

Kristen tro i møte med zen

- En analyse av Thomas Mertons og Notto R. Thelless dialogerfaringer med zen-buddhismen

Christian Wigaard

Veiledere:

Terje Mesel og Harald Olsen

Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved Universitetet i Agder og er godkjent som del av denne utdanningen. Denne godkjenningen innebærer ikke at universitetet inntår for de metoder som er anvendt og de konklusjoner som er trukket.

Universitetet i Agder, 2011
Fakultet for humaniora og pedagogikk
Institutt for religion, filosofi og historie

REL500 (Masteroppgave Religion, Etikk og Samfunn)
Christian Wigaard 2011

Interessefelt/Disiplin

Religionsteologi og religionsfilosofi

Kristen tro i møte med zen

- En analyse av Thomas Mertons og Notto R. Thelless dialogerfaringer med zen-
buddhismen



Innholdsfortegnelse

1. Innledning	6
1.1 Introduksjon	6
1.2 Spirituell dialog	7
1.3 Problemavklaring og avgrensning	8
1.4 Definisjon av begreper	8
1.5 Kort om Zen-buddhismen	9
1.6 Zen-buddhismen i Vest	11
2. Materiale og metode.....	13
2.1 Materiale og tidligere forskning	13
2.2 Metode.....	14
2.2.1 Begrunnelse for valg av tema	14
2.2.2 Hermeneutiske betraktninger	15
2.2.3 Min forforståelse av feltet	16
2.2.4 Den hermeneutiske prosessen	17
2.2.5 Den analytiske prosessen	19
2.2.6 Disposisjon	21
3. Analysedel 1: Thomas Mertons dialogerfaringer med zen-buddhismen. 22	
3.1 Innledende perspektiver på Mertons liv	22
3.1.1 Kort om Mertons oppvekst.....	22
3.1.2 Studietiden.....	22
3.1.3 Møte med Bramachari og konverteringen.....	23
3.2 Mertons inspirasjonskilder	24
3.2.1 Mertons tidlige forfatterskap	24
3.2.2 Thomas Aquinas og neo-skolastisismen	25
3.2.3 Sjelens mørke natt og den apofatiske tradisjonen	26
3.2.4 Merton og det katafatiske	27
3.2.5 Seeds of Contemplation	28
3.3 Utviklingen i Mertons holdninger til andre religioner	30
3.3.1 Mertons forståelse av buddhismen som ung munk	30

3.3.2 Mertons opplevelse på gatehjørnet.....	31
3.3.3 Mertons livskrise	32
3.3.4 Zen som en utvei fra livskrisen	34
3.4 Mertons omfattende studier av zen	35
3.4.1 Kontakten med Suzuki	35
3.4.2 Mertons nye eremittbolig og fordypning i taoismen.....	36
3.4.3 Mystics and Zen Masters.....	37
3.4.4 Zen and the Birds of Appetite	39
3.4.5 Mertons forståelse av zen.....	41
3.4.6 Zen kontra den "moderne" bevissthet	43
3.5 Mertons forståelse av kontemplasjon etter møtet med zen	44
3.5.1 Mertons senere forfatterskap	44
3.5.2 Kontemplasjon "as a way of life"	45
3.5.3 Kontemplasjon som et uttrykk for menneskets bevissthet over "livets kilde"	46
3.5.4 Fra en tradisjonell til en allmennmenneskelig beskrivelse av kontemplasjon	47
3.5.5 Den verdensåpne trappistmunken	48
3.6 Oppsummering analysedel 1	50

4. Analysedel 2: Notto R. Thelles dialogerfaringer med zen-buddhismen ..53

4.1 Notto R. Thelle og tradisjonen han springer ut fra.....	53
4.1.1 Et historisk tilbakeblikk	53
4.1.2 Kort om Notto R. Thelles liv.....	54
4.1.3 Thelles anliggende som forsker og misjonær.....	56
4.2 Innledende perspektiver på Thelles møte med zen	57
4.2.1 Zen og bindestrek-troende.....	57
4.2.2 Å virkeliggjøre sin egen menneskelighet	58
4.2.3 Det enkles sakrament	59
4.3 Zen og troens dybdedimensjon	60
4.3.1 Innledende rapport fra intervjuet.....	60
4.3.2 Kroppen som en del av den religiøse søken.....	61
4.3.3 Den buddhistiske tale om tomhet.....	62
4.3.4 Fingeren og månen	64
4.4 Thelles bruk av metaforer.....	65
4.4.1 Tre viktige metaforer.....	65

4.4.2 Grenseland.....	66
4.4.3 Misjonærens omvendelse	66
4.4.4 Det veiløse landskap.....	69
4.5 Thelles selvforståelse og identitet etter vandringen i Øst	71
4.5.1 En kristen som har møtt Buddha	71
4.5.2 Troen som et stort rom	72
4.6 Oppsummering analysedel 2	73
5. Analysedel 3: Problemstilling 2.....	75
5.1 Komparasjon av Merton og Thelle.....	75
5.1.1 Kort tilbakeblikk på problemstilling 1	75
5.1.2 Dialogen om religiøs erfaring.....	76
5.1.3 Teologisering av zen	78
5.1.4 Den zen-buddhistiske veiledningen	79
5.1.5 Selvoppdagelse.....	81
5.1.6 Språkets begrensning i teologien.....	81
5.1.7 Sannhetsspørsmål	82
5.1.8 En kontemplativ virkelighetsorientering	85
5.1.9 Et felles referansepunkt for religionsdialog	87
5.2 Oppsummering analysedel 3	88
6. Oppsummering og utblikk.....	89
6.1 To eksempler på kristen tro i møte med zen	89
6.1.1 Trappistmunken.....	89
6.1.2 Misjonæren.....	90
6.1.3 Et felles referansepunkt for religionsdialog	90
6.2 Utblikk.....	91
Kildehenvisninger	93

1. Innledning

1.1 Introduksjon

Ordet dialog stammer fra det greske *dialegomai*, som betyr ”å samtale”, og har sine røtter hos Sokrates (479–399 f.Kr.) og hans elev Platon (427–347 f. Kr.). For dem var samtalen en metode for å vinne innsikt om sannheten, som ligger forankret i hvert menneske, men som glemmes ved fødselen (Eidsvåg 2010:46). I følge Sokrates kunne en gjennom dialogen forløse sannheten, slik en jordmor er med og forløser barnet.

Dialogfilosofien brøt for alvor gjennom i Europa i årene etter første verdenskrig med navn som Martin Buber (1878–1965) og Franz Rosenzweig (1886–1929). De så begge på dialogen som en metode til å vinne større innsikt både om seg selv, verden og Gud. Deres utgangspunkt var at mennesket blir et virkelig ”selv” først i møtet med andre mennesker. Buber skriver i sitt hovedverk *Jeg og Du* (1923) at ”begynnelsen er forholdet” og at ”alt virkelig liv er møter” (Buber 1992[1923]:13). Vi må møte andre for å møte oss selv. Bare gjennom andres blikk ser vi oss selv, fordi ”ingen øyne kan se seg selv” (Eidsvåg 2010:46).

Religionsdialog kan defineres som en samtale om tro og det finnes ulike motivasjoner for den (Leirvik 1996:170). En kan gå i møte med den andre av ren nysgjerrighet, for å avklare oppfatninger og verdier, eller for å fjerne misoppfatninger og kunnskapsmangel. Dialogen kan være nyttig for å endre holdninger gjennom å skape forståelse og toleranse, og fjerne skepsis, fordommer og fiendtlighet. Der hvor det legges vekt på personlige relasjoner og vennskap, kan dialogen spille en sentral rolle for å skape trygghet og tillit. I noen tilfeller er dialog helt nødvendig for å hindre krig og konflikter, og gjennom den forsøke å skape et grunnlag for fred. Det faktum at vi i dag lever i et pluralistisk samfunn med flere religioner og livssyn skaper et større behov for religionsdialog.

1.2 Spirituell dialog

Det finnes en form for religionsdialog som er mer preget av ”øyet” som ser, enn av ordet som kommuniserer. Dette er tilsvarende hva Oddbjørn Leirvik har erfart med sitt dialogengasjement og han bruker betegnelsen spirituell dialog på dette fenomenet (Leirvik 1996:159). Leirvik henviser til Notto Reidar Thelle som en viktig bidragsyter til den spirituelle dialogen. Thelle er seniorprofessor ved Det teologisk fakultet i Oslo og forfatter av flere bøker. Av norske teologer i dag har han vært en av de mest aktive innen temaet religionsdialog, særlig blant kristne og buddhister. I perioden 1969-1985 var han utsendt som misjonær for Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon, i dag organisasjonen Areopagos, til Japan. Møtet med de østlige tradisjoner, filosofier og religioner har siden preget Thelles forfatterskap. Thelle har skrevet to bøker der han redegjør for sine erfaringer fra det han kaller “vandringer i grenseland mellom Øst og Vest”. Særlig er det hans møte med japanske buddhister som står i fokus, og en levende og utfordrende zen-buddhisme som hele tiden spør etter bærekraften til nettopp ordene som kommuniserer. Selv definerer han religionsdialog som ”veien mot en større tro” (Thelle 1991:107).

Den amerikanske trappistmunken Thomas Merton (1915-1968) kan også knyttes til den spirituelle dialogen. Han er kjent for sine studier av Østens religioner, særlig zen-buddhismen, og har etterlatt flere bøker på dette feltet. Disse bøkene skrev han på slutten av sitt 27 år lange klosteropphold i the Abbey of Our Lady of Gethsemani, Kentucky, og de omhandler først og fremst zen-buddhistisk tenkning fra mahayana-tradisjonen. På den tiden han skrev bøkene var det den zen-buddhistiske litteraturen som var mest tilgjengelig på det engelske språket, og særlig bygger han sin forståelse av zen på bøkene til zen-mester Suzuki Daisetsu Teitarō (1870-1966). Suzuki var en av de viktigste personene i bevegelsen som sørget for zen-buddhismens etablering i europeisk og amerikansk kultur. Merton var også i dialog med Suzuki, i hovedsak gjennom brevvekslinger, men også gjennom personlige møter. Mot slutten av sitt liv fikk Merton oppleve buddhismen på nært hold, da han reiste østover. Her var han i kontakt med flere retninger i buddhismen, men grunnet hans tidlige død i en tragisk ulykke i Bangkok fikk han ikke dokumentert reisen i form av bøker. Imidlertid skrev han noe om sine opplevelser og erfaringer i dagboken sin.

1.3 Problemavklaring og avgrensning

Denne oppgaven vil forsøke å svare på følgende problemstillinger:

- 1) Hvilke endringer i teologiske oppfatninger, selvforståelse og identitet har dialogerfaringene med zen-buddhismen medført for Thomas Merton og Notto R. Thelle?
- 2) Er det fellestrekk i deres erfaringer som kan bidra til å etablere et felles referansepunkt for religionsdialog?

Når det gjelder avgrensning, omfatter ikke denne oppgaven Mertons og Thelles studier og dialogerfaringer med andre religioner enn zen-buddhismen. Mertons interesse for sufismen i islam og jødisk mystisisme eller Thelles forskning på nyreligiøsitet blir ikke tatt opp. Det vil si at jeg kommer noe innom taoismen, fordi zen-buddhismen var et resultat av religionsmøte mellom buddhismen og taoismen i Kina.

Jeg diskuterer heller ikke andre teologiske og filosofiske spørsmål som Merton og Thelle har vært opptatt av, men vil konsentrere oppgaven rundt det jeg mener er relevant for de aktuelle problemstillingene. Merton har som munk, filosof og fredsaktivist skrevet om mange forskjellige temaer. Som fredsaktivist kritiserte han krigen i Vietnam, USAs atomvåpenprogram og de negative sidene ved det kapitalistiske samfunn. Thelles hovedengasjement som teolog er forskning, dialog og ettertanke i grenselandet mellom kristen tro, Østens religioner og moderne spiritualitet. Faglig sett befinner han seg et sted mellom systematisk teologi, missiologi religionsvitenskap, sjelesorg og forkynnelse.

1.4 Definisjon av begreper

Når jeg skriver om endringer i *teologiske oppfatninger*, mener jeg endringer i forhold til teologiske standpunkt. Teologien kan sies å ha sitt utgangspunkt i eksistensielle spørsmål, menneskets svar i møte med eksistensielle grunnforutsetninger. Hvis vi ikke vet hva spørsmålet om hva det er å være menneske handler om, har vi heller ikke noen mulighet til å forstå hva religion er. Religion kan sies å være et forsøk på å tolke og komme til rette med

menneskelivet, dets sammenheng, mening, mål og alle fenomener som finnes der (Henriksen 2006:15). Teologiens oppgave blir da å reflektere over og klargjøre forutsetningene for og innholdet i slike konstruksjoner. En kan skille religion som konkret og levd trospraksis, og teologi som denne praksisens refleksjonsvirksomhet (Henriksen 2006:20).

Siden denne oppgaven tar for seg forholdet mellom kristendommen og zen-buddhismen er det også relevant å redegjøre for begrepet religionsteologi. Når det gjelder begrepet religionsteologi, opereres det med mange forskjellige definisjoner. Jeg forstår begrepet deskriptivt: en betegnelse på den delen av teologien som forsøker å klargjøre forholdet mellom kristendommen og andre religiøse tradisjoner og livssyn. Målet med denne type forskning er å komme nærmere en forståelse av tilværelsen, uten at en nødvendigvis trekker endelige konklusjoner. Når religionsteologer bruker ordet *sant*, er det likefullt at de beskriver noe som ikke er sant i vanlig forstand, men som kan regnes for sant gjennom subjektiv erfaring i møte med kirken, menigheten, skriften eller noe mystisk. Dermed blir det ikke snakk om en absolutt sannhet, men en sannhet som avhenger av andre parters vitnesbyrd og formgivende språk, og av troen på disse.

Med *selvforståelse* mener jeg de oppfatninger og refleksjoner en person har om seg selv som handlende objekt, eller hvordan mennesket som individ forstår seg selv som aktør i samfunnet. Selvforståelse kan være et svar på spørsmålet "Hvem er jeg?", og i visshet om at vi vet svaret, skaper vår tenkning en virkelighet. Våre individuelle tanker uttrykker våre livserfaringer. Å forstå seg selv som et bevisst tenkende vesen gir en mulighet til å endre holdninger.

Når jeg snakker om *identitet* mener jeg en persons selvoppfatning, selvbilde og følelse av å være noe i seg selv uavhengig av andre, samtidig som at identitet kan knyttes til en følelse av å tilhøre et fellesskap. Identitet kan sies å være det selvbilde en føler en kan akseptere og leve opp til, og så etablere en livsstil eller holdning som svarer til dette bildet.

1.5 Kort om Zen-buddhismen

Det er mahayana-buddhismen i Øst-Asia, nærmere bestemt Kina og Japan, som er relevant i forhold til min analyse av dialogerfaringene til Merton og Thelle, siden zen-buddhismen ble

til og er mest utbredt i denne regionen. Zen er den japanske oversettelsen av det kinesiske ordet *Ch'an*, som betyr meditasjon, og er betegnelsen for den type buddhisme som ble til under religionsmøtet mellom buddhistiske ideer og kinesisk filosofi, særlig taoistisk filosofi, da den legendariske indiske munken Bodhidharma kom til Kina på 500-tallet (Thelle 2001:10). Buddhismens religiøse og filosofiske ideer og etikk fra India var på mange måter veldig forskjellige fra kinesisk filosofi og religion den gangen. Derfor tok det litt tid før den slo rot i det kinesiske samfunnet. Etter Bodhidharmas virke ble de viktigste buddhistiske tekstene oversatt til kinesisk.

Zen-buddhismen setter både læren til Buddha og taoismen høyt. Taoistenes to viktigste vismenn er Laozi (engelsk: Lao Tzu) og Zhuangzi (engelsk: Chuang Tzu). Laozi levde en gang på 500-tallet f. Kr. og anses som grunnleggeren av taoismen. Han fremtrer som eksponent for den tidlige kinesiske mystisismen og sies å være forfatteren av Daodejing, eller Tao Te Ching, skriften om Veien og Karakterstyrken (Thelle 2005:21-22). Tao (eller dao) kan oversettes til vei eller prinsipp. I taoismen står menneskets individuelle utvikling i sentrum, hvor dets mål kan beskrives som en streben etter å nå en opplevelse av enhet med verdensaltets skapende prinsipp, *tao*, den skjulte og hemmelighetsfulle urkraften i tilværelsen (Jacobsen 2009). Taoismen er også preget av kinesisk mystikk, folkereligion, magi, alkymi og sjamanisme.

Når det gjelder selve zen-tenkningen, vektlegger også den veien til opplysning hos hver enkelt praktiserende (Corless 2007:12). Sammen med bodhisattva-idealet var tanken om en kosmisk evig Buddha-skikkelse, ofte i form av læren om alle tings iboende Buddha-natur, en sentral forestilling i zen. Den eldre buddhismens betoning av gradvis og møysommelig overvinnelse av uvitenhet og begjær, ble erstattet med øyeblikkelig oppvåkning: meditasjon og andre teknikker skulle føre til en umiddelbar og intuitiv opplevelse eller innsikt i tilværelsens nåværende øyeblikk (Habito 2007:91-98). Den mest sentrale meditasjonsformen er *zazen*, som betyr "sittende meditasjon". I *zazen* bringes kroppen i balanse og det rettes oppmerksomhet mot pusten. En kan si at zen praktiserer meditasjon for å se virkeligheten i sin "slikhet", slik den egentlig er, gjennom å være oppmerksomt nærværende i det som skjer her og nå. Årvåkenhet er kanskje et av de viktigste stikkordene for å beskrive zen-buddhismen. Zen kan også sies å forfekte et holistisk verdenssyn, fordi den ser mennesket som en integrert del av kosmos og ikke som en dominerende kraft alene. I en slik virkelighetsforståelse oppfattes mennesket og kosmos som komplementære og i harmonisk sameksistens.

Zen-buddhismen spredte seg fra Kina til Japan på 900-tallet (Tam 2002:71). Da zen ble overført til Japan vakte den stor interesse hos aristokratiet og krigerklassen. Det japanske samfunnet var føydalt på det tidspunktet, og ble påvirket av zen på mange områder. En ny zen-kultur ble skapt. Zen la vekt på streng disiplin og hardt arbeid, og overførte en særpreget veiledning med provoserende utfordringer og gåtefulle spørsmål (Thelle 2001:10). Også japanernes estetiske sans blomstret, noe som kom til uttrykk gjennom hagestell, kalligrafi, kunst og kampsport. De to zen-skolene, Rinzai og Soto, gjenspeiler den utvikling og innflytelse zen har hatt i Japan. Rinzai-skolen bygger på den sørlige zen-skolen i Kina, grunnlagt av zen-mester Lin-chi (?-866), som igjen bygger på læren til Hui-neng (638-713). Hui-neng regnes som en av de aller viktigste av de tidlige zen-mestrene i Kina. Soto-skolen bygger på den nordlige zen-skolen i Kina ved Shen-hsiu (605-706). De to skolene legger noe ulik vekt på forskjellige teknikker. Rinzai-skolen legger vekt på gåter og selvmotsigende utsagn, de såkalte *kōan*, mens soto-skolen særlig betoner *zazen*. I begge tilfeller er hensikten å åpne sinnet for en intuitiv erkjennelse, *satori*, av tilværelsen.

1.6 Zen-buddhismen i Vest

Det er vanskelig å gi et eksakt tidspunkt på når zen-buddhismen ble introdusert til Vesten, men ofte henvises det til den japanske zen-munken Soyen Shaku (1860-1919). Han kom til Chicago i forbindelse med konferansen “the World Parliament of Religions” i 1893 (Fields 1992:124). Besøket regnes som en hendelse som styrket zens profil i den vestlige verden. Likevel var det ikke før på 1950-tallet at et antall vestlige begynte sin seriøse interesse for zen. Siden den gang har zen hatt en unik betydning, ikke minst gjennom bøkene til Suzuki, som underviste på Rinzai-skolen. Også i 1957, bidro den episkopale presten Alan Watts (1915-1973) til å bringe zen nærmere vesten med boken *The Way of Zen*. I 1963 publiserte også den katolske presten Dom Aelred Graham (1907-1984) sin banebrytende bok *Zen Catholicism* (1963). Graham innleder boken med å henvise til Pave Johannes XXIII (1881-1963), som da nylig hadde utvidet sitt bibliotek med bøker fra 28 buddhistiske forfattere, og anerkjente buddhistenes gjensidige håp om fred og større medfølelse blant alle mennesker. *Zen Catholicism* er en veving av eksistensielle, katolske og zen-buddhistiske refleksjoner og metaforer.

Den til dels nye åpenheten mot den religiøse verden i kristne kretser, ble i stor grad også uttrykt hos kontemplative katolikker. Buddhistiske og kristne munk, og nonner, begynte å besøke hverandres klostre. Av kontemplative katolikker som var i dialog med zen under denne perioden, regnes Thomas Merton for en av de mest betydningsfulle, i tillegg til Hugo Enomiya Lasalle (1898-1990), Kadowaki Kakichi og William Johnston.

Når det gjelder Notto R. Thelles dialogerfaringer med zen-buddhismen, representerer han en annen kontekst og litt senere periode enn Thomas Merton. Særlig kan han sies å ha videreført arven etter misjonspioneren Karl Ludvig Reichelt (1877-1952).

Et siste punkt jeg vil nevne i forbindelse med zen i Vest, er at det i siste del av det 20. århundre har vært en økende interesse for zen innenfor psykologien. Zen-buddhismen understreker at det er gjennom egen anstrengelse og praksis mennesket kan nå erkjennelse eller opplysning. I denne anstrengelsen fokuseres det på sinnet og sinnets funksjon. Fokuseringen på sinnet kan sies å være hovedgrunnen til at zen har tiltrukket seg interesse i Vesten. Flere filosofer og teologer har viet menneskesinnets gåte mye oppmerksomhet i senere tid. På en tilsvarende måte som zen-buddhismen, erkjenner også noen retninger innenfor psykoterapien at det å bli bevisst mentale prosesser, kan frigjøre en "helbredende kraft" i mennesket.

2. Materiale og metode

2.1 Materiale og tidligere forskning

Thomas Merton er en av de mest leste kontemplative forfattere i vår tid og har til sammen skrevet omtrentlig 60 bøker, 2000 dikt og en mengde artikler. I forfatterskapet står både hans eget åndelige liv og politiske spørsmål i sentrum. Jeg har avgrenset meg til seks av hans bøker i denne oppgaven. To av dem er av hans tidligere verker, klassikerne *The Seven Storey Mountain* (1948) og *Seeds of Contemplation* (1949). Av hans senere utgivelser har jeg fokusert på *New Seeds of Contemplation* (1961) og *Conjectures of a guilty bystander* (1966). Av hans bøker eksplisitt om zen, er det to bøker som er relevante for min analyse: *Mystics and Zen Masters* (1967) og *Zen and the Birds of Appetite* (1968).

Det er vesentlig å klargjøre denne oppgavens plassering knyttet til tidligere Merton-forskning. Av den eksisterende sekundærlitteraturen er veldig mye biografisk orientert, og flere bøker forholder seg til Merton som litterær forfatter. Enkelte fokuserer utelukkende på hans mystikk, mens noen fokuserer på hans tilknytning til andre religiøse tradisjoner. Det er med andre ord mange måter å tilnærme seg Merton og hans forfatterskap på. Min problemstilling setter de nødvendige rammer for utvelgelse av både tekster og fokus for øvrig. Helt siden Mertons død har mange kristne og buddhister undret seg over hans opptatthet og fordypelse i zen, og flere forskere har skrevet om dette temaet. Jeg har avgrenset meg til tre hovedverk som inngående tar opp Mertons tilknytning til zen. Den første er *Solitary Explorer: Thomas Merton's Transforming Journey* (1980) av Elena Malits. Den gir en god oversikt over Mertons liv, men enda mer relevant for min analyse er en doktoravhandling av Ekman Tam. Tam er leder for Tao Fong Shan Christian Center i Hong Kong, hvor hans arbeid består av ledelse av retreatere, undervisning, terapi og åndelig veiledning. Tittelen på boka er *Christian Contemplation and Chinese Zen-Taoism - A Study of Thomas Merton's Writings* (2002).

I februar 2005 holdt The Thomas Merton Foundation of Louisville, Kentucky (i dag The Merton Institute for Contemplative living) i samarbeid med The Louisville Presbyterian Seminary, The Cathedral Heritage Foundation (i dag Center for Interfaith Relations) og The Crane House en konferanse med tittelen "Merton and Buddhism: Wisdom, Emptiness, and

Everyday Mind". På konferansen ble det holdt foredrag av både kristne og buddhister. To år senere ble det gitt ut en bok om de temaene og artiklene som her ble presentert. Utgivelsen er redigert av Dr. Bonnie B. Thurston og har den samme tittelen som konferansen, *Merton and Buddhism: Wisdom, Emptiness, and Everyday Mind* (2007).

For å gjøre rede for Notto R. Thelles dialogerfaringer benytter jeg meg først og fremst av litteratur han har skrevet selv, fordi det finnes lite materiale og tidligere forskning på dette feltet. I *Hvem kan stoppe vinden? Vandringer i grenseland mellom Øst og Vest* (1991) forteller han om sine seksten år i Japan, hvor han levde i nær kontakt med japansk buddhisme, zen-retningen inkludert. Han følger opp temaet i *Kjære Siddharta - Brev og samtaler i grenseland mellom øst og vest* (2005). Thelle har også gitt ut boken *Zen - Lyden av én hånd* (2001), hvor han i sin innledning gir et bilde av zens egenart, historie og aktualitet. Sistnevnte inneholder også et rikt utdrag av tekster fra kinesisk og japansk zen på norsk. Disse tre bøkene jeg har nevnt ovenfor er i all hovedsak blant Thelles norskspråklige og populærvitenskapelige utgivelser.

Knyttet til Thelles dialogerfaringer finnes det riktignok noen artikler i tidsskrifter og på nettsider som er relevante for min analyse. Flere av disse er skrevet av Thelle selv. Av sekundærlitteratur finnes det en artikkel skrevet av Aasulv Lande, tidligere kollega av Thelle, som tar for seg elementer i hans religionstenkning. Denne artikkelen har kommet godt med i den analytiske prosessen. I tillegg til å sette meg inn i Thelles materiale og Landes artikkel, har jeg også intervjuet Thelle angående hans dialogerfaringer. Spørsmålene jeg stilte ham er direkte knyttet til min problemstilling, og Thelles svar vil fungere som et vesentlig empirisk bidrag til en bredere forståelse av hans møte med zen.

2.2 Metode

2.2.1 Begrunnelse for valg av tema

Jeg ønsker å utforske valgt tema ettersom jeg mener flere ville kunne ta lærdom av Mertons og Thelles dialogerfaringer. Å søke andre tradisjoner mener jeg kan åpne opp for nye perspektiver ved egen tro. Ved å lese Merton og Thelle har jeg fått en bredere forståelse av hvordan kristne kan lære av zen-buddhismen uten å bli zen-buddhister. Heller enn å svekke,

kan religionsdialogen styrke egen tro og inspirere til spirituell selvutvikling. Jeg kan kjenne meg igjen i Mertons og Thelles historie og hvilke utfordringer som ligger i den zen-buddhistiske veiledningen. Av og til må en ut å søke annen visdom for å finne ut hva vi har i vår egen tradisjon. For meg er kristendommen relasjon og teologi må alltid være bygget på erfaringer i levd liv. Samtidig kan en være åpen for at veien til en dypere forståelse av tilværelsen kan gå gjennom visdommen i andre religioner. I denne sammenheng tenker jeg at de fleste som interesserer seg for religionsmøte og det mellommenneskelige, forhåpentligvis vil finne noe av verdi her.

Det er ingen tidligere forskere som har gått dypt i Thelles dialogerfaringer, mens det finnes en mengde stoff som tar for seg Mertons liv som trappistmunk. Ingen har tidligere sett på analogier mellom disse to. Dermed håper jeg å kunne bidra med en ny vinkling i forhold til hva som tidligere har blitt skrevet om religionsmøte mellom kristen tro og zen. Siden oppgaven er en informativ lesning som gir kunnskap om hvordan zen-buddhismen utfordret Merton og Thelle, og hvorvidt det er fellestrekk i deres erfaringer som kan fungere som et felles referansepunkt for religionsdialog, kan studien bidra til en bedre forståelse av religionsdialogens grenser og muligheter. Å finne et felles referansepunkt for religionsdialog i form av felleserfaringer og kunnskap mener jeg er viktig, men også helt nødvendig i et samfunn preget av et mangfold av tros- og livssynssamfunn, religiøse identiteter og kulturelle erfaringsverdener.

2.2.2 Hermeneutiske betraktninger

Ordet hermeneutikk har sine røtter fra det greske verbet *hermeneuein*, som betyr å fortolke eller oversette. Hermeneutikk kan sies å være en tolkningsprosess. Definisjonen av begrepet hermeneutikk avhenger av hvilken periode i hermeneutikkens historie en tenker på. Hermeneutikk som metode for fortolkning er en tradisjon som går helt tilbake til kirkefedrene og har utviklet seg gjennom middelalderen, reformasjonen, opplysningstiden og moderne tid. Kort sagt kan en si at hermeneutikken har gjennomgått en overgang fra å vektlegge forklaring til å vektlegge forståelse. I følge Hans Georg Gadamer (1900-2002) er forståelsen alltid innfelt i historien (Riis 2006:16). Gadamer tar i sitt hovedverk *Wahrheit und Methode* (*Sannhet og metode*, 1960) et oppgjør med den romantiske historismen og 1800-tallets hermeneutikk, som hevdet at en kunne få innsikt i objektive sannheter ved å følge en bestemt

metodisk fremgangsmåte. Slik blir ikke hermeneutisk metode en metode som er bestemt, men en forskningstradisjon som er filosofisk begrunnet.

Selv om Gadamer går sterkt imot den modernistiske tro på at vitenskapelig metode er en garanti for sannhet, betyr ikke det at metode ikke er viktig, men snarere at det er grenser for hva jeg som forsker kan oppnå. I mitt studie av Merton og Thelle tar jeg utgangspunkt i skrevne tekster om temaet for å analysere disse for å komme til en forståelse, eller mer riktig sakt, nærmere en forståelse.

2.2.3 Min forforståelse av feltet

For å gjøre studien transparent, eller gjennomsiktig, har jeg tatt utgangspunkt i tre gyldighetskriterier for at leseren skal forstå hvordan jeg forholder meg til Mertons og Thelles bøker og sekundærlitteraturen. Jeg ønsker at det er gjennomsiktig for leseren *hvorfor* jeg skriver om dette temaet, som jeg allerede har begrunnet i avsnitt 2.2.1, *hva* jeg har gjort og *hvordan* jeg kommer frem til mine argumenter og konklusjoner. For at de to sistnevnte kriteriene skal komme tydelig frem, ser jeg det først nødvendig å redegjøre for min forforståelse av feltet. I følge Gadamer er forståelsen alltid innfelt i historien. I realiteten tilhører ikke historien oss, men vi tilhører den, skriver han (Gadamer 1960, gjengitt i Lægread og Skorgen 2001:126). Vi er betinget av at vi er historiske, og derfor finnes det ingen objektiv eller forutsetningsløs forståelse. Disse tankene danner utgangspunktet for å redegjøre for min egen tradisjon og forforståelse:

Min interesse for Merton og Thelle grunner først og fremst i min begeistring for litteraturen deres. Jeg ble først introdusert for Notto R. Thelles dialogerfaringer da jeg tok et kurs om spiritualitet og religion i 2008, hvor jeg da også fikk et kort innblikk i Mertons liv som trappistmunk. Siden den gang har jeg særlig vært interessert i religionsmøtet mellom kristendommen og buddhismen. Når det gjelder mine lesninger av Merton og Thelle, har jeg vært interessert i flere aspekter. Det aspektet som har appellert mest til meg, er deres teologiske og filosofiske skildringer av møtet med zen-buddhismen. Videre var det særlig aspekter ved den kontemplative tenkningen som fanget min oppmerksomhet. Den kontemplative tradisjonen kan sies å være en spiritualitetsform som vektlegger det indre åndelige liv gjennom bønn, meditasjon og kontemplasjon, og søker etter den stillhet som gir

rom for dette (Olsen 2006:52). Disse elementene kommer til uttrykk både i kristen og zen-buddhistisk tradisjon.

Når det kommer til min egen tradisjon står jeg i likhet med Thelle innenfor en Luthersk tradisjon, som norsk statsborger og tilhørende Den norske kirke, uten at det nødvendigvis har medført til at jeg har en større sans for lutherskprotestantisk eller reformatorisk tenkning. I dag er Den norske kirke svært mangfoldig, og mange gudstjenester kan også bære preg av kontemplative elementer. Når det gjelder Thomas Merton tilhørte han klostertradisjonen, og jeg står på utsiden av informantens kontekst. Jeg er troende, men har ingen spesiell innflytelse fra en kontemplativ praksis annet enn hva jeg har lest i litteraturen. Denne litteraturen har betydd mye for meg, og jeg tenker selv at kontemplasjon ikke nødvendigvis bare trenger å identifiseres med et liv i et lukket kloster.

Når det gjelder zen-buddhismen var mine kunnskaper og kjennskap til den noe begrenset, da jeg bestemte meg for å skrive om dette temaet. Dette var ikke en tradisjon jeg i utgangspunktet var godt bevandret i. Jeg kjente til zens historie og egenart hovedsakelig gjennom litteraturen til Merton og Thelle. Det vil si at jeg først og fremst forstår zen-buddhismen ut i fra deres forståelseshorisont. På den andre siden har jeg i det siste vært interessert i zen-buddhismens såkalte *mindfulness*-tenkning, særlig gjennom bøkene til vietnameseren Thích Nhất Hanh. Det vil si at jeg begynner å få en relativt god oversikt over deler av zen-tenkningen og begreper knyttet til hvordan zen kan fungere som en metode til å bli mer tilstede i hverdagen.

2.2.4 Den hermeneutiske prosessen

Jeg har nå redegjort for min egen tradisjon og forforståelse av litteraturen til Merton og Thelle. Det neste steget blir å belyse hvordan min egen tradisjon og forforståelse spiller med i den hermeneutiske prosessen, og gi eksempler på hvordan jeg kan bruke deler av Gadammers teori for å forklare noe av det som skjer når jeg skriver. Dette har igjen med transparens, innsyn, å gjøre. Jeg har allerede gjort det klart at min forforståelse av Merton og Thelle, er at de har noe å bidra med i religionsteologien og religionsdialogen. Jeg har nevnt min begeistring for litteraturen deres og hvilke aspekter som har appellert mest til meg. I så måte

har jeg gjort det tydelig for leseren hva som er min agenda med denne oppgaven. Mitt anliggende er likevel å presentere dette stoffet på en mest mulig nyansert og objektiv måte.

Selv om det ligger visse premisser eller fordommer for mitt arbeid med materialet, er ikke det nødvendigvis en negativ faktor. Sentralt i Gadamer's opposisjon står nemlig omvurdering av fordommer til noe positivt (Gadamer 1960, gjengitt av Lægroid og Skorgen 2001:115–134). Når det kommer til hvordan min forforståelse eller fordommer påvirker hvordan jeg samler inn data, tenker jeg at min egen forståelseshorisont (min forforståelse av feltet), både er en forutsetning og et hinder for å forstå. For det første kan jeg sammen med teksten oppnå en forståelse som modifierer min forforståelse. Jeg vurderer alltid om noe er sant eller usant, positivt eller negativt, vakkert eller stygt. Fordommene preger min erfaringshorisont ut i fra min fornuft: Når jeg skriver, forklarer jeg alltid det jeg ikke kjenner eller forstår ut fra det jeg kjenner.

For det andre er det er en illusjon å tro at jeg kan forstå teksten slik forfatteren selv forstod den, og en kan stille seg det spørsmål om jeg som forsker av den grunn havner i kaos. Slik jeg forstår Gadamer ville han i denne sammenhengen svart et klart nei, fordi han er inne på at hermeneutikken har en dialogisk struktur: Han baserer det åpne og uavsluttede erfaringsbegrepet på omtalen om ”spørsmålets struktur”. For uten å spørre, gjøres det ingen erfaring:

”Man macht keine Erfahrungen ohne die Aktivität des Fragens.” (Gadamer 1990[1960]:368 gjengitt av Grütters 2011:81).

Jeg har utformet to spørsmål eller problemstillinger som jeg ønsker å få svar på. Å stille spørsmål forutsetter en annen som kan svare på de spørsmålene jeg stiller, og når den andre er en tekst, kan den hermeneutiske tolkningsprosessen karakteriseres som en skriftlig dialog mellom meg og teksten. Som samtalepartner og gjenstand for fortolkning (Auslegung) stiller teksten et spørsmål og utfordrer dermed min erfaringshorisont (Gadamer 1990[1960]:375, gjengitt av Grütters 2011:81-82). Å svare på tekstens spørsmål blir det samme som å forstå teksten:

”Daß ein überlieferter Text Gegenstand der Auslegung wird, heißt bereits, daß er eine Frage an den Interpreten stellt. Auslegung enthält insofern stets den Wesensbezug auf

die Frage, die einem gestellt ist. Einen Text verstehen, heißt diese Frage verstehen.”
(Gadamer 1990[1960]:375, gjengitt av Grütters 2011:82).

I denne sammenheng kan en si at mitt arbeid med teksten nettopp handler om de fordommene jeg har med meg når jeg gjør en observasjon, og at teksten alltid motsetter seg å bli forstått i mitt univers. Jeg er her og teksten er der, og den dialektikken er alltid motstand. Jeg korrigeres av den andre (teksten), slik at når jeg leser Merton og Thelle yter teksten en viss motstand. Jeg kommer ikke helt inn og jeg forstår ikke helt, men likevel utvider jeg mine oppfatninger. Det går med andre ord dialektisk oppover. Det går alltid litt oppover gjennom at jeg forstår mer og mer. I forståelsen ligger det et uendelighetsperspektiv. Dette uendelighetsperspektivet ligger også innbefattet i den mye brukte betegnelsen den hermeneutiske sirkel: For å kunne begrunne fortolkninger av bestemte deler av et verk, må hele verket fortolkes. Og for å kunne begrunne en bestemt fortolkning av hele verket, må en basere seg på fortolkninger av de enkelte delene (Gilje og Grimen 2009:155). Den hermeneutiske sirkel blir et forhold mellom to horisonter, min egen horisont og den andre, representert av teksten. Målet er at de to horisontene tilnærmer seg hverandre mest mulig, slik at jeg kan presentere stoffet på en mest mulig nyansert og objektiv måte. Gadamer kaller dette for en horisontsammensmelting.

Jeg har også valgt det kvalitative intervjuet som en av informasjonskildene. Når en skal gå i dybden er intervjuet et hensiktsmessig valg for å samle inn informasjon. Forskningsintervjuets største styrker synes å være at det gir tid og rom til fokusering av det tema som skal belyses. Formålet med intervjuet er å avdekke og få tak i det informanten sitter inne med. I mitt intervju av Notto R. Thelle har jeg lagt vekt på å forholde meg nøytral, i den forstand at jeg på ingen måte skulle overføre mine subjektive meninger på de svarene han gir. Dette kriteriet opprettholdes for at innsamlingen av data skal være mest mulig objektivt. Hensikten er å avdekke og utrykke svarpersonenes synspunkter. Jeg skal ikke påvirke dem.

2.2.5 Den analytiske prosessen

Det er allerede nevnt hva som er oppgavens problemstilling, som danner utgangspunktet for hva jeg skal gjøre. I lys av Mertons og Thelles materiale, knyttet til hvilke endringer i teologiske oppfatninger, selvforståelse og identitet dialogerfaringene med zen-buddhismen

har medført for dem, drøfter jeg om det er fellestrekk i deres erfaringer som kan bidra til å etablere et felles referansepunkt for religionsdialog.

Som sagt benytter jeg meg av tekstanalyse og et kvalitativt intervju for å komme til bunns i problemstillingene. I arbeidet med første problemstilling vil jeg forsøke å redegjøre for de passasjer og tekststeder som illustrerer forfatterens tanker om temaet. Disse vil jeg bruke som utgangspunkt for min analyse. Der det er passende vil jeg dessuten inkludere sitater som kan belyse forfatterens tanker. Jeg har også belyst og kommet til viktige poenger gjennom å studere sekundærlitteraturen.

Når det gjelder Thomas Merton, analyserer jeg bøkene hans for å dokumentere hvordan zen-buddhismen førte til endringer i hans teologiske oppfatninger, selvforståelse og identitet: nærmere bestemt hans forståelse av kontemplasjon. Jeg innleder kort om hans oppvekst og konvertering til katolisismen, før jeg videre belyser hvilke inspirasjoner han har hentet fra ulike forfattere og forfølger dette gjennom ulike arbeider. Slik redegjør jeg for Mertons forståelse av kontemplasjon som ung trappistmunk. I neste steg viser jeg hvordan han avviste buddhismen og orientalsk tenkning i tjuårene, og hvordan han senere omfavnet den som et middel til å integrere og løse sin midtlivskrise. Dette etterfølges med detaljer om Mertons studier av zen-buddhismen og dialog med Suzuki. Punkt 3.1-3.4 er mer eller mindre en kronologisk gjennomgang av hans liv og arbeider, hvor jeg kartlegger utviklingen i hans liv og forfatterskap. Kapittelnummer 3.5 blir en rendyrket analytisk del, hvor jeg bringer trådene sammen for å reflektere over zen-buddhismens innvirkning på Mertons senere og "helhetlige" syn på kontemplasjon.

Når det kommer til Thelles dialogerfaringer, innleder jeg med å si noe om den tradisjonen som Notto springer ut av og fører videre. Det er tradisjonen fra Karl Ludvig Reichelt. Notto Reidars far, Notto Norman Thelle, var Reichelts "høyre hånd" i Kina, og Notto Reidar hadde sin oppvekst på Reichelts senter i Hong Kong, Tao Fong Shan. Videre skriver jeg litt om Thelles liv og anliggende som forsker, før jeg tar fatt i litteraturen hans og analyserer den med henblikk på forskningsspørsmålet. Underveis veksler jeg mellom å pendle fra litteraturen til å henvise til hva som ble sagt i intervjuet. Det har vært lettere å redegjøre for Thelles møte med zen-buddhismens utfordringer. Dette fordi jeg kunne stille ham spørsmål om dette direkte, men også fordi jeg opplever at Thelle beskriver dette mer eksplisitt enn Merton.

Tredje analysedel dreier seg om problemstilling nummer 2, hvor jeg inngående tar opp spørsmålet om erfaringene til Merton og Thelle kan bidra til å etablere et felles referansepunkt for religionsdialog. Her drøfter jeg hvordan forholdet mellom de ulike temaene som tas opp i forbindelse med problemstilling nummer 1, danner en sammenheng i deres tenkning.

2.2.6 Disposisjon

Oppgavens første og andre analysedel, kapittel 3 og 4, tar for seg den første problemstillingen som danner grunnlaget for kapittel 5, oppgavens tredje analysedel. Her sammenligner jeg deres erfaringer og svarer på problemstilling nummer 2. Siste kapittel består av en kortfattet oppsummering.

3. Analysedel 1: Thomas Mertons dialogerfaringer med zen-buddhismen

3.1 Innledende perspektiver på Mertons liv

3.1.1 Kort om Mertons oppvekst

Merton ble født den 31. januar 1915 i Prades, Frankrike, på terskelen til en tid preget av store politiske, sosiale og kulturelle omveltninger. Hans far, Owen Merton, var fra New Zealand og hans mor, Ruth Jenkins, var amerikaner. Begge foreldrene var kunstnere. Han ble døpt i en protestantisk kirke, men skriver selv at den trosopplæringen han fikk hadde liten innflytelse på hans liv (Merton 1990[1948]:5). Moren døde av kreft da han bare var seks år gammel, og faren døde da han var seksten år gammel. Oppveksten var derfor preget av opphold på ulike internatskoler og hos slektninger. Han hadde en sterk forkjærlighet for språk og litteratur og tok deler av sin utdanning i Frankrike, England og USA. I studietiden begynte han også å engasjere seg aktivt i sosiale og politiske spørsmål.

3.1.2 Studietiden

I 1933 studerte Merton moderne språk på Clare College i Cambridge. Her kom han i kontakt med orientalsk tenkning da han leste en bok om buddhismen. Fire år senere studerte han flere bind med orientalske tekster på Columbia University i New York. Særlig var det en bok som gjorde inntrykk på ham, *Ends and Means* (1937) av Aldous Huxley (1894-1963). Merton var svært imponert og fasinert over Huxleys tanker om at mennesket måtte vende tilbake til religionen eller det spirituelle for å finne meningen med livet. Frihet, fred, rettferdighet og nestekjærlighet var elementer som han mente å finne i alle verdensreligioner, og særlig kom disse til uttrykk i de mystiske tradisjonene. Merton henviser til denne boken flere ganger i sin selvbiografi og bestselger, *The Seven Storey Mountain*, hvor han konkluderer følgende:

“My hatred of war and my own personal misery in my particular situation and the general crisis of the world made me accept with my whole heart this revelation of the need for a spiritual life, an interior life, including some kind of mortification”.. “But

the most important effect of the book on me was to make me start ransacking the university library for books on Oriental mysticism.” (Merton 1990[1948]:186-187).

I all lesningen brukte Merton mange timer på å lese Léon Wiegers (1856-1933) franske oversettelser av buddhistiske og taoistiske skrifter fra Kina. Men, ikke overraskende, hadde han store problemer med å gripe meningen i denne store jungelen av myter, teorier og moralske aforismer (Merton 1990[1948]:187). Han fant ikke denne lesningen særlig fruktbar. Han gjorde narr av buddhismens tomhetsidealer og i all hast konkluderte han med at orientalsk mystisisme ”ikke er mystisisme i det hele tatt”. Merton poengterte følgende:

”I suppose all Oriental mysticism can be reduced to techniques that do the same thing, but in a far more subtle and advanced fashion.” (Merton 1990[1948]:188).

For Merton lå forskjellen mellom kristendommen og orientalske religioner i konseptet om det absolutte. Mens kristendommen snakket om Gud som ”Det metafysiske absolutt”, snakket de orientalske tekstene om ”den upersonlige tomhet”. I det store og det hele karakteriserte han buddhismen som falsk og nihilistisk. Disse negative holdningene til buddhismen kom til å prege ham i flere år.

3.1.3 Møte med Bramachari og konverteringen

I 1938 hadde Merton et møte med den hinduistiske munken Mahanambhrata Brahmachari (1904-1999), som kom til USA for å delta på en verdenskonferanse om religioner i forbindelse med "the 1933 World's Fellowship of Faiths in Chicago". Merton ble fasinert av hans formidling av hinduistisk bønn og spiritualitet, og ønsket å lære mer om hans relasjon til det guddommelige. Brahmachari var ydmyk og introduserte ikke bøker han selv hadde skrevet, eller andre bøker om hinduistisk spiritualitet. I stedet anbefalte han Merton å lese religiøse tekster fra sin egen tradisjon. Han pekte på at det fantes mye god og vakker litteratur skrevet av de kristne mystikerne, blant annet foreslo han Augustins (354-430) *Confessiones* (397) og Thomas à Kempis' (1380-1471) *De Imitatio Christi* (1418). Merton var overrasket og svært takknemlig over Brahmacharis sjenerøsitet:

"The one counsel he did give me is something that I will not easily forget." (Merton 1990[1948]:198).

Mertons lesning ble mer og mer preget av katolske forfattere etter møtet med Brahmachari. Kortfattet kan en si at det var Huxleys *Ends and Means*, de kristne klassikerne anbefalt av Brahmachari, og Mertons videre fordypning i kristen teologi (hovedsakelig neo-skolastisk litteratur), som fikk ham til å konvertere til katolisismen. Han lot seg døpe den 16. november, 1938. Samme året ble han ferdig med sin masteroppgave på Columbia University, hvor han skrev om natur og kunst i bøkene til den engelske kunstneren William Blake (1757-1827). Neste steg i karrieren ble en jobb som lærer på St. Bonaventure College, en fransiskansk skole, men det gikk ikke lenge før han bestemte seg for å bli munk. Merton følte nok at sitt liv som lærer ble for tamt og kjedelig. Han identifiserte seg med de kontemplative kristne i historien og som katolikk ønsket han å trekke seg tilbake fra det alminnelige liv for å finne en dypere mening med livet. Tre år senere entret han cistercienserordenen i the Abbey of Our Lady of Gethsemani, for å vie hele sitt liv til Gud. Cistercienserordenen, særlig den såkalte trappistvarianten som Gethsemani-klosteret tilhørte, betraktes som den strengeste religiøse orden innenfor den katolske kirke. På midten av 1950-tallet fikk Merton problemer med klosterfellesskapets krav om taushet og askese, noe jeg kommer tilbake til i avsnitt 3.3.3. Særlig problematisk var hans omfattende forfatterskap som innebar en utbredt kontakt og omgang med omverdenen.

3.2 Mertons inspirasjonskilder

3.2.1 Mertons tidlige forfatterskap

For å forstå hvordan dialogerfaringene med zen-buddhismen påvirket Mertons teologiske oppfatninger, selvforståelse og identitet, begynner jeg med å presentere hans teologiske inspirasjonskilder. Dette er relevant for å følge utviklingen i hans teologiske tenkning etter hvert som han konfronteres med flere og alternative teologiske og filosofiske perspektiver, eksempelvis zen-buddhismen og eksistensialistisk filosofi.

Logisk nok brukte Merton sine første år som munk til å fordype seg i kristen teologi og spiritualitet. I 1949 publiserte han *What Is Contemplation?* og *Seeds of Contemplation*. To år

senere fulgte han opp med *The Ascent to Truth*. Disse tre bøkene gir et godt bilde av Mertons teologiske og filosofiske inspirasjonskilder. Temaet som går igjen i disse bøkene er kontemplasjon, hvor han blant annet drøfter elementer som meditasjon og bønn. Det er vanskelig å gi et komplett bilde av Mertons forståelse av kontemplasjon. Hans tidlige forståelse av kontemplasjon er kompleks, og det er ikke enkelt å utlede en helhetlig orientering av hans tilnærming til den, men på grunnlag av de tre bøkene er det tydelig at hans forståelse av kontemplasjon hovedsakelig bygger på Augustin, Thomas Aquinas (1225-1274) og den spanske karmelittmunken Juan de Yepes y Alvarez (1542-1591), bedre kjent som Johannes av Korset.

3.2.2 Thomas Aquinas og neo-skolastisismen

I *The Seven Story Mountain* skriver Merton at det var Mark Van Doren (1894-1972), daværende professor på Columbia University, som introduserte ham for neo-skolastisk filosofi. Merton skriver at han hadde sans for skolastikkens rasjonelle og objektive forskningsmetoder (Merton 1990[1948]:140). Etter å ha lest moderne skolastisk litteratur, hovedsakelig Étienne Gilson (1884-1978) og Jacques Maritain (1882-1973), kan en si at Merton fikk et nytt syn på katolisismen og potensialet for å leve et liv i relasjon til Gud. I tillegg til moderne skolastikk, satte Merton seg dypt inn i den klassiske teologien til Thomas Aquinas, og ble fasinert over metodene han brukte for å sette den kristne tro inn i et system. Merton så trolig på Aquinas både som en rasjonell teolog og mystiker, i den forstand at han prøvde å beskrive den kristne tro og erfaringer som dominikanermunk ved hjelp av aristoteliske krav til logikk og fornuft.

Studiene av Aquinas gjorde at Merton fikk et teologisk eller filosofisk språk han kunne bruke for å beskrive kontemplasjon. I *What Is Contemplation?* skiller han mellom aktiv kontemplasjon og passiv kontemplasjon (Merton 1996a[1948], gjengitt av Tam 2002:114). I likhet med Aquinas mente Merton at aktiv kontemplasjon kun var veien til den ekte kontemplasjon, som var den passive kontemplasjon eller betegnelsen Merton bruker, "full kontemplasjon". Aktiv kontemplasjon, hvor målet var å nå et stadiet eller tilstand, hadde liten verdi i seg selv om den ikke hjalp den søkende til å nå et høyere eller spiritielt plan, i form av en forening med Gud. En kan si at Merton aksepterte og videreførte den tradisjonelle katolske lære om menneskets spirituelle eller åndelige vei. Den spirituelle vandringsen til en person i

bønn og meditasjon, beveget seg fra et liv i askese til full kontemplasjon, -en overgang fra aktiv kontemplasjon til passiv kontemplasjon (Merton 1996a[1948]:26, gjengitt av Tam 2002:117).

Den fulle og sanne kontemplasjon var i Mertons øyne frukten av askese. Gud responderte i forhold til hvordan den spirituelle personen søkte og tjente Gud i form av et tilbaketrukket liv i mental bønn, fasting og andre mentale "øvelser" som skulle "fremme" erfaringen av Guds nærvær. Merton var likevel overbevist om at kontemplasjon hovedsakelig var Guds virke på en person, gjennom nåden (Merton 1996a[1948]:25, gjengitt av Tam 2002:114). Det var Gud som satte i gang og fullbyrdet det kontemplative liv hos hver enkelt. Kontemplasjon var ikke en form for belønning ut i fra en persons gjerninger eller anstrengelser, men snarere Guds inn gripen i menneskets indre. I både den aktive og passive kontemplasjonen, eller reisen gjennom de ulike stadiene fra et liv i askese til full kontemplasjon, var det Gud som skulle være i fokus. Bønn og meditasjon skulle være sentrert om Gud. Merton beskriver passiv eller full kontemplasjon som en religiøs opplevelse av enhet med Gud eller ordløst nærvær for Guds ansikt, hvor en mottok kunnskap om Gud gjennom en slags kjærlighetsforening (Merton 1996a[1948]:11, gjengitt av Tam 2002:115). Innenfor den kristne mystikken generelt, fremstilles denne erfaringen ofte som en forening, hvor skillet mellom jeget og Gud oppheves. Opplevelsen kan beskrives som en befriende ekstase, kalt *unio mystica*. For Merton var dette "endestasjonen" i den kontemplative prosessen.

3.2.3 Sjelens mørke natt og den apofatiske tradisjonen

I *The Ascent to Truth* henviser Merton både til Gregor av Nyssa (335-394), Dionysius Areopagiten (levde trolig på slutten av 400-tallet) og Johannes av Korset som "the Christian mystics of darkness" (Merton 1951:53, 82, 98, 107, gjengitt av Malits 1980:102). Kort sagt finner han at de skriver om et kjennskap til Gud bortenfor all kunnskap. I følge Merton var den mystiske erfaringen av Gud over alle begreper og konsepter. Det som ikke lot seg gjøre rede for på vanlig intellektuelt vis, ble forsøkt uttrykt i poetiske vendinger: Han var opptatt av hvordan poesien kunne gi bilder til det uutsigelige.

Merton var særlig inspirert av Johannes av Korsets metafor om "sjelens mørke natt", noe som er gjennomgående i flere av hans bøker (Merton 1951:123-124, 133, 292-293, gjengitt av

Malits 1980:102). Denne metaforen strekker seg helt tilbake til Dionysios Areopagitens tilnærming til den mystiske foreningen (Hansen 2000:148). Dionysios, som trolig var en syrisk munk, skriver om en "stråleglans i det guddommelige mørke", noe som reflekterer en nærmest paradoksal erkjennelse av Gud. I følge ham var det ikke mulig å utsi noe reelt om Gud, derfor var det nødvendig å transcendere alle gudsnavn. En lignende metode gjenkjennes også hos Gregor av Nyssa, som regnes for å være grunnleggeren av den apofatiske teologien. Apofatisk kommer av gresk og betyr å avkrefte. For å tale mer korrekt om Gud, måtte en si at "Gud ikke er væren". Altså en benektende vei, ofte kalt "via negativa". En slik tankegang kan samtidig være et uttrykk for en kritisk erkjennelsesteori: En erkjennelse av at Gud, eller det transcendent, ikke er noe vi kan begripe.

Når det gjelder Johannes av Korset, refererer han til en tilstand på veien mot forening og til det som oppstår i den guddommelige foreningen, *unio mystica*. "Sjelens mørke natt" oppleves som frustrerende og preges av en avsmak for spirituelle aktiviteter og mentale teknikker. Det guddommelige lys oppfattes i følge Johannes som et mørke, fordi mennesket i sitt møte med det blendende og guddommelige lyset opplever seg selv som syndig. Videre kan det "lysende mørket" være et symbol eller bilde på den erfaring som overstiger sjelens fatteevne: lengselen, fraværet og mørket er sentrale begreper i Johannes av Korsets mystikk (Malits 1980:134). Diktene han skrev rommer beskrivelser av både den fysiske og åndelige smerte som finnes i "sjelens mørke natt".

Merton er på linje med Johannes av Korset når han fremholder at et menneske som virkelig er på vei mot full kontemplasjon, vil oppleve en følelse av å være beseiret, og ikke av fullendelse eller fullkommenhet (Tam 2002:105-107). I denne sammenheng kan en si at Johannes av Korset inspirerte ham til å legge vekt på ydmykhet fremfor prestasjon i søken etter Gud. Asketen måtte forbli ydmyk og gi avkall på begjær, ekstraordinære opplevelser og "konseptuell" kunnskap om Gud.

3.2.4 Merton og det katafatiske

Merton videreførte et klassisk katolsk syn på hva et kontemplativt liv innebærer. Han advarte om de negative sidene med et liv i stillhet og tilbaketrukkethet, og påpekte at det kontemplative liv ikke skulle være et liv i ren taushet. Kristen kontemplasjon var å motta

Guds kjærlighet, mens falsk mystisisme var å ekskludere Guds kjærlighet eller nåde (Merton 1996a[1948]:72, gjengitt av Tam 2002:116). Den falske mystisismen kunne avverges med å observere kirkens lære, slik at en ikke dyrket de overnaturlige opplevelsene og fullstendig ignorerte fornuftens rolle knyttet til kontemplasjon. Merton understreker at den apofatiske siden av den kristne tro ikke måtte skyve det katafatiske helt til side. Menneskets forestillingsevne og evne til å forstå var vel så viktige. Kristen kontemplasjon var like mye en vekker til fornuften og menneskets kritiske tankeevne, som den var ubeskrivelig. Dette kommer særlig til uttrykk i *The Ascent to Truth*, hvor han forsøker å forene mystisismen til Johannes av Korset med skolastisismen til Aquinas (Merton 1951, gjengitt av Tam 2002:127). Om han lyktes eller ikke går jeg ikke inn på i denne oppgaven, men i følge Tam er det ingen tvil om at han i denne boken langt på vei foreslår og forfekter en slags ”objektiv mystisme”, så langt det overhodet er mulig (Merton 1951:101, gjengitt av Tam 2002:133-134).

3.2.5 Seeds of Contemplation

Selv om hoveddrammen rundt Mertons tidlige beskrivelse av kontemplasjon bygger på tradisjonell katolsk lære, utviklet han også nye ideer. *What Is Contemplation?* og *The Ascent to Truth* er mer eller mindre en beskrivelse eller analyse av arbeidene til Aquinas og Johannes av Korset. *Seeds of Contemplation* er først og fremst skrevet ut i fra Mertons egne refleksjoner og erfaringer knyttet til kontemplasjon, og inneholder i mindre grad dogmatiske og metafysiske utgreininger. I forordet skriver han at boken er av den sorten som skriver seg selv automatisk innenfor klosterets fire vegger (Merton 1949:13), men påpeker samtidig at det meste av arbeidet er inspirert av Johannes av Korset:

"But those who have made the acquaintance of St. John of the Cross will find that practically everything that is said about contemplative prayer follows lines laid down by the Spanish Carmelite. And so this book makes no claim to be revolutionary or even especially original." (Merton 1949:14).

Seeds of Contemplation består av 27 korte kapitler, og har en form og struktur som kan minne litt om Thomas à Kempis' *De Imitatio Christi*. Særlig er det et tema som går igjen i boken, Mertons ide om “menneskets sanne selv”. Her er han grunnleggende opptatt av det moderne menneskets fremmedgjøring fra seg selv, som for Merton innebærer en fremmedgjøring eller

avstand fra Gud (Merton 1949:26-28). Som forklaring på problemer i sin samtid: krig, hat og identitetsproblematikk, fremholder han at nåtidens menneske har blitt fremmedgjort fra sitt indre selv som opprinnelig befinner seg i Guds bilde. I denne sammenheng beskriver han kontemplasjon som "veien til å oppdage sin sanne identitet, gjennom å finne Gud" (Merton 1949:29-30, 32-33). Å finne Gud var i følge Merton å oppdage sin egen identitet, eller sanne selv, et tema som han systematisk først utarbeidet i *What Is Contemplation?*:

"One can only find one's true self by identifying totally with God in Whom is hidden the reason and fulfillment of one's existence". (Merton 1996a[1948]:23, gjengitt av Tam 2002:119).

Det som er nytt i *Seeds of Contemplation* er at han nærmest foreslår en psykologisk tilnærming til kontemplasjon. Boka kan sies å formidle en mer humanistisk fremgangsmåte til et kontemplativt liv. Han forfekter balanserte, og noen vil kanskje si, sunne beskrivelser rettet mot en asketisk praktisk knyttet til elementer som tilbaketrukkethet, ensomhet og botsøvelser, i form av meditasjon og mental bønn (Merton 1949:133, 140). *Seeds of Contemplation* kan oppsummeres i Mertons gjennomgående bruk av et poetisk kjærlighetsspråk, hvor han beskriver foreningen med Gud som menneskets absolutte frihet (Merton 1949:165-196). De viktigste elementene og drivkraften i den kontemplative prosessen var i følge Merton troen på Guds kjærlighet og nåde (Merton 1949:77, 182). Troen er for Merton som for Johannes av Korset det apofatiske øyeblikket i det en kan kalle en kontemplativ erfaring. Troen er imidlertid ikke noe mennesket kan oppnå. Mennesket kan bare motta den, og ifølge Merton skjer dette i det apofatiske øyeblikk: Gud blander mennesket med et lys som oppleves som et mørke for bevisstheten (Merton 1949:82).

Et annet tema som går igjen i boken er "løsrivelse". Merton utarbeidet et tema som særlig er sentralt i Augustins *Confessiones*: lengselen etter Gud. En kan si at han var med på å overbevise Merton om at veien til fred og lykke var å løsrive seg fra den avgrensede (finitte), skapte verden, ved å søke en dypere mening med livet gjennom å tjene Gud alene: Løsrivelse fra det "moderne" eller dagligdagse liv var en forutsetning for å leve kontemplativt. I *Seeds of Contemplation* skriver han:

"Nothing that we know and nothing that we can enjoy and desire with our natural faculties can be anything but an obstacle to the pure possession of Him as He in

Himself and therefore if we can still be satisfied with any of these things we will remain infinitely far away from Him. That is why we must be detached and delivered from them all in order to come to Him. It is not enough to possess and enjoy material and spiritual things within the limits of rational moderation." (Merton 1949:130).

Merton la stor vekt på at det var en nødvendighet å løsrive seg fra det "forgjengelige og skapte" for å finne Gud. Interessant er det at han fjernet dette avsnittet i *New Seeds of Contemplation*, den reviderte utgaven av boken. Han videreførte ideen, men nedkonstruerte de dualistiske elementene. Dette er noe jeg kommer tilbake til i avsnitt 3.5.2.

3.3 Utviklingen i Mertons holdninger til andre religioner

3.3.1 Mertons forståelse av buddhismen som ung munk

Som ung munk var Merton noe nedsettende til andre religiøse og spirituelle tradisjoner. I *The Ascent to Truth* gir han uttrykk for dette hvor han beskriver orientalske religioner som pseudoreligioner bestående av et forvirrende sammensurium av spiritualisme og teosofi. Han mente at de orientalske religionene hadde en kraft bak seg. Imidlertid skriver han at denne kraften ikke er fra Gud, men kommer fra en destruktiv intelligens, vanligvis kalt Djevelen (Merton 1951:63, gjengitt av Tam 2002:23). Eksplisitt kritiserer han også zen-buddhismens tale om tomhet i denne boken. Han antyder at zen-tenkningen er verdensfornektende, virkelighetsfjern og at den ikke passet inn i den kristne tenkningen:

"When a Christian mystic speaks of the created world as an illusion and as "nothingness", he is only using a figure of speech; his words are never to be taken literally and they are not ontological." (Merton 1951:26, gjengitt av Tam 2002:25).

I *Seeds of Contemplation* beskriver han også buddhistisk spiritualitet som noe helt fremmed fra kristen kontemplasjon. Han stadfester at buddhistenes opplevelse av Nirvana ikke kan sammenlignes med den kristne erfaringen av Guds nærvær (Merton 1949:87). Merton fant dog fort ut at hans kritikk av andre religiøse tradisjoner var upassende. Etter noen få måneder, da den første utgaven av boken ble utsolgt, reviderte han den og trakk tilbake noen av uttalelsene sine. I 1961 publiserte han en tredje utgave av boken, hvor han forandret bokas

tittel til *New Seeds of Contemplation*. Tittelen og endringene i boken dokumenter at det skjedde noe med Mertons teologiske oppfatninger, nærmere bestemt hans forståelse av kontemplasjon. Mertons holdninger til andre religioner endret seg på midten av 1950-tallet, og hans omfattende studier av zen og dialog med zen-mester Suzuki fra 1959, gjorde noe med hans selvforståelse og identitet.

3.3.2 Mertons opplevelse på gatehjørnet

Den 8. mars 1958, hadde Merton en opplevelse som gjorde at han på en eller annen måte følte en nærmere forbindelse til mennesker med andre religioner og livssyn. I *Conjectures of a Guilty Bystander* (1966) beskriver han denne hendelsen nærmest som en åpenbaring:

“In Louisville, at the corner of Fourth and Walnut, in the center of the shopping district, I was suddenly overwhelmed with the realization that I loved all those people, that they were mine and I theirs, that we could not be alien to one another even though we were total strangers. It was like waking from a dream of separateness, of spurious self-isolation in a special world, the world of renunciation and supposed holiness. ..This sense of liberation from an illusory difference was such a relief and such a joy to me that I almost laughed out loud. ..There are no strangers! Then it was as if I suddenly saw the secret beauty of their hearts, the depths of their hearts where neither sin nor desire nor self-knowledge can reach, the core of their reality, the person that each one is in God’s eyes. If only they could all see themselves as they really are. If only we could see each other that way all the time.” (Merton 1966:153-155).

Det er et av Mertons mest kjente sitater og er innrisset i en minnetavle på nettopp det gatehjørnet hvor opplevelsen fant sted. Det sies at han ble en helt annen munk etter denne hendelsen. Relasjonstenkningen var et vendepunkt i hans liv. Hans persepsjoner om verden og menneskeheten endret seg. Opplevelsen brakte muligens tilbake minner fra det tidligere møte med den hinduistiske munken Brahmachari og åpenheten han hadde for andre mennesker med forskjellig tro og livssyn. Mertons nye syn på menneskeheten gjorde at han ble mer åpen for å studere andre religioner, og han så nå på Østens buddhister som sine brødre. Han følte seg klar til å utforske nye horisonter og perspektiver for å utvikle sin egen tro. En slik tankegang ble oppfattet som svært kontroversielt i teologiske miljøer i Mertons samtid.

Både Malits, Tam og Thurston antyder at det kan ha vært flere grunner til at Mertons holdninger til Østens spiritualitet endret seg på midten av 1950-tallet. Selv om Mertons beskrivelse av opplevelsen på gatehjørnet i og med for seg var en viktig faktor, er det nok mer naturlig å tenke seg at dette var en prosess som gikk over tid. Under den samme perioden begynte nemlig Merton å reflektere over sine mange år som munk og liv i isolasjon fra omverdenen. Han reflekterte kritisk over sitt mangeårige klosteropphold og var ikke helt tilfreds med sine studier av ”ortodoks” kontemplasjon. Det resulterte i at han begynte å lese såkalt ”sekulær” litteratur og fordype seg i andre fagområder. Etter at han ble leder for undervisningen av de nye munkene som kom til klosteret, begynte han blant annet å sette seg inn i nyere studier innen pastoral psykologi. Særlig fikk han sans for den sveitsiske psykologen Carl Gustav Jung (1875-1961) og leste hans bok *Modern Man in Search for Soul* (1955). Jung var inspirert av kinesiske klassikere som *I Ching* og andre taoistiske tekster. Merton forteller i sin dagbok at selv om han mente at psykologi og zen-filosofi var menneskelige eller såkalte profane disipliner, kunne de åpne opp for nye perspektiver ved kristen spiritualitet (Merton 1996b:48, gjengitt av Tam 2002:27-28). Derfor så han det nok hensiktsmessig, om ikke elementært, å introdusere zen-tenkningen for de unge munkene. Med tanke på at zen-buddhismen viste seg i flere kontekster på den tiden, var det helt nødvendig for de kristne munkene å holde seg oppdatert på dette feltet. Selv følte han nok at han hadde gått glipp av den utvikling som verden hadde opplevd siden 1941, da han entret klosterlivet. Zen-buddhismen hadde hatt en stor innflytelse på det religiøse klimaet i Amerika fra 1950-tallet, og Merton ønsket trolig å fordype seg i materiale om zen for å ta igjen tapte kunnskaper.

3.3.3 Mertons livskrise

På mange måter hadde Merton sin livskrise på midten av 1950-tallet. Han var ikke helt fornøyd med sitt liv i klosteret på dette tidspunktet. Han begynte å se at klosterlivet ikke bare var en isolert enklave av hellighet, adskilt fra og nødvendigvis bedre enn det hverdagslige liv. Hovedgrunnen til at han entret klosterlivet til å begynne med, hadde sannsynligvis å gjøre med hans ønske om å leve et skjult liv i renhet for Gud (Malits 1980:38). Han trivdes de første årene, men etter hvert som klosteret utviklet seg og flere munkes strømnet til, begynte han å føle seg usikker på om livet her fortsatt var det beste for ham. Merton uttrykker sin misnøye i dagboken sin:

“Cistercian life is quite dead, because the contemplative spirit was out of it”. (Merton 1996b:109, gjengitt av Tam:37).

Klosteret hadde blitt for folksomt og stressende mente han. Ironisk nok var Merton selv mye av årsaken til denne situasjonen. Det som skjedde var at selvbiografien, *The Seven Storey Mountain*, ble en bestselger og Gethsemani ble tråkket ned av unge menn som søkte til klosterlivet. Klosteret var opprinnelig bygget for å huse 70 munk, men Mertons selvbiografi hadde tiltrukket seg nærmere 270. Merton fikk også et stort ansvar etter at han ble novisemester og måtte ta hånd om alle disse nye munkene. Paradoksalt nok resulterte disse faktorene i en motvilje mot fellesskapet og abbeden Dom James Fox (1896-1987). Mertons omfattende forfatterskap som innebar en utbredt kontakt og omgang med omverdenen var ikke alltid like populært, og særlig fikk han problemer med klosterfellesskapets krav om taushet og askese. Merton tok i mot mange besøkende og denne spenningen var problematisk både for abbeden og ledelsen.

The Seven Storey Mountain hadde gitt folk et inntrykk av Merton som en tradisjonell katolsk forfatter, mens den utadvendte identiteten mer eller mindre lå i bakgrunnen. Han hadde et behov for å leve et kontemplativt liv, men samtidig ha en rolle utad. Årsakene til denne uroen han uttrykker er komplisert, men endte med at han begynte å stille spørsmål om livet på Gethsemani fortsatt var det beste for ham. Til å begynne med vurderte han å forlate klosteret for å finne et nytt sted å være. Blant annet vurderte han steder i Latin Amerika eller en overgang til Kamaldulenserne i et kloster i Frascati, Italia. Men disse anmodningene gikk ikke i oppfyllelse (Merton 1996b:358-359, gjengitt av Tam 2002:37). Abbeden ønsket ikke at han skulle forlate klosteret og Merton ga etter.

De to alternativene han søkte var veldig forskjellige. På den ene siden gikk ønskene i en enda mer kontemplativ retning, nemlig klosteret i Frascati. På den andre siden vurderte han Latin Amerika, som var noe helt annet. Sistnevnte er en utadvendt kommunitet som lever mitt blant menneskene med Ernesto Cardenal Martínez i spissen. De to ulike stedene han søkte dokumenterer at Merton ikke var konsekvent, og derfor er det vanskelig å gripe tak i hva som dypest sett var hans kritikk eller innvending mot det klosterlivet han levde. Jeg forstår det som at han hadde en opplevelse av at ritualene i klosteret hadde blitt et mål i seg selv, og dette fjernet munkene fra en erkjennelse av virkeligheten. Merton ønsket å leve kontemplativt, men samtidig leve nært til menneskene og samfunnet forøvrig. Når han først søkte

kontemplasjonen som ung, var det ikke i forhold til en verdensflukt alene, selv om det kan virke sånn i hans første bøker -hvor diverse sitater kan virke verdensfornektende (se 3.2.5). Merton søkte fordypningen, det indre liv og kontemplasjonen, men først og fremst ut fra et klassisk klosterliv om *Ora Et Labora*, som betyr *bønn og arbeid*. Når han gikk inn i klosteret hadde han et hovedspørsmål, og det var om han kunne fortsette som forfatter . Nære venner hadde tidligere advart ham mot å gå i kloster, nettopp fordi han da sannsynlig ville avskjæres fra sitt "kall" til å være forfatter. I denne sammenheng kan en si at Merton gjorde et veldig dristig valg når han gikk inn i klosteret. Dette fordi han trodde og håpte på å kunne kombinere klosterlivet med sitt forfatterskap, og det var i seg selv ingen garanti. Det var et åpent spørsmål, og de første årene var klosterledelsen veldig skeptisk. Men de aksepterte *The Seven Story Mountain* som ble en bestselger. Boken resulterte i en voldsom søkning til klosteret, i tillegg til at det ga klosteret store inntekter.

3.3.4 Zen som en utvei fra livskrisen

Merton var ikke konsekvent, og det skapte en uro både for ham selv og de andre munkene rundt ham. Vider i dagbøkene uttrykker Merton hvordan zen-tenkningen førte til en individuell utvikling og ble en slags utvei fra livskrisen. Ved å lese zen-buddhistisk visdom klarte han å holde uroen og frustrasjonen under kontroll. Under konflikten med abbeden og klosterfelleskapet opplevde han zen-visdommen som trøstende og oppmuntrende, og han klarte å se ting i et større perspektiv. Løsningen for Merton ble ”å handle ved å ikke handle” (acting as if not acting). *Zen-mondoet* fikk ham til å søke en indre forklaring og tenke annerledes. Hans egen vilje var ikke lenger førsteprioritet. Den 13. juni 1959 kom han over nok et zen-mondo, denne gangen av Suzuki. Merton ble fasinert av Suzukis formidling av “the power of non-deceiving”. Han oppdaget at kraften av oppriktighet og ærlighet allerede var i ham, men den måtte oppdages og overføres til det dagligdage liv:

“This power of non-deceiving is, for me, the all important thing and I lack it. That is, I have the seeds of it but I do not let them grow. I begin to want to assure people of my sincerity, and then I deceive myself. And, of course, I am trying to deceive them--that I am sincere.” (Merton 1997:292 gjengitt av Tam 2002:38).

Merton var en sammensatt person. En ting var zen og Østens visdom som representerte en utfordring utenfra, men det var også andre ting som vekket sterke impulser hos ham. Blant annet eksistensialistisk filosofi og borgerettsbevegelsen. Faktisk ble Merton oppsøkt i klosteret av protestsangeren Joan Chandos Báez, en av de fremste borgerrettsforkjemperne. Han engasjerte seg i kampanjen mot kjernefysiske våpen, Vietnam-krigen og ikke minst frigjøringssteologien i Latin Amerika. I tillegg korresponderte han med noen av verdens fremste forfattere, blant annet Boris Leonidovitsj Pasternak i Russland (1890-1960), Jacques Maritain i Frankrike og Ernesto Cardenal Martínez i Latin Amerika. Alt dette som han var opptatt av, får frem mangfoldet og spenningen som han levde i. Zen-buddhismen var altså ikke den eneste impulsen utenfra som forårsaket endringer hos ham. Det var en god del andre ting som påvirket, men studiene av zen ble på en måte det som forløste det hele, og gjorde at han fikk ting til å stemme og falle på plass.

Studiene av zen ble forløsningen i den konfliktfylte perioden. Merton levde i et dilemma og var levende opptatt av samtiden. Hemmeligheten med zen, og det han oppdaget der, var nettopp dette idealet om virkelighetsnærhet. Zen bidrog til at han på en måte greide å forene disse to tingene: Den innadvendte fordypelsen og det utadvendte engasjementet. Det ble en korrespondanse mellom det han selv ønsket å være og det han møtte i zen. Han var særlig interessert i den praktiske siden ved zen. For ham var ikke zen bare god filosofi i konseptuelle kategorier, men kunne fungere som en metode til å bli mer tilstede i hverdagen, og styrke det dagligdagse liv. Han satte pris på zen-buddhismens vektlegging av oppmerksomhetstrening i å observere tilværelsen slik den virkelig kommer til syne. Zens intuitive forhold til sannhetsspørsmål og fokus på tilstedeværelse, stillhet, beskjedenhet, ydmykhet og anstendighet, utfordret ham på flere områder. Som kristen munk så han et fornyelsespotensial for det katolske klosterliv. En kan si at han brukte zen som en ressurs både til å kritisere og klargjøre elementer ved sitt eget liv, og det kontemplative fellesskapet som helhet.

3.4 Mertons omfattende studier av zen

3.4.1 Kontakten med Suzuki

Fra kristent hold var Merton interessert i flere aspekter ved zen. Først og fremst var han fasinert av buddhismen, fordi den har en lang klostertradisjon og er trolig den religionen som

vektlegger den kontemplative spiritualitetsformen, mer enn noen av de andre verdensreligionene. De tre siste leddene i Buddhas åttedelte vei, *samadhi*, handler om den meditative disiplin, som er rett bestrebelse, rett oppmerksomhet og rett konsentrasjon. Kunnskapene om zen fikk han fra litteraturen som var tilgjengelig på det engelske språket på den tiden. Først og fremst brukte han Suzukis bøker som primærkilder, men han henviser også til andre zen-mestere. Blant annet John C. H. Wu og Shin'ichi Hisamatsu (1889-1980). Som nevnt hadde Merton, tross at han nok alltid ønsket det, aldri vært i Japan eller Kina og opplevd zen-disiplinen på nært hold i et zen-kloster. Han fulgte heller ingen fast undervisning hos zen-mestere, men hadde korte møter både med Suzuki, Thích Nhất Hạnh og andre zen-praktiserende. Til en viss grad kan en allikevel si at Suzuki fungerte som en slags mentor for Merton. På en retreat-samling på Gethsemani i mai 1968 uttalte han følgende:

"In a certain sense, he (Suzuki) is my Zen-master; he authenticated my understanding of Zen so that I could speak about it with a certain confidence." (Merton 1992:140 gjengitt av Tam 2002:73).

I følge Elena Malits var Mertons påfølgende kontakt med Suzuki vendepunktet i hans involvering i zen (Malits 1980:101). Dialogen med Suzuki begynte i 1959, da Merton sendte noen utdrag til ham fra manuskriptet til *The Wisdom of the Desert* (1960). Han spurte Suzuki om han kunne skrive et forord til boken og gi en respons på teksten (Merton 1997:561-562, gjengitt av Tam:30). Suzuki var villig til å gi respons og skrev en artikkel til ham i retur. Merton responderte igjen på artikkelen til Suzuki. Han hadde et ønske om å publisere denne brevvekslingen som et vedlegg om religionsdialogen mellom Øst og Vest i *The Wisdom of the Desert*, men abbeden på Gethsemani synes artiklene var upassende og mente de kom til å skape sterke reaksjoner hos de kristne leserne (Merton 1990:128, gjengitt av Tam:30). Artiklene ble i stedet publisert åtte år senere i *Zen and the Birds of Appetite*, som jeg kommer tilbake til i avsnitt 3.4.4.

3.4.2 Mertons nye eremitbolig og fordypning i taoismen

I 1960 ble Merton tildelt en egen hytte eller eremitbolig, som ikke lå langt fra Gethsemani. Merton så på dette som et privilegium. Her kunne han leve et liv i enda mer stillhet og ensomhet og fordype seg i zen-buddhismen og østlig filosofi. Samtidig ga denne løsningen

også anledning til et mer utadvendt liv enn i selve klosteret, fordi det ikke lenger fikk konsekvenser for fellesskapet. Han fikk ta i mot besøkende og det ble arrangert retreater på stedet.

Ca. et år senere skrev Merton et brev til den skolerte kineseren John C. H. Wu (1899-1986). Wu var en passende guide for Merton, fordi han hadde masse kunnskaper om konfutsianismen, taoismen og kinesisk buddhisme. Merton skrev i brevet at han mente det var nødvendig for kristne i Vest å adoptere østlig filosofi. Dette fordi den orientalske filosofien, på samme måte som den greske filosofien påvirket kristendommen i den formative perioden, kunne assistere samtidens kristne og deres selvforståelse av kristen tro. Wu var enig med Merton i at kristne i vest hadde mye å lære fra Østens visdom:

“The way to the re-Christianization of the post-Christian West lies through the East. Not that the East has anything really new to give the Gospel of Christ; but its natural wisdom is meant to remind Christians of their infinitely richer heritage, which, unfortunately, they are not aware of.” (Wu 1961:11 gjengitt av Tam 2002:32).

Etter Wus anbefalinger begynte Merton å lese tidlige taoistiske tekster for å utvikle sine historiske kunnskaper om taoismen, nærmere bestemt utvalgte avsnitt fra *Chuang Tzu*. Fire år senere publiserte han sine egne tolkninger og oversettelser av avsnittene i *The way of Chuang Tzu* (1965). Wu var svært tilfreds med Mertons arbeid og mente at han virkelig hadde forstått hva læren til Chuang Tzu dreide seg om. Merton hadde med andre ord gode kunnskaper om noen av de kinesiske røttene zen-tenkningen bygger på. Dette viser han i sine bøker eksplisitt om zen hvor han beskriver zen-læren til de to ulike zen-skolene i Japan, som igjen bygger på elementer i taoismen. Mertons artikler om zen, som senere ble til to bøker på 1960-tallet, bygger i hovedsak på læren til zen-skolene i Japan og han favoriserte i stor grad Rinzai-skolen.

3.4.3 Mystics and Zen Masters

Merton publiserte sine første artikler om zen i *Mystics and Zen Masters* (1967). Boken inneholder 16 artikler som han skrev før 1961. I artiklene diskuterer han alt fra russisk ortodoks spiritualitet til taoisme og zen-buddhisme, og undersøker de likheter og forbindelser

han fant mellom østlig og vestlig mystisisme. Samtidig understrekte han klare forskjeller mellom de ulike tradisjonene. Boka kan oppsummeres med følgende sitat av Merton:

“All this studies are united by one central concern: to understand various ways in which men of different traditions have conceived the meaning and method of the “way” which leads to the highest levels of religious or of metaphysical awareness.”
(Merton 1967:x).

Tre av artiklene i boka, eller kapitlene, handler eksplisitt om zen-buddhismen. Det første kapitlet i boka tar for seg de to ulike zen-skolene i Japan, hvor han reflekterer over *A History of Zen Buddhism* (1963) av den tyske jesuitten Heinrich Dumoulin (1905-1995). Merton var ikke helt fornøyd med hans fremstilling av zen. For å forklare forskjellen mellom zen-læren til de to skolene, Rinzai og Soto, henviser Merton til *Plattformsutraen* (Merton 1967:18-19). I den er det en kjent historie om en diktkonkurranse mellom Hui-neng og Shen-hsiu. De skrev hvert sitt dikt til sin zen-mester Hung-jen (601-674) for å vise hvem som hadde best innsikt i zen. Shen-hsiu skrev følgende dikt for å belyse sin innsikt i zen:

*The body is the Bodhi-tree.
The Mind is like a clear mirror standing.
Take care to wipe it all the time,
Allow no grain of dust to cling to it.*

Hui-nengs dikt lyder slik:

*The Bodhi is not like a tree,
The clear mirror is nowhere standing.
Fundamentally not one thing exists:
Where then is a grain of dust to cling?*

Merton var ikke opptatt av Shen-hsius lære, som stammer fra den nordlige skolen i Kina og praktiseres på soto-skolen i Japan. Tradisjonen betoner sittende meditasjon og askese som metoder til erkjennelse eller opplysning. Merton så ikke på zen som en subjektiv opplevelse bare oppnåelig ved en type mental renselse (Merton 1967:20). Hjernen var ikke som et spill som kunne renses ved en asketisk øvelse. For Merton var Hui-nengs speilbildemetafor og

framstilling av zen den mest autentiske, og den type zen-lære han identifiserte seg med. Han hadde sans for Rinzai-skolens vektlegging av gåter og selvmotsigende utsagn. Når zen fremstår som filosofi, er den ofte paradoksal, *kôan* brukes for å tvinge leseren, eller lytteren, vekk fra analytisk tenkning. Med andre ord fungerer zen-gåtene som et verktøy eller påfunn for å få leseren til å se i den retningen ordene peker på, på det som ordene ikke uttrykker og heller ikke kan uttrykke. I følge Hui-neng kunne en hver hverdagslig aktivitet forstås som meditativ, og på den måten innebære en innsikt i verdens "slikhet" eller sanne natur, dersom en hadde rett oppmerksomhet rundt aktiviteten. For Merton var zen "å våkne". En måte å forholde seg til verden med å observere den som den virkelig er.

I Mertons to andre kapitler om zen, *Zen Buddhist Monasticism* og *The Zen Kôan*, gir han en kort innføring i zen-buddhistisk klosterliv og Rinzai-skolens bruk av gåter og selvmotsigende utsagn. Mot slutten av boka sammenligner han zen-buddhistisk tenkning med vestens eksistensialisme. Det spørrende draget som finnes i eksistensialismen og zen var noe han identifiserte seg med (Merton 1967:258). Eksistensialismen var på mange måter den mest dominerende retningen innenfor filosofien etter andre verdenskrig, derfor utgjorde den et sentralt element av Mertons egen samtid. Merton var imidlertid selektiv i sitt møte med den, og fokuserte i stor grad på de eksistensialistiske ideene som passet hans religiøse orientering. Særlig hadde han stor sans for eksistensialistenes intuisjon om at Gud aldri kunne være et objekt en kunne ha presis kjennskap om.

3.4.4 Zen and the Birds of Appetite

Mertons andre bok om zen, *Zen and the Birds of Appetite* (1968), ble publisert like etter hans død. Bokas første del er en samling av artikler som han skrev mellom 1964-1967. Her gjør han et forsøk på å gjøre zen forståelig for kristne i vest, og promoterer dialog mellom de to ulike religiøse tradisjonene. På en kreativ måte gir han en innføring i hvordan zen kommer til uttrykk hos Suzuki og andre zen-mestere. I bokas andre del og siste kapittel, *Wisdom in Emptiness – A Dialogue by Daisetz T. Suzuki and Thomas Merton*, finnes utraget fra Mertons brevvekslinger med Suzuki fra 1959. I brevene diskuterer de zen-buddhistenes tale om tomhet og hvorvidt dette er relevant for kristen teologi og spiritualitet. Merton identifiserte seg med zen og mente at kristendommen og buddhismen hadde mange ting til felles. Dette legger han

uttrykk for i dialogen med Suzuki. Etter et møte med Suzuki i 1964, på Universitetet i Columbia, uttalte han følgende:

"For once in a long time I felt as if I had spent a moment in my own family." (Merton 1995:117, gjengitt av Tam 2002:40).

For det første mente Merton å finne mange likheter mellom språket som ble brukt av de kristne mystikerne og zen-munkene (Merton 1968:102). Mertons sans for språkets begrensning knyttet til teologien og filosofien, var en av årsakene til at han identifiserte seg med zen, -som har stor sans for at "det egentlige" ikke kan sies med ord. Blant annet så han en forbindelse mellom buddhistenes tomhetsbegrep og Johannes av Korsets tanker om det "uvitende" eller "guddommelige mørke" (Merton 1968:119). Også Mertons studier av ørkenfedrene, særlig Evagrius Ponticus (345-399) og Johannes Cassianus (360-435), førte ham til å tegne metaforiske forbindelser mellom den bibelske tradisjon av stillhet ovenfor Gud (Salme 46) og buddhistisk meditasjon (Merton 1968:130-133).

Når det gjelder brevvekslingen mellom Merton og Suzuki, som er noe komplisert, kan den imidlertid oppsummeres som en diskusjon om den buddhistiske søken etter opplysning og kristendommens søken etter det tapte paradiset (Merton 1968:99-138). Historien om Edens hage forteller at menneskets opprinnelige status bestod av en fri bevissthet eller uskyldig eksistens, upåvirket av egoisme. Denne uskyldigheten kan sies å være en fordomsfri tilstand av forståelse og mottakelighet. Etter syndefallet, da Adam og Eva spiste av kunnskapens tre, ble uskyldigheten erstattet med kunnskap om hva som er godt og ondt, og engstelsen eller angsten kom inn i menneskers liv. Mennesket ble da bevisst over sin egen eksistens som adskilte individer: adskilt fra opplevelsen av å være en del av altet eller det mange kaller Gud, paradiset eller kanskje en slags altomfattende kjærlighet. Denne fremmedgjøringen fra intuitive og inspirerende forhold mellom menneskelighet og guddommelighet, mellom det ytre selv og indre selv, var med på å forsterke adskiltheten. Noe som førte til en forvirring som utviklet seg til begjær, hvor synden og egoet, eller det falske selv, tok overhånd. Problemet etter syndefallet er i seg selv ikke synden alene, men en uvitenhet om "den opprinnelige status". Mennesket vil hele tiden søke svar om verden, livets opprinnelse eller Gud gjennom analytisk tenkning, noe som ikke er mulig. Verken Merton eller Suzuki hevder imidlertid at kunnskap er unødvendig. Kunnskapen er en nødvendig forutsetning for å

avkrefte illusjoner om seg selv og samfunnet, siden illusjonene bidrar til en forvirring over menneskets identitet eller hva som er hensikten med livet forøvrig.

Både de kristne ørkenfedrene og zen-mestrene oppfordret mennesket til å gi slipp på sitt ego og gi tid og aktelse for hva som er en nødvendighet her i livet. Dette inkluderte å finne tilbake til den indre stille stemme og det medfølende hjerte. I denne sammenheng kan asketene i Øst og Vest sies å være enige om hva som er målet med et kontemplativt liv: meditasjon, bønn og disiplin skulle lede mennesket tilbake til "den hellige uskyld". Suzuki beskriver dette som en uttømmelse av menneskesinnets unødvendige forestillinger om adskilthet og fremmedgjøring: en tilstand av tomhet, en forventning om at alt forandrer seg når mennesket gir slipp på sitt ego. En vender seg da tilbake til det opprinnelige, og gjenoppdager dyder og sannheter som omfavner enhet eller essensen av opprinnelige velsignelser (Suzuki 1959, i Merton 1968:104). De opprinnelige velsignelsene kunne eksempelvis være fred, tillit, glede og kjærlighet. Suzukis tanker om å finne tilbake til sin egen menneskelighet snakket direkte til Merton, og han avslutter sine tanker om det tapte paradiset i et lignende syn (Merton 1968:116). Han skriver at porten til Edens hage fortsatt er åpen. Paradiset er ikke gått tapt, og Guds nåde er ikke fjernt fra oss. Det blir bare så utilgjengelig som mennesket selv gjør det til og skjult når mennesket handler egoistisk og tar avstand fra Gud. I denne sammenheng bekrefter han at paradiset alltid vil være tilstede, tilgjengelig og intakt i oss. Det er menneskets villfarelse som skjuler sannheten, gleden og skjønnheten.

3.4.5 Mertons forståelse av zen

Ut i fra *Mystics and Zen Masters* og *Zen and the Birds of Appetite* er det mulig å danne seg et relativt godt bilde av Mertons forståelse av zen: På den ene siden understrekte han at det er vanskelig, eller nærmest komplett umulig, å beskrive zen-læren ved hjelp av et teologisk eller filosofisk språk:

*"..any attempt to handle Zen in theological language is bound to miss the point."
(Merton 1968:139).*

Merton nærmest advarte sine lesere om at zen ikke kunne beskrives med ord. Å forklare zen kunne i stedet sammenlignes med å fortelle en vits. En ønsker ikke å forklare en vits, men

fortelleren ønsker at lytterne vil ta poenget. Slik er også zen. Hver zen-student forventes å tenke seg til ting på egenhånd. Zen-mesternes oppgave er å stille elevene de rette spørsmålene, derfor oppfattet Merton zen som noe annet en religion: Zen måtte skilles fra ethvert religiøst eller filosofisk system, ettersom den verken benektet eller bekreftet en bestemt struktur (Merton 1968:4). I tråd med Merton idé om at ikke-kristne trosretninger hadde mye å tilby kristendommen i form av religiøs erfaring og andre perspektiver, og lite eller ingenting i form av doktriner, skilte han mellom zen-buddhismen som religion og zen som et uttrykk for metode eller praksis (Merton 1968:3). For Merton var ikke zen bundet av kultur eller religiøs tro. Zen var en "psykologisk" tilnærming til livet som kunne være gjeldende i flere kontekster i det dagligdage liv:

“I believe that Zen has much to say not only to a Christian but also to a modern man. It is nondoctrinal, concrete, direct, existential, and seeks above all to come to grips with life itself, not with ideas about life, still less with party platforms in politics, religion, science or anything else.” (Merton 1968:32).

Merton henviser også til den østerrikske filosofen Ludvig Wittgensteins (1889-1951) fordi han mener å finne paralleller mellom zen og Wittgensteins språkfilosofi:

“Zen is saying, as Wittgenstein said, “Don’t think: Look!”” (Merton 1968:49).

For Wittgenstein, er det en klar forskjell mellom "å tenke" og "å se", skriver Merton. "Å tenke" er villedende. "Å se" er pålitelig. Siden zen betrakter metafysisk tenkning som noe som heller kan hindre enn å bidra til den ønskede opplysning, oppfordres zen-eleven til praksis fremfor å gruble over filosofiske spørsmål. Innsikten følger ikke som et resultat av studier. Zen handler mer om metoder og praksis, enn om teorier om verden. Zen-tekstene og zen-gåtene tilfredsstiller sjelden "vestlige" kriterier til filosofisk analyse. Det kan de heller ikke gjøre, bortsett fra når de analyseres gjennom benektelse, ettersom målet med zen kan beskrives som en ikke-dualistisk erfaring eller virkeliggjørelse på et metafysisk nivå, hinsides ord og begreper:

“by Zen we mean precisely the quest for direct and pure experience on a metaphysical level, liberated from verbal formulas and linguistic preconceptions.” (Merton 1968:44).

På den andre siden gikk Merton langt i sitt forsøk på å presentere zen for vesten ved hjelp av et filosofisk eller teologisk språk. Han skrev ikke bare deskriptivt om zen, men gjorde zen til sitt eget fordi han ønsket å formidle kristne i vesten hva denne tenkningen gikk ut på:

“One might say that Zen is the ontological awareness of pure being beyond subject and object, an immediate grasp of being in its “suchness” and “thusness.” (Merton 1967:13-14).

Zen-erfaringen kunne forsøksvis beskrives som en opplevelse som opphever skillet mellom subjekt og objekt, skriver han. Når en ser den sanne natur, blir en ett med sin erfaring og erfaringen blir ett med en selv. Sinnet og verden blir da uatskillelige. Innholdet i denne innsikten kan ikke uttrykkes med ord. Språkets grense overskrides i erfaringen, virkeliggjørelsen av en enhet mellom, eller en overskridelse av subjekt og objekt, kropp og sinn, seg selv og andre. For å få innsikt er det nødvendig å få tilgang til en ontologisk bevissthet eller tomhet. Denne tomheten, som en ikke kan tenke seg frem til, kan erfares eller virkeliggjøres. Tomhetsbegrepet kan også knyttes til det tyske ordet *Gelassenheit* som har en rik historie gjennom Meister Eckhart (1260-1327), men også gjennom filosofien til Martin Heidegger (1889-1976). *Gelassenheit* kan omtrentlig oversettes med fatning, sinnsro, våkenhet eller frigjørelse.

3.4.6 Zen kontra den "moderne" bevissthet

Mertons vedvarende interesse av zen hadde nok å gjøre med hans bekymringer i forbindelse med den teknologiske og materialistiske trenden han var vitne til i det vestlige samfunn. Han stadfestet at religiøse i vest manglet et indre religiøst liv og trengte en fornyelse. Selv mente han at kristendommen i vest hadde forlatt sin mystiske tradisjon til fordel for andre filosofiske kategoriseringer, blant annet den type dualistiske tenkning en finner hos Rene Descartes (1596-1650). Merton hadde klare oppfatninger om hva han anså som galt med den moderne bevissthet: den kunne sies å ha en nær tilknytning til det kartesianske erfarende jeg'et, *cogito*, skriver han (Merton 1968:22). Imidlertid legger han ikke skylden på Descartes alene, men anvender den kartesianske tenkende bevisstheten som en metafor for å illustrere hva han mener har gått galt. Dette fordi han hevder at aktuelle har berørt kristendommen som levende spiritualitet. Den kristne bevissthet hadde fjernet seg fra den opprinnelige kristendommen i

takt med den øvrige vestlige tenkning, og den kristne erfaringsspiritualiteten slet med å finne sin plass innenfor det nye vitenskapsfunderte samfunnet. I følge Merton forfektet datidens kristne en kristendom som var sekularisert, materialistisk og fremfor alt anti-mystisk, og han argumenterer for at det erfaringsmessige eller spirituelle er selve drivkraften ved religiøs tro. Noe han mener var tilfelle også for de første kristne:

“This obsession with doctrinal formulas, juridical order and ritual exactitude has often made people forget that the heart of Catholicism, too, is a living experience of unity in Christ which far transcends all conceptual formulations.” (Merton 1968:39).

Gjennom zen så Merton altså et fornyelsespotensial for åndelig vekst både på personlig nivå og samfunnsnivå. I følge ham var religionene østover lite påvirket av den kartesianske arv, og derfor hadde den østlige tenkningen mye å bidra med i forhold til hvilke termer en bruker for å forstå mennesket. En kan si at han brukte zen som metode til å forstå den kristne tro uten å basere seg på teologiske formuleringer som stammet fra den hellenistiske filosofien. Et slikt språk var nødvendig, mente han, siden mye av det teologiske språket i vest var fanget av tidligere kategoriseringer:

“The taste for Zen in the West is in part a healthy reaction of people exasperated with the heritage of four centuries of Cartesianism: the reification of concepts, idolization of the reflexive consciousness, flight from being into verbalism, mathematics, and rationalization. Descartes made a fetish out of the mirror in which the self finds itself. Zen shatters it.” (Merton 1966:287).

3.5 Mertons forståelse av kontemplasjon etter møtet med zen

3.5.1 Mertons senere forfatterskap

Mertons tidlige forståelse av kontemplasjon bygger på den tradisjonelle modellen av hva et kontemplativt liv innebærer. En kan si at han artikulerte hovedstrømningene av den katolske kirkens tradisjonelle forståelse av kontemplasjon, i tillegg til å utarbeide og utvikle egne ideer. Mertons senere bøker om kontemplasjon, hovedsakelig *The Inner Experience* (1959), *New Seeds of Contemplation* (1961) og *Contemplative Prayer* (1969), bygger fortsatt videre på

denne plattformen, men han utviklet nye ideer og perspektiver, særlig i henhold til de erfaringer og impulser han fikk gjennom studiene og dialogen med zen. Denne delen av oppgaven er en rendyrket analytisk del hvor jeg gir et svar på problemstilling 1: hvilke endringer i teologiske oppfatninger, selvforståelse og identitet medførte dialogerfaringene med zen-buddhismen for Thomas Merton? Jeg bringer trådene sammen for å reflektere over zen-buddhismens innvirkning på Mertons senere og "helhetlige" syn på kontemplasjon.

3.5.2 Kontemplasjon "as a way of life"

Merton var dypt inne i zen da han reviderte *Seeds of Contemplation* for andre gang, og endret bokas tittel til *New Seeds of Contemplation*. I tillegg til å endre tekst og avsnitt, utvidet han boka med 12 kapitler. Merton assimilerte inn deler av zen-tenkningen i den reviderte utgaven. For det første er det tydelig at zen førte til en utvidet forståelse av Mertons syn på kontemplasjon, ved å vende den mot verden. I *New Seeds of Contemplation* skriver han følgende:

To enter into the realm of contemplation one must in a certain sense die: but this death is in fact the entrance into a higher life. It is a death for the sake of life, which leaves behind all that we can know or treasure as life, as thought, as experience, as joy, as being." (Merton 2003[1961]:2).

Som sagt fjernet han et tidligere avsnitt fra *Seeds of contemplation*, hvor han la stor vekt på at det var en nødvendighet å løsrive seg fra det forgjengelige og skapte for å finne Gud. Han videreførte ideen om "løsrivelse", men nedkonstruerte de dualistiske elementene. I tidligere bøker skilte han dikotomisk mellom aktiv kontemplasjon og passiv kontemplasjon. Asketiske øvelser i form av bønn, meditasjon, var veien til en høyere sannhet, nemlig opplevelsen av Guds nærvær. Aktiv kontemplasjon var kun veien til et høyere mål, den passive kontemplasjonen. Merton korrigerer denne forståelsen. I både *The Inner Experience og Contemplative Prayer* beskriver han hovedsakelig kontemplasjon "as a way of life" i stedet for en spirituell tilstand som bare kunne nåes gjennom asketiske øvelser (Merton 1983[1959]:5, 340, 341], gjengitt av Tam 2002:143-145, 158). Kontemplasjon var ikke bare oppnåelig av en elite og en trengte ikke å være munk i kloster for å leve et kontemplativt liv (Merton 1996c[1969]:115, gjengitt av Tam 2002:151-154, 158). "Vanlige" mennesker kunne

like gjerne leve kontemplativt. Kontemplasjonen var i følge Merton en holdning og innretting til livet generelt, nødvendig og tilgjengelig for alle. Den kunne være gjeldene i flere kontekster i det hverdagslige liv, ikke bare i et lukket kloster. Full bevissthet og tilstedeværelse i livet var den rette kontemplasjon, en intuisjon av at menneske er en del av noe større. I denne sammenheng tenker jeg at han særlig var påvirket av Hui-neng og deler av Rinzai-tradisjonen, som hevdet at enhver hverdagslig aktivitet kunne forstås som meditativ, og på den måten kunne innebære en innsikt i verdens "slikhet" (se 3.4.3).

3.5.3 Kontemplasjon som et uttrykk for menneskets bevissthet over "livets kilde"

Merton ga opp sin tidligere overbevisning om at kontemplasjon var noe bare kristne munkere hadde monopol på. Kontemplasjon skulle ikke bare være et fenomen bare munkere og teologer tæret på i form av tekniske begreper, men var en holdning til livet, tilgjengelig for alle som ønsker en dypere relasjon til Gud. I *What Is Contemplation?* beskriver Merton, som sagt, den spirituelle vandringen som en slags vertikal eller lineær prosess, hvor en person i bønn beveget seg fra et begynnerstadium til et sluttstadium. Begynnerstadiet kunne for eksempel være lesning av hellige skrifter som ble etterfulgt av bønn, meditasjon, ettertanke og refleksjon. Sluttstadiet var den passive kontemplasjonen. Merton bryter noe med denne forståelsen i senere bøker. I henhold til *New Seeds of Contemplation* er den spirituelle reisen i bønn og kontemplasjon ikke en vei hvor en følger og utvikler seg gjennom progressive stadier. I stedet bruker han nærmest et zen-språk hvor han beskriver kontemplasjon som et slags uttrykk for menneskets bevissthet over "livets kilde":

“Contemplation is the highest expression of man’s intellectual and spiritual life. It is that life itself, fully awake, fully active, fully aware that it is alive. It is spiritual wonder. It is spontaneous awe at the sacredness of life, of being. It is a vivid realization of the fact that life and being in us proceed from an invisible, transcendent, and infinitely abundant source. Contemplation is above all, awareness of the reality of that source.” (Merton 2003[1961]:1).

Uansett hva Merton gjorde, enten han snakket eller skrev om klosterlivet, liturgi, bønn, meditasjon, sivile rettigheter, fred, krig eller kjernefysisk nedrustning, uttrykker han en fylde av kontemplasjon i senere verker. For Merton var ikke kontemplasjon bare ett aspekt ved livet

eller et esoterisk fenomen bare oppnåelig av noen få (Merton 1996c[1969]:23, gjengitt av Tam 2002:152). -For ham var kontemplasjon den grunnleggende realiteten i livet. Det var den som gjorde livet virkelig, og en slik bevissthet var det som gjorde oss til mennesker.

3.5.4 Fra en tradisjonell til en allmennmenneskelig beskrivelse av kontemplasjon

Det tradisjonelle synet på kontemplasjon snakker om det spirituelle liv som en "Gud-sentrert" disiplin. Et gjennomgående tema i *Seeds of Contemplation* er at kontemplasjonens frø såes og næres av Gud. Gud er den som høster frukten. Kontemplasjon er ren nåde. Alt et menneske gjør i løpet av sitt liv burde dedikeres til nåden. Merton oppretthold synet på at kontemplasjon er en gave. Mertons gudsforståelse var likevel ikke helt den samme som tidligere. Han er mer forsiktig med å bruke betegnelsen Gud i de nye avsnittene i *New Seeds of Contemplation*. En kan si at Merton gikk i retning av en mer intuitiv gudserkjennelse. Zen påvirket hans syn på Gud i den forstand at han assimilerte zen-termer for å beskrive Gud, eller det uendelige og ubegrensede (infinite). Gud var ikke en ekstern skikkelse fjernt fra mennesket som kunne gripes objektivt. Det betyr ikke at han ga opp det Gudssentrerte synet på kontemplasjon. Blant flere zen-måter å utrykke seg på, beskriver han fortsatt kontemplasjon som:

"..the experience of the transcendent and inexpressible God." (Merton 2003[1961]:3).

Ved sammenligning av Mertons tidlige med senere verker om kontemplasjon, synes det tydelig at han beveget seg fra en mer tradisjonell og dogmatisk beskrivelse av kontemplasjon, til å vektlegge en mer allmennmenneskelig og erfaringsbasert beskrivelse. Det er ingen tvil om at han nedtonet de skolastiske metodene i senere bøker. Selv om Merton alltid la vekt på den erfaringsmessige dimensjonen ved religiøs tro, fremfor den dogmatiske i sitt tidligere arbeid, adopterte han ikke denne forestillingen komplett. Zen fikk han til å vende tilbake til og motiverte han til å opprettholde dette fokuset. En kan si at zen for Merton fungerte som en ressurs, eller en slags "løsning" til å beskrive kontemplasjon uten å være låst i en platonsk og aristotelisk tenkemåte, slik han særlig var påvirket gjennom Augustin og Aquinas. I *New Seeds of Contemplation* skriver han at mysteriet rundt kontemplasjon ikke måtte kveles i form av en rasjonell teologi:

“The only way to get rid of misconceptions about contemplation is to experience it. One who does not actually know, in his own life, the nature of this breakthrough and this awakening to a new level of reality cannot help being misled by most of the things that are said about it. For contemplation cannot be taught. It cannot even be clearly explained. It can only be hinted at, suggested, pointed to, symbolized. The more objectively and scientifically one tries to analyze it, the more he empties it of its real content, for this experience is beyond the reach of verbalization and of rationalization.” (Merton 2003[1961]:7).

3.5.5 Den verdensåpne trappistmunken

Mertons senere bøker om kontemplasjon gir leseren et annerledes inntrykk av hvem han var som person. Det går en klar utviklingslinje fra hans innledende klosterliv, gjennom livsskrisen og så en annen utviklingsretning etter hvert som han konfronteres med flere og alternative teologiske og filosofiske perspektiver, eksempelvis zen-buddhismen. En kan si at det foregikk en bevegelse fra en tilbaketrukket rolle mot en mer verdensåpen rolle i Mertons liv.

Engasjementet for ikke-religiøse problemstillinger og korrespondansen med omverdenen forøvrig, ble enda mer omfattende mot 1960-tallet. På dette punktet kan en si at han skiller seg fra tidligere epokers erklærte mystikere. Thomas Merton er kanskje en av de munkene som har påvirket sin samtid mest fra en klostercelle gjennom hele kirkens historie, og ofte blir han identifisert som den verdensåpne trappistmunken. Selv om Merton mer eller mindre presenterer seg som en verdensfornektende munk i *The Seven Story Mountain* og *Seeds of Contemplation*, viser det en ekstremt stor flertydighet, mangfoldighet og ambivalens knyttet til hans person, og det vil alltid være motesetninger og spenningsfylte elementer når det kommer til beskrivelser av Merton. Selv om det er teologiske tendenser til en type verdensfornektelse eller tilbaketrekningstrang i tidligere verker (se 3.2.5), er det likevel noen punkter som tyder på at han var alt annet enn verdensfornektende også som ung munk. Det kan leses inn i denne flertydigheten som allerede finnes i det tidlige livet hans. Han levde på en måte i et dilemma, fordi han hele tiden var levende opptatt av sin samtid og levde i tett kontakt med ulike forfattere og samfunnsengasjerte personer.

Fra å være en flittig forsvare av den katolske kirkes lære, kan en også si at Merton faktisk ble en slags rebell. William Shannon, for eksempel, beskriver Merton som en rebell i *Something*

of a Rebel: Thomas Merton, His Life and Works (1997). På en måte kan en si at han gjorde et opprør mot den type filosofisk tenkning og teologiske kategoriseringer, som han mente kunne hindre kunngjøringen av det kristne budskap og utviklingen av det kristne klosterliv. Som sagt påpekte han at vestens klosterliv på den tiden trengte en fornyelse, dersom den skulle overleve og fortsette med å influere samtiden. Det er mye samfunnskritikk hos Merton, og særlig er han veldig kritisk til en del av den vestlige kulturen. Noe av hans fasinasjon ovenfor det østlige var nettopp forankret i hans kritikk av den vestlige kultur og materialisme.

Merton var ikke redd for å utforske uoppdagede territorier, dersom han var overbevist om at dette var den riktige veien å gå. I motsetning til mange av datidens teologer og evangelister, som var svært skeptiske og kritiske til andre religioner og livssyn, insisterte han på å møte andre religiøse tradisjoner med respekt og ydmykhet. Han ønsket å bringe ulike kulturer og religiøse tradisjoner sammen. Han var sterkt opptatt av zen-buddhismen, uten at han fjernet seg fra sin forankring i den katolske kirke. Han var tilfreds med sin egen tro og ønsket aldri å forlate den, men mente å profitere på å gå i dialog med andre tradisjoner. Når han snakket med folk om zen og den buddhistiske vei, var han interessert i å finne ut hvor det var likheter. Når en fant likheter var ikke det noe en burde forkaste, men glede seg over.

En kan si at Merton var i stand til å bruke zen-buddhistiske begreper til å kritisere og klargjøre sitt eget liv. Det er helt tydelig at hans eget ønske om mer ensomhet ble dempet betraktelig ved begrepet "medfølelse". Han begynte å se at hans eget liv måtte pendle mellom anonymitet, stillhet og en åpenhet for andres behov på både et individuelt og et sosialt nivå. Thurston skriver at Mertons studier av zen lærte ham en metode eller praksis til å overkomme selvabsorpsjon, eller selvopptatthet (Thurston 2007:24). En selvopptatt person kunne ikke være en god munk, eller god kristen ifølge Merton. I *The Inner Experience* innleder han med en lang utredning om viktigheten av "å våkne og oppdage sitt innerste selv". Her beskriver han ikke "det innerste selv" som en del adskilt fra vår væren, men han forfekter et holistisk syn på "selvet", noe som er fremmed fra hans tidligere verker. Om "det innerste selv" skriver han følgende:

"It is our entire substantial reality itself, on its highest and most personal and most existential level. It is like life, and it is life: it is our spiritual life when it is most alive."
(Merton 1983[1959]:5, gjengitt av Tam 2002:143).

Ethvert menneske som hadde ”våknet” og oppdaget sitt innerste selv, hvor Gud er, var ”opplyst”. Den som hadde oppdaget sitt innerste selv, kunne glede seg over livet og se på hver dag som en gave eller et mirakel. Videre påpeker han at selvrealisering ikke bare er en erkjennelse av egen eksistens, men han skriver at en ekte selvoppdagelse først oppnås når en erkjenner seg selv som et medlem av en gruppe (Merton 1983[1959]:11, gjengitt av Tam 2002:144-146). I forbindelse med selvoppdagelse sammenligner han kristen kontemplasjon med *satori*, zen-erkjennelsen, og han stiller seg det spørsmålet om zen-mestrene opplever Gud i oppdagelsen av den sanne natur eller sanne selv. Dette er noe som en definitivt ikke kan finne i hans tidligere bøker.

3.6 Oppsummering analysedel 1

I analysedel 1 har jeg fått frem hvilke endringer i teologiske oppfatninger, selvforståelse og identitet dialogerfaringene med zen-buddhismen medførte for Thomas Merton. Jeg har vist at det foreligger et ideologisk skille i Mertons liv og forfatterskap. Den yngre katolske munken som skrev selvbiografien og bestselgeren *The Seven Storey Mountain* og *Seeds of Contemplation* på slutten av 1940-tallet, er en langt mer konservativ katolikk enn den Merton som på 1960-tallet kom til å utvikle et mer åpent og tolerant syn:

Merton avviste buddhismen og orientalsk tenkning i tjueårene. Som ung munk var han noe nedsettende til andre religiøse tradisjoner, men hans holdninger til andre religioner endret seg på midten av 1950-tallet. Blant annet hadde han en opplevelse på et gathjørne i Kentucky hvor han så seg selv i lys av andre mennesker. Relasjonstenkningen var et vendepunkt i hans liv. Hans persepsjoner om verden og menneskeheten endret seg, og han følte seg klar til å utforske nye horisonter og perspektiver for å utvikle sin egen tro.

På mange måter hadde Merton sin livskrise på midten av 1950-tallet. Han begynte å se at klosterlivet ikke bare var en isolert enklave av hellighet, adskilt fra og bedre enn det hverdagslige liv. Klosteret hadde blitt for folksomt og stressende mente han. Ironisk nok var Merton selv mye av årsaken til denne situasjonen. Mertons selvbiografi, *The Seven Story Mountain*, hadde blitt en bestselger og klosteret ble tråkket ned av unge menn som søkte til klosterlivet. Mertons omfattende forfatterskap som innebar en utbredt kontakt og omgang med omverdenen var ikke alltid like populært, og han fikk problemer med abbeden og

klosterfellesskapets krav om taushet og askese. Han vurderte en overgang til andre kommuniteter, men var ikke helt konsekvent på hva han ville. Det skapte en uro både for ham selv og de andre munkene rundt ham.

Ved å lese zen-buddhistisk tenkning, klarte han å kontrollere sin uro og frustrasjon. Under konflikten med klosterledelsen opplevde han zen-visdommen som trøstende og oppmuntrende. Han klarte å se ting i et større perspektiv. Løsningen ble ”å handle ved å ikke handle”. Zen-mondoet fikk ham til å søke en indre forklaring og tenke annerledes. Mertons egen vilje var ikke lenger førsteprioritet.

Merton var en sammensatt person. En ting var zen og Østens visdom som representerte en utfordring utenfra, men det var også andre ting som vekket sterke impulser hos ham. Blant annet borgerettsbevegelsen, eksistensialistisk filosofi og frigjøringssteologi. Alt dette som han var opptatt av, får frem mangfoldet og denne spenningen han levde i, men studiene av zen og dialogen med Suzuki ble på en måte det som forløste det hele, og gjorde at han fikk ting til å falle på plass. Hemmeligheten med zen, og det han oppdaget der, var dette idealet om virkelighetsnærhet. Zen bidrog til at han greide å forene den innadvendte fordypelsen og det utadvendte engasjementet. Det ble en korrespondanse mellom hva han selv ønsket å være og det han møtte i zen. Som kristen munk så han et fornyelsespotensial for det katolske klosterliv. En kan si at han brukte zen som en ressurs både til å kritisere og klargjøre elementer ved sitt eget liv og det kontemplative fellesskapet som helhet.

I 1961 kom oppfølgeren til ett av hans første verk *Seeds of Contemplation*, som fikk tittelen *New Seeds of Contemplation*. Disse bøkene kan på mange måter betraktes som to forskjellige verk. Mertons omfattende studier av zen og korrespondanse med zen-mester Suzuki på 1960-tallet, førte til endringer i hans teologiske oppfatninger, nærmere bestemt hans forståelse av kontemplasjon. Han beveget seg fra en mer tradisjonell og dogmatisk beskrivelse av kontemplasjon til å vektlegge en mer allmennmenneskelig og erfaringsbasert beskrivelse. Zen førte til en utvidet forståelse av hans syn på kontemplasjon ved at han vendte den mot verden. I sine senere bøker beskriver Merton kontemplasjon som et slags uttrykk for menneskets bevissthet og en holdning til livet tilgjengelig for alle som ønsket en dypere relasjon til Gud. Full bevissthet og tilstedeværelse i livet var den rette kontemplasjon, en intuisjon av at menneske er en del av noe større. Mystieriet rundt kontemplasjon måtte ikke kveles i form av en rasjonell teologi.

Mertons senere bøker om kontemplasjon gir leseren et annerledes inntrykk av hvem han var som person. Møte med zen gjorde noe med hans selvforståelse og identitet. Det går en klar utviklingslinje fra hans innledende klosterliv, gjennom livsskrisen og en ny utviklingsretning etter hvert som han konfronteres med flere og alternative teologiske og filosofiske perspektiver, eksempelvis zen-buddhismen. En kan si at det foregikk en bevegelse fra en mer tilbaketrukket rolle mot en mer verdensåpen rolle i hans liv. Engasjementet for ikke-religiøse problemstillinger og korrespondansen med omverdenen forøvrig, ble enda mer omfattende mot 1960-tallet. På dette punktet kan en si at han skiller seg fra tidligere epokers erklærte mystikere. Thomas Merton er trolig et av de menneskene som i kirkens historie har påvirket sin samtid mest fra en klostercelle.

4. Analysedel 2: Notto R. Thelles dialogerfaringer med zen-buddhismen

4.1 Notto R. Thelle og tradisjonen han springer ut fra

4.1.1 Et historisk tilbakeblikk

Notto Reidar Thelle ble født i Hong Kong den 19. mars 1941, og er sønn av misjonær og misjonsprest Notto Normann Thelle (1901-1990). Som prest og teolog hadde Normann Thelle en kirkelig profil forankret i den klassiske kristne læretradisjon, og var til sist generalsekretær i Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon, i dag Areopagos. Sammen med den karismatiske lederen Karl Ludvig Reichelt (1877-1952) var Normann Thelle med på å bygge opp misjonsarbeid i Kina, og senere i Hong Kong:

Reichelt grunnla Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon i 1926. Organisasjonen kom til å bli en pionerorganisasjon for en dialogorientert misjonsvirksomhet i Kina, og ble også en døråpner for framveksten av en kontemplativ spiritualitet i Norge. Erfaringene fra møtet med østlig spiritualitet i Kina var en viktig forutsetning for dette. I nyere tid har dette skjedd gjennom tiltak og tilbud i egen regi, men også gjennom økonomisk og personellmessig støtte til andres initiativ og samarbeidsprosjekter (Olsen 2010:215). Emmaus-virksomheten i Oslo, støtte til ulike retreatsteder og samarbeid med Kirkerådet og Presteforeningen er eksempler på det.

Reichelt og den bevegelsen han grunnla kom altså til å spille en viktig rolle både i forhold til religionsdialog og i forhold til kontemplativ spiritualitet som særlig retreatbevegelsen i nyere tid har ivaretatt. Gjennom sin teologiske tenkning, sterkt inspirert av buddhisme og taoisme, var Reichelt med på å forandre folks holdninger til andre religioner. I motsetning til andre misjonærer, med en tendens til å se på andre religiøse tradisjoner som motstandere, gikk Reichelt i dialog med buddhistene på deres premisser. Han levde seg inn i buddhistenes verden, tilpasset seg deres livsstil og fikk etter hvert stor sans for deres idealer. Reichelt så på buddhistene som sannhetssøkere og venner i *Tao*, veien (Thelle 1991:18). Han var overbevist om at buddhismens innerste forestillinger pekte frem mot Kristus, og så det som sitt kall å lede buddhistene ”ad indre veier” frem til Ham, som i følge Reichelt var Veien og Livet

(Thelle 1991:19). En slik tankegang ble oppfattet som svært kontroversiell i Reichelts samtid. I følge den konservative kamplinjen mot liberal teologi, manifestert på det kjente møtet den 15. januar 1920 i Calmeyergatens misjonshus, var buddhistmisjonens misjonærer, først og fremst Reichelt, utestengt fra en rekke bedehusmiljøer (Lande 2006:181). Karl Ludvig Reichelt og Notto Normann Thelle ble med andre ord sett på som suspekter i disse miljøene.

Reichelt var ingen akademisk teolog, men hans metoder kan sies å være en slags ”bruksteologi” i den forstand at den er ment å motivere for en konkret religiøs praksis (Olsen 2010:216). Tiltak som etablering av retreat-steder og utprøving av nye kommunitetsformer er noe han realiserte i Kina allerede på 1920-tallet. Hans anliggende var å inspirere mennesker til et kontemplativt liv, og fra det til aktiv tjeneste. Mange forbinder Reichelt med Tao Fong Shan-senteret i Hong Kong, som han grunnla i 1930. Senteret har blitt et sted for dialog, retreat, religionsstudier og kristen spiritualitet, og har gjennom årene vært med å gi Areopagos en identitet og historie. Reichelts vilje til å avdekke den åndelige lengselen hos annerledes troende og lete etter Guds nærvær i andre religioner, lever fortsatt videre i Areopagos som organisasjon. En kan si at Reichelt var forut for sin tid. Han var flink til å lytte, var nærværende, ble fasinert, vandret med sine buddhistiske venner inn i deres verden og delte sin egen dype overbevisning med dem. Hans fromhet åpnet veien for det en i økumeniske kretser kan kalle for ”sharing of spirituality” (Thelle 2004:209).

Karl Ludvig Reichelt snakket om at en økt innsikt i andres tro kan være med å gi en økt innsikt i egen tro. En større åpenhet for andres innsikt og erfaringer mener han gir en større trygghet på egen identitet og forventning om å oppdage nye sider ved egen tro. Notto R. Thelle har i senere tid vært et sentralt medlem og tillitsvalgt i Areopagos, og kan sies å ha vært med på å videreføre store deler av Reichelts tankegang.

4.1.2 Kort om Notto R. Thelles liv

Notto R. Thelle tilbrakte deler av sin oppvekst på Tao Fong Shan-senteret i Hong Kong, før familien flyttet hjem til Norge. Fra han var fem år bodde han i Kristiansand, men familien flyttet til Oslo da han var ti år gammel. Thelle ble ferdig med videregående skole i 1960. Han begynte da å studere teologi på Universitetet i Oslo. I 1965 giftet han seg med Mona Irene Ramstad, som han har fem barn med. Tre år senere studerte han japansk studie på

Universitetet i Sheffield, England, før han i 1969 dro til Japan som misjonær for Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon/Areopagos.

Årene i Japan var en kombinasjon av forskning, dialog og misjonsarbeid. Første året i Japan fordypet han seg videre i japanske studier i Kobe. I 1972 begynte han å studere buddhismen på Universitetet i Otani, Kyoto. Fra 1974 jobbet han som styremedlem i NCC (National Christian Council), Center for the Study of Japanese Religions, Kyoto. I den tid var han også redaktør for tidsskriftet *Japanese Religions*.

I 1983 fikk han sin doktorgrad i teologi, ved Universitetet i Oslo. Doktorgradsarbeidet bestod av en analyse av utviklingen av forholdet mellom buddhismen og kristendommen i Japan, utgitt i revidert utgave som *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue 1854-1899* (1987).

I 2007 fikk Thelle brobyggerprisen fra Norske Kirkeakademier for sitt bidrag til den tverr-religiøse dialogen. Siden 1983 har de delt ut en pris til personer eller institusjoner og organisasjoner som har bygd broer av innsikt og forståelse, og stimulert til å utvikle kontakt og dialog mellom ulike grupper i samfunnet. Thelle kan derfor sies å ha lykket med å presentere problematikken om tverr-religiøs dialog for et bredt publikum i en nordisk sammenheng. I begrunnelsen står det:

"Gjennom sitt arbeid som professor i teologi og ved sin formidling av erfaringer fra møtet med den østlige kultursfære, har årets Brobygger bidratt til større forståelse av det vi kaller det østlige og vestlige."

Professoren ble også hyllet for sin forbildefunksjon:

"Notto Reidar Thelle har slik kunnet være et forbilde og en læremester for dem som har stått på terskelen inn til et fremmed troslandskap. Han har vært en veiviser inn i dette landskapet for mange. Ved sin åpne tilnærming har han lagt til rette for refleksjon omkring forholdet mellom identitet og dialog i vår tid. Thelle har beveget seg på tvers av både kirkelige og religiøse miljøer i Norge, og opparbeidet seg stor tillit i brede kretser."

I 2009 fikk han også Emmausprisen for *Gåten Jesus: Én fortelling - mange stemmer* (2009). I denne boka skriver han om korset som den store gåten, og at Det nye testamente kan leses som de første kristnes forsøk på å forstå (Thelle 2009a:63). Han stiller spørsmålstegn ved monotonien i tradisjonell kristen forkynnelse om Jesu død, og understreker viktigheten av å lytte til de mange stemmene som har forsøkt å tyde evangeliene. Kristne teologer kan lett gi inntrykk av at de alltid har svarene på de store og vanskelige spørsmålene, men sannheten er i følge Thelle at vi egentlig vet ganske lite om tilværelsen mysterium. De første kristne forsøkte å forstå Jesu død ved å fortelle, og deres stemmer pekte mot et mysterium som ikke kunne samles i en forklaring eller teologisk system. Bakenfor mangfoldet av alle fortellingene og metaforene, mener han likevel å finne en felles bekjennelse til en Gud som elsker uten forbehold: Gud befinner seg ikke i en fjern himmel, men i det lave, hos de utstøtte og foraktede, hos mennesker som selv tynges av livets kors.

4.1.3 Thelles anliggende som forsker og misjonær

I *Hvem kan stoppe vinden? - Vandringer i grenseland mellom Øst og Vest*, og *Kjære Siddharta! - Brev og samtaler i grenseland mellom øst og vest* forteller Thelle om sine seksten år i Japan, hvor han levde i nær kontakt med japansk buddhisme og andre religiøse tradisjoner. De to bøkene er ikke først og fremst teoretiske utredninger og teologisk tilretteleggelse, men mer narrative tekster der teologien og teorien ligger implisitt i fortellingene og bildene. Jeg har av denne grunn måtte tyde teologien selv. Bøkenes litterære form og poetiske stil inviterer leseren til å bli med på en videre ettertanke, snarere enn å gi en kritisk vurdering eller et entydig svar. Thelles anliggende, slik jeg ser det, har heller ikke vært å skrive en teologisk lærebok eller å presentere en systematisk religionsteologisk analyse av sine erfaringer: I *Hvem kan stoppe vinden?* skriver han innledningsvis at de som venter en avklart helhet og entydige konklusjoner om troens vilkår i grenseland, muligens vil bli skuffet (Thelle 1991:9). Undertitlene "Vandringer i grenseland mellom Øst og Vest" og "Brev og samtaler i grenseland" understreker også at det ikke er det ferdige resultatet som ligger ham på hjertet.

Dette betyr ikke at Thelle ikke skriver i dypt alvor. Slik jeg ser det, er hans anliggende nettopp å invitere leserne med på en fornyet ettertanke om kristen tro i møte med Østens mestere og tenkere, derfor har han bevisst valgt å avstå fra bastante markeringer. På den andre siden

tenker jeg nok at de fleste som leser Thelles to bøker, tydelig vil oppfatte hans forkjærlighet for evangeliene, bøkene bærer dog et preg av å være mer spørrende enn konkluderende etter mitt syn. Han tar opp teologiske problemstillinger, men formulerer sjeldent entydige teologiske konklusjoner. Da jeg intervjuet Thelle, svarte han at han ville ha behandlet ting "noe mer systematisk i andre sammenhenger", noe han også til dels har gjort. Imidlertid tenker han selv at en kan være like "eksakt" ved fortellinger, metaforer og bilder som ved mer filosofiske utredninger, bare at forståelsesprosessen er annerledes.

Et siste punkt jeg vil fremheve, knyttet til Thelles bøker, er at han gjennomgående er opptatt av erfaringsdimensjonen ved religiøs tro, og anvender en tverrfaglig tilnærming. Han er opptatt av å lytte og reflektere, og leter etter et språk til å beskrive og dele sine tanker og erfaringer. Primært ønsker han å gjenskape opplevelsen av troen som et stort rom, et landskap som har plass for hele livet og dets ulike kontekster.

4.2 Innledende perspektiver på Thelles møte med zen

4.2.1 Zen og bindestrek-troende

Thelles to bøker er først og fremst erfaringsbaserte bearbeidelser av hans møte med Østens religioner i Japan, og han er ikke direkte opptatt av det teoretiske spørsmålet om buddhismen eller taoismen som helhetsforståelse kan forenes med kristendommen eller omvendt. Likevel mener han det er et faktum at enkelte kristne, inkludert seg selv, som har vært i nærkontakt med zen og andre elementer i buddhismen og taoismen, har forandret seg i dette møtet, og på ulike måter ønsker å gi plass til sine erfaringer. Zen har ikke bare utfordret og inspirert, men har åpnet opp for nye dimensjoner ved deres kristne tro. Over hele Østen har Thelle møtt såkalte "bindestrek-troende", mennesker hvis tro formes i nær forbindelse med nedarvet religion og kultur (Thelle 1991:46). Kristne som har møtt zen og andre elementer i buddhismen har skapt et stort antall bindestrek-kristne. De blir "buddhistiske-kristne" eller "kristne inspirert av zen". Noen har lagt merke til en indre forvandling. I følge Thelle går det i den andre retningen også. Han skriver at det er mange "bindestrek-buddhister" i Japan (Thelle 1991:47). På en og samme tid er deres eksistensielle holdninger formet av buddhismen, samtidig som de er venner og disipler av Jesus. Den kristne tro, og ikke minst

evangeliets fortellinger om Jesus inspirerte og formet deres måte å tenke på.

Når det gjelder kristnes møte med zen stiller Thelle følgende spørsmål: Hva er det ved zen-buddhismen som gjør at kristne ikke bare kjenner seg igjen i dens erfaringer, men inspireres til å se større sammenhenger, får nye innsikter, og berøres i troens dyp? Han skriver at interessen for zen ofte begynner som en romantisk og estetisk tiltrekning (Thelle 1991:47). Selv i templer overfylt av støyende turister enses stillheten bak de ytre former, arkitektur antyder skjulte dimensjoner og miniatyrhagene i mose, stein og sand åpner til et større kosmos. Zen er med andre ord gjennomsyret av japansk kunst og eksistensielle uttrykk som spenner fra tedrikking til sport og krigeridealer. Videre skriver han at den estetiske tiltrekning etter hvert blir mindre viktig. Den søkende begynner å bli opptatt av livet bak formene. Elementer som her viser seg er stillhet, meditasjon og konsentrasjon. I denne sammenheng ser mange raskt at zen stiller krav, og det blir fort tale om disiplin, vilje og utholdenhet til meditasjon:

"Det er ikke noe romantisk å sitte med ansiktet mot veggen mens bena verker og tankene bare motvillig underkaster seg konsentrasjon. Estetikken er borte når søvnen overmannen en, når man blir stum og svarløs overfor mesterens uløselige spørsmål. Hvorfor skal man meditere når tvilen tærer og man ikke lenger vet hvor det bærer hen?" (Thelle 1991:47).

Likevel er det i følge Thelle tusenvis av kristne som fortsetter sin reise inn i zen, fordi de næres av en indre uro, som samtidig er en indre visshet. Veien inn i stillheten fører ikke bort fra troen, men leder inn til en dypere dimensjon av tro. Det overfladiske tæres bort, forventningene om dramatiske opplevelser og kosmiske gjennombrudd viker for en ventende åpenhet (Thelle 1991:48).

4.2.2 Å virkeliggjøre sin egen menneskelighet

Thelles to bøker er fabulerende og til tider ganske personlig, men det han skriver er basert på grundig forskningsarbeid slik jeg opplever det. Han er faktisk til tider ganske kritisk til en del ting. I *Kjære Siddhartha!* kritiserer han lettvinde og overfladiske tilpasninger av østlig religion og filosofi til våre vestlige behov, som han omtaler som "Mac-Buddha" eller "Zen light"

(Thelle 2009b:166). Kapitlene "Zen og zen, fru Blom", "...mer enn India", "Østen fins ikke" har en slik kritisk brodd, det gjelder også kapitlet "Thomasevangeliet og Østens visdom".

Ofte har det seg slik at mange mennesker som tiltrekkes av zen kommer med overdrevne forventninger til ekstatiske opplevelser og overmenneskelige evner. Det betyr ikke at disse erfaringene ikke har noen betydning, men zen søker ikke ekstraordinære eller supermenneskelige ting, skriver Thelle (Thelle 1991:49). Opplysning, *satori*, kan snarere bety å åpne ens øyne på en slik måte at virkeligheten kan bli sett, uberørt av begjær, ambisjoner, drømmer og forventninger. Med andre ord overskrider ikke zen den menneskelige bevissthet i et søk etter "høyere" verdener. Tvert imot er en kalt tilbake til den opprinnelige bevissthet "her og nå", til denne verden. I zen kommer det sanne liv til uttrykk i hverdagslige ting. Det er mange religioner i øst som er preget av tanker om guddommeligheten av sjelen og overmenneskelige erfaringer, men zen handler om noe mye enklere og mye mer krevende, nemlig å realisere eller virkeliggjøre sin egen menneskelighet.

4.2.3 Det enkles sakrament

I *Hvem kan stoppe vinden?* beskriver Thelle enkelheten i zen som et "sakrament" (Thelle 1991:50). Selv skriver han at det kanskje er litt dristig å ansette et slik teologisk belastet ord om noe så buddhistisk som zen, men han håper poenget er klart nok. I den kristne tradisjonen, er et sakrament et synlig tegn som peker til tilstedeværelsen av den usynlige nåde. Vannet i dåpen og brødet i nattverden, er grunnleggende elementer i de hellige ritualene som symboliserer det guddommelige nærvær. I zen er det nettopp det enkle og hverdagslige som har en sakramental karakter. Det er gjennom elementer i det vanlige liv at mysteriet om tilværelsen og menneskets eksistens kommer til syne.

På den ene siden er det altså ingen tvil om at zen er en vei som den enkelte selv må gå. Zen vektlegger hardt arbeid, konsentrasjon, disiplin, og kan sies å være en reise mot innsikt som tar mange år. En kan lytte, lære, forstå med intellektet og motta inspirasjon, men til syvende og sist må en selv ta ansvar for sin egen skjebne. Ingen kan "våkne opp" for en annen person, og den innsikt som forvandler ens liv gis bare til den personen som åpner sine egne øyne og ser.

På den andre siden, i følge Thelle, finnes de som har innforlivet seg med zen og har en overraskende sans for at opplysning eller innsikt er noe en til syvende og sist mottar (Thelle 1991:49). Hardt arbeid, anstrengelser og disiplin fører ikke til innsikt, men fungerer som en forberedelse eller rom for innsikt. Virkeligheten åpner opp for den som har gitt avkall på sitt eget selv. I denne sammenheng skriver Thelle at det er en kobling mellom zens krav om å gi slipp på egoet og dens sans for at opplysning er en gave av nåde.

4.3 Zen og troens dybde dimensjon

4.3.1 Innledende rapport fra intervjuet

Da jeg intervjuet Thelle spurte jeg ham direkte om hva zen-buddhismen har gjort med ham som person, knyttet til min problemstilling:

Hvilke endringer i teologiske oppfatninger, selvforståelse og identitet har dialogerfaringene med zen-buddhismen medført for Notto R. Thelle?

For det første sier han at zen har vært en viktig del av dialogerfaringene, dog bare ett element av mye annet. I tillegg kommer den buddhismen han har lært å kjenne gjennom poesien og litteraturen, gjennom pilegrimsvandring sammen med andre buddhister, og ikke minst gjennom vennskap og samtaler med mennesker fra alle kategorier. Dette innebærer alt fra filosofer, professorer og munkar til vanlige folk og ulærde enkle buddhister, som Thelle sier har lært ham like mye som mange zen-mestere. Forskningsarbeid, gjennom oversettelser av buddhistiske tekster, og den kontinuerlige ettertanke når kristendom og buddhisme møter i ens eget sinn og i ens egen kropp, har satt sine spor. Han forteller også at han har fått mange impulser fra taoistisk tradisjon, som ikke minst kommer til syne i både *Hvem kan stoppe vinden?*, *Kjære Siddhartha!* og i Bokklubbens utgivelse av *Tao Te Ching* (2001). I tillegg kommer andre deler av Østen og Japan, som han kjenner fra shinto og ganske mange ulike nye religioner og folkereligøse tradisjoner.

Jeg har som sagt i denne oppgaven avgrenset meg til Thelles møte med zen-buddhismen. Imidlertid er det ikke alltid like klart om det er møtet med zen eller med buddhismen som helhet som har vært viktigst for ham. Samtidig kan det i mange tilfeller være vanskelig å gjøre

klare skiller mellom de ulike buddhistiske retningene. I forhold til endringer i teologiske oppfatninger, innledet han følgende:

"Zen har vært viktig i den forstand at den har utfordret meg sterkt på troens dybde dimensjon og den indre erfaringen, med den sterke konsentrasjonen om sittende meditasjon og sinnets klarhet, forventningen om at svarene bærer vi med oss hele tiden. Teologisk har det kanskje først og fremst utfordret og inspirert meg med henhold til det teologiske menneskesynet, forventningen om at mennesket er skapt i Guds bilde og dermed i sin dypeste menneskelighet/skapthet er gitt en gudserfaring eller gudsdimensjon." (Thelle 2011: Intervju).

4.3.2 Kroppen som en del av den religiøse søken

Thelle har hjulpet til å organisere seminarer om zen både for japanske prester og utenlandske misjonærer, og de ble holdt i zen-klostre. Det betyr at seminarene ikke bare bestod av forelesninger og diskusjoner, men deltakerne kunne følge rytmen i klosteret, hvor faste tider for zen-meditasjon var inkludert. Thelle skriver at deltakerne gjentatte ganger har bekreftet eller stadfestet hans egen observasjon:

"Zen kan åpne veien inn i stillheten fordi den på en enestående måte har bevart sansen for kroppen som en del av den religiøse søken. Kristne taler mye om stillhet og bønn, men glemmer ofte at kropp og åndedrett og ytre forhold som forbereder konsentrasjonen, er en del av stillheten." (Thelle 1991:48).

En grunnleggende forutsetning for zen-meditasjon er altså overbevisningen om at innsikten, eller opplysningen, ikke skal søkes utenfor mennesket, men er gitt som menneskets innerste vesen. Det er riktig som Thelle skriver at noen kristne tradisjoner har glemt eller nedtonet denne dimensjonen, men den er heller ikke ukjent. Hesykasmen for eksempel, som stammer fra den østlige ortodokse kirke, betoner den kroppslige dimensjonen ved den religiøse søken, og er særlig opptatt av pustens rolle knyttet til meditasjon. Tradisjonen har røtter helt tilbake til ørkenen i Palestina på 400-tallet og dens utgangspunkt er tollerens bønn i tempelet i Jesu lignelse: *"Gud, vær meg synder nådig!"* (Louth 2003:56, gjengitt av Olsen 2008:98). Bønnen ble gjentatt og gjentatt, som en slags mantra, i en tilstand av kontemplativ ro og i pustens og

hjerterets rytme. Denne tilstanden ble kalt *quies*, som betyr hvile. Utrykket er videreført i begrepet *hesychia*, som også betegner en form for fysisk og mental hvile og ro (Olsen 2008:280). Bønnens endelige form ble: "*Herre Jesus Kristus, Guds sønn, forbarm deg over meg, en synders*". Denne versjonen, ofte kalt Jesusbønnen eller hjertebønnen, stammer trolig fra 600-tallet og er en hengivenhetsbønn til Gud: Når kroppen og den ytre praksis koordineres med en indre organisering, samles sjelens krefter og forenes i menneskets eksistensielle sentrum i hjertet, utløst av hjertebønnen (Olsen 2008:281).

Hesykasmens psykofysiske bønnepraksis kan på mange måter minne litt om zen-buddhistenes meditasjonspraksis, ved at kropp og åndedrett er en viktig del av bønnepraksisen. Forskjellen er henholdsvis at hesykasmen er en metode for å søke Gud, mens zen-buddhistene kan sies å praktisere meditasjon for å oppdage sitt sanne selv eller sanne natur. Det er ingen definert guddom i zen. Det uttrykket som ligger nærmest en gudsdimensjon i zen, er det mye brukte begrepet om tomhet. Å si at alt er tomhet i buddhismen, er å si at alt består av det samme eller at alt i verden kommer fra det samme, "noe" (*suchness*). Dette grunnlaget "noe" som alt kommer fra, vil ikke zen-buddhismen definere, men lar spørsmålet stå åpent. Selv om det med tiden har utviklet seg nye forestillinger om Buddha som "guddommelig", og tanker om Buddha som en av mange inkarnasjoner, er det viktig å understreke at Buddha selv påpekte at han bare var et menneske. Hvis det i så måte skulle være en eller annen "Gud" i buddhismen kan et mulig svar være at det guddommelige finnes i mennesket selv, og at alle mennesker kan oppnå en slik "status", fordi alle mennesker har "Buddhas" natur.

4.3.3 Den buddhistiske tale om tomhet

Når en hører at zen betyr å oppdage sitt sanne selv eller sanne natur, kan en naturligvis stille seg det spørsmålet om søken i zen er selvsentrert eller egoistisk. Selvpptatthet er noe en kan finne i alle religioner som søker innover, inkludert zen-buddhismen. Thelle mener derimot at de som kun er ute etter en behagelig egotripp, bør finne andre metoder enn zen. For noe av poenget med å finne seg selv i zen, skriver han, er ikke å stadfeste sine egoistiske drømmer, men å rive masken av det falske ego så det "opprinnelige ansikt" kan komme frem:

"Den nye verdenen oppstår når man splintrer den kunstige verden man har bygget omkring seg selv. I zen finner man sitt eget vesen når egoet dør." (Thelle 1991:48).

Hva betyr det så at egoet dør? I *Kjære Siddhartha!* knytter Thelle dette temaet til den buddhistiske tale om tomhet. Den buddhistiske tomhet kan kort sagt sies å være basert på en radikal avsløring: ting og tilstander har sin eksistens bare i det uendelige nettverket av sammenhenger (Thelle 2009b:179). Siden ting og tilstander er uten egeneksistens er de flimrende og ubestandige, men nettopp som forgjengelig, akseptert som flimrende og forbigående, får tingene mening. De vender tilbake, aksepteres som skjønne, -nettopp i sin forgjengelige skjørhet i form av alt vi møter i våre liv. Det sanne liv blir da å oppdage at ens ego er tomt. Å glemme seg selv blir da å stadfestes av alle ting: Den som tømmes for begjær, får tingene i gave.

Konsekvensen av læren om den buddhistiske tomhet kan altså sies å være en forventning om at alt forandrer seg når mennesket tømmes for sitt ego. Det vil si å gi avkall på sitt selv og finne sitt sanne vesen i total selvhengivelse til alle ting. Når sinnet slipper sine forvrengninger av virkeligheten, kommer menneskets opprinnelige natur til syne. Samtalen når en blindgate når en formulerer eller tilrettelegger innsikten i filosofiske begreper, men en snakker samme språk når en tilbyr en konkret beskrivelse av personen som har blitt det han var ment å være (Thelle 1991:48). I denne sammenheng henviser Thelle til Dogen Kigen (1200-1253), en av Japans ledende zen-mestere. Han sa følgende til sine disipler:

Å lære Buddhaveien å kjenne er å lære seg selv å kjenne.

Å lære seg selv å kjenne er å glemme seg selv.

Å glemme seg selv er å stadfestes av alle ting.

Å stadfestes av alle ting er å gi slipp på ens kropp og sinn, og gi slipp på andres kropp og sinn.

Alle spor av opplysning forsvinner, bare den sporløse innsikt varer ved uendelig.

Denne sansen for at det sanne mennesket blir til når egoet går til grunne, eller at det sanne mennesket blir født når egoet dør, kan i følge Thelle fungere som en bro mellom kristne og buddhister (Thelle 1991:48). Han har vært i dialog med buddhister som mener at deres tale om tomheten kan gi kristne nye perspektiver på forståelsen av korset og av Gud (Thelle 2009b:183-185). Guds kjærlighet er tom i den forstand at han tømmer seg for sitt eget guddommelige ego så han kan være Gud for alt som lever. Det buddhistiske tomhetsbegrepet kan igjen kobles til det greske ordet *kénōsis*, "uttømmelse". Jesus Kristus uttømte sin

guddommelighet i uselvisk kjærlighet. Bakgrunnen for dette begrepet er formaningen fra Filipperebrevet 2:5-11, som handler om å ha det samme sinn som Kristus.

4.3.4 Fingeren og månen

Thelle sier også at det er noe med den radikale ærligheten i den buddhistiske veiledningen som har vært viktig for ham. Det avgjørende er ikke nødvendigvis velformulerte og intelligente svar eller teorier, det er den direkte erfaringen:

“Zen har en forventning om at teoriene og forklaringene smuldrer opp - man taler om at man må bli en tett sammenfiltret klump av tvil - først deretter kan tingene klarne. Etter den store død kommer nytt liv, etter den store tvil kommer den store tro. Dette er for så vidt ikke ukjent i kristen spiritualitet, men i mange tradisjoner har man ofte fryktet tvilen og krisen.” (Thelle 2011: Intervju).

Videre sier han at den buddhistiske helhetsvisjon av *pratitya samutpada*, "alle tings gjensidige avhengighet og betingethet", har vært en viktig utfordring til kristen tenkning, både når det gjelder universell enhet og solidaritet. Samtidig har han sett at kristen teologi, med langt mer personlige og metaforiske kategorier for å beskrive forholdet mellom Gud, menneske og skaperverk, på mange måter har hatt større påvirkningskraft i sin sterke symbolikk og etiske utfordring. Han sier at buddhismen har vært en stadig påminnelse om det han visste i utgangspunktet:

“Gud sprenger alle våre kategorier, all teologi er symboltale med det språket vi har, der er alltid noe bortenfor ordene.” (Thelle 2011: Intervju).

Knyttet til sistnevnte uttalelse henviser Thelle til den klassiske zen-buddhistiske lignelsen om fingeren og månen. Lignelsen finnes blant annet i Thelles bok, *Zen - Lyden av én hånd*, hvor han skriver at zen i enda sterkere grad enn andre buddhistiske tradisjoner markerer “den ordløse innsikt” (Thelle 2001:14). I følge Thelle skyldes dette trolig zens påvirkning fra taoismen, som er radikal i sin avvisning av ord. I *Tao te Ching* heter det:

“Den som vet, taler ikke. Den som taler, vet ikke.” (Tao te Ching, gjengitt av Thelle 2001:14).

Buddhismen, inkludert zen-buddhismen, er full av ord og har endeløse samlinger av sutraer, filosofiske analyser og beretninger. Samtidig som at zen har en usvikelig sans for at “det egentlige” ikke kan sies med ord, er ordene fortsatt nødvendige for å formidle innsikten. Ordene blir ransakende og spørrende. Zen-buddhistene sier at ordene er som en finger som peker på månen. Problemet oppstår når en blir så opptatt av fingeren at en glemmer månen, den usagte dimensjon bortenfor ordene. Det betyr derimot ikke at ordene er meningsløse. Språket kan fungere som et redskap som kan peke på en virkelighet bortenfor ordets grense, men blir en for opptatt av å analysere og definere det, smuldrer det bort mellom fingrene våre (Thelle 1991:24).

Når det gjelder språkets begrensning i teologien, henviser Thelle i en artikkel også til de store teologene på 300-tallet, Kappadokierne (Thelle 2007). De gav oss trosbekjennelsene, formet skarpe formuleringer og distinksjoner for å definere Guds vesen og energier, treenigheten og Kristi to naturer. Et poeng som er viktig å ta med seg videre er at de samtidig understreket at det guddommelige mysterium alltid ville være skjult. Dette kommer blant annet til uttrykk i ikonografien. Ikonene har et ansikt som representerer Guds nærvær i verden, gjennom Kristus eller en helgen, men selve bakgrunnen er alltid i gull, som er et symbol for det skjulte guddommelige mysterium som ikke lar seg gripe. Der står bare tre bokstaver: *ho òn*, ”den værende”. Disse tankene gjenspeiles i den apofatiske tradisjonen som jeg tidligere har vært inne på i forbindelse med Thomas Merton. Guds dypeste vesen kan aldri helt gripes i våre begreper.

4.4 Thelles bruk av metaforer

4.4.1 Tre viktige metaforer

Som sagt er det ikke abstrakte begreper som dominerer i Thelles forfatterskap, men det er metaforene. Det er særlig tre viktige metaforer han bruker for å beskrive sine erfaringer og møter med andre tradisjoner og livssyn: "Grenseland", "Misjonærens omvendelse" og "Troens

følgesvenn". Jeg har analysert disse for å kunne si noe om hans religionsteologi og tanker rundt hva han ønsker å formidle.

4.4.2 Grenseland

"Grenseland" dukker opp som en undertittel i begge bøkene. For Thelles vedkommende er det både et helt konkret og et symbolsk grenseland: en geografisk reise til Japan, men også en åndelig reise i grenselandet der tro møter tro (Thelle 2002). I *Hvem kan stoppe vinden?* innleder han med å fortelle at han krysset grenser fordi han hadde et oppdrag. Dette oppdraget var å invitere mennesker til å gå hans trosvei, samtidig som det var en nyorientering i ukjent land (Thelle 1991:7). Det var tider hvor han ikke helt visste hvor han var, og lurte på om han var på vei bort fra troen. Ferden inn i grenselandet krevde ham til regnskap. For ham sier det noe om utfordringer, inspirasjon og de forandringsprosessene som skjer i møte med andres tro og livserfaringer. Thelles påstand er at grenselandet ikke bare er i Østen, Midtøsten, eller i Oslo øst og andre steder der en møter mange som tilhører andre religioner. Det er også grenseland der en møter humanetikk, irreligiøsitet, ateisme og ulike ideologier, eller likegyldighet. Faktisk går grenselandet også i våre egne sinn skriver han (Thelle 2002). Buddhisten er ikke bare der ute, men kan gjenkjennes som egne indre stemmer en må forholde seg til.

4.4.3 Misjonærens omvendelse

Av og til bruker Thelle også uttrykk som "gjestfrihet" eller "troens gjestfrihet". I *Kjære Siddhartha!* bruker han metaforen eller uttrykket "Misjonærenes omvendelse" for å sette ting på spissen. Noe av det som kanskje ligger bak, sier han, er det John B. Cobb Jr. beskriver i *Beyond dialogue: Toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism* (1982). Cobb representerer en form for prosessteologi og skriver om det han kaller for en "gjensidig transformasjon". Dersom kristne og buddhister våger å åpne seg for hverandre kan det skje en forandring hos begge parter mener han. Thelle er opptatt av de samme tankene.

"Jeg vil nok holde fast på misjon som "sharing faith": å dele sin tro, ønsket om å formidle det man står for, gjerne omvendelse, som jeg tror er en viktig del av ethvert virkelig møte. Kanskje noe av det kommer til uttrykk i det jeg skriver om "Misjon og

røtter”, eller kanskje ”Disipler og tilhengere” (i Hvem kan stoppe vinden?) der jeg kontrasterer såmannsvirksomhet med aggressive evangelisering og krigsretorikk.” (Thelle 2011: Intervju).

Thelle holder fast på viktigheten av å dele sin tro eller ønske om å formidle det en står for. Han tror på omvendelsen, at meningen blir til i møte med den andre. I senere tid har han vært opptatt av den jødiske mystikeren og dialogfilosofen Martin Buber (1878-1965) sitt bidrag til den spirituelle dialogen (Leirvik 1996:159). Noe han skriver om i *Ditt ansikt søker jeg - Tekster om tro* (1993), som er et essay om en dobbelt lengsel: menneskets søken etter et sannere gudsbilde bortenfor vrengebilder og tomme ord, og den enkeltes uro etter å finne sitt eget ansikt (Thelle 2005:7). Når det gjelder Martin Buber peker han på to forskjellige måter å møte virkeligheten på. Den første er Jeg-Du-relasjonen, hvor begge parter både svarer og stiller spørsmål, eller den andre som er Jeg-Det-relasjonen, hvor den ene parten gjør den andre til et objekt. Buber beskriver en ekte dialog som et møte mellom et Jeg og et Du, og ikke mellom et Jeg og et Det:

”Grunnordet Jeg-Du kan bare sies med vårt hele vesen. Samlingen og sammensmeltningen til det hele vesen kan aldri skje gjennom meg og kan aldri skje uten meg. Jeg blir til ved Du’et. Idet jeg blir Jeg, sier jeg Du. Alt virkelig liv er møte.” (Buber 1992[1923]:13).

I dette sitatet ligger en understrekning av at et virkelig møte mellom to subjekter, er et møte som kan forandre relasjonen mellom dem. For Buber er språket avgjørende når det gjelder å kvalitetsbestemme et møte, hvor språket både er en måte å forholde seg på og en måte å kommunisere på. Språket må underlegges en etisk refleksjon, da språket ses på som en handling. Språket er verdiladet og tilhører menneskers væremåte, både verbalt og ikke-verbalt språk (Runquist 1998:75–78, gjengitt etter Grung 2005:92).

I en dialog er det i følge Buber en forutsetning at ulikhetene får komme fram. Slik jeg ser det er Thelle inspirert av Buber i den forstand at det er avgjørende at en ikke betrakter andre mennesker som et objekt, men som et subjekt som står selvstendig og tar egne valg. Jeg-Du-relasjonen representerer en dialog som kan oppstå når mennesket møter den andre med hele sitt vesen, ved å legge alle sine fordommer bak seg. I et pluralistisk samfunn preget av flere sannheter må en lære å forholde seg til ulike verdi- og livssyn. Selv om et samfunn har flere

sannheter, trenger ikke det nødvendigvis å bety at sannheten for den enkelte er relativ. For eksempel har filosofen Søren Kierkegaard (1813-1855) tidligere understreket religionens subjektive og personlige natur. I følge ham er sannheten subjektiv i betydningen personlig og individuell, men ikke tilfeldig og vilkårlig. Kierkegaard nekter heller ikke for at det finnes objektive sannheter, men eksistensielt sett er slike sannheter likegyldige. Sannheten blir for Kierkegaard identisk med tro, men ikke nødvendigvis en religiøs tro. Den kan også gjelde de etiske valgene et menneske gjør. Når en skal forstå hva sannhet er, må en holde seg til det enkelte menneske. Sannhet er ikke noe som blir oppdaget kollektivt som ved avstemning. Å si for eksempel at Jesus er den eneste veien til frelse er ikke et objektiv utsagn sammenlignet med å si at ”gresset er grønt”.

Thelle er heller ikke den som kun overgir seg til subjektive opplevelser og ikke har sans for vitenskapelig sammenligning. Han er med andre ord fullstendig klar over at det er situasjoner og tema hvor en religionsamtale nødvendigvis vil utvikle seg til konfrontasjon, konflikt eller kritikk. Men når det gjelder evangelikal religionstenkning, er han på mange måter kritisk. Ordet misjon vil for mange være negativt ladet med tanke på de grusomheter som har blitt gjort i misjonens navn opp i gjennom historien. Spesielt når misjonen blir en virksomhet rettet mot andre med sikte på å beseire dem:

”Enten vi kaller dem hedninger, buddhister, hinduer, muslimer, eller humanetikere – med sikte på å beseire dem, skjer det en forvrenging av forholdet. De blir motstandere. Verden deles i to, og det blir et enkelt for eller imot: Sannhet og løgn, lys og mørke, godt og ondt. Så må andre religioner bekjempes og undergraves.” (Thelle 1991:26).

Luthersk religionstenkning, basert på dialektikken mellom skapning og frelse, finner han for dualistisk. Samtidig antyder han at nyere luthersk skapelsesteologi, utfordret av møtet med andre religioner, kan ta vare på gamle lutherske innsikter og åpne for nye perspektiver. I artikkelen "Religionsteologien Rubicon" skriver Thelle at de evangelikale kanskje kan bidra til å forme en religionsteologi som kombinerer troskapen mot Kristus, med åpenhet for andre religioner (Thelle 1989:230:f, gjengitt av Lande 2006:199). Denne åpenheten bygger han videre på i *Hvem kan stoppe vinden?*, hvor han skriver at en ny verden kan åpne seg, dersom en lar forsvarsverkene falle og våger å røre ved de dypere lengsler og uløste gåter. Der hvor tro deles og prøves, åpner det seg en ny verden for forståelsen av misjon: Misjon er ikke å

beseire motstandere, men å møte medstandere i sårbar åpenhet (Thelle 1991:27). Ordene blir da ransakende, lyttende, spørrende, nære og farlige, fordi tankene brytes.

Thelles tilnæringsmetode har altså blitt åpenhet, det motsatte av den "tre ned over hodet på folk-holdningen" mange forbinder med misjonsvirksomhet. I denne sammenheng er Thelle, i følge tidligere kollega Aasulv Lande, i samsvar med sentrale buddhistmisjonske tradisjoner når han hevder at misjonen må være villig til å lytte og lære (Lande 2006:193). Lande skriver også at Thelle, etter hans syn, opererer med to teologiske holdninger knyttet til hvordan en henvender seg til den andre. Det ene går på sannhetssøking, og den andre går på kontekstualisering (Lande 2006:184). Kristen misjon, skriver Thelle, må ta vare på det positive i den kulturen og tradisjoner hvor det kristne budskap formidles:

"Bare når kristen misjon utvikler sansen for det som rører seg på dypet i andre religioner og kulturer har den rett til å kalle mennesker til Jesu disipler. Da vil det skje i varhet for de røtter som er nødvendige "hvis livet skal leves i sin hele fylde og mening". (Thelle 1991:89).

Når det kommer til søkemotivet er det sentralt i kontekstualiseringen og Lande tolker dette til å gjelde i eksistensiell forstand: En søker ikke bare for å forstå og for å bedre kommunisere, men for å vokse i tro. Å lære av andres kultur og religion er med andre ord blitt et helt sentralt tema i Thelles misjonssyn. Slike holdninger har vært et helt sentralt konsept i Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon etter Karl Ludvig Reichelt. Misjonæren formidler sin tro gjennom å søke etter Kristus i andre religioner og kulturen en er omgitt av (Lande 2006:197). Søkebegrepet er orientert mot Kristus og illustrerer en inklusivistisk religionsteologi. Kristus er allerede nærværende i menneskets søken. Her kommer også Thelles ansiktsmetafor inn: det handler om å gi søkeren et ansikt.

4.4.4 Det veiløse landskap

Ut i fra mitt intervju av Thelle og hvordan han belyser sitt møte med zen i sine to bøker, tenker jeg at zen førte til endringer i hans teologiske oppfatninger, i den forstand at møtet med zen gjorde ham mindre opptatt av den filosofiske, eller rasjonelle siden ved religiøs tro. Han

skriver også selv at han ikke hører til dem som søker autoritative svar, understøttet av teologi og fornuft i skjønn forening:

“Bak alle forklaringer og svar venter andre spørsmål og nye gåter. Mitt forhold til sannheten er intuitiv. Den kommer til meg som en sitrende glede når jeg plutselig vet at jeg er i berøring med Virkeligheten. Uomtvistelig. Det er som å gjenkjenne noe jeg alltid har visst, men ennå ikke oppdaget. Jeg har større glede av sanne spørsmål enn av intelligente svar. For spørsmålene åpner utsynet mot nye landskaper, mens svarene sjelden holder hva de lover - især hvis de gir seg ut for å være endegyldige. I stedet for å løse gåtene, kan svarene lukke dører og stenge oss inne i ørkesløse irrganger.”
(Thelle 1991:9).

I følge Lande har Thelle blitt mer agnostisk i sin søken, enn teologer flest, etter møte med zen-buddhismens utfordringer (Lande 2006:180). Han stanset tidlig i den rasjonelt søkende prosessen. Etter noen års arbeid som misjonær i Japan, opplevde han at ordene brøt sammen. Gjennom et langt studium hadde Thelle lært å bruke ord og begreper som ble føyet sammen til en teologisk helhet. Det var et hus med fine fasader, men innholdet var lånt gods, hentet fra barndomshjem, kirker og møtelokaler, teologiske lesesaler og auditorier, og fra bøker, skriver han (Thelle 1991:22). Hans første møte med en zen-mester i Kyoto, fikk ham til å ane at spekulasjoner og fromme forklaringer kunne skille ham fra livet:

”Han gjennomskuet meg og visste at jeg talte ord som bare levde i hjernen og litt i hjertet, men ikke i nyrer og innvoller og hjerteslag og ånderett.” (Thelle 1991:22).

Thelles møte med dypt religiøse japanere gjorde at tvilen ubarmhjertig kom snikende. Det var mye som tæret på hans tro. Thelle definerer det han opplevde for "det veiløse landskap", men nettopp gjennom tvilen kom han til å oppdage glemte sider ved kristen tro. Selv omtaler han tvilen som ”troens følgesvenn” (Thelle 1991:16). Det han prøver å kommunisere, slik jeg ser det, er at tvilen kan skjerpe troen fordi den tar tilværelsen på alvor. Thelle uttrykker også dette i en nettartikkel med tittelen "Venn med tvilen", hvor han i et intervju påpeker at tvilen heller ikke er utelatt i Bibelen. Til og med den siste gangen Jesus viste seg for sine disipler, var det noen som tvilte:

”Og da de fikk se ham, falt de ned og tilbad ham, men noen tvilte.” (Matt 28,16.)

Thelle undrer seg over hvorfor denne kommentaren om tvil har fått plass (Bjelland 2006). Hans poeng er at svarene ikke gir seg uten videre. Det faktum at tvilen markeres så tydelig i evangeliets avsluttende høydepunkt, gir en frihet til å være mindre fryktsomme i troens omgang med tvilen: Tvilen kan tillate seg å se at verden er stor og sammensatt, at verden ikke bare er god men også kald og hjerteløs. Likevel på tross av uforklarlige motsetninger og meningsløshet, er det fortsatt rom for noe større. Selv om tvilen kan bryte ned troen, kan den også bli en medvandrer som tvinger mennesket til å se seg selv i øynene og være ærlig ovenfor Gud og mennesker.

4.5 Thelles selvforståelse og identitet etter vandringsen i Øst

4.5.1 En kristen som har møtt Buddha

Thelle reiste ut for å omvende Østen, men i stedet tok han Østen med seg hjem igjen (Thelle 2009b:200). Slik formulerer han seg for å utrykke hvordan Østens religioner og filosofier formet hans måte å tenke på. Han selvforståelse og identitet var ikke helt den samme etter møtet med de østlige tradisjoner. Thelle setter det nok litt på spissen når han skriver dette. På den ene siden tenker jeg at han til en viss grad var påvirket av tradisjonen etter Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon/Areopgaos og Karl Ludvig Reichelt, før han reiste til Japan. På den andre siden måtte han nok erfare buddhismen på nært hold før han virkelig forstod essensen i Reichelts tankegang. Reichelt snakket som sagt om at en økt innsikt i andres tro kunne være med på å gi en økt innsikt i egen tro. En større åpenhet for andres innsikt og erfaringer, kunne gi en større trygghet på egen identitet og forventning om å oppdage nye sider ved egen tro. I denne sammenheng kan en si at Thelle på mange måter har fungert som en av Reichelts arvtakere, både som misjonær, medlem og tillitsvalgt i organisasjonen.

Når det kommer til Thelles egne beskrivelser av hva han erfarte i Japan, er det ingen tvil om at Østens tankesystemer utfordret ham på flere områder. Akkurat som kristendommen gjennom historien har vært i dialog med hellenistisk filosofi, naturvitenskapen og samfunnsvitenskapen, har Thelles møte med den buddhistiske filosofi og religiøse praksis utfordret hans kristne ståsted. Faktisk beskriver han seg selv som en kristen som har møtt Buddha (Thelle 2009b:200). En kan si at han opplevde et oppbrudd fra sin egen oppveksts ferdigdefinerte teologi. Det var møtet med Østens religioner som for alvor vekket

pilegrimsinstinkt i ham. Gjennom dialog og samtaler med sine buddhistiske venner kom han til å gjenoppdage elementer i evangeliene. Zen var ikke særlig opptatt av ord, begreper og forklaringer, men erfaringer og levd liv. Dette er nok en av grunnene til at Thelle i senere tid særlig har vært opptatt av den erfaringsmessige dimensjonen ved religiøs tro. En kan si at zen-språket og dens tilnærming til individets konkrete livsbetingelser, var et viktig steg på veien i hans leting etter å finne et språk som kommuniserte hans tanker og erfaringer om sin religiøse tro.

4.5.2 Troen som et stort rom

Mange stiller seg nok spørsmål om hvor Thelle står etter møtet med Østens vismenn. Når det gjelder identitetstematikken kommer dette kanskje klarest til uttrykk i siste kapittel av *Kjære Siddhartha!*, men også her først og fremst i narrativ form. I dette kapittelet skriver Thelle et brev til seg selv, hvor han undrer seg over endring: Var han den samme som før møtet med zen og østens tradisjoner? Noen lurer på hans kristne identitet, er den uklar? Har han blitt en hybrid, -en troens blandingsrase hvor ulike elementer går opp i en ny enhet? Thelle er ikke den som liker å bli satt i bås, kanskje fordi han er redd for å bli innesperret. Heller ønsker han å være fri til å vandre i et åpent landskap, som han selv mener gjør troen til noe større (Thelle 2009b:200). I *Hvem kan stoppe vinden?* definerer han religionsdialog og sitt misjonsvirke som veien “mot en større tro” (Thelle 1991:107). En kan si at møtet med buddhismen har formet Thelles syn på troen som et stort rom. Han skriver at en større tro tar konsekvensen av Bibelens tale om at “alle ting” ble skapt i Kristus, ved ham og til ham:

“Min lengsel etter en større tro ble vakt av det guddommelige nærvær jeg mente å se i Østens grenseland. Det kunne være forvirrende, kaotisk og uklart, men jeg var aldri i tvil om at Han var der. Jeg ønsket å sette navn på nærværet, vise dets sanne vesen. Og samtidig satte grenselandet spor i mitt sinn, ga meg en større sans for nærværets skjulte mysterium.” (Thelle 1991:109).

Det Thelle ønsker å formidle i sine to bøker, slik jeg ser det, er at de teologiske og filosofiske svarene ikke bør være statiske, nettopp fordi mennesket hele tiden er under endring. I den mening blir formidlingen av den kristne tro også en forventning om å oppdage nye sider ved egen tro. Mange kan miste eller forkaste troen nettopp fordi en tror den skal være

uforanderlig, og dermed ikke gir plass til alt det livet kan føre med seg. Det er fort å glemme at andres blikk kan hjelpe oss til å se nye ting. Andres ører kan gjøre oss var for stemmer en ellers ikke legger merke til. Ofte er det en allmenn oppfatning at troen er noe en får utdelt som ung og at den skal beholdes uforandret livet ut. Men i følge Thelle er det ikke slik livet er. Våre tanker og følelser endrer seg, og det er fort å glemme at en endrer oppfatninger og utvikler nye perspektiver underveis. Troen må prøves. Gjør den ikke det, blir den heller ikke livserfaring.

4.6 Oppsummering analysedel 2

I dette kapittelet har jeg gjort rede for hvilke endringer i teologiske oppfatninger, selvforståelse og identitet dialogerfaringene med zen-buddhismen har medført for Notto R. Thelle: Thelle vokste opp i en tradisjonell norsk luthersk tradisjon, samtidig som han hadde en bakgrunn i en kontekst hvor det var åpenhet og toleranse ovenfor andre religiøse tradisjoner. Særlig var han nok påvirket gjennom arven etter Karl Ludvig Reichelt.

I perioden 1969-1985 var han utsendt som misjonær for Den Nordiske kristne Buddhistmisjon til Japan. Når det gjelder Thelles møte med zen ble han sterkt utfordret på troens dybde dimensjon og den indre erfaringen, noe som teologisk først og fremst utfordret og inspirerte han med hensyn til det teologiske menneskesynet: forventningen om at mennesket er skapt i Guds bilde og dermed i sin dypeste menneskelighet er gitt en gudsdimensjon. Thelle er også inne på at det er noe med den radikale ærligheten i den buddhistiske veiledningen som har vært viktig for ham. Det avgjørende er ikke nødvendigvis velformulerte og intelligente svar eller teorier, men det er den direkte erfaringen. Zen har i denne sammenhengen vært en stadig påminnelse om det han visste i utgangspunktet: Gud sprenger alle våre kategorier, all teologi er symboltale med det språket vi har, og det vil alltid være noe bortenfor ordene.

Thelles tilnæringsmetode har blitt åpenhet, det motsatte av den "tre ned over hodet på folkholdningen", som mange forbinder med misjonsvirksomhet. Thelle holder likevel fast på viktigheten av å dele sin tro eller ønske om å formidle det en står for. Han tror på omvendelsen, at meningen blir til i møte med den andre. Der tro deles og tro prøves, mener han det åpner seg en ny verden for forståelsen av misjon: Misjon er ikke å beseire motstandere, men å møte medstandere i sårbar åpenhet. Selv definerer han religionsdialog og

sitt misjonsvirke, som veien "mot en større tro". Møtet med Østens tradisjoner gjorde at Thelle ble mindre opptatt av den filosofiske, eller rasjonelle siden ved religiøs tro. En kan si at han ble mer agnostisk i sin søken enn teologer flest, etter møte med zen-buddhismens utfordringer. Han opplevde at ordene brøt sammen. Møte med dypt religiøse japanere gjorde at tvilen ubarmhjertig kom snikende. Han definerer det han opplevde for "det veiløse landskap", men gjennom tvilen kom han til å oppdage glemte sider ved kristen tro. Selv omtaler han tvilen som "troens følgesvenn". Tvilen kan skjerpe troen mener han, fordi den tar tilværelsen på alvor.

Thelle reiste ut for å omvende Østen, men i stedet tok han Østen med seg hjem igjen. Hans selvforståelse og identitet var ikke helt den samme etter møtet med de østlige tradisjoner. En kan si at han opplevde et slags oppbrudd fra sin egen oppveksts ferdigdefinerte teologi. Selv om han til en viss grad var kjent med Reichelts tankegang, var det møtet med Østens religioner som virkelig vekket pilegrimsinstinktet i ham. Gjennom dialog og samtaler med sine buddhistiske venner kom han til å gjenoppdage elementer i evangeliene. Zen var ikke opptatt av ord, begreper og forklaringer, men erfaringer og levd liv. Thelle har med tiden blitt svært opptatt av den erfaringsmessige dimensjonen ved religiøs tro.

5. Analysedel 3: Problemstilling 2

5.1 Komparasjon av Merton og Thelle

5.1.1 Kort tilbakeblikk på problemstilling 1

I analysedel 1 og 2 har jeg gitt individuelle fremstillinger av Mertons og Thelles dialogerfaringer med zen-buddhismen, og gitt et svar på hvilke endringer i teologiske oppfatninger, selvforståelse og identitet dialogerfaringene medførte for dem. Samlet sett utviklet både Merton og Thelle nye teologiske perspektiver etter hvert som de ble konfrontert med zen. De opplevde ikke at møtet med zen førte dem bort fra deres kristne tro, men snarere bidrog den til å utdype deres kristne tro, selvforståelse og identitet.

Når det gjelder Thomas Merton, ble det en korrespondanse mellom hva han selv ønsket å være og det han møtte i zen-buddhismen. Hemmeligheten med zen var for ham idealet om virkelighetsnærhet. Studiene av zen og dialogen med Suzuki på 1960-tallet førte til endringer i hans teologiske oppfatninger, nærmere bestemt hans forståelse av kontemplasjon. Han beveget seg fra en mer tradisjonell og dogmatisk beskrivelse av kontemplasjon til å vektlegge en mer allmennmenneskelig og erfaringsbasert beskrivelse. Møtet med zen gjorde noe med Mertons selvforståelse og identitet. Det foregikk en bevegelse fra en tilbaketrukket rolle mot en mer verdensåpen rolle i hans liv.

Når det kommer til Notto R.Thelles møte med zen ble han utfordret på troens dybde dimensjon og den indre erfaringen. Teologisk utfordret og inspirerte dette ham når det gjelder det teologiske menneskesynet: forventningen om at mennesket er skapt i Guds bilde. Også den radikale ærligheten i den buddhistiske veiledningen har vært viktig for ham. Det avgjørende er ikke nødvendigvis velformulerte svar eller teorier, men heller den direkte erfaringen. Zen var en stadig påminnelse om det han i utgangspunktet visste: Gud sprenger alle våre kategorier og all teologi er symboltale med det språket vi har. Møte med Østens tradisjoner førte til at han ble mindre opptatt av den filosofiske eller rasjonelle siden ved religiøs tro. Thelles selvforståelse og identitet var ikke den samme etter møtet med zen og den japanske

kulturen. Dette fordi han opplevde et slags oppbrudd fra sin egen oppveksts ferdigdefinerte teologi.

Videre i dette kapittelet skal jeg på grunnlag av analysedel 1 og 2 inngående ta opp avhandlingens andre problemstilling:

2) Er det fellestrekk i deres erfaringer som kan bidra til å etablere et felles referansepunkt for religionsdialog?

5.1.2 Dialogen om religiøs erfaring

Den katolske kirke opererer med fire former for tverr-religiøs dialog, foreslått eller akseptert i et offisielt dokument utlevert av den katolske kirke ved kardinal Francis Arinze, tidligere leder av the Pontifical Council for Interreligious Dialogue. Inndelingen finnes blant annet i artikkelen *Dialogue and proclamation* (1991). Typologien som her brukes forekommer meg å være hensiktsmessig for å kunne plassere dialogerfaringene til Merton og Thelle i en kontekst. De fire kategoriene er:

- 1. The dialogue of life.*
- 2. The dialogue of action.*
- 3. The dialogue of theological exchange.*
- 4. The dialogue of religious experience.*

Dagliglivets dialog tar utgangspunkt i hverdagskonteksten, nærmiljø, nabolag, skole og arbeidsfellesskap og fokuserer på hvordan religion og ulike livssyn kommer til uttrykk i hverdagen. Handlingsdialogen eller den samfunnsetiske dialogen, refererer til kristne og andre troende eller religiøse om å samarbeide om et felles ansvar for verdens utvikling. Denne kan for eksempel være gjeldene i saker som krig og fred, miljø og ressurser, samt fattigdom og sosiale problemer.

Den tredje kategorien er kanskje først og fremst for eksperter innenfor teologi eller andre religioner og livssyn, som møtes for å diskutere og utveksle informasjon om virkelighetsforståelse, livssyn og etikk.

Den sistnevnte kategorien er den formen for dialog som vektlegger religiøs erfaring. Den refererer til personer som har dype røtter i sin egen religiøse tradisjon og ønsker å dele sine erfaringer med andre. For eksempel å dele hvordan deres tro kommer til uttrykk knyttet til ulike måter å søke Gud som den absolutte skaper, eller diskutere hva et kontemplativt liv innebærer i form av klosterliv, askese eller retreat.

Både Merton og Thelle kan først og fremst sies å ha vært delaktige innenfor dialogen om religiøs erfaring. Thelle kan i tillegg sies å ha vært aktiv innenfor dagliglivets dialog, mens Mertons engasjement for sosiale og politiske spørsmål kan knyttes til handlingsdialogen. Selv om begge kan knyttes til dialogen om religiøs erfaring, representerer de likevel to ulike tradisjoner: Merton, på den ene siden, var munk og tilhørte klostertradisjonen. Han avviste buddhismen og orientalsk tenkning i tjuårene. Senere omfavnet han den som et middel til å integrere og løse sin midtlivskrise. Merton var i dialog med Suzuki og zen hovedsakelig gjennom skriftlige kommunikasjonsmidler. Han hadde ikke erfart buddhismen på nært hold, da han skrev om zen, og kan sies å ha formidlet et noe romantisert bilde av zen og asiatisk kultur (Thurston 2007:23). Svakheten er at hans bøker nesten utelukkende bygger på Suzukis forståelseshorisont. Suzuki har også blitt kritisert av "sine egne" for å ha formidlet en forenklet utgave av zen, tilpasset et vestlig symbolunivers.

Thelle, på den andre siden, vokste opp i en norsk luthersk tradisjon, samtidig som han var påvirket gjennom arven etter Reichelt og Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon. Som misjonær og forsker opplevde han den japanske kulturen i hele 16 år. I motsetning til Merton hadde han erfart zen og buddhismen på nært hold før han skrev sine bøker.

Til tross for Mertons og Thelles ulike bakgrunn og utgangspunkt for dialogen, mener jeg å finne flere likheter knyttet til deres møte med zen. På grunnlag av analysedel 1 og 2 er det i hovedsak fem temaer som jeg finner relevant for videre diskusjon:

1. Teologisering av zen
2. Den zen-buddhistiske veiledningen.
3. Selvopdagelse.
4. Språkets begrensning i teologien og filosofien.
5. Sannhetsspørsmål.

5.1.3 Teologisering av zen

Som nevnt, opplevde verken Merton eller Thelle at møtet med zen førte dem bort fra deres kristne tro, men snarere bidrog til å utdype deres kristne tro, selvforståelse og identitet. De er heller ikke direkte opptatt av det teoretiske spørsmålet om zen-buddhismen, som helhetsforståelse, kan forenes med kristendommen eller omvendt. Først og fremst er de interessert i den praktiske siden ved zen-buddhismen. Likevel er det ingen tvil om at Merton går lenger enn Thelle når det kommer til en teologisering av zen. Selv om Merton påpekte at ethvert forsøk på å forklare zen ved hjelp av et teologisk språk var dømt til å mislykkes, gikk han likevel langt i sitt forsøk på å presentere zen for Vesten ved hjelp av et teologisk språk (se 3.4.5). Han skrev ikke bare deskriptivt om zen, men han gjorde zen til sitt eget. I forbindelse med selvoppdagelse sammenligner han, som sagt, kristen kontemplasjon med zen-erkjennelsen, *satori*, og stiller seg det spørsmålet om ikke zen-mestrene opplever Gud i oppdagelsen av den sanne natur (se 3.5.5). I denne sammenheng går Merton i retningen av en slags "Common Core" teori, forestillingen om at religionenes innerste essens og kjerne er mystikken. Dette var et tema som var oppe i tiden og et aktuelt tema i den samtiden han levde. Mertons stillingstakende til "Common Core" teorien, kan likevel ikke som helhetsforståelse tolkes som hans ensidige teologisk konklusjon, mener jeg. Han ønsket på ingen måte å kvele mysteriet rundt kontemplasjon i sine senere bøker (se 3.5.4).

Det er tydelig at Merton nesten utelukkende bygget sin forståelse av zen på Suzukis forståelsehorisont, ved at han rendyrket visse sider ved Rinzai-skolen. For å forklare forskjellen mellom læren til de to zen-skolene i Japan, Rinzai og Soto, henviser Merton som sagt til diktkonkurransen mellom Hui-neng og Shen-hsiu i *Plattformsutraen*. Han gir i liten grad uttrykk for at han identifiserer seg med Shen-hsius og Soto-skolens tradisjon, som betoner sittende meditasjon, *zazen*, og askese, som metoder til erkjennelse eller opplysning (se 3.4.3). For Merton var Hui-nengs speilbildemetafor og framstilling av zen den mest autentiske, og den type zen-lære han identifiserte seg med. Særlig hadde han sansen for Rinzai-skolens vektlegging av gåter og selvmotsigende utsagn, *kōan*, for å fremskynde innsikt. I følge Merton kunne enhver hverdagslig aktivitet forstås som meditativ, og på den måten innebære en innsikt i verdens "slikhet" eller sanne natur.

Da jeg intervjuet Thelle stilte jeg ham et spørsmål angående de to zen-skolene. Jeg spurte ham direkte om hvilket forhold han hadde til sittende meditasjon, og hvilken av de to zen-skolene i

Japan han identifiserer seg mest med. Han syntes dette var et vanskelig spørsmål, med tanke på at ingen av zen-skolene ønsker å se på seg selv som dualistiske:

“Jeg har nok en følelse av at Merton var veldig preget av D.T. Suzuki og kanskje noen av hans kolleger som på en særegen måte rendyrket visse sider av rinzai-tradisjonen. Jeg kan ikke huske at han i det hele tatt skriver noe særlig om Dogen, for eksempel. Mange omtaler det som Suzuki-zen. Jeg tror kanskje kontrastene kan overdrives. Ingen zen-tradisjoner vil se på seg selv som dualistiske, men har litt ulike fokus. Jeg har mediterert i begge tradisjonene uten at det har vært opplevd som noen kontrast. Jeg har hatt stor glede av Dogens skrifter, både hans mer filosofiske skrifter og de mer anekdotiske fortellingene (noen av dem er oversatt i ”Zen- Lyden av én hånd”), og likeså i de klassiske beretningene og gåtene som har preget kôan-tradisjonen. De fleste av mine zen-venner i Japan tilhørte nok rinzai-tradisjonen, og har lært meg mye. Det paradoksale og gåtefulle i kôan-tradisjonen minner meg mye om alle paradoksene i kristendommen som en aldri får svar på, men som av og til oppløser seg og blir borte fordi en får et annet perspektiv.” (Thelle 2011: Intervju).

Thelle nevnte også at *Plattformsutraen* finnes i ulike versjoner, og at det finnes ulike tekstvarianter av de ulike versene, derfor er en eksakt oversettelse av denne teksten nærmest umulig, det vil alltid bli en tolkning. Han har selv oversatt viktige deler av denne sutraen i *Zen - lyden av én hånd*.

5.1.4 Den zen-buddhistiske veiledningen

Thelle er inne på at det er noe med den radikale ærligheten i den zen-buddhistiske veiledningen som har vært viktig for ham (se 4.3.4). Zen fungerte også som en slags veiledning for Merton. Under konflikten med abbeden og klosterfelleskapet, opplevde han zen-visdommen som trøstende og oppmuntrende (se 3.3.4). Den førte til en individuell utvikling og ble en slags utvei fra midtlivskrisen han hadde på 1950-tallet. Merton oppdaget zen som noe annet en religion. Zen måtte skilles fra ethvert religiøst eller filosofisk system, ettersom den verken benektet eller bekreftet en bestemt struktur. I Mertons øyne var zen mer en psykologisk tilnærming til livet som kunne være gjeldende i flere kontekster i det dagligdage liv (se 3.4.5). Zen kunne fungere som en metode til å kritisere og klargjøre

elementer ved det dagligdagse liv. Denne tankegangen ønsket han å formidle til andre troende, fordi han mente den kunne gjøre livet til noe mer positivt. For det første ønsket han å overføre disse tankene til det kristne klosterlivet, slik at kontemplasjon ikke nødvendigvis bare skulle forbindes med et liv i ren stillhet og tilbaketrukkethet. For det andre mente han at det religiøse liv i vest manglet et "indre religiøst liv". Gjennom zen så han altså et fornyelsespotensial for åndelig vekst både på personlig nivå og samfunnsnivå.

Når det gjelder Mertons beskrivelse av zen som en psykologisk tilnærming til livet, kan en i denne sammenheng si at han var forut for sin tid. I siste del av det 20. århundre har zen-buddhismen kommet med mange innspill og bidrag til vestlig tenkning i flere kontekster. Selv tenker jeg at dette hovedsakelig skyldes at zen legger vekt på individets konkrete livsbetingelser, og er mindre opptatt av abstrakte begreper og metafysiske forklaringer. Ofte blir religion i mange sammenhenger identifisert med overgivelse og med det overnaturlige, og har derfor en tendens til å bli en mer eller mindre dogmatisert trosform som bygger på fortolkninger og formaninger. Zen-buddhismen er et unntak, siden den fokuserer mer entydig på den direkte erfaring "her og nå" som veien til innsikt. I løpet av de siste 40 årene har det vært et bokras i såkalt *mindfulness*-litteratur i Vest. *Mindfulness* kan beskrives som en metode som tilstreber å bli mer tilstede i hverdagen og bli mer bevisst over våre egne valg. Begrepet kan omtrentlig oversettes med årvåkenhet, oppmerksomhetstrening eller bevisst tilstedeværelse. Den vietnamesiske fredsaktivisten og zen-munken Thích Nhất Hanh har vært en av de mest aktive til å formidle *mindfulness*-tankegangen i Vest, og er særlig kjent for boken *The Miracle of Mindfulness* (1975). I dag holder han til i Frankrike på Plum Village, et buddhistisk senter for nonner, munk og personer som ønsker å lære mer om meditasjon som metode for å bli mer bevisste og oppmerksomme. Jon Kabat-Zinn er kjent for å ha overført deler av denne tankegangen til psykoterapien.

Thelle skriver at et menneske i følge zen er kalt tilbake til den opprinnelige bevissthet "her og nå" (se 4.2.2). I det siste har han også viet *mindfulness*-tankegangen oppmerksomhet. Nylig publiserte han en artikkel i magasinet *Strek*, hvor han nettopp reflekterer over hvordan *mindfulness* har blitt en trendig kur mot stress og angst (Thelle 2011).

5.1.5 Selvopdagelse

Helt siden Merton skrev *Seeds of Contemplation* var han gjennomgående opptatt av hvordan en kunne erfare Gud i sentrum av oppdagelsen av sitt sanne selv (se 3.2.5). Derfor talte zens forestillinger om å finne tilbake til sin egen menneskelighet, direkte til Merton (se 3.4.4). Thelle er inne på det samme. Å finne seg selv i zen er ikke å stadfeste sine egoistiske drømmer, men å rive masken av det falske ego så det "opprinnelige ansikt" kan komme frem (se 4.3.3). Thelle forlenger disse tankene i henhold til zens forventning om at mennesket bærer svarene med seg, noe som utfordret og inspirerte ham med henhold til det teologiske menneskesynet: forventningen om at mennesket er skapt i Guds bilde og dermed i sin dypeste menneskelighet/skapthet er gitt en gudsdimensjon (se 4.3.1).

Den buddhistiske helhetsvisjon av *pratitya samutpada*, "alle tings gjensidige avhengighet og betingethet", har vært en viktig utfordring til kristen tenkning, både når det gjelder universell enhet og solidaritet, sier Thelle (se 4.3.4). Samtidig har han sett at kristen teologi - med sine langt mer personlige og metaforiske kategorier for å beskrive forholdet mellom Gud, menneske og skaperverk - på mange måter har hatt større påvirkningskraft i sin sterke symbolikk og etiske utfordring. I forbindelse med selvopdagelse påpekte Merton nettopp at selvrealisering ikke bare er en erkjennelse av egen eksistens, men han skriver at en ekte selvopdagelse først oppstår når en erkjenner seg selv som medlem av en gruppe (se 3.5.5). Menneskets avhengighet og relasjon til andre mennesker -og det guddommelige- blir da viktige aspekter i en teologisk sammenheng. I følge kristen tro står mennesket i en særstilling i forhold til alt det skapte, men i noen sammenhenger blir ofte mennesket fremstilt som individer i relasjon til Gud. Et minst like viktig aspekt i bibelsk tankegang, er tanken om at mennesket er skapt til fellesskap med hverandre og at mennesket som et kollektivt fellesskap står i relasjon til Gud.

5.1.6 Språkets begrensning i teologien

Merton var som ung munk dypt inne i den apofatiske teologien til Gregor av Nyssa og Johannes av Korset. Han erkjente at Gud, eller det transcendent, ikke er noe av det vi kan ha presis kjennskap om (se 3.2.3). Mertons sans for språkets begrensning knyttet til teologien og filosofien, var en av årsakene til at han identifiserte seg med zen (se 3.4.4). Han fant likheter

mellom språket til de kristne mystikere og zen-munkene. Når det gjaldet språkets begrensning er det en klar fellesbasis for Merton og Thelle. For Thelle var zen en stadig påminnelse om det han visste i utgangspunktet: Gud sprenger alle våre kategorier. All teologi og filosofi er symboltale med det språket vi har (se 4.3.4). Thelle skriver også eksplisitt at hans forhold til sannheten er intuitiv (se 4.4.4).

Merton ble med årene enda mindre opptatt av den filosofiske, eller rasjonelle siden ved religiøs tro. Han beveget seg fra en mer tradisjonell og dogmatisk beskrivelse av kontemplasjon, til å vektlegge en mer allmennmenneskelig og erfaringsbasert beskrivelse av kontemplasjon (se 3.5.4). Det er ingen tvil om at han nedtonet de skolastiske metodene i senere bøker. Zen ble for Merton en metode til å forstå den kristne tro, uten å basere seg på teologiske formuleringer som stammet fra den hellenistiske filosofien. Mysteriet rundt kontemplasjon måtte ikke kveles i form av en rasjonell teologi. Den eneste måten å bli kvitt misoppfatninger om kontemplasjon, var å erfare det. For kontemplasjon kunne ikke læres bort eller forklares. Den kunne bare antydes eller symboliseres.

Det intuitive er meget sentralt hos både Merton og Thelle. Det er allerede blitt nevnt at zen-buddhistisk praksis dreier seg om å nærme seg en realitet som ikke lar seg formidle språklig. Tvert imot står språket i veien for denne innsikten, som nås gjennom meditasjon og studering av *kōaner*. Zen-språket kan derfor være relevant i forhold til kristen spiritualitet, først og fremst fordi den kan åpne opp for nye sider og perspektiver knyttet til den erfaringsmessige dimensjonen ved religiøs tro.

5.1.7 Sannhetsspørsmål

Når temaet er tverr-religiøs dialog, dukker sannhetsspørsmålet opp for fullt, eventuelt spørsmålet om en spesiell åpenbaring. I religionsteologien opereres det hovedsakelig med tre modeller knyttet til sannhetsspørsmål, hvorvidt en bestemt religion kan sies å gi et epistemologisk fortrinn. De tre modellene er eksklusivisme, inklusivisme og pluralisme (Lande 2006:197-198). Eksklusivisme er en modell som kort og godt sier at ens egen religion inneholder sannheten og at alle andre tar feil. Inklusivisme opererer med en sann religion, men anerkjenner at det finnes delvis åpenbarte sannheter i andre religioner. Pluralisme setter i utgangspunktet alle religioner på lik linje, -som ulike veier mot den sanne virkeligheten.

Det kan være vanskelig å plassere Merton og Thelle innefor en av de tre kategoriene eller religionsteologiske modellene. Ut i fra Mertons senere bøker, kan en si at han hadde gått langt utover den katolske kirkes gamle lære, *extra ecclesiam non est salus* (utenfor kirken er det ingen frelse), men han utviklet aldri en definitiv og omfattende religionsteologi. Da Merton skrev notater til fordraget han skulle holde i Calcutta i oktober 1968, med tittelen *Monastic Experience and East-West Dialogue*, nevnte han fire prinsipper som han mente er viktig i den tverr-religiøse dialogen (Merton [1968], i Burton m.fl 1975:316). Disse punktene er følgende:

1. *“Dialogue is reserved for those who “have been seriously disciplined by years of silence and by a long habit of meditation.”*
2. *“There can be no question of a facile syncretism.”*
3. *“There must be a scrupulous respect for important differences.”*
4. *“Attention must be concentrated on what is really essential to the monastic quest: this, I think, is to be sought in the area of true self-transcendence and enlightenment.”*

Ut i fra disse punktene mener jeg at Merton best kan plasseres innenfor en inklusivistisk tankegang. Han sier at religionsdialogen ikke kan være en tale om en lettvinnt synkretisme og at det må vises respekt for viktige forskjeller. I det fremhever han at målet med dialogen ikke nødvendigvis er konsensus. Konklusjonen etter en dialog kan like gjerne bli en erkjennelse av dyptgående forskjeller. Til sist påpeker han likevel at den intermonastiske dialogen også må være konsentrert om hva som virkelig er essensen i klosterlivets søken, som han selv mener er søken etter den sanne opplysning. Gjennom å studere hvordan andre mennesker og religioner uttrykker disse lengslene mente han å finne meningsfylt. Medfølelse var en av motivasjonene for hans innlevelse i zen og andre religiøse tradisjoner. Dette fordi han på det eksistensielle plan mente at det er noe alle mennesker har til felles som går dypere enn religiøse dogmer og læresetninger.

Merton innleder fordraget med å poengtere at den intermonastiske dialogen bør være reservert for de som har mange år med stillhet og meditasjon bak seg. Selv om det er tydelig at han først og fremst skriver til et kontemplativt publikum, er det i dag likefullt en tendens til at den kontemplative spiritualiteten i økende grad bringes ut av klostrene og ut i verden. Med et

økende antall lekfolk som lever en kontemplativ praksis og er opptatt av religionsmøtet, blir denne formen for dialog stadig mer aktuell, og kan ikke lenger avgrenses til en dialog mellom munkeordener.

Når det gjelder Notto R. Thelle har ikke han heller eksponert seg som noen klar talsmann for noen av de tre kategoriene, eller religionsteologiske modellene. Lande velger imidlertid å karakterisere Thelles misjonsvirksomhet for en forsiktig inklusivisme (Lande 2006:200). Dette gjør han i lys av ti punkter som Thelle skisserer i artikkelen "grunnelementer i religionsteologien" (Thelle 1989:234-237, gjengitt av Lande 2006:199-200). Thelle holder fast ved Kristus som sentrum, men skriver at religionsteologien må ta det religiøse mangfoldet på alvor. Som nevnt finner han den lutherske religionstenkningen basert på dialektikken mellom skapning og frelse, for dualistisk (4.4.2). Samtidig som han antyder at nyere luthersk skapelsesteologi, utfordret av møtet med andre religioner, kan ta vare på gamle lutherske innsikter og åpne for nye perspektiver.

En kan si at Thelle med årene har utviklet en eksistensiell problemforståelse og holdning til andre livssyn og religiøse tradisjoner. Teologisk sett er hans religionsteologi inklusiv og har Kristus i sentrum, men gjennom sine åpne spørsmål kan han sies å formidle en type pluralisme. På dette punktet har han på mange måter videreført arven etter Karl Ludvig Reichelt og Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon. Men han måtte erfare de østlige tradisjoner på nært hold før han oppdaget at kristendommen kanskje er et større landskap, enn hva teologer i Norge stort sett har gjort det til. I historisk sammenheng kan en slik tankegang knyttes til den kontemplative tradisjonen, og Lande kobler også Thelles dialogvirksomhet til å ha røtter i denne (Lande 2006:198). Dette fordi Thelle har lagt stor vekt på å dele zen-meditasjonens erfaringer og regelmessig deltatt i zen-meditasjon, mens han var i Japan. Lande siterer følgende sitat fra *Hvem kan stoppe vinden?* når han illustrerer Thelles preferanse for den kontemplative tradisjonen:

"Jeg sier ikke at ordene er meningsløse. Språket er et vidunderlig redskap som kan peke på en virkelighet bortenfor ordenes grense. Men vi forfaller lett til en overtro på ordene og begrepene. Vi glemmer at der er en usagt dimensjon bortenfor ordene. Mysteriet befinner seg mellom ordene og det usagte. Det kan ikke gripes i våre systemer. Det kan bare lovprises i stammende menneskeord. Blir vi for opptatt av å analysere og definere det, smuldrer det bort mellom fingrene våre." (Thelle 1991:24).

Jeg har allerede vært inne på Thelles sans for den usagte dimensjonen og mysteriet bortenfor ordene (se 4.3.4). Jeg er enig med Lande når han skriver at Thelles gjennomførte spørrende og balanserte holdning virker teologisk forsiktig, og at det spørrende draget i Thelles religionsteologiske refleksjon ligger den kontemplative dimensjonen svært nær.

5.1.8 En kontemplativ virkelighetsorientering

En kontemplativ tenkning og praksis fokuserer i mindre grad på spørsmål om lære og dogmatikk, men mer på levd liv, erfaring og identitet. Både i og utenfor kristne sammenhenger, kan det kontemplative forstås som en søken etter en religiøsitet som ikke bare er meninger i hodet, men noe som angår det hele mennesket, med kropp, sjel og ånd, og som er forankret i menneskets konkrete virkelighet gjennom egne erfaringer (Olsen 2008:11). Den kontemplative tradisjonen skiller seg tydelig ut og er en tradisjon som impliserer en viss teologi, men mange vurderer denne intuitivt. Folk er seg kanskje ikke helt bevisst på teologien som ligger implisitt i en ytre form, men det betyr nødvendigvis ikke at den ikke kan vurderes kritisk. En kan kanskje si at den kontemplative spiritualiteten henger sammen med en slags følelsesmessig og intuitiv religionsteologi. Det ligger heller ikke noen nedvurdering i et slikt begrep. Den forutsetter både menneskets intellekt, intuisjon, følelsesliv og kroppslige delaktighet. Altså menneskets samlede utrusning og erfaring.

Det er ingen tvil om at Thomas Merton representerer den kontemplative tradisjonen og en kontemplativ tankegang, men også Thelles religionstenkning kan plasseres innefor en slik tankegang. Jeg har fått frem at de begge har vært opptatt av den zen-buddhistiske veiledningen, selvoppladning og språkets begrensning i teologien. Disse kategoriene peker alle i retning mot en kontemplativ virkelighetsorientering. Også deres standpunkter i forbindelse med sannhetsspørsmål kan historisk sett knyttes til en slik måte å tenke på.

Da jeg intervjuet Thelle spurte jeg ham i hvilken grad han kunne identifisere seg med Merton og den monastiske tradisjonen. For det første måtte han innrømme at han ikke hadde lest så mye av Merton og mye av det var ganske lenge siden. Han sier at dette først og fremst kanskje er fordi han ikke helt kjenner seg igjen i Mertons kontemplative bakgrunn som trappistmunk, selv om han også var veldig verdensåpen. Videre sier Thelle at han selv har levd i en rotet hverdag med familie og fem barn ved siden av arbeid og mange praktiske oppdrag. Men tross

alt er det nok mye som er felles med Merton sier han, uten at han kunne peke på det direkte her og nå. Om Merton uttale han følgende:

“Som kontemplativ munk har møtet med zen for Merton vært et møte med en tradisjon som på tross av radikale forskjeller, er hans egen. Det er mye intuitiv gjenkjennelse, og zenbuddhistene på sin side følte at han intuitivt forstod dem. Det var kanskje derfor først og fremst zen var viktig for ham. Han hadde vel tross alt en forholdsvis kort periode med direkte kontakt, og kjente ikke buddhismen som et større hele (tror jeg). Men hans utgangspunkt og erfaring som kontemplativ munk gav ham et unikt ståsted for innlevelse og forståelse. Jeg er ikke kontemplativ og vil aldri bli det. Zen og meditasjon har vært veldig viktig i faser av livet, blant annet perioder da jeg mediterte under buddhistiske mestere. Det har satt dype spor. Men samtidig har det vært andre sider av buddhismen som har vært like viktig, kanskje vel så viktig, ikke minst Det rene lands buddhisme som er langt varmere og mer hengiven i sin fromhet, med utrolig ydmyke og flotte mennesker. Også den delen av buddhismen som er inspirert av Lotussutraen har vært viktig, med et langt sterkere symbolspråk, med fortellingstradisjoner og lignelser, som på mange måter minner om bibelske fortellinger. Her er det også en flott filosofisk utfoldelse av den buddhistiske enhetsvisjonen, som kommer til uttrykk i Tendai/Tiantai og andre filosofiske retninger.” (Thelle 2011: Intervju).

Interessant er det at Thelle ikke karakteriserer seg selv som kontemplativ. I denne sammenheng mener han nok kontemplativ i den monastiske betydning og ikke et kontemplativt liv og praksis generelt, uavhengig av kontekst. Det er ingen tvil om at store deler av Thelles tankegang og tilnærming til det mellommenneskelige, på mange måter kan sies å ha røtter i den kontemplative tradisjonen. Thelles religionsteologi kan sammenlignes med Mertons senere beskrivelse og forståelse av kontemplasjon, ved at han vendte den mot verden. Slik kan både Mertons og Thelles liv bli stående som eksempler på at en kontemplativ virkelighetsorientering ikke nødvendigvis trenger å være ensbetydende med virkelighetsflukt, men derimot motivere for handling.

5.1.9 Et felles referansepunkt for religionsdialog

Det er flere aspekter som bidrar til å danne felles holdepunkter for Mertons og Thelles tenkning: For det første opplevde verken Merton eller Thelle at møtet med zen-buddhismen førte dem bort fra deres kristne tro. Det kan være et holdepunkt eller bidrag til å dempe den allmennmenneskelige angsten for det ukjente og fremmede, som ofte er en barriere for dialog over kultur- og religionsgrenser. Selv det å bli revet med av erfaringer fra andre bevegelser og religioner kan være viktige stadier på troens vei. Dette fordi spørsmålene ved egen religion skjerpes. De færreste tar skade av å bli rokket i sin overbevisning og ved religionsdialog åpnes det opp for at den andre kan ha rett.

For det andre ble virkelighetsnærhet et ideal og en målsetting for Merton og Thelle. Dette ledet dem til fordypning i zen som er preget av det samme anliggendet. Den zen-buddhistiske veiledningen, med fokus på virkelighetsnærhet og individets konkrete livsbetingelser, kan motivere til dialog med andre religiøse tradisjoner og livssyn som vektlegger det samme.

For det tredje opplevde de begge at møtet med zen bidro til å utdype deres kristne tro og identitet, og gjorde den større og rikere. Merton var særlig opptatt av hvordan en kunne erfare Gud i sentrum av oppdagelsen av sitt sanne selv, derfor talte zens forestillinger om å finne tilbake til sin egen menneskelighet direkte til ham. Thelle er inne på det samme når han forlenger tankene om selvoppdagelse i henhold til zens forventning om at mennesket alltid bærer svarene med seg: forventningen om at mennesket er skapt i Guds bilde og dermed i sin dypeste menneskelighet/skapthet er gitt en gudsdimensjon. Slike tanker kan være en viktig motivasjonsfaktor for religionsdialog mellom religioner som er opptatt av det samme.

For det fjerde er også språkets begrensning knyttet til teologien en klar fellesbasis for Merton og Thelle. Begge har i løpet av sin utvikling tonet ned betydningen av rasjonelle forklaringer, læresetninger, ord og begreper, og lagt desto mer vekt på erfaringer og levd liv. Det peker i retning av en spiritualitet for det hele mennesket, med kropp, sjel og ånd, og hele den menneskelige utrustning. En slik vektlegging av det totalmenneskelige og allmennmenneskelige vil kunne stimulere interessen for andre menneskers livserfaringer, og derved fremme dialog på tvers av kultur- og religionsgrenser.

Et femte standpunkt som Merton og Thelle deler er deres holdninger til sannhetsspørsmål i religionsteologien. På den ene siden kan de begge, teologisk sett, sies å representere en

inkludativistisk tankegang. For dem synes ikke den aggressive omvendeshungeren å være en riktig vei å gå, men de peker begge på dialog og forståelse som en måte å nærme seg sannheten på. På den andre siden kan de eksistensielt sett sies å formidle en type pluralisme. På det eksistensielle plan er de begge opptatt av at det er noe alle mennesker har til felles som går dypere enn religiøse dogmer og læresetninger. En kan si at de begge utviklet en eksistensiell problemforståelse og holdning til andre religiøse tradisjoner og livssyn etter hvert som de ble utfordret og konfrontert med flere og alternative teologiske og filosofiske perspektiver, eksempelvis zen-buddhismen. Slike holdninger kan åpne opp for en bredere plattform til å diskutere hva det betyr å være menneske, samt åpne opp for at flere kommer til ordet og blir hørt i en teologisk eller filosofisk debatt. For dem handler det om å gi den søkende et ansikt.

Er det fellestrekk i Mertons og Thelles erfaringer som kan bidra til å etablere et felles referansepunkt for religionsdialog? Dette spørsmålet kan i stor grad besvares positivt. Flere av de elementene som de tilrettelegger kan samlet sett knyttes til en kontemplativ virkelighetsorientering. For begge kan en si at en kontemplativ virkelighetsorientering har motivert interessen for zen. Det peker i retning av at et kontemplativt ståsted gjør det lettere å kommunisere med kontemplative mennesker og tradisjoner i andre religioner, og slik bli en døråpner for en mer omfattende og allmenn religionsdialog. Både Mertons og Thelles liv er også eksempler på at en kontemplativ virkelighetsorientering ikke trenger å være ensbetydende med virkelighetsflukt, men kan derimot motivere for handling. Det kan også legge et grunnlag for en type handlingsorientert dialog på tvers av religionsgrensene.

5.2 Oppsummering analysedel 3

Etter inngående drøfting og analyse kan jeg konkludere med at det finnes fellestrekk i Mertons og Thelles erfaringer, som kan bidra til å etablere et felles referansepunkt for religionsdialog. Samlet sett kan flere av de elementene som de tilrettelegger knyttes til en kontemplativ virkelighetsorientering. En kontemplativ virkelighetsorientering kan gi livet mening og bidra til en opplevelse av en avhengighet til noe som er større enn oss selv. Det peker i retning av at et kontemplativt ståsted gjør det lettere å kommunisere med kontemplative tradisjoner i andre religioner, og slik fungere som et felles referansepunkt for en mer omfattende og allmenn religionsdialog.

6. Oppsummering og utblikk

6.1 To eksempler på kristen tro i møte med zen

Både Merton og Thelles forfatterskap er et omfattende bidrag både til en teologisk debatt og til personer med allmenn interesse for emnet. I denne oppgaven har jeg forsøkt å svare på to problemstillinger. La meg begynne med den første: *Hvilke endringer i teologiske oppfatninger, selvforståelse og identitet har dialogerfaringene med zen-buddhismen medført for Thomas Merton og Notto R. Thelle?*

6.1.1 Trappistmunken

I forhold til Thomas Merton har jeg vist at det foreligger et ideologisk skille i hans liv og forfatterskap. Den yngre katolske munken som skrev selvbiografien og bestselgeren på slutten av 1940-tallet, var en langt mer konservativ trappistmunk enn den Merton, som på 1960-tallet kom til å utvikle et mer åpent og tolerant syn. Han avviste buddhisme og orientalsk tenkning i tjuårene. Senere omfavnet han den som et middel til å integrere og løse sin midtlivskrise. Hemmeligheten med zen, og det han oppdaget der, var idealet om virkelighetsnærhet. Zen bidro til at han greide å forene den innadvendte rollen med sitt utadvendte engasjement. Det ble en korrespondanse mellom hva han selv ønsket å være og det han møtte i zen. Han brukte deler av zen-tenkningen som en ressurs til å kritisere og klargjøre elementer ved sitt eget liv og det kontemplative fellesskapet. I 1961 kom oppfølgeren til ett av hans første verk. Mertons studier av zen og korrespondanse med Suzuki førte til endringer i hans teologiske oppfatninger, nærmere bestemt hans forståelse av kontemplasjon. Han beveget seg fra en mer tradisjonell og dogmatisk beskrivelse av kontemplasjon, til å vektlegge en mer allmennmenneskelig og erfaringsbasert beskrivelse: Zen førte til en utvidet forståelse av Mertons syn på kontemplasjon ved at han vendte den mot verden. Full bevissthet og tilstedeværelse i livet var den rette kontemplasjon, en intuisjon av at menneske er en del av noe større. Mysteriet rundt kontemplasjon måtte ikke kveles i form av en rasjonell teologi. Mertons senere bøker gir også leseren et annerledes inntrykk av hvem han var som person.

Møte med zen-buddhismen gjorde noe med hans selvforståelse og identitet. Det foregikk en bevegelse fra en tilbaketrukket rolle mot en mer verdensåpen rolle i hans liv.

6.1.2 Misjonæren

I perioden 1969-1985 var Notto R. Thelle utsendt som misjonær for Den Nordiske kristne Buddhistmisjon til Japan. Møte med zen utfordret ham sterkt på troens dybde-dimensjon og den indre erfaringen. Teologisk ble han utfordret og inspirert når det gjelder det teologiske menneskesynet: forventningen om at mennesket er skapt i Guds bilde og dermed i sin dypeste menneskelighet er gitt en gudsdimensjon. Også den radikale ærligheten i den buddhistiske veiledningen har vært viktig for ham. Det avgjørende er ikke nødvendigvis velformulerte og intelligente svar eller teorier, men derimot den direkte erfaringen. For Thelle var zen en stadig påminnelse om det han visste i utgangspunktet: Gud sprenger alle våre kategorier, all teologi er symboltale med det språket vi har, og det vil alltid være noe bortenfor ordene. Thelles tilnæringsmetode har med årene blitt åpenhet, det motsatte av den "tre ned over hodet på folk-holdningen", som mange kanskje forbinder med misjon. Likevel holder han fast på at det er viktig å dele sin tro og formidle det en står for. Han tror på omvendelsen, at meningen blir til i møte med den andre. Der hvor tro deles og prøves, mener han det åpner seg en ny forståelse av misjon: Misjon er ikke å beseire motstandere, men å møte medstandere i sårbar åpenhet. Thelle definerer religionsdialog og sitt misjonsvirke som veien "mot en større tro". Han reiste ut for å omvende Østen, men i stedet tok han Østen med seg hjem igjen. Thelles selvforståelse og identitet var ikke helt den samme etter møtet med de østlige tradisjoner, fordi han opplevde et slags oppbrudd fra sin egen oppveksts ferdigdefinerte teologi. Selv om han var kjent med Reichelts tankegang før han reiste til Japan, var det konkrete møter med Østens religioner som for alvor vekket pilgrimsinstinktet i ham. Zen var ikke særlig opptatt av ord, begreper og forklaringer, men erfaringer og levd liv.

6.1.3 Et felles referansepunkt for religionsdialog

Svarene jeg kom frem til i forbindelse med problemstilling 1 har vært bakgrunnen for mitt neste spørsmål: *Er det fellestrekk i deres erfaringer som kan bidra til å etablere et felles referansepunkt for religionsdialog?* Dette spørsmålet kan i stor grad besvares positivt. Det er flere aspekter som bidrar til å danne felles holdepunkter for Mertons og Thelles tenkning:

(1) Ingen av dem har opplevd at møtet med zen har ført dem bort fra deres kristne tro. Det kan være et bidrag til å nedtone den allmennmenneskelige frykten for det ukjente og fremmede, som ofte er et hinder for dialog over kultur- og religionsgrenser. (2) For begge ble større virkelighetsnærhet et ideal og målsetting. Dette ledet dem til fordypning i zen, som er preget av det samme anliggendet, og kan motivere til dialog med andre religiøse tanke-systemer som vektlegger det samme. (3) Begge har opplevd at møtet med zen har bidratt til å utdype deres kristne tro og identitet, og gjort den større og rikere. Det kan være en viktig motivasjonsfaktor for religionsdialog. (4) Begge har i løpet av sin utvikling tonet ned betydningen av rasjonelle forklaringer i teologien og lagt mer vekt på den allmennmenneskelige og erfaringsmessige dimensjonen ved religiøs tro. Det peker i retning av en spiritualitet for det hele mennesket og hele den menneskelige utrustning. En slik vektlegging av det mer allmennmenneskelige vil kunne stimulere interessen for andre menneskers livserfaringer, og dermed kunne fremme dialog på tvers av kultur- og religionsgrenser. (5) Både Merton og Thelle kan plasseres innenfor en religionsteologisk inklusivisme når det kommer til sannhetsspørsmål. For dem synes ikke den aggressive omvendelseshungeren å være en riktig vei å gå, men de peker på dialog og forståelse som en måte å nærme seg sannheten på. Eksistensielt sett kan de sies å formidle en type pluralisme.

Samlet sett kan flere av de standpunktene som Merton og Thelle tilrettelegger knyttes til en kontemplativ virkelighetsorientering. For begge kan en si at en kontemplativ virkelighetsorientering motiverte deres interesse for zen. Det peker i retning av at et kontemplativt ståsted kan fungere som et felles referansepunkt for religionsdialog. Et slikt ståsted kan bidra til en opplevelse av en avhengighet til noe som er større enn oss selv, og slik bli en døråpner for en mer omfattende og allmenn religionsdialog. Mertons og Thelles forfatterskap er også eksempler på at en kontemplativ praksis ikke trenger å være isolert fra det alminnelige menneskeliv i et lukket kloster, men kan derimot motivere for handling. Det kan legge et grunnlag for en type handlingsrettet eller samfunnsetisk religionsdialog.

6.2 Utblikk

Både Mertons og Thelles liv er eksempler på dypere engasjementer som i mange tilfeller kan være en eksistensiell søken etter mening. Dette kan komme til uttrykk både gjennom undervisning, studier og dialog. Som nevnt mener jeg at mange kunne ta lærdom av Mertons

og Thelles dialogerfaringer i forhold til hvordan de har håndtert møte med andre religioner, eksempelvis zen-buddhismen. Etter å ha jobbet med oppgavens materiale har jeg kommet til den konklusjon at religionsdialogen heller kan styrke egen tro, i motsetning til å svekke den: Å utforske andre religioner og livssyn kan inspirere til spirituell selvutvikling og åpne opp for nye sider ved egen tro.

Gjennom avhandlingens analyser og drøftinger har det kommet frem hvordan og hvorfor en kontemplativ virkelighetsorientering kan gjøre det lettere å kommunisere med kontemplative mennesker og tradisjoner i andre religioner, og dermed bli en døråpner for en mer omfattende og allmenn religionsdialog. Det neste steget blir å si noe om hvordan dette kan anvendes og hvordan denne kunnskapen kan brukes. For det første tenker jeg at de holdningene og standpunktene Merton og Thelle tilrettelegger, fortrinnsvis kan tas med ut i dagliglivet og forhåpentligvis gjøre verden til et bedre sted. Det sinnelag som ligger til grunn i Mertons og Thelles tenkning kan bli stående som et forbilledlig eksempel på hvordan en henvender seg til andre mennesker, religiøse tradisjoner og livssyn. Jeg tenker at det elementære og essensielle er at vi først og fremst kategoriserer hverandre som mennesker. Dersom vi gjør det kan vi senke skuldrene litt og lytte til hverandres synspunkter. Det handler om å virkeliggjøre vår egen menneskelighet. En enkel og krevende oppgave.

Kildehenvisninger

- Buber, Martin 1992 [1923]. *Jeg og Du*. Oversatt av Hedvig Wergeland. Cappelen's Forlag, Oslo.
- Bjelland, Randi 2006. "Venn med tvilen". *Krigsropet* - Årg. 2006, nr. 39. Fra http://www.frelsesarmeen.no/pages/enhet_topppflash.aspx?nr=5160, lastet ned 01.10.11
- Corless, Roger J. 2007. "An Overview of Buddhism" i Bonnie B. Thurston (red.): *Merton & Buddhism - Wisdom, Emptiness & Everyday Mind*. Fons Vitae, Louisville.
- Eidsvåg, Inge 2010. "Dialogens Nødvendighet". *Kirke og Kultur* - Årg. 2010, nr. 1.
- Fields, Rick 1992. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. Shambhala Publications, Boston, Massachusetts.
- Gadamer, H. G. 1990 [1960]. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Mohr.
- Gadamer, H. G. 2001 [1960]. Fra Sannhet og metode. Opphøyelsen av forståelsens historisitet til hermeneutisk prinsipp. I S. Lægroid og T. Skorgen (red.): *Hermeneutisk lesebok*. Spartacus, Oslo.
- Gilje, Nils og Harald Grimen 2009. *Samfunnsvitenskapens forutsetninger*. Universitetsforlaget AS, Oslo.
- Grüters, Ruth 2011. *Refleksjon i blogg - En hermeneutisk studie av refleksjon og dens tekstlige og retoriske manifestasjoner i en ny type skrive- og arkiveringsteknologi*. Avhandling for graden philosophiae doctor, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, Det humanistiske fakultet, Institutt for språk- og kommunikasjonsstudier, Trondheim, mars 2011.

- Habito, Ruben L. F. 2007. "Hearing The Cries Of The World: Thomas Merton's Zen Experience" i Bonnie B. Thurston (red.): *Merton & Buddhism - Wisdom, Emptiness & Everyday Mind*. Fons Vitae, Louisville.
- Hansen, Jan Erik Ebbestad 2000. *Den levende kjærlighets flamme - Kristen mystikk fra Augustin til vår tid*. Gyldendal Forlag AS, Oslo.
- Henriksen, Jan-Olav 2006. *Imago Dei - Den teologiske konstruksjonen av menneskets Identitet*. Gyldendal Forlag AS, Oslo.
- Huxley, Aldous 1969 [1937]. *Ends and Means: An Inquiry into Nature of Ideals and into the Means Employed for their Realization*. Greenwood Press, New York.
- Jacobsen, Knut A. 2009. "Taoisme". Fra <http://snl.no/taoisme>, lastet ned 1.10.11.
- Lande, Aasulv 2006. "Spenninga mellom teologi og eksistensiell religionsdialog: Notto R. Thelles religionstenknig". *Norsk Tidsskrift for misjon* – Årg. 206, nr. 3-4, s.179-204.
- Leirvik, Oddbjørn 1996. *Religionsdialog på norsk*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Louth, Andrew 2003. *The Wilderness of God*. Darton, Longman & Todd, London.
- Malits, Elena 1980. *Solitary Explorer: Thomas Merton's Transforming Journey*. Harper & Row Publishers, New York.
- Merton, Thomas 1949. *Seeds of Contemplation*. New Directions Books, Norfolk, Connecticut.
- Merton, Thomas 1951. *The Ascent to Truth*. Harcourt, Brace and Company, New York.
- Merton, Thomas 1968. *Zen and the Birds of Appetite*. New Directions, New York.
- Merton, Thomas 1975 [1968]. "Monastic Experience and East-West Dialogue" i Naomi Burton m.fl (red.): *The Asian Journal of Thomas Merton*, New Directions, New York.

- Merton, Thomas 1983 [1959]. "The Inner Experience: Notes on Contemplation (I)" i Patrick Hart (red.): *Cistercian Studies 18*. Et ikke publisert manuskript.
- Merton, Thomas 1983 [1959]. "The Inner Experience: Prospects and Conclusions (VIII)" i Patrick Hart (red.): *Cistercian Studies 19*. Et ikke publisert manuskript.
- Merton, Thomas 1990 [1948]. *The Seven Story Mountain*. SFPCK (Society for Promoting Christian Knowledge), London.
- Merton, Thomas 1990. *The School of Charity: The Letters of Thomas on Spiritual Direction & Renewal*. Redigert av Patrick Hart. Farrar, Straus & Giroux, New York.
- Merton, Thomas 1992. *The Springs of Contemplation: A Retreat at the Gethsemani*. Ave Maria Press, Notre Dame.
- Merton, Thomas 1995. *Dancing in the Water of Life - The Journals of Thomas Merton, Vol. 5*. Redigert av i Robert E. Daggy. HarperSanFrancisco, San Francisco.
- Merton, Thomas 1996a [1948]. *What Is Contemplation?*. Templegate Publishers, Springfield.
- Merton, Thomas 1996b. *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life, The Journals of Thomas Merton, Vol. 3*. Redigert av Lawrence Cunningham. HarperSanFrancisco, San Francisco.
- Merton, Thomas 1996c [1969]. *Contemplative Prayer*. Doubleday Image, Garden City, New York.
- Merton, Thomas 1997. *Hidden Ground of Love: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience & Social Concerns*. Redigert av William H. Shannon. Farrar, Straus & Giroux, New York.
- Merton, Thomas 1999 [1967]. *Mystics and Zen Masters*. Farrar, Straus and Giroux, New York.

- Merton, Thomas 2003 [1961]. *New Seeds of Contemplation*. Shambhala Publications, Boston, Massachusetts.
- Merton, Thomas 2009 [1966]. *Conjectures of a guilty bystander*. Image Books/Doubleday Religion, New York.
- Olsen, Harald 2006. *Spiritualitet*. Skriftserie nr.127, Høgskolen i Agder, Kristiansand.
- Olsen, Harald 2008. *Ørkenvind - Arven fra ørkenens fedre og mødre*. Verbum, Oslo.
- Olsen, Harald 2010. "En døråpner for moderne spiritualitet - Karl Ludvig Reichelts pionerinnsats i kontemplativ tenkning og praksis" i Pål Repstad (red): *Norsk bruksteologi i endring - KIFO Perspektiv nr. 21*. Tapir Akademiske Forlag, Trondheim.
- Pontifical Council for Inter-religious Dialogue 1991. "Dialogue and proclamation". Fra (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html), lastet ned 1.10.11.
- Riis, Anita Holm 2006. *Kulturmødets hermeneutikk*. Forlaget Univers, Gylling.
- Rundquist, Christina 1998. *Dynamisk Dialog - En analytisk og konstruktiv studie av den religiøse kommunikasjonens problem på grundval av Martin Bubers dialogfilosofi*. Skellefteå, Sverige, Norma.
- Shannon, William 1997. *Something of a Rebel: Thomas Merton, His Life and Works*. St. Anthony Messenger Press, Cincinnati, Ohio.
- Tam, Ekman P. C. 2002. *Christian Contemplation and Chinese Zen-Taoism: A Study of Thomas Merton's Writings*. Taosheng Publishing House, Hong Kong.
- Thelle, Notto Reidar 1989. "Religionsteologiens Rubicon". *Norsk tidsskrift for misjon - Årg.* 1989, nr. 4, s. 225-237, s. 228f.

- Thelle, Notto R. 1991. *Hvem kan stoppe vinden? Vandringer i grenseland mellom Øst og Vest*. Oriens Forlag, Vikersund.
- Thelle, Notto R. 2001. *Zen - Lyden av én hånd*. Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo.
- Thelle, Notto R. 2002. "Dialog på overflaten og på dypet". Fra <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/Thelledialogsamarbeidsrad2002.htm>, lastet ned 01.10.11.
- Thelle, Notto R. 2004. "Karl Ludvig Reichelts religionshistoriske og religionsteologiske profil". *Norsk Teologisk Tidsskrift* - Årg. 105, nr. 4, s.193-215.
- Thelle, Notto R. 2005. *Ditt ansikt søker jeg - Tekster om tro*. Oriens Forlag, Vikersund.
- Thelle, Notto R. 2007. "Når troende møter troende". Religionsteologisk seminar i Kirkens Hus 21 sept. 2007. Fra <http://www.kirken.no/?event=downloadFile&FamID=112765>, lastet ned 01.10.11.
- Thelle, Notto R. 2009a. *Gåten Jesus: Én fortelling - mange stemmer*. Oriens Forlag, Vikersund.
- Thelle, Notto R. 2009b. *Kjære Siddharta - Brev og samtaler i grenseland mellom øst og vest*. Oriens Forlag, Vikersund.
- Thelle, Notto R. 2011. "Rosiner, moral og mindfulness". *Strek* - Årg. 2011, nr. 4, s.54-59. Fra <http://strekmag.no/uploads/strekartikler/042011/mindfulness.html>, lastet ned 01.11.11.
- Thurston, Bonnie B. 2007. "Unfolding of A New World: Thomas Merton & Buddhism" i Bonnie B. Thurston (red.): *Merton & Buddhism - Wisdom, Emptiness & Everyday Mind*. Fons Vitae, Louisville, Kentucky.
- Wu, John C. H. 1983[1961]. "A letter by John Wu to Thomas Merton, Good Friday" i Alexander Lipski (red.): *Thomas Merton and Asia: His Quest for Utopia*. Cistercian Publications, Kalamzoo.