

SPIRITUALITET

Harald Olsen

SPIRITUALITET

en ny dimensjon i religionsforskningen

Skriftserien nr. 127

59 s.

Pris: 100- NOK

ISSN: 1503-5174 (elektronisk utgave)

ISBN: 82-7117-586-6 (elektronisk utgave)

© Høgskolen i Agder, 2006

Serviceboks 422, N-4604 Kristiansand

Design: Høgskolen i Agder

INNHOLD

Forord.....	1
Innledning	3
Spiritualitet: en begrepseksplasjon	5
Spiritualitet: identifikasjon og analyseredskap	6
Et nytt forsknings- og kunnskapsfelt	7
Spiritualitetsforståelse med kristen/teologisk forankring	12
Spiritualitet i en utvidet religiøs sammenheng	13
Spiritualitet som allment fenomen	15
Den alternativ-religiøse spiritualitetsforståelsen	17
Spiritualitet i behandlingssektoren.....	25
Samfunnsvitenskapelig spiritualitetsforståelse	33
Forholdet spiritualitet – religion	36
Forholdet spiritualitet – teologi.....	39
Deskriptiv og normativ tilnærming.....	41
Flernivå-forståelse av spiritualitet	43
En definisjon av spiritualitet	45
Spiritualitetsbestemmende faktorer	47
Utkast til en spiritualitets-typologi	50
Litteratur	54

Forord

Denne artikkelen er en redegjørelse for bruken av begrepet spiritualitet i internasjonal religions- og livssynsforskning, og en beskrivelse av det nye, tverrfaglige kunnskapsfeltet som de senere årene har vokst fram under denne betegnelsen.

Artikkelen drøfter noen av de problemene som er knyttet til en svært forskjelligartet begrepsbruk i faglitteraturen, men forsøker også å peke på de mange spennende utfordringene og mulighetene som dette begrepet og denne tilnæringsmåten åpner for.

Artikkelen ender opp med et forslag til hvordan begrepet kan forstås og anvendes i en norsk religions- og livssynssammenheng, og med forslag til en typologi for identifisering og beskrivelse av noen viktige spiritualitetsformer. Gjennom dette vil artikkelen forhåpentligvis kunne være et bidrag til en mer presis begrepsbruk og en bedre kommunikasjon om de fenomenene som spiritualitetsbegrepet er ment å beskrive.

Artikkelens begrepsbruk og tilnæringsmåte danner også grunnlaget for oppbyggingen av emnet "Kristen spiritualitet" (KR 209) ved Institutt for teologi og filosofi, Høgskolen i Agder, og min undervisning i dette emnet. Slik sett vil artikkelen også være aktuell for de studentene som følger denne undervisningen.

Kristiansand, mars 2006

Harald Olsen

Innledning

Denne artikkelen tar utgangspunkt i den nærmest eksplosjonsartede utvikling i både bruk og innhold som spiritualitetsbegrepet har gjennomgått de senere årene, og hvilken plass begrepet har fått på det moderne vestlige religions- og livssynsmarkedet. Den peker på noen av de problemene som er knyttet til at begrepet brukes på svært forskjellige måter, og særlig til det forhold at det både brukes på en subjektiv/eksistensiell måte – som har med identifikasjon og tilhørighet å gjøre, og på en mer stringent faglig måte – som analyseredskap og metodisk verktøy. Artikkelen anbefaler likevel fortsatt bruk av spiritualitet som faglig begrep, men understreker nødvendigheten av klar bevissthet om bruksmåte og en mest mulig presis og konsekvent begrepsbruk.

Spiritualitetstemaets plass i det større religions- og livssynsfeltet drøftes, og artikkelen slutter seg til den oppfatningen at spiritualitet er et utpreget tverrfaglig kunnskapsfelt, og krever en tverrfaglig tilnæringsmåte. Den tar opp spørsmålet om spiritualitet er å forstå som et eget fag eller disiplin, og konkluderer med å anbefale at spiritualitet (i hvert fall foreløpig) forstås som en ny dimensjon i religions- og livssynsforskningen.

Artikkelen forsøker å følge opp det tverrfaglige anliggendet ved å gjøre rede for begrepsbruk og tilnæringsmåte på de viktigste områdene der spiritualitetsbegrepet er tatt i bruk: i en kristen/teologisk sammenheng, i et utvidet religiøst landskap, på det alternativ-religiøse felt og i behandlingssektoren. I denne presentasjonen er det særlig gitt rom en stemme fra det alternativ-religiøse felt. Det er fordi at i en sammenheng som dette vil vel et slikt bidrag være det som er mest annerledes og fremmedartet.

Bruken av spiritualitetsbegrepet i den samfunnsvitenskapelige religionsforskningen gjennomgås og drøftes, og det fokuseres særlig på forholdet mellom religion og spiritualitet i denne sammenhengen. Her anbefaler artikkelen å forstå spiritualitet som en dimensjon ved all religiøsitet til alle tider, og ikke bare som en betegnelse på den moderne alternativ-religiøsiteten. Ut fra denne forståelsen drøftes også forholdet mellom spiritualitet og teologi – innenfor en mer avgrenset kristen

spiritualitetsforståelse. Artikkelen går også inn på spørsmålet om deskriptive og normative tilnæringsmåter, og anbefaler å tilstrebe en størst mulig grad av deskriptiv og objektiv nøkternhet i en faglig bruk av spiritualitetsbegrepet.

Gjennom disse analysene avtegner det seg et tydelig behov for en flernivåforståelse av spiritualitet, der det i hvert fall må gis rom for det som er kalt en allmenn spiritualitet (som

ikke forutsetter en religiøs virkelighetsforståelse), en religiøs spiritualitet (som forutsetter en eller annen form for religiøs virkelighetsforståelse) og en kristen spiritualitet (som bygger på en mer avgrenset kristen virkelighetsforståelse). I tillegg til dette vil det under og ved siden av disse nivåene være behov for ytterligere kategorisering og typologisering av ulike former for spiritualitet.

Disse analysene fører fram til et forsøk på en definisjon, eller en nærmere beskrivelse av spiritualitet, med tanke på anvendelse i dagens norske religions- og livssynsvirkelighet, og med inngang i det midtre, religiøse nivå i det omtalte nivåhierarkiet. Gjennom en konstatering av at spiritualitetsformer bestemmes av både kulturelle/miljømessige og personlighetsmessige faktorer, og en nærmere drøfting av de siste, konkluderer artikkelen med utkast til en typologi for en mer fenomenologisk identifisering og analyse av noen viktige spiritualitetsformer. Denne typologien gir rom for både kulturelle og personlighetsmessige faktorer, gir anledning til å identifisere likheter og forskjeller på tvers av tradisjoner og skillelinjer, og gir grunnlag for å kunne tegne både individuelle og kollektive spiritualitetsprofiler.

Spiritualitet: en begrepsekspløsjon

Begrepet spiritualitet har i løpet av de to-tre siste tiårene opplevd en nærmest eksplosjonsartet utvikling i både anvendelsesområde og innhold. Fra opprinnelig å være betegnelse på en disiplin innenfor katolsk teologi (askesens og mystikkens teologi) støter en i dag på begrepet over hele det religiøse og livssynsmessige landskapet. Hyppigst er begrepet i dag benyttet i bokhandlenes stadig mer velfylte hyller for alternativ livssynslitteratur, der begrepet anvendes på en rekke forskjellige fenomener, som healing, shamanisme, transpersonal psykologi, selvutvikling, ledelsestrening osv. Og selv om begrepet også innenfor kristne og andre tradisjonelle religiøse sammenhenger tas i bruk i stadig større utstrekning, er det på det alternative livssynsmarkedet at utviklingen har vært mest påtakelig. Noen enkle fakta kan illustrere dette: I den norske alternativbevegelsens fellesorgan – magasinet Alternativt Nettverk – var der i 1999-årgangens 6 nummer hele 18 større artikler under temoverskriftene ”spiritualitet” og ”spirituell utvikling”. I bokbestanden til den internasjonale nettbokhandelen Amazon var der i stikkordsregisteret i begynnelsen av 2005 37776 henvisninger til stikkordet ”christian spirituality”, mens det var hele 64225 henvisninger til stikkordet ”spirituality”.

Går man til det mest ambisiøse forsøket på å beskrive spiritualitetsfeltet i bokform, Crossroad Publishings store verk ”World Spirituality”, er bare 3 (på til sammen 1550 sider) av nærmere 30 tykke bind viet til emnet ”Christian Spirituality” (McGinn m.fl.1985, Raitt 1989, Dupré og Saliers 1990). Resten tar for seg spiritualitet som tema i andre religioner og i moderne alternativ religiøsitet.

Det sier seg selv at med et så vidt anvendelsesområde kan innholdet i begrepet spiritualitet bli ganske mangfoldig, og kan vanskeliggjøre en presis og meningsfull kommunikasjon om de fenomener begrepet er ment å beskrive. Det har da også vært reist spørsmål om ikke begrepet etter hvert er blitt så utflytende at det har mistet sin mening, og derfor ikke lenger er egnet til bruk (Hauken 2001:118, Grønvik 2003:7).

Her skal imidlertid det standpunkt legges til grunn at så lenge mennesker finner det meningsfullt å benytte begrepet, enten å identifisere seg selv i forhold til, eller benytte til å beskrive og analysere religiøse og livssynsmessige fenomener, må det tas på alvor. Og det skjer altså i tiltagende grad i vår tid. Å avvise begrepet og de fenomener det er ment å beskrive, vil være uttrykk for en ideologisk eller faglig arroganse som lett kan komme i skade for å overse viktige utviklingstrekk i vår tid og i dagens samfunn.

Det følgende er derfor ment å være bidrag til større klarhet i de forskjellige måter å bruke begrepet spiritualitet på, og klarere forestillinger om de fenomener begrepet er ment å beskrive. Forhåpentligvis vil dette også kunne bidra til en tydeligere og mer presis begrepsbruk og en bedre kommunikasjon om de aktuelle fenomenene.

Spiritualitet: identifikasjon og analyseredskap

I litteraturen som benytter begrepet spiritualitet er det lett å identifisere i hvert fall to nokså forskjellige måter å bruke begrepet på. Den ene måten er av subjektiv/eksistensiell karakter, og har med identifikasjon og tilhørighet å gjøre. Her beskrives fenomener, ytringer og erfaringer som er viktige for egen virkelighetsorientering. På et vis representerer denne begrepsbruken et innenfra-perspektiv. Spiritualitet betegner her "fundamentale dimensjoner i den menneskelige eksistens" (Downey 1997:43), og man kan si at det er en bruk av begrepet på et "reelt eller eksistensielt nivå" (Principe 2000:47), som kan kalles "artikulert erfaring" (Cunningham og Egan 1996:9) eller "levd erfaring" og disippelskap (Holt 2005:8). Denne subjektive eller eksistensielle begrepsbruken er mer preget av identifikasjon og selvorientering enn av analyse og en presis og konsekvent anvendelse. Den er dessuten ofte utpreget normativ. Derfor kan spiritualitetsbegrepets innhold på dette eksistensielle planet være svært varierende og mangfoldig, og ikke alltid like lett å få tak på.

Den andre hovedmåten å bruke begrepet spiritualitet på er som analyseredskap, som verktøy til å identifisere, beskrive og forklare ytringer og fenomener i det religiøse eller livssynsmessige landskapet. Her er vi altså på et annet plan enn det umiddelbare og eksistensielle, et faglig plan der det stilles andre krav til presisjon og konsekvens i begrepsbruken. Dette representerer på et vis et utenfra-perspektiv. På dette planet er beskrivelse og analyse hovedanliggendet, hvilket tilsier størst mulig grad av nøytralitet og objektivitet i forhold til de fenomener som beskrives.

Det er viktig å være klar over disse forskjellige måtene å bruke spiritualitetsbegrepet på. Og når man selv tar begrepet i bruk er det ønskelig at man har en klar bevissthet om hvilket plan man opererer på, og at man tydelig kommuniserer dette. Mangelfull bevissthet om disse forskjellige formene for begrepsbruk har skapt en god del forvirring. Litteraturen viser mange eksempler på det.

Kravet til spiritualitet som analyseredskap er altså en mest mulig presis og konsekvent begrepsbruk. Men samtidig er det også ønskelig at begrepsbruken svarer slik til den faktiske virkeligheten at den favner de fenomener som man ønsker å beskrive og analysere. Der må altså være et samsvar mellom det Waaijman kaller "lived spirituality" og "the study of spirituality" (Waaijman 2002:311). Her kan det oppstå problemer, fordi begrepsbruken på det faglige og det subjektivt/eksistensielle planet kan være forskjellig, og fordi spiritualitetsbegrepets innhold på det subjektivt/eksistensielle planet er så mangfoldig som det faktisk er. I praksis kan det her være et spørsmål om å avveie hensyn som trekker i forskjellige retninger: presisjon og relevans.

Et nytt forsknings- og kunnskapsfelt

Knyttet til begrepet spiritualitet som analytisk verktøy har det i løpet av de siste tiårene vokst fram et nytt forsknings- og kunnskapsfelt. Dette avspeiler seg i nye kurstilbud ved universiteter og høyskoler i en rekke land, egne forskningsprogrammer og særskilte stillinger øremerket for emnet, nye fagtidsskrift og internasjonale konferanser under overskriften spiritualitet. Et internasjonalt fagmiljø er i ferd med å etablere seg,

og forsknings- og undervisningslitteraturen på området begynner å få et betydelig omfang (Sheldrake 1995:5).

Denne utviklingen har vært ledsaget av en løpende diskusjon om hvordan dette nye kunnskapsfeltet er å forstå: er det et genuint nytt område, eller er det bare en naturlig utvidelse av perspektivet for de fag og disipliner som allerede finnes på religions- og livssynsområdet? Oppfatningene har her vært forskjellige. Det har de også vært i forhold til å benytte et eget begrep som spiritualitet om dette forskningsfeltet.

Tilhengerne av spiritualitet som eget forsknings- og kunnskapsområde vil først og fremst peke på det som faktisk har skjedd: at spiritualitet har presset seg fram med stor kraft og dynamikk, både på det subjektivt/eksistensielle og det faglige plan. Dette tolker flere som et symptom på behov som ikke har vært ivaretatt tilfredsstillende i de mer etablerte sammenhengene.

På det faglige plan er dette uttrykk for at der er sider ved moderne religiøsitet og livssynsyttring som ikke ivaretas på en god nok måte av de etablerte fag og disipliner på feltet. En vanlig innvending er at disse er altfor kognitivt fokusert, med oppmerksomheten ensidig rettet mot meninger og standpunkter, men i liten grad i stand til å fange andre sider ved religiøsitet og livssynsuttrykk – særlig det som har med praksis, yttringer og erfaring å gjøre.

Den katolske engelske teologen Philip Sheldrake formulerer denne type innvendinger mot den tradisjonelle teologien slik: ”De eldre teologiske lærebøkernes universelle kategorier var i hovedsak basert på en tilnærming til sannhetene i den kristne tro som var formulert i logiske og rigid konstruerte postulater. Teologi var med andre ord en fast definert mengde kunnskap, rik på fortidig tradisjon, sikker nok til å ville besvare spørsmål om både nåtid og framtid. Denne distanserte og a priori-bestemte tilnærmingen til læresetningene ga opphav til en tilsvarende strukturert teori om det åndelige liv, atskilt fra kjernen i den menneskelige erfaring, og følgelig i stor grad fremmedgjort fra for eksempel naturen, kroppen og det feminine. Men i løpet av de siste tiår har det foregått et paradigmestifte ... mot mer refleksjon omkring den menneskelige erfaring som en autentisk kilde til guddommelig åpenbaring. Dette har,

ikke overraskende, forårsaket substansielle endringer i måten å studere kristent liv på, og har særlig stimulert utviklingen fra det statiske begrepet ”åndelig teologi” (spiritual theology) til det mer dynamiske ”spiritualitet” (spirituality)” (Sheldrake 1995:40).

Religionssosiologen Meredith McGuire har formulert tilsvarende innvendinger mot den tradisjonelle samfunnsvitenskapelige religionsforskningen:

”Religionssosiologien – spesielt i USA, men også i Europa – har fokusert sine analyser av individuell religiøsitet nesten utelukkende på religiøs tro og viten. Vi har ikke viet tilstrekkelig oppmerksomhet til

følelser, ritualer, kroppslig praksis og religiøs erfaring” (McGuire 2000:102). Ved å anvende begrepet spiritualitet vil hun derfor innføre en tilnæringsmåte som ikke bare omfatter en persons verdensbilde, men også hvordan den enkelte ”erfarer og handler i forhold til denne verdenen. Slik impliserer ulike former for spiritualitet forskjellige tilnæringer til menneskelig virke eller praksis (human agency)” (McGuire 2000:100).

