

# Med livet som læreremester

Mystikk, religion og erfaring hos Kristian Schjelderup

Pål O. Holte



Mastergradsoppgave i kristendomsstudier  
Det teologiske fakultet  
Universitetet i Oslo

Vår 2011

**Veileder: Professor Trond Skard Dokka**

## Abstrakt

Pål O. Holte, Med livet som læremester. Mystikk, religion og erfaring hos Kristian Schjelderup. Kristian Schjelderup var sterkt influert av den kristne mystikken. Erfaring, og ikke dogmer, utgjør religionens vesen. Schjelderup betrakter mystikken som selve hjerteslaget i religionen og urmotivet i sjelen. I denne masteroppgaven gir jeg et portrett av Schjelderup som kontemplativ tenker og teolog, med spesiell vekt på dynamikken mellom synds- og hellighetsopplevelse. Mennesket er for Schjelderup et dobbeltvesen. Fra avgrunnen strekker det sine armer mot himmelen. Stillhet er veien til Gud og betingelsen for at møtet mellom Gud og menneske skal komme i stand. Men stillheten er også syndens forstørrelsesglass: avmakten foranlediger gudserkjennelsen. Schjelderups syndsbegrep er ontologisk. Synd er for ham en erkjenneshindring, sløret som hindrer oss i å se verden som et uttrykk for Guds skaperverk. Men Schjelderup vil også si at syndens makt nettopp ikke er total. Det finnes en positiv kjerne, en rest, en gudbilledlighet som sikrer at gudserkjennelse kan komme i stand, og Schjelderups etablerer slik et positivt antropologisk grunnlag for gudserkjennelse.

Indeksord: Schjelderup, stillhet, mystikk, kontemplasjon, gudserkjennelse

## Forord

En stor takk går til Trond Skard Dokka, professor i systematisk teologi ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Trond har gitt meg innsiktsfull veiledning og vært en inspirator i skriveprosessen. Jeg kan trygt si at besvarelsen ikke hadde foreligget uten hans hjelp og bidrag. Jeg vil også benytte anledningen til å takke Mandal bibliotek for å ha gitt meg anledningen til å arbeide utover bibliotekets ordinære åpningstider. Edgars bakeri skal også ha takk for gratis kaffe. Til sist vil jeg takke min familie: min kone og mine to barn for alle gode ting de bringer inn i mitt liv.

Mandal i mai 2011

*Pål O. Holte*

## Innholdsfortegnelse

INNLEDNING .....	6
Bakgrunn .....	6
Problemstilling .....	8
Kilder og metode .....	8
Fremgangsmåte .....	9
Kunnskapsstatus og relevans .....	9
1. KRISTIAN SCHJELDERUPS LIV – EN SKISSE .....	11
Ungdomstid og oppbruddstid .....	11
Asketiske betraktninger .....	12
... og på Jesu enkle lære .....	13
<i>Mysterium tremendum et fascinatum</i> – Schjelderups møte med mystikken og Rudolf Ottos hellighetsteori .....	14
«Der mennesker blir guder» - Schjelderups Østen-begeistring .....	16
Gryende religionspsykologisk interesse .....	19
Et menneske finner sin tro famlende – Schjelderups kristne gjennombrudd .....	21
2. INNFØRING I MYSTIKKEN OG ET RISS AV DENS FORSKNINGSHISTORIE .....	23
Innledning .....	23
Etymologi .....	24
Mystikk som nærvær .....	24
Mystikken som religionens sentrum – arven fra William James og perennialismen .....	25
Mystikkforskningens konstruktivistiske vending .....	27
Den annen vending: fra konstruktivisme til dekontekstualisme: .....	30
Mystikk som desautomatisering og uttømming .....	32
Mystikkforskningen oppsummert .....	35
3. MELLOM FORDERVELSE OG FORHERLIGELSE – .....	36
SCHJELDERUPS MYSTISKE ANSATSER .....	36
Innledning .....	36
Syndens makt – tanker om menneskets natur .....	37
Stillhet som veien til Gud .....	39
Stillhet som metode – Schjelderups kontemplative trinn .....	42
Det utsigelige som religionens egenart .....	44
Religion og religioner – Schjelderups pluralistiske religionsteologi .....	49
Det evige og det aktuelle – motsetning eller enhet? .....	52
Alle enkeltsjellers frelse – Schjelderups individualistiske frelsesforståelse .....	54
Kristusbilder .....	56
Fra veiviser til virkende kraft? .....	59

4. TOLKNING – SCHJELDERUPS TANKER I STØRRE KONTEKST .....	62
Schjelderup og intuisjonen – perspektiver fra Bergson.....	62
Schjelderup som perennialist .....	65
Mellom dualisme og enhet – Schjelderups mystiske erfaring.....	68
Synd- og hellighetsopplevelse hos Kristian Schjelderup .....	69
Å si det uutsigelige – Schjelderups apofatiske ansatser .....	73
Mystikkens universalisme og kristen åpenbaringstro .....	74
Kontemplasjon og handlingsliv .....	76
Avsluttende betraktninger.....	77
LITTERATUR.....	79

# INNLEDNING

## Bakgrunn

«Det underlige er», sier den fengslede Kristian Schjelderup til en fengslet forsamling på Grini, «at nettopp til det menneske som er tvunget i kne, kan Gud komme og åpenbare seg». <sup>1</sup> Sitatet er gjengitt i boka *Guds hus i fangeleiren*, som utkom i 1945, like etter Tysklands kapitulasjon. Schjelderup, som i sin ungdom hadde gått langt i å hylle den tyske militære disiplin, hadde vært internert på Grini fra 1942. Han var selv blitt tvunget i kne, av bunnløs tvil. Livet så langt – Schjelderup er 51 år gammel når freden kommer – hadde vært en krevende reise, fra barnetroens trygge havn via ungdomstidens lunefulle trosfarvann, til voksenlivets radikale tvil.

Kristian Vilhelm Koren Schjelderup, troende tviler, var sterkt influert av den kristne mystikken. Allerede i 1926 formulerte han i boken *Religion og religioner* det som skulle bli en grunnsats i hans videre tenkning: Erfaring, og ikke dogmer, utgjør religionens vesen. Ja, Schjelderup tar sine skrifter til orde for å betrakte mystikken som et religiøst felleselement, som selve hjerteslaget i religionen og urmotivet i sjelen. Mystikken er, slik Schjelderup ser det, de ulike religionenes universelle grunnlag, og derfor også forbindelsen og broen mellom dem.

Schjelderup understreker konsekvent erfaringens forrang framfor dogmet. Den teologiske diskusjon tillegger han liten vekt, og går så langt som å anse den som et krisetegn, som et tegn på et gudsliv som er i ferd med å dø ut. Han er en paradoksal tenker. Han er den fromme fritenkeren, den pietistiske mystikeren. I sine tidlige skrifter er han konfronterende i formen. Ånd settes opp mot bokstav, Jesu enkle lære mot århundrenes forvanskning. Senere mykes dette opp, og tidligere motsetninger forenes.

Forbindelsen til den kristne mystikken er nær. Opplysende er hans bruk av de bibelske tekstene. Schjelderup viser nemlig, når han skal anskueliggjøre egne syn, gjerne til mystiskpregede passasjer hos Paulus. Eller han siterer de johanneiske skriftene. Bibelreferansene viser en forkjærlighet for Elias-beretningen og deler av den johanneiske og paulinske brevlitteraturen, noe som minner oss om at Schjelderup for det første er godt bevandret innenfor den kristne mystikkens litteratur. Men muligens forteller det også noe om et sammenfall i erfaringer, en overbevisning om at religionens og troens vesen er å finne på dypet av menneskesinnet.

Religion er for Schjelderup «oplevelsen av en guddommelig livssammenheng bakom

---

<sup>1</sup> Schjelderup 1945: 39

<sup>2</sup> Schjelderup 1999: 536

den naturgitte omskiftelige tilværelse». <sup>2</sup> Religion har med opplevelse og erfaring å gjøre. Den religiøse opplevelsen er lik på tvers av de ulike religionene. Den er den menneskelige tilværelses urmotiv, hjerteslaget som banker på innsiden av dogmene.

Samtidig står Schjelderup i en bestemt idehistorisk sammenheng. Det tidlige 20. århundre er tiden for den såkalte anti-intellektualistiske vending i vestlig filosofi. Inspirert av franskmannen Henri Bergson vendes oppmerksomheten bort fra intellektet og den rasjonelle utlegning i retning av den intuitive dimensjonen. Parallelt med dette løper en sterk interesse for den kristne mystikken og for Østens religion og filosofi. Epokegjørende er William James utgivelse av boken *Varieties of Religious Experience* fra 1903. James, som er religionspsykolog, hevder at den mystiske erfaringen er sentrum i alle religioner. Schjelderup leser James, og lar seg inspirere. Av James og mystikkforskningen. Av katolsk klostertradisjon. Av buddhisme og psykoanalyse. Han er en pioner innenfor psykologiforskningen i Norge, og oversetter Freuds *Forelesninger til innføring i psykoanalysen* fra tysk i 1929 – den første oversettelse av Freud til norsk. Men også i religionsdialogen er han en foregangsfigur.

Tidlig tar han til orde for gjensidig ideutveksling mellom buddhisme og kristendom. Allerede i 1923 snakker han om hvordan kristendommen bør la seg inspirere av den meditativt kontemplative dimensjonen ved buddhismen – en generasjon før den kontemplative fornyelse setter inn i den katolske kirken i og med Thomas Mertons arbeider. Schjelderups religionsdialogiske interesse hviler på en pluralistisk religionsteologi som betrakter alle religioner som potensielt «frelsesbærende».

I mellomkrigsårene står han utenfor kirken. Han blir nektet et prestekall nordpå.. Bakgrunnen er utgivelsen av den kontroversielle *Hvem Jesus var og hvad kirken har gjort ham til* (1924). Jesus, sa han her, var en enkel vismann, en livlege, en mystiker. Kirken derimot, har gjort ham til en fjern verdenshersker og dermed irrelevant. Mot slutten av 1930-årene orienterer han seg igjen mot kristendommen og mot kirken. Under krigen blir han predikant. Prest blir han ved dens avslutning. Parallelt endres tenkningen om Kristi rolle. Vismannen blir en virkende kraft. Interessen for kontemplasjon og meditasjon tar han med seg videre.

Tilgrunn for hele hans forfatterskap ligger den dype overbevisningen om at mennesket er blitt gitt muligheten til å oppleve eller erfare Gud. Den teologiske tradisjonen uttrykker dette ved hjelp av ideen om menneskets gudbilledlighet. Schjelderups tenkning kan forstås som et forsøk på løfte fram nettopp denne gudbilledligheten, for derved å etablere et positivt

---

<sup>2</sup> Schjelderup 1999: 536

antropologisk grunnlag for gudserkjennelse.

## Problemstilling

Jeg vil i dette masterarbeidet gi et portrett av Kristian Schjelderup som kontemplativ tenker og teolog. Arbeidet konsentrerer seg om følgende forskningsspørsmål: Hvordan forstår Schjelderups menneskets situasjon og egenart – hva er hans antropologiske grunnsyn? På hvilken måte mener Schjelderup at mennesket evner å tre i fellesskap med Gud? Hva er for ham religionens vesen? Hvordan forenes kontemplasjon og handlingsliv? Hvordan forstår Schjelderup frelse? Hva er hans religionsteologiske grunnsyn, og hvordan forener han mystikkens universalisme med kristen åpenbaringstro?

## Teori

Til å belyse problemstillingen tar jeg utgangspunkt i nyere mystikkforskning, spesielt den retningen som går under navnet dekontekstualisme. Dekontekstualistene, med mystikkforskeren Robert Forman og filosofen Richard Franklin i spissen, setter mystisk erfaring i forbindelse med hva det kaller «uttømming», dvs. en tilstand der bevisstheten tømmer seg for positivt bevissthetsinnhold.<sup>3</sup> Dette, mener de, er felles for mystikere på tvers av verdens ulike religioner. Jeg knytter også an til utviklingspsykologen og mystikkforskeren Arthur J. Deikmans teori om bevissthetens ulike modi. Deikman skiller mellom hva han kaller overlevelsesselvet og det mottakende selv, og mener den mystiske erfaringen manifesterer seg som en overgang fra førstnevnte til sistnevnte. Denne prosessen betegner han som desautomatisering.<sup>4</sup> Deikman hevder dermed at den mystiske erfaringen har et klart fysiologisk-psykologisk korrelat.

## Kilder og metode

Arbeidet vil basere seg på nærlesning av originaltekster. Jeg undersøker tre tekster – det lille meditasjonsskriftet *Ved døren* fra 1929; prekensamlingen *Guds hus i fangeleiren* (1945) og det sene erindringskriftet *Veien jeg måtte gå* (1962) og benytter meg vekselvis av beskrivelse og

---

<sup>3</sup> Forman 1990; Franklin 1990

<sup>4</sup> Deikman 2002



innholdsanalyse. Jeg har en komparativ tilnærming til tekstmaterialet. Området er hittil ganske utforsket, og dette gir arbeidet et eksplorerende tilsnitt. Oppgaven vil basere seg på sammenlignende tekststudier, og skriver seg inn i en hermeneutisk orientert vitenskapstradisjon som søker forståelse.

## Frengangsmåte

Jeg presenterer i første kapittel en kort biografisk skisse av Schjelderups liv og tenkning, med fokus på de forholdene som setter ham i forbindelse med mystikken. Jeg gir deretter i kapittel to en ganske omfattende redegjørelse for tendenser i mystikkforskningen i det 20. århundre, fra den såkalte perennialistiske posisjonen som vokser frem ved århundrets inngang, til den dekontekstualistiske mystikkforskningen som skyter fart i årene etter 1990. Slik ønsker jeg å utvinne et analytisk apparat som kan hjelpe meg til å perspektivere den empiriske analysen. Kapittel tre utgjør den empiriske analysen. Jeg tar her for meg tre av Schjelderups bøker – *Ved døren* (1929), *Guds hus i fangeleiren* (1945) og *Veien jeg måtte gå* (1962) (heretter omtalt som *Ved døren*, *Guds hus..* og *Veien..*) og analyserer dem med henblikk på forskningsspørsmålene som jeg skisserte ovenfor. Jeg behandler først Schjelderups menneskesyn og hans syn på kontemplasjonens rolle. Deretter ser jeg på hans syn på den religiøse erfaringens egenart før jeg i tredje punkt undersøker forholdet mellom kontemplasjon og handling. Jeg undersøker deretter Schjelderups frelsessyn, hans religionsteologi og hans syn på Kristus. Kapittel fire er arbeidets drøftingskapittel, og omfatter den mer generelle tolkningsdelen. Det er her jeg forsøker å se Schjelderup i lys av de analytiske begrepene jeg utvinner i kapittel to.

## Kunnskapsstatus og relevans

Det løper en mystisk understrøm gjennom nyere norsk kirkehistorie, og gjennom norsk kristen spiritualitet i det 20. århundre, men denne har så langt vært relativt lite utforsket. Det er velkjent at vi innen den norske antroposofisk inspirerte diktningen på 1900-tallet finner klare referanser til mystikken. Mindre kjent er det at mystikken også levde innenfor kirken. Mellomkrigstiden var en usedvanlig produktiv periode hva angår den norske kirkehistoriske ideutviklingen. Den norske kirken stod på denne tiden i spenningsfeltet mellom kildekritisk liberalteologi og nyortodoksien. Imidlertid løper det en tredje strømning gjennom kirken i

samme periode, en strømning i utkanten, en strømning i periferien – den mystiske.<sup>5</sup> Området er som sagt relativt lite utforsket, og det foreligger derfor ikke mye sekundærlitteratur på feltet. Det finnes så vidt meg bekjent kun ett arbeid på norsk som omhandler Schjelderups forhold til mystikken.<sup>6</sup> Mystikk i nyere norsk protestantisk tenkning har ikke blitt viet nevneverdig oppmerksomhet.

---

<sup>5</sup> Også Schjelderups samtidige, teologene Tord Godal og Kina-misjonæren Karl Ludvig Reichelt, delte fascinasjonen for mystikk og østlig filosofi. Godal disputerte for den teologiske doktorgraden i 1947 på avhandlingen *Meditasjonen og dens betydning for erkjennelsen*. Godal utviklet her en fenomenologisk inspirert erkjennelsesteoretisk modell som understrekte innlevelsen- og opplevelsens forrang fremfor den rasjonelle analysen. Meditasjonen ble for Godal en praktisk vei til sann kunnskap om gudsåpenbaring. Det samme syn ligger til grunn for et lite skrift han gav ut mot slutten av sin bispegjering, *Meditasjon: En veg for Guds ord til den enkelte* (1979). Reichelt, den store kinamisjonæren, er på sin side sterkt påvirket av buddhistisk tenkning. Reichelt begynner som utsending for NMS, men utvikler et syn på buddhismen som misjonsselskapet finner farlig. Buddhistene blir for ham sannhetssøkere og medvandrere på Veien (*Tao*). Buddhismens innerste forestillinger peker – han er overbevist om dette – frem mot Kristus.

<sup>6</sup> Håkon Repstad: *En mystikk for det moderne menneske. Kristian Schjelderups mystikk i idehistorisk kontekst*, hovedoppgave i idehistorie, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo 2001.

# 1. KRISTIAN SCHJELDERUPS LIV – EN SKISSE

## Ungdomstid og oppbruddstid

Kristian Wilhelm Koren Schjelderup (1894-1980) vokser opp på Dypvåg prestegård like utenfor Tvedestrand. Miljøet er idyllisk: stor hage rundt prestegården, vakker natur, kjærlige foreldre. Om vinteren aker de kjelke, om sommeren bader og stuper de fra knausene.

Schjelderup minnes i *Veien*.. barndomsårene med glede. Oppveksten på prestegården i Oddernes – familien reiser til Kristiansand i 1903 - er preget, sier han retrospektivt, av «det gode hjemmets stillfarne, enkle fromhet».<sup>7</sup>

I 1912, etter å ha avlagt examen artium ved Kristiansand katedralskole, tar han dampbåten til Kristiania for å studere. Det er her, på Det teologiske fakultet, at den 18-årige Schjelderup for alvor kjenner på kroppen den sterke spenningen som preger samtidens kirkedebatt: den tilspissede teologiske striden om den liberale teologien.

Han studerer på denne tiden under Johannes Ording. Ording, som siden 1906 hadde vært professor i dogmatikk ved fakultetet, står i kirkestridens sentrum.<sup>8</sup> Ording er inspirert av tysk teologi, spesielt av Albert Ritschl og vurderingsteologien. De religiøse utsagn, sier vurderingsteologien, er ikke først og fremst værensdommer, men verdidommer. Utsagnene er symboler. Religionens kjerne ligger derfor ikke i det faktisk historiske – den lar seg ikke oppsummere som en kjede av historiske kjensgjerninger. Kjernen ligger annetsteds: i tilliten til Jesus, i tilliten til Gud, i det personlige fromhetsliv.<sup>9</sup> Kristendom er således for vurderingsteologien ikke primært en ansamling dogmatiske formler, men en livsvei. Målet for den enkelte blir *imitatio Christi*, et liv i Kristi etterfølgelse på den moderne vitenskapens premisser.

Men dette betyr også at Kristus må forenes med moderniteten og den moderne naturvitenskapelige verdensanskuelse – Ording gikk så langt som til å avvise Jesu legemlige oppstandelse som blind biblisisme. Det ligger et kreativt element her: Kristus «demytologiseres» fra kosmisk frelsesfigur til jordnær vismann. Oppstandelsens legemlige side må avvises. Undrene må avvises. Mest av alt må de religiøse dogmene omtolkes. Kristendommen må ikke skyve det moderne mennesket fra seg, ikke foreta den blinde troens

---

<sup>7</sup> Schjelderup 1962: 13

<sup>8</sup> Spesielt mener man at Ordings sakramentssyn ligger utenfor den lutherske sakramentslæren - Ording hadde i sin doktorgradsforelesning tatt til orde for å betrakte nattverden symbolsk. Nattverdselementene er symboler, ikke uttrykk for Kristi reale nærvær. Likefullt blir Ording i 1906 innsatt som professor i dogmatikk ved Det teologiske fakultet.

<sup>9</sup> Repstad 1989: 33-34

skjebnesvangre *sacrificium intellectus*. Samtidig kan ikke kristendom reduseres ensidig til rasjonalisme og fornuft.

Schjelderup befinner seg i årene under og like etter verdenskrigen i dette idelandskapet, mellom en tradisjonell kristendom han har forlatt, og en ny kristendom hvis kjerne han ennå ikke har funnet. Det er likevel først etter 1916 at den liberale teologiens kildekritiske perspektiv for alvor arbeider seg inn i ham. Dette er en gradvis utvikling. Så sent som i 1916 snakker han om «hvordan den moderne bibelkritikk voldtar *alt.*»<sup>10</sup>

### Asketiske betraktninger

Schjelderup holder en rekke foredrag i perioden 1917-21. Han taler poengtert og elegant. I oppgaven «Religionens hovedarter og blivende vesen» fra 1917 øyner vi, som Repstad har bemerket, for første gang motiver som senere skal stå i sentrum: skillet mellom levende religiøsitet og død dogmatikk; skillet mellom tro og viten; interessen for å forstå religionen psykologisk.<sup>11</sup>

I samme skrift innføres ideen om tre hovedformer av religion: naturreligion, åpenbaringsreligion og filosofisk religion. Mellom disse går en stadig stigende linje – Schjelderup tenker evolusjonistisk. Naturreligionen avløses, ettersom menneskets bevissthet utvikler seg, av høyere religionsformer. Den høyeste formen er den filosofiske religion. Kristendommen, slik den er utlagt ved de tyske universitetene, er religionens krone. Åpenbaringsreligionen tilvirkes av det religiøse geniet, av de store personlighetene. All virkelig utvikling må tilskrives geniet. Dogmedannelsen blir i dette perspektiv et forfall. Den opprinnelige perioden, som gjennomstrømmes av det religiøse geniets stråleglans, erstattes nå av bokstavens tørre formler og regler. Naturlig nok får hans religionsforståelse klare anti-dogmatiske trekk. Kristendom, sier han i et foredrag fra 1917, er ikke en «overnaturlig lære», ikke «dogmer om jomfrufødsel og forsoning.» Kristendom er innlevelse, hengivelse, personlig engasjement.

Interessant nok beveger Schjelderup seg i retning av liberalteologien på samme tidspunkt som fremtredende yngre europeiske teologer – med sveitseren Karl Barth i spissen – vender seg bort fra den. Den nye teologien som vokser fram etter 1920 – den såkalte nyortodokse teologi -vektlegger det åpenbarte ordet som ekstern virkelighet. Barths evangeliske teologi markerer sluttunktet for det 19. århundres teologi med dens

---

<sup>10</sup> Repstad 1989: 44

<sup>11</sup> Repstad 1989: 45

kulturoptimistiske tilsnitt og positive menneskesyn. Barths teologi forskyver tyngdepunktet bort fra menneskets religiøse potensial mot det åpenbarte gudsord «senkrecht von Oben.»<sup>12</sup>

### Jakten på den rene religion...

Schjelderup opererer omkring 1920 med et skarpt skille mellom religion og kultur. Det er om å gjøre og «løse kristendommen ut fra dens skjebnesvangre forbindelse med de øvrige kulturgebeter», sier han på et møte i 1918.<sup>13</sup> Bakgrunnen er selvsagt krigens sammenblanding av religion og nasjonalisme: «Kristendommen må bli mer indre religiøs, mindre praktisk, mindre etisk og mindre kulturell. Vi trenger ingen kristelig moralitet (...) Det vi trenger, er religion, absolutt religion». Kjernen i religion er for den 25-årige Schjelderup den ensomme kontemplasjon. Den enkeltes liv med Gud er hva saken gjelder. Bildet han bruker er av den ensomme mannen på fjellet. Schjelderup leter etter de store religiøse forbildene. Prestene i kirken er for dagligdagse og kjedelige. «Der skal være noe ekstraordinært og hemmelighetsfullt med det religiøse liv», betror han sin psykoanalytiker Oskar Pfister noen år senere. Sann religion er strengt asketisk.

Allerede i foredraget «Bør prester leve i sølibat» fra 1916 utviklet Schjelderup tanken om at Jesus var en verdensfornektende asket. Klostersvesenet står i sentrum for interessen. Han forherliger katolisismen. Protestantismen forakter han. Luthers største periode var før han ble gift. Senere ble han en kompromissets mann. Derfor er protestantismen for platt, for tørr, for kjedelig. Den verdensflyktende religiøsiteten, som Schjelderup mener å finne i katolisismen, er den høyeste. «Vi trenger *religion*, religion helt ut. Og da mener jeg at sølibatstanken naturlig melder seg.»<sup>14</sup> Ingen kan nemlig tjene Gud og sin kone. «Den ekte katolske prest», skriver han, «har hverken hjem eller fedreland. *Kirken* er hans hjem og fedreland». I 1955 er Schjelderup en gift mann og biskop i Den norske kirke.

### ... og på Jesu enkle lære

Årene like etter verdenskrigen er produktive hva praktisk engasjement angår. Schjelderup tiltrer som formann i Det norske studentersamfund i 1919 og blir, til tross for sine ganske

---

<sup>12</sup> Barth 1978

<sup>13</sup> Sitert i Repstad 1989: 49

<sup>14</sup> Schjelderup 1916: «Bør prester leve i sølibat», sitert i Repstad 1989: 53

skarpe liberalteologiske standpunkter, utnevnt som stipendiat i systematisk teologi i 1921, en stilling han innehar til 1927. Et par år senere blir han dessuten formann i Norske Studenters Kristelige Forbund, eller «Forbundet». De formelle vervene løper parallelt med en intensiv foredragsvirksomhet, og foredraget blir nå hans foretrukne uttrykksform.

