med større interesse for alternative praksiser. Dette gjelder også langt inn i presteskabet i Dnk. For det andre kan bekymring for at praksiser som SB fører til narsissisme, henge sammen med en gal forståelse av autentisitetsidealet. En rett bruk av idealet fordrer ifølge Charles Taylor et moralsk krav om å foreta sterke verdivurderinger når man skal fylle det med innhold. Det vil si at man handler ut fra en horisont av verdier som strekker seg ut over selvet, og følgelig ikke kan godta egoisme. For det tredje har vi sett at skapelsesteologiske argumenter mot å anerkjenne praksiser med selvspirituelt preg, «det er Gud som realiserer oss, ikke vi», ble møtt med funn fra materialet mitt som kunne peke på at SB muligens kan være et sted hvor Gud nettopp foretar denne realiseringen. Vi har også sett at andre studier, både fra Norge (Kaufman) og Nederland (Bisschops) gir støtte til mine funn.

Konklusjon og utblikk

Jeg etterlyste i drøftingen en nyansering og en grenseoppgang mellom hvilke former for selvspiritualitet som kan forsvares innenfor rammen av Dnk, og hvilke som ikke bør anerkjennes. Den teologiske diskusjonen på hvor grensen bør gå må aldri stilne, da teologien alltid må reflektere samfunnet den skal virke i, og dette samfunnet er i stadig endring. Jeg har

i denne oppgaven vist hvordan Charles Taylors' teori om autentisitetens etikk kan være en hjelp i diskusjonen. Teorien peker på viktigheten av å reflektere rundt de verdiene man velger å gjøre handlingene sine i lys av. Har kirken et artikulert forhold til sine verdier, vil dette hjelpe institusjonen til å vurdere hvilke praksiser som bør anerkjennes og ikke.

Når det gjelder den konkrete praksisen som har vært utgangspunktet for denne studien, så mener jeg drøftingen av analysefunnene mine gir en solid anerkjennelse av sentrerende bønn som en praksis man trygt kan anbefale for flere lokale folkekirkemenigheter.

Referanser

- Ammerman, N. T. (2014). *Sacred Stories, Spiritual Tribes*. New York: Oxford University Press.
- Ammerman, N. T. (2021). *Studying Lived Religion - contexts and practices*. New York: New York University Press.
- Bisschops, A. (2015). The New Spirituality and Religious Transformation in the Netherlands. *International Journal of Practical Theology* 19, no1, pp. 24-39.
- Blanton, P. (2010, 07 06). *The Other Mindful Practice: Centering Prayer & Psychotherapy*. Retrieved from SpringerLink; Pastoral Psychol: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11089-010-0292-9>
- Botvar, P. K. (2007). Why New Age is Giving Way to Spirituality. In I. Furseth, & P. Leer-Salvesen, *Religion in Late Modernity* (pp. 87-100). Trondheim: tapir academic press.
- Bryman, A. (2012). *Social Research Methods*. New York: Oxford University Press.
- Engelsviken, T., Olsen, R., & Thelle, N. R. (2011). *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Ferguson, J. K., Willemsen, E. W., & Castaneto, M. V. (2009, 06 09). *Centering Prayer as a Healing Response to Everyday Stress: A Psychological and Spiritual Process*. Retrieved from SpringerLink; Pastoral Psychol: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11089-009-0225-7>
- Fox, J., Gutierrez, D., Haas, J., Braganza, D., & Berger, C. (2015, 05 20). *A Phenomenological Investigation of Centering Prayer Using Conventional Content Analyses*. Retrieved from SpringerLink; Pastoral Psychol: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11089-015-0657-1>
- Ganzevoort, R., & J.H.Roeland. (2014). Lived Religion. The Praxis of practical Theology. *De Gruyter*, pp. 91-101.
- Hammerstrøm, S. C. (2022, No. 5). Deltagelse i sentrerende bønn. *Nytt norsk kirkeblad*, pp. 23-33.
- Hanson, B. (2000). *A Graceful Life*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution*. Blackwell Publishing.
- Henriksen, J.-O. (2003). Religionens individualisering og retradisjonalisering. In T. Lund-Olsen, & P. Repstad, *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag* (pp. 17-34). Kristiansand: HøyskoleForlaget Norwegian Academic Press.
- Johannessen, H. (2010). Pastoral spiritualitet i endring. *Halvårsskrift for praktisk teologi* 27, no1, pp. 3-13.
- Johannessen, H. (2011, Februar 26). Taizé: en spiritualitet for sekulære og dypt religiøse mennesker? *Prismet*, pp. 25-38.
- Johannessen, H. (2017). *tf.uio.no*. Retrieved from Sekulariseringens spiritualitet : en interdisiplinær lesning av betenkingen Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid: <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-86052>
- Johnsen, E. T. (2017). *Gudstjeneste med konfirmanter*. Oslo: Iko Forlag.
- Kaufman, T. S. (2017). *A New Old Spirituality*. Eugene: Pickwick Publications.

- Kirkerådet. (1999). *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid. Betenkning til Kirkemøtet 1999*. Oslo: Kirkerådet. Retrieved from nb.no: <https://www.nb.no/items/3d0fb6706a38251855ceee19cd3673ed?page=0&searchText=oaiid:%22oai:nb.bibsys.no:999916191024702202%22>
- Kirkerådet. (2020). *Gudstjeneste med veiledninger*. Oslo: Eide forlag.
- Mathiassen, S. T. (2015). Hellig lyd, hellig stillhet. In Å. J. red., *Nærvær. Mindfulness og meditasjon i kristen tradisjon* (pp. 167-178). Kristiansand: Portal Forlag AS.
- NESH . (2021, 12 16). *forskningsetikk.no*. Retrieved from Den nasjonale forskningsetiske komite for samfunnsvitenskap og humaniora: <https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-og-humaniora/>
- NSD Norsk senter for forskningsdata. (2022, 06 19). Retrieved from www.nsd.no: <https://www.nsd.no/personverntjenester/oppslagsverk-for-personvern-i-forskning/hvordan-gjennomfore-et-prosjekt-uten-a-behandle-personopplysninger/>
- Olsen, H. (2006). *Spiritualitet - en ny dimensjon i religionsforskningen*. Kristiansand: Høgskolen i Agder.
- Repstad, P., & Henriksen, J.-O. (2005). *Mykere kristendom?* Bergen: Fagbokforlaget.
- Sanden-Bjønnes, H. (2016). *Bakenfor ord og tanke. Om kontemplasjon og sentrerende bønn*. Trondheim: Verbum.
- Schneiders, S. (2003). Religion vs Spirituality. *Spiritus 3, no 2*, pp. 163-185.
- Sæther, K.-W. (2013). *Kristen spiritualitet - perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer*. Trondheim: Akademika Forlag.
- Taylor, C. (1998). *Autentisitetens etikk*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag as .
- Thomassen, M., & Lomheim, S. (2013). *Når dere ber - om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten*. Oslo: Verbum.
- Thomassen, M., & Lomheim, S. (2013). *Når dere ber - om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten*. Oslo: Verbum.
- Woodhead, L., & Heelas, P. (2000). *Religion in Modern Times*. Oxford: Blackwell Publishers .
- Woodhead, L., Kawanami, H., & Partridge, C. (2009). *Religions in the Modern World*. New York: Routledge.
- Aadnanes, P. M. (2008). *Gud for kvarmann*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Årstein Justnes, r. (2015). *Nærvær. Mindfulness og meditasjon i kristen tradisjon*. Kristiansand: Portal forlag.

Kjære deltager på sentrerende bønn!

Jeg heter Gunn-Jorun Roset Sunde og skal denne høsten skrive fordypningsoppgave i teologi i forbindelse med min presteutdanning på Universitetet i Oslo. Temaet jeg vil fordype meg i er sentrerende bønn som tilbud i regi av Den norske kirke.

Målet med denne lille studien er å finne ut hvorfor mennesker benytter seg av sentrerende bønn. Hva er motivasjonen for å delta? Er dette et supplement til søndagens gudstjeneste, eller er det en erstatning for den?

Jeg ønsker å gjennomføre et kvalitativt studium basert på anonyme svar og fortellinger fra dere som bruker tilbudet. Jeg er interessert i å se praksisen i relasjon til Den norske kirke, men ønsker svar uavhengig av hvilket kirkesamfunn du tilhører. Hvis du opplever spørsmål som irrelevant, kan du gjerne hoppe over dem. Svarene blir behandlet etter gjeldende regler for innhenting av data, og de slettes når studien er ferdig. Pass likevel på at du ikke skriver noen identifiserbare opplysninger i svarboksene.

På forhånd takk for hjelpen!

Når startet du å praktisere sentrerende bønn?



I løpet av den siste måneden



I løpet av det siste halvåret



i 2021



i 2020



For 3-5 år siden



For 5-10 år siden



For 10-20 år siden



For mer enn 20 år siden



Husker ikke

Hvor ofte deltar du på Sentrerende bønn?



månedlig



4-5 ganger i halvåret



1-3 ganger i halvåret



Jeg deltar kun via Facebook-gruppen

Praktiserer du sentrerende bønn mellom de organiserte samlingene?



Ja, alene



Ja, sammen med noen



Nei

Deltar du på gudstjenester i Den norske kirke?



Ja, regelmessig



Ja, i høytider og ved merkedager



Sjelden



Nei, men jeg deltar regelmessig i et annet kirkesamfunn



Nei, men jeg deltar noen ganger i et annet kirkesamfunn



Jeg går ikke på gudstjenester

Hva gir det deg å delta på gudstjeneste?

Hvorfor deltar du på sentrerende bønn?

Hva gir det deg å delta på sentrerende bønn?

Hva opplever du som den viktigste likheten mellom en gudstjeneste og sentrerende bønn?

Hva opplever du som den viktigste forskjellen mellom en gudstjeneste og sentrerende bønn?

Deltar du på andre arrangement i regi av Den norske kirke?



Ofte

Noen ganger

Sjelden

Aldri

Hvis du svarte bekræftende på forrige spørsmål, kan du nevne hvilke arrangement du deltar på? (som f.eks. menighetsrådsmøter, familiemiddager, seniortreff, julemesse, basar, pilegrimsvandring, osv)

Deltar du på arrangement som ligner på sentrerende bønn i regi av andre tros- og livssynssamfunn? Sett kryss

Retreat

Åndelig workshop

Meditasjon

Yoga

Annet

Nei, jeg deltar ikke på noe i regi av andre tros- og livssynssamfunn enn Den norske kirke

Har du anbefalt andre å delta på sentrerende bønn?

Ja, folk i menigheten

Ja, folk utenfor menigheten

Nei

Hender det at du går på sentrerende bønn sammen med noen du kjenner?

Nei, går alltid alene

Går som oftest alene

Går alltid sammen med noen

Går noen ganger sammen med noen jeg kjenner

Er det viktig for deg at sentrerende bønn skjer i regi av Den norske kirke?

Ja



Nei



Har ikke reflektert rundt det



Jeg deltar i sentrerende bønn i et annet kirkesamfunn

På en skala fra 1-5; hvor 1 er i liten grad, og 5 er i stor grad; hvor vil du plassere deg selv i forhold til beskrivelsen "åndelig"?

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5

Verdi

På en skala fra 1-5; hvor 1 er i liten grad, og 5 er i stor grad; hvor vil du plassere deg selv i forhold til beskrivelsen "søkende"?

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5

Verdi

På en skala fra 1-5; hvor 1 er i liten grad, og 5 er i stor grad; hvor vil du plassere deg selv i forhold til beskrivelsen "religiøs"?

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5

Verdi

På en skala fra 1-5; hvor 1 er i liten grad, og 5 er i stor grad; hvor vil du plassere deg selv i forhold til beskrivelsen "kristen"?

1
2
3
4
5

Verdi

På en skala fra 1-5; hvor 1 er i liten grad, og 5 er i stor grad; hvor vil du plassere deg selv i forhold til beskrivelsen "agnostiker"?

1
2
3
4
5

Verdi

På en skala fra 1-5; hvor 1 er i liten grad, og 5 er i stor grad; hvor vil du plassere deg selv i forhold til beskrivelsen "ikke-troende"?

1
2
3
4
5

Verdi

Tusen takk for at du tok deg tid til å svare på spørsmålene! Har du noe annet å tilføye om din erfaring med bruk av sentrerende bønn, kan du skrive det her:

[Se nylige endringer i Nettskjema](#)

Vilkår [Personvern og vilkår for bruk](#) Nettskjema bruker [informasjonskapsler](#)