En annen innvending som har vært formulert mot den tradisjonelle religionsforskningen er at den – med sin i dominerende grad analytiske og til dels reduksjonistiske tilnæringsmåte (der fenomener beskrives kun ut fra en oppdeling i og analyse av deres enkelte komponenter og bestanddeler) – mister det helhetsperspektiv som er nødvendig for å forstå det religiøse menneske som en helhet av kropp, sjel og ånd. ”De psykologiske, kroppslige, historiske, sosiale, politiske, estetiske, intellektuelle og andre dimensjoner ved det menneskelige subjekt er integrerte – ikke bare perifere – deler av spiritualiteten” (Sheldrake 2003a:297).

Svaret på denne innvendingen er en tilnæringsmåte som er holistisk i den forstand at mennesket oppfattes som et hele, og dets religiøsitet kun kan forstås i et helhetsperspektiv som favner alle sider ved den menneskelige tilværelse (Au 1989:15). I en slik tilnæringsmåte vil også spiritualitet forstås som en holistisk disiplin: ”Spiritualitet er en holistisk disiplin i den forstand at dens utforskning av menneskets åndelige erfaring ikke er begrenset til undersøkelser av det eksplisitt religiøse – det såkalte ”indre liv”. Det psykologiske, kroppslige, historiske, sosiale, politiske, estetiske, intellektuelle og andre dimensjoner ved det menneskelige subjekts åndelige erfaringer er integrerte deler av denne erfaring, ettersom dette er hovedsaken

for spiritualitet som disiplin.” Hvilket innebærer at spiritualitet legger hovedvekt på ”inklusivitet (inclusivity), helhet, integrasjon og erfaringens gyldighet” (Schneiders 2000:261).

Å ivareta dette helhetsperspektivet tilsier en tverrfaglig tilnæringsmåte. ”Spiritualitet er grunnleggende sett en interdisiplinær disiplin ... og fordi spiritualitet er interessert i erfaring som sådan, vil den måtte bruke alle de tilnæringsmåter som er relevante for den realitet som skal studeres. For den kristne spiritualitetens vedkommende vil i det minste bibelfag, historie, teologi, psykologi og komparativ religionsforskning måtte involveres i undersøkelser av de sentrale emner på feltet” (Schneiders 2000:260).

”Ingen enkeltdisiplin kan yte rettferdighet til kompleksiteten i dette emnet. Innsikt må nødvendigvis hentes fra antropologi og sosiologi, estetikk og språkstudier, psykologi og historie – bare for å nevne noen få. Studiet av spiritualitet må være en interdisiplinær disiplin” (Downey 1997:118).

”... når vi diskuterer kristen spiritualitet, må vi vie den kristne erfaring oppmerksomhet, hvordan denne erfaringen blir artikulert, og hvordan vi skal forstå den – både i seg selv og ut fra hva den kan lære oss om vår egen åndelige vandring. Studiet av spiritualitet vil derfor med nødvendighet måtte gjøre seg nytte av en rekke forskjellige disipliner: religionspsykologi, historie, teologi, kulturanalyse osv.” (Cunningham og Egan 1996:9).

”I denne sammenheng er forskning og studier i kristen spiritualitet generelt akseptert som pluralistiske. Der har vært to forskjellige måter å forstå denne pluralistiske tilnærmingen på. For det første kan spiritualitet studeres enten historisk eller teologisk eller sosio-kulturelt. For det andre er spiritualitet grunnleggende sett et interdisiplinært felt ... Det vil si at all forskning, i sin tilnærming til objektet i dets helhetlige sammenheng, ikke kan avgrense seg til en enkelt disiplins metode, men måtte krysse grenser og benytte seg av flere metoder” (Sheldrake 2003 a:298). Disse argumentene for interdisiplinaritet gjelder ikke bare for spiritualitet som sådan, men også når emnet er mer avgrenset, som for eksempel riter og ritualer i pentekostal spiritualitet (Albrecht 1999:12).

Der er imidlertid også andre forhold som gjør dette forsknings- og kunnskapsfeltet spesielt: "... en mer kompleks tilnærming til spørsmålet om tolkning innebærer mer enn bare en utvidelse av de metodene som benyttes. Fordi spiritualitetsforskning er å forstå som en kilde til visdom, har spørsmålet om tolkning endret seg ut over spørsmålet om hvilke metoder som kan besørge de beste data for en hermeneutisk teori, ... til en mye dypere betraktning av tolkningens natur. Denne tilnærmingen spør etter hvilken "meningsverden" som framstår i en tradisjon eller en tekst, og hva slags type visdom som blir gjort tilgjengelig. En slik tilnærming til tolkning erkjenner at hva som finnes i åndelige tradisjoner og tekster ikke kan reduseres til hva vi kan vite kognitivt. Siden visdom er grunnleggende utfordrende, og vil forandre oss i den grad vi griper den, vil en kontemplativ tilnæringsmåte måtte supplere den intellektuelle" (Sheldrake 2003a:299).

I tilslutning til de argumenter som er framført ovenfor vil jeg også legge til at den viktigste grunnen til å ta i bruk spiritualitet som et faglig begrep, er den plass begrepet allerede har fått på det subjektivt/eksistensielle plan, som orienteringspunkt og identifikasjonsgrunnlag i det religiøse og livssynsmessige landskapet. Å avstå fra å forholde seg til dette begrepet og de fenomener som det er ment å favne, vil være å avskjære seg fra å forstå viktige sider ved dagens religiøse og livssynsmessige utvikling. Utfordringen blir å utvikle en faglig begrepsbruk som i tilstrekkelig grad svarer til eller korresponderer med den subjektivt/eksistensielle, og som gir det best mulige verktøy til å forstå de fenomener som favnes av dette begrepet i dagens religiøse og livssynsmessige virkelighet.

Man kan reise spørsmålet om spiritualitet er det beste begrepet å bruke på norsk, eller om man skulle velge mer kjente og innarbeidede begreper. Problemet med alternative begreper, som åndelighet eller fromhet, er at disse allerede har et betydningsinnhold og gir assosiasjoner som kan vanskeliggjøre en mest mulig nøytral og deskriptiv faglig bruk. Fordelen med spiritualitetsbegrepet er at det ennå er så ferskt her i landet at det i liten grad gir villedende eller problematiserende assosiasjoner, og derfor lettere kan utvikles til et hensiktsmessig faglig verktøy. I tillegg er det selvsagt et vesentlig argument at spiritualitet allerede er innarbeidet som et faglig begrep i

internasjonal sammenheng. Å ta begrepet i bruk, samtidig som man er eksplisitt, presis og konsekvent i bruksmåten, synes derfor å være den mest hensiktsmessige vei å gå.

Det kan også reises spørsmål om hva dette nye forsknings- og kunnskapsfeltet er: en ny disiplin eller et nytt fag? Begrepsbruken varierer i den internasjonale litteraturen, og det har sannsynligvis sammenheng med hvor langt den faglige utviklingen er kommet i det enkelte land. Begrepet er som sagt ennå ganske ferskt her i landet. Inntil en ser tydeligere hvilken retning en eventuell utvikling vil ta, og under henvisning til feltets utpreget tverrfaglige karakter, vil jeg anbefale at spiritualitet foreløpig forstås og betegnes som en ny dimensjon i religions- og livssynsforskningen.

Spiritualitetsforståelse med kristen/teologisk forankring

Som påpekt innledningsvis benyttes begrepet spiritualitet på forskjellige måter, og med til dels svært forskjellig innhold i litteraturen. Det gjelder både på det subjektiv/eksistensielle og det faglige planet. I det følgende skal det gis noen eksempler på dette.

Det kan være naturlig å starte med det historiske utgangspunktet, nemlig spiritualitet som betegnelse på en disiplin innen katolsk teologi: askesens og mystikkens teologi. Der er fremdeles forskere og forfattere som i den aktuelle faglige meningsutveksling og i åndelig veiledning og praksis holder fast ved dette utgangspunktet, og gir begrepet spiritualitet et innhold som svarer til det.

Hos en representant for en slik tilnæringsmåte, Anders Arborelius, har spiritualitet å gjøre med: dialog, fromhet og åndelighet – i relasjon til hele den kristne tros- og fromhetstradisjonen; tradisjon – i økumenisk betydning; tid og evighet; Kristus-mysteriet – i hele dets fylde; fornuft – dens styrke og dens begrensning; teologi – der spiritualiteten integrerer de ulike teologiske disipliner; brygger og broer – som modeller for en dyp åndelig dialog; og hagen – som møteplassen mellom Gud og mennesker (Arborelius 1994:7-11).

Spiritualitetslitteratur med en slik forankring gjør spiritualitet nærmest ensbetydende med klassiske begreper som fromhet, helliggjørelse, Kristus-likhet osv. (Au 1989:24, Tyson 1999:4), og betoner temaer som Kristus-erfaring, relasjoner, enhet, vandring og andre aspekter ved religiøs praksis og det åndelige liv. Denne forståelsen kan for eksempel være formulert på følgende måte: ”Kristen spiritualitet betegner relasjonen, enheten og overensstemmelsen med Gud som en kristen erfarer gjennom hans eller hennes mottakelse av Guds nåde og en tilhørende vilje til ... ”å vandre i Ånden”. Denne relasjonen til Gud er gjort mulig gjennom Jesu Kristi liv, død og oppstandelse” (Tyson 1999:1). Eller det kan formuleres slik: ”Bevisstheten om våre relasjoner til Gud, oss selv og andre, der disse tre relasjonene er fullt ut integrert”, og der de uttrykker seg i praksis og erfaring (Hamma 1999:18).

I denne tradisjonen finnes det en god del nyere litteratur som er praktisk orientert, og som fokuserer direkte på veiledning i åndelig vekst og utvikling, bl.a. knyttet til presterollen. Her behandler man klassiske temaer som bønn, kontemplasjon og åndelig veiledning, både med forankring i skrift, bekjennelse og teologi, og med fokus på de aktuelle anvendelsesområder og målgrupper (Rolheiser 1999, Wicks 1995, Wicks 2000).

Spiritualitet i en utvidet religiøs sammenheng

Andre forfattere, også enkelte med utgangspunkt i en kristen og teologisk tradisjon, holder fast ved spiritualitetsbegrepets forankring i mystikk og det kontemplative, men utvider begrepsbruken til å omfatte denne type orientering også i andre religioner, og taler da om buddhistisk, jødisk og muslimsk spiritualitet i tillegg til den kristne (Jones m.fl. 1986:xxiii). ”Spiritualitet ... favner både den guddommelige og den menneskelige ånd; spenner over asketisme og mystisisme; integrerer bibelske tradisjoner og hellenistiske intuisjoner, overskrider religionenes og livsfilosofienes grenser. Kjerneprosessen som beskrives av begrepet ”spiritualitet” er den dynamiske relasjonen mellom den guddommelige Ånd og den menneskelige ånd” (Waijman 2002:360). Spiritualitet kan da gis følgende betydning: ”religiøse og etiske verdier som

er konkretisert som en holdning som preger ens handlinger, ... og former en livsstil i overensstemmelse med ens religiøse overbevisning" (Aumann 1980:17). Kristen spiritualitet, som en mer avgrenset størrelse, er da å forstå som "deltakelse i Kristi mysterium gjennom det indre liv" (Aumann 1980:18).

Spirituell teologi er i en slik tilnæringsmåte "både asketisk teologi og mystisk teologi ... som betoner den fundamentale enhet i det åndelige liv", og derfor må "baseres på eksistensiell erfaring, på menneskers konkrete liv, og ikke noe man kan utlede eller slutte seg til" (Aumann 1980:13,22). I en faglig tilnærming til spiritualitet er det her viktig å skjelne

mellom på den ene side det åndelige liv som et mysterium – som livsytring og deltagelse i Kristi liv, og på den annen side å gjøre dette til objekt for studier og forskning, som innebærer "en overgang fra liv til doktrine, fra erfaringens intuitive kunnskap til den systematiske teologiens vitenskapelige kunnskap" (Aumann 1980:18). Spiritualitetslitteraturen vil ut fra disse distinksjonene naturlig dele seg i tre kategorier: veiledning i et hellig liv; nedtegning og beskrivelse av helgeners og mystikers religiøse erfaringer; vitenskapelige studier av det hellige liv og dets erfaringer (Aumann 1980:19).

Det finnes også forskere og forfattere med et kristent/teologisk utgangspunkt som forstår spiritualitet i et utvidet religiøst perspektiv (omfattende alle former for religiøsitet, ikke bare den kristne), og som samtidig også utvider tilnæringsmåten fra det mystisk/kontemplative til å omfatte alle former for religiøs ytring, praksis og virkelighetstolkning. Ut fra en slik tilnæringsmåte kan spiritualitet allment forstås som "letingen etter et oppfylt og autentisk religiøst liv, som involverer og bringer sammen de idéer som er spesifikke for denne religionen, og hele livserfaringen på basis av og innenfor rammene av denne religionen". Kristen spiritualitet, i mer avgrenset forstand, kan da forstås som "letingen etter en oppfylt og autentisk kristen eksistens, som involverer og bringer sammen kristendommens fundamentale idéer, og hele livserfaringen på basis av og innenfor rammene av kristen tro" (McGrath 1999:2). Med andre formuleringer forstås kristen spiritualitet her som "å leve ut møtet med Jesus Kristus: måten som kristent liv forstås på, og den eksplisitte hengivelsespraksis som er blitt utviklet for å fostre og holde oppe relasjonen til Kristus. Kristen

spiritualitet kan forstås som måten som kristne individer og grupper prøver å utdype sin Guds-erfaring på, eller å praktisere Guds-nærværet” (McGrath 1999:3).

Spiritualitet som allment fenomen

Endelig finnes det forskere og forfattere, enkelte også med en kristent og teologisk utgangspunkt, som har kommet til at spiritualitet heller ikke kan avgrenses til en eksplisitt religiøs virkelighetsforståelse, men må kunne nyttes også i relasjon til en rent menneskelig og dennesidig virkelighetstolkning og et ikke-religiøst livssyn: ”Vi må i dag erkjenne at der er mennesker som lever bevisst innenfor en horisont av absolutte verdier, og som søker genuin selv-transcendens, men som ikke beskriver dette i spesifikt kristne termer, og endog ikke i et religiøst språk” (Sheldrake 1995:60).

I tråd med en slik erkjennelse kan spiritualitet forstås slik: ”Spiritualitet i videste betydning av ordet omfatter hele menneskets eller gruppens åndelige erfaringer eller orientering. Dette kan omfatte tro, tenkemåte, følelser og relasjoner. Siden den er altomfattende og favner alle aspekter av livet kan spiritualiteten inkludere atferd og de holdninger som ligger bak denne” (Sheldrake 1998:57).

Den samme grunnposisjonen kan formuleres på denne måten: ”Spiritualitet er den dimensjonen eller de dimensjonene i den menneskelige erfaring som bringer tilveie det åndelige aspekt av våre liv ved å berike og gi fylde (thickness) til vår daglige eksistens” (Cunningham og Egan 1996:6). Kristen spiritualitet blir på tilsvarende måte å forstå som ”det levende møte med Jesus Kristus i Ånden. Kristen spiritualitet handler derfor ikke så mye om kristendommens læresetninger, som om de måter denne læren former oss på som individer og deler av et kristent fellesskap” (Cunningham og Egan 1996:7). Mer konkret blir kristen spiritualitet beskrevet gjennom stikkordene: levd liv – i motsetning til abstrakt filosofi, disippelskap, fellesskap, eukaristisk liv, et liv i Ånden (Cunningham og Egan 1996:10-14).

En lignende forståelsesmåte finnes i følgende beskrivelse av spiritualitet: ”Spiritualitet er erfaringen av en bevisst søken etter å integrere sitt liv, ikke i form av isolasjon og selvabsorpsjon, men i form av selv-transcendens mot verdier man

oppfatter som ultimate.” Det dreier seg altså om ”en progressiv, bevisst tilstrebet og personlig integrasjon gjennom selv-transcendering innen og mot en horisont av ultimat anliggende. Hvis dette ultimate anliggende er Gud, åpenbart i Jesus Kristus og erfart gjennom Den Hellige Ånds gave i et liv i kirken, dreier det seg om en kristen spiritualitet. Men denne definisjonen ... omfatter i utgangspunktet enhver form for spiritualitet, kristen eller ikke-kristen, religiøs eller sekulær” (Schneiders 2000:254).

Endelig skal også tas med den spiritualitetsforståelsen som ligger til grunn for det store standardverket ”World Spirituality”. Som målsetting for denne bokserien heter det her om spiritualitet generelt: ”Serien fokuserer på den indre dimensjon i mennesket som i noen tradisjoner kalles ”ånden” (the spirit). Denne åndelige kjerne er det dypeste sentrum i en person. Det er her personen er åpen for den transcendent dimensjonen; det er her personen erfarer den ultimate realitet. Serien utforsker oppdagelsen av denne kjernen, dynamikken i dens utvikling, og dens reise til det ultimate mål. Den dreier seg om bønn, åndelig ledelse, de forskjellige kart for den åndelige reise, og metodene for framskritt i den åndelige utvikling” (Cousins 1985:xiii).

Om kristen spiritualitet heter det samme sted: ”Kristen spiritualitet er den levde erfaring av kristen tro i både dens generelle og mer spesialiserte former ... Det er mulig å skille spiritualitet fra læresetninger på den måte at spiritualitet ikke konsentrerer seg om troen i seg selv, men om de følger troen utløser i religiøs bevissthet og praksis. Spiritualitet kan på samme måte atskilles fra kristen etikk idet den ikke behandler all menneskelig atferd i relasjon til Gud, men de handlinger hvor relasjonen til Gud er umiddelbar og eksplisitt” (McGinn 1985:xv). Begrepet kristen spiritualitet dekker her altså både ”levd erfaring” og ”refleksjonen over levd erfaring”. Det er det siste som gjør den til ”en ny akademisk disiplin” (McGinn 1985:xvi).

I det følgende skal det gis en grundigere innføring i betydningen av spiritualitetsbegrepet på to av de områder hvor bruken har utviklet seg sterkest de senere år, nemlig innenfor den livssynsmessige alternativbevegelsen og i behandlingssektoren.

Den alternativ-religiøse spiritualitetsforståelsen

Beveger vi oss over i det moderne alternativ-religiøse landskapet finner vi en enda mer mangfoldig forståelse av spiritualitetsbegrepet enn i det foregående. Det gjelder særlig for det som tidligere er kalt en subjektiv/eksistensiell bruksmåte. I 1999-årgangen av den norske alternativ-bevegelsens organ Alternativt Nettverk finnes det i årgangens 6 nummer som tidligere nevnt hele 18 større artikler under temaoverskriftene ”spiritualitet” og ”spirituell utvikling”. Disse begrepenes bruksmåte er ikke nærmere presisert, men artiklene som er klassifisert under dem omhandler så forskjellige fenomener som: åndelig innsikt gjennom yoga, økologi og feminisme i jødedommen, fenomenet kroppsløshet og ”nobodyness”, indiansk natur-religiøsitet, Gud på Internett, moderne holisme, det indianske drømmefanger-fenomenet, moderne vikingekort og norrøn åndelighet, naturvesener, feminin energi og ny Maria-dyrking, stigmatiseringsfenomenet i kristen mystikk, åndelig turisme, kommunikasjon med avdøde, Kristus som romvesen, automatskrift og kosmisk kommunikasjon, jordenergi og ”ley-lines” (energilinjer, meridianer), det hellige rom, den nye gnostisismen, mytene om det ubevisste språk, forening av New Age og katolsk tro, dåpsnavnets underbevisste betydning, indianske forestillinger om framtidsreiser og det universelle fredsskjoldet, aurafenomener og indre livssyklus, pilegrimsvandring for fred, fenomenet ”remote viewing”, ”selvrealisering” og ”opplysning” i moderne alternativ-religiøsitet, den indiske osho-bevegelsen og dens satsang-begrep, og romvesener – som uttrykk for en allestedsnærværende kosmisk kraft.

En viktig side ved den alternativ-religiøse bruk av begrepet spiritualitet er en betydelig grad av kommersialisering. Dette har fått noen av de argeste kritikerne til å se på alternativ religiøsitet som primært et sosio-økonomisk fenomen, der en aggressiv nyliberalistisk kapitalisme er i ferd med å erobre det religiøse landskap under dekke av et populært begrep som spiritualitet. Det tales om en ”New Age-kapitalisme”, og om en form for økonomisk kolonisering av det religiøse felt. Ut fra dette perspektivet er det altså en økonomisk interesse som driver oppmerksomheten og engasjementet over

mot spiritualitetsfeltet, og alternativ spiritualitet forstås kun som uttrykk for en moderne konsumisme og korporativ kapitalisme (Carrette og King 2005:6, 170).

Kommersialisme er uten tvil et viktig og meget iøynefallende aspekt ved moderne alternativ spiritualitet. Ikke desto mindre vil jeg her legge til grunn at også i en alternativ-religiøs sammenheng kan spiritualitet være uttrykk for en genuin og ekte religiøs søken, og derfor bør tas på alvor som et religiøst fenomen i seg selv.

I mangfoldet av oppfatninger og ytringer i dagens alternativbevegelse er der noen stemmer som er tydeligere og mer representative enn andre. En slik stemme tilhører den amerikanske forfatteren Ken Wilber. Han er i dag uten tvil en av de mest leste og mest toneangivende forfattere ikke bare innenfor alternativbevegelsen, men også i videre kretser. Hans mange bøker selges i store opplag. Ken Wilber benytter seg i stor grad av spiritualitetsbegrepet. Å forstå hans begrepsbruk forutsetter imidlertid et visst kjennskap til hans verdensbilde og hans virkelighetsforståelse. Derfor gis det en kortfattet innføring i dette i det følgende.

Ken Wilber framstilles i alternativlitteraturen som en av de mest framstående representanter for den såkalte transpersonlige psykologi (Henriksen 1999, Lumbye 2000), en retning eller skole som forutsetter at mennesket er i stand til å overskride både jeg-ets og personlighetens begrensninger, og som er opptatt av psykens åndelige dimensjoner. Han har særlig interessert seg for den menneskelige bevissthetens evolusjon, og har i den anledning studert både psykologi og moderne natur- og samfunnsvitenskap, både vestlig og østlig filosofi og ikke minst religionshistorie – med særlig vekt på de store mystikerne i de forskjellige religioner. Han har spesielt vært opptatt av hva slags erfaring og innsikt som springer ut av de endrede bevissthetstilstander som søkes gjennom ulike former for kontemplativ religiøs praksis. Som amerikansk buddhist har han særlig søkt innsikt i Østens religioner og visdomslitteratur, men benytter seg også av jødisk, kristen og islamsk mystikk. Han bygger bl.a. på Abraham Maslows såkalte ”høydepsykologi”, dvs. analyse av de bevissthetstilstander som er knyttet til religiøs henrykkelse og ekstase og andre psykiske ”høydeopplevelser”. Dette ståstedet utvider Wilber til en mer omfattende utforskning av det som kalles transpersonlige opplevelser og erfaringer, og som altså går ut over det enkelte menneskets individuelle begrensninger og ordinære psykiske

virkelighet. Dette er et felt som ikke bare kan utforskes gjennom tradisjonelle vitenskapelige metoder. Her er man også avhengig av innsikt ervervet gjennom åndelige erfaringer på et ”transmentalt, transrasjonelt, transegoistisk, transpersonlig” nivå (Henriksen 1999:84), dvs. gjennom åndelig praksis. Innen den transpersonlige psykologi får dette også konsekvenser for den terapeutiske praksis, gjennom terapeutens nødvendige respekt for klientens åndelige natur og indre kilde til helbredelse. Men en forutsetning for dette er at ”terapeuten har kontakt med og innsikt i sin egen åndelige natur” (Henriksen 1999:83).

Wilber har imidlertid en ambisjon som går lenger enn den transpersonlige psykologi. Han har tatt mål av seg til å bygge bro mellom ”de to verdener”, vitenskapens og religionenes verden, og de ulike former for innsikt og virkelighetsforståelse som de representerer. I dette ligger det også en ambisjon om å bygge bro mellom vest og øst, mellom Vestens empirisk-vitenskapelige og Østens religiøst-intuitive kultur. Wilber tar i sitt forfatterskap oppgjør med det han kaller Vestens pluralistiske relativisme, som han oppfatter som en form for degenerert postmodernisme, preget av ekstrem konstruktivisme (som ikke ser annet enn tolkninger av virkeligheten) og kontekstualisme (som gjør all sannhet kontekststøttet, og der virkeligheten forsvinner i en uendelighet av kontekster) som ifølge Wilber til slutt uvegerlig ender i nihilisme og narcissisme.

I motsetning til dette har Wilber tatt mål av seg til å formulere et konstruktivt alternativ, i form av en universell integralisme, eller en verdensfilosofi hvor han henter synspunkter fra både vestlig og østlig filosofi, moderne natur- og samfunnsvitenskap, psykologi, moralteori, estetikk og verdens store religioner, ånds- og visdomstradisjoner, i en samlet forståelse som han kaller en holistisk eller kosmisk filosofi. Ut fra denne ambisjonen, og omfanget av hans forfatterskap, kalles Wilber i alternativbevegelsen for ”den siste store systembyggeren innenfor den vestlige filosofiske tradisjon” (Lumbye 2000:78).

I motsetning til det meste av postmodernistisk tenkning ender Wilber opp med et utpreget hierarkisk verdensbilde, med nivåer i både utvikling og tenkemåte. Kosmos er et stort nettverk av systemer bestående av enkelthierarkier, der enhver enhet består

av mindre enheter i et bestemt hierarki, og i seg selv også er del av et større hierarkisk system.

Wilbers plan var å presentere sin kosmiske og holistiske filosofi i en trilogi. Første bindet utkom i 1995 med tittelen ”Sex, Ecology, Spirituality – The Spirit of Evolution”. Den ble umiddelbart en bestselger, gikk i tre opplag på bare fire måneder, og var den mestselgende faglitterære publikasjonen uansett kategori i USA det året. Den utløste et skred av reaksjoner, fra begeistring til heftige raseriutbrudd – som han sier selv. Wilber brukte fem år på å bearbeide reaksjonene, og i 2000 kom boka ut i ny og utvidet utgave (på 851 sider, hvorav 300 er fotnoter) (Wilber 2000). Her signaliserer han at det er usikkert når de to andre bindene vil komme – han antyder ett bind pr. tiår.

Som tittelen antyder anlegger Wilber et gjennomført evolusjonistisk perspektiv i sin tenkning. Og evolusjonen gjelder ikke bare det materielle og biologiske kosmos, men også menneskets bevissthet, tenkning og dets sjelelige og åndelige virkelighetserfaring. Likevel er det ikke noen enkel, lineær evolusjon han tenker seg. Han kaller det en multidimensjonell utviklingsmodell som består av ”bølger, strømninger og tilstander” som i liten grad er lineære, og hvor for eksempel et menneske på ethvert stadium kan oppleve seg på både et stofflig, kroppslig, bevissthetmessig, sjelelig og åndelig nivå (Wilber 2000:xix).

Wilber forkaster den vestlige empirismens avvisning av å søke etter en dypere mening i tilværelsen. Han er overbevist om at bak det tilsynelatende tilfeldige drama finnes det en dypere orden, et høyere eller videre mønster, eller en intelligens. Den kan ha mange navn: Tao, Gud, Ånd, arketype, fornuft, Li, Mahamaya, Brahman osv. Hans forfatterskap dreier seg i stor grad om denne ”mulige dypere orden”. Det handler om evolusjon og religion, og ”alt som er imellom”. Han vil skrive en historie om intet mindre enn ”kosmos, bios, psyche og theos” (Wilber 2000:4). Han konstaterer at det intellektuelle klimaet i Vesten har endret seg i løpet av de siste ti årene. Selv innenfor strengt empirisk-vitenskapelige miljøer er det i dag langt større forståelse for integrerende og holistiske synsmåter, ikke minst fordi mange nyere vitenskapelige funn lettere lar seg forklare innenfor mer helhetlige og overordnede perspektiver (Wilber 2000:39).

Wilber har en evolusjonistisk forståelse av menneskets erkjennelsehistorie. Menneskenes verdensbilder har gjennomgått en utvikling gjennom en rekke stadier: et opprinnelige stadium av magiske verdensbilder er blitt erstattet av et mytisk stadium, som igjen er erstattet av et rasjonelt/vitenskapelig stadium. Menneskeheten er i dag på vei over i det han kaller det transrasjonelle eller transpersonlige stadium. Dette stadiet representerer både en bevegelse innover, i betydning meditasjon og kontemplasjon som erkjennelsesvei og kilde til innsikt, samtidig som det også er en bevegelse utover, i betydning overskridelse av tidligere grenser for menneskelig erkjennelse (Wilber 2000:265). Derfor kaller han også dette stadiet visjonært/logisk, der den menneskelige fornuft integreres med sine erkjennelsesmessige forløpere i utviklingen av en ny erkjennelsesevne, og dermed også en ny, transcendental identitet (Wilber 2000:268). Det er dette Wilber kaller den transpersonlige sfære, preget av en overindividuell bevissthet (superbevissthet), og tilgjengelig kun gjennom en transrasjonell, kontemplativ erkjennelse. Den overskrider både den mytiske sfære – med de tradisjonelle religionenes dogmer og læresetninger, og den rasjonelt/vitenskapelige sfære. Kontemplasjonen er dette stadiets erkjennelsesvei, og som direkte åndelig erfaring (direct spiritual experiences), formidlet og prøvd i et mystikkens fellesskap (som overskrider religionenes skiller og grenser) er dette å forstå som ”genuin kunnskap” (Wilber 2000:284).

Til forskjell fra mye New Age-snakke om paradigmeskifter (Wilber har mange kritiske kommentarer til New Age) er dette standpunktet ikke ensbetydende med å forkaste rasjonaliteten. Det rasjonelt/vitenskapelige stadium har vært et nødvendig stadium i menneskets evolusjon, for å frigjøre det fra det magiske og mytiske stadiets begrensninger. Rasjonaliteten er et nødvendig skritt på veien mot den reelle åndelige modning. ”Rasjonaliteten er åndens bevegelse mot Ånd” (Wilber 2000:76).

I forbindelse med det transpersonlige stadium taler Wilber om en ”Oversjel” (”Over Soul”) eller en ”Verdenssjel” (”World Soul”), som gjør den enkelte i stand til å erkjenne seg selv i andre, og som er kilde til en kosmisk bevissthet. Den korresponderer med et høyere eller universelt Selv. Menneskets bevissthetsevolusjon har et åndelig mål, eller Omega-punkt. Det kaller Wilber ”Ånden” (Wilber 2000:302).

I hans virkelighetsforståelse er ”den virkende Ånd” (Spirit-in-Action) et nøkkelbegrep, og her er han sterkt påvirket av idealismens filosof Friedrich Schelling (1775-1854). Man må ifølge Wilber søke ut over fornuften for å oppdage at både sinn og natur kun er forskjellige bevegelser i denne absolutte Ånd, en Ånd som manifesterer seg selv i sine egne påfølgende stadier av utfoldelse. Ånden er ikke én, atskilt fra de mange, men selve prosessen der det ene uttrykker seg selv i påfølgende utfoldelse, i og gjennom de mange. Det Absolutte er således både Alfa og Omega og utvikling, det er den selv-organiserende og selv-transcenderende drivkraften i hele prosessen. Evolusjon er i dette perspektivet ikke bare drivkraften mot ånd, den er åndens bevegelse mot Ånd, manifestert i en serie av økende helhet og integrasjon, som uttrykker en økende grad av Åndens selvrealisering og selvaktualisering (Wilber 2000:513). Ånden er slik sett ikke noe spesielt utviklingsstadium, foretrukket ideologi, eller spesielle guder eller gudinner, den er hele prosessen med å utfolde seg selv, en uendelig prosess som er fullstendig present på ethvert stadium, men som blir mer tilgjengelig for hver utviklingsmessig åpning. Væren og bevissthet eksisterer som et spektrum, som spenner fra materie gjennom kropp, bevissthet, sjel og til ånd. Og selv om Ånden i en viss forstand er den høyeste dimensjon eller nivå i dette eksistensens spekter, er Ånden også grunnen og vilkåret for hele spekteret. Det er som om Ånden både er øverste trinn på eksistensens stige, og samtidig treverket som hele stigen er laget av. Ånden er både totalt og fullstendig immanent (som treverk) og totalt og fullstendig transcendent (som det høyeste trinn). Ånden er både grunnlag og mål. Som immanens er Ånden ”alle forutsetningers Forutsetning, all værens Væren, all naturs Natur” (Wilber 2004:67). Som transcens er Ånden samtidig øverste trinn på vekstens og evolusjonens stige, realiseringen av vår ytterste identitet. Og evolusjonen er Åndens bevegelse, mot ånd, som ånd, den bevisste oppstandelse i alle mennesker, den høyeste identitet, en identitet som er til stede hele veien, men som bare ufullstendig kan erkjennes fra de lavere trinn på stigen.

Ifølge Wilber er den felles kjerne i alle verdens visdomstradisjoner dette at Ånden manifesterer universet ved å utfolde eller ”tømme” seg selv gjennom å skape sjel, som kondenseres til bevissthet, som kondenseres til kropp, som kondenseres til materie – den tetteste form av alle. Hvert av disse stadiene er fremdeles et stadium av

ånd, men er en redusert eller ”nedtrappet” versjon av Ånden. Ved slutten av denne involusjonsprosessen foreligger alle høyere dimensjoner, innkapslet som muligheter. Og straks den materielle verden bringes til eksistens (gjennom ”the Big Bang”) starter den omvendte prosess – evolusjonen – som beveger seg fra materie gjennom kropp, bevissthet, sjel og til Ånden selv. Dette beskriver Wilber ikke bare som en kjede (som andre har for vane), men som Værens Store Rede (the Great Nest of Being), der hvert stadium er som et rede som inkluderer, omslutter og innhyller alle foregående stadier. Han tenker seg dette som en serie av konsentriske sfærer med økende holistisk omfang utover i sfærene (Wilber 2004:69).

Selv om Wilber mener å hente erfaring og innsikt fra verdensreligionene, og har en ambisjon om å bygge bro mellom vitenskap og religion, har han problemer med å plassere særlig de monoteistiske religionene inn i denne kosmologien. Han mener de representerer det mytiske nivå i bevissthetsutvikling, og burde slik sett være et tilbakelagt stadium. Og problemet er disse religionenes – og særlig kristendommens – eksklusivitet, i den unike og ikke-gjentakbare åpenbaringen. Her er himmelfarten mytologisert som Kristi eksklusive handling, som umuliggjør menneskenes ”himmelfart” gjennom opplysning i dette liv og på denne jord. Kirken har ifølge Wilber gjennom sine dogmer og læresetninger redusert kristendommen til det mytiske nivået i bevissthetsutviklingen (Wilber 2000:364).

Det er ut fra den virkelighetsoppfatning som her er beskrevet at man må forstå Wilbers spiritualitetsbegrep, og den spiritualitetsforståelse som gjør seg gjeldende i betydelige deler av alternativbevegelsen i dag. Spiritualitet blir i dette perspektivet å forstå seg selv som et redskap for den Ånd som hele tiden realiserer seg selv i kosmos, i både oppadstigende (transcendente) og nedadstigende (immanente) prosesser (Wilber 2000:534). Dette gir grunnlag for en identifikasjon med helheten i kosmos, og for en forening av den avgrensede/herværende og den altomfattende/kosmiske Ånd. Det Wilber kaller genuin spiritualitet har med dybdeerkjennelse, og åpenbaring av dybde, å gjøre. Ut fra denne forståelsen kan der være mer spiritualitet i fornuftens fornektelse av Gud enn i mytens aksept av Gud, fordi der er større dybde i denne handlingen. Og den transrasjonelle erkjennelse åpner for ytterligere større dybder – og mer Ånd – enn

både myter og vanlig fornuft. Manifestasjonene av genuin dybde og genuin spiritualitet er evnen til universell pluralisme, universell toleranse, et globalt-planetarisk perspektiv, og universell kjærlighet og medfølelse. Her kan en ateist som handler ut fra en rasjonell-universell medfølelse representere en høyere spiritualitet enn en fundamentalist som prøver å omvende verden til en mytisk gud (Wilber 2000:259).

Men de religiøse mystikerne (også innenfor de monoteistiske religionene) representerer noe annet. De overskrider religionenes eksklusivitet og dogmatiske begrensninger, de ser bakom forhenget og inn i de større dyp. Deres kontemplative metoder representerer en bevegelse innover, men dette er samtidig en bevegelse utover i betydningen å overskride individualitetens og rasjonalitetens begrensninger, fram til et nytt og utvidet perspektiv og en dypere identitet. Mystikerens spiritualitet er derfor morgendagens spiritualitet (Wilber 2000:261).

Wilber taler også om en autentisk spiritualitet. Det er den som gir direkte erfarings-evidens. Det betyr at i tillegg til sanseerfaringene og den tilhørende empirismen (vitenskapelig og pragmatisk), den mentale erfaring med sin rasjonalisme (ren og anvendt), må der også finnes åndelig erfaring med tilhørende mystikk (åndelig praksis og erfaringsdata) (Wilber 2004:158). Spiritualitet har altså med praksis og erfaring å gjøre, og forutsetter som regel bevisste og målrettede åndelige handlinger av typen deltakelse i ritualer, kontemplativ bønn, shaman-reiser, intensiv meditasjon osv. Dette er alt sammen en praksis som åpner for direkte erfaring med Ånden, og ikke bare tro og idéer om den (Wilber 2004:163). Wilber ser for seg at små lommer med autentisk, radikal og omformende spiritualitet gradvis vil gjennomsyre samfunnet, og gjennom en absolutt toleranse for alle syn med tiden forandre det (Wilber 2004:222). Med en slik spiritualitetsforståelse er der nær forbindelse mellom spiritualitet og etikk. Siden alle ting og begivenheter i kosmos er manifestasjoner av Ånden, på ulike stadier og nivåer i en evolusjonsprosess, har også alle ting samme grunnleggende verdi. Alle ting har en verdi i seg selv, og er ikke bare middel for noe annet. Men i tillegg til denne grunnverdi eller egenverdi, har alle ting også en partsverdi, i betydningen ytre verdi eller verdi for andre. Dette gir klare retningslinjer for etisk refleksjon og praksis (Wilber 2000:544).

Spiritualitet i behandlingssektoren

Et område hvor spiritualitetsbegrepet i tiltagende grad er tatt i bruk i de senere år er i behandlingssektoren, og innenfor fag som psykologi, psykiatri, sykepleie osv.

Spiritualitetsbegrepet har i en del sammenhenger her langt på vei erstattet religionsbegrepet, og har etter hvert også fått et annet innhold. Behandlingssektoren, med de tilhørende fagmiljøer, er muligens det felt hvor man mest bevisst og konsekvent har ”sekularisert” spiritualitetsbegrepet, i betydningen å selvstendiggjøre det fra religion og en spesifikk religiøs virkelighetsforståelse.

Harrison og Burnard har gjennomgått og analysert en rekke forskjellige måter å forstå og anvende spiritualitetsbegrepet på innenfor sykepleiefaget (Harrison og Burnard 1993:4). I tillegg til den grunnleggende forståelsen av spiritualitet viste der seg i denne sammenhengen også behov for å definere nærmere hva som menes med åndelige (spiritual) behov, åndelig velbefinnende og åndelig ubehag eller smerte. Forfatterne viser at det også innen sykepleiefaget har vært en utvikling i begrepsbruken, fra at spiritualitet har vært nærmest ensbetydende med religion og religiøsitet, til at det i dag har en mer selvstendig betydning. Og selv om begrepsbruken fortsatt er varierende innen faget, bruker de fleste nå begrepet spiritualitet med en mer vidtfavnende betydning enn begrepet religion. De fleste av disse bruksmåtene har med det å søke mening og hensikt i tilværelsen (særlig i forbindelse med sykdom), og med en eller annen form for transcendent relasjon, til noe utenom mennesket selv: Gud, en høyeste eksistens, mysteriet, universet eller lignende. Spiritualitet kan altså ha med en religiøs livsdimensjon å gjøre, men kan også forholde seg til filosofiske idéer og søking etter mening. Forfatterne viser bl.a. til en tenkemåte hvor den åndelige (spiritual) dimensjonen manifesterer seg på fire måter: i ønsket om å transcendere – dvs. overskride det rent menneskelige, kjenne og være noe mer; i ønsket om å høre til og være tilknyttet – noe, noen og ett eller annet sted; i ønsket om å gi liv – å gi til andre og gjøre livet bedre; og endelig i ønsket om å være fri – til å søke

og ta reelle valg og realisere sine beslutninger. En annen og noe enklere spiritualitetsforståelse omfatter tre forskjellige aspekter: opplevelse av mening og hensikt i tilværelsen, kilde til tilgivelse og forsoning, og kilde til kjærlighet og relasjoner (Harrison og Burnard 1993:8).

Oppsummerende understreker Harrison og Burnard at spiritualitet er en høyst mangfoldig og kompleks størrelse, sterkt erfaringsrelatert og personavhengig. Like fullt er spiritualitet en viktig side ved livet og menneskene, bidrar til å gi livet hensikt og mening, og en opplevelse av helhet og oppfyllelse (Harrison og Burnard 1993:19). For noen er spiritualitet relatert til institusjonalisert religion, for andre ikke. Derfor har åndelig nøytralitet av mange vært formulert som et viktig ideal for behandlingspersonell, der tilbud på åndelig omsorg må være bestemt av pasientens eget behov og livssyn.

Ut fra denne forståelsen av spiritualitet beskriver forfatterne så åndelige behov (spiritual needs), åndelig velbefinnende (spiritual wellbeing) og åndelig ubehag eller smerte (spiritual distress). De foreslår metodiske verktøy til å identifisere disse fenomenene, der man benytter både spørreskjema/intervjuopplegg og generell observasjon. En generell kartlegging av spiritualitet er basert på fire hovedgrupper av indikatorer: ikke-verbal atferd, verbal atferd, interpersonlige relasjoner og miljøindikatorer (Harrison og Burnard 1993:13). En tilsvarende kartlegging av åndelige behov er konsentrert om følgende hovedgrupper av problemstillinger: behov for mening og håp i livet, behov for å motta kjærlighet, behov for å gi kjærlighet, og behov for håp og kreativitet (Harrison og Burnard 1993:11).

Ved hjelp av slike kartleggingsverktøy utvikler forfatterne så en metodikk for åndelig omsorg (spiritual care), hvor relasjonen pasient-behandler blir spesielt viktig. Behandlerens evne til nærhet og nærvær, å være til stede, empatisk lytting, ekthet, sannhet, ærlighet – også om egne begrensninger, og evne til å bruke seg selv terapeutisk framheves som særlig avgjørende. Derfor er det også viktig for behandleren å være klar over sitt eget åndelige ståsted (Harrison og Burnard 1993:43).

I et annet oversiktsarbeid viser Julia Emblen (Emblen 1992) hvordan begrepsbruken har endret seg i sykepleiefaget i perioden 1963-1989. Begrepet spiritualitet er blitt stadig mer vanlig å bruke, det har fått et innhold som gradvis er

blitt annerledes enn begrepet religion, og det har fått en bruk som i dag er mer omfattende enn religionsbegrepet. Spiritualitet viser til ”en kvalitet, bortenfor religiøs tilhørighet, som benyttes til å inspirere eller harmonisere svar på spørsmål som gjelder uendelige tema, som livets mening og hensikt og ens relasjon til universet” (Emblen 1992:43). Spiritualitet oppfattes ofte som noe mer omfattende og noe som er overordnet det religiøse. Det kan dreie seg om en form for sannhet som er felles for alle religioner, eller et ståsted preget av kollektiv bevissthet og innsikt (Eliopoulos 2004:158).

Spiritualitet brukes altså i forbindelse med spørsmål som har med livets mening og hensikt å gjøre, med det å overskride (transcendere) de fysiske og materielle begrensninger (the material realm) i tilværelsen, og identifiseres da gjennom interpersonlige relasjoner som kjærlighet, tro, håp og tillit (Emblen 1992:46). Denne utviklingen ser Emblen i sammenheng med mer generelle tendenser i samfunnet, der begrepet Gud i faglitteraturen i tiltagende grad er blitt erstattet med videre begreper som transcendens, og der holistiske og generelt humanistiske begreper har fått en mer utstrakt bruk. I tråd med dette forstås da åndelig omsorg (spiritual care) som det å hjelpe pasienter til ”å forstå den sanne mening og hensikt med livet”, mens åndelig helse (spiritual health) på tilsvarende måte beskriver ”en tilstand av velvære og likevekt som overskrider det fysiske” (Emblen 1992:46).

Ut fra en slik forståelse blir det nødvendig å skille mellom religiøs og åndelig omsorg. Mens religiøs omsorg (religious care) består i å hjelpe pasientene til å opprettholde deres tro og religiøse praksis, vil åndelig omsorg (spiritual care) bestå i å hjelpe pasientene til å identifisere det som gir livet mening og hensikt, opprettholde personlige relasjoner, og overskride (transcendere) de fysiske og gitte begrensninger, bl.a. smerte og lidelse (Emblen 1992:47).

Parallelt med en selvstendigjøring av spiritualitetsbegrepet i forhold til tradisjonelt religiøse forestillinger, finner en i nyere sykepleiefaglig litteratur også begreper og forklaringsmåter som er tydelig preget av moderne alternativreligiøs tenkning. Det gjelder ikke minst amerikansk litteratur, med tydelig preg av new age-tenkning. Jean Watson kaller sin ”postmoderne transpersonlige sykepleie” for en ontologisk arketype, karakterisert ved begreper som bevissthetsenergi, livsenergifelt,

transpersonlig og transcendent bevissthet, enhetsbevissthet osv. Tradisjonen fra Florence Nightingale kaller hun en kvinnelig, hellig (sacred), arketypisk ånd (spirit), og bærer av en særskilt feminin energi (Watson 1999:1,118,119).

David Fontana vurderer temaet spiritualitet fra en psykologisk innfallsvinkel (Fontana 2003). Han konstaterer at religion og spiritualitet har en del felles karakteristika. I forhold til en definisjon av religion i 12 punkt mener han at spiritualitet deler 6 av disse, i tillegg til også å ha en del særtrekk. I likhet med religion forutsetter spiritualitet en overnaturlig realitet, ut over den umiddelbare og nærværende eksistensen og dens erfaringer. Den innebærer også en streben etter bevissthetsnivåer bortenfor de normale og dagligdagse erfaringer. Spiritualitet forutsetter videre en eller annen eksistens etter døden. Den innebærer en form for moralsk kode eller etiske prinsipper, og den søker en type indre harmoni – enten med noe guddommelig, eller med sin egen sanne natur.

Spiritualitet forutsetter her altså troen på en ikke-materiell dimensjon i tilværelsen, en dimensjon som gjennomstrømmer den fysiske verden og konstituerer andre nivåer av væren – nivåer som bare er tilgjengelige gjennom mystikk eller spesielle former for erkjennelse, eller i en tilværelse etter døden (Fontana 2003:12). Forfatteren viser til undersøkelser som dokumenterer at over halvdel av en moderne, vestlig befolkning har åndelige behov (spiritual needs) som enten har med konvensjonell religion å gjøre, eller som retter seg mot ønsket om en form for enhet med noe åndelig eller sjelelig.

Fontana hevder at i de teistiske religioner oppstår det lett en form for begrepsforvirring, idet uttrykket ånd (spirit) noen ganger brukes omtrent synonymt med sjel, mens det andre ganger betegner et universelt, overpersonlig prinsipp som også finnes inne i den enkelte. Han anbefaler da en begrepsbruk hvor ånden er noe som grunnleggende sett er ett med guddommen, mens sjelen er noe atskilt og individuelt. Ånden er derfor noe evig og uforanderlig, mens sjelen er det individuelle og personlige – som bærer preg av den enkeltes liv. Spiritualitet er bestemt av det enkelte menneskes erkjennelse av sin egen åndelige natur, evnen til å oppdage og erfare de åndelige kilder i en selv, og evne og vilje til å la denne åndelige utrustning få komme til uttrykk – i ens egen sjel og gjennom atferd og praktisk handling.

Spiritualitet dreier seg altså om å finne en indre åndelig kilde eller kjerne i seg selv, og dette representerer en erfaring som innebærer en eller annen form for forandring og utvikling. Den har forskjellig navn i de ulike tradisjoner: oppvåkning, opplysning, frihet, metamorfose, helhet osv. (Fontana 2003:12). Ut fra disse prinsippene deler så Fontana menneskene inn i tre hovedgrupper: åndelige (spiritual) men ikke religiøse, både åndelige og religiøse, og religiøse men ikke åndelige (Fontana 2003:10).

I psykologi og psykiatri finner en ofte en spiritualitetsforståelse som er ”sekularisert” og allmenngjort i forhold til religionen, dvs. selvstendiggjort i forhold til en spesifikk religiøs virkelighetsforståelse. Det gjelder bl.a. i en del av den norske litteraturen på feltet. Eystein Kaldestad beskriver spiritualitet som ”en følelse eller opplevelse av å leve i forhold til noe hellig, en åndelig verden, og en dyrking av slike opplevelser”. Til forskjell fra dette beskriver han det han kaller ”religiøse mystiske erfaringer” som noe som går lengre, og som dreier seg om ”at individet kortvarig føler sin egen individualitet noe utvisket, og at en har kontakt med eller går opp i en større enhet med noe som oppleves som guddommelig eller hellig” (Kaldestad 1997:128).

Enda tydeligere er forskjellen mellom det åndelige og det religiøse formulert av Hans Stifoss-Hanssen: ”Ordet ”åndelig” brukes her bevisst som noe allmennmenneskelig, som den generelle tendensen til å finne mening (i tråd med bruken av det engelske ”spiritual”). Det presiseres at begrepet ”åndelig” her omfatter meningssøking også utenom det kristne området. Betoningen av det allmennmenneskelige er også bakgrunnen for utvidelsen av begrepet ”åndelig” til ”åndelig/eksistensiell” – som omfatter det å finne mening, erkjenne ansvar, frihet og skyld, og erkjenne tiden, lidelsen og døden” (Stifoss-Hanssen 1994:9).

Religionspsykologen Kenneth Pargament har en annen oppfatning når det gjelder dette, og gjennomfører en drøfting av begrepene religion og spiritualitet ut fra spørsmålsstillingen om det nå er på tide å utvide religionspsykologien til en religions- og spiritualitetspsykologi (Pargament 1999). Bakgrunnen for denne problemstillingen er en konstatering av at bruken av begrepene religion og spiritualitet har endret seg, at spiritualitetsbegrepet både er blitt hyppigere i bruk og benyttes på en stadig mer omfattende måte – ut over det tradisjonelt religiøse felt. Forfatteren viser bl.a. til

undersøkelser hvor flere mennesker velger å karakteriseres seg selv som åndelige (spiritual) enn som religiøse. Pargament ledes da inn i en grundig drøfting av disse begrepene, som er verdifull ut fra flere hensyn og tilnæringsmåter.

Med eksempler fra faglitteraturen viser han at det de senere årene har vært en tiltagende tendens til å definere spiritualitet i kontrast til og som noe annet enn religion. Religion er da beskrevet som det institusjonelle, rituelle og ideologiske, mens spiritualitet er det personlige, følelsesorienterte, erfaringsbaserte og reflekterende. Forestillingen om at en person kan være åndelig (spiritual) uten å være religiøs, og religiøs uten å være åndelig, er blitt vanlig i litteraturen.

Spiritualitet er da brukt om det mer funksjonelle, om å søke mening, enhet, forbindelse, transcendens, og som en betegnelse på det høyeste menneskelige potensial. Religion er på sin side institusjonalisert og formalisert tro, mer perifert i forhold til det essensielle. Mens spiritualitet beskrives som et dynamisk element, framstilles religion – som en gang var noe dynamisk – i tiltagende grad som noe statisk. Religion har utviklet seg fra en bredspektret størrelse, som omfattet både det institusjonelle og det individuelle, til en mer smalsporet konstruksjon som bare har med den institusjonelle side av livet å gjøre, og som ofte begrenser og hemmer det menneskelige potensialet. Spiritualitet er på sin side blitt selvstendiggjort i forhold til religionen, mer differensiert, og med et individuelt uttrykk som taler til menneskets høyeste evner og muligheter (Pargament 1999:5).

Årsakene til denne utviklingen ser Pargament i mer overordnede samfunnsmessige og kulturelle endringer, med sterke tendenser til individualisering og tilhørende deinstitutionalisering. Det moderne, vestlige menneske er på religionens felt – som på andre områder – preget av en sterkt subjektiv a la carte-holdning, der man langt på vei komponerer sin egen religion eller livssyn, med tilhørende tap av autoritet for de etablerte samfunnsinstitusjoner. Men selv om Pargament ser disse generelle utviklingstrekkene, er han ikke uten videre enig i de beskrivelsene og den begrepsbruken som er benyttet på dem i deler av litteraturen. Det gjelder særlig bruken av begrepene religion og spiritualitet, og den polariseringen mellom dem som ofte tegnes: en polarisering mellom institusjonelt og personlig, og indirekte mellom godt og dårlig, positivt og negativt.

Når det gjelder temaet institusjonalisering, hevder Pargament at også de institusjonaliserte religioner er sterkt oppfattet av og fokusert på de spørsmål og anliggender som knytter seg til spiritualitetsbegrepet. Dessuten er det slik at alle former for religiøs og åndelig ytring skjer i en sosial kontekst. Ingen ytringer – verken de religiøse eller de åndelige – kan frigjøre seg fra dette. Det betyr at generelle samfunnstrekk som individualisering og deinstitutionisering berører både de religiøse og de åndelige ytringer. Pargament mener å kunne konstatere at når mennesker i etablerte religiøse sammenhenger går lei av de tradisjonelle former og ritualer, melder de seg ikke ut av sine sammenhenger. De søker heller andre ytringsformer mer som et supplement enn som et alternativ til de etablerte (Pargament 1999:7). Derfor organiserer mennesker seg i mindre fellesskap av likesinnede, i meditasjonsgrupper, healing-grupper, såkalte 12-trinnsgrupper osv. for å praktisere de ytringsformer og søke de erfaringer som kategoriseres under begrepet spiritualitet. Men det må forstås mer som en supplerende måte å dekke nye åndelige behov på, enn som et alternativ til de etablerte religiøse ytringsformene. Pargament er dessuten skeptisk til et spiritualitetsbegrep som er så utflytende at det omfatter enhver form for søking etter mening i tilværelsen. Da er en straks over i filosofi, vitenskap og en rekke andre fag og disipliner, og en har ikke lenger noen klar egen faglig identitet. Han er dessuten også skeptisk til en spiritualitet uten en hellig kjerne (sacred core). Det vil være et fagfelt uten sentrum.

Pargament konkluderer sin drøfting med at hvis man opprettholder den polariseringen mellom religion og spiritualitet som finnes i en del av faglitteraturen, svarer han nei på spørsmålet om religionspsykologien bør utvides til en religions- og spiritualitetspsykologi. Men han foreslår samtidig en annen måte å bruke disse begrepene på. Han velger å definere spiritualitet som en søken etter det hellige der fokus er eksplisitt på den prosessen og den bevegelsen som denne søkenen er. Med spiritualitet mener han da de fysiske, psykologiske og sosiale ”fotspor” som en slik søken etter det hellige etterlater seg, selv om denne søken har gått langs forskjellige veier og til forskjellige mål (forskjellige måter å forstå det hellige på). Slik forstått blir spiritualitet ”religionens hjerte og sjel” (Pargament 1999:12), og altså et snevrere

begrep enn religionsbegrepet (der religion favner både det individuelle og det institusjonaliserte, både det dynamiske og det strukturelle). Ut fra en slik forståelse og bruk av begrepene vil Pargament svare ja på spørsmålet om religionspsykologien bør utvides til en religions- og spiritualitetspsykologi.

I forbindelse med behandlingssektoren kan det også være på sin plass å ta med den såkalte transpersonlige psykologi, selv om dette fenomenet tidligere er kort kommentert under gjennomgangen av alternativbevegelsens spiritualitetsforståelse. Den transpersonlige psykologi er basert på forestillingen om at mennesket – under spesielle former for øvelse (meditasjon, hyperventilering osv) eller behandling – kan få erfaringer eller opplevelser hinsides jeg-ets grenser, og grensene for tid, rom og kausalitet. Ofte er dette opplevelser av en form for utvidelse av jeg-grensene til også å omfatte deler av omverdenen, som en type forening eller sammensmeltning med andre mennesker, naturen, kosmos eller lignende. Disse opplevelsene kan også være møter med ”høyere åndelige vesener” eller naturmytiske fenomener. Men det kan også være opplevelser med tilknytning til en eller flere av menneskehetens forskjellige religiøse tradisjoner (Lumbye 1999:21,23).

I den transpersonlige psykologiens kosmologi har den menneskelige psyke altså kosmiske dimensjoner. Og spiritualitet forstås da som en egenskap ved psyken. Den er iboende i menneskets psyke, og dukker spontant opp når menneskets bevissthetsutvikling når en viss dybde. Det individ som oppnår forbindelse med disse lag av sin psyke, utvikler automatisk et nytt verdensbilde hvor spiritualitet utgjør en naturlig, vesentlig og absolutt vital bestanddel av tilværelsen (Hognestad 1989:12).

I denne kosmologien forekommer som oftest forestillingen om en overmenneskelig, høyere bevissthet: en verdensånd, en altomfattende bevissthet eller en høyeste guddom.

Begrepene og forestillingene varierer, og det finnes innenfor den transpersonlige psykologi ulike oppfatninger av om en slik verdensånd er ensbetydende med de etablerte religionenes gudsforestillinger. Enkelte representanter for den transpersonlige psykologi løsrriver denne forestillingen om en verdensånd helt fra et religiøst gudsbegrep.

Det er i den sammenheng interessant å merke seg at den før nevnte Ken Wilber, som enkelte karakteriserer som ”hjernen innen den transpersonlige psykologi” (Henriksen 1999:83), av andre innen dette miljøet kritiseres for ikke i tilstrekkelig grad å ha frigjort Ånden fra de tradisjonelle religionene. Som buddhist er han ifølge disse kritikerne altfor bundet til etablerte religiøse gudsforestillinger, og i altfor liten grad i stand til å skille den åndelige sfæren fra den religiøse. Derfor blir han heller ikke fullt ut i stand til å gjennomføre det som er hans store ambisjon, nemlig en integrasjon av vitenskap og religion (Henriksen 1999:86).

I stedet ser disse representantene for den transpersonlige psykologi for seg en verdensånd som en ”uidentifiserbar kraft som aldri skulle vært satt navn på eller dannet noe bilde av”, helt løsrevet ”fra religionene, tradisjonene og dogmene, om de nå kommer fra Øst eller Vest” (Henriksen 1999:86). Tilsvarende opererer disse miljøene med en spiritualitetsforståelse helt uavhengig av religion og religiøsitet.

Samfunnsvitenskapelig spiritualitetsforståelse

Den samfunnsvitenskapelige religionsforskningen har også tatt i bruk spiritualitetsbegrepet de senere år. Det gjelder særlig den del av forskningen som beskriver såkalt nyreligiøse eller alternativ-religiøse fenomener. Begrepet spiritualitet benyttes da ofte om fenomener som befinner seg i rommet ”mellom de offisielle og tungt institusjonaliserte former for religion, og modernitetens mange brokete livsstilsformer og nisjekulturer. Disse spiritualitetsformene mener seg å hente det beste fra de to verdener – den religiøse og den profane – men forblir alltid tvetydige og betingede i forhold til altfor ”ultimat” troskap. Det betyr at en bestemt ”spirituell vei” like gjerne kan inneholde kroppsbygging og psykoterapi som klare bekjennelsesmessige ritualer, som supplement eller som alternativer. De bestemmende faktorer kommer i hvert enkelt tilfelle fra et samspill mellom personlig smak og innflytelse fra personer, ”mykere” kulturelle trender og ”hardere” sosio-økonomiske krefter. På grunn av dens tilpasning til dette mangfold av påvirkningsfaktorer vil spiritualitet i denne betydningen

av ordet ikke bare være en pragmatisk, men også en strategisk kraftfull ressurs for mobile individer i den moderne verden” (Sutcliffe og Bowman 2000:10).

Paul Heelas plasserer spiritualitet i et landskap ”bortenfor kirke og kapell”, hvor man finner ”trosformer som er religiøse, åndelige (spiritual), overnaturlige, paranormale og supra-empiriske” ettersom de ”overskrider det som innenfor en sekulær referanseramme forstås som ”innlysende” faktisk, rasjonelt, fornuftig, sansbart og overbevisende” (Heelas 2000:238). Det er et landskap hvor troen på en form for ånd eller vital kraft som bestemmende for livet er blitt viktigere enn troen på en personlig Gud. Fenomener som selvrealisering, personlig autonomi og å tydeliggjøre selvet (self-expression) er blitt dominerende, og forestillingen om en transcendent Gud er erstattet av en immanent forståelse av det guddommelige (Heelas 2000:242).

I dette landskap ”bortenfor kirke og kapell” ser Heelas to fenomener. Det ene kaller han ”ekspressiv spiritualitet”, som han beskriver som en form for spiritualitet som dreier seg om det som ligger innenfor heller enn det som ligger over og utenfor selvet, en spiritualitet som er integrerende (integral) i forhold til det som er ens sanne selv, og til den naturlige orden som et hele. Det er en spiritualitet som tjener som en døpefont for visdom og dømmekraft, som avviser autoritative instanser som springer ut av transcendent, tradisjons-artikulerte kilder. Det er ”en spiritualitet som uttrykker autentisitet, kreativitet, kjærlighet, vitalitet. Det er spiritualiteten som forbinder” (Heelas 2000:243).

Det andre fenomenet han observerer kaller han ”humanistisk ekspressivisme”. Det er et uttrykk for autentisitet hvor selvet forstås som nøkkelen og det uerstattelige locus for identitetsbevissthet, det primære sted for væren og formålsbestemt handling. Idealet om å ”være seg selv” innebærer frigjøring fra alle sosiale og kulturelle pålegg. Dette dreier seg om selv-utforskingens, selv-realiserings og selv-uttrykkets verden, hvor alt dreier seg om en indre kilde, en kilde til autentisitet og helhet. Dette uttrykket tar en humanistisk, mer enn en religiøs, form. Det dreier seg om sannhet og naturlig selv, mer enn sjel eller ånd. Man skal være sann mot seg selv, stole på egen autentisitet og tro på egen intuisjon og det som føles rett, heller enn å stole på etablert fornuft og tradisjon. Det integrerte selv og egen erfaring er det avgjørende.

Slik disse fenomenene er beskrevet, er den ekspressive spiritualitet en mer eksplisitt, avgrenset og radikalt åndelig versjon av den humanistiske ekspressivisme. Sistnevnte er et mer allment kulturelt fenomen i den vestlige verden. Idealene om å være seg selv, finne seg selv, uttrykke seg selv, utvikle seg selv og realisere seg selv, som alle hviler på forutsetninger om at der er en indre kilde, gjennomstrømmer stadig større deler av privat og offentlig liv. Denne humanistiske eller naturalistiske ekspressivisme er en sterkt voksende kraft i de vestlige samfunn, og som et mer allment og omfattende fenomen er den en større trussel mot tradisjonell og organisert religion enn den ekspressive spiritualiteten (Heelas 2000:248). Heelas forventer også at denne utviklingen vil fortsette i framtiden og øke i styrke, med selvet som det sentrale orienteringspunkt. En tiltagende individualisme og subjektivisme vil også innebære en økt vektlegging av immanens, identitet, relasjoner og erfaring – med selvet som den autoritative instans (Heelas 2000:250).

I et noe grovere og mer generelt situasjonsbilde skiller Paul Heelas (Heelas 2001) mellom religion og spiritualitet, og hevder at det i den vestlige verden i dag skjer en grunnleggende tyngdepunktforskyvning fra tradisjonell, organisert religiøsitet til spiritualitet. Med spiritualitet forstår han da erfaringen av det hellige som noe immanent i eget liv, og den kunnskap, innsikt og visdom som springer ut at denne erfaringen (Heelas 2001:358). Spiritualitet har altså med livet å gjøre, og liv er her sterkt assosiert med det personlige, intime, erfaringsbaserte, eksistensielle, psykologiske og relasjonelle ved det å være i live. Livet selv, snarere enn det som transcenderer livet, blir Gud. Derfor mener han at vår tids spiritualitet mer presist kan betegnes som ”spirituality of life”.

Det mest synlige uttrykk for denne nye spiritualiteten har etter Heelas’ mening vært New Age-bevegelsen. Fra 1960-tallet av kom denne bevegelsen til å artikulere en omfattende religiøs nyorientering, der hovedmålet ble realisering av eget indre åndelig liv. Fokus var her å aktivere indre kilder, sitt eget høyere selv eller egen guddommelighet. Derfor kom også hovedvekten til å ligge på åndelig praksis og åndelig erfaring – og ikke forskrifter fra etablerte religiøse institusjoner. I forhold til den tradisjonsbestemte og organiserte religiøsiteten fungerte New Age-bevegelsen

(selv om den i seg selv også var sammensatt og mangfoldig) detradisjoniserende. Spiritualitet ble her ensbetydende med ens eget sanne indre liv (Heelas 2001:362).

New Age-bevegelsen utløste en prosess som etter hvert kom til å favne langt videre enn det denne bevegelsen i seg selv representerte. Derfor er New Age i dag et lite egnet begrep for å beskrive moderne alternativ spiritualitet. Men den generelle tyngdepunktforskyving fra organisert religion til de forskjellige formene for spiritualitet mener Heelas likevel er så tydelig og sterk at han velger å bruke uttrykket ”åndelig revolusjon” (spiritual revolution) om dette. Og det er en forskyvning som ikke bare kan merkes i landskapet ”bortenfor kirke og kapell”, men faktisk også innenfor de tradisjonsbestemte religiøse institusjoner. Derfor opererer Heelas også med begrepet ”theistic spiritualities of life” (Heelas 2001:366).

Men viktigere enn både dette og New Age-fenomenet er ifølge Heelas mindre tydelige – men desto mer utbredte – fenomener i den allmenne kulturutvikling som er knyttet til begreper som sjel, livskrefter og ånd. De representerer et fokus på eget liv og indre kilder for å realisere egne mål og idealer. Egen bevissthet om og erfaring med de metafysiske dimensjoner i eget liv er altså det som først og fremst karakteriserer dagens vestlige alternative spiritualitet (Heelas 2001:371).

Forholdet spiritualitet – religion

Som påvist i forrige avsnitt er det i den samfunnsvitenskapelige religionsforskningen introdusert et skille mellom religion og spiritualitet på en slik måte at religion betegner det etablerte, institusjonaliserte, autoritetstro, kognitive, transcendent og dogmatiske, mens spiritualitet betegner det individuelle, eksistensielle, følelsesorienterte, immanente og erfaringsbaserte i menneskenes livsorientering. Paul Heelas har vært en eksponent for denne tilnæringsmåten (Heelas 2000, Woodhead og Heelas 2000, Heelas 2001), og har som før nevnt introdusert betegnelsen åndelig revolusjon om den bevegelsen fra religion til spiritualitet som han mener å registrere i vår tid (Heelas 2001:370; Heelas og Woodhead 2005:6).

Det kan reises en rekke innvendinger mot en slik forklaringsmåte og begrepsbruk. Så lenge begge disse begrepene og deres kjennetegn anvendes for å identifisere og beskrive fenomener over hele livssynsspekteret, kan nok en slik distinksjon la seg forsvare. Men når begrepene brukes til å dele opp livssynslandskapet på en slik måte at begrepet religion blir ensbetydende med det institusjonaliserte, autoritetstro, hierarkiske og dogmatiske, mens spiritualitet utelukkende benyttes om det som kan kalles postmoderne, nyreligiøse eller alternativ-religiøse fenomener, blir det hele mer problematisk. For landskapet er i realiteten mer komplisert enn en slik inndeling indikerer.

Denne enkle todelingen mellom religion og spiritualitet er først og fremst uhistorisk, idet den for eksempel overser den lange historiske og teologisk orienterte spiritualitetstradisjonen. Riktignok er Heelas klar over at de fenomener og kvaliteter han knytter til spiritualitetsbegrepet også forekommer innenfor etablerte og institusjonaliserte religiøse sammenhenger. Derfor introduserer han begrepet "theistic spiritualities of life" for å beskrive dette fenomenet (Heelas 2001:366). Men i praksis benytter han dette begrepet kun om nåtidsfenomener: det han kaller "new paradigm churches" som tilhører den såkalte trosbevegelsen, og det moderne smågruppe- eller støttegruppe-fenomenet. Han overser spiritualitet som historisk størrelse, og forholder seg omtrent ikke til den historisk og teologisk orienterte spiritualitetslitteaturen. Det kan virke som at han for enkelhets skyld har hentet spiritualitetsbegrepet fra den moderne alternativbevegelsen, og oversett spiritualitet som en viktig dimensjon også i de etablerte religionene. Dermed blir han med sin begrepsbruk heller ikke i stand til å fange inn det faktum at der i den vestlige kristenhet i dag forekommer en rekke eksempler på revitalisering av til dels gamle religiøse tradisjoner nettopp ut fra en fornyet spiritualitetsbevissthet (keltisk spiritualitet, pilegrims-spiritualitet, retreat-spiritualitet, andre former for kontemplativ spiritualitet som Taizé-fellesskapet osv.).

Der er reist innvendinger mot et slikt skille mellom religion og spiritualitet fra et systematisk-teologisk og moralfilosofisk ståsted (Henriksen 2005). Men også fra samfunnsvitenskapelig hold er der påvist problemer med en slik enkel todeling av landskapet. Religionssosiologene Furseth og Repstad ser betenkeligheter i de kvaliteter og karakteristika som knyttes til respektive religions- og spiritualitetsbegrepet i en slik

todeling, og påpeker at det lett sniker seg inn en normativ rangering i selve begrepsbruken (Furseth og Repstad 2003:36).

Tidligere er det vist til religionspsykologen Kenneth Pargaments avvisning av denne type polarisering, og hans understrekning av at spiritualitet må forstås som en kvalitet eller dimensjon ved all religiøsitet, ”religionens hjerte og sjel” (Pargament 1999:12). Lignende synspunkter er også formulert av religionssosiologen Meredith McGuire. Hun understreker at begrepet spiritualitet viser til både de private og offentlige aspekter ved religionens rolle i det moderne samfunn (McGuire 2000:99). Som betegnelse på de individuelle og kvalitative sidene ved religiøs praksis og erfaring (religion-as-lived) er spiritualitet altså en dimensjon ved all religiøsitet, til alle tider, og ikke bare et moderne eller postmoderne fenomen (McGuire 2000:99,108).

Det kan også vises til empirisk belegg for å avvise en enkel todeling av virkeligheten ut fra begrepene religion og spiritualitet. Meredith McGuire henviser til undersøkelser som dokumenterer at selv i USA (hvor utviklingen i retning av en selvstendig alternativ åndelighet sannsynligvis er kommet lengst) er det fortsatt flere som definerer seg som ”både religiøse og åndelige (spiritual)” enn som ”åndelige, men ikke religiøse” (McGuire 2000:101). Dette bekreftes av Marler og Hadaway, som har foretatt en gjennomgang av amerikanske undersøkelser fra perioden 1985-2000 som omhandler spørsmålet om å identifisere seg selv som åndelig og/eller religiøs (Marler og Hadaway 2002). Resultatet av denne gjennomgangen er at det ikke kan dokumenteres at amerikanerne er blitt mindre religiøse og mer åndelige (spiritual). De fleste forstår disse begrepene som forskjellige, men likevel beslektet eller forbundet (interdependent). Og de fleste oppfatter seg selv som både religiøse og åndelige.

I tilslutning til de tungtveiende grunner som ovenfor er nevnt mot en enkel todeling av livssynslandskapet ut fra begrepene religion og spiritualitet, vil jeg her legge til grunn en forståelse av spiritualitet som en dimensjon ved i prinsippet all religiøsitet og alle former for livssyn. For å anvende et enkelt bilde: i stedet for en vertikal deling av livssynslandskapet velger jeg å tenke meg en horisontal stratifisering der begrepene religion og spiritualitet både kan betegne forskjellige nivåer og forskjellige kvaliteter og egenskaper. I denne tankemodellen forstås spiritualitet altså

som en dimensjon i alle former for religiøsitet, samtidig som den også kan bevege seg ut over og favne videre enn en spesifikt religiøs virkelighetsforståelse.

Forholdet spiritualitet – teologi

Tilsvarende diskusjonen om forholdet mellom spiritualitet og religion har der, innenfor det mer avgrensede temaområdet kristen spiritualitet, vært en diskusjon om forholdet mellom spiritualitet og teologi. Her har det også avtegnet seg en rekke forskjellige oppfatninger, som avspeiler ulik forståelse av hva både spiritualitet og teologi egentlig er.

Historisk er det som tidligere påpekt slik at spiritualitet som faglig begrep opprinnelig betegnet en disiplin innen katolsk teologi, nemlig askesens og mystikkens teologi. Og fremdeles forstås spiritualitet i en del av den katolske spiritualitetslitteraturen som et teologisk spesialområde (Aumann 1980:22; Arborelius 1994:15). Men der har både i katolske og i andre kirkelige og faglige sammenhenger skjedd en utvikling mot stadig større autonomi for det kunnskaps- og forskningsområdet som spiritualitetsbegrepet representerer (Engedal 2003:55; Sheldrake 2003b:31).

I dag kan man registrere ulike retninger i forhold til dette spørsmålet innen den kristne spiritualitetsforskningen. En hovedretning oppfatter spiritualitet som en autonom disiplin, atskilt fra teologien (selv om de fleste vil akseptere at den har klare relasjoner til teologien). Etersom spiritualitet her representerer en utpreget tverrfaglig eller interdisiplinær tilnæringsmåte, vil spiritualiteten favne videre enn teologien – og dermed med nødvendighet måtte inneha autonomi i forhold til denne. ”Spiritualitet er en autonom disiplin som fungerer i partnerskap og gjensidighet med teologien” (Schneiders 2000:254,258). ”Spiritualitet er ikke teologi, men teologien kan reflektere over spiritualiteten” (Aldén 2004:11).

En annen hovedretning betoner sammenhengen mellom spiritualitet og teologi, og dermed spiritualitetsforskningens nærere slektskap med og avhengighet av

teologien enn av andre fag. ”Spiritualitet og teologi hører sammen som treet og grenene” (Engedal 2003:55). ”Kristen spiritualitet og teologi kan ikke atskilles. Gud har bundet dem sammen med uløselige bånd. Liturgien verner om og manifesterer denne vitale enhet” (Keating 2001:1).

Det finnes også tilnæringsmåter som prøver å forene disse posisjonene. Alister McGrath formulerer dette anliggende slik: ”Kristen spiritualitet kan oppfattes som et forsøk på å bringe sammen og korrelere et sett av teologiske oppfatninger på den ene side, og et sett av personlige og institusjonelle faktorer på den andre. Ved å hevde dette vil jeg ikke argumentere for verken teologiens eller spiritualitetens prioritet; noen begynner med teologien og forsøker å korrelere denne til egen personlig erfaring; andre finner at deres erfaring reiser spørsmål og temaer som krever å bli belyst gjennom teologisk refleksjon. Hovedpoenget er at det er nettopp denne korrelasjonsprosessen som er av sentral betydning i all spiritualitet. Spiritualitet er ikke noe som helt og fullt kan utledes fra teologiske standpunkter, heller ikke er det noe som er totalt bestemt av vår erfaring. Den oppstår som en kreativ og dynamisk syntese av tro og liv, smidd i den smeltedigel som dannes av ønsket om å leve ut den kristne tro autentisk, ansvarlig, effektivt og fullstendig” (McGrath 1999:9).

Philip Sheldrake forfekter et lignende standpunkt. Han argumenterer for at relasjonen mellom spiritualitet og teologi er grunnleggende, men at dette likevel ikke går ut over identiteten for noen av dem. Han velger imidlertid å tale om spiritualitetens distinkthet i stedet for dens autonomi (Sheldrake 2003b:32). Han mener at spiritualitet og teologi må ha et gjensidig, komplementært, kritisk, evaluerende og korrigerende forhold til hverandre. De er gjensidig avhengig av hverandre, ettersom spiritualitet uten teologi står i fare for å bli intern og privat, mens teologi uten spiritualitet lett kan bli abstrakt, teoretisk og virkelighetsfjern, og glemme det faktum at sann kunnskap om Gud er like avhengig av hjertet som av intellektet (Sheldrake 1998:32).

Denne nærhet mellom spiritualitet og teologi er hos Sheldrake ikke minst begrunnet i et anliggende for teologiens framtid: teologien kan bare holde seg levende gjennom nærheten til trospraksis og troserfaring, dvs. til spiritualitet. Sheldrakes tankemodell om denne relasjonen er forholdet mellom hjulet og akslingen. Hjulet er

teologien som roterer rundt en aksling – en kjerne eller et sentrum – som er spiritualiteten. Tredimensjonaliteten i denne modellen, der akslingen også ligger i en tredje dimensjon i forhold til hjulet, indikerer at spiritualiteten overskrider teologien og beveger seg inn i andre dimensjoner enn denne (Sheldrake 1998:88).

Under henvisning til det som ovenfor er referert vil jeg legge følgende vurdering til grunn når det gjelder forholdet mellom spiritualitet og teologi: Religiøs spiritualitet kan aldri løsrives helt fra trosinnhold og lære. All religiøs praksis vil være forankret i et eller annet trosinnhold, og vil være en tolkning og applisering av dette inn i en konkret virkelighet. I all religiøs spiritualitet vil det derfor være et kognitivt element og en tradisjonsforankring, og dermed en relasjon til teologi. Samtidig utviser spiritualiteten i de fleste religiøse tradisjoner betydelig autonomi og selvstendig dynamikk. Spiritualitet er levd tro, trosytring og trosmanifestasjon, som avspeiler religiøs praksis og religiøs erfaring. I relasjonen mellom spiritualitet og teologi er det derfor spiritualiteten som er det dynamiske elementet. Det er den som hele tiden søker autentiske uttrykk for troen i den aktuelle virkelighet, i forhold til det omgivende samfunn og en kultur som er i stadig forandring. Teologien reflekterer, etterprøver og eventuelt korrigerer.

Deskriptiv og normativ tilnærming

I den foreliggende spiritualitetslitteraturen finner en rikelig med eksempler på både en deskriptiv og en normativ tilnærming til stoffet. Det normative preg er særlig sterkt i den del av litteraturen som er bestemt av det jeg før har kalt en subjektiv/eksistensiell bruk av spiritualitetsbegrepet – hvor anliggendet først og fremst er identifikasjon og tilhørighet. Her finnes det mange bestemte påstander om hva spiritualitet er og bør være.

Men også innenfor den faglige og analytiske spiritualitetslitteraturen finnes det både deskriptiv og normativ tilnærming. Det forekommer naturlig nok mange eksempler på

regelgivende definisjoner (Asheim m.fl. 1983:53; Føllesdal m.fl. 1983:228), hvilket i seg selv er et normativt anliggende. Men også der hvor ambisjonen er klart deskriptiv/analytisk, ser en eksempler på tydelig vakling mellom det deskriptive og det normative. Det er nok først og fremst forfattere med et teologisk utgangspunkt som har lett for å havne i det normative.

I de tilfellene hvor det foreligger en bevisst og eksplisitt refleksjon rundt problemstillingen deskriptiv/normativ, viser det seg å være ulike oppfatninger. Teologen Sandra Schneiders er klar på at spiritualitet som akademisk disiplin må være deskriptiv/kritisk, og ikke preskriptiv/normativ. ”Til forskjell fra spiritualistisk teologi (spiritual theology), som hadde som mål å anvende udiskutable prinsipper – utledet fra åpenbaring og tradisjon – på livet som kristen, ønsker spiritualiteten å forstå religiøs erfaring slik den faktisk er” (Schneiders 2000:261).

En lignende oppfatning har også religions sosiologen Meredith McGuire. Hun advarer mot det hun kaller en ”retorisk og ideologisk” bruk av spiritualitetsbegrepet, særlig i forbindelse med undersøkelser der man klassifiserer mennesker som henholdsvis religiøse og åndelige (spiritual). Her blander det seg lett inn en ”ideologisk valens” i begrepsbruken som er av normativ karakter, og som kan forkludre det som er den faktiske virkeligheten (McGuire 2000:102). Hun hevder også at den ”banalisering” av spiritualitetsbegrepet som har skjedd gjennom en fri subjektiv/eksistensiell bruk, og særlig gjennom reklamens og massemedienes omfavelse av begrepet, har gjort det langt vanskeligere å benytte det som analytisk verktøy (McGuire 2000:108). Hun fortsetter imidlertid å bruke spiritualitetsbegrepet faglig/analytisk, men med økt bevissthet om presis og eksplisitt bruk.

Andre forfattere har en annen forståelse av denne problemstillingen. Noen vil hevde at det hører til spiritualitetens særpreg – også som akademisk disiplin og forsknings- og kunnskapsområde – at den ikke bare er informativ, men også transformativ (Waaijman 2002:312, Sheldrake 2003a:297). Det antyder en forventning om at spiritualitetsforskningen og dens resultater også har forvandlende og utviklende egenskaper, både i forhold til den som analyserer og tolker, og for de som resultatene formidles til. Noen spiritualitetsforskere taler om en appropriativ metode, som ikke bare omfatter beskrivelse og kritisk analyse. Den har også et tredje element,

karakterisert som transformasjon og appropriativ forståelse, i betydningen å gjøre ny erkjennelse til sin egen på en forvandlende og utviklende måte (Downey 1997:129).

Som det framgår av de ovenforstående eksempler er det ikke mulig å trekke vannrette skott mellom det deskriptive og det normative på et felt som dette. Det er trolig heller ikke ønskelig. Det er i hvert fall ikke ønskelig at det å være forsker og analytisk observatør på det faglige området skal utelukke en fra å være engasjert aktør på det personlige og eksistensielle plan. Det som imidlertid er viktig, er at man til enhver tid er eksplisitt og tydelig på sitt ståsted, på hvilket plan man befinner seg, og hvilken rolle man har. Og inntil spiritualitetsfeltet er mer velutviklet metodisk og erkjennelsesmessig sett, og eventuelle alternative metoder er bedre utprøvd gjennom konkret forskning, vil det være fornuftig å tilstrebe størst mulig grad av deskriptiv og objektiv nøkternhet når man opererer på det faglige plan.

Flernivå-forståelse av spiritualitet

Av det som tidligere er referert framgår det tydelig at man i litteraturen finner flere forskjellige nivåer i forståelse og begrepsanvendelse når det gjelder spiritualitet. Noen forfattere er bevisste på dette, og kommenterer nivåproblematikken eksplisitt (Russell 1986:33). Hos andre er dette mer implisitt. Jeg har vist til en begrepsbruk som avgrenser seg til en kristen virkelighetsforståelse, og man kan ut fra dette identifisere et nivå man kan kalle kristen spiritualitet. Jeg har også referert forfattere som benytter spiritualitetsbegrepet ut over en kristen virkelighetsforståelse, men likevel innenfor en religiøs tolkning av virkeligheten. Dette kan man tenke seg som et høyere og mer omfattende nivå, som man kan kalle religiøs spiritualitet. Endelig har jeg referert forfattere som heller ikke avgrenser seg til en religiøs virkelighetsforståelse, men som anvender spiritualitetsbegrepet også ut over dette, og i forhold til ulike former for ikke-religiøs virkelighetsforståelse. Dette kan man tenke seg som et enda høyere og mer omfattende nivå, som man kan kalle allmenn spiritualitet. Det må understrekes at nivå her ikke innebærer noen form for verdimesig rangering. Høyere nivå betyr her bare at det omfatter mer enn nivåene under, og ikke at det er mer høyverdig eller lignende.

Michael Downey opererer med en slik trenivå-forståelse når han definerer spiritualitet som ”en måte for bevisst søken etter integrasjon i sitt liv gjennom selv-transcenderende kunnskap, frihet og kjærlighet i lys av de høyeste verdier som er forstått og etterfulgt ... Når en slik søken omfatter eksplisitt referanse til Gud eller det guddommelige, dreier det seg om en religiøs spiritualitet. Og når de ultimate verdier som søkes og etterfølges er forankret i Gud, åpenbart i Jesus Kristus gjennom Den Hellige Ånds kraft – aktiv og til stede i det disippel-fellesskap som kalles kirke, taler vi om en spesifikk kristen spiritualitet” (Downey 1997:15,32).

Denne trenivå-tenkningen kan man tenke seg illustrert av en modell bestående av tre konsentriske sirkler. Den innerste sirkelen ville da representere kristen spiritualitet. Utenfor denne er det så en større og mer omfattende sirkel, som representerer den religiøse spiritualiteten. Og ytterst er det en enda større og mer omfattende sirkel, som representerer den allmenne spiritualiteten. Den omfatter altså både en kristen og andre former for religiøs spiritualitet, men i tillegg også ulike former for ikke-religiøs spiritualitet og virkelighetsforståelse.

Går man dypere inn i spiritualitetslitteraturen, vil man imidlertid fort støte på flere nivåer i begrepsbruk og forståelsesmåte. Man vil for eksempel innenfor en kristen spiritualitetssammenheng finne omtaler av ortodoks spiritualitet, katolsk spiritualitet, pentekostal spiritualitet osv., eller feministisk spiritualitet, monastisk spiritualitet, diakonal spiritualitet osv. Da opererer man på et nivå, eventuelt flere nivåer, under de tre som er nevnt ovenfor (hvilket vi skal komme tilbake til i det følgende).

Det har neppe noen hensikt å forsøke å komme fram til et allmenngyldig og fast definert hierarki av nivåer i en helhetlig spiritualitetstenkning. Disse vil sannsynligvis variere en god del, avhengig av faglig ståsted, og det anliggende og den innfallsvinkel man har til tematikken. Det viktigste er imidlertid å være klar over at ulike nivåer finnes, og selv være mest mulig tydelig og presis i beskrivelsen av det nivå hvor man selv opererer, og av det landskap man har til hensikt å beskrive og analysere.

En definisjon av spiritualitet

Utdragene fra litteraturen som er gjengitt tidligere viser at jo høyere man kommer i det som her er kalt nivåer i forståelse og begrepsanvendelse, desto mer generelle, upresise og diffuse blir formuleringene – og tilsvarende mindre klargjørende og retningsgivende for eksempelvis konkret forskningsinnsats. Derfor skal det her ikke gjøres noe forsøk på en total og altomfattende definisjon av spiritualitet.

I forsøket på å formulere en egen definisjon eller beskrivelse av spiritualitet velger jeg av pragmatiske grunner å gå inn på et mellomnivå. Skal man nemlig i sin spiritualitetsforståelse forholde seg til dagens norske livssynsvirkelighet, må man i tilnærming og begrepsbruk for det første sikre seg et ordentlig grep om den tusenårige kristne tradisjon vi har her i landet, og som fremdeles i betydelig grad preger livssynslandskapet. Det taler for å ta utgangspunkt i en forståelse av hva kristen spiritualitet er. Samtidig bør man sørge for et perspektiv og en begrepsbruk som også fanger den flerreligiøse virkelighet som innvandring og de andre verdensreligionenes nærvær representerer. Endelig bør man også sikre seg et analyseverktøy som gir mulighet for å forstå den moderne alternativreligiøsiteten. Disse hensyn taler for en tilnærming på et nivå som ovenfor er kalt religiøs spiritualitet. Det er former for spiritualitet som springer ut av en eller annen form for religiøs tro, dvs. tro på en åndelig virkelighet som er utenfor, uavhengig av og større enn mennesket selv.

Det må understrekes at religiøs tro her forstås som noe langt mer enn bare passivt å holde noe for sant. Religiøs tro har vært forsøkt definert som ”mene å vite noe om verden og kosmos, grunnlag for å tolke og forstå begivenheter og det som skjer i ens liv, tolkninger som gir mening og retninger i ens tilværelse, og grunnlag for å foreta riktige valg og beslutninger, og for handling og praksis. Denne virkelighetstolkningen påvirker ens erkjennelse av verden, og danner grunnlaget for verdier, normer og handlinger” (McGuire 1997:15). Religiøs tro har altså en kognitiv dimensjon, samtidig som den også er et psykologisk fenomen som har med innstilling, motivasjon og tillit å gjøre. I kristen sammenheng understrekes det at tro er en Guds gave, som bygger på en tillitsfull mottakerholdning overfor det guddommelige (Smith-

Gahrson 2003:71). Religiøs tro preges derfor av en grunnleggende relasjonsdimensjon – både mot Gud og medmennesker, og bekreftes gjennom opplevelse og erfaring. Tro har også med handling og praksis å gjøre, både i form av gudstjenestelig praksis og den gode handling overfor ens medmennesker. Det er ut fra en slik vid definisjon av religiøs tro at spiritualitet forstås som en side eller en dimensjon ved troen.

Men selv med en inngang i spiritualitetstematikken på det religiøse nivå, viser de tidligere gjengitte sitater at beskrivelser og forsøk på definisjoner er svært forskjellige. Det er derfor vanskelig å foreta innholdsbestemmelse og avgrensninger som på en tilfredsstillende måte favner alle disse. Ved nærmere undersøkelse viser det seg imidlertid at det er noen nøkkelbegreper som går igjen i mange av forsøkene på å beskrive hva spiritualitet er. Det er begreper som.: handling, praksis, ytring, atferd, følelser, livsstil, levd liv, relasjoner, fellesskap, integrering, helhet, og ikke minst: erfaring.

Med utgangspunkt i disse nøkkelbegrepene kan spiritualitet på dette mellomnivået, forankret i en religiøs virkelighetsforståelse, forsøksvis beskrives på følgende måte:

Spiritualitet er troens ytringsformer og manifestasjoner slik den uttrykker 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 tidene.

Mer utdypende kan spiritualitet sies å være

de uttrykk og manifestasjoner troen tar

+ når den resulterer i handling og praksis

+ når mennesker søker å forankre sin tro i den virkelighet de lever i – materielt, sjelelig

og åndelig

+ når troen angår det hele menneske, med kropp, sjel og ånd

+ når troens objekt gripes ikke bare med intellektet, men med alle sanser og hele den

menneskelige utrustning

+ når troen uttrykker seg i et språk som ikke bare er ord, men også toner, bevegelse, bilder, tegn, symbolhandlinger og ritualer.

Svært kortfattet kan man si at

spiritualitet er opplevd, erfart, praktisert, ytret og tradert tro.

Spiritualitetsbestemmende faktorer

Spiritualitet, slik den er beskrevet ovenfor, betegner altså uttrykk og ytringsformer i både det enkelte menneskes og i gruppers liv, og er slik sett både en individuell og en kollektiv størrelse. Som individuell ytring tar spiritualiteten form i et samspill mellom personlighetsmessig utrustning og det miljø troen leves ut i (Sheldrake 1995:197). De faktorer som bestemmer hvilken form spiritualiteten tar, kan derfor sies å være av to typer: personlighetsmessige og kulturelle.

De kulturelle faktorene er grundig omtalt i spiritualitetslitteraturen, særlig i beskrivelsene av de ulike religiøse tradisjoner og deres særpreg. Disse faktorene er det da også mest naturlig å analysere i tilknytning til de konkrete spiritualitetsformene. Mindre vekt er blitt lagt på de personlighetmessige faktorene. En rekke forfattere tar imidlertid for gitt at der er en sammenheng mellom personlighetsutrustning og spiritualitet (Downey 1997:100; Jones m.fl. 1986:xxii).

Man kan peke på at ulike personlighetstyper erfarer verden, Gud og andre mennesker på en forskjellig måte. Derfor vil for eksempel en utpreget utadvendt (ekstrovert) person uttrykke seg annerledes religiøst enn en innadvendt (introvert) person, og en sterkt følelsesbasert person vil utvikle en annen form for spiritualitet enn en utpreget rasjonell person. Derfor har det også utviklet seg forskjellige former for bønn som svarer til ulike personlighetstrekk (Downey 1997:102).

Det kan også påpekes at noen mennesker er utpreget verbale av utrustning, og foretrekker derfor å forholde seg konseptuelt til Gud. Andre (muligens et flertall) trenger både indre og ytre bilder for at Gud skal bli noe reelt og nærværende. Det siste

peker i retning av ytringsformer og en spiritualitet som er mer estetisk/psykologisk enn teologisk preget (McGrath 1999:11).

I den klassiske temperamentslæren ligger det en spore til å søke sammenhenger mellom personlighetsmessig bestemt temperament og religiøse uttrykksformer (Hallesby 1927): Sangvinikeren er disponert for det karismatiske og rituelle uttrykket, melankolikeren har en mer kontemplativ legning, kolerikeren er handlingsorientert, mens flegmatikeren har en mer rasjonell og verbal tilbøyelighet. Disse forskjellene peker i retning av ulike former for spiritualitet.

Dette er en type innsikt som det imidlertid har vist seg vanskelig å bekrefte empirisk, og må derfor sies å være av mer intuitiv enn vitenskapelig karakter. Det er nok flere grunner til dette. En grunn kan være at den empiriske religionspsykologiske forskningen har vært så fokusert på det ekstraordinære, ekstreme og patologiske at mer ”normal” utrustning og ”normale” uttrykk har kommet i bakgrunnen. En viktigere årsak synes imidlertid å være at de ulike temperaments- og personlighetsmessige typene man opererer med i en slik typologi (Sundén 1981:110) er i seg selv så komplekse og sammensatte at de er vanskelige overhode å få grep på med empirisk metodikk. Eller det kan selvfølgelig også skyldes at typologien i seg selv er helt feil, og ikke passer for en normal befolkning. Dette er mulige årsaker til at personlighetspsykologi og særlig personlighetstypologier ikke synes å ha hatt særlig status og fokus innen psykologisk forskning de senere tiårene. I dag kan man imidlertid registrere tegn på fornyet faglig interesse for denne tematikken, og dermed forhåpentligvis også interesse for sammenhengene mellom personlighetsutrustning og spiritualitet.

Det som synes å være en allmenn oppfatning om denne problemstillingen i dag er at det har vist seg vanskelig å dokumentere klare og entydige sammenhenger mellom religiøsitet og personlighetstyper og –variabler på et overordnet og generelt nivå. Til det er både personlighet og religiøsitet for kompliserte og ”multidimensjonale” størrelser (Kaldestad 1997:173). Men der synes likevel å være sammenhenger mellom mer spesielle og avgrensede personlighetstrekk og spesielle aspekter ved religiøsitet og religiøse uttrykk (Francis 1994:107; Argyle 2004:34). Og

selv om det har vært formulert som en innvending mot denne type personlighetspsykologisk forskning at den ikke resulterer i kausale forklaringer men bare identifiserer viss trekk som korreleres mot andre variabler, er det likevel dette som synes realistisk mulig på det nåværende stadium i forskningen (Holm 2002:131). Og man tenker seg disse sammenhengene som et gjensidig vekselforhold, der visse personlighetstrekk kan påvirke religiøs søken og praksis, mens religiøs atferd også kan virke tilbake på personligheten (Kaldestad 1997:164,182).

Ut fra allmenn religionspsykologisk teori påpeker Ulf Sjödin det generelt innlysende i sammenhenger mellom personlighetstype og hvordan troen ytrer seg og fungerer sosialt i det enkelte menneskes liv (Sjödin 1999:247). Han viser også til enkeltobservasjoner som for eksempel dokumenterer at der er sammenheng mellom det som karakteriseres som rigide og uflexible personlighetstrekk og ritualisme i religiøs atferd. Med det menes hang til faste riter og seremonier, knyttet til faste steder og tidspunkter osv. og en generell stereotypi i religiøs praksis (Sjödin 1999:253).

Sjödin nevner også en sammenheng mellom såkalt intrinsikal religiøs orientering (der religionen er et mål i seg selv, i motsetning til en ekstrinsikal orientering – der religionen bare er et middel til å oppnå andre mål og tilfredsstille andre personlige behov) og forekomsten av transcendentale og mystiske opplevelser (Sjödin 1999:257), altså en spiritualitet preget av ekstraordinære åndelige erfaringer. Endelig peker Sjödin på at en åpent søkende personlighet, som ikke er bundet av dogmatiske posisjoner, men i stand til kritisk å bearbeide eksistensielle problemstillinger, synes å være mer fokusert på andres omsorg og velbefinnende. Fokus er mindre på troens innhold enn på konsekvensene av den (Sjödin 1999:265), hvilket peker i retning av en mer diakonalt og handlingsorientert spiritualitet.

Oppsummerende må det kunne sies at det åpenbart er sammenhenger mellom personlighetsutrustning og religiøs atferd og spiritualitet. Samtidig må det understrekes at dette er komplekse sammenhenger som det ikke er lett å dokumentere empirisk, og hvor man ikke enkelt kan utlede spesielle former for spiritualitet fra spesielle personlighetstyper. Statistiske sammenhenger er ikke nødvendigvis det samme som årsakssammenhenger (Sundén 1981:111).

Utkast til en spiritualitets-typologi

Ut fra den forståelse og definisjon av spiritualitet som er formulert ovenfor er det innlysende at det vil utfolde seg et stort mangfold av forskjellige typer og former for spiritualitet i det religiøse og livssynsmessige landskapet, bestemt av både personlighetsmessige og kulturelle faktorer. For noen formål vil det være hensiktsmessig å kunne strukturere dette mangfoldet ut fra noen fellestrekk, slik at man kan operere med enkelte nærmere definerte grupper eller typer av spiritualitet. Denne form for typologier finner man en rekke eksempler på innen religionsforskningen for øvrig. Benyttet med forsiktighet og forstand, og ut fra en erkjennelse av at enhver typologi kun er et grovt redskap med mange svakheter, kan slike typologier likevel være til god hjelp for å finne fram i et komplisert landskap (Sheldrake 1995:217).

Religionshistorikeren Ninian Smart opererer med en religionstypologi som består av syv forskjellige typer eller dimensjoner ved religiøs atferd. Disse dimensjonene kaller han:

praktisk/rituell, erfarings/følelsesbasert, narrativ/mytisk, læremessig/filosofisk, etisk/legal, sosial/institusjonell og materiell (Smart 1989:12). Andre religionshistorikere opererer med andre kategoriseringer.

I religionssosiologien forekommer det også forskjellige typologier. En av disse angir fem dimensjoner i religiøs atferd og manifestasjon: erfaringsdimensjon (følelser, opplevelser), rituell dimensjon (religiøs praksis, ritualer, hengivenhet), ideologisk dimensjon (oppfatninger, forestillinger), kunnskapsdimensjon og konsekvensdimensjon (etikk, moral) (Stark og Glock 1968:22). En annen, som er orientert mot hva mennesker søker i religionen, opererer med en grunnleggende todeling mellom mening (betydning, forestillinger, kunnskap, følelser) og tilhørighet (delaktighet, praksis) (McGuire 1997:25).

I spiritualitetslitteraturen finnes det også eksempler på typologier og kategoriseringer. McGrath opererer med en tredeling når det gjelder kristen

spiritualitet, bestemt av henholdsvis personlighetsmessige faktorer, bekjennelses/læremessige faktorer og holdningen til omverdenen (samfunnet, kulturen og historien) (McGrath 1999:8). Noen skiller mellom en kirkelig (ekkesiastisk) og en privatisert spiritualitet (Russell 1986:36), eller en klerikal og en lekfolkspreget spiritualitet (Russell 1986:37). Waaijman opererer med en tredeling hvor han skiller mellom lekfolks spiritualitet (hvor hjem og oppvekstmiljø er avgjørende), spiritualitets-skoler eller –retninger (hvor de etablerte religiøse miljøene og deres særpreg spiller en viktig rolle), og motstrøms-spiritualitet (båret av ulike motstrøms-bevegelser og marginaliserte miljøer i det religiøse landskapet) (Waaijman 2002:9). Andre knytter former for spiritualitet til kjønn, alder, sosial gruppe osv. (Downey 1997:107), eller til ulike former for teologisk orientering (apofatisk versus katafatisk spiritualitet) (Sheldrake 1995:199). Noen bruker begreper som skapelsesspiritualitet (Fox 1991) og mystisk spiritualitet, eller uformell spiritualitet og hverdagsspiritualitet (Aldén 2004:198). Noen velger å kategorisere ut fra institusjonell tilknytning (benediktinsk, fransiskansk og ignatiansk spiritualitet) (Sheldrake 1995:198), mens mange følger en historisk/konfesjonell kategorisering (oldkirkelig, ortodoks, keltisk/angelsaksisk, katolsk, protestantisk spiritualitet osv.) (Mursell 2001:9). Enkelte forfattere er skeptiske til en alt for bastant typologi, og opererer i stedet med noen grunnleggende metaforer for å identifisere og beskrive ulike former for spiritualitet (Holt 2005:9).

I norsk faglitteratur er spiritualitetsbegrepet så smått i ferd med å bli innarbeidet. Her kan vi støte på uttrykk som kontemplativ spiritualitet (Thelle 1997:121), 3.verdens-spiritualitet (Laugerud 1999:27), jordfestet spiritualitet (Engedal 1999:42), naturspiritualitet (Berge 2001:73), diakonal spiritualitet (Nordstokke 2002:81), eukaristisk spiritualitet (Tønnessen 2003:6,290), retreatens spiritualitet (Bakkevig 2003:37), karismatisk spiritualitet (Ekerhovd 2003:67), spiritualitet i globaliseringens tid (Sommerfeldt 2004:211), materialistisk spiritualitet (Hauken 2001:118; Tjørhom 2005:7) og Nidaros-spiritualitet (Wagle 2005:15). Dette er alle sammen eksempler på kategoriseringer på undernivåer under den tredelte nivåmodellen som er beskrevet tidligere. Eksemplene illustrerer at kategoriene er

mange, og vil variere med faglig innfallsvinkel, problemstillinger og objekt for analyse.

For noen formål vil det være behov for en typologi som gir tilstrekkelig rom for både personlighetmessige og kulturelle/miljømessige faktorer, og som samtidig representerer en fenomenologisk tilnæringsmåte som gjør det mulig å identifisere likheter og forskjeller på tvers av tradisjoner, bekjennelser og organisert tro. Ved å benytte elementer fra eksemplene ovenfor, og fra litteraturen for øvrig, vil en typologi ut fra disse kravene kunne se slik ut:

+ ***Verbal / rasjonell spiritualitet:***

legger hovedvekten på forkynnelse og verbal formidling, og en framstilling av troens innhold som er rasjonelt tilgjengelig og akseptabel.

+ ***Kontemplativ spiritualitet:***

vektlegger det indre åndelige liv gjennom bønn, meditasjon og kontemplasjon, og søker den stillhet som gir rom for dette.

+ ***Karismatisk spiritualitet:***

gir stort rom for følelseslivet, de spesielle nådegaver, og de ofte ekstraordinære ytringsformer som følger disse.

+ ***Estetisk / rituell spiritualitet:***

vektlegger ritualer, liturgi og symbolhandlinger, i en form som tilfredsstillter estetiske behov og gir skjønnheten rom.

+ ***Handlingsrettet spiritualitet:***

legger hovedvekt på at troen må ytre seg i den gode handling (diakoni), og i et etisk forpliktende sosialt liv.

Disse typene eller formene for spiritualitet vil samlet sett kunne favne de viktigste kristne retningene og tradisjonene. Samtidig vil de også kunne anvendes på de øvrige verdensreligionene og på i det minste deler av det alternativ-religiøse landskapet (for eksempel er den kontemplative spiritualiteten sterkt framtrædende både i buddhismen og i New Age, mens den islamske sufismen viser både kontemplative og karismatiske trekk).

Disse spiritualitetsformene vil forekomme i de forskjelligste blandingsforhold og legeringer, både hos det enkelte individ og i grupper og ulike miljøer og tradisjoner. Ingen av disse formene kan oppfattes som mer genuine eller autentiske enn andre, verken i den kristne eller i de øvrige tradisjoner. De er samlet sett uttrykk for den bredde og det mangfold som finnes i alle levende religiøse tradisjoner og i den menneskelige utrustning og natur.

Ved å finne måter å framstille dette varierende blandings- og styrkeforholdet på (for eksempel grafisk), vil det være mulig å tegne spiritualitetsprofiler for både enkeltindivider og grupper og miljøer (menigheter, kirkesamfunn og mer omfattende religiøse tradisjoner). Dette vil selvsagt være forholdsvis grove tegninger og kategoriseringer, som vil trenge betydelig nyansering og utdypning. Men en typologi som dette, med tilhørende spiritualitetsprofiler, vil likevel kunne brukes til å identifisere noen grunnleggende kvaliteter, og til å se vesentlige likheter og forskjeller mellom de ulike tradisjoner i det religiøse landskapet.

Litteratur

- Albrecht, Daniel 1999. *Rites in the Spirit. A Ritual Approach to the Pentecostal / Charismatic Spirituality*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Aldén, Ann 2004. *Religion in Dialogue with the Late Modern Society. A Constructive Contribution to a Christian Spirituality Informed by Buddhist-Christian Encounters*. Doktorgradsavhandling. Lund: Lund Universitet.
- Arborelius, Anders 1994. *Spiritualitet – Andlig teologi*. Tågarp: Karmeliterna.
- Argyle, Michael 2004. *Psychology and Religion*. London. Routledge.
- Asheim, Olav, Kolbein Brede og Bjørn Thommessen 1983. *Språk og argumentasjon*. Oslo: Gyldendal.
- Au, Wilkie 1989. *By Way of the Heart. Toward a Holistic Christian Spirituality*. New York: Paulist Press.
- Aumann, Jordan 1980. *Spiritual Theology*. London: Sheed & Ward.
- Berge, Lars Johannes 2001. "For mine er alle dyr i skogen". Naturteologi – en historisk refleksjon. I *Grønn postill. Økoteologi og kirkehverdag*, Hans-Jürgen Schorre og Tom Sverre Tomren (red). Oslo: Verbum.
- Carrette, Jeremy og Richard King 2005. *Selling Spirituality. The silent takeover of religion*. London: Routledge.
- Cousins, Ewert 1985. Preface to the Series. I *Christian Spirituality Vol.1*, Bernard Mc.Ginn, John Meyendorff og Jean Leclercq (red). London: SCM Press.
- Cunningham, Lawrence og Keith J.Egan 1996. *Christian Spirituality*. Mahwah, N.J.: Paulist Press.
- Dupré, Louis og Don E.Saliers (red) 1990. *Christian Spirituality Vol.3*. London: SCM Press.
- Downey, Michael 1997. *Understanding Christian Spirituality*. Mahwah, N.J.: Paulist Press.
- Ekerhovd, Einar 2003. Karismatisk spiritualitet på luthersk grunn. *Ung Teologi* nr.2: 67-71.
- Eliopoulos, Charlotte 2004. *Invitation to Holistic Health*. Sudbury,MA: Jones and Barlett Publishers.
- Engedal, Leif Gunnar 1999. En jordfestet fromhet. Tanker om kristen spiritualitet på vei mot et nytt årtusen. *Over Alt*, nr.1: 42-55.
- Engedal, Leif Gunnar 2003. Spiritualitet og teologi. *Ung Teologi*, nr.2: 47-56.

- Emblen, Julia 1992. Religion and Spirituality. Defined According to Current Use in Nursing Litterature. *Journal of Professional Nursing*, Vol.8, No.1: 41-47.
- Fontana, David 2003. *Psychology, Religion and Spirituality*. Malden MA: BPS Blackwell.
- Fox, Matthew 1991. *Creation Spirituality. Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*. New York: Harper Collins.
- Francis, Leslie J. 1994. Personality and Religious Development during Childhood and Adolescence. I *Religion, Personality and Mental Health*, Lawrence B. Brown (red). New York: Springer.
- Furseth, Inger og Pål Repstad 2003. *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Føllesdal, Dagfinn, Lars Walløe og Jon Elster 1983. *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Grønvik, Knut 2003. Blodløst begrep. Hva mener vi med spiritualitet, og hva tjener den til? *Ung Teologi*, nr. 2: 7-12.
- Hallesby, Ole 1927. *Temperamentene i kristelig lys*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Hamma, Robert M. 1999. *Landscapes of the Soul – A Spirituality of Space*. Notre Dame, Ind.: Ave Maria Press.
- Harrison, Judy og Philip Burnard 1993. *Spirituality and Nursing Practice*. Aldershot, UK: Avebury.
- Hauken, Aage 2001. *Teologi for det tredje årtusen*. Oslo: St.Olav Forlag.
- Heelas, Paul 2000. Expressive Spirituality and Humanistic Expressivism: Sources of Significance Beyond Church and Chapel. I *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, Steven Sutcliffe og Marion Brown (red). Edinburgh: Edinburgh university Press.
- Heelas, Paul 2001. The Spiritual Revolution: from Religion to Spirituality. I *Religions in the Modern World*, Linda Woodhead (red). London: Routledge.
- Heelas, Paul og Linda Woodhead 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Henriksen, Jan-Olav 2005. Spirituality and Religion – Worlds Apart? *Tidsskrift for kirke, religion, samfunn*, Vol.18, No.1.
- Henriksen, Loyd 1999. På vei mot det transpersonlige. *Alternativt Nettverk*, nr.2: 82-87.
- Hognestad, Helge 1989. *Morgendemring – en ny spiritualitet?* Oslo: Cappelen.

- Holm, Nils G. 2002. *Religionspsykologiens grunder*. Religionsvetenskapliga skrifter nr.13.
Åbo: Åbo Akademi.
- Holt, Bradley P. 2005. *Thirsty for God. A Brief History of Christian Spirituality*.
Minneapolis: Fortress Press.
- Jones, Cheslyn, Geoffrey Wainwright og Edward Yarnold (red) 1986. *The Study of Spirituality*. Oxford: Oxford University Press.
- Kaldestad, Eystein 1997. *Gjennom det menneskelige til det guddommelige*. Oslo:
Tano Aschehoug.
- Keating, Thomas 2001. *The Mystery of Christ. The Liturgy as Spiritual Experience*.
New York: Continuum.
- Laugerud, Tore 1999. *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*.
Betenkning til Kirkemøtet 1999. Oslo: Kirkerådet.
- Lumbye, Jørgen 1999. Transpersonlig psykologi på terskelen til det tredje årtusen.
Alternativt Nettverk, nr. 2: 21-23.
- Lumbye, Jørgen 2000. Ken Wilber og transpersonlig psykologi.
Alternativt Nettverk, nr. 2: 76-79.
- Marler, Penny Long og Kirk Hadaway 2002. "Being Religious" or "Being Spiritual" in
America – A Zero-Sum Proposition? *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, No.2: 289-300.
- McGinn, Bernard 1985. Introduction. I *Christian Spirituality Vol.1*, Bernard McGinn, John
Meyendorff og Jean Leclercq (red). London: SCM Press.
- McGinn, Bernard, John Meyendorff og Jean Leclercq (red) *Christian Spirituality Vol.1*.
London: SCM Press.
- McGrath, Alister E. 1999. *Christian Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- McGuire, Meredith 1997. *Religion – The Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth.
- McGuire, Meredith 2000. Toward a Sociology of Spirituality. *Tidsskrift for kirke,
religion og samfunn*, vol.13, nr.2: 99-111.
- Mursell, Gordon (red) 2001. *The Story of Christian Spirituality. Two thousand years, from
East to West*. Minneapolis: Fortress Press.
- Norstokke, Kjell 2002. *Det dyrebare mennesket. Diakoniens grunnlag og praksis*.
Oslo: Verbum.
- Pargament, Kenneth 1999. The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No.
International Journal of the Psychology of Religion, Vol.9: 3-14.
- Principe, Walter 2000. Toward Defining Spirituality. I *Exploring Christian Spirituality*,

- Kenneth J. Collins (red). Grand Rapids, M.: Baker Books.
- Raitt, Jill (red) 1989. *Christian Spirituality Vol.2*. London: SCM Press.
- Rolheiser, Ronald 1999. *The Holy Longing – The Search for a Christian Spirituality*.
New York: Doubleday.
- Russell, Anthony 1986. Sociology and the Study of Spirituality. I *The Study of Spirituality*,
Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright og Edward Yarnold (red).
Oxford: Oxford University Press.
- Schneiders, Sandra 2000. Spirituality in the Academy. I *Exploring Christian Spirituality*,
Kenneth J. Collins (red). Grand Rapids, M.: Baker Books.
- Sheldrake, Philip 1995. *Spirituality and History*. New York: Orbis Books.
- Sheldrake, Philip 1998. *Spirituality and Theology*. London: Darton, Longman & Todd.
- Sheldrake, Philip 2003a. Research and Christian Spirituality. *Tidsskrift for teologi og Kirke*, vol.74, nr.4: 295-311.
- Sheldrake, Philip 2003b. Spirituality and Theology. *Halvårsskrift for praktisk teologi*, nr.2: 27-38.
- Sjödén, Ulf 1999. Personlighetspsykologi och religion. I *Den religiösa människan*, Antoon Geels og Owe Wickström (red). Stockholm: Natur och Kultur.
- Smart, Ninian 1989. *The Worlds Religions*. Cambridge: CU Press.
- Smith-Gahrsen, Carl 2003. *Kristen tro og livstolkning*. Kristiansand: HøyskoleForlaget.
- Sommerfeldt, Atle 2004. *Tegn til håp. Reiser i globaliseringens tid*. Oslo: Verbum.
- Stark, Rodney og Charles Glock 1968. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.
- Stifoss-Hanssen, Hans 1994. Åndelige/eksistensielle behov. *Omsorg*, 11.årg, nr.4: 8-12.
- Sundén, Hjalmar 1981. *Religionspsykologi*. Stockholm: Proprius.
- Sutcliffe, Steven og Marion Bowman (red) 2000. *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Thelle, Notto R. 1997. Kontemplativ spiritualitet – fornyelse for vår tid? I *Veien videre*, Ernst Harbakk og Filip Riisager (red). Oslo: Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon.
- Tjørhom, Ola 2005. *Smak av himmel, lukt av jord. Materialistisk spiritualitet*. Oslo: Verbum.
- Tyson, John R. (red) 1999. *Invitation to Christian Spirituality. An Ecumenical Anthology*.
Oxford: Oxford University Press.
- Tønnessen, Terje 2003. *Kristus blant dere. Eukaristisk spiritualitet i en såret og splittet verden*. Kristiansand: Saeculum.

- Waaajman, Kees. 2002. *Spirituality – Forms, Foundations, Methods*. Lauren: Peeters.
- Watson, Jean 1999. *Postmodern Nursing and Beyond*. Edinburgh: Churchill-Livingstone.
- Wagle, Finn 2005. På sporet av Nidaros-spiritualiteten. I *Nådens morgenlys – middelaldersk Olavsliturgi i vår tid*, Jørund Midttun og Arne J. Solhaug (red). Trondheim: Tapir.
- Wicks, Robert J. (red) 1995. *Handbook of Spirituality for Ministers. Vol.1*. New York: Paulist Press.
- Wicks, Robert J. (red) 2000. *Handbook of Spirituality for Ministers Vol.2: Perspectives for the 21st Century*. New York: Paulist Press.
- Wilber, Ken 2000. *Sex, Ecology, Spirituality. The Spirit of Evolution*. Boston: Shambhala.
- Wilber, Ken 2004. *The Simple Feeling of Being. Embracing Your True Nature*. Boston: Shambhala.
- Woodhead, Linda og Paul Heelas 2000. *Religion in Modern Times*. Oxford: Blackwell.