Det indre liv i religionen er stadig det han leter etter. «Jesu hovedformål var ikke å gå rundt å lindre ytre nød og skape sosiale reformer», sier han i sin avslutningspreken på praktikum i desember 1918.<sup>15</sup> Likevel åpnes det nå, i større grad enn før, for det aktive etiske engasjementets plass i religionen. Men kristendom er fortsatt stille selvbetragtning: «Mennesket skal i stadig kamp med seg selv i stillhet søke Gud», sier han vinteren 1919.<sup>16</sup>

Det er i begynnelsen av 1920-årene at Schjelderup utvikler teorien om Jesu enkle lære. Prekentonene blir lysere, kristendom gave heller enn krav. Gud er kjærlighet. Alle mennesker er søsken. Men det har aldri vært snakk om noen objektiv forsoningslære. Forsoningslæren gjør Gud til en krenket privatperson, «hvis rettigheter engang var blitt krenket, som var blitt vred og krevde straff. I Guds vesen kjemper hans strenge dømmende rettferdighet med hans kjærlighet, og resultatet blir at på rettferdighetens blodige alter ofrer Gud sin egen sønn.»<sup>17</sup>

Schjelderup innfører nå et skille mellom hva han kaller «Jesu gud» og «teologiens Gud». Disse to er diametrale motsetninger. Kirkehistorien har nemlig fortegnet Jesu gudsbilde, gjort ham til en opphøyet og fjern verdenshersker. Jesus, sier han, kom «ikke til verden for å bringe en ny lære, stifte et nytt kirkesamfunn», men «for å leve det høyest mulige menneskelige personlighetsliv (...).<sup>18</sup> Sann kristendom finner du i det personlige engasjement og fromhetsliv. Vi står ved inngangen til Schjelderups kirkekritiske periode, en periode som strekker seg fra begynnelsen av 20-årene til den andre verdenskrigs utbrudd.: «Vi spør ikke kirken, men Jesus av Nasaret om hva kristendommen er for noe», sier han sarkastisk vinteren 1920.<sup>19</sup>

### *Mysterium tremendum et fascinans* – Schjelderups møte med mystikken og Rudolf Ottos hellighetsteori

Høsten og vinteren 1920-21 oppholder Schjelderup seg i Marburg i Tyskland. Universitetet i Marburg er et sentrum for den tyske liberale teologien. Det er også her Rudolf Otto siden

---

<sup>15</sup> Sitert i Repstad 1989: 65

<sup>16</sup> Sitert i Repstad 1989: 66

<sup>17</sup> Sitert i Repstad 1989: 68

<sup>18</sup> Sitert i Repstad 1989: 70

<sup>19</sup> Sitert i Repstad 1989: 71

1917 har innehatt et professorat i teologi. Otto hadde i boken *Das Heilige* gjennom sammenliknende religionsstudier forsøkt å finne fram til det særegne i religionen. For Otto lå dette i hellighetsopplevelsen. Det guddommelige er, sier han, «das ganz Andere», noe kvalitativt forskjellig fra alle dagliglivets erfaringer. Gud er den hellige og numinøse, og religionen er derfor irrasjonell i sin grunnkarakter. Den befinner seg bortenfor intellektet og tankens område, bortenfor diskursen. Dette er perspektiver som Schjelderup etter hvert fører inn i sin egen tenkning. «Og et helt enestående menneske er han», skriver Schjelderup hjem.<sup>20</sup> De to blir nære venner.

Impulsene fra Otto gjør seg gjeldende i artikkelen «Katholisismens vesen» fra 1924. Schjelderup beskriver her det katolske messeoffer inngående. Menigheten bøyer seg «i stum tilbedelse og indre henrykkelse foran dette mysterium tremendum et fascinans», skriver han, og sikter til menighetens svar på liturgens fremvisning av hostien.<sup>21</sup> Begreper og ideer overføres. Spesielt gjør Ottos påvisning av religionenes fellestrekk inntrykk på Schjelderup. Opplevelsen er essensen. Schjelderup utvikler fra midten av 1920-årene ideen om at religionens vesen ligger i det apofatiske og uutsigelige.

Oppholdet i Marburg blir avgjørende. Han stifter også her bekjentskap med Friedrich Heiler, en katolsk konvertitt til den lutherske kirke. Vinteren 1920-21 holder Heiler to forelesningsserier, den ene om buddhismen, den andre om den kristne mystikkens historie. Schjelderup drar deretter i 1921 på en lengre retreat i benedikterklosteret Beuron i Sør-Tyskland.

At Schjelderup selv har hatt mystiske opplevelser, vitner samtalene med psykoanalytikeren Oskar Pfister om: «Enkelte ganger har det virkelig hendt at jeg har kunnet glemme med selv helt, miste min egen individualitet. Jeg har hatt en følelse av at jeg smeltet sammen med alt omkring meg, gikk opp i alt det guddommelige», betror han den sveitsiske presten.<sup>22</sup>

Schjelderups interesse og fascinasjon for mystikken, spesielt i sin katolske tapning, skriver seg fra årene like etter 1920, og følger ham livet ut. Opptattheten av mystikk løper parallelt med et pluralistisk religionsteologisk grunnsyn: «Vi må lære at sannheten kan uttrykkes på hundre tusen forskjellige måter, og at dog hver måte kan være sann», sier han i 1921. I talen i Skjervøy kirke sommeren 1921 blir mystikkelementene tydelige: «Som Jesu disipler i kjærlighetens tjeneste har vi Himmelriket selv i eie. Og når vandringen er endt, når

---

<sup>20</sup> Sitert i Repstad 1989: 83

<sup>21</sup> Sitert i Repstad 1989: 83

<sup>22</sup> Sitert i Repstad 1926: 84

vi har nådd fjellets lysende topp og skuer inn over evighetens vidder, når vi er hjemme hos Gud og nyter den evige hvile – ja, da priser vi oss lykkelige som fulgte den trange vei og ikke ble nede i dalbunnen.»<sup>23</sup> Schjelderup vil si at religionens kjerne bare gripes i den mystisk-intuitive innlevelsen.

Muligens Inspirert av Ottos egne studieturer legger Schjelderup i 1922-23 ut på en lengre studiereise i Østen. Han krysser grensen til Nepal på elefantryggen, og besøker Buddhas fødested. Han tilbringer også en måned ved Kwanyin-klosteret på øya Putoshan i Øst-Kinahavet, og mediterer med yogier i fjellhuler i Nord-India. I Poona oppsøker han Gandhi, som da sitter fengslet. Uvanlig for en norsk teolog i begynnelsen av 1920-årene. Schjelderup blir den første som formidler Gandhis tanker i Norge.

Sommeren 1923 holder han sin forsinkede doktorgradsforelesning over selvvalgt emne. Tittelen er betegnende: «Mystiken som element i Jesu fromhetsliv». Schjelderup fremstiller her Jesus som den perfekte mystiker, som en mann med helt spesielle evner. Men Guds sønn, det er han ikke. «Han var et menneske som oss, og er nå død og borte som så mange andre», heter det i de såkalte Dagblad-artiklene fra 1925. Målet med Dagblad-artiklene er å tegne et bilde av mennesket Jesus: «La oss si det like ut: Vi kan ikke lenger bekjenne oss til troen på *Jesu guddom*», skriver han, og tilføyer: «Gudesønner fødes ikke til verden, hverken i en Jesu, en Buddhas eller en Krishnas skikkelse. Det er menneskenes egen religiøse fantasi som skaper de store religiøse heroene om til guder.»<sup>24</sup>

Schjelderups rekonstruksjon av mennesket Jesus er sterkt inspirert av den tyske historisk-kritiske bibelteologien. Messianiteten, miraklene, oppstandelsen er apologetiske motiver skapt av den første menighet. Han tegner et Jesus-portrett som kommer svært nær, for nær, samtiden: «Klart hadde han gjennomskuet hulheten i borgerskapets moral og humbugen ved all offisiell skriftlærdom og kirke. Det enkelte menneskes eget indre verd var alt for ham!»

<sup>25</sup>

### «Der mennesker blir guder» - Schjelderups Østen-begeistring

*Allerede før sterkt mystisk infisert i skal han nå reise til Kina og India for å studere den riktige mystikk på nærmeste hold, kunne det enda kurere ham og føre ham tilbake til historien.*

---

<sup>23</sup> Sitert i Repstad 1989: 89

<sup>24</sup> Sitert i Repstad 1989: 133

<sup>25</sup> Sitert i Repstad 1989: 133



Ordene er Lyder Bruns, og anledningen er en julehilsen til sogneprest Krarup. Schjelderup er en omstridt mann i kirkekretser i begynnelsen av 20-årene.

Mellomkrigstiden representerer et idehistorisk skille i Schjelderups tenkning og livsorientering. Han begynner nå i sterkere grad enn tidligere å søke utover kristendommen til verdensreligionene. Først til religionshistorien, men også i sterkere grad enn før til de ikke-kristne religionene. Dialogen med verdensreligionenes store tradisjoner har et bestemt siktemål: Schjelderup ønsker å finne frem til en *allmennreligiøs* sannhet å bygge sin livsanskuelse på.<sup>26</sup> Han legger i denne perioden ut på flere lengre reiser. Spesielt viktig blir møtet med kinesisk buddhisme – ch'an-buddhismen. Schjelderup ønsker og «lære disse religioner å kjenne innenfra», og også «om mulig gripe det indre religionenes liv som åpenbarer seg i så mange skiftende og forskjelligartede former rundt om i verden». Størst inntrykk gjør samværet med kinesiske buddhistmunker i kinesiske klostre. Han blir slått av «det store alvor» i munkenes religiøse lengsel.<sup>27</sup>

Møtet med verdensreligionene bevirker fra midten av 1920-årene en interessant forskyvning av forskningsinteressen fra den generelle religionshistorien til religionspsykologien. Schjelderup begynner nå, fra midten av 1920-årene, å interessere seg for religionenes forhold til, og mulige forankring i menneskesinnet. Samværet med de buddhistiske munkene i Kina introduserer ham for buddhistisk oppmerksomhetsmeditasjon, eller «de metoder som kan vise vei også til de ubevisste krefter som er med på forme menneskesinnet.»<sup>28</sup> Kjennskapet til buddhismen og buddhistisk oppmerksomhetsmeditasjon blir toneangivende for hans egen åndelige utvikling, og presumptivt også en medvirkende faktor til interessen for den kontemplative dimensjonen ved kristen tro og praksis.

Tidlig trekker han konklusjonen at det innenfor alle verdensreligionene må finnes en felles, indre kjerne, et noe som binder dem alle sammen. Svaret finner han i *den religiøse erfaringen*. I skriftet *Ved døren* fra 1929 sier han at det finnes «en stille røst som fra dypet av sjelen lyder fra ethvert religiøst grepet menneske». Det finnes noe «som lever i alle religioner som deres innerste hemmelighet, det uten hvilket de slett ikke er religion.»<sup>29</sup> Alle religioner har altså en felles kjerne: «Ethvert religiøst menneske kjenner i dypet av sin sjel berøringen med en annen og større og rikere verden, Gud.»<sup>30</sup> Interessen for religionens indre dimensjon innebærer samtidig viss skepsis for dens ytre formelle uttrykk.

---

<sup>26</sup> Schjelderup 1962: 17

<sup>27</sup> Schjelderup 1962: 17-18

<sup>28</sup> Schjelderup 1962: 18

<sup>29</sup> Schjelderup 1960: 13

<sup>30</sup> Schjelderup 1960: 15

I 1922 legger Schjelderup ut på den ovenfor omtalte studiereisen til Asia. Interessen for buddhismen og mystikken har han hatt siden studietiden. I India stifter han bekjentskap med hatha-yoga. Turen munner ut i reiseskildringen *Der mennesker blir guder* i 1923. Schjelderup er utsendt som delegat for Norges Kristelige Studenterbevegelse til den 11. verdenskongress i World Student Christian Federation. Konferansen skal avholdes i Peking i april. Han går i land i Hong Kong i mars, etter to måneders sjøreise. Tidligere har han vært i kontakt med Kina-misjonæren Karl Ludvig Reichelt, som siden 1903 har vært Misjonsselskapets betrodde utsending i Kina.

Særlig inntrykk gjør oppholdet i buddhistklosteret i Nanking, hvor Reichelt har oppholdt seg: «Buddhistprestene er alltid meget elskverdige (...) De trakterer oss rikelig med te og alskens nøtter. Men synderlig høytstående i intellektuell henseende synes de ikke å være», skriver han i et av reisebrevene.<sup>31</sup> Reisen inkluderer et to måneders opphold i Japan. Han besøker en stor shinto-fest i Kyoto, og flere buddhistklostre. I oktober ankommer han Calcutta, og reiser videre til Bodhgaya, hvor han hospiterer i et brahmankloster. I desember 1922 sender han det siste reisebrevet til Aftenpostens lesere, full av beundring for oppriktigheten i den buddhistiske søken: «Nå har jeg fullført pilegrimens gang til buddhismens helligste steder. Med de tusen fromme fra Burma og Ceylon, fra Tibets berg og det fjerneste Østen, har jeg i ydmyk andakt bøyd mitt hode og tilbedt Asias lys. Og de hellige steder har talt til meg. De har på ny og med levende realistikk fortalt den vidunderlige historie om Indias største sønn, kongesønnen, som ble en tiggermunk og fant den høyeste forløsning. Gautama Buddha, den opphøyde og fullkomne, verdens øye, de syke sjelers lege.»<sup>32</sup> Det er nettopp uttalelser som «Asias lys» som skaper problemer for Schjelderups arbeid som leder av Forbundet i 1920-årene.

Buddhismen fascinerer ham, spesielt i mahayana-versjonen. Mahayana-buddhismen understreker nemlig ifølge Schjelderup mer enn de andre retningene nestekjærligheten som ideal. Bodhisattvaen er også for ham et religiøst forbilde, mennesket som gir avkall på sin egen inntreden i nirvana for å avhjelpe de andres lidelse.

Østen-reisen blir formidlet i lysbildeserier og foredrag. Han kommer hjem til et norsk kristent miljø hardt preget av pågående kirkestrid. Schjelderups Østen-foredrag vekker begeistring, men møter også hard motsand. En innsender skriver i et leserinnlegg i den konservative kristne ukeavisen Kirkelig Ukeblad: «Vet de foreldre, prester og høyere geistlige og andre som sender sine sønner til universitetets teologiske fakultet for å studere teologi, vet

---

<sup>31</sup> Sitert i Repstad 1989: 99

<sup>32</sup> Sitert i Repstad 1989: 104-105

de hva de gjør? Man bryter ikke ustraffet Guds ord, heller ikke leker man ustraffet med hedenske religioner, som har maktet å baste og binde de store million-folk i årtusener! Den unge mann trenger en ting: forbønn!»<sup>33</sup>

I *Veien...* heter det 40 år senere: «Jeg kom tilbake fra reisen i religionens verden like tvilende som da jeg dro ut (...) Men med en voksende erkjennelse av at skulle jeg noen gang finne veien inn i Guds verden, måtte det bli i den religionen som er *vår* religion, kristendommen.»<sup>34</sup> Kristendommen har, slik Schjelderup ser det, mye å lære av Østens religioner. Spesielt bør kristendommen la seg inspirere av de østlige religionenes fokus på meditasjon og selvforydypelse: «Hvis man kunne lære av østens folk den store betydning som religiøs meditasjon og selvforydypning har, tror jeg at man derved ikke alene vil vinne kraft til å gjennomføre kristendommen i sitt eget og kirkens liv, men også all smålig kirkestrid ville da falle bort av seg selv.»<sup>35</sup> Det er interessant å merke seg at den gjensidige ideutvekslingen som Schjelderup i 1920-årene tar til orde for, i økende grad blir en realitet i tiårene etter 1945 i og med fremveksten av religionsdialogbevegelsen. Buddhismen er for ham et forbilde og en kilde til indrekirkelig fornyelse. Men det samme er også mystikken.

Til doktorgraden hører to prøveforelesninger, over selvvalgt og oppgitt emne. «Mystikken som element i Jesu fromhetsliv» er tittelen på Schjelderups prøveforelesning. Han lanserer her tanken om at Jesus var mystiker. Det er snakk om en mystikk med asketiske overtoner der faste, sølibat og det kontemplative bønnelivet står sentralt. Han ender opp med å betegne Jesu mystikk som personlighetsmystikk. Personlighetsmystikken bevarer tanken om en personlig Gud så vel som på læren om nåde og forløsning.

## Gryende religionspsykologisk interesse

Schjelderups religionspsykologiske interesse daterer seg fra de siste årene av den første verdenskrigen. Spesielt fordyper han seg i amerikaneren William James' monumentale religionspsykologiske verk *Varieties of Religious Experience*. James hevdet i *Varieties...* at mystikken er religionens sentrum. Alle religioner hadde derfor en felles kjerne i den mystiske erfaringen. Interessen for James arbeider, og for psykologi generelt, er stor i det norske litterære og teologiske miljøet i årene rundt 1920. Psykologisk perspektivering ligger i tiden. Også pietismen, med Ole Hallesby i spissen, retter oppmerksomheten mot det religiøse

---

<sup>33</sup> Sitert i Repstad 1989: 111

<sup>34</sup> Schjelderup 1962: 107

<sup>35</sup> Sitert i Repstad 1989: 112

mennesket.

I 1926 drar Schjelderup til Zurich for å gå i lære hos presten og psykoanalytikeren Oskar Pfister, en av Freuds mest kjente elever. Det er i Sveits at Schjelderup stifter bekjentskap med den psykoanalytiske metoden.<sup>36</sup> Læreanalysen med Pfister gjør ham oppgitt og deprimert, kanskje nettopp derfor betrakter han psykoanalysen som en metode til selvinnsikt og personlighetsutvikling. Av Pfister får han høre at opposisjonstrangen er et uttrykk for et ubevisst farshat. Interessen og begeistringen for mystisk religiøsitet og ønsket om å gå inn og opp i guddommen derimot, er en overbygning for en sterk morsbinding.

I 1928 utkommer så studien *Askesen. En religionspsykologisk undersøkelse*. «Alt sjelsliv, også det religiøst-etiske, følger sine bestemte lover. Intet er tilfeldig, heller ikke askesen», skriver Schjelderup i manuskriptet til boken.<sup>37</sup> Schjelderup, som tidligere hadde tatt til orde for askesens absolutte verdi, er nå mer ambivalent. Askese kan nok tjene den spirituelle utviklingen, men like gjerne forfalle i destruktivt selvplageri. Det blir uansett viktig en prioritet for ham å undersøke spørsmålet om religion og den religiøse erfaringens mulige psykologiske forankring i menneskesinnet.

Den religionspsykologiske interessen skaffet ham i 1930 en stilling ved Chr. Michelsens Institutt for vitenskap og åndsfrihet i Bergen, og sammen med broren gir han så ut en religionspsykologisk studie om ulike religionstyper – *Om de tre hovedtyper av religiøs erfaring og deres psykologiske grunnlag* - i 1932. Det blir viktig å forsøke å undersøke nærmere spørsmålet om religion og den religiøse erfaringens mulige psykologiske forankring i menneskesinnet, samt å kartlegge samspillet og vekselvirkningen mellom psykologiske faktorer og religiøse uttrykksformer. Utover i 30-årene dreier interessen mer mot humanismen, men hele tiden på (religions)psykologiske premisser. Schjelderup ønsker å finne frem til humanismens sjelelige forankring, til toleransens psykologiske grunnlag. Vi befinner oss nå i hans mest kirkekritiske periode - Schjelderup omtaler da også retrospektivt denne perioden som en tid da han «ofte var kommet langt bort fra den tro som kirken forkynner.»<sup>38</sup>

1930-årene er imidlertid også vitne til et markant omslag fra teoretisk forskningsinteresse til praktisk-pedagogisk arbeid. Schjelderup begynner, sammen med vennen Anders Wyller, arbeidet med å opprette et humanistisk akademi på Lillehammer. Nansenskolen ser dagens lys i 1939, men må stenge like etter krigsutbruddet i april 1940. Den

---

<sup>36</sup> Interessant nok var det Harald Schjelderup som hadde introdusert psykoanalysen til Norge, i artikkelen «Psykoanalysen og utforskningen av det underbevisste sjelsliv» fra 1924.

<sup>37</sup> Sitert i Repstad 1989: 164

<sup>38</sup> Schjelderup 1962: 18

tidlige okkupasjonstiden benytter Schjelderup til foredragsvirksomhet – han reiser landet rundt med foredraget «Menneskesønnen» i 1941. Året etter blir han fengslet av okkupasjonsmakten. Internert i fangeleiren holder han illegale gudstjenester og prekener, og virker som sjelesørger og forkynner. Boken *Guds hus i fangeleiren*, som spiller en sentral rolle i dette arbeidets tredje kapittel, blir i all hovedsak til her.

### Et menneske finner sin tro famlende – Schjelderups kristne gjennombrudd

Schjelderup blir, som nevnt innledningsvis, arrestert og fengslet av den tyske okkupasjonsmakten i 1942. Oppholdet i fangeleiren blir et vendepunkt. Det er nå, fra omkring 1940 og fremover, at han trer frem som kristen tenker. Allerede under oppholder på Grini hadde han holdt gudstjenester, illegalt etter mørkets frembrudd eller ved morgengry. Umiddelbart etter krigen blir «Grini-bispen» formelt vigslet til prest. Den gamle rabulisten blir i 1947 utnevnt til biskop i Hamar bispedømme, 53 år gammel. I sitt bispevita omtaler han sitt voksne liv som en reise: «(...) som var jeg etter en lang tids reise, i tåke og ad vanskelige veier, endelig kommet hjem igjen.»<sup>39</sup>

Schjelderups «kristne gjennombrudd» finner sted tidlig i 1940-årene. Mye tyder på, som Repstad er inne på, at han i Ulvøysund sommeren 1940 selv har hatt en mystisk erfaring.<sup>40</sup> Kanskje det er dette vi skimter i en av prekenene fra Grini, der han skriver:

(...) meg er det iallefall gått slik at det nettopp var da følelsen av personlig nød var sterkest, at døren åpnedes inn til Gudslivets verden. Nettopp i selvprøvelsen, i den dype visshet om egen avmakt og skyld, i erkjennelsen av at jeg selv ikke maktet, fant jeg nøklen som åpnet for et nytt liv (...) nettopp til det menneske som er tvunget i kne, kan Gud komme og åpenbare seg.<sup>41</sup>

Senere, i Veien.. fra 1962 skriver han mer utdypende:

Da livet røynt på, da fikk jeg se inn i meg selv og kjente meg under dommen – da var det Kristus møtte meg som den der kunne reise opp og gi ny kraft i livskampen. Det nytter lite å diskutere dette. Det er personlig opplevelse, erfaring.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Schjelderup 1962: 20

<sup>40</sup> Repstad 1994: 449

<sup>41</sup> Schjelderup 1945: 39

<sup>42</sup> Schjelderup 1962: 131

Står vi ikke her overfor hva William James i sin tid omtalte som den mystiske erfaringens «noetiske karakter»,<sup>43</sup> en opplevelse av absolutt visshet om at det er Gud selv som har kommet nær? Er det denne vissheten som kan gjøre en gammel kirkekritiker til biskop?

---

<sup>43</sup> James 1987: 343

## 2. INNFORING I MYSTIKKEN OG ET RISS AV DENS FORSKNINGSHISTORIE

### Innledning

I Johannes av Korsets berømte bok *Oppstigningen til Karmel* heter det:

*Dersom sjelen nå foretar seg det den bør gjøre, nemlig å rense seg for alt av flekker og urenheter som tilhører det skaptens verden, noe som igjen betyr å forene sin vilje fullstendig og på fullkomment vis med Guds vilje – for å elske Gud er å strebe etter å frigjøre seg fra alt og avkle seg alt som ikke er av Gud – da vil sjelen bli opplyst og omskapt til Gud, og Gud gir sjelen sitt overnaturlige vesen på en slik måte at den synes å være Gud selv og eie det samme som Gud selv eier.*

Johannes betrakter menneskelivet som en reise til Gud. Mystikken beskjeftiger seg nettopp med livets og tilværelsens kontemplative dimensjon. Det dreier seg om en transformasjon av selvet, av «sjelen», en kvalitativ overgang mellom en gammel eksistensform karakterisert ved atskillelse og lidelse, til en ny eksistensform preget av enhet og lykke: «For selv om mystikken kan ta mange uttrykk» skriver den norske idehistorikeren Jan-Erik Ebbestad Hansen, «springer den alltid ut av en opplevelse av et fundamentalt skille mellom et sant og et falskt liv, en egentlig og en uegentlig eksistens, mellom det fragmenterte og det enhetlige, eller mellom det meningsløse og det som gir mening.»<sup>44</sup>

Den katolske abbeden Thomas Keating, som selv er en sentral skikkelse innenfor den samtidige katolske kontemplative bevegelsen, er i sin bestselger *Open Mind, Open Heart* inne på noe liknende: «Contemplative prayer is a process of interior transformation, a conversion initiated by God and leading, if we consent, to divine union.»<sup>45</sup> Keating sier at den kontemplative bønnen potensielt fører til forening med Gud, og understreker med det mystikkens eksistensielle, eller kanskje vi skal si «eksperientielle» dimensjon. Mystikk har med erfaring å gjøre. Av hva? Wayne Teasdale, katolsk teolog og mystiker, sier at vi i den mystiske erfaringen erfarer værens dypeste grunn:

Mysticism is direct, or unmediated experience of Ultimate Reality (...) Whatever word we employ, the Ground of all being and existence is what is meant. This reality is experientially accessible to us in the mystical, contemplative, or fully actualized spiritual states of mind, in

---

<sup>44</sup> Ebbestad Hansen 2005: viii

<sup>45</sup> Keating 2007: viii

the depths of consciousness itself. <sup>46</sup>

Det er verdt å merke seg at Teasdale gir uttrykk for en oppfatning av den mystiske erfaringen som understreker det universelle ved den. Mystikk er for ham umediert erfaring av den «ultimate virkelighet» (*Ultimate Reality*).

## Etymologi

Ordet mystikk stammer fra *myein*, et gresk verb som sannsynligvis opprinnelig refererer til det å lukke øyner og munn. Det er vanlig å anta at verbets innhold henspiller på det hemmeligholdet som man mener omgav gammel gresk mysteriereligion. Antikken kjenner likevel ikke begrepet «mystikk» - dette blir dannet langt senere, i 1600-tallets Frankrike. I antikken snakkes det om *mysterion* og *mystikos*. Mysterion, substantivformen, betyr «hemmelighet», *mystikos* «skjult». Den personen som innvier eleven i mysteriet, i hemmeligheten, kalles i gresk religion *mystagogos*; den nyinnvidde *mystes*. Selve initiasjonsseremonien betegnes som *mystagogia*. <sup>47</sup>

Substantivformen *la mystique* forekommer først i 1600-tallets Frankrike. Ifølge Ebbestad Hansen betegner «mystikk» fra og med det 17. århundre en spesiell kristen troserfaring, en erfaring som i sin tur blir satt opp som motsetning til opplysningstidens bestrebelse på å rasjonalisere religionen. <sup>48</sup> Mystikk skulle slik referere til et eget religiøst erfaringsområde preget av det irrasjonelle, over- eller ikke-rasjonelle.

## Mystikk som nærvær

Mystikkteoretikere synes å være enige om at mystikk betegner en opplevelse av intuitiv og umiddelbar art: «Mystikk er en betegnelse på et fenomen vi finner i alle de store religionene, og refererer først og fremst til den enkeltes møte og forening med det absolutte», skriver Ebbestad Hansen. <sup>49</sup> Den amerikanske mystikkforskeren Bernard McGinn snakker på

---

<sup>46</sup> Teasdale: «Spirituality as a Primary Resource in Promoting Peace», <http://www.integralworld.net/>

<sup>47</sup> Louth 2009: 104

<sup>48</sup> Ebbestad Hansen 2000: 12

<sup>49</sup> Ebbestad Hansen 2005: viii



liknende måte om den mystiske opplevelsens umiddelbare karakter.<sup>50</sup> McGinn foretrekker likevel å snakke om erfaring av «nærvær» (*presence*) som innbegrepet av mystisk erfaring.<sup>51</sup>

Mystikk forstått som *erfaring* skiller seg fra tro og tanke. Den skiller seg fra tro, hvis vi med tro mener det å intellektuelt holde noe for sant, en lære, et dogme. Og den skiller seg fra tanke og intellekt i den forstand at den ligger forut for, eller bakenfor, begrepsdannelsen. Kristian Schjelderup betoner ofte hvordan det han kaller religionens sanne vesen ligger bortenfor den diskursive tenkning. «Kristendommen tilhører», skriver han i *Veien...* fra 1962, «- som all virkelig religion et livsområde som i egentligste forstand ligger utenfor den teoretisk-vitenskapelige tenkning.» Religion dreier seg ifølge Schjelderup mer om «en personlig livsopplevelse, som bare kan forstås innenfra.»<sup>52</sup>

### Mystikken som religionens sentrum – arven fra William James og perennialismen

I 1902 utgav den amerikanske psykologen og filosofen William James en samling foredrag som skulle få avgjørende betydning både for mystikkforskningen og for religionspsykologien. I *Varieties of religious experience* tok James til orde for å betrakte mystikken som selve den religiøse grunnerfaringen. James skrev: «One may say truly, I think, that personal religious experience has its root and centre in mystical states of consciousness.»<sup>53</sup>

Mystikkforskningen er en forholdsvis ung akademisk disiplin som først skyter fart fra begynnelsen av det 20. århundret. W.R. Inge hadde et par år før James, i 1899 vært inne på tanken om at mystikken utgjorde en slags felleskjerne i religionen. Inge skrev:

The phase of thought or feeling which we call Mysticism has its origin in that which is the raw material of all religion, and perhaps of all philosophy and art as well, namely, that dim consciousness of the beyond, which is part of our nature as human beings.<sup>54</sup>

Mystikken hadde altså ifølge Inge sitt utspring i en universell «vag bevissthet om det uutsigelige». Inge var overbevist om at den mystiske erkjennelsen representerte en

---

<sup>50</sup> McGinn 1991: xix

<sup>51</sup> McGinn 1991: xv

<sup>52</sup> Schjelderup 1962: 19

<sup>53</sup> James 1987: 342

<sup>54</sup> W.R. Inge (1899), sitert i Bilde og Geertz (red.) 1990: 12

«antesipasjon av den evolusjonære prosessen». Med andre ord, at mystisk erkjennelse representerte den endelige kulminasjonen av menneskets utvikling. Mystikk hadde å gjøre med en opplevelse av guddommelig nærvær i sjelen: «Religious Mysticism», skrev han, «may be defined as the attempt to realise the presence of the living God in the soul and in nature.»<sup>55</sup> Mystikk var nærværserfaring.

Med dette innledet Inge den første fasen i mystikkforskningens historie, den som vanligvis går under navnet perennialisme. William James videreførte Inges perspektiv i sitt kjente religionspsykologiske verk *Varieties of Religious Experience* fra 1902. James, hvis verker Schjelderup for øvrig kjente godt til, utskilte fire trekk som han mente var karakteristisk for mystisk erfaring. Mystisk erfaring var for det første uutsigelig. Dernest hadde den for det andre en «noetisk kvalitet», et visshetspreg. For det tredje var den flyktig og kortvarig, og til sist var den karakterisert ved subjektets passivitet.<sup>56</sup> Evelyn Underhill tok dernest i *Mysticism* fra 1911 til orde for å betrakte mystikken som «vitenskapen om det ultimate» (science of ultimates): «Mysticism, in its purest form, is the science of ultimates, the science of union with the Absolute, and nothing else, and that the mystic is the person who attains to this union, not the person who talks about it.»<sup>57</sup>

Underhill stilte seg kritisk til James' mystikkdefinisjon, som hun mente var for passiv og introvert. Spesielt holdt hun frem kjærligheten som mystikkens sentrum. Sann mystikk var derfor, slik Underhill så det, alltid rettet utover, mot verden og mot Nesten. En annen innflytelsesrik mystikkforsker fra den første fasen var tyskeren Rudolf Otto. Rudolf Otto, som var Schjelderups venn og læremester, snakket om mystikk som «urmotivet i sjelen». Alle religioner var, slik Otto så det, basert på en underliggende religiøs bevissthet, den såkalte numinøse erfaring. Det er nettopp Ottos tenkning om den religiøse opplevelsens egenart som Schjelderup trekker veksler på når han beskriver sin egen hellighetsopplevelse.

Den første fasens mystikkforskning løper fram til midten av 1970-årene. Mystikkforskere som R.C Zaehner, James Pratt og Walter Stace videreførte grunnmotivet om mystikken som religionens dypeste grunn, «religionen i religionene». Av denne grunn er de blitt kalt «perennialister». Den mystiske erfaring er nemlig for alle disse forskerne en evig (perennial) erfaring. Spesielt var det Aldous Huxley som gjorde denne forståelsen av mystikken kjent. Mystikk var ifølge Huxley *philosophia perennis*, evighetens filosofi:

---

<sup>55</sup> W.R. Inge (1899), sitert i Bilde og Geertz (red.) 1990: 12

<sup>56</sup> James 1987: 342

<sup>57</sup> Underhill (1911), sitert i Bilde og Geerts (red.) 1990: 13

Philosophia Perennis er et uttrykk som stammer fra Leibniz. Men selve begrepet: den metafysikken som erkjenner en guddommelig virkelighet bak tingenes, livets og sjelens verden; den psykologi som finner noe i sjelen som er beslektet, ja identisk med den guddommelige virkelighet; den etikk som setter erkjennelsen av alt værendes iboende og transcendent årsak som menneskets endelige mål – dette begrepet er universelt og evig.<sup>58</sup>

Også for Huxley bar mystikken bud om å være en fellesmenneskelig erfaring. Dette krevde imidlertid et skille mellom en primær og umediert mystisk grunnerfaring på den ene siden, og en sekundær, kulturbetinget fortolkning på den andre. Til grunn for all mystikk, tenkte perennialistene, finnes den uhildrede erfaring, en erfaring som i sin tur er gjenstand for ulike fortolkninger. Disse fortolkningene vil være bestemt av den kulturelle sammenhengen den enkelte mystiker selv står i. En kristen mystiker vil dermed tolke den mystiske erfaringen i lys av kristendommen, dvs. som et møte med Gud og/eller Kristus. En hindu vil derimot tolke den samme erfaringen som et møte med Brahman. Filosofen Richard L. Franklin kan derfor oppsummere den perennialistiske posisjonen slik:

The classic approach to mysticism emphasizes its unity. It points to striking parallels in the language used by mystics from different cultures who were unknown to each other and concludes that they describe the same experience. Hence, it presents mysticism as involving a state of consciousness found in virtually all religions, recognizably the same in each, and acknowledged by those who have the eyes to see as the highest goal of the religious quest.<sup>59</sup>

Den postmoderne vendingen problematiserte perennialismens ide om eksistensen av en fellesmenneskelig religiøs grunnerfaring. I mystikkforskningen gav dette seg utslag som en ny interesse for mystikkens tekstuelle overflate, for dens narrative og retoriske struktur. Den postmoderne mystikkforskningen utfordret perennialismens tanke om en underliggende enhet i erfaringen.

## Mystikkforskningens konstruktivistiske vending

---

<sup>58</sup> Sitert i Ebbestad Hansen 2005: xxx

<sup>59</sup> Franklin 1998: 231

I mystikkforskningen skjer denne dreiningen i slutten av 1970-årene. Forskningsinteressen dreier i retning av ordene, i retning av beskrivelsene av erfaringen heller enn erfaringen selv. Mystikkforskning blir retorikkforskning og sjangerstudium, stilnivåstudium. En begynner og interesse seg for mystikk litteraturens faste uttrykksformer og litterære *topoi* og dens tematiske gjennomgangsfigurer.

Det var Steven Katz som ble stående som den konstruktivistiske retningens forgrunnsfigur. Katz publiserte to meget innflytelsesrike artikler - «Language, Epistemology and Mysticism» (1978) og «The Conservative Character of Mysticism» (1983) – som ut fra et konstruktivistisk epistemologisk utgangspunkt kritiserte forestillingen om en ren mystisk erfaring. Perennialistene hadde understreket den mystiske erfaringen som en religiøs og transkulturell grunnerfaring. Den konstruktivistiske mystikkforskningen problematiserte premisene for denne tanken. Mot perennialistene hevdet de at erfaringen slett ikke var umediert, men tvert imot avgjørende formet av den sosiale og kulturelle konteksten.

All erfaring, skrev Katz, er mediert og bestemt av den historiske, sosiale og kulturelle sammenhengen individet står innenfor. Således avviste han tanken om at det fantes en universell mystikk med ulike kulturelle uttrykk: «There are NO pure (i.e.unmediated) experiences.»<sup>60</sup> Han skrev videre:

We must recognize that a right understanding of mysticism is not just a question of studying the reports of the mystic after the experiential event but also of acknowledging that the experience itself, as well as the form in which it is reported, is shaped by concepts which the mystic brings to, and which shape, his experience.<sup>61</sup>

Katz epistemologiske argument antok at hver tradisjon hadde sine innebygde forventninger til den mystiske erfaringen. Disse forventningene ble så å si «inkarnert» i den konkrete erfaringen. Således gikk alle kristne mystikere til erfaringen med et sett forutbestemte oppfatninger: om en personlig Gud som har skapt verden og mennesket; med tanken om at verden og mennesket gjennom arvesynden er fremmedgjort fra Gud og at Gud i Kristus har gitt mennesket muligheten til å overvinne denne fremmedgjortheten.

Jan-Erik Ebbestad Hansen gir uttrykk for en liknende oppfatning, og legger frem et syn på forholdet mellom mystikk og erfaring som vi kunne kalle «mild konstruktivisme»:

---

<sup>60</sup> Katz 1983: 4

<sup>61</sup> Katz 1983: 4

«Det religiøse erfaring er», skriver han, «(...) bestemt av det trosunivers man lever i.»<sup>62</sup> Ifølge Ebbestad Hansen er det problematisk å forestille seg en «ren» erfaring forut for begrepsdannelsen: «Det er tvert om mye som taler for at erfaringen er bestemt av våre kategorier, begreper og forestillinger.»<sup>63</sup>

Katz artikler var epokegjørende, og innledet den konstruktivistiske fasen i mystikkforskningen. Konteksten, sier Katz og konstruktivistene, ligger *forut* for erfaringen, ikke etter den, som perennialistene hadde hevdet. Konstruktivismens kritikk av den klassiske mystikkforskningen omhandlet spesielt sistnevntes skille mellom erfaring og fortolkning. Den klassiske mystikkforskningen tenkte seg disse som atskilte og separate størrelser i tid. Dette skillet var imidlertid, slik konstruktivistene så det, et resultat av en filosofisk feilslutning. Det var simpelthen ikke mulig å skille mellom erfaring og fortolkning slik perennialistene gjorde. Ulikhetene mellom de religiøse tradisjonene var ikke bare et resultat av et etterfølgende språkvalg, men inngikk i erfaringen som sådan. Erfaringene var ulike, erfaringene var inkommensurable.

I motsetning til perennialismen, som gjerne understrekte mystikkens omveltende og «revolusjonære» karakter, hevdet Katz at beskrivelsene av mystikkens erfaringer tvertimot ofte underbygget og understøttet allerede formulerte dogmer.<sup>64</sup> Mystikkens erfaring hadde en «konservativ karakter», sa han. Synspunktet ble utlagt i artikkelen «The Conservative Character of Mysticism» fra 1983. I sentrum for interessen stod den mystiske tekstutlegningen. Mystikkens eksegesi var ikke, som perennialistene hadde hevdet, overskridende og grensesprengende, men autoritetstro og konserverende. Mystikeren utlegger teksten ut fra en *a priori* overbevisning om tekstens sannhet. Den mystiske eksegesen er derfor egentlig en refortolkning som demonstrerer at grunnteksten, Bibelen, allerede inneholder den sannhet som mystikeren selv har sett:

Thus, the community is seen to have been all the time in possession of the «truth» revealed a second time to the contemporary initiate. In this way the mystical hermeneutic reinforces, even exaggerates, the significance of canonical texts to a degree unheard of in the non-mystical hermeneutic tradition.<sup>65</sup>

Ebbestad Hansen tilslutter seg Katz`perspektiv, og understreker at de kristne mystikerne

---

<sup>62</sup> Ebbestad Hansen 2005: ix

<sup>63</sup> Ebbestad Hansen 2005: ix

<sup>64</sup> Katz 1983: 23

<sup>65</sup> Katz 1983: 30

«befinner seg innenfor tankemønstre som de ikke problematiserer og som de ikke *kan* problematisere.»<sup>66</sup> Implikasjon av denne forbindelsen var ifølge Katz at kristne mystikere så å si er predisponert for spesifikke erfaringer. Disse erfaringene er ikke rene bevissthetserfaringer, men kristne erfaringer - av Jesus, av Maria, av treenigheten. Andre, ikke-kristne mystikere har derfor andre, ikke-kristne erfaringer.<sup>67</sup> Mystikken er ikke religionens dypeste grunn, men tvert imot metafysisk impregnert fra begynnelsen.

### Den annen vending: fra konstruktivisme til dekontekstualisme:

Dekontekstualismen i mystikkforskningen vokser frem i 1990-årene, og tar form som en kritikk av konstruktivismen. Dekontekstualismen problematiserer konstruktivismens bærende premisser, spesielt ideen om at den mystiske erfaringen skulle hvile på en a priori metafysikk. Forskere som Robert Forman, Arthur Deikman og Richard Franklin tar i 1990-årene til orde for et syn på mystisk erfaring som langt på vei harmonerer med den perennialistiske posisjonen.<sup>68</sup>

Dekontekstualistene mener å kunne påvise at det forekommer en type mystisk erfaring som er grunnleggende lik på tvers av de religiøse tradisjonene. Det er imidlertid en spesiell erfaring de har i tankene. Robert Forman beskriver denne som en «pure consciousness event», en ren bevissthetserfaring.<sup>69</sup> Med andre ord ekskluderer han visjoner og ekstatiske erfaringer som uttrykk for autentisk mystisk erfaring, og konsentrerer seg slik om hva vi kan kalle en «formløs mystikk».

Formans fokus på den objektløse, formløse erfaringen og skepsisen til mystikkens mer visuelle og auditive uttrykksformer stemmer interessant nok overens med samtidige kristne mystikers egne beskrivelser. Således skriver den katolske abbeden Father Thomas Keating at det var et problem at «The true nature of contemplation remained obscure or confused with phenomena such as levitation, locutions, stigmata, and visions, which are strictly accidental to it.»<sup>70</sup> Keating trekker også fram den nære forbindelsen mellom mystikk, kontemplasjon og stillhet. Stillheten disponerer oss for Guds nærvær: «Regular periods of silence and solitude can dispose us to extend our consent to God's presence to every moment

---

<sup>66</sup> Ebbestad Hansen 2005: xi

<sup>67</sup> Katz 1983: 40

<sup>68</sup> Forman 1990; Deikman 1998; Franklin 1990;

<sup>69</sup> Forman 1990: 21

<sup>70</sup> Keating 2007: 148

of our waking lives and thus reduce the influences of the false self.»<sup>71</sup>

Forman mener på sin side å kunne påvise at de ulike mystiske tradisjonene beskriver den samme prosessen, og at mystikk er et møte med «bevisstheten selv». <sup>72</sup> Hvis dette stemmer, så betyr det at konstruktivismens epistemologi er utilfredsstillende. Forman tar til orde for å modifisere eller overskride den konstruktivistiske epistemologien. Den mystiske erfaringen, sier han, er ikke «konstruksjon», men «dekontekstualisering»: «Though the content of our minds is no doubt profoundly different, in order to gain a PCE we must all be able to *let go* of the content of our own minds.»<sup>73</sup> Den mystiske erfaringen har altså ifølge Forman med uttømming å gjøre. Bevisstheten må «tømme seg selv» - det er vanskelig å snakke presist om dette - for ethvert positivt innhold. Og til forskjell fra Katz og konstruktivismen hevder Forman at dette faktisk er mulig.

Liknende perspektiver er utformet av filosofen Richard Franklin, som i likhet med Forman snakker om sammenhengen mellom mystisk erfaring og hva vi kan kalle kognitiv uttømming. Mystisk erfaring er kjennetegnet av en «reduksjon av sinnets normale aktiviteter», sier Franklin. <sup>74</sup> Karakteristisk for mystikere på tvers av religionsgrensene er nettopp at de foreskriver konkrete metoder for å oppnå denne stillheten: «It seems that (...) mystics in many different traditions do describe or prescribe a putting aside of ordinary mediated experience to achieve a complete stilling of the mind.»<sup>75</sup> Schjelderup snakker flere steder om å finne frem til hva han kaller den indre helligdommen i seg selv. Det gjelder å finne et stille sted i sjelen.

Dekontekstualistene hevder altså at konstruktivismens epistemologi er uegnet for å forstå og gripe den mystiske erfaringens egenart. Der konstruktivismen fører konseptet inn i og bakenfor erfaringen, understreker Forman at mystikken utgjør et felt hvor konstruktivismens epistemologi viser sine begrensninger. Mystisk erfaring er for ham grunnleggende forskjellig fra «normalerfaringen» ved at det er en ren bevissthetserfaring. Det finnes derfor ikke noe foreliggende eller forutgående bevissthetsinnhold som kunne være konstruert. <sup>76</sup>

Dekontekstualistene vil være enige med Katz og konstruktivismen på ett punkt: Den rene bevissthetserfaringen blir på et senere plan fortolket. Den mystiske erfaringen slik den fremtrer i tekstene er således alltid og uunngåelig formidlet erfaring. I denne prosessen er det

---

<sup>71</sup> Keating 2007: 2

<sup>72</sup> Forman 1998: 12

<sup>73</sup> Forman 1998: 27

<sup>74</sup> Franklin 1990: 289

<sup>75</sup> Franklin 1990: 295

<sup>76</sup> Forman 1998: 5

mystikeren benytter seg av begrepene som tradisjonen stiller til rådighet.

## Mystikk som desautomatisering og uttømming

Mystikkforskeren og psykologen Arthur J. Deikman setter mystisk erfaring i forbindelse med hva han kaller «desautomatisering» (*desautomatization*).<sup>77</sup> Deikman, som for øvrig selv har praktisert meditasjon i en årrekke, oppdaget at konsentrert meditasjon over et lengre tidsrom utvidet persepsjonen. Omgivelsene fremtrådte på en ny måte, mer fargerike og mer levende.

Deikmans mystikkforskning representerer et forsøk på å bringe mystikk og mystikkforskning i dialog med utviklingspsykologi og kognitiv psykologi, for derigjennom å utforske meditasjonens psyko-fysikalske basis. Vedvarende meditasjon, sier han, bevirker en opplevelse av økt tilknytning til omgivelsene: Den bryter ned, eller modifiserer, normallivets skille mellom subjekt og objekt.<sup>78</sup> Deikmans undersøkelser viste at vedvarende meditasjon bidro til en forskyvning av subjektets oppmerksomhet og intensjon fra kontroll til overgivelse og hengivenhet: Meditation (...) featured a shift in intention away from controlling and acquiring and toward acceptance and observation.»<sup>79</sup> Ifølge Deikman er det empirisk god grunn til å hevde at mennesket er i besittelse av ulike bevissthetsmodaliteter. Han identifiserer selv to hovedtyper, som han kaller instrumentell og mottakende bevissthet.<sup>80</sup> Den instrumentelle bevisstheten er kjennetegnet av et relativt skarpt skille mellom subjekt og objekt. Instrumentell bevissthet utgjør muligheten for handling. Følgelig er jeget her sterkt fremtredende. Instrumentell bevissthet, understreker Deikman, er ikke negativ i seg selv. Men, siden jeget her opplever seg selv som atskilt fra omgivelsene, er det nødvendig at den instrumentelle bevisstheten suppleres av en annen bevissthet, som han altså kaller den mottakende.

I motsetning til hva tilfellet er med den instrumentelle bevisstheten, så opererer ikke den mottakende, reseptive bevisstheten på det diskursive nivået. Den mottakende bevissthet, såkalte *receptive consciousness*, virker annerledes, og tenderer mot å utviske grensene mellom subjekt og omverden: «In contrast, to take in, to receive from the world calls for a different mode of consciousness, one in which boundaries are more diffuse, the Now is dominant, and

---

<sup>77</sup> Deikman 2002: 76

<sup>78</sup> Deikman 2002: 77

<sup>79</sup> Deikman 2002: 79

<sup>80</sup> Deikman 2002: 80



thought gives way to sensation.»<sup>81</sup>

Den mottakende reseptive bevisstheten er med andre ord ifølge Deikman en kvalitativ annen bevissthetsform enn den instrumentelle. Der den instrumentelle bevisstheten er kjennetegnet av separasjon fra omgivelsene, er den reseptive karakterisert ved separasjonens opphør. Det skjebnesvangre aspekt ved instrumentaliteten er, sier Deikman, er at den hindrer oss i å oppleve og erfare tilværelsens sammenhengende enhetskarakter.<sup>82</sup> Deikman argumenterer nå for at de to bevissthetsformene korresponderer med to ulike «utgaver» av selvet, som han kaller «overlevelsesselvet» (*the survival self*) og «det spirituelle selv» (*the spiritual self*).<sup>83</sup> Overlevelsesselvet, som er identisk med det selvet som virker innenfor den instrumentelle bevissthetens rammer, opplever seg selv som atskilt og separert. Det søker også, som navnet tilsier, primært å sikre sin egen overlevelse. Deikman understreker at overlevelsesselvet også har positive, ja, nødvendige egenskaper: det muliggjør selvforsvar, beskyttelse og oppsamling av basale materielle behov. Overlevelsesselvet sikrer oss disse funksjonene, sier Deikman, nettopp fordi det hele tiden virker på det konseptuelt-diskursive nivå.

Det spirituelle selvet representerer overlevelsesselvets motsetning: det er sentrert mot tjeneste snarere enn overlevelse, mot Nesten og omgivelsene snarere enn jeget. Det spirituelle selvets positive egenskaper ligger, slik Deikman ser det, i at det ser ut til å bevirke en opplevelse av mening, sammenheng og lykke; de mulige negative sidene i faren for passivitet og verdensflukt, samt i den manglende evne til selvforsvar.

Tilsynelatende lyder dette schizofrent. Deikman understreker derfor at hensikten ikke er å konstruere en «sinnets dualisme», men snarere å etablere et teoretisk rammeverk for å forstå den bevissthetsendringen som konsentrert og vedvarende meditativ praksis bevirker. Meditativ praksis endrer nemlig ifølge Deikman den mediterendes opplevelse av selvet:

Most of the time we use «self» to refer to the wishes and emotions localized in the physical body we inhabit. However, if we undergo psychotherapy or practice meditation, we may begin to identify with the activity of observing these same contents; we step back and separate, psychologically, from the passions and concepts that we have considered to be ourselves, but now are the objects of our observation.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Deikman 2002: 80

<sup>82</sup> Deikman 2002: 80

<sup>83</sup> Deikman 2002: 83

<sup>84</sup> Deikman 2002: 80

Resultatene av meditativ praksis gir seg altså ifølge Deikman til kjenne som en tiltakende avstand til tankene, følelsene og det foreliggende bevissthetsinnholdet. Det er ikke så mye at dette innholdet forsvinner, som at en i meditasjonen opplever en økt avstand til sinnets mentale formasjoner.

Filosofen R.L. Franklin understreker i likhet med Deikman at mystikk har sammenheng med en overskridelse av sinnets «normale» aktiviteter:

Mysticism is as hard to define as religion; part of the problem may be that too many diverse phenomena are collected under its name. Nevertheless, a central feature of all but borderline cases is a certain turning inward, a stilling of the ordinary activity of the mind. <sup>85</sup>

Mystikkens egenart kommer ifølge Franklin til uttrykk i form av en senkning av sinnets kognitive aktiviteter. Resultatet er opplevelsen av dyp fred og glede: «(...) always the stillness involves deep peacefulness, joy, absorption in the situation, and it seems like making contact with ultimate reality.» <sup>86</sup> Den mystiske erfaringens er, understreker Franklin, fremfor alt kjennetegnet av at det unndrar seg diskursiv utlegning og begrepsmessig forklaring. <sup>87</sup> Likefullt forsøker mystikken hele tiden å beskrive den: Kristne mystikere snakker om et møte eller forening med Gud; hinduister om et møte med Brahman; buddhister om en inntreden i nirvana. Ifølge dekontekstualistene er disse konseptuelle betegnelsene å forstå som sekundære applikasjoner. Franklin mener derfor at det lar seg gjøre å snakke om en ren og umediert mystisk erfaring forut for begrepsdannelsen. <sup>88</sup>

Også Deikman hevder dette, og mener det er mulig å oppnå total identifikasjon med hva han kaller «ren bevissthet» (*pure awareness*): «We may carry the process further and identify with pure awareness – awareness apart from contents – as the fundamental «I», suggesting a profound change in our concept of who and what we are.» <sup>89</sup> Mystikkens viktigste funksjon ligger derfor ifølge Deikman i å bistå mennesket i kunsten å «glemme seg selv», altså å glemme eller oppgi overlevelsesselvets hegemoni gjennom å gi rom for den mottakende, reseptive bevissthetsens virkninger. <sup>90</sup>

At its most basic, *the spiritual is the experience of the connectedness that underlies reality.*

---

<sup>85</sup> Franklin 2002: 289

<sup>86</sup> Franklin 2002: 289

<sup>87</sup> Franklin 2002: 289

<sup>88</sup> Franklin 2002: 290

<sup>89</sup> Deikman 2002: 83

<sup>90</sup> Deikman 2002: 83

The depth of that experience depends on the capacity of the individual to set aside considerations of self, thereby gaining access to connection.<sup>91</sup>

Mystikk og meditasjon er for Deikman er intimt forbundet med etikken. Mystikkens- og spiritualitetens kjerne er for ham innsikten i tilværelsens indre sammenheng og enhet. Og nettopp i erfaringen av enhet, av at skillet mellom subjekt og objekt er relativt, nettopp her ligger kimen til etisk handling.

Deikman og Franklins perspektiv åpner for at vi kan snakke om ulike *grader* av innsikt og forståelse av virkelighetens natur. Mystikere av ulike denominasjoner, på tvers av kulturelle skiller og historiske perioder, hevder, vil Deikman si, stort sett det samme om virkelighetens natur. Mystikken forteller oss at verden er enhetlig: «The compelling consensus of mystics is that the perception of oneself as an object – fundamentally isolated within our own consciousness – is an illusion, a misconception that is the source of human destructiveness and suffering.»<sup>92</sup>

### Mystikkforskningen oppsummert

Oppsummert kan vi si at dagens mystikkforskning synes å være splittet mellom en konstruktivistisk postmoderne leir som understreker den mystiske erfaringens historisitet og formidlede rolle, og en «ny-perennialistisk» posisjon som vektlegger den mystiske erfaringens universelle karakter som en ren og uhildret bevissthetserfaring. Det førstnevnte paradigmet tenderer mot å undersøke mystikkteksternes «overflatestrukturer», deres retoriske mønstre og innarbeidede motivinventar. Oppmerksomheten rettes i stor grad mot tekstene selv, noe som samtidig innebærer at den erfaringen tekstene mener å vitne om kommer i bakgrunnen. Motsatt vil den dekontekstualistiske posisjonen i større grad feste blikket nettopp ved erfaringen. Forman, Franklin og Deikman vil forstå mystikk som en indre prosess karakterisert ved *sinnets stillhet og samling*, og på den nære sammenhengen mellom mystisk erfaring og et etisk forpliktende liv.

---

<sup>91</sup> Deikman 2002: 84

<sup>92</sup> Deikman 2002: 85

### 3. MELLOM FORDERVELSE OG FORHERLIGELSE – SCHJELDERUPS MYSTISKE ANSATSER

#### Innledning

Schjelderups forfatterskap er ganske omfattende, og består av alt fra kortere fagartikler og debattinnlegg til lengre fagtunge religionspsykologiske verker. Disse ser jeg som tidligere nevnt mer eller mindre bort fra i dette masterarbeidet. Interessen kretser mer rundt Schjelderups ikke-akademiske forfatterskap: prekensamlingene, meditasjonene og erindringsverkene. Perspektivet gir seg naturlig ut fra min overordnede problemstilling, som er å gi et portrett av Kristian Schjelderup som mystiker. Jeg er således ikke primært interessert i hans akademiske tilnærming til mystikken, men mer til de faktiske innslag av mystikk som jeg mener vi finner i hans egne skrifter.

I dette ligger en bevisst avgrensning av litteraturtilfanget. Jeg tar, som nevnt ovenfor, utgangspunkt i tre lengre tekster: den lille andaktsboken *Ved døren* (1929), prekensamlingen *Guds hus i fangeleiren* (1945) og det sene erindringsverket *Veien jeg måtte gå* (1962). Disse tre tekstene, som dekker et tidsspenn på vel tretti år, er tematisk sett nært beslektet. Schjelderup innfører i *Ved døren* motiver som han vender tilbake til i *Veien jeg måtte gå*. Schjelderup anno 1929 er en forholdsvis ung mann, en heftig omdiskutert polemiker og samfunnsdebattant som er nektet prestekall, en søker i lengre tid har befunnet seg på en åndelig reise. Fascinasjonen for Østens filosofi og religion har vært med ham i en årrekke, det samme har interessen for katolsk mystikk. Fra 1940 og fremover står han i større grad fram som en utpreget kristen tenker. Muligens har han i mellomtiden hatt en Kristusvisjon – Pål Repstad mener det.<sup>93</sup> I hvert fall snakker Schjelderup nå om Kristus på en ny måte enn tidligere. Også i *Veien..* er dette tydelig. Vi merker at han har *funnet* noe: en fred, en visshet, en ro.

Gjennom alle tre skrifter løper en interesse for den kontemplative dimensjonen og for kontemplativ praksis, men også en dyp spenning mellom forherligelse og fordervelse, mellom synds- og hellighetserfaring. Enhver som leser Schjelderup vil raskt legge merke til en dobbelthet i hans tenkning. Spesielt kommer dette frem i hans syn på menneskets situasjon og muligheter. Schjelderup målbærer i sine skrifter et syn på mennesket som i sterk grad understreker menneskets syndige natur. Her står han nær Luther. Som Luther, og Paulus før

---

<sup>93</sup> Repstad 1994: 449

ham, understreker Schjelderup viljens radikale tilkortkommenhet. Det er ikke nok å *ville* det gode - viljen er selv underlagt syndens makt. Mennesket er syndig, sier han, på bunnen av sitt vesen.<sup>94</sup>

Schjelderups analyse av menneskets ontologiske situasjon føyer seg dermed inn i den klassiske protestantiske tradisjonen, som sterkt har understreket menneskets avstand til Gud. Likevel fastholder han at mennesket kan *forberede* seg på møtet med Gud – i stillheten. Stillheten er for Schjelderup mulighetsbetingelsen for foreningen mellom Gud og menneske.

### Syndens makt – tanker om menneskets natur

Den liberale teologien forfektet et positivt syn på mennesket. Schjelderup, som stiftet bekjentskap med denne retningen i studietiden, målbærer i sine egne tidlige skrifter liberalteologiens tro på menneskets iboende muligheter til selvforbedring og etisk vekst. Senere blir synden mer sentral, og han utbroderer i slutten av 1920-årene tanken om menneskets eksistensielle maktesløshet, viljens radikale tilkortkommenhet og tilværelsens indre tragikk.

Allerede i *Ved døren* merker vi en dyp spenning mellom hva vi kan kalle synd og hellighet. Mennesket står ved en terskel. På den ene siden er det innviklet i en ond livssammenheng; på den andre siden står det, paradoksalt nok, samtidig ved frelsens port. Meningsløsheten og angsten, fremmedgjøringen og depresjonen ligger der hele tiden der som en latent trussel, men motstanden er også en mulig kreativ kraft, en kilde til visdom og vekst. Det hefter likevel, sier Schjelderup, en dyp tragikk ved selve menneskets livssituasjon, for over alt naturlig liv hersker «forgjengeligheitsens ubrytelige lov.»<sup>95</sup> Alt det vi klamrer oss til – familie og venner, arbeid og glede – alt dette forgår. Men, påpeker han, det kommer også noe *annet* til. Parallelt med den eksistensielle utryktheten løper nemlig også følelsen av utilstrekkelighet på handlingens område, en følelse av at «vi alltid kommer til kort i livet.»<sup>96</sup> Dette stikker dypt, langt dypere enn de konkrete enkelthandlingene. Også viljen er fordervet.

<sup>97</sup> Nå er ikke Schjelderup i 1929 spesielt nært knyttet til kirken. Vi befinner oss midt inne i hans mest kirkekritiske periode. Likefullt ser vi dype forbindelser, og øyner konturene av et radikalt ontologisk fundert syndsbegrep. Viljen er splittet, hjertet er delt. Mennesket mangler

---

<sup>94</sup> Schjelderup 1945: 83

<sup>95</sup> Schjelderup 1960: 33

<sup>96</sup> Schjelderup 1960: 37

<sup>97</sup> Schjelderup 1960: 37

simpelthen den indre styrke som forener vilje og handling. Vi vil det gode, men likevel ikke, for «vi vil først og sist oss selv og alt det vår egen natur tilskynder oss til.»<sup>98</sup> Schjelderups dobbelte syn på menneskets situasjon, hans antropologiske dualisme, er utmeislet allerede i 1929.

*Ved dørens* antropologiske ansatser blir videreført og ytterligere radikalisert i *Guds hus*.. Her er syndsbevisstheten enda sterkere, ja, tidvis nesten altoverskyggende. Skriftet er et kampskrift, et kriseskrift, forfattet og fortalt i fangenskap.<sup>99</sup> Schjelderup tegner her et svært dystert portrett:

Jeg ser inn i meg selv og ser hvordan jeg *på bunnen av mitt vesen* virkelig er: selvopptatt, egoistisk, usann og uren. Og jeg oppdager den *syndens rot* i meg som er verre enn all åpenbar synd: hjertet som elsker, ikke Gud, men meg selv over alle ting (...) Det er slik det kan kjennes i stillheten. Og da økes sjelens indre uro, og spenningen kan bli nesten uutholdelig. Jeg blir meg bevisst min egen *radikale syndighet*, og tvinges i kne: «Gud, vær meg arme synder nådig!

100

Mørke ord, opplagt preget av situasjonens alvor. Sammenholder vi denne passasjen med utsagnene i *Ved døren*, ser vi at tonen er skjerpert. Mennesket er syndig på bunnen av sitt vesen. Det er den radikale synderen Schjelderup som, i ly av tussmørket, taler til forsamlingen på Grini. Mennesket er syndig, ikke i kraft av sine gjerninger, handlinger eller holdninger, men i kraft av seg selv, i kraft av å være til. Synden har slått rot i hjertet.

Schjelderup trer under krigen frem som en svært syndsbevisst kristen tenker. Synd refererer for ham i første rekke til et ontologisk fenomen – ikke til bestemte handlinger eller holdninger. Vi kan ikke tenke oss bak den, vi kan ikke foredle oss forbi den. Synden lodder dypere enn de enkeltstående handlingene, og syndskreftene er sterkere enn både vilje, følelse og intellekt: «Hvem av oss har ikke (...) kunnet oppleve hvordan vår natur som en dunkel makt så å si kan piske oss til å gjøre hva vi mer eller mindre klart føler og vet er fordervelig.»

101

---

<sup>98</sup> Schjelderup 1960: 38

<sup>99</sup> Schjelderup ble internert på Grini vinteren 1942. *Guds hus i fangeleiren* ble utgitt umiddelbart etter kapitulasjonen, men er en samling av prekener forfattet nettopp under tiden i fangeleiren. Grini-talene kretser rundt grunnmetaforene mørke/lys, og beskjefter seg med spørsmålet om menneskets mulige forening med Gud.

<sup>100</sup> Schjelderup 1945: 83, mine uthevninger

<sup>101</sup> Schjelderup 1945: 31

Ordene minner om Luther. Å ville godt er ikke godt nok. Synden er inkarnert i vilje og intellekt, og jobber innenfra. Vi mennesker er allerede i utgangspunktet «viklet inn i en eneste stor, ond livssammenheng», og underlagt «en uendelig rekke av årsaker og virkninger som vi aldri kommer ut av.»<sup>102</sup> Vi kommer ingen vei, fordi «vi selv dypest sett er med på alt det onde som øves i verden.»

Schjelderups menneskesyn er ambivalent. Mennesket besitter på den ene siden evnen til å lære stillheten å kjenne, lære seg dens språk, men er på den annen side radikalt syndig. Synden er for ham ikke et overflatefenomen, ikke en bestemt handling eller holdning, men menneskets grunnleggende orientering. Den stikker dermed langt dypere enn de enkeltstående handlingene. Mennesket er syndig «på bunnen av sitt vesen», og syndens kjerne er det bortvendte hjerte, krefter sterkere enn intellekt og vilje.

Paradoksalt nok er det stillheten og kontemplasjonen som synliggjør denne maktesløsheten. Det er i den stille kontemplasjon at mennesket for alvor blir seg bevisst sin egen utilstrekkelighet. Indre uro blir dermed for Schjelderup en forutsetning for å oppleve møtet med Gud.<sup>103</sup> Stillheten anskueliggjør skylden. Den er nådeløs – det er nemlig her jeget «øyner forgjengelighetens lov, døden som hersker over det alt sammen.»<sup>104</sup> Og likevel er det altså her, i paradokset, ved avgrunnen, at møtet mellom Gud og menneske kommer i stand. Det er her, i den overveldende erkjennelsen av egen avmakt og skyld, at døren til gudslivets forløsende verden åpner seg.<sup>105</sup>

## Stillhet som veien til Gud

Schjelderup sier i *Guds hus...* at menneskets væren i verden tar en av to former. Den første levemåten, eller modaliteten, kommer til uttrykk som en klyngen til de ytre ting og til de praktiske livsoppgaver. Livet i det ytre kan være aktverdig nok, men virkelig selvinnsikt gir det ikke. Annerledes med stillheten. Den andre eksistensformen retter oppmerksomheten innover, til menneskets indre. Livet i det indre er stillhetens dørvakt, og stillheten gudsmøtets uunngåelige forutsetning.

Også i *Ved døren* hadde Schjelderup tatt til orde for at stillheten kunne være en veiviser inn i spiritualitetens oppmerksomhetskunst. Det gjaldt å «forsøke å være stille for oss

---

<sup>102</sup> Schjelderup 1945; 32

<sup>103</sup> Schjelderup 1945: 81

<sup>104</sup> Schjelderup 1945: 83

<sup>105</sup> Schjelderup 1945: 39

selv og senke oss ned i gudslivet», og «lytte til den stille røst som fra dypet av sjelen lyder fra ethvert religiøst menneske.»<sup>106</sup> Stillhetens røst betegner her et universelt potensial. Den kontemplative praksis bestod i å oppøve seg i stillhet. I stillheten fant han alle religioners kjerne, «det som lever i alle religioner som deres innerste hemmelighet, det uten hvilket de slett ikke er religion.»<sup>107</sup>

Det Schjelderup sier, er at det finnes en fellesreligiøs grunnerfaring som binder alle mennesker sammen. Han viser, i *Ved døren* og senere, ofte til kongebokens Eliasberetning for å finne støtte for sitt syn. Om Elias som erfarte Gud i den stille susen. Schjelderup fortolker Elias-beretningen som et uttrykk for, eller et bevis på, at stillheten er en integrert del av religionen.<sup>108</sup> Stillheten i religionen står i kontrast til tidens tørst etter ytre sensasjoner, etter det spektakulære og stormfulle. «Hvis vi vil oppleve Guds nærvær, må vi lære å vekke stillheten i oss selv.»<sup>109</sup> Mennesket har mulighet til å erfare og oppleve Gud her og nå, midt i dagliglivets larm og mas. Betingelsen er at det lærer å vekke stillheten i seg selv. Stillhet er for Schjelderup en kunst som kan læres.

Schjelderups understrekning av stillhetens rolle i religionen plasserer ham svært nær den klassiske mystiske tradisjonen. Den kristne mystikken understreker gang på gang hvordan gudserfaringen har å gjøre med et menneskes mulighet til å «disiplinere sinnet til stillhet», eller hvordan vi nå skal uttrykke det. Bernard av Clairveaux understreket i det 12. århundre sammenhengen mellom stillhet og gudsliv: «Les ikke bøker om Gud. Gå ut i skogen, og hør i trærnes susen Guds egen røst.»<sup>110</sup>

Problemet, som Schjelderup også er klar over, er at det 20. århundres moderne kultur har oppgitt kontemplasjonen, forvist den til irrasjonaliteten. Mystikk er emosjonelt jåleri. Schjelderup slår slik sett til lyd for å gjenopplive en tradisjon som stod i fare for å gå tapt.<sup>111</sup>

---

<sup>106</sup> Schjelderup 1960: 13

<sup>107</sup> Schjelderup 1960: 15

<sup>108</sup> Schjelderup 1960: 20

<sup>109</sup> Schjelderup 1960: 22

<sup>110</sup> Sitert i Schjelderup 1960: 15

<sup>111</sup> Den katolske filosofen Jacques Maritain var, omtrent ti år senere, inne på liknende tanker: «Det er», skrev Maritain, «en veldig tørst i verden, en umåtelig trang til mystikk som ikke forstår seg selv og som fordi den ikke finner sin gjenstand, blir til fortvilelse eller neurose», sitert i A.H. Winsnes 1957: 269. Schjelderup og Maritain skrev begge sine tekster før den kontemplative oppvåkningen innen den katolske kirke hadde funnet sted. Kontemplativ spiritualitet er i våre dager langt bedre befestet i ulike kirkesamfunn, også protestantiske, enn da Schjelderup skrev. Den fornyede interesse for kontemplasjon i kristen kontekst er resultat dels av et indre vekkelsesarbeid (Thomas Merton er her det sentrale navnet), men ikke minst et resultat av erfaringene fra kristen-buddhistisk dialog.



Så tidlig som i 1929 er han klar på at kontemplativ praksis ikke står i motsetning til hverdagslivet: «Vi kan ferdes i livet, passe vårt arbeid og allikevel ha den *stilling til tilværelsen* og menneskene, det *sinnelag* som stemmer sjelens toner til den stille susen i hvilken Gud selv er.»<sup>112</sup>

Innstilling og sinnelag, dette er det viktigste. Passasjen jeg siterte ovenfor er en av flere som Schjelderup – ordrett - bringer med seg videre i sitt forfatterskap. Det gjelder også den neste, hvor han understreker viktigheten av å skape et stille rom i seg selv: «Det gjelder midt i dagliglivets jag å kunne ha en helligdom i seg selv, et stille sted hvor en søker hen og er helt for seg selv alene.»<sup>113</sup> Det faktum at han overfører passasjer og tekstavsnitt fra sine tidligere skrifter over i de senere minner oss om den sterke kontinuiteten som, til tross for de markante bruddflatene - likevel ligger under Schjelderups forfatterskap. Videre forteller de oss at han står nær Paulus i mentalitet og tanke. Helligdommen i seg selv - det minner sterkt om Paulus` tanke om kroppen som Åndens bolig (1 Kor 6: 19).

I *Guds hus..* viderefører Schjelderup stillhetsmotivet, men supplerer det som sagt med en radikaliseret syndsforståelse. Mennesket, sier han her, kan leve på en av to måter.<sup>114</sup> Oppmerksomheten kan for det første være festet i det ytre. Livet i det ytre forlommer og besnærer - mennesket glemmer sin skyld. Annerledes i stillheten. Stillheten avslører en indre spenning, en indre uro. Også her setter Schjelderup den stille kontemplasjonen opp som en betingelse for at gudsmøtet overhodet skal kunne komme i stand.<sup>115</sup> Også nå er opplevelsen av indre uro forutsetningen for å møte Gud. Og stillheten sjelens forstørrelsesglass. Kontemplasjonen aksentuerer og radikaliserer opplevelsen av maktesløshet og skyld.<sup>116</sup>

Men: i det absolutte mørke er det lysgnisten skimtes. Forløsningen vokser ut av fortvilelsen. Det paradoksale og uforståelige er «at nettopp til det menneske som er tvunget i kne, kan Gud komme og åpenbare seg.»<sup>117</sup> Mennesket kan altså likevel, på tross av syndens overveldende sinnsnærvær, oppleve Guds nærvær. Betingelsen er at det søker på rett måte, at det lærer seg å se. For Schjelderup begynner og slutter denne søkenen i stillheten. I *Guds hus...leser vi*: «For det står iallfall slik for meg personlig, at det er dette å være stille jeg aller først må lære, hvis jeg vil oppleve et møte med Gud.»<sup>118</sup> Stillheten blir holdt frem som betingelsen for menneskets inntreden i fellesskap med Gud. Gud er nemlig ikke i storm eller

---

<sup>112</sup> Schjelderup 1960: 22-23

<sup>113</sup> Schjelderup 1960: 23

<sup>114</sup> Schjelderup 1945: 82

<sup>115</sup> Schjelderup 1945: 81

<sup>116</sup> Schjelderup 1945: 83

<sup>117</sup> Schjelderup 1945: 39

<sup>118</sup> Schjelderup 1945: 75

skjelv. Han er i stillheten. I stillhetens rom, og, virker det som, kun der, kan mennesket skimte opphavets ansikt.

Sinnets samling i stillheten er altså for Schjelderup gudsopplevelsens ufravikelige betingelse. Stillhet refererer for ham til en type indre samling. Å samle eller stille sinnet betinger ikke ytre askese, et liv «i opphøyet, ensom selvbetragtning»<sup>119</sup>, som han sier, men er utelukkende å forstå som en indre prosess, en foranstaltning i sjelen. Det er, skriver han, «bare den indre stillhet, den indre frigjørelse fra verdens uro og larm det kommer an på». Dagligliv og kontemplasjon er derfor fullt ut forenlige størrelser. Vi kan «ferdes i livet, passe vårt arbeid, fylle våre plikter overfor samfunnet og våre medmennesker», dette uten å måtte oppgi «den stilling til tilværelsen, det sinnelag, som stemmer sjelens toner til den stille susen i hvilken Gud kommer til oss.»<sup>120</sup>

Borte og glemt er sansen for de skarpe dikotomiene. Kontemplasjon står ikke, slik han i sin ungdom hadde ment, i motsetning til et aktivt samfunnsliv. Den kontemplative stillhet blir, for å si det med avisspråk, en politisk ressurs, en kilde det praktiske engasjementet henter næring fra. Den indre samlingen finner sted ved at mennesket bygger «helligdommen i sitt indre». Schjelderups indre helligdom er, som nevnt ovenfor, et ekko av den paulinske tanken om Gud som tar bolig i menneskenes hjerter. Mennesket trenger ikke reise noe sted, bare innover. Det er som vi hører Augustins ord: *In interiore habitat veritas!* i det indre bor sannheten!

## Stillhet som metode – Schjelderups kontemplative trinn

Schjelderup presenterer i *Guds hus i fangeleiren* hva vi kunne kalle for en stillhetens metode. Interesse for den kristne mystikken og for katolisismens monastiske tradisjon hadde tidlig gjort ham kjent med meditasjon og kontemplativ praksis. Ikke minst hadde han under Østenreisen i 1922 fordypet seg i hinduisk og buddhistisk filosofi. Det første punktet i den kontemplative praksis, sier Schjelderup, er å utvikle et stille sinn:

Forsøk det på den måten at du regelmessig, hver dag, søker en stille stund hvor du lukker deg av for alle de andre, og er alene med deg selv (...) en stille stund hvor du prøver ditt hjerte og ber til Gud, så enkelt og oppriktig du kan det, og med villighet også til å lytte til Guds høst.

---

<sup>119</sup> Schjelderup 1945: 79

<sup>120</sup> Schjelderup 1945: 80

Prøv det, og mon ikke du i stillheten skal få oppleve å høre Gud tale til deg i det innerste av deg selv.<sup>121</sup>

Den stille meditative bønningen innstiller sinnet på stillheten. Det neste elementet er bibellesningen. Tolle! Lege!, ta og les! - dette var ordene Augustin hørte i hagen i Milano da han i sitt livs dypeste fortvilelse stod foran sitt religiøse gjennombrudd. Også Schjelderup tar til orde for bibellesningens meditative og transformerende potensial:

Ta også du og les Bibelen – du kan få den også her (i fangeleiren, min anm.), på tross av alle forbud. Les den regelmessig, hver dag, i stillhet, i bønn og andakt, ikke som du leser andre bøker, men som en bok som er skrevet nettopp for deg. Prøv det, og mon du ikke skal få oppleve, du som så mange andre, hvordan ordene kan bli levende og tale nettopp til ditt hjerte.

122

Du skal ikke lese Bibelen som en hvilken som helst bok, men som din egen livsbok, ditt eget livs bok. Du skal lese den omhyggelig og med innlevelse. Lesemåten er det viktigste, eller rettere sagt sinnelaget som akkompagnerer lesningen.<sup>123</sup> Det tredje elementet som Schjelderup holder frem er regelmessig kirkegang:

Søk også du kirken! (...) Ikke en gang nå og da, i krisetider, men regelmessig, ikke for å høre en preken bare, men for selv å ta del i gudstjenesten og være med i lovsangen. Og du skal få oppleve hvordan i dette til Gud viede hus – hvor alt er stemt inn under religionens vigsel (...) - du skal få oppleve hvorledes du her mer enn noe annet sted skal kunne glemme all dagliglivets uro og bekymring, alt det som opptar og splitter deg, alt det som vender dine tanker bort fra det ene fornødne. Du skal få kjenne hvorledes ditt sinn her kan stemmes til den andakt som føder den dypeste stillhet i deg, den stillhet i hvilken du aner den sakte susen i hvilken Gud selv er.<sup>124</sup>

I kirken, mer enn noe annet sted, innstiller og samler sinnet seg. Kirken er nemlig, slik

---

<sup>121</sup> Schjelderup 1945: 89

<sup>122</sup> Schjelderup 1945: 90

<sup>123</sup> Schjelderups insistering på bibellesningens «meditative potensiale» finner vi igjen hos en rekke av det 20. århundres kontemplative lærere som Thomas Merton, Thomas Keating og Anthony de Mello, for å nevne noen.

<sup>124</sup> Schjelderup 1945: 90-91

Schjelderup ser det, først og fremst et kontemplativt rom, et rom for stillhet og et rom for samling.

Vi merker oss hvordan Schjelderup typisk trekker frem individet heller enn fellesskapet. Kirken er et sted der enkeltmennesker samler seg, ikke først og fremst for samværets og fellesskapets egen skyld, men for å arbeide på egen frelse. Schjelderup målbærer et gjennomført «individualistisk» syn på kirkens rolle. Kirken er stedet der enkeltmennesket samler seg til møte og samfunn med Gud. Mest av alt er kirken et rom der mennesket i og gjennom nattverden kommer nær Gud:

Søk også du Herrens bord, dette som er midtpunktet for vår kirkes gudstjeneste (...) Intet sted er stillheten større, intet sted er Gud nærmere enn ved Herrens bord. For der møter du Kristus. Og i Kristus er Gud selv.<sup>125</sup>

Avsnittet virker inspirert av katolsk tradisjon. Nattverden er stedet Gud er nærest. Nattverdsritualet gis dermed en utpreget meditativ betydning - det er ikke bare å motta brødet og vinen, men å motta det med et åpent og stille sinn. Interessant nok finner vi også her en påfallende individualisme. Han ser ut til å overse at nattverdens fellesskap strekker seg i to retninger, vertikalt mot evigheten, men også horisontalt mot menigheten. Schjelderup understreker det vertikale fellesskaps betydning – muligens på bekostning av den siste.

### Det uutsigelige som religionens egenart

Religion refererer for Schjelderup til en virkelighet bortenfor området for det diskursive intellekt. Sann religion er «das ganz Andre», gudsopplevelsen taus og innhyllet i mørke. Schjelderup snakker konsekvent om gudsopplevelsen som noe som unndrar seg positiv beskrivelse:

Da kan det hende – når sjelen er villig og stille bier på Herrens time – at Gud selv kommer til det menneske. En vet ikke selv hvordan. *Selve gudsopplevelsen kan ingen fatte*. En kjenner bare den sakte susen og *vet* at nu er det Gud selv som er det.<sup>126</sup>

Den religiøse erfaringen manifesterer seg som en uforklarlig visshet – vi husker William

---

<sup>125</sup> Schjelderup 1945: 91

<sup>126</sup> Schjelderup 1945: 84

James` bestemmelse av den mystiske erfaringens «noetiske» karakter. Schjelderup vil være enig med James også på et annet punkt, nemlig om at den mystiske erfaringen er kortvarig:

De lynglimt et lykkelig øyeblikk lar oss kaste inn i Gudsrikets skjønnhet og rikdom, er ikke mange i menneskenes liv. Sjelden kommer de, og hurtig svinner de. Jeg synes ofte det har vært som kunne jeg rope ut av min sjels dypeste lengsel: Gud, er du til, så vis deg for meg!<sup>127</sup>

Allerede i artikkelen «Positivistisk filosofi og kristelig apologetikk» fra 1919 hadde han vært inne på tanken om at all ekte religiøsitet var forbundet med en virkelighet som lå bakenfor, eller bortenfor tanken:

All ekte religiøsitet er i virkeligheten forankret i en visshet som er høiere end tankens: den mystiske visshet. Mystikens vei er vel derfor den eneste vei som kan føre ut over vanskelighetene. I den umiddelbare mystiske opplevelse er tænkningen med alle dens antinomier og uløselige vanskeligheter simpelthen ophævet. Sjælen har hævet sig over tænkningen og blit ètt med den guddommelige virkelighet. Men hvor sjælen er blit umiddelbart forenet med Gud, der har den diskursive tænkning overhodet ingen plads mere.<sup>128</sup>

Mystikkens vei er den eneste sanne vei, sier Schjelderup i 1919. Det er den umiddelbare mystiske opplevelsen som teller, alt annet er underordnet. Den religiøse erfaringen er sentrum, livsnerve og hjerteslag i religionen.

I *Ved døren* møter vi en apofatisk fundert tenkning om religion og dens egenart. Vår tanke fatter ikke Gud, og «våre forestillinger om ham er like omskiftelige som årets dager.»<sup>129</sup> Religion og tro refererer i siste instans til noe dypt personlig. All fornuftsmessig argumentasjon, alle bestrebelse på å tilrettelegge troen intellektuelt, spiller i siste instans en underordnet rolle. Den diskursive utlegningen er krusninger på troens overflate, og sier lite om dens dybde.

Schjelderup bruker i *Ved døren* metaforene overflate og dybde til å utskille to nivåer av religionen. Dypets dimensjon er språkløs og uutsigelig. Den diskursive religion og teologiens refleksjoner derimot, er identisk med religionens overflatestruktur. Diskursen og refleksjonen er en krusning, ekte religiøsitet utspiller seg på dypet. Gang på gang vender han tilbake til

---

<sup>127</sup> Schjelderup 1945: 86-87

<sup>128</sup> Schjelderup (1919): «Positivistisk filosofi og kristelig apologetikk», sitert i Repstad 1989: 91

<sup>129</sup> Schjelderup 1960: 12

tanken om at religionens innerste side er taus: «Noe mer kan egentlig ikke sies.»<sup>130</sup>

Schjelderup har i 1929 et ganske dualistisk syn på forholdet mellom spiritualitet og dogmatikk. Han tenker i motsetningspar: ånd står mot bokstav som erfaring mot dogme. Senere, i *Guds hus..* og i *Veien..* ser han ut til å åpne mer opp for tanken om at dogmet viser tilbake på en eksistensiell realitet.

*Ved døren* har en klar kirkekritisk brodd. Kirken har fortrenget det sanne enkle budskapet og gjort ånd til bokstav. Han konstruerer dikotomier: mellom sant og falsk trosliv, mellom ånd og bokstav, dogme og indre erfaring.<sup>131</sup> Spesielt er han kritisk til den teologiske diskusjonen. De som kaller seg bekjennere «strides om hans vesen så de står i fare for å drive ham ut av alle troendes hjerter.»<sup>132</sup>

Han har likevel i *Ved døren* nådd frem til det som blir et kjernesyn i tiden fremover: overbevisningen om at den vitenskapelige diskursive utlegningen av troen dypest sett ikke fører frem. Sant gudsliv finnes ikke i katekismen eller hos «de stridende teologer», men i den stille selvbetraktning.<sup>133</sup> Teologisk refleksjon står, slik han ser det, hele tiden i fare for å forfalle til irreligiøsitet: «Det er i våre ureligjøre øyeblikk vi begynner å diskutere religionen og formulere våre opplevelser i bestemte teoretiske oppfatninger», skriver han, i dårlig skjult polemikk mot samtidens teologiske debatt.<sup>134</sup> Teologisk strid er ikke et uttrykk for økt religiøs interesse, men et kriseteegn, et varsel om at gudslivet er i ferd med å dø ut.

*Ved døren* målbærer en meget radikal kirke- og religionskritikk. Samtidig er det viktig å være klar over at Schjelderups bestemmelse av religion som noe ikke-diskursivt også er en selvkritikk. Klart kommer dette til uttrykk i *Guds hus..* Den tidlige mellomkrigstidens idedebatt, karakterisert ved brytningene mellom den liberale og konservative teologien, berørte, sier han, bare troens overflatekarakter, ikke dens dypstruktur:

Det er i grunnen bare overflaten den rørte ved all den debatten vi især tidligere så gjerne førte om motstridende, mer og mindre vitenskapelig begrunnede oppfatninger og vet. Jo eldre vi blir, jo mer innsikt og livserfaring det lykkes oss å vinne, desto klarere ser vi også, tror jeg, både *vitenskapens grenser* og livets egen uendelige rikdom på nyanser og muligheter. Og det går etterhvert opp for oss, at det er vår personlige opplevelse av livet som til sist blir det avgjørende for vår stilling til det.<sup>135</sup>

---

<sup>130</sup> Schjelderup 1960: 15

<sup>131</sup> Schjelderup 1960: 12-13

<sup>132</sup> Schjelderup 1960: 12

<sup>133</sup> Schjelderup 1960: 12-13

<sup>134</sup> Schjelderup 1960: 13

<sup>135</sup> Schjelderup 1945: 22, min utheving

Schjelderup begynner å snakke om «vitenskapens grenser». Den samme mannen hadde tidligere tatt til orde for, nettopp ved vitenskapens metode, å vinne innsikt i religionens psykologiske grunnlag. Han hadde argumentert for en vitenskapelig fundert demytologisering av den dogmatiske kirkelige overbygning – i håp om *slik* å nå frem til kristendommens vesen. Mot dette hevder han nå at religionen egentlig ikke lar seg avdekke eller forstå vitenskapelig. Religionens kjerne er noe annet, noe som unndrar seg positiv beskrivelse. Vitenskapen makter ikke å vite noe vesentlig om religionen – tro og religion, sier han, er «et livsområde som i egentligste forstand ligger utenfor den teoretisk-vitenskapelige tenkning.»<sup>136</sup>

Dette betyr selvsagt ikke at Schjelderup oppgir vitenskapen. Mennesket vil aldri kunne unnvære «den klare tanke som rettesnor i livsorienteringen.»<sup>137</sup> Det som er viktig, er å vite at «det som til syvende og sist avgjør vår livsholdning, ikke er bestemte teorier om tilværelsens mange gåter, men vår egen opplevelse av det som har verdi og virkelighet i vårt eget liv.»<sup>138</sup> Med dette nærmer vi oss Schjelderups syn på religionens egenart og særlige karakter: opplevelsen av «nærvær». Opplevelsen av at ett enkelt sandkorn rommer en hel verden, opplevelsen av at vi i svalens kvitring øyner de evige sannheter<sup>139</sup>: «Etter sitt innerste vesen er all sann religion en opplevelse av det utsigelige, et hemmelighetsfullt indre liv, hjertets umiddelbare samfunn med det vi kaller Gud.»<sup>140</sup> Det eneste vi i siste instans kan si, «er at det er der.»<sup>141</sup>

Schjelderup blir stående med Elias`grunnmetafor: religion og tro er den utsigelige personlige opplevelsen av en «stille susen», og gjør i *Ved døren* utkast til en pluralistisk religionsteologi som anerkjenner alle religionenes indre egenverdi.

Religion er altså for Schjelderup en vei til individuell indre frigjøring. Med dette sier han implisitt også hva religion ikke er. Religionen og troens dynamikk utspiller seg i sjelens innerste kamre, ikke i intellektets tilslutning eller i den diskursive utlegningen. Til syvende og sist står vi overfor et mysterium: «Vår tanke fatter ham ikke. Våre forestillinger om ham er like skiftende som årets dager. Gud er det utsigelige.»<sup>142</sup>

Opplevelsen av det utsigelige er altså slik Schjelderup ser det, religionens vesen, «hjertets umiddelbare samfunn med det vi kaller Gud». Sann religion forløser og skjenker

---

<sup>136</sup> Schjelderup 1962: 19

<sup>137</sup> Schjelderup 1960: 22

<sup>138</sup> Schjelderup 1960: 22

<sup>139</sup> Schjelderup 1960: 14

<sup>140</sup> Schjelderup 1960: 15

<sup>141</sup> Schjelderup 1960: 15

<sup>142</sup> Schjelderup 1960: 12

trygghet, indre befrielse og kraft.: «Religion», skriver han, «er å samle skatter i den verden hvor hverken møll eller rust fortærer og hvor tyver ikke bryter inn og stjeler. Religion er å forankre sitt hjerte i det vi kaller Gud.»<sup>143</sup>

Igjen er det interessant å merke seg hvordan Schjelderup distanserer seg fra det diskursive. Religion er å forankre hjertet i den virkelighet religionen *kaller* Gud. Understrekingen av det religiøse språkets relative og formidlede natur underbygger oppfatningen om at den religiøse erfaringen for Schjelderup dypest sett er et universelt potensial. Den religiøse opplevelsen er for ham en forvandlende innsikt:

Har vi selv hatt om enn bare en skygge av religiøs opplevelse, har vi *i vår egen sjel* kjent berøringen med den guddommelige verden, kjent noe til slike stunder, i hvilke sjelen likesom *løftes ut over seg selv*, ut av det daligdagse og det verdslige, *opp i en tilstand av hvilende fred*, da har vi også fått en aning om hva religion kan bety i et menneskes liv.<sup>144</sup>

Schjelderup beskriver den religiøse erfaringen med metaforer som «utløfting» og «oppløfting». Den mystiske erfaringen forvandler subjektet og gjør det nytt. Denne metaforiske veibeskrivelsen av den mystiske erfaringen plasserer Schjelderup inn i den klassiske kristne mystiske tradisjonen, hvor metaforer som oppløfting, oppstigning og uttømming har vært sentrale. Den mystiske erfaringen manifesterer seg som opplevelsen av indre befrielse, som det som «løser fra skylden og gir vigsel over livet.»<sup>145</sup> Den religiøse erfaringen, sier Schjelderup, helligjør og sakraliserer dagliglivet, «bryter vanmakten og gir kraft til det godes gjerning.»<sup>146</sup> Sann religion gir en «trygghet som gir holdepunkt», en «indre frihet som løser fra skyld», en «styrke som bryter vanmakten – og gir håp om seier.»<sup>147</sup>

Lykke, trygghet og indre frihet er for Schjelderup religionens frukter. Troens bevis, garantisten for dens ekthet, dens sannhet, er nettopp i den lykke den tilvirker, den indre frihet den forløser, den trygghet og visshet den skaper. For den eldre Schjelderup består dette i troen på oppreisningens Kristus. Sinnelaget står i sentrum. I den grad et menneske elsker Gud, vil det også selv bli et spill for Gud:

Gud er all kjærlighets kilde., han er den sol fra hvilken all kjærlighet i tilværelsen

---

<sup>143</sup> Schjelderup 1960: 41

<sup>144</sup> Schjelderup 1960: 43

<sup>145</sup> Schjelderup 1960: 43

<sup>146</sup> Schjelderup 1960: 43

<sup>147</sup> Schjelderup 1960: 40



stråler ut. Når et menneske lærer å elske Gud, da blir det menneske selv et speil i hvilket strålene fra den evige kjærlighets sol brytes og spiller og atter stråler ut. Han har fått del i den guddommelige kjærlighet, kjærligheten som ikke begrenser seg til de enkelte formål, men omfatter den hele tilværelse.<sup>148</sup>

Kjærlighetens bud, som ifølge Schjelderup er den ubestridelige essens i Jesu lære, tar form som en oppfordring – ikke om å gjøre, men om å *være*.<sup>149</sup> «Den rette gudstjeneste består i å leve livet for andre», sier han.<sup>150</sup> Gud lever i det stille fordringsløse, og gir seg tilkjenne i dagliglivets små og store utfordringer. Gud er hele tiden tilstede i livet selv og alle livets forhold – det er en vakker, lavmælt og ydmyk nærværstenkning Schjelderup her gir uttrykk for.

Religion er erfaring, og religiøs erfaring er virkelighetsforankring, uansett i hvilken dogmatisk-diskursiv kledning den måtte opptre i. Vi øyner kimen til en pluralistisk religionsteologi der frelse er et tverreligiøst allment tilgjengelig fenomen. Schjelderup ser ut til å betrakte verdens ulike religioner som likeverdige. Alle religiøse mennesker vil derfor, sier han, umiddelbart erkjenne sannheten i Jesu lignelse om den kosteligste perle: at vil eies alene.

### Religion og religioner – Schjelderups pluralistiske religionsteologi

*Både mine religionshistoriske studier, mitt møte med religiøse mennesker og fremfor alt hva livet selv har lært meg har ført til en grunnfestet overbevisning om at det opplevelsesmessig er mulig å komme i kontakt med en virkelighets sfære som gir en ny grunninnstilling til livet ved å legge tilværelsens tyngdepunkt utenfor det forgjengelige jordeliv.*

Kristian Schjelderup

Schjelderup står i *Ved døren* fram som en rendyrket pluralist. De ulike religionene representerer ulike og sidestilte tilganger på det guddommelige. Det spiller derfor egentlig ingen rolle hvilken tilgang vi velger, bare vi velger det helt og fullt. Sann religion er lik på tvers av verdens ulike religiøse tradisjoner. Du kjenner den på fruktene: Den virker forløsende,

---

<sup>148</sup> Schjelderup 1960: 62

<sup>149</sup> Schjelderup 1960: 63

<sup>150</sup> Schjelderup 1960: 64

gir sinnsro og «kraft til det godes gjerning.»<sup>151</sup> Det er den indre dimensjonen som er viktig – religionen bevirker en indre transformasjon, en lykke «i sammenlikning med hvilken all den glede og all den smerte verden ellers kan gi, er for intet å regne.»<sup>152</sup>

Alle religioner har slik Schjelderup ser det, en indre felles kjerne i den religiøse erfaringen. *Ved døren* er full av allusjoner og henvisninger til verdens religiøse litteratur – til Lao Tse, til Meister Eckehart og den kristne mystikken, til Buddhas lære, til Bernhard av Clairveaux. Mystikerne uansett konfesjon er forbilder for menneskets religiøse søken. Bernard av Clairveaux sa: «Les ikke bøker om Gud. Gå ut i skogen, og hør i trærnes susen Guds egen røst.»<sup>153</sup> Schjelderup ser Guds nærvær i stjernehimmlen.

Schjelderups religionshistoriske og religionspsykologiske interesse daterer seg fra tidlig i 20-årene. Det samme gjør hans interesse for verdensreligionene. Spesielt orienterer han seg mot Østens store læresystemer, hinduismen og buddhismen. Alle religioner bærer ifølge Schjelderup i seg en felles kjerne. Det finnes en essens som er lik på tvers av kulturelle forskjeller. I *Veien..* uttrykker han det slik: «Slik jeg har lært å se det, er (...) noe vi finner igjen i alle religioner: en kjensle av at det bak menneskets naturgitte, omskiftelige tilværelse finnes en «annen verden.»<sup>154</sup> Han benekter selvsagt ikke at det mellom de ulike religionene er store læremessige forskjeller, men peker på at denne forskjellen ikke overskygger den universelle forbindelsen, det som på dypet forener dem: «Allikevel er det dypest sett en overensstemmelse: felles for alle er erkjennelsen av en siste høyeste forpliktende virkelighet, den samme for alle mennesker hvilket navn de enn setter på den.»<sup>155</sup> Virkeligheten er egentlig en, og de ulike begrunnelsene representerer nærmest underordnede forsøk på å benevne denne ene virkeligheten – slik ser han ut til å tenke seg det. Schjelderup er perennialist, og tar i passasjer som den forrige og den følgende til orde for hva vi kunne kalle en panenteistisk enhetsmystikk:

I menneskets innerste indre er det skjult en hemmelighetsfull forbindelse med en annen verden enn den vi lever i med våre sanser. I den har vi vårt sanne hjem. Religion er opplevelsen av denne forbindelse med en «annen virkelighet», opplevelsen av en verden helt annerledes enn den vanlige, forankringen i det evige.<sup>156</sup>

---

<sup>151</sup> Schjelderup 1960: 41

<sup>152</sup> Schjelderup 1960: 40

<sup>153</sup> Sitert i Schjelderup 1960: 15

<sup>154</sup> Schjelderup 1962: 96

<sup>155</sup> Schjelderup 1962: 99

<sup>156</sup> Schjelderup 1962: 106

Schjelderups skille mellom den «vanlige» sansbare virkeligheten og den «annen virkelighet» kan opplysende leses i lys av Deikmans teori om forskjellen mellom overlevelsesselvet og det mottakende selv. Schjelderups tilnærming innebærer nemlig et perseptuelt skifte, en overgang fra hva Keating kalte det «falske» til den «sanne» selvet. Den mystiske erfaringen manifesterer seg først og fremst som visshet.

«Det guddommelige», skriver Schjelderup, «er ikke noe som vi «antar» er til. Mennesket *opplever* Gud.»<sup>157</sup> Ikke dogme, ikke bekjennelse, ikke ritual, men opplevelse. Opplevelsen er det sentrale. Opplevelsen utgjør religionen, ja, alle religioners sentrum. Mennesket opplever, erfarer, at Gud er til, at han virker i dets indre. Mystikk representerer derfor for ham det dypeste sjiktet i religionen: «Mystikk er vel den rette betegnelse på det dypest tilgrunnliggende i religionen.»<sup>158</sup> Religionens øvre lag utgjøres da av religionens intellektuelle utlegninger: dens teologiske og filosofiske skrifter, dens metafysiske antakelser, dets dogmer og læresetninger. Disse siste er gjenstand for diskusjon. Den mystiske dimensjonen i religionen befinner seg utenfor området for diskursiv utlegning: «Det innerste i religionen», sier han, «unndrar seg til sist enhver beskrivelse.»<sup>159</sup> Schjelderup står med dette frem som apofatisk kristen mystiker.

Opplevelsen av det evige i det forgjengelige, menneskets inntreden i den sanne «annen virkelighet» er imidlertid ikke noe det selv beskikker: Tvert imot: Det er «Gud selv som kommer til en.»<sup>160</sup> Religion og åpenbaring hører for Schjelderup sammen. Men åpenbaringen er for ham mest en tydeliggjøring av det som allerede er der. I *Ved døren* skriver han at ingen noensinne har sett Gud.<sup>161</sup> Gud er det Absolutt Andre, hinsides våre erfaringer, tanker og forestillinger. Likefullt er han paradoksalt nok hele tiden immanent tilstede. Vi kjenner hans nærvær «i stjernehimmelen over oss» og «i samvittigheten i oss.»<sup>162</sup> Gud er det absolutt nærværende - i verden og i menneskets indre liv. Schjelderups gudsbegrep er utpreget panenteistisk: Virkeligheten er allerede i utgangspunktet gjennomvevet av ånd, av nærvær. Stjernehimmelen er derfor et vitne for den som evner å se.<sup>163</sup> Schjelderup forstår åpenbaring som en avdekning av det som allerede er, men som vi i vår fremmedgjorte eksistens ikke lenger kan se.

---

<sup>157</sup> Schjelderup 1962: 106

<sup>158</sup> Schjelderup 1962: 106

<sup>159</sup> Schjelderup 1962: 106

<sup>160</sup> Schjelderup 1962: 107

<sup>161</sup> Schjelderup 1960: 12

<sup>162</sup> Schjelderup 1960: 12

<sup>163</sup> Schjelderup 1960: 12

## Det evige og det aktuelle – motsetning eller enhet?

Forholdet mellom handlingsliv og trosliv har alltid blitt viet stor oppmerksomhet i den kristne mystiske tradisjon. Spesielt har mystikkens kritikere ofte hevdet at mystikken har hatt en tendens til å nedprioritere handlingen til fordel for en individualisert kontemplasjon avsondret fra verden. Også Schjelderup tematiserer forholdet mellom hva som i tradisjonen gikk under navnet *vita passiva* og *vita activa*. Spørsmålet gjelder forholdet mellom kontemplasjon og handling.

Schjelderups aller tidligste skrifter har sterke asketiske overtoner. I et foredrag fra 1916, «Bør prester leve i sølibat», understreker han den radikale askesens betydning for religiøst liv. Religion står i motsetning til kultur, ånd i motsetning til materie og kroppen og seksualiteten til ånden. Idealet er klosterlivets ensomhet. Det er her, i klosterhagens stillhet og ro, på introspeksjonens urokkelige tinde, at det troende mennesket finner sitt rette element.

Han er tidlig fascinert av katolisismens klostertradisjon, og er på denne tiden svært skeptisk til Luther. Reformatorens største tid var før han ble gift, tiden i klosteret, da «religionen gikk opp for ham i sin uendelige fylde.»<sup>164</sup> Den høyeste religiøsiteten er den «verdensflyktende religiøsiteten», dvs. den asketiske, og denne forutsetter i sin tur et liv i sølibat: «Ingen kan tjene Gud og sin kone!», sier han bestemt. Han tenker i opposisjonskategorier. Religionens liv er et enten-eller. Enten religiøs eller verdslig! Enten religion eller kultur! Enten kone eller Kristus!

Schjelderup er gjennom hele 20-årene kritisk til protestantismen. Protestantismen har inngått kompromiss med verden, og er for verdslig, for tørr, for uttørket. Da heller katolisismen – levende og åndelig, sanselig og frodig. Katolisismen blir et forbilde, den varme morsreligionen med et bankende kjærlighetshjerte. Protestantismen er faderlig og autoritær. Metaforene er Schjelderups egne: det er i 1920-årene han utvikler teorien om mors- og farsreligioner. Skjønnmalende skriver han: «Den ekte katolske prest har hverken hjem eller fedreland. *Kirken* er hans hjem og fedreland.»<sup>165</sup>

Schjelderup tegner med kontrastfarger: Katolisismen står mot protestantismen som ild står mot vann. Det er en sort-hvitt-tilnærming som lar det ene utelukke det andre. Så også med kroppen og ånden. Det gjelder å kjempe med seg selv og sine lyster, mot kjødets forlokkende kraft: «Den stadige kamp og anfektelse er nettopp et av de midler hvorved det religiøse liv holdes ved like», sier han. «Der hvor det tilfredse rolige velvære begynner, der er

---

<sup>164</sup> Sitert i Repstad 1989: 53

<sup>165</sup> Sitert i Repstad 1989: 53

tegnet på det religiøse livs hensynken.»<sup>166</sup> Å leve et religiøst liv er å lide. Lidelse og kamp er en ufravikelig betingelse for det genuint religiøse menneske. Schjelderup skiller på denne tiden sterkt mellom kategoriene kropp/ånd og religion/kultur. Kroppen er et fengsel, legemet er en grav, kulturen er forherdet og fordervet. Kristendom er fornektelse.

Senere mykes dette opp, og Schjelderup kan begynne å snakke om flukten inn i kontemplasjonen.<sup>167</sup> Handlingslivet settes i langt sterkere grad i forbindelse med troslivet. I *Guds hus...* kan han derfor kritisere sin tidligere posisjon. Han beundrer fortsatt mystikerne, men ser samtidig en fare i mystikken. Det fins nemlig asketer og mystikere som «etter sin natur (har) levet så helt i en annen verden, at denne jordiske verden blir dem liksom helt uvedkommende.»<sup>168</sup> Faren ved mystikken er at den kan utarte seg til verdensfjern selvkretsing, selvkretsing i selvoverskridelsens navn, så å si.

Når Schjelderup i så klare ordelag advarer mot de mulige følgene av en slik strategi, så er dette, som allerede nevnt, også en indirekte selvkritikk. Med en patos verdig den heftigste tyske romantiker hadde han dyrket det religiøse geniet. Religionens fortropp var «de ensomme menn på vidden.»<sup>169</sup> Mot disse stod de van(e)tro folkene i dalen. Senere forlater han denne posisjonen. Det indre og det ytre henger sammen, nøye sammen. Den strenge askesen fungerer ikke. Men motsetningen er heller ikke løsningen: Atskillelsen av livet i separate livsområder er en forfeilet strategi. Det går ikke an å reservere ett område for tro og en annen for handling.<sup>170</sup> Utfordringen er å finne en balansert midtposisjon, en avstemt forening av det evige og det timelige, av kristendom og verden.

Å være grepet av det evige gir seg ifølge Schjelderup konkrete utslag i det aktuelle: «Det å ha del i det evige, må derfor føre til bestemte holdninger i livet som må prege all vår ferd og gi farge til alt det vi sammenfatte under betegnelsen det aktuelle.»<sup>171</sup> Ideelt sett skal

---

<sup>166</sup> Sitert i Repstad 1989: 53

<sup>167</sup> Schjelderup 1945: 98

<sup>168</sup> Schjelderup 1945: 101. Hvem denne kritikken egentlig treffer – mystikere eller Schjelderup selv – er et åpent spørsmål. Anvendt på den mest introverte asketiske delen av den mystiske tradisjonen er nok kritikken treffende. På den annen side kunne vi trekke frem fransiskanerne, eller Frans selv, som eksempel på den dype forbindelse mellom kontemplasjon og handling som også kjennetegner den kristne mystikken.

<sup>169</sup> Se Repstad 1989: 51

<sup>170</sup> Når Tony Blair, forhenværende britisk statsminister, i intervju med Fredrik Skavlan (NRK2 15. des.) uttaler at hans kristne tro ikke kunne veilede ham i beslutningen om å la britiske styrker invadere Irak i 2003, så eksemplifiserer han, så vidt jeg kan se, selve essensen av en slik sektorstrategi.

<sup>171</sup> Schjelderup 1945: 102

religionen bestemme hele vår livsførsel: engasjementet i det politiske liv, omgangen med naturen, omgangen med alt levende, vår moral og vårt familieliv. Det utpensles et bestemt syn på mennesket: Kristendommens kjerne er «opplevelsen av det enkelte menneskets frelse og dermed av den enkelte menneskesjels evighetsverdi», skriver han.<sup>172</sup> Alle mennesker har, fordi de er skapt i Guds bilde, en umistelig egenverdi. Men også et ansvar, et ansvar for å leve i tråd sine livsbetingelser. Den kristne, sier han, skal i hvert enkelt menneske se en sjel hvis frelse er viktigere enn alt annet: «Det er klart at et syn på mennesket som det der på denne måten springer ut av den kristne evighetsopplevelse, må prege ethvert aktuelt forhold til våre medmennesker.»<sup>173</sup>

Det er derfor, som Eckehart sa, viktigere å gi suppe til en sulten enn å forbli i den syvende himmel. Ja, mer: kristendommen fordrer, krever et liv i nestens tjeneste, en avstemt balanse mellom det kontemplative og det aktive liv. Implikasjonen er et aktivt samfunnsengasjement på menneskerettens vegne. Likevel er det *enkeltmennesket* som hele tiden forblir i fokus.

### Alle enkeltsjellers frelse – Schjelderups individualistiske frelsesforståelse

Kristian Schjelderup er på mange måter en utpreget moderne tenker. Det moderne prosjektet kretser, som den norske sosiologen Dag Østerberg har poengtert, rundt hovedforestillingene om det frie individet, fornuften og fremskrittet.<sup>174</sup>

Nå er Schjelderup langt fra noen naiv fremskrittsoptimist. Han kritiserer det tingliggjørende aspektet ved moderne kultur. Heller ikke opphøyer han fornuften til guddommenes rekke – bestemmelsen av troen som en ikke-diskursiv intuitiv visshet minner mer om Bergson enn om opplysningsrasjonalismen. Det moderne ved Schjelderup består i hans store oppvurdering av enkeltmennesket. Det er enkeltmennesket som står i sentrum for hans teologisk-filosofiske overveielser. Sterkest kommer denne «individualiserende» tendensen frem i Schjelderups syn på frelsen. Frelse betegner for ham en individuell omdannelsesprosess i enkeltmenneskets sinn.

Kristendommens kjerne ligger, slik Schjelderup ser det, i de «evighetsverdier» den inngyter i mennesket.<sup>175</sup> Evighetsverdiene er til sist «det ene fornødne». Alt annet må vike for

---

<sup>172</sup> Schjelderup 1945: 103

<sup>173</sup> Schjelderup 1945: 105

<sup>174</sup> Østerberg 2000: 11

<sup>175</sup> Schjelderup 1945: 97

disse to: Gud og sjelen. Schjelderup beskriver seg selv i *Guds hus...* som stående overfor to fristelser: til flukten inn i kontemplasjonen på den ene siden, og flukten ut i de verdslige ideologiene på den andre. Kontemplasjonen samler seg omkring evighetsverdiene, men potensielt på bekostning av verden. Flukten ut i ideologien innebærer i sin tur faren for at disse verdiene fortrenses. Med begrepet evighetsverdi sikter Schjelderup til det han regner som den kristne grunninnstillingen.<sup>176</sup> Grunninnstillingens grunnverdi er sjelens frelse. Overfor dette må alt annet vike. Han siterer gjerne Augustin: «Deum et animam scire cupio, nihil plus, nihil omnino» - Gud og sjelen ønsker jeg å kjenne, ingenting annet, overhodet ingenting annet.<sup>177</sup>

Også for Schjelderup er dette livets viktigste spørsmål. Han står for øvrig svært nær Augustin, både i livsorientering og i uttrykksmåte. Det som dypest sett gjelder, er sjelens, enkeltsjelens frelse. Frelseserfaringen perspektiver tilværelsen på en helt ny måte. Utblikket endres. «Syndsforlatelsens nåde» gir oss del i en «fred som overgår all forstand», og viser oss veien til en «lykke i sammenligning med hvilken alle de gleder verden ellers gir er for intet å regne.»<sup>178</sup> Vi merker oss at frelsesopplevelsen for Schjelderup manifesterer seg som en indre realitet, som en forvandlingsprosess i det enkelte menneske, som sinnets fred og lykke. Sjelen lykke og sinnets ro er alt som noensinne har tallet – alt det andre er av sekundær betydning. Den rike kjøpmannen selger alt for å kjøpe den kosteligste perle. Slik er det «for den kristne til sist bare en eneste verdi som virkelig teller: sjelens liv i Gud, frelsen». I forhold til denne «kommer alle andre verdier først i annen rekke, ja må ofres om de blir til hindring for den: hus, hjem, slekt, venner og hva ellers nevnes kan». «Overfor denne verdi», skriver han, «gjelder intet moratorium.» Sjelens frelse er ikke et forhold som kan «legges til side», eller «utstå til en senere og mer beleilig tid». Den er «det ene fornødne, nu og alltid.»<sup>179</sup>

Kompromissløst radikal, som et ekko av buddha-legendens oppvåkningshistorie. Prinsen må bryte opp og forlate sin kone og nyfødte. Den kristne må, hvis det skulle bli nødvendig, ofre alt, inkludert sin familie, på gudsveiens- og gudslivets høyalter. .

Gjemmer det seg en dualisme her, en skjult og utematisert distinksjon mellom tilværelsens to sfærer – en sjel som er avsondret fra kroppen, en kropp som er fanget i synden, en verden hvis gleder er «for intet å regne»? Står jakten på frelsen i fare for å degenerere til subtil egosentriske i opplysningens skjønne navn? Tror han ikke det er mulig å realisere evighetsverdiene i det timelige, i det hverdagslige, at nettopp verdens gleder kan være det sted

---

<sup>176</sup> Schjelderup 1945: 99

<sup>177</sup> Sitert i Schjelderup 1945: 99

<sup>178</sup> Schjelderup 1945: 99

<sup>179</sup> Schjelderup 1945: 100

evighetsverdiene konkret kommer til uttrykk? Skal mennesket, ensom og alene, arbeide på sin egen frelse, løsrevet fra en lidende verden? Schjelderup tenderer i sine yngre år absolutt mot å mene dette. Men i *Guds hus...* tar han faktisk et klart oppgjør med en slik tanke. Livet, sier han, er en organisk helhet hvor alle delene står i «en levende, ubrutt korrespondanse med hverandre». Livsområdene kan derfor ikke deles inn i atskilte kategorier. Det er ikke slik at et rom er forbeholdt evigheten og et annet timeligheten. Tvert imot krever religionen «hele vårt vesen, også den siden av det som angår forholdet til omverdenen». Det ligger altså en dyp etisk forpliktelse i religionen, slik at er «vi først grepet i det innerste av vår sjel av det evige, av Gud, vil det måtte stråle ut og bestemme hele vår livsførsel.»<sup>180</sup>

Mens Schjelderup således tar til orde for en individualisert forståelse av frelsen, er det likevel klart at den realiserede frelsesopplevelse brer seg utover og innover i det sosiale. Den er som elven som renner over sine bredder. Den gjør jorden fruktbar der den farer forbi. Schjelderups individualistiske soteriologi er forutsetter et samsvar mellom sjelens frelse og ansvaret for Nesten.

## Kristusbilder

Schjelderups syn på hvem Jesus var endrer seg gjennom forfatterskapet. I skriftene fra tidlig mellomkrigstid tegnes portrettet av Jesus som radikal asket. I foredraget «Bør prester leve i sølibat» fra 1916 sier han, 23 år gammel: «Jesus var asket, vi hører intet sted om at han gledet seg over de goder denne verden kan gi. Det religiøse forhold var for ham alt.»<sup>181</sup> Religion blir sansefornektelse. Jesu krav er et liv i streng askese, i absolutt indifferens til kroppen og til livets fysisk-sanselige sider. Det ligger selvsagt en sterk dualisme her. Livet i Jesu etterfølgelse – *imitatio Christi* – forutsetter oppbrudd og atskillelse. Ikke minst innebærer det en stadig kamp mot sanseligheten, mot kroppen og seksualiteten. Schjelderup er på dette tidspunkt som nevnt ovenfor overbevist om at sølibatet er en forutsetning for å virke som prest. Det er også en institusjon han selv praktiserer. Senere endrer dette seg. I 1955 er han en gift mann!

I *Ved døren* er det asketiske tonet noe ned til fordel for en framstilling av etikeren, mystikeren og veiviseren Jesus: etiker fordi han inkarnerer den rene tjenende kjærlighet; mystiker fordi han hele tiden lever under Guds himmel og veiviser fordi han er den som fører

---

<sup>180</sup> Schjelderup 1945: 101-102

<sup>181</sup> Sitert i Repstad 1989: 52



mennesket inn i Guds verden. Schjelderup utbroderer her tanken om Jesu enkle lære. Mot denne læren står forvanskningen: historiens forvanskning, kirkens forvanskning – *Ved døren* er skarpt kirkekritisk i sin tendens. Kirken har forfalt og forvansket Jesu lære. Bokstaven har blitt viktigere enn ånden, dogmet har blitt viktigere enn den religiøse erfaringen. Schjelderup trer i 1929 fram som en buddhistisk inspirert frittstående monoteist. Jesus er et forbilde, en vismann, den perfekte mystiker, men Guds sønn – i betydningen et overnaturlig vesen – det er han ikke. Det tegnes snarere et bilde av Jesus som en mann med helt spesielle evner, en som «kjente Gud som sin far» og som var helt og fullt «gjennomåndet av Gud.»<sup>182</sup> Schjelderup betrakter altså Jesus som en slags proto-mystiker.

Videre understreker han Jesu «motkulturelle rolle». Det er den fattige håndverkersønnen han holder frem, den omreisende refsepredikanten. Jesus er «mannen som levet gudslivet på jorden», en visdomslærer som underviser menneskene i rett sinnelag og rett handling.<sup>183</sup> Det store problemet er at kirketradisjonen har forvansket Jesu enkle lære. Tradisjonen har simpelthen diktet ham om. Det fortsetter den å gjøre, sier han, også i vår tid: «Også vi har lett for å dikte Jesus om. I vår fantasi rykker vi ham ut av vår egen daglige verden og tilber ham som den himmelske konge.»<sup>184</sup> Utsagnet kan forstås i lys av mellomkrigstidens teologiske debatt, som en kritisk kommentar til den nyortodokse posisjonen.

Schjelderup «devaluerer» kristologien, for å bruke et uttrykk fra økonomien. Han henter Kristus ned fra den himmelske tronen tradisjonen etter hans mening hadde plassert ham på. Denne tolkningsoperasjonen bevirker imidlertid samtidig en indre spenning: *Ved døren* vibrerer mellom to ulike Kristusforståelser. Schjelderup snakker nemlig også om «Kristi oppreisende kraft». Kristus inkarnerer også en «renhet som kan reise oss opp.»<sup>185</sup>

*Ved døren* er et polemisk skrift. Kritikken av «Kristusdikningen» blir en stridshanske kastet inn i samtidens idedebatt. I en dårlig skjult kirkekritikk skriver han at «faren er at vi rykker ham (d.e. Kristus, min anm.) så langt bort fra oss at han blir fremmed for oss selv og vårt daglige liv; at vi glemmer at han vil være konge i *dette* liv, en konge som krever noe av oss selv i det liv vi nu lever.»<sup>186</sup> Det gjelder ikke å omkranse Kristus med fine ord, men å gå i mesterens fotspor. Målet er å bli Kristuslik, og dette skjer ikke ved å «rope Herre, Herre»,

---

<sup>182</sup> Schjelderup 1960: 28

<sup>183</sup> Schjelderup 1960: 49

<sup>184</sup> Schjelderup 1960: 55

<sup>185</sup> Schjelderup 1960: 53

<sup>186</sup> Schjelderup 1960: 53

men ved å «tilegne seg hans sinnelag.»<sup>187</sup> Og Kristi sinnelag inkarnerer den grenseløse, ubetinget kjærlighet: opprørt skriver han at «den som kaller seg kristen, men så forneker Kristi sinnelag, han forneker Kristus». Kristus bringer dermed for Schjelderup noe fundamentalt nytt inn i menneskenes liv, en grenseløs godhet, en urokkelig tillit til mennesket og en overbevisning om at kjærligheten er tilværelsens dypeste og innerste kraft.

Schjelderup tar i *Ved døren* til orde for et liv i radikal Kristusetterfølgelse, og betrakter livet i etterfølgelse som et absolutt imperativ for enhver som kaller seg kristen. Sammenholdt med det ovenfor siterte utsagnet fra 1916 ser vi en interessant tematisk forskyvning. «Det religiøse», som tidligere hadde sentrert rundt den ytre askesen, manifesterer seg i sterkere grad som kjærlig sinnelag og tjenende kjærlighet.

Den Kristus han beskriver, er generelt en motsetningsfull figur. Kristi rolle skiller seg ikke substansielt fra en Buddhas eller en Bodhidharmas rolle. Jesusportrettet i *Ved døren* virker buddhistisk inspirert. Schjelderup hadde som tidligere nevnt på denne tiden tatt Østen i øyesyn. Han hadde også fordypet seg teoretisk i buddhismens skrifter. Interessant nok er det mahayana-buddhismen, med sin vekt på den solidariske utadvendte handling, sammenfattet i Bodhisattva-skikkelsen, han holder høyest. Sammenlikner vi Schjelderups Kristusportrett i *Ved døren* med hans reiselivsberetninger fra Østen, oppdager vi en slående parallell. Kristus blir, som Buddha, som Gandhi, en veiviser inn i autentisitetens livsførsel.

Albert Schweitzer hadde tidlig i det 20. århundre lansert tanken om at Paulus var mystiker. Schjelderup tar opp tråden fra Schweitzer, og understreker både i *Ved døren* og *Guds hus..* Jesu rolle som åndelig veileder. Jesus er proto-mystikeren som ved sitt eksempel har vist mennesket veien til forening med Gud. Jesus er den som finner spor av Guds nærvær overalt rundt seg. Det finnes nemlig ifølge Schjelderup to måter å betrakte verden på, en ytre betraktningssmåte som betrakter verden som en sum av tilfeldige hendelser og episoder, og en indre betraktningssmåte som ser det evige nettopp i det foranderlige. Jesus inkarnerer for Schjelderup denne indre betraktningssmåten:

Når vi leser evangeliene, synes jeg også vi blir slått av hvordan Jesus fant spor av den evige Guds nærvær overalt omkring seg. For ham var ikke den verden som omgav ham, bare en rekke tilfeldige utvortes ting og hendelser. Nei, alt det ytre bar bud om noe evig, alt blev for ham likesom en «Guds tause tale», «Guds hilsen til alle som hadde øyne å se med og ører å høre med.»<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Schjelderup 1960: 56

<sup>188</sup> Schjelderup 1945: 87

Vindens sus, fuglens flukt, blomstens duft – alt dette vitnet for Jesus om gudsnærværet i det skapte, sier Schjelderup. Jesus fant spor av det evige overalt omkring seg. Det forgjengelige bærer nemlig bud om det evige. Verden bærer i seg et gudsnærvær som Jesus avdekker, og Jesus er derfor *den som ser bak sløret*. Dette betyr samtidig at Jesus transcenderer synden. Synden er jo for Schjelderup et slør som hindrer oss i å se rett, dvs. se verden som Guds skaperverk. Jesus blir i lys av dette en veileder i kunsten å se. Syndens makt er med andre ord for Schjelderup ikke total. Langt inne i menneskets sjel ligger gudsbildet gjemt. Det gjelder bare å vekke det til live.

Det interessante med Schjelderups antropologi er at den åpner for at mennesket kan lære seg å se bak tingenes overflate. Mennesket kan, ved Guds hjelp, bære fram gudsbildet i seg selv, transcendere sitt gamle jeg:

(...) for en betydning det ville ha, for en verdi og hjelp for oss det ville være, om vi likesom Jesus kunne lære å se bak tingenes overflate, at den hele verden er Guds verden, at Gud har skapt verden, er nærværende i den, lever med i den! At Gud er ikke langt borte, men er her! At i Gud lever vi og beveger vi oss og er til! For hans ansikt står vi, enten vi vil eller ikke!<sup>189</sup>

«I Gud lever vi og beveger vi oss og er til!» Avsnittet rommer en teologisk helhetsanskuelse i fortettet form. Schjelderup er panenteist. Gud sitter ikke på en høy trone, men har tatt bolig i menneskenes hjerter. Han tegner med dette konturene av en skapelsesteologi hvor den fysiske-materielle verden er en manifestasjon av guddommelig nærvær. Gud har alltid vært her, men mennesket har ikke sett. Gudserfaringen er alltid en mulighet for oss. Vi kan, skrive han, «oppleve hans nærvær hvis vi søker på rett måte.» Schjelderups sans for inkarnasjonsmysteriet trer fram i tiden etter 1940. I Dagblad-artiklene fra midten av 1920-årene hadde han avvist inkarnasjonstanken som ren ønsketenkning og from fantasi.<sup>190</sup> I *Guds hus..* er Jesus mer enn visdomslærer og proto-mystiker. Han er inkarnasjonen av Gud selv.<sup>191</sup>

### Fra veiviser til virkende kraft?

Retrospektivt sier Schjelderup i *Veien..* at han lenge hadde vært usikker på gudstroens forhold

---

<sup>189</sup> Schjelderup 1945: 88

<sup>190</sup> Schjelderup 1945: 89

<sup>191</sup> Schjelderup 1945: 91

til Kristi person. Gradvis forskyves perspektivet i retning av at Kristus mer blir en «nutidig virkelighet og kraft.»<sup>192</sup> Forenklet kunne vi kanskje si at Schjelderup over tid beveger seg fra gudsmannen Jesus til «nærværet Kristus». I skriftene fra mellomkrigstiden, *Ved døren* inkludert, hadde Jesus trådt fram som vismann, som det religiøse geniet som innstifter en radikalt ny verdensanskuelse...

...men så skjer en perspektivutvidelse: Der Kristus tidligere hadde vært et historisk forbilde, blir han senere mer en indre virkende realitet – mer og mer begynner han å snakke om «Kristi oppreisende kraft.»<sup>193</sup> «Menneskesønnen er mer enn et menneske», skriver han, og «nettopp idet en synder synker i kne foran ham, i følelsen av vanmakt og skyld, møter han den utstrakte hånden som reiser ham opp igjen.»<sup>194</sup> Vekten ligger nå mer på oppreisningen og nåden enn eksempelet og etterfølgelsen. Kristus er fortsatt en visdomslærer, men han er også noe mer. Kristendom er dypest sett ikke etterfølgelse, men budskapet om skyld, tilgivelse og kraft:

(...) som i et åpenbarings glimt griper jeg mysteriet: *At menneskesønnen er mer enn et menneske!* (...) at han blev oppreist fra de døde og ennu den dag i dag er den levende Kristus, med oppreisningens kraft for alle som tror. At han er Guds sønn som kom for å frelse en fortapt verden (...) Nu vet jeg at hans livs vei var en *frelsesvei*, (...) og at kristendom dypest sett er evangeliet, det glade budskap om *skyld, tilgivelse og kraft.*<sup>195</sup>

Kristus refererer for den sene Schjelderup til en indre realitet. Kristus manifesterer seg i ydmykheten, her *blir* han til – slik ser det ut som Schjelderup tenker seg det. Jesus viser mennesket veien til et liv i sannhet, godhet og renhet.

Schjelderup ser ut til å ha nådd en intellektuell og eksistensiell avklaring i årene rundt den andre verdenskrigen. Kristen tro, skriver han i *Veien..* er «en personlig opplevelse av at det gjennom Kristus er mulig å møte Gud.»<sup>196</sup> Kjernen i den kristne opplevelsen er for ham troen på *Gud som kjærlighet*. Ja, Gud *er* kjærlighet, vil han si. Kjærligheten er for Schjelderup den dypeste kraft i tilværelsen og betingelsen for gudserfaringen: «Det er gjennom kjærligheten vi kommer i samfunn med Gud og får del i hans rike.»<sup>197</sup> Kristendom uten

---

<sup>192</sup> Schjelderup 1962: 44

<sup>193</sup> Schjelderup 1962: 20

<sup>194</sup> Schjelderup 1945: 66

<sup>195</sup> Schjelderup 1945: 66-67

<sup>196</sup> Schjelderup 1962: 187

<sup>197</sup> Schjelderup 1962: 187

kjærighet er en selvmotsigelse: «Uten kjærighetens ånd er kristendom intet verd.»<sup>198</sup>

Han ender her, i troen på Kristi forløsende og til givende kraft. Han bevarer hele tiden det indre perspektivet og den indre betrakningsmåten. «Kristi oppreisende kraft» betegner i hans sene forfatterskap en bevegelse i sjelen, en overgang fra en gammel tilværelse preget av dyp skyld til et nytt liv karakterisert ved indre frihet og fred.

---

<sup>198</sup> Schjelderup 1962: 191

## 4. TOLKNING – SCHJELDERUPS TANKER I STØRRE KONTEKST

### Schjelderup og intuisjonen – perspektiver fra Bergson

Schjelderup når tidlig frem til et syn på religionenes egenart som sterkt vektlegger den indre religiøse erfaringens primat. Den tydelige vektleggingen av troslivets indre dimensjon er etablert allerede tidlig i 1920-årene, og løper gjennom resten av forfatterskapet.

Schjelderup lever og skriver i en politisk, sosial og kulturell brytningstid. Viktig å merke seg i første omgang er den såkalte anti-intellektualistiske bølgen som gjør seg gjeldende i europeisk filosofi fra tidlig 1900-tall og fremover.<sup>199</sup> Anti-intellektualismen målbar, som navnet tilsier, en uttrykt skepsis mot intellektet – *Der Geist als Widersacher der Seele* - «Intellektet som sjelens motstander», som det het. Vi står overfor hva Bertrand Russell i sin tid kalte en «revolt against reason». Ifølge Russell kunne vi i stor grad takke den franske filosofen Henri Bergson for denne vendingen mot det irrasjonelle. Bergsons tilhengere hevdet på sin side at det nettopp var ham som hadde «gjenreist og rehabilitert sansen for en meditasjon som ligger vårt vesen nærmere enn en rent logisk begrepsutvikling.»<sup>200</sup>

Bergsons kritikk rettet seg mot den naturvitenskaplige positivismen, en retning som gikk langt i å tilskrive den kvantitative empirisk målbare virkelighet som eneste universelt gyldige vei til sann virkelighetserkjennelse. I det positivistiske naturvitenskapelige verdensbilde ble mennesket et resultat av en mekanisk determinert naturprosess. Bergsons intensjon var dermed ifølge Winsnes å gjenreise en metafysikk og en kosmologi som åpnet for et menneskesyn med plass for en skapende Gud, og hvor mennesket kunne finne sin plass som «åndsvesen» heller enn et determinert biologisk driftsvesen.<sup>201</sup>

Bergsons filosofi kretser rundt opplevelsen av det indre livets kontinuitet. Det sentrale begrep er tidsbevissthet, *la durée*. Den sympatiske innlevelsen – intuisjonen – er det som skal lede til erkjennelse, ikke det rasjonelle intellekt. Bergsons filosofi kunne slik tas til inntekt for en tenkning som nettopp i tenkningen og begrepsdannelsen selv så en hindring for kontakt med den dypeste virkeligheten. Intuisjonen derimot, krevde et brudd eller en overskridelse av «tankens naturlige arbeide.»<sup>202</sup>

---

<sup>199</sup> Betegnelsen «anti-intellektualisme» er hentet fra A.H. Winsnes 1957.

<sup>200</sup> Ordene tilhører Paul Valery, og anledningen er Bergsons begravelse i 1941. Sitert i Winsnes 1947: 82

<sup>201</sup> Winsnes 1957: 84-85

<sup>202</sup> «Tankens naturlige arbeide» er Winsnes' oversettelse av Bergsons «remonter la pente naturelle du travail de la pensée».

Det instrumentelle intellektet, sammenfattet i den naturvitenskapelige rasjonalismen, er ifølge Bergson ikke i og for seg negativt. Først når den instrumentelle intelligensen opphøyer seg til den eneste mulige melder faren seg. Instrumentaliteten behøver assistanse fra en virkelighetsforståelse som er dypere enn den rent kvantitativt målbare – overlevelsesselvet for å snakke med Deikman. Vi må supplere den med innsikter hentet innenfra, fra den indre opplevelse av den mystiske realitet Bergson betegner med begrepet «la duree». Slik kan vi skue *l'elan vital*, utviklingens spontane prinsipp, kraften hvis vesen er kjærlighet. <sup>203</sup>

Bergsons filosofi utgjør en viktig inngang til Schjelderups egen tenkning. Bergsons skille mellom lukket og åpen og statisk og dynamisk religion, utarbeidet i det sene verket *De to former for moral* fra 1933 kommer svært nær Schjelderups egne distinksjoner om forskjellen mellom levende og død religiøsitet. Begge framholder de mystikerne som forbilder. Den åpne moral og den dynamiske religion bryter ifølge Bergson fremfor alt frem hos verdensreligionenes store mystikere: «Mystikere og helgener, det moralske livs ukjente helter som vi har møtt på vår vei og som i mine øine står på like fot med de største...vi slutter oss til dem som til en armè av erobrere», skriver han. <sup>204</sup> Schjelderup betrakter, i likhet med Bergson, de store mystikerne som moralske forbilder og veiledere i livskunst. Bergson finner mystikkens ypperste uttrykk i kristendommen. Om de kristne mystikerne skriver han, full av beundring: «Deres kjærlighet til Gud strømmer over som kjærlighet til menneskene». Det de kristne mystikerne dermed viser oss, er «at den guddommelige kjærlighet ikke bare er en egenskap ved Gud, men er Gud selv.» <sup>205</sup>

Schjelderup regner med muligheten for at mennesket kan leve i og med Gud. <sup>206</sup> Det er ikke uten grunn at Mester Eckehart er ham kjær. Eckehart er for Schjelderup den største av de kristne mystikerne Eckehart, som i sine tyske prekener hadde fortalt om hvordan mennesket ved å nedsenke seg i selvet kunne finne Guds eget selv. Han refererer i sine prekener og bøker ofte til ham, og bruker Eckeharts sitater for å illustrere innsikter han selv har vunnet. Eckehart snakket i sine tyske prekener om Guds fødsel i mennesket: «Når Gud lar seg føde i deg, vil du i alt hva du ser og hører, bare sanse dette. I alle ting vil du finne Gud, for du har bare Gud for øye.» <sup>207</sup>

Vi møter likevel i Schjelderup ikke en mann som i fullkommen ro liksom ser sin egen avbildning i naturen – Schjelderup er ikke enhetsmystiker i ordets strenge forstand. Jeget

---

<sup>203</sup> Winsnes 1957: 103

<sup>204</sup> Sitert i Winsnes 1957: 103-104

<sup>205</sup> Sitert i Winsnes 1957: 104

<sup>206</sup> Schjelderup 1962: 189

<sup>207</sup> Sitert i Schjelderup 1962: 194

består, også i møtet med det hellige, og kanskje mest av alt her. Og likevel: det er mot foreningen og enheten han hele tiden fester blikket, i korte nærværsglimt og som utilfredsstilt lengsel. Vi finner en sterk religiøs enhetslengsel hos ham – etter visshet, etter frihet, etter nåde. Vi hører ekkoet av Eckehart i Schjelderups egne skrifter, i overbevisningen om at Gud selv – på en ubegripelig måte - er tilstede i dypet av menneskets indre. Veien til Gud gikk, sa Eckehart, gjennom introspeksjonen: Mennesket måtte rette oppmerksomheten innover, inn i sjelens- og psykens uendelige dybder. Der var det gudsbildet lå gjemt, der var det vi måtte lære oss å lete.

Schjelderup strever med nettopp dette gudsbildet, med menneskets muligheter til å kjenne Gud. Mot slutten aner vi konturene av en tilfreds og lykkelig mann, og - ikke minst - en helhetlig mystisk preget gudstro som arbeider inn i seg tidligere motsetninger.

Tekstene er preget av skarpe kontraster. Det er beretningen om prestesønnen som blir en frafallen, om liberalteologen som forlater liberalteologiens premisser, og om den kjempende humanisten som – etter hvert - finner hvile i troen på oppreisningens Kristus.

Mange motiver samler seg i Schjelderups tenkning: Skillet mellom det som er levende og det som har størknet, mellom inderlighet og utvendighet, og mellom ånd og bokstav. Hele tiden er det som vi skimter en eksistensiell angst, en følelse av dyp avmakt og skyld. Selv i sine mest mystiske raptuser gjør syndsbevisstheten seg gjeldende hos ham. Han minner om Augustin, både i stil og metode. Det er ikke den distanserte analytikeren vi møter, men den engasjerte vandreren på menneskelivets umulige vei. Han kjemper med seg selv og med troen, hele tiden. Og finner tilslutt sin forløsning i troen på oppstandelsens Kristus.

Schjelderup begynner som teologisk opposisjonell, og ender som kirkelojal biskop. I de sene skriftene trår han varsomt og legger en beskyttende hånd rundt bekjennelsen, den samme bekjennelsen som han som ung mann hatt gjort sitt beste for å devaluere. Han lar seg ellers best gripe ved paradokset: Han er en from fritenker, en dogmetro luthersk mystiker. Syndsbevisstheten er der hele tiden, av og til i radikalisert form, som i prekenene han holder under oppholdet på Grini, av og til mer neddempet, som i de sene erindringsverkene.

Øsekaret er de egne erfaringer, metoden «eksperientiell» og utprøvende. Og nettopp her, i opptattheten av erfaringen, er det vi finner det dype slektskapet mellom Kristian Schjelderup, norsk biskop og kjærlighetsteolog, og den store klassiske mystiske tradisjonen: i betoningen av erfaringen som religionens sentrum; i ydmykheten over gudsbildet som er nedfelt i mennesket. Men ikke minst: i understrekningen av stillhetens rolle, av meditasjonens forløsende effekt og det kontemplative livets gaver.

Kontemplasjonen, den stille grunnen over livsmysteriet, er nervetråden som binder



sammen hans forfatterskap fra 1920-årene og fremover. Ethvert menneske har, sier de kristne mystikerne, et stille punkt i sentrum av sinnet. Hit kan det trekke seg tilbake, midt i de ytre omstendigheters larm. Schjelderup kretser – rastløst - rundt dette punktet. Det er nemlig her, i stillheten, at Gud slik han ser det kommer mennesket i møte. Det er her, i den stille og tause selvbetraktningen, at Gud utøser sine frelsesgaver: den indre frigjøring, sinnets hvile og den indre lykke – Schjelderup forstår frelsen som en individuell frigjøringsprosess. Interessen er ikke så mye konsentrert om ordene, som den uutsigelige virkeligheten som skjuler seg bak dem. Ikke så mye dogmet som den eksistensielle realitet dogmet viser tilbake på.

Samtidig befinner han seg innenfor en protestantisk idetradisjon som ifølge Ebbestad Hansen fra det 19. århundre og fremover i økende grad gjør mystikken og kontemplasjonen til gjenstand for kritikk.<sup>208</sup> Mystikken er et fremmedlegeme, hevdes det, et fremmedelement nedarvet fra gresk religion. Som sådan er den heretisk, ja, nærmest ukristelig. Også toneangivende nyere protestantiske teologer som Karl Barth, Rudolf Bultmann og Adolf von Harnack målbærer en liknende skepsis. Også de tenderer mot å betrakte mystikken som et utskudd, eller skulle vi si: et innskudd fra gresk nyplatonisme, der *eros* settes opp som *agapes* motsetning.

Det virker å være en viss spenning mellom en ortodoks protestantisk syndsforståelse og mystikkens – og dermed Schjelderups - antropologi. Mystikken forutsetter en «immanent religiøsitet» i den forstand at den regner med forbindelsen mellom Gud og mennesket ikke er endelig brutt. Tilsløret kanskje, men ikke brutt. Kierkegaards sokratiske skille taler liksom et annet språk, et brudd-språk. Det samme gjør barthianismen og dens radikale åpenbaringstro. Mennesket har ifølge et slikt paradigme neppe forutsetninger for å kultivere sin natur på den måten mystikken gjerne foreskriver. Jeg nevner dette fordi Schjelderup personifiserer denne spenningen. Han står selv midt imellom disse ontologiske grunnposisjonene.

### Schjelderup som perennialist

Jeg skisserte innledningsvis to ulike faglige tilnærminger til mystikken. På den ene siden stod perennialistene, som anså mystikken for å være religionens ur-motiv og en fellesreligiøs erfaring. På den andre siden dekonstruktivistene, som hevdet at alle erfaringer, inkludert den mystiske, allerede var fortolket.

Schjelderups syn på mystikken ligger veldig nær den perennialistiske posisjonen. Han

---

<sup>208</sup> Ebbestad Hansen 2005: xii

betrakter i likhet med dem den religiøse erfaringen som religionens dypeste grunn. Alle religioner har derfor et felles sentrum i den mystisk-intuitive erfaringen. Denne erfaringen ligger «bortenfor området for den teoretisk-vitenskapelige tenkning.», og er derfor lik på tvers av ulike religiøse tradisjoner.<sup>209</sup> Mystikken vant i begynnelsen av det 20-århundre innpass hos europeiske intellektuelle. Mystikken slår ned i filosofien og psykologien som et alternativ til den positivistiske vitenskapelige rasjonaliteten. Spesielt bryter den amerikanske psykologen og religionsfilosofien William James ny grunn. Hans *Varieties of Religious Experience* fra 1902 blir et paradigmatisk verk for den etterfølgende mystikkforskningen, et verk de fleste forholder seg til, enten samtykkende eller i opposisjon. James anser mystikken som en felles kjerne i verdensreligionene: «One may say truly, I think, that personal religious experience has its root and centre in mystical states of consciousness.»<sup>210</sup> Mystisk erfaring hadde ifølge James fire kjennetegn: for det første er den uutsigelig – James begrep er «ineffability». For det andre er den noetisk: erfaringen gir innsikt og/eller erkjennelse, en innsikt i det værende indre enhet. Mystikk er enhetserfaring og enhetsvisshet:

Although so similar to states of feeling, mystical states seem to those who experience them to be also states of *knowledge*. They are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect.<sup>211</sup>

For det tredje er den momentan og flyktig (*transient*). Den mystiske erfaringen varer ikke, den kommer og går uanmeldt. Til sist, for det fjerde, er den passiv i den forstand at den mystiske erfaring er noe som kommer til en, noe som blir gitt, ikke noe mennesket selv formgir intellektuelt. Schjelderup setter, som James, den religiøse erfaringen i sentrum, og skiller også skarpt mellom religion og dogme, eller mellom spiritualitet og teologi. Det løper for Schjelderup et klart skille mellom den intuitive og mystisk pregede religiøsiteten på den ene siden, og den intellektualistisk-dogmatiske religiøsiteten på den andre. For Schjelderup er dette skillet identisk med skillet mellom levende og død religiøsitet. I *Veien..* heter det:

I pietet ønsker jeg å bevare sammenhengen med fedrenes gamle kirke. Men over kirkens portal ønsker jeg skrevet: Her er det Ånden og ikke bokstaven det spørres om! Som Paulus uttrykker det: «Bokstaven slår ihjel, men Ånden gjør levende.»<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> Schjelderup 1962: 19

<sup>210</sup> James 1987: 342

<sup>211</sup> James 1987: 342

<sup>212</sup> Schjelderup 1962: 24

Schjelderup understreker mystikkens preg av å være et allmennmenneskelig felleseie, og for ham virker ikke buddhismens nirvana å være *substansielt* forskjellig fra taoismens tjo eller kristendommens frelse. «Der er», skrev den franske katolske filosofen Jacques Maritain, «like mange veier til Gud som der er fottrin på jorden eller veier til ens eget hjerte.»<sup>213</sup> Schjelderup står nær denne posisjonen, og er universalist i den betydningen at han regner med eksistensen av en fellesmenneskelig religiøs erfaring og en enhetlig virkelighet bakenfor ord og tanke som de ulike religionene i siste instans viser tilbake til.

Franklin og Forman snakket om sammenhengen mellom mystisk erfaring og kognitiv uttømming. Den mystiske erfaringen var ifølge dem kjennetegnet av en reduksjon av sinnets normale aktiviteter.<sup>214</sup> Franklin understreket også at mystikere fra ulike tradisjoner gjerne har det felles at de foreskriver spesifikke metoder for å oppnå denne stillheten.<sup>215</sup> Stillheten er et kjernemotiv i Schjelderups forfatterskap fra *Ved døren* og framover. Stillheten er for ham troslivets forutsetning og garantisten for dets ekthet. Uten kontemplasjon, sier han, står trosliv i fare for å forfalle til from intellektualisme. Schjelderup understreker flere steder at mennesket bør tilstrebe å utvikle «en helligdom i seg selv», et indre, stille sted avskjermet fra dagliglivets larm og mas.<sup>216</sup> Hvis vi vil oppleve Guds nærvær må vi «lære å skape stillheten også i oss selv», skriver han i *Guds hus*.<sup>217</sup> Også Thomas Keating trakk fram den nære forbindelsen mellom mystikk, kontemplasjon og stillhet. Stillheten, sa han, disponerer oss for Guds nærvær: «Regular periods of silence and solitude can dispose us to extend our consent to God's presence to every moment of our waking lives and thus reduce the influences of the false self.»<sup>218</sup> Kontemplasjon blir for Schjelderup en hjelp til å skimte, en hjelp til å se gudsbildet som gjemmer seg på dypet av menneskenaturen.

Det er et interessant aspekt ved Schjelderups tenkning at han – sannsynligvis inspirert av sine egne meditative selvstudier – faktisk skisserer en form for meditativ eller kontemplativ metodologi. Denne metoden består av regelmessig meditasjon og bibellesning, kirke- og nattverdsgang. Meditasjonens mål er å rydde et stille sted i seg selv, finne frem til menneskets «indre helligdom», som han sa. Kontemplativ praksis representerer dermed for

---

<sup>213</sup> Maritain, sitert i A.H. Winsnes 1957: 269

<sup>214</sup> Franklin 1990: 289

<sup>215</sup> Franklin 1990: 295

<sup>216</sup> Schjelderup 1945: 80

<sup>217</sup> Schjelderup 1945: 77

<sup>218</sup> Keating 2007: 2

Schjelderup en måte å gjenopprette gudsforholdet på, å gjenopprette forbindelsen mellom skaper og skapning.

### Mellom dualisme og enhet – Schjelderups mystiske erfaring

Schjelderups forfatterskap spiller seg ut i skjæringspunktet mellom tro og tvil, i spenningen mellom lengsel og visshet. Jeg anførte innledningsvis, med utgangspunkt i Deikman, Forman og Keating *enhetserfaringen* som overordnet kriterium på mystisk erfaring. Mystisk erfaring var ifølge dette perspektivet først og fremst karakterisert ved det ordinære selvets overskridelse og/eller opphør. Mystisk erfaring omhandlet en forvandling eller transformasjon av dagliglivets jeg-bevissthet. Thomas Keating betegnet dette jeget som en ansamling av betingede responser og kalte det for det falske selvet.<sup>219</sup> Det falske selvet representerte for ham summen av de bilder, forestillinger og fortellinger som vi – av ulike årsaker - i barndommen hadde dannet av oss selv. Keating holdt frem behovet for sikkerhet og overlevelse som de toneangivende faktorene i denne jeg-formasjonen.<sup>220</sup> Keatings perspektiv stemte overens med utviklingspsykologen Arthur J. Deikmans teori om selvets to eksistensformer. Deikman hevdet at den menneskelige psyken manifesterte seg i to diametralt forskjellige modi, som han kalte «overlevelsesselvet» og «det mottakende selv».<sup>221</sup> Overgangen fra overlevelsesselvet til det mottakende selvet betegnet han ved begrepet «desautomatisering».

Schjelderup fremstår ikke som enhetsmystiker i denne betydningen. Jeget består for ham også i selve hellighetserfaringen. Det finnes hos ham alltid et separat eksisterende *jeg som sanser og opplever*. Vi møter hos ham ikke en grensesprengende enhetsmystikk, ingen absolutt sammensmelting mellom Gud og menneske. Differensen består. Jeg-bevisstheten bevares, selv i stillheten, ja, kanskje mest av alt her. Dette betyr likevel ikke at jeget forblir det samme. Tvertimot forvandles jeget i og gjennom møtet med det hellige. Oppreisningens Kristus forvandler selvet. Schjelderup er sparsom og varsom med ordene, men snakker om en «indre frigjøring» og en «dyp fred.»<sup>222</sup>

Schjelderup er altså ikke enhetsmystiker i den strenge betydningen skissert ovenfor: Jeget ser ut til å bestå, også i møtet med det hellige. Ja, erfaringen av jegets litenhet ser for

---

<sup>219</sup> Keating 2007: 2

<sup>220</sup> Keating 2007: 2

<sup>221</sup> Deikman 2002: 78-83

<sup>222</sup> Se for eksempel Schjelderup 1945: 37; 40

Schjelderup ut til å inngå i hellighetserfaringen som sådan. Han snakker ofte om å finne frem til stillheten i seg selv, og hans syn på religionen og troens vesen har, som tidligere antydte, apofatiske trekk. Skepsisen til og varsomheten med språket inngår som en viktig bestanddel hos ham. Han utviser en klar motvilje mot å la religionen innfange av ord og begreper. Religion har nemlig slik Schjelderup ser egentlig ikke så mye med ord og begreper og gjøre, men refererer i siste instans til en dypt personlig indre prosess, noe som unndrar seg språklig bestemmelse. Schjelderup forutsetter at stillheten virker i dypet av ethvert menneske. Her ligger han svært tett den kristne samtidsmystikken.

### Synd- og hellighetsopplevelse hos Kristian Schjelderup

I *Ved døren* merket vi den dype spenningen mellom synds- og hellighetserfaring som er så betegnende for Schjelderups forfatterskap. Mennesket er et dobbeltvesen som står på terskelen mellom to verdener, to eksistensformer. Fra avgrunnen strekker det sine armer mot himmelen. Mennesket er radikalt syndig - Schjelderup utmeisler i *Ved døren*, men spesielt i *Guds hus*.. et svært radikalt syndsbegrep der synden forstås ontologisk. Synd er erkjenneshindring, ikke moralske defekter. Vi står her overfor et lite påaktet trekk ved Schjelderups forfatterskap.

Ettertidens Schjelderup-portrett fremstiller ham ofte som en liberal, optimistisk humanist- teolog. Hamar-bispen har for ettertiden blitt stående som kjærlighetens teolog i nyere norsk kirkehistorie. Oppgjøret med Hallesby i 1950-årene representerer ifølge denne oppfatningen nærmest et oppgjør mellom en «god» og en «ond» kristendomsform. Hallesby og Schjelderup har blitt stående som symboler for det 20. århundres norske kristne idekamp, førstnevnte som selve inkarnasjonen av den mørke syndspredikanten og uforsonlige helvetesteologen, sistnevnte som en snill og overbærende teologisk bestefar, en som tilfeldigvis målbærer de samme liberale verdier som konsumerismens sekulære liberalitet. Vi har tatt ham til inntekt for et uforpliktende «alt-er-greit-livssyn» der livets mørke sider fortrenses. Således har vi oversett at Schjelderup i realiteten opererer med et meget radikalt syndsbegrep.

Analysen foretatt ovenfor viser den dype spenningen som er tilstede i Schjelderups forfatterskap: opplevelsen av viljens tilkortkommethet, opplevelsen av å være fremmed overfor Gud, av å være en fremmed i eget hjem. Schjelderups menneskesyn er utpreget dialektisk. *Simul justus et peccator*-tanken synes å oppsummere hans antropologiske posisjon

godt: Mennesket er radikalt syndig og «innkrøket i seg selv», men har også muligheten til å erfare Gud. Menneskets synds natur kommer for Schjelderup til uttrykk i form av en jegets evig gjentakende selvkretsing. Jeget sentrerer hele tiden rundt seg selv, og makter ikke bryte ut av egosentrismens onde sirkel av egne krefter. Nåden alene er det eneste som holder.

Denne måten å forstå synd på minner mye om Luther. Mennesket er, sier Luther, «innkrøket i seg selv», fanget i selvkretsingens uunngåelige sirkelbevegelse. Schjelderups metafor er hjertet. Begge uttrykker de en opplevelse av at mennesket er vendt eller har vendt seg bort fra Gud. Og Schjelderup vil, som Luther, også mene at mennesket ikke selv evner å overskride selvkretsingen - til det er syndens røtter for dype.

En slik forståelse av synden innebærer at den ikke lar seg kvantifisere. Syndsopplevelsen er nemlig ikke så mye knyttet til det mennesket gjør, som til det mennesket *er* - Schjelderup fastholder en forståelse av synden som peker utover en legalistisk syndsoppfatning og mer i retning av den syndsforståelsen vi finner hos Augustin. Synden blir et religiøst, snarere enn et moralsk forhold, en erkjennelseshindring, *sløret* som hindrer oss i å se verden som et uttrykk for Guds skaperverk.

Schjelderups ontologiske bestemmelse av synden gjør sammenligningen med mystikken – i det minste mystikk slik jeg har skissert den ovenfor – noe problematisk. Kriteriet for mystisk erfaring var som vi husker ifølge Deikman opplevelsen av enhet, noe som impliserer en overskridelse av skillet mellom «overlevelsesselvet» og «det mottakende selv». Mystisk erfaring var for ham utelukkende karakterisert ved denne transcenderende bevegelsen. Katolske samtidsmystikere synes å bekrefte Deikmans posisjon: Thomas Keating understreket betydningen av å overskride eller forlate det falske selv, og betraktet videre alle mennesker som potensielle mystikere. Den mystiske erfaring, forstått som overskridelse av det falske selv, er slik Deikman og Keating så det, i prinsippet tilgjengelig for alle, og ikke forbeholdt en privilegert religiøs elite.

Schjelderup befinner i et mer spenningsfylt og uavklart landskap. Hans tekster reflekterer en stadig pågående kamp nettopp mellom disse selvne, mellom det gamle og nye menneske. Han kjenner angsten fra innsiden. Han har selv kjempet voldsomme eksistensielle kamper. Han har selv kjent nattens knivblad fare over ham. Og han lengter etter enhetsfaringen, etter livet i Gud.

Det vibrerer. Mellom mennesket som vil, men ikke makter. Schjelderups understrekning av kristendommens kjærlighetskarakter blir forståelig nettopp i kontrast til synds karakteren: Kristendommens kjærlighetsbudskap ligger i den frelse og tilgivelse Kristi oppreisende kraft bringer. Schjelderup er altså ikke den optimistiske teologiske bestefar vår

nære historie har gjort ham til. Tvert imot løper det en dyp rift gjennom forfatterskapet. Mellom et menneske som vil, men ikke makter.

Schjelderups menneskesyn og syn på hellighetserfaringen ligger tett opptil den tyske religionsfilosofen Rudolf Otto. At Schjelderup er influert av Otto, er ikke bare sannsynlig, men en kjensgjerning. Otto var, som vi husker, en viktig inspirator for ham fra 1920 og fremover, og de to var nære venner.

Otto tematiserte i boken *Det hellige* fra 1917 dialektikken mellom litenhets- og hellighetserfaringen med utgangspunkt i Det gamle testaments ide om Guds hellighet. Spesielt var han fascinert av de sen- og ettereksilske tankene om Guds hellighet og radikale annethet. Gud var «det helt Andre.»

Sentralt hos Otto var distinksjonen mellom menneskets litenhet og Guds storhet. Mennesket er for intet å regne i møte med det transcendent. Ottos sitatbruk er opplysende. Han kan referere til Jesaja: «Jeg er en mann av urene lepper og bor sammen et folk av urene lepper! Eller Peter: «Vik fra meg, Gud, for jeg er et syndig menneske!»<sup>223</sup> Opplevelsen av det hellige gir seg ifølge Otto til kjenne som en følelse av «absolutt profanitet.»<sup>224</sup> Møtet med det hellige, med Gud, aktualiserer og radikaliserer derfor menneskets opplevelse av egen synd og utilstrekkelighet. Det blir et slags syndens forstørrelsesglass. Stilt overfor Guds nærvær i det hellige vet mennesket at det er syndig. Ottos radikale understrekning av Guds hellighet står i motsetning til den like sterke betoningen av menneskets verdslighet. Begrepe Gud/menneske, hellighet/profanitet, er dermed opposisjonspaar. Mot det himmelske hellige står det jordiske profane: «Tu solurs sanctus», skriver han: «Du alene er hellig!»<sup>225</sup> Ottos innholdsbestemmelse var i realiteten kontekstuellet betinget. Det er den radikaliserede gammeltestamentlige hellighetserfaringen han trekker fram og gjør til basis for sine egne vurderinger. Det er den ettereksile jødedommen som utgjør teoriens normative grunnlag.

Uansett er Schjelderups ide om at stillheten synliggjør synden er uttrykk for en liknende tanke. Stillheten, sier Schjelderup, skaper en «sjelens indre uro», og denne uroen er forutsetningen for å oppleve møtet med Gud.<sup>226</sup> Det er med andre ord *avmakten som foranlediger gudserkjennelsen*. Opplevelsen av litenhet henger uløselig sammen med opplevelsen av Guds storhet, og opplevelsen av egen syndighet og litenhet blir en betingelse for å oppleve Gud som hellig.

Likevel er ikke Schjelderups forhold til Otto uproblematisk. Schjelderup vil nemlig

---

<sup>223</sup> Otto 1971: 50

<sup>224</sup> Otto 1971: 51

<sup>225</sup> Otto 1971: 59

<sup>226</sup> Schjelderup 1945: 81

også kunne si at syndens makt nettopp ikke er total. Det finnes for ham en positiv kjerne, en rest, en «gudbilledlighet» - eller hvilket ord vi skal benytte - som sikrer at gudserkjennelse kan komme i stand. Otto og deuteronomistens hellighetstanke går hånd i hånd med Paulus Åndstanke: at Gud på en eller annen måte har tatt bolig i mennesket, at han allerede er tilstede. Schjelderup vil si at gudsbildet nok er tilslørt, men ikke at det er opphevet. Den katolsk inspirerte teologen står i sine tanker om forholdet mellom synd og nåde på protestantisk dogmatisk grunn.

Schjelderup står midt mellom to ontologiske posisjoner, mellom en mystisk orientert panenteisme som ser Guds nærvær i naturen og mennesket og en syndsorientert antropologi som leder tankene mer hen mot barthianismen. Schjelderup blir stående i spenningsfeltet mellom dem. Hans opplevelse av å være atskilt fra Gud er sterk. Men gudsbildet er der fremdeles, gjemt, i dvale, dypt inne i menneskets sjel. Med Guds nåde er det mulig for mennesket å leve i Gud i dette livet.<sup>227</sup> Schjelderup etablerer slik en positiv plattform for gudserkjennelse.

Nettopp på dette punkt er det kontemplasjon og den kontemplative praksis kommer inn. Kontemplativ praksis er en metode til selvforypning, en selvfordypning som - kombinert med tanken om Guds immanente nærvær i sjelen – samtidig blir gudsfordypning. Schjelderup utviser tidlig en sterk interesse for kontemplasjon og meditativ praksis. Det gjelder å våkne opp til stillheten i ens eget sinn gjennom å skape en «indre helligdom i seg selv.» Kontemplasjon er for Schjelderup troslivets ryggrad. Uten kontemplativ selvfordypning står troen i fare for å bli trang, vrang og grunn.

Schjelderup skjeler derfor mellom hva vi kunne kalle troens overflate- og dybdedimensjon. Overflatedimensjonen befinner seg på diskursens nivå, som er nivået hvor den teologiske og dogmatiske diskusjonen hører hjemme. Den sanne religionen befinner seg slik Schjelderup ser det likevel bare i dybdedimensjonen.

Kontemplativ praksis blir for Schjelderup en metode til å opprette kontakt med denne dybdedimensjonen. Kontemplasjon er troens jordmor. Vi bør, sier han, hver dag oppøve oss i kunsten å være stille med oss selv. Den katolske monastiske tradisjonens begrep om *stabilitas* innfanger noe av samme tanke. «Stabilitas», skriver den tyske katolske abbeden Anselm Grun, «betyr først og fremst : å bli hos seg selv, å holde ut overfor Gud i sin *kellion* (celle, min anm.)»<sup>228</sup> Det gjelder å bli værende hos seg selv, utholde den indre uro.

---

<sup>227</sup>Schjelderup 1962: 189

<sup>228</sup>Grun 2003: 25



## Å si det uutsigelige – Schjelderups apofatiske ansatser

Schjelderups beskrivelser av religion ligger som sagt nær den apofatiske retningen innenfor den kristne mystikken. Gud er det uutsigelige, og religionens vesen kan egentlig ikke diskuteres. All fornuftsmessig argumentasjon er i siste instans forgjeves, og det er en selvmotsigelse å utlegge Gud diskursivt. I *Ved døren* sier han til og med at det nærmer seg avgudsdyrkelse! Det sanne gudsliv finner vi bare i den stille selvbetraktningen. Religion unndrar seg enhver positiv beskrivelse. Den er, kort sagt, det store mysterium.

Også i betoningen av religionen som uutsigelig minner Schjelderup mye om Otto. Otto hadde nemlig definert religion som en opplevelse som lå bortenfor, eller ved siden intellekt og rasjonell erkjennelse. Møtet med det hellige lot seg ifølge Otto ikke beskrive: «The consciousness of a «wholly other» evades precise formulation in words...»,<sup>229</sup> skrev Otto. Religionist tremendous kennel eke, hevdet han, gjøres til gjenstand for rasjonell bearbeidelse: «(...) the object of *religious* awe or reverence – the *tremendum* (...), cannot be fully determined conceptually: it is non-rational, as is the beauty of a musical composition, which no less eludes complete conceptual analysis.»<sup>230</sup> Den religiøse erfaringen, som kommer til uttrykk i menneskets møte med det hellige, lar seg altså ikke utsi intellektuelt. Den ligger, med Schjelderups egne ord, bortenfor området for den diskursive tenkning. Det ligger klare apofatiske elementer her, en uvilje mot å underkaste gudsopplevelsen under begrepenes og det positive innholds herredømme. Schjelderup unnlater derfor å utmale selve gudsopplevelsen. Han maler i stedet en akvarell, og plasserer seg med dette innenfor den tradisjonen med røtter tilbake til Pseudo-Dionysius.

Jeg sa apofatiske *elementer* – det er ikke slik at Schjelderup helt og holdent unnlater å snakke om Gud. Tvert imot understreker han flere steder kjærlighetens store rolle. Gud er for ham kjærlighet. Men møtet mellom Gud og menneske forblir hos Schjelderup et mysterium. Opplevelsen av det guddommelige nærværet er i siste instans noe som ikke kan forklares, noe ubeskrivelig:

Men hvem kan beskrive det som går for seg, når Gud møter et menneske? Hva har vi annet å gjøre enn å dekke vårt ansikt til, likesom Elias gjorde det med sin kappe...*Her er vi ved det som vi helst ikke taler store ord om, men gjemmer for oss selv som vårt kosteligste eie.*<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> Otto 1971: 59

<sup>230</sup> Otto 1971: 59

<sup>231</sup> Schjelderup 1945: 84

Gudsopplevelsen lar seg egentlig ikke meddele og formidle gjennom språket.

Interessant nok understreker Schjelderup kunstens intime slektskap med religionen. Kunsten står potensielt religionen nærmere enn teologien selv: «Et enkelt ord, et blick eller en bevegelse – for ikke å tale om et religiøst kunstverk – kan gi et riktigere uttrykk for religionens vesen enn bindsterke videnskapelige verkers utredning», skriver han.<sup>232</sup> Paul Tillich var inne på samme tanke i essayet «Den glemte dimension» fra 1958, og fant det religiøse spørsmålet klarest tematisert i moderne kunst og filosofi: «Moderne kunst og filosofi er ikke religiøs i ordets snævre betydning», skrev Tillich, «men det religiøse spørsmål utfolder sig her mere radikalt end i den såkaldt religiøse litteratur.»<sup>233</sup>

### Mystikkens universalisme og kristen åpenbaringstro

Alle religioner bærer for Schjelderup bud om det evige. Religionens kjerne, som er evighetsforankring, manifesterer seg slik Schjelderup ser det, på tvers av de positivt foreliggende religiøse systemene. Religion betegner nemlig utelukkende en indre «prosess» eller foranstaltning i sjelen, en måte å se på. Den religiøse erfaringen er uutsigelig, ikke-språklig og derfor universell. Erfaringen er livsnerven i religionen. Den mystiske erfaringen omhandler i siste konsekvens en virkelighet som er «den samme for alle mennesker hvilket navn de enn setter på den.»<sup>234</sup> Religionene har nok ulike lærebygninger, men «i sine etiske krav stemmer alle religionene overens».<sup>235</sup>

Schjelderup søkte tidlig utover sin egne kristne tradisjon. I første rekke vendte han blikket mot buddhismen, og hans religionshistoriske interesse var nok i stor grad en interesse for Østens filosofi og religion generelt, og for buddhismen spesielt. Spesielt var det mahayana- og zenbuddhismen som fascinerte ham. Senere søker han igjen innover mot kristendommen. Men han befinner seg hele tiden i grenselandet mellom øst og vest. Han har møtt mennesker med en helt annen tro, men har likevel blitt slått av «alvoret i det religiøse liv i de ikke-kristne religioner».<sup>236</sup> Utvilsomt inspirert av disse møtene introduserte Schjelderup i *Ved døren* tanken om at det fantes en «stille røst» som lyder fra dypet av ethvert religiøst

---

<sup>232</sup> Schjelderup 1960: 14

<sup>233</sup> Tillich 1979: 11

<sup>234</sup> Schjelderup 1962: 99

<sup>235</sup> Schjelderup 1962: 99

<sup>236</sup> Schjelderup 1962: 122

grepet menneske. Det fantes derfor slik Schjelderup så det en fellesspiritualitet på dypet av verdensreligionene. Schjelderup forstår frelse individualistisk. Frelse betegner for ham en indre transformasjon i det enkelte mennesket, en sjelens helbredelse. Så selv om kristendommens vei etter hvert er blitt hans vei, så er den er samtidig en av flere mulige veier. Det er mange fottrinn på jorden, mange veier inn til menneskenes hjerte.

Den store respekten for den andres religion, for religionen og religiøsitetens ulike veier består gjennom hele forfatterskapet. Buddhismens og taoismens vei, sufismens og guruenes vei er likeverdige og, virker det som, for ham «likestilte» veier til frelse og forløsning. Uansett står vi ved et kjernepunkt hos Schjelderup: overbevisningen om at det i alle religioner finnes en felles indre kjerne, en dybde dimensjon som unndrar seg positiv beskrivelse. Schjelderup skisserer i realiteten utkastet til en pluralistisk religionsteologi.

Han forblir pluralist, også i sin «kristne periode», dvs. som biskop i Den norske kirke. Og nettopp av denne grunn er han kontroversiell. For ham er alle religioner potensielt sett frelsesbærende. Det det kommer an på, er sinnelaget og oppriktigheten i den religiøse søken. Samtidig understrekes, som vi har sett, i økende grad det Schjelderup kaller «Kristi oppreisende kraft». En ny erkjennelse melder seg fra tidlig i 1940-årene om at menneskesønnen er *mer* enn et menneske. Kristus eier en «utstrakt hånd» og en oppreisningskraft som gjør ham til inkarnasjonen av Gud selv.

Spørsmålet som da melder seg, er om kristendommen dermed står i en særstilling. I utgangspunktet vil Schjelderup si at sann religion ikke er begrenset til kristendommen. Rett sinnelag kjenner ingen konfesjonslinjer. Er det da den samme kraft som virker i buddhismen som i kristendommen? Et skjult nærvær som egentlig er et Kristusnærvær, som inklusivistene hevder? Eller er det kanskje slik at Gud substansielt virker på likeverdige vis: at Kristus simpelthen er det navnet vi velger for å betegne et allment fenomen? Schjelderup er i *Veien..* klar på at kristendom for ham rommer dybder som han ikke finner andre steder:

I kristendommen opplever jeg noe som jeg ikke finner i de andre religioner. Jeg opplever hvordan Gud selv kommer til meg og gir meg seg selv. Veien går ikke fra meg til Gud, men fra Gud til meg.<sup>237</sup>

Nøkkelen her ligger i retningen. Der den yngre Schjelderup står ved *eros`* side, beveger han seg senere i retning av *agape*. Religion er i kristendommen ikke prestasjon, men evangelium, gave. Faktisk framstår Schjelderup uavklart i spørsmålet om kristendommens forhold til de

---

<sup>237</sup> Schjelderup 1962: 131

øvrige religionene. Han tar, på en side sett, til orde for å betrakte den religiøse erfaringen som et universelt fenomen - og i den grad den religiøse erfaringen også er en forvandlende erfaring synes han også å regne med muligheten for et frelsespotensial i de ikke-kristne religionene. Likefullt vender han gang på gang tilbake til tanken om at Kristus innvarsler noe helt nytt.

## Kontemplasjon og handlingsliv

Forholdet mellom kontemplasjon og handling, som i middelalderen gikk under navnet *vita passiva* og *vita activa*, har blitt viet mye oppmerksomhet i den kristne mystiske tradisjonen. *Vita passiva* betegnet den individuelle kontemplative fordypningen, *vita activa* det utadrettede virke i verden.

Schjelderup utformer en spiritualitet som befinner seg mellom den «passivt» kontemplative og det aktivt handlende – vel og merke i den grad en velger å betrakte disse to som motsetninger. Han understreker kontemplasjonens umistelige rolle i menneskelivet. I stille kontemplasjon skal mennesket innvie «helligdommen i seg selv», som han uttrykker det. Stillhet er det autentiske gudslivets forutsetning: Det gjelder å etablere en regelmessig spirituell praksis, bestående av disiplinert meditatív bibellesning, stille andakt og bønn, kirke- og nattverdsgang.

Blikket vendes innover, men også utover. Den indre samling og fordypning blir en forutsetning for et aktivt virke i verden, i kulturen og i samfunnet. Det kontemplative liv står med andre ikke i motsetning til hverdagslivet, men uttyper, retningsbestemmer og foredler det.

Schjelderups skille mellom menneskets to eksistensformer lar seg gripe ved hjelp av Deikmans skille mellom overlevelsesselvet og det mottakende selv. Kontemplasjonen sikrer mennesket «evighetsforankringen», men denne evighetsforankringen manifesterer seg i sin tur som konkret kjærlighetsarbeid for andre mennesker, og for det større samfunnet. Schjelderup tar igjen og igjen til orde for et aktivt liv i kjærlighetens tjeneste, ut ifra den dype overbevisningen om at kjærligheten utgjør tilværelsens dypeste kraft.

Kristian Schjelderup er en kjærlighetsteolog. Understrekingen av menneskets synd og litenhet kompletteres av overbevisningen om at mennesket er skapt i Guds bilde. Mennesket er skapt i Guds bilde, og denne guden er fremfor alt levende og virkende kjærlighet. Mennesket tar derfor - og nettopp i kraft av *imago Dei*-forestillingen – selv del i Guds egenskaper. Vi er kalt til å leve et liv i tjenende kjærlighet, og stillhet og kontemplativ praksis er veier til å realisere dette slumrende potensialet. Bibellesning, meditasjon, kirkegang og

nattverd – dette er for Schjelderup midler til å realisere, og tydeliggjøre gudsbildet som gjemmer seg på dypet av menneskesinnet.

### Avsluttende betraktninger

Å lese Schjelderup er å er å begi seg ut på vandring. Vi møter en mann full av motsetninger. Til tider blir disse motsetningene svært tydelige, som i den dobbelte bestemmelsen av mennesket. Kritisk sett kunne vi kanskje innvende at Schjelderup på dette punktet ikke virker helt avklart. Det er uansett fristende å forklare denne spenningen psykologisk, som et uttrykk for et menneske som selv lever i det frustrerende feltet mellom absolutt visshet og absolutt tvil.

Forfatterskapet lar seg innfange ved begrepene brudd og kontinuitet. Bruddflatene er ved første øyekast de mest synlige: Bevegelsen fra Kristuskepsis til Kristustro, reisen fra Nord-Indias fuktige fjellhuler til Hamars lune bispegård. Men midt oppe i tvilens voldsomme skiftninger også kontinuitet: den kompromissløse forpliktelse på et liv i tjenende kjærlighet.

Schjelderup er en en *paradoksal* tenker. I det ene øyeblikket understreker han menneskets radikale syndighet; i det andre stillheten som en forberedelse til møtet med Gud. Han pendler: mellom fordervelse og forherligelse, mellom frihet og fatalisme. Den kanskje beste måten å tematisere utviklingen i Schjelderups forfatterskap er ved begrepsparet dualisme og holisme. De tidlige skriftene, *Ved døren* inkludert, er alle svært konfronterende i formen. De viser oss en mann med sans for de skarpe dikotomier. Det meste blir kontrastert: religion til kultur, sant gudsliv til teologisk refleksjon, Jesu enkle gudstro til dogmets forfalte forvanskning. Vi opplever at vi står overfor et enten-eller: enten religion, eller kultur – men aldri begge deler.

Det kjempende preg som hefter ved en tekst som *Ved døren* er så å si fraværende i *Veien...* Den polemiske brodd mot meningsmotstandere er erstattet av forstående sympati for meningsmangfoldets egenverdi. Flere motiver går igjen i begge tekstene: Den sterke sansen for religionenes store menn og kvinner, for mystikerne - mystikerne er forbilder i livskunst både for den unge og den eldre Schjelderup. Likeledes er den sterke understrekningen av stillhetens nødvendige rolle i troslivet et fellespunkt. Stillheten er en vei til samfunn med Gud, en vei til møtet med det hellige. Vi står imidlertid ikke overfor en grenseoverskridende enhetsmystikk av den typen vi finner hos Eckehart: Jeget ser ut til å bestå, også i gudserfaringen. I begge skrifter tas det til orde for at mennesket er i stand til å inngå i

felleskap med Gud. Også den individualiserende frelsesforståelsen består gjennom forfatterskapet. Schjelderup er interessert i enkeltmennesket og dets frelse, og mindre av det større overgripende sosiale eller kirkelige fellesskapet. Frelsen forblir konsentrert i enkeltmenneskets indre liv snarere enn i de større sosiopolitiske strukturene. Schjelderup reflekterer modernitetens tro på enkeltindividet.

Det som framfor alt setter Schjelderup i forbindelse med mystikken, er hans syn på stillhetens- og den stille kontemplasjonens betydning for menneskets spirituelle liv. Stillheten er veien til Gud og betingelsen for at møtet mellom Gud og menneske skal komme i stand. Tankene om stillheten og om menneskets indre helligdom åpner muligheten for at foreningen mellom Gud og menneske kan finne sted. Dette er det samme som å si at syndens makt ikke er total, at synden ikke endelig overskygger gudsbildet.

Schjelderup etablerer slik et *positivt antropologisk grunnlag for gudserkjennelse*. Det syndige mennesket er, slik han ser det, gitt muligheten til å erfare Gud. Initiativet kommer alltid utenfra, men mennesket kan, hvis intensjonen, sinnelaget og disiplinen er der, likevel forberede seg på dette møtet, rydde plass i sjelen, så å si. Den meditative bibellesningen blir, sammen med den regelmessige oppøvelse i stillheten, å betrakte som kontemplative teknikker for å nærme seg Gud. Heri ligger Schjelderups store teologiske betydning og relevans: at han i sitt sene forfatterskap makter å gi rom for kontemplasjonen og mystikken uten å forlate den dogmatiske overbygningen. Schjelderups mystikk er en stille privatmystikk, en individualistisk orientert inderlighetsmystikk med pietistiske overtoner. Det er også en utpreget moderne mystikk, for Schjelderup adresserer *enkeltmennesket* mer enn den større gruppen. Selvfordypningens mål er, i den grad den lar seg realisere, å utvikle evnen til å se på riktig måte. Synden er som et slør som faller ned over persepsjonen. Jesus blir for Schjelderup den som ser gjennom sløret - den perfekte mystikeren som lever i absolutt enhet med Gud. Men han er også noe mer. Likefullt forblir Jesus, sammen med en Buddha, en Eckehart, en Gandhi - veivisere i kontemplasjons- og gudsnærværets mulig-umulige kunst.

Schjelderups understrekning av at den guddommelige forening finner sted på Guds initiativ, og ved Guds nåde, innrammer ham som kristen mystiker – det samme gjør hans oppfatning, eller skulle vi si, erkjennelse, av at Gud er kjærlighet.

## LITTERATUR

- Austin, James (2000): «Consciousness Evolves When Self Dissolves», i *Cognitive Models and Spiritual Maps. Interdisciplinary Explorations of Religious Experience*. Jensine Andresen og Robert K.C. Forman (red.). Imprint Academic.
- Augustin (1992): *Bekjennelser. Bok I-X*. Oddmund Hjelde (overs.) Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Aschehoug.
- Bilde, Per og Armin W. Geertz (red.) (1990): *Mystik. Den indre vej? En religionshistorisk udfordring*. Aarhus Universitetsforlag.
- Barth, Karl (1978): *Innføring i evangelisk teologi*. Land og kirke. Gyldendal.
- Coward, Harold (2000): *Pluralism in the World Religions. A Short Introduction*. Oneworld.
- Deikman, Arthur (2000): «A Functional Approach to Mysticism», i *Cognitive Models and Spiritual Maps. Interdisciplinary Explorations of Religious Experience*. Jensine Andresen og Robert K.C. Forman (red.). Imprint Academic.
- Ebbestad Hansen, Jan Erik (2005): «Innledende essay», i *Vestens mystikk*. De norske bokklubbene.
- Forman, Robert K.C (1990): «Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting», i *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Robert K.C. Forman (red.). Oxford University Press.
- Forman, Robert K.C. (1998): “Mystical Consciousness, the Innate Capacity, and the Perennial Psychology”, i *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology, and Philosophy*. Robert K.C. Forman (red.). Oxford University Press.
- Franklin, Richard L. (1990): «Experience and Interpretation in Mysticism», i *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, Robert K.C. Forman (red.). Oxford University Press.
- Franklin, Richard L. (1998): «Postconstructivist approaches to mysticism», i *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology, and Philosophy*. Robert K.C. Forman (red.) Oxford University Press.
- Grun, Anselm (2003): *Himmelen begynner i deg*. St. Olav.
- James, William (1987): *Writings 1902-1910*. The Library of America
- Katz, Steven T. (1978): «Language, Epistemology, and Mysticism», i *Mysticism and Philosophical Analysis*. Steven T. Katz (red.). Sheldon Press

- Katz, Steven T. (1983): «The «Conservative» Character of Mystical Experience», i *Mysticism and Religious Traditions* Steven T. Katz (red.). Oxford University Press
- Keating, Thomas (2006): *Open mind, Open Heart. The Contemplative Dimension of the Gospel*. Continuum.
- Louth, Andrew (2007): *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. Oxford University Press.
- Ludin Jansen, H (1949): *Mester Eckehart*. Gyldendal.
- McGinn, Bernard (1991): *The Foundations of Mysticism. Origins to the fifth Century*. Vol 1 av *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*. Crossroad.
- McIntosh, Mark A. (1998): *Mystical Theology. The Integrity of Spirituality and Theology*. Blackwell.
- Mester Eckehart (1971): *Taler og traktater*. Aasmund Brynildsen (overs.) Dreyer.
- Otto, Rudolf (1971): *The Idea of the Holy. An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. John W. Harvey (overs.). Oxford University Press.
- Repstad, Håkon (2001) : *En mystikk for det moderne menneske. Kristian Schjelderups mystikk i idehistorisk kontekst*, hovedoppgave i idehistorie, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.
- Repstad, Pål (1989): *Mannen som ville åpne kirken. Kristian Schjelderups liv*. Universitetsforlaget.
- Repstad, Pål (1994): *Teologisk profilering i sosial kontekst – Kristian Schjelderups liv, tid og teologi*. ADH-serien. Kristiansand, Agder distriktshøgskole.
- Schjelderup, Kristian (1923): *Der mennesker blir guder*. Aschehoug.
- Schjelderup, Kristian (1945): *Guds hus i fangeleiren*. Aschehoug.
- Schjelderup, Kristian (1960): *Ved døren. Meditasjoner*. Gyldendal.
- Schjelderup, Kristian (1962): *Veien jeg måtte gå*. Aschehoug.
- Schjelderup, Kristian (1969): *Under åpen himmel*. Aschehoug.
- Schjelderup, Kristian (1999): “Et menneske søker sin tro”, i *Norsk Tro og Tanke*. Jan-Erik Ebbestad Hansen (red.). Tano Aschehoug
- Teasdale, Wayne (1999): *The Mystic Heart. Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*. New World Library



Teasdale, Wayne: «Spirituality as a Primary Resource in Promoting Peace»,  
<http://www.integralworld.net/>

Tillich, Paul (1979): «Den glemte dimension», i *Den glemte dimension*. (overs. Kjeld Holm)  
Forlaget Aros.

Underhill, Evelyn (1999): *Mysticism. The Nature and Development of Spiritual  
Consciousness*. Oneworld Publications.

Winsnes, A.H. (1957) *Jacques Maritain. En studie i kristen filosofi*. Aschehoug.

Østerberg, Dag (1999): *Det moderne. Et essay om Vestens kultur 1740-2000*. Gyldendal.