

---

# Kritisk forum

for praktisk teologi

---



Juni 2004

# 96

## Ånd og virkelighed

# Forord

Der er grøde i Ånden, ånderne og åndeligheden i disse år. Populærtkulturelt fyldes sendefloden ud med forskellige »Der er mere mellem himmel og jord« programmer. Nogle tror, at ens skæbne står at læse i stjernerne, andre i håndfladen, og andre igen læser bogstaverne på dåbsattesten og skifter ud i dem for at ændre livsbane. Aldrig har så mange troet så meget på så utrolige ting.

Også teologisk går det i dag an at sætte mirakler, undere og bønner på dagsordenen. Det er ikke længere kun et bibelsk postulat, at virkeligheden går ud over det, som øjet ser, og forstanden dømmes. Det er alment accepteret, selv inden for naturvidenskaben, at det, om hvilket vi ikke kan tale, om det bør vi ikke nødvendigvis tie. »Det er ikke tyngdekraftens skyld, at mennesker falder for hinanden«. Med disse ord afslørede allerede naturvidenskabsmanden Albert Einstein, at der er andet og mere på spil i og med verden, end vi kan påvise.

Men hvad skal vi sige, ansigt til ansigt med en konfirmand, i hvem det positivistiske livssyn stadig overvintrer? Enhver der har prøvet at skulle udfolde tredje trosartikel for den, der forlanger og forventer »en naturlig forklaring« vil vide, hvilken verbal forlegenhed vi her kan befinde os i.

Med ånd er det nemlig som med mystik og for den sags skyld erotik, som ifølge sit væsen skal opleves, og slet ikke overlever hårdhændet begrebsliggørelse. Og alligevel er det at gøre sig opgaven for let at bruge »ånd« som et mantra, der overflødiggør enhver rationel argumentation.

Det er måske den største udfordring i disse år: i stedet for at blive ved med at polarisere ånd og rationalitet så at formulere et rationalitetsbegreb, der er mere rummeligt. Det er f.eks. blevet sagt, at virkeligheden er det, der virker. Virkeligheden er således forstået ikke blot målbar, men nok så meget mærkbar. Dette nummers bidragydere giver hver især deres bud på, hvad der er Ånden, ånden og åndelighedens frugter: forsoning, fællesskab, frelse- ja, endog profit.

Og underet og miraklet er vel ikke først og fremmest de paranormale fænomener per se, men det at vi som uerstattelige kombinationer af ånd og støv får lov til at mærke verden og hinanden med både forstand og følelse, hjerne og hjerte, bevis og tegn, forklaring og betydning.

I den kristne tradition er Ånden noget, der vederfares os, kommer over os, griber os. Ånden som Helligånd kan vi ikke sådan forklare, det er os, der forklares af »Himmelglansen i muldet«, jvf. DDS 348.

Så der er virkelig »mere mellem himmel og jord«. Så langt er vi enige. Det udsagn er bare ikke i sig selv et knock-out argument for fornuftens suspension. Vi må turde prøve at sætte ord på, hvad det »mere« betyder for os og ikke mindst for hinanden.

Ja, måske er tiden kommet, hvor teologien selv må tage det på sin kappe at bedrive religionskritik, således at de mest æteriske og selvbekræftende former for åndelighed kan få kvalificeret og opbyggeligt modspil.

*Birte Andersen, Jette Marie Bundgaard-Nielsen & Lena Kjems*

# Ånden i luthersk teologi

---

• I lighed med resten af den vestlige teologi er den lutherske blevet beskyldt for at lade Helligånden forsvinde. I lutherdommen ligger årsagen i en bestemt videreførelse af Luthers teologi, der mest enkelt kan betegnes som »underskudsteologi«. En udfoldet Helligåndsteologi må nemlig tænkes som en »overskudsteologi«. Det kræver en ændret forståelse af teologiens forhold til »gavens økonomi«, hvilket kun er muligt gennem en overvindelse af gavens ambivalens – at den samme gave kan være udtryk for såvel velvillighed som magt. En sådan overvindelse kan ske ved hjælp af tredje trosartikel. Helligånden bliver da den ånd, ved hvis hjælp mennesket erfarer Guds gave som god og dermed vender gavens flertydighed til entydighed. Herfra er der åbnet for en fornyet teologisk og liturgisk gennemtænkning af Ånden.

---

**D**en vestlige teologi i almindelighed og luthersk teologi i særdeleshed er ofte blevet anklaget for ikke at levne megen plads til Helligånden. I *Den Augsburgske Bekendelse* findes der artikler om Gud og Guds søn, men ingen om Guds ånd. I *Den lille Katekismus* er vægten lagt på anden trosartikel. I *Den store Katekismus* er udlægningen af tredje trosartikel fyldt med kristologi. I den protestantiske tradition får Helligånden således mest karakter af en mulig tilføjelse, lyder det i kritikken fra bl.a. Harding Meyer, der spørger om Ånden her er meget mere end »en ekstra kode, der om nødvendigt kan undværes, for den nådefulde frelse, den skænkede tro og frem for alt ordets selvbemyndigelse?« (Meyer: 88). Det var i et sådant konstateret pneumatologisk deficit, at Regin Prenter i *Spiritus Creator* tog sit udgangspunkt. I kritikken af Rudolf Otto, der i Luthers forståelse af Helligånden kun fandt traditionsstof og derfor ikke kunne tilkende Luthers Helligåndsteologi nogen organisk plads i hans evangeliske kristendomsforståelse, ville Prenter vise, at Helligåndsteologien

udgjorde en integreret del af Luthers reformatoriske teologi (Prenter: 9). Dermed var Prenter af en anden opfattelse end en af lutherdommens tidligste kritikere, Sebastian Franck, der som en af de første kritiserede netop lutherdommens forståelse af Helligånden:

De, som nu åbenbart er blevet mætte ved Skriften og skyr Åndens åbenbaring, de hugger hovedet af Helligånden, så godt de kan, og skyder med hænder og fødder nåden fra sig og hæver deres åsyn for Åndens lys. Man vil nu ikke gerne vide af Guds sande, levende, åndelige, indvendige ord, som prædiker til vor sjæl og taler til vor ånd (cit. eft. Glebe-Møller: 40).

I sin læseværdige bog om Helligånden forsøger Jens Glebe-Møller at indhente, hvad Franck savner, gennem en overordnet kommunikativ forståelse af pneumatologien og bestemmer Helligånden som »oversættelsens mulighed« (50). Jeg har i det følgende ladet mig inspirere af Glebe-Møllers kommunikative tilgang, men vil i højere grad fokusere på den udveksling, der er en del af den kommunikative proces, idet jeg tager afsæt i den klassiske augustinske bestemmelse af Helligånden som *donum* (gave). I virkeligheden står vi i den lutherske tradition med to forskellige forståelser af begrebet *donum*, som Luther først og fremmest henter fra Rom 5,15. Hos Luther er *donum* som oftest, og navnlig i første halvdel af forfatterskabet, kristologisk kvalificeret, mens den hos Melanchthon altid er pneumatologisk identificeret. Forskellen er tydelig i de to samtidige skrifter, Luthers skrift med Latomus og Melanchthons første udgave af *Loci*. Forskellen har fået blandt andre den tyske teologihistoriker Reinhard Flogaus til at tale om, at man hos den yngre Luther snarere kan tale om et pneumatologisk deficit, end det kristologiske deficit, som Wilhelm Maurer fejlagtigt mente at kunne finde hos Melanchthon, uden at der dog heri ligger nogen Lutherkritik (Flogaus 2000: 14).<sup>1</sup> Det kunne dog dermed se ud som om, Luther selv bidrager til det åndsunderskud, som kritikere konstaterer.

Ser man på, hvordan Luther i sine forskellige katekismusudkast vurderer de enkelte trosartikler, opdager man en bemærkelsesværdig mangel på konsekvens, for snart er det første trosartikel, snart er det anden trosartikel, der udlægges som den vigtigste, hvad der får Albrecht Peters til i sin store Katekismuskommentar at hævde, at det nok i virkeligheden er den tredje.<sup>2</sup>

»Helligånden er blevet givet ved Kristi opstandelse«

»Helligånden er blevet givet ved Kristi opstandelse«, skriver Luther i udlægningen af Gal. 1,1f i *Galaterbrevskommentaren* fra 1519, og han fortsætter: »og ved Ånden uddeles aposteembedets gave og alle de øvrige gaver« (WA 2,455,26-28). Helligånden er en gave og Helligånden giver gaver. Den gave, der dog er stærkest fremhævet i Galaterbrevskommentaren og i de samtidige skrifter i øvrigt, er imidlertid Kristus. Man kan f.eks. tænke på den tætte sammenbinding af kristologi og antropologi i *Om et kristenmenneskes frihed* muliggjort af tanken om »det salige bytte« og den »ægteskabelige forening« af Kristus og sjælen (jf. Holm 1999). Eller man kan tænke på den kristologiske kvalificering af *donum* i Luthers skrift mod Latomus (jf. Peura 1998).

Doubletheden i forståelsen af *donum* finder hos Luther sin løsning i hans senere udlægning af trosbekendelsen ud fra forestillingen om den trefoldige guddommelige selvhengivelse. Her findes der forudsætninger for en overvindelse af åndsunderskuddet. Åndsunderskuddet i luthersk teologi, sådan som det konstateres af både Meyer, Prenter og Glebe-Møller, er tæt forbundet med en generel tendens til »underskudstænkning« i store dele af den lutherske tradition. Denne underskudstænkning kommer til udtryk i fremhævelsen af korsdøden på bekostning af opstandelsen, i betoningen af den kristnes syndighed på bekostning af den kristnes retfærdighed, og dermed i understregningen af kødets »dødelse« på bekostning af åndens »levendegørelse«. I luthersk tradition findes den stærkest udtrykt i Kierkegaards påstand om, at Åndens levendegørelse har den enkeltes »afdøelse« som sin forudsætning (Kierkegaard: 113-123).<sup>3</sup> Menneskets absolutte underskudstilstand, som så længe mennesket er syndigt, er den adækvate bestemmelse af mennesket, gør det vanskeligt at levne plads til den Helligånd, som gives gennem opstandelsen, og til en udfoldelse af de gaver Helligånden giver. For opstandelsen findes kun på den anden side af døden. Helligånden bliver derfor aldrig helt nærværende, og modtagerne ikke inddraget i kommunikationen (jf. Glebe-Møller: 109). I Luthers sammenkobling af opstandelse og Ånd i Galaterbrevskommentaren er der imidlertid givet en forståelse, som sprænger den lutherske underskudstænkning. Og i Luthers forståelse af den guddommelige selvhengivelse er der givet et greb, der netop inddrager mennesket i kommunikationen eller i den guddommelige udveksling, hvis man foretrækker udvekslingsterminologien frem for den kommunikative (jf. Holm 1999; 2004). Når der kan være grund til at supplere den kommunikative forståelse af Helligånden, skyldes

det, at meget tyder på, at netop Helligånden er velegnet til at løse det problem, der kan sammenfattes som gavens ambivalens, og som også er det problem, Kierkegaard tumler med i sit uløste opgør med selviskheden. Her bliver garanten for uselviskheden et selvoffer parallelt med Kristi, der ifølge Luther netop gav »sig selv« og noget »større findes ikke og mere kan man ikke eje« (WA 2,458,1-6).

»... hjælper os at modtage og beholde...«

I *Vom Abendmahl Christi* finder Luther i den guddommelige selvhengivelse grundformen til forståelsen af trosbekendelsens tre artikler. Gud giver sig selv fuldt og helt med alt, hvad han er og har. Faderen giver sig selv i skabelsen. Sønnen giver sig selv gennem sin gerning, lidelse og forsoning med Faderen og åbner dermed vejen for en erkendelse af Faderen, som giver, og af alle hans gaver:

Da en sådan nåde ikke ville være til nytte for nogen, hvis den hemmeligt forbliver skjult og ikke kan komme til os. Så kommer den hellige ånd og giver sig også fuldt og helt, og lærer os at erkende de Kristi velgerninger, som er os vist og hjælper os at modtage og beholde dem, at bruge dem nyttigt og dele dem ud, forøge og befordre. Og den gør det samme indvendigt og udvendigt. Indvendigt gennem troen og andre åndelige gaver. Udvendigt gennem evangeliet, gennem dåben og alterets sakramente ... (WA 26,506,3-11).

Hermed har Luther fået en anvendelig grundstruktur for katekismernes udlægning af trosbekendelsen. Hvis Gud giver alt, hvad han er og har, så er der ikke længere nogen forskel på giver og gave, og der bliver ingen egentlig forskel mellem Ånden og dens gaver.

Sammenligner man Luthers katekismer med hovedskrifterne fra begyndelsen af 20'erne er der en mærkbar forskel, som ikke kun skyldes genreforskellen. Da Luther skriver sine katekismer har de været længe undervejs. Meget tidligt er Luther klar over nødvendigheden af en enkel og let tilgængelig udlægning af troens hovedstykker. Da Luther i fortalen til *Deutsche Messe* (1526) argumenterer for en letforståelig og enfoldig katekismus, angiver han også en mulig disposition. Opbygningen bør følge de tre hovedstykker, dekalog, trosbekendelse og fadervor. Derefter giver Luther anvisninger til, hvordan en

katekismusundervisning bør foregå. Børnene skal ud fra skriftord udsørges efter et fast skema:

Disse spørgsmål kan man tage fra vor lille bønnebog, hvor de tre stykker i korthed er udlagt, eller selv gøre det anderledes, indtil man sammenfatter hele summen af den kristne indsigt i to stykker som i to små sække i hjertet. Disse er tro og kærlighed. Troens lille sæk har to små punge. I den ene pung ligger det stykke, at vi tror, at vi ved Adams synd alle på én gang er fordærvede syndere og fordømte, Rom. 5., Sl. 50. I den anden det stykke, at vi alle ved Jesus Kristus er genløst fra dette fordærvede, syndige, fordømte væsen, Rom. 5, Joh. 3. Kærlighedens lille sæk har også to små punge. I den ene ligger det stykke, at vi skal tjene enhver og gøre vel, ligesom Kristus har gjort mod os, Rom. 13. I den anden ligger det lille stykke, at vi villigt skal lide og tåle allehånde ondt (Luther 1980: 81f).

Bag dette to- eller fireleddede skema ligger inkarnationstankens for- ening af guddommeligt og menneskeligt skjult, som Luthers hoved- skrifter er bygget over. Man genkender i Luthers formuleringer hans tale om Kristus som gave og forbillede fra fortalen til Kirkepostillen. Skemaet er velegnet til at forbinde »retfærdiggørelse« og »helliggø- relse«, fordi det koncentreret omkring tonaturlæren kan kalkere tonaturkristologien over på en »tonaturantropologi«, sådan som det sker i *Om et kristenmenneskes frihed*. Kun fordi den troende i sit indre menne- ske er blevet fri og herre over alle ting, kan han i sit ydre menneske give sig hen til trældom. Når man tænker på, hvilken gennemslags- kraft denne model har haft, er det slående, at den i katekismerne har måttet vige pladsen for en traditionel frelseshistorisk disponering. I sin store Katekismuskommentar har Albrecht Peters peget på, at den mere antropologiske tilgang til lære om retfærdiggørelse af tro let lader sig løsrive fra Guds frelseshandlen i Kristus. Hovedvægten kom- mer let til at ligge på andet led, næstekærlighedens selvhengivelse (Peters 1990, 36). Noget tilsvarende synes at gøre sig gældende for Kierkegaards binding af *Spiritus vivificator* (den levendegørende ånd) til den enkeltes afkald. Hvis altså den kristne frihed på den ene side alt for let blev misforstået, sådan som Luther erfarer det under sine visitationer, og hvis det toleddede skema på den anden side alt for let



får overbalance, kunne det være oplagt for Luther at nedtone det misforståelige og skærpe forståelsen af trosindholdet. Prisen for denne omstrukturering er en tendens til adskillelse mellem de enkelte dele af katekismen. Den ændrede disponering betyder, at de forskellige *loci* må indordnes under hovedstykkerne. Det bliver især tydeligt i udlægningen af trosbekendelsen, hvor første artikel handler om skabelse, den anden om forløsningen og den tredje om helliggørelsen. Denne opsplitning er først og fremmest pædagogisk tænkt, men den bidrager til en tilsvarende indholdsmæssig opsplitning. Skønt anden trosartikel står i centrum for både credoudlægningen og for katekismen i sin helhed, er den eksplicitte forbindelse til både første og tredje trosartikel tilsyneladende spinkel. Forløsning og helliggørelse skilles og underordnes hver sin trosartikel. Viderefører man den »underskudsteologiske« linje i Luthers teologi kommer retfærdiggørelsen til at fokusere på korset, og helliggørelsen på syndsforladelsen, mens opstandelsen som tematik træder i baggrunden.

Sammenhængen mellem de enkelte trosartikler viser sig først mod slutningen af udlægningen af den tredje trosartikel:

Men her har du det på den allerrigeste måde. Her har han selv i alle artikler åbenbaret og afsløret sit faderlige hjertes dybe afgrund og sin hele uudsigelige kærlighed. Thi han har virkelig skabt os, for at han kunne forløse os og gøre os hellige. Og udover alt det, som er i himlen og på jorden, og som han har givet os og ordnet for os, har han givet os sin søn og Helligånden, ved hvem han ville bringe os til sig. Thi vi kunne (som ovenfor sagt) aldrig komme dertil, at vi kunne erkende faderens gunst og nåde uden gennem herren Kristus, som er det faderlige hjertes spejl. Uden ham kunne vi kun se en vred og skrækkelig dommer. Men heller ikke om Kristus kunne vi vide noget, hvis det ikke var åbenbaret gennem Helligånden (Luther 1990b: 177).

Frem for at overveje, hvad der i Luthers tankegang kan være årsagen til, at trosartiklernes sammenhæng først gives til sidst, vil jeg bruge resten af denne korte artikel til selv at konstruere et svar på problemet.<sup>4</sup> Det svar, jeg giver, synes også i nogen grad at kunne overvinde den spaltning der i traditionen parkerer den problematiske helliggørelse i den oversete tredje trosartikel og reducerer forståelsen af ret-

færdiggørelsen til den passive modtagelse af forløsningen i Kristi korsdød.

I den lille Katekismus hedder det:

Jeg tror, at jeg ikke ved egen fornuft eller kraft kan tro på Jesus Kristus, min Herre, eller komme til ham, ...

Indledningen er som bl.a. Oswald Bayer har gjort opmærksom på egentlig paradoksalt (Bayer 2003: 217f). Den begynder med troen på egen uformåen. Heri klinger formuleringerne i første trosartikel igen, »uden nogen fortjeneste eller værdighed«, samtidig med at den i sin paradoksale formulering tydeliggør, at forudsætningen for det efterfølgende selvafkald netop er den tro, som Helligånden giver, og dermed antyder den »overskudsteologiske« linje, som er den bærende i Luthers reformatoriske teologi (se Holm 2004). Sædvanligvis forklarer Luther, at Helligånden er nødvendig, fordi Kristi gerning ville være reduceret til en blot tilfældig historisk begivenhed, hvis ikke evangeliet »blev tilbudt os og lagt os i hjertet af Helligånden ved evangeliets forkyndelse« (Luther 1990b: 173). Denne argumentation kan imidlertid udvides, hvis man betragter den guddommelige selvhengivelse som den bærende tanke.

I *Den Store Katekismus* hedder det, at Helligånden udfører sit embede, når den helliggør og har der af sit navn på samme måde, som Faderen er skaber, og Sønnen forløser. Dette embede udføres gennem de helliges menighed, dvs. kirken, gennem syndernes forladelse og gennem kødets opstandelse og det evige liv. Det er derfor Helligåndens opgave at forkynde og meddele den skat, Kristus har vundet. Helliggørelse er derfor ikke andet end at føre til Kristus og modtage sådanne goder. Ingen guddommelige gaver kan modtages, hvis ikke de af Helligånden er åbenbarede. Men denne argumentation kan netop udvides: Ingen guddommelige gaver kan modtages, hvis ikke de af Helligånden er åbenbarede som netop gaver. Og med endnu en udvidelse: Ingen guddommelige gaver kan modtages, hvis ikke de af Helligånden er åbenbarede som gode gaver. Afsløringen af Guds faderlige hjertes dybe afgrund og hans uudsigelige kærlighed er til syvende og sidst bundet til Helligåndens åbenbaring.

## Helligåndens overvindelse af gavens ambivalens

Gaveudveksling er den bærende og konstituerende forudsætning for ethvert socialt fællesskab på akkurat samme måde som ordveksling er forudsætningen for enhver vellykket kommunikation. Den, der ikke giver gaver, og den, der ikke siger et ord, er begge placerede ensomt udenfor. Men gaver er ikke altid gode. Det er en af det sociale livs mere bitre erfaringer. Således er uønskede gaver noget af det værste, for det sætter modtageren i en slem forlegenhed. Men værre endnu er ønskede gaver givet af en uønsket giver, for de sætter modtageren i et pinagtigt og ydmygende afhængighedsforhold. Udfoldes trosbekendelsen som Guds trefoldige selvhengivelse, så gælder der det samme for denne selvhengivelse som for alle andre gaver. Det vil sige, at den er omgærdet med den samme ambivalens. Er gaven og giveren ønskede, er gaven god. Er det ikke tilfældet, er gaven bestemt heller ikke attråværdig. Med guddommelige gaver synes det nærliggende at forestille sig, at den almindelige sociale gavelogik må findes i desto større målestok. Der findes i den lutherske tradition to måder at afværge denne ambivalens på. Det kan ske ved enten at afvise hele den udvekslingssammenhæng, som i enhver social sammenhæng følger med gaven: Mennesket kan som synder intet give tilbage til Gud og er derfor henvist til den blotte passive modtagelse af de guddommelige gaver; og retfærdiggørelsen er som ren gave unddraget gavens økonomi. Eller det kan ske gennem en integration af gaveudvekslingen i selve retfærdiggørelseslæren, sådan som det sker i Luthers brug af ægteskabsbilledet (jf. Holm 1999). Skal Helligånden have sin plads, må den første mulighed afvises. Helligånden må i stedet tænkes som overvindelsen af gavens ambivalens. Helligånden er den ånd, ved hvis hjælp mennesket erfarer Guds gave som god. Forståelsen af skabelsen og livet som en gave kan føles som et frygteligt overgreb hos den, der ikke ønsker at skylde nogen noget. Det bliver kun værre, når også Jesu korsdød kræver at bliver forstået som Guds gave til mennesker. Først i det øjeblik såvel gave som giver erfares som attråværdige, kan gaven modtages. Og denne forskel er Helligåndens forskel. Og derfor er artiklen om Helligånden nødvendig, hvis gavens ambivalens skal overvindes. Helligånden åbner med Glebe-Møllers formulering »døren indefra«. Samtidig bliver Helligåndens overvindelse af gavens ambivalens muligheden for menneskets inddragelse i den guddommelige selvhengivende udveksling. Det er med en høj grad af indre logik, at teologer, der knytter til ved gaveudvekslingen ender i en augustinsk trinitetsteologi, fordi Augu-

stins begreb om *donum* både indeholder forestillingen om frelsens nødvendige ensidighed og om fællesskabets nødvendige gensidighed.<sup>5</sup> Hvis det syndige menneske skal inddrages i det guddommelige fællesskab, kan det ikke ske med basis i alt, hvad det syndige menneske mangler. Mennesket har intet selv at give. Det kan kun give ud af det overskud, som det modtager.

På denne måde bliver Helligånden uomgængelig for udvekslingens mulighed. Robert Jenson er inde på noget tilsvarende, når han i artiklen »Treenig nåde« skriver:

Hvis vi på den anden side holder nøje fast i forestillingen om nådens Guds treenighed, er vi i stand til at forstå Guds nåde som Guds selvhengivelse, da denne Gud har den form for selv, der kan gives. Du og jeg har ikke; ligegyldigt hvor selvopofrende og dybt jeg elsker, kan jeg ikke »give mig selv« fuldstændigt, kun stræbe efter det; som en begrænset natur er jeg ikke i mig selv et fællesskab, og har derfor intet hypostatisk at give. Hvis det lykkedes mig at give mig selv fuldstændigt, ville dette være døden for mig, hvilket ville ophæve gaven. Den treenige Gud lider ikke under denne ufuldkommenhed (Jenson: 805).

Mennesket kan ikke give sig selv uden at miste sig selv. Det er for mennesket selvhengivelsens grænse. Kun hvis mennesket bliver delagtig i Gud selv, bliver selvhengivelse mulig for mennesket. Alene af den grund, kan afdøelsen ikke være forudsætningen for Åndens levendegørelse. Mennesket kan kun give sig selv, hvis det selv er begavet med noget større, nemlig Gud selv. I den guddommelige selvhengivelse er giver og gaver identiske, sådan som det altid er tilfældet i kærlighedsgaver (cf. Jenson: 805). Ad denne vej er det muligt at forene katekismernes trinitariske skematik med hovedskrifternes pointerede inkarnationsteologi. Gud Fader er *Giveren* og både Sønnen og Helligånden *Gaven* på hver sin måde. Sønnen som tydeliggørelsen af gaven, Helligånden som muliggørelsen af modtagelsen.<sup>6</sup> Dette synes at åbne for en forståelse af Helligåndsnærværet i såvel liturgi som personlig fromhed knyttet til den udveksling, der indskriver den enkelte i Helligåndens fællesskab, hvor gaver altid kommer udefra for at blive modtaget i det inderste og givet tilbage i det indre over for Gud og i det ydre over for mennesker. Liturgi og gudstjenestelige ri-

tualer er derfor den verbale forkyndelses nødvendige supplement, fordi de anderledes end den blotte forkyndelse formår gennem aktiv deltagelse at tydeliggøre den enkeltes plads i den guddommelige udveksling, hvor man får og giver og dermed det overskud, som er enhver sand gaves forudsætning.

## Litteratur

- Flogaus, Reinhard 2000: »Luther versus Melanchthon? Zur Frage der Einheit der Wittenberger Reformation in der Rechtfertigungslehre«. I *Archiv für Reformationsgeschichte* 91. 6-47.
- Glebe-Møller, Jens 1993: *Med venner i lys vi tale*. Frederiksberg: Anis.
- Holm, Bo Kristian og Anders Klostergaard Petersen 1997: »Helliggørelse i den evangelisk-lutherske tradition; et soteriologisk og ekklesiologisk deficit?«. I *Dansk Teologisk Tidsskrift* 60. 193-217.
- Holm, Bo Kristian 1999: »Den salige økonomi. Om forholdet mellem retfærdiggørelse og helliggørelse og udvekslingen af »gaver« i Luthers »Tractatus de libertate christiana«. I *Dansk Teologisk Tidsskrift* 62. 129-147.
- 2004: »Luther's Theology of the Gift«. I Gregersen, Holm, Peters og Widmann (red.). *The Gift of Grace: The Future of Lutheran Theology*. Minneapolis: Augsburg Fortress (under udgivelse).
- Kierkegaard, Søren 1962 (1850): »Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet«. I *Samlede værker* Bd. 17. København: Gyldendal. 49-123.
- Luther, Martin: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Böhlau 1883ff (=WA).
- WA 2,443-518: In epistolam Pauli ad Galatas commentarius, 1519.
- WA 26,261-509: Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528.
- 1990a (1526): »Den tyske Messe«. I Luthers skrifter i udvalg Bd. II. Århus: Forlaget Aros. 74-104.
- 1990b (1528): »Den store Katekismus«. I Luthers skrifter i udvalg Bd. II. Århus: Forlaget Aros.
- Meyer, Harding 1979: »A Protestant Attitude«. I *Concilium* 128. *Conflicts about the Holy Spirit*. 83-92.
- Milbank, John 2003: *Being Reconciled. Ontology and pardon*. London/New York: Routledge.
- Peters, Albrecht 1990: *Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 1: Der Dekalog*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1991: *Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 2: Der Glaube*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Peura, Simo 1998: »Christ as Favor and Gift: The Challenge of Luther's Understanding of Justification«. I Braaten og Jenson (red.). *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans. 42-69.

Prenter, Regin 1946: *Spiritus Creator. Studier i Luthers theologi*. 2. udg. København: Samlerens Forlag.

Widmann, Peter 2003: »Dogmatisk regnskab«. Upubliceret forelæsningsmanuskript.

## Noter

1. Tværtimod mener Flogaus, at Luther med tiden nærmer sig Melanchthons forståelse af *donum*.
2. Jf. Peters 1991, 53: »So ließe sich für die Katechismen durchaus die These vertreten: der Akzent liege auf dem dritten Artikel, wenn sich hierfür auch kein paralleles Zeugnis anführen lässt, in welchem Luther diesen Artikel als den höchsten oder Hauptartikel. Indirekte Zeugnisse lassen sich aber durchaus beibringen.«
3. Jf. Glebe-Møller: 103-114, der indeholder en lignende problematisering af Kierkegaards Åndsforståelse.
4. Jeg har i det følgende ladet mig inspirere af Peter Widmann, der i en »Teologisk duel om de tre trosartikler« på Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, februar 2003, i foredraget »Dogmatisk regnskab« argumenterede for, at både første og anden trosartikel efterlader en tvetydighed, som først tredje trosartikel formår at overvinde.
5. Robert W. Jenson og John Milbank er to forskellige repræsentanter for den samme tendens. Se. f.eks. Milbank: xi: »Gift is an exchange as well as an offering without return, since it is a asymmetrical reciprocity and non-identical repetition. Because gift is giftexchange, participation of the created gifts in the divine giver is also participation in a Trinitarian God«.
6. En tilsvarende tankegang genfindes hos Jenson 2003, 809: »Hvis Sønnen som *donum* er Guds givende handling, er Helligånden *donum* som friheden ved enhver sand gave og som kærligheden, der er Kristi natur inde i os, og således er Helligånden den indre moralske kvalitet ved gaven«.

Bo Kristian Holm, adjunkt, ph.d.  
Det teologiske Fakultet  
Aarhus Universitet

## Miraklernes tid?

---

- En begrebsafklaring søges via et bibelsk, kirkehistorisk og antropologisk udblik. Det paranormales karakter af dramatisk frelsesbegivenhed er en hovednerve i Jesu forkyndelse og ikke blot foregribelse af en fremtidig gudsvirkelighed. Jesu underer er redningsundere – udtryk for hans formåen, men også for den opgave og det mål, han har sat sig. Dermed er undererne helt integreret kristologisk. Det problematiske ved undererne i deres tvetydighed og utilstrækkelighed ses allerede i NT, men med kirkens tilpasning til magten efter Konstantin, var det snarere den velsignede verden, der blev forkyndt, mens de samfundsurolige underer blev nedtonet.

Siden har undererne som mirakler været i klemme såvel i forkyndelse som i verdensbillede. Naturvidenskabens historiske »omvendelse« af menneskets bevidsthed ved at hævde naturlovenes uforanderlighed pointeres efter en afsøgning hos Augustin, Thomas Aquinas og Spinoza, der alle tager livtag med problemet. Side om side med naturvidenskabens verdensbillede trives en (måske) stigende mirakel-længsel. I så fald ses fænomenet som udtryk for en ikke specifik kristen, men generel samfundsmæssig krise.

En mulighed, som lades åben er, at vore begreber simpelthen ikke evner at dække hele virkeligheden.

---

**F**or et par år siden var den amerikanske nytestamentler Dale Martin gæstelærer ved Det Teologiske Fakultet i København. Han fortalte om en episode, han havde oplevet. Ved et privat selskab havde han truffet en kvindelig antropolog, der på et tidspunkt trak ham til side for at stille ham et spørgsmål. Hun havde været på feltarbejde i en større fundamentalistisk kirke i Sydstaterne, hvor man praktiserede healing. Ved et møde havde hun set, hvordan menighedsmedlemmerne kom op til healeren, som lagde sin hånd på dem, og i samme øjeblik faldt de om som ramt af et kølleslag. Hun

mente, det var suggestion, og ville også selv prøve; men i det øjeblik, healeren lagde sin hånd på hende, blev også hun som ramt af et kølle-slag. »Hvad er det, der sker«, havde hun spurgt, »hvad er det, han kan gøre? Du må vide det, for du er jo teolog«. »Jeg ved det da ikke«, havde Dale Martin svaret, »Jeg troede, at du vidste sådan noget, for du er jo antropolog.«

Jeg ved ikke, om historien er sand; men den er i hvert fald sand på den måde, at ingen videnskab vil vedkende sig miraklerne. De falder uden for den viden, som videnskaberne kan forholde sig til; de betragtes ikke som legitime emner for undersøgelse og forklaring. Det skyldes naturligvis, at de ikke kan forekomme i henhold til den forståelse af virkeligheden, der er den moderne videnskabs forudsætning. Jeg vil ikke tage stilling til, om mirakler faktisk finder sted; min virkelighedsforståelse er den samme som videnskabernes, så jeg er skeptisk. Men jeg ved på den anden side, at virkelighedsforståelsen er en fleksibel størrelse, der ændrer sig fra den ene tidsalder og kultur til den anden. Og jeg ved også, at folk oplever hændelser, der ikke uden videre kan forklares rationelt, og som derfor kan opfattes som mirakler. Jeg accepterer, at oplevelser af det uforklarlige er en del af virkeligheden, og jeg vil forsøge at præsentere nogle begreber og redskaber til at overveje betydningen af dette. I en teologisk sammenhæng er problemet om mirakler imidlertid uadskilleligt fra forståelsen af de bibelske mirakler; en stor del af artiklen vil derfor være hellet den bibelske problematik.

Troen på det uforklarlige har i lange tider haft det dårligt i det offentlige samtalerum. Men det har inden for de sidste år ændret sig markant. TV Zulu har med serien »Åndernes magt« haft en gedigen succes, som er blevet udvidet og kopieret i flere andre programmer, og som ligefrem har afstedkommet et modprogram på DR2, der i højere grad repræsenterer den officielle mening. Healing og andre okulte 'videnskaber' har et stort publikum, som man bl.a. kan forvise sig om på årlige messer for spiritualitet. Flere præster er trådt frem og har bekendt, at de praktiserer eksorcisme. Og Niels Christian Hvidts bog *Mirakler. Møder mellem himmel og jord* fra 2002 har tiltrukket sig stor interesse. Spørgsmålet er selvfølgelig, om dette repræsenterer en faktisk ændring i interessen for det uforklarlige. Man har altid kunnet læse om den slags i ugebladene, og den øgede eksponering kunne skyldes, at fjernsynet, efter at det er blevet kommercialiseret, snarere fungerer som et ugeblad end som en avis. Jeg tror, det er en del af forklaringen; men det er nok ikke hele forklaringen. Måske udtrykker



den nye interesse for det uforklarlige en længsel – men en længsel efter hvad?

### Nogle begreber

Man kan imidlertid spørge, om disse ting har noget med mirakler at gøre? Var det et mirakel, Dale Martins antropolog oplevede, og er det, jeg lidt vagt har kaldt det uforklarlige, det samme som mirakler? Lidt begrebsafklaring er påkrævet. I den skolastiske teologi skelnede man mellem *mirabilia*, der betegnede usædvanlige og uforklarlige hændelser, som kunne være gode, men som også kunne udvirkes af hekse og troldmænd, og *miracula*, som lå uden for naturens muligheder og derfor kun kunne virkes af Gud. Det svarer til en moderne skelnen mellem det *paranormale* og det *overnaturlige*. Det paranormale er fænomener, der er sjældne og udokumenterede og aktuelt uforklarlige, men som principielt kunne være naturlige fænomener. Til den kategori hører fx Yeti'en, Bigfoot og UFO'er, men også mentale evner som clairvoyance og psykokinese. Det overnaturlige forudsætter derimod ikke-naturlige kræfters indgriben, og det er i denne kategori miraklerne hører hjemme.

I Encyklopædien defineres mirakel på følgende vis: »underfuld begivenhed, overnaturlige kræfters el. guddommelige magters handling i naturen og med mennesker, ofte i modstrid med naturlovene«. Og i Gads Bibel Leksikon skriver jeg selv i artiklen om *undere*: »Et under er en begivenhed, der ikke kan forklares inden for grænserne af det, der normalt anses for fysisk muligt«. Det er altså forholdet til den fysiske virkelighed, der gør en hændelse til et under eller mirakel. Jeg skal understrege, at jeg ikke skelner mellem under og mirakel; forsøg på at operere med et skel svarer ikke til almindelig dansk sprogbrug. De to betegnelser tilhører forskellige terminologiske traditioner, men betyder det samme; i den bibelske sammenhæng taler man gerne om undere, og den sprogbrug vil jeg følge, mens jeg i øvrigt vil tale om mirakler. Derimod finder jeg skellet mellem det paranormale og det overnaturlige anvendeligt, selv om det måske snarere siger noget om, hvordan man forstår fænomenerne, end om fænomenerne selv. At der sker paranormale hændelser, lader sig efter min erfaring ikke bestride; om der også sker overnaturlige hændelser, er til gengæld et spørgsmål om tro.

I de bibelske tekster er der ingen tvivl. Gud udfører store undere til fordel for Israel, og Jesus er en stor undergører. I Det Gamle Testa-

mente kan man skelne mellem to aspekter af Guds virke for Israel. Det ene angår de dramatiske handlinger, hvor Gud i krisesituationer griber ind og frelser folket; det andet angår den regelmæssige, daglige sikring af folkets velfærd og trivsel. Det dramatiske forbindes med *frelse*; det dagligdags forbindes med *velsignelse*. Det er karakteristisk, at underne hører til i fortællinger om frelse; underne demonstrerer Guds overmagt, når han griber voldsomt ind i en kritisk situation. Man plejer at skelne mellem straffeundere og redningsundere; men i Det gamle Testamente falder disse to sider af underet ofte sammen, idet Gud straffer folkets fjender og dermed redder folket. Som eksempel på dette kan henvises til de ti spektakulære plager, der rammer Egypten, for at folket kan udfries fra trædommen.

I modsætning til store dele af den gammeltestamentlige religion, der fokuserer på velsignelsen, er den nytestamentlige kristendom en frelsesreligion. Derfor spiller underne en stor rolle i evangeliernes skildringer af Jesus. Hans offentlige virksomhed er i høj grad baseret på hans ry som undergører. Man kan her skelne mellem to typer af undere: Helbredelserne og Naturunderne. Og hver af disse grupper kan yderligere deles i to undergrupper: Helbredelserne kan deles i terapier og eksorcismer; i de første helbreder Jesus en legemlig sygdom, i de sidste uddriver Jesus en dæmon, der har besat den syge. Naturunderne kan tilsvarende deles i epifanier og bespisninger; i de første viser Jesus sig i overnaturlig skikkelse (vandringen på søen og forklarelsen på bjerget), i de sidste mangedobler Jesus det sparsomme forråd, så store menneskemængder kan mættes.

## Jesu undere

Alle Jesu undere er redningsundere (bortset fra forbandelsen af figentræet, der har en særlig betydning som kommentar til Jesu aktion mod templet). Eksorcismer og terapier er offentlige og er kraftigt medvirkende til at gøre Jesus berømt. Epifanierne er forbeholdt disciplene og er et led i deres erkendelse af Jesu messianitet, mens bespisningerne indtager en mellemposition, da det ikke er klart, om de bespiste overhovedet opdager, at et under har fundet sted, hvorimod disciplene må vide det. Den hyppigste undertype i evangeliernes er terapierne, som derfor må tillægges en særlig betydning. Jesu legemlige helbredelser er (1) fysiske, dvs. de vedrører de syges legemlige mangler, der på synlig vis bringes i orden: de blinde ser, de lamme går osv.; de er (2) øjeblikkelige, dvs. helbredelsen finder sted i ét nu,

ikke gennem en langsomt virkende proces, som det er tilfældet ved medicinsk behandling – det er naturligvis ikke mindst dette element, der gør dem mirakuløse; endelig er de (3) sociale, dvs. de sætter den helbredte i stand til at påtage sig en normal samfundsmæssig rolle uden at være henvist til andre menneskers hjælp.

En underberetning forløber på den måde, at først præsenteres læserne for den syge og dermed for sygdommens karakter. De følgende led udspiller sig derefter mellem fortællingens personer. Den syge eller en repræsentant for den syge henvender sig til undergørerer med en bøn om hjælp. Henvendelsen forudsætter en tillid til, at undergørerer kan hjælpe; men den forudsætter som regel også, at andre muligheder er udtømt, således at henvendelsen er sidste udvej. Det er denne blanding af desperation og tillid, der i evangelierne kaldes tro! Næste led er selve underet. Det kan være spektakulært; men oftere er det nærmest fraværende: Det konstateres blot, at det er sket. Endelig følger en reaktion, der viser, at det skete er alt andet end selvfølgelig. De tilstedeværende lovpriser undergørerer – eller Gud som den egentlige undergørerer; og ryet breder sig fra by til by og fra egn til egn. Disse reaktioner kan tage forskellige former; men de indeholder altid et element af fortolkning. Det skete er så usædvanligt, at en særlig tydning er påkrævet. Underet rejser nemlig altid spørgsmålet, *hvordan* det kan ske; men næste spørgsmål vender sig mod undergørerer: *Hvem* er han, siden han kan få det til at ske?

Når underberetningerne optager så stor en plads i evangelierne, er det naturligvis, fordi de skal sige noget om, hvem Jesus var, og hvad hans liv betød. For evangeliets læsere – og efterhånden også for disciplene – er det klart, at den ekstraordinære *kunnen*, som underne demonstrerer, hænger sammen med, at Jesus er Kristus, Guds søn. I underne udfoldes den overmenneskelige kompetence, som viser, at Jesus er Guds Messias. I den forstand er underberetningerne et led i evangeliernes kristologiske forkyndelse. Men denne fokusering på Jesu *kunnen* kan få os til at overse, at underne også er udtryk for Jesu *villen*. Underberetningerne bliver ikke blot fortalt for at demonstrere, at Jesus er mere end et menneske; de fortælles især, fordi de er karakteristiske for indholdet af Jesu messianske opgave. Som hans underkunnen er udtryk for hans messianske kompetence, er hans undervillen udtryk for hans messianske opgave.

Det fører videre til spørgsmålet, hvordan underaktiviteten forholder sig til de to andre afgørende aspekter af Jesu messianske opgave: hans forkyndelse af Guds rige og hans lidelse, død og opstandelse.

Hvad det sidste angår, har man ment, at under-kristologien stod i et modsætningsforhold til lidelses-kristologien, og at dette modsætningsforhold så at sige lod sig aflæse i de synoptiske evangeliers fordeling af Jesu virksomhed på Galilæa, hvor Jesus triumferer som 'guddommelig mand', og Jerusalem, hvor Jesus rammes af lidelse og død i et magtafkald for menneskenes skyld. Det sidste er blevet opfattet som en korrektion til det første. Men evangeliernes pointe er dog snarere, at man ikke kan have det ene uden det andet. Jesus møder modstand allerede i Galilæa, og han fortsætter sin triumf ind i Jerusalem. Den undergørende Jesus er samtidig den Kristus, der skal dø; og den lidende Messias er samtidig den mand, der gjorde under. Og hvis man alligevel spørger, hvilken kristologi der får det sidste ord, må svaret være, at det gør under-kristologien, for det er den samme guddommelige kompetence, der viser sig i underne og i Jesu lidelse og død. Som centurionen udbryder ved Jesu død: »Denne var i sandhed en gudesøn«. Og evangeliet slutter jo med det største under af dem alle: Opstandelsen.

Hvad forholdet mellem Jesu under og forkyndelsen af Guds rige angår, har der især i moderne protestantisk teologi været en kraftig reservation over for underne. Som følge heraf har man villet underordne underne i forhold til forkyndelsen. Denne fremstilles som Jesu egentlige opgave, mens underne tildeles en sekundær rolle som tegn på eller som en foregribelse af det kommende Gudsriges realitet. At underne kan anskues som en foregribende aktualisering af Gudsrigets frelse, der vil blive fuldt realiseret ved tidernes ende, ligger i tråd med den nytestamentlige kristendoms eskatologiske forestillingsverden. Men underberetningernes fremtrædende plads taget i betragtning vil det være forkert at reducere Jesu brug af dem til en funktion af forkyndelse. De bærer en betydning i sig selv, som ikke blot er forudgribende, men indebærer konkret frelse her og nu. De udtrykker, om man så må sige, en *præsens* soteriologi. Jesus redder mennesker fra nød og lidelse og truende død, og som sådan har underne en helt konkret – og fantastisk – betydning for livet i denne verden. Som det mest centrale udtryk for Jesu messianske opgave peger evangeliernes underberetninger to veje – ud af verden mod Gudsriget og ind i verden mod konkrete tilfælde af lidelse og nød.

## Underets problematiske sider

At underne har en fremtrædende plads i evangelierne, betyder ikke, at de betragtes som uproblematisk og selvfølgelige. Det er for det første ikke sådan, at underet blot står til rådighed. Hver eneste gang, der finder et under sted, er det en ekstraordinær begivenhed. Og det er ikke altid, Jesus kan udføre et under. Det kræver, hvad man kunne kalde et 'trosmiljø'. Således kan han ikke udføre undere af betydning i Nazaret, hvor hans bysbørn mangler respekt for hans særlighed (Mark 6,5). Og da farisæerne afkræver ham et tegn fra himlen, nægter han at efterkomme det (Mark 8,11-12). Man kan ikke kommandere med underevnen.

Nok så problematisk er det, at Jesus bliver beskyldt for at kunne udføre sine undere, fordi han er i ledtog med Satan. Underet i sig selv er tvetydigt, da den mere-end-menneskelige kompetence, der udfoldes i underet, ikke nødvendigvis er guddommelig, den kan også være satanisk. Hvordan man vil forstå underet, er derfor altid et spørgsmål om fortolkning og afgørelse. At Satan er i stand til at udføre undere, er Det Nye Testamente helt på det rene med. I de apokalyptiske tekster, både i Johannes' Åbenbaring og i den såkaldte 'synoptiske apokalypse' (Mark 13 par.), advares der udtrykkeligt mod de store tegn og undere, som vil blive udført af Satan for at lokke de udvalgte på vildspor. Især i de apokalyptiske tekster udtrykker Det Nye Testamente således en stor skepsis over for underne, der betragtes som forførelseskunster.

Endelig er det klart, at den definitive frelsesgerning ikke er underets triumf, men lidelsen på korset. Ud over den fysiske lidelse, som korsfæstelsen indebærer, er den en udstilling af Jesu magtesløshed; og hans modstandere håner ham udtrykkeligt, fordi han ikke er i stand til at frelse sig selv (dvs. udføre et under), skønt han har frelst andre. Her bliver den manglende underevne brugt til at demonstrere løgnagtigheden i hans påstand om at være Guds søn. Evangeliets svar på denne hån er naturligvis opstandelsen. Men sejren over døden består ikke i at undgå den, men i at lide den. Her kommer det jordiske under til kort.

Det Nye Testamente repræsenterer således ikke en naiv undertro. Den nytestamentlige bevidsthed er ganske klar over, at underne rummer problematiske sider: de er ukontrollable, tvetydige og utilstrækkelige. Alligevel hører de med, hvis man vil forstå den nytestamentlige kristendom. For at forstå hvorfor, må vi sætte dem i forhold til to andre udbredte terapi-former i antikken: lægevidenskaben og magi-

en. De tre helbredelsesformer forstod sig selv på meget forskellig vis, selv om den faktiske praksis set med vore øjne måske ikke var så forskellig. Vi ville betragte mange af de medicinske behandlingsformer som magiske. Den afgørende forskel skal derimod findes i de tre behandlingsformers divergerende samfundsmæssige betydning; det er i den sociale praksis og symbolisering, at den store forskel ligger, ikke i den behandlingsmæssige. Ofte sammenfatter man dette problemkompleks under betegnelserne: Medicin – Magi – Mirakel.

*Medicinen* var baseret på iagttagelse og teori vedrørende det menneskelige legeme. Sygdomme betragtedes som symptomer på legemlig ubalance – en ubalance i de legemlige væsker. Behandlingen sigtede på at genoprette balancen. I medicinen manipulerede mennesket således med naturen. Den medicinske behandling var for de velhavende – også i antikken var lægerne dyre; men først og fremmest var den en integreret del af samfundet. Den bekræftede samfundets alment accepterede Viden om naturen og virkede på den måde *samfundsbevarende*.

*Magien* var en teknik, der sigtede mod at påvirke de overjordiske magter, som man mente styrede den jordiske tilværelse. I magien manipulerede mennesket med magterne. Det blev betragtet som risikabelt; men mestrede man teknikken, ville virkningen uvægerligt indfinde sig. Magien var en teknik, der tjente individets mål uden hensyn til den samfundsmæssige loyalitet; den blev betragtet som asocial og praktiseredes af folk, der ikke stolede på den samfundsmæssige Viden. Derfor var det de færreste, der ville vedkende sig at praktisere magi; magi var mest noget, man beskyldte andre for at udøve. Den var symptom på en *samfundsopløsende* tendens og blev frygtet som sådan.

*Miraklet* adskilte sig fra de to andre former ved ikke at være manipulerende. I miraklet var det guddommen, der greb ind og helbredte. Det var en karismatisk terapiform, der optrådte i forbindelse med samfundsmæssige kriser og omvæltninger, og som blev brugt til at legitimere en ny magt eller en ny tro. Miraklet mødte derfor skepsis og modstand fra det etablerede samfunds side; dels troede man ikke på muligheden af mirakler (NB: den skepsis er ikke en moderne opfindelse, den var helt almindelig i antikken), dels blev miraklerne opfattet som politisk farlige. De var ikke asociale som magien, men snarere 'revolutionære'; de fungerede *samfundsomvæltende* og *-fornyende*.

Det er klart, at Jesu helbredelser og andre undere ifølge evangelierne skal forstås som mirakler. De er udført ved guddommelige ind-

greb, ikke ved menneskelig manipulation; og de forudsætter et samfund i krise, hvor en ny orden tilbyder sig og legitimeres ved i modsætning til den herskende orden at kunne bekæmpe den menneskelige elendighed. De nytestamentlige undere rummer et løfte om et nyt samfund, hvor menneskeligt og guddommeligt går hånd i hånd. De er 'revolutionære' mirakler. Derfor har de så fremtrædende en placering i evangelierne, som vi har iagttaget. Lige så karakteristisk er det imidlertid, at modstanderne opfatter de kristne mirakler som magi. I den anti-kristne, jødiske propaganda fremstilles Jesus som en stor troldmand. Man søger altså ikke at benægte hans særlige evner; men set fra den etablerede magts side repræsenterer disse evner en samfundsnedbrydende, asocial magi. Set fra de kristnes side kan vi til gengæld i Apostlenes Gerninger se, hvordan man forsøgte at distancere sig fra magien: Magikeren Simon i Samaria fordømmes, fordi han forsøger at købe evnen til at udøve undere af apostlene (ApG 8,9-24); Paulus blinder den jødiske troldmand Barjesus på Cypern (ApG 13,6-12); og i Efesus brændes magiske bøger til en værdi af 50.000 sølvpenge af frygt for de kristne (ApG 19,13-20). Alt dette viser, hvor intens kampen var i den tidlige kristendom for den rette – mirakuløse – forståelse af underne, fordi disse undere både legitimerede troen på Jesus og repræsenterede, hvad han stod for.

### Miraklerne og naturen

Så længe kristendommen var en revolutionær og samfundsomstyrende religion, havde den ingen problemer med at retfærdiggøre miraklerne; tværtimod var det miraklerne, der retfærdiggjorde troen. Men da kristendommen i 300-tallet efter alliancen med Konstantin blev den samfundsbærende ideologi, forandrede billedet sig. Nu skulle kristendommen understøtte og legitimere det bestående, og en teologisk vægtforskydning fandt sted fra frelse til velsignelse. Nu blev den vigtigste teologiske forestilling Guds skabelse af en i grunden god verden; hvad der måtte findes af ondt i verden, blev skrevet på det faldne menneskes konto. Samtidig blev der sat fart på kristendommens intellektuelle integration med den 'samfundsskabte virkelighed', som den kom til udtryk i videnskab og naturfilosofi. I den proces kom miraklerne i klemme, for deres mening var netop, at de modsagde verden; men for den skabelsesteologiske betragtning var en modsigelse af verden eller naturen en modsigelse af Gud.

Det var vanskeligt at forene mirakeltro og skabelsestro; men forsøget måtte gøres, for man kunne ikke afskrive de bibelske mirakler, som stadig var troslegitimerende. Det første seriøse bud på en løsning kom fra Augustin. Han fastholdt, at miraklet grundlæggende ikke kan være i modstrid med naturen, for naturen er skabt af Gud. Men den menneskelige erkendelse omfatter ikke hele naturen; hvad der synes at stride mod naturen, lader sig i den guddommelige og åbenbarede erkendelses lys alligevel forstå som virket af Gud. Miraklerne er Guds skjulte virken i naturen. På den måde bliver det, der gør et mirakel til et mirakel, en mangel eller begrænsning i den menneskelige erkendelse. Men hvis et mirakel ikke strider mod naturen, er det så overhovedet et mirakel? Løsningen redder de bibelske hændelser, men tapper dem for mirakuløs mening. Det bliver et problem, vi skal møde igen i forbindelse med den rationalistiske kritik.

Den mest omfattende gennemtænkning af problemet, der søger at fastholde både miraklet som mirakel og naturen som skabt, kommer naturligvis fra Thomas Aquinas. Han forstår på aristotelisk vis Gud som al tings *prima causa*, den første og endelige årsag til alt, hvad der sker i verden. Men normalt virker Gud gennem såkaldte *secundae causae*, nemlig de regler for naturens bevægelser, for dens regelmæssige foranderlighed, der skyder sig ind mellem Gud selv og de konkrete hændelser i verden. Disse *secundae causae* er en del af selve skaberværket. Men som det skabtes skaber er Gud ikke bundet til de 'sekundære årsager'. Han kan når som helst gribe direkte ind i verdens gang som 'primær årsag'. Hvor det sker, hvor Gud går uden om de 'sekundære årsager' og virker direkte, opstår miraklet. På den måde er miraklerne ikke *imod* naturen; men de finder sted *uden om* naturen.

Man peger gerne på Spinoza som den tænker, der har leveret den første omfattende argumentation imod troen på mirakler. Her er vel at mærke ikke blot tale om en skepsis over for de enkelte miraklers virkelighed, men om en principiel afvisning af deres mulighed. Og argumentationen er ikke empirisk, men teologisk. Spinozas udgangspunkt er en panteistisk opfattelse, hvorefter Gud og naturen er sammenfaldende. Det betyder, at naturen er altomfattende og uden undtagelsesmuligheder; og da Gud ikke kan virke imod sig selv, er miraklets mulighed principielt udelukket. Troen på mirakler er derfor baseret på misforståelser og uvidenhed. Man kan bemærke, at Spinozas argumentation minder påfaldende om Augustins. Forskellen er imidlertid, at Spinoza ikke skal 'redde' de bibelske mirakler. Det skyl-



des, at han tænker efter den store omvæltning i den europæiske bevidsthedshistorie, der fandt sted i løbet af 1600-tallet.

Man kan strides om, hvad der er årsag, og hvad der er virkning. Men man kan konstatere et sammenfald mellem en teologisk skærpeelse af synet på miraklets status og en *de facto* udskillelse af naturvidenskaberne (astronomi, anatomi og kemi) fra teologien, som de hidtil havde været en integreret del af. Ikke mindst inden for den lutheriske ortodoksi hævdedes en kras *supranaturalisme*; man skulle ikke 'undskylde' underet ved at tilpasse det til den naturlige erkendelse. Underet var ikke at forstå som Guds handling *uden om* naturen, men som en handling *imod* naturen. Men det betød i virkeligheden, at teologien gav slip på naturvidenskaberne som en del af den teologiske erkendelse. De kunne nu formulere teorier på grundlag af den omfattende empiri, der var akkumuleret siden de erfaringsbaserede videnskabers fremvækst under renæssancen.

Det medførte et fuldstændigt omsving i virkelighedsopfattelsen, som vi stadig lever i eftervirkningen af. Hidtil havde det været en given ting, at den åndelige virkelighed var *mere virkelig* end den materielle. Den åndelige virkelighed var nemlig stabil og bestandig i modsætning til den materielle virkelighed, der var underkastet stadige bevægelser og en uoverskuelig foranderlighed. Men gennem den naturvidenskabelige teoridannelse blev det nu muligt at overføre uforanderligheden fra den åndelige verden til den materielle takket være begrebet om *naturlove*. Det karakteristiske for en naturlov er nemlig dens uforanderlighed. I dag, hvor vi tillige er bevidste om relativiteten i vores opfattelse af det åndelige, tager vi det derfor som en given ting, at den materielle virkelighed er mere virkelig end den åndelige. Vi opfatter det som en selvfølgelighed. Til gengæld ramte den nye selvfølgelighed troen på mirakler hårdt, for det karakteristiske ved miraklet er jo netop, at det ikke adlyder naturlovene.

## Miraklerne og historien

I naturvidenskabernes tidsalder har miraklet derfor haft det svært. Gud blev 'fordrevet' fra naturen eller rettere fra den menneskelige erkendelse af naturen, der ikke kunne operere med 'udefra' kommende indgreb i naturens gang. I teologien udviklede det sig til et forklaringsproblem i forhold til de bibelske mirakler. Hvor disse før havde legitimeret troen, blev de nu en belastning. Hvis troen skulle basere sig på mirakler, blev den utroværdig. Selv om Bultmanns berømte

diktum om, at man ikke kan tænde det elektriske lys på en kontakt og samtidig tro på et mytologisk verdensbillede, er en undervurdering af den menneskelige bevidstheds fleksibilitet, er der ingen tvivl om, at det teknologiske fremskridt har reduceret troen på mirakler betragteligt. Det er – om ikke andet – en statistisk kendsgerning. Over for dette troværdighedsproblem har teologien ikke kunnet lade som ingenting. To strategier til at gøre de bibelske mirakler forståelige på den nye tids præmisser har været forsøgt.

Den såkaldte *rationalistiske* kritik, der har sine rødder i 1700-tallets oplysningstænkning, vil fastholde de bibelske begivenheders fakticitet, men accepterer dem ikke som mirakler. At de er blevet fremstillet som mirakler, skyldes overtro og misforståelser, eller det skyldes bevidst bedrag. Tager vi fx beretningerne om dæmonuddrivelse, må de naturligvis afvises som dæmonuddrivelse, eftersom dæmoner ikke eksisterer. Man kan alligevel godt forestille sig, at Jesus faktisk har 'helbredt' mennesker med en afvigende og ukontrollabel adfærd, ud fra den antagelse nemlig, at de var psykisk syge, og at Jesus havde en særlig evne til at skabe tillid og hele psykiske sår. På samme måde kan man forklare de fysiske helbredelser, hvis man antager, at disse sygdomme var psyko-somatiske lidelser. Jesus kunne naturligvis ikke gå på vandet, da forholdet mellem faste og flydende legemer ikke lader sig suspendere. Men disciplene kan have været opskræmte på grund af den natlige sejlads, og de har måske været tættere på land, end de vidste, og så har de troet, at de så Jesus gå på vandet. Døde mennesker bliver som bekendt ikke levende igen; på det grundlag har fortællingerne om Jesu opstandelse og den tomme grav givet anledning til forklaringer om et bevidst bedrag. Disciplene skulle således have fjernet Jesu lig fra graven for at kunne påstå, at han var opstået. Den mistanke var allerede kendt i antikken, som Matthæusevangeliets beretning om gravvagterne vidner om (27,62-66; 28,11-15); men i Oplysningstiden blev den på ny lanceret af Reimarus som forklaring på kristendommens oprindelse.

Den rationalistiske kritik tager altså de enkelte beretninger og giver dem en 'naturlig' forklaring. Beretningerne er ikke opstået ud af den blå luft; der er en kerne af virkelighed i dem alle, og det er den kerne, vi som moderne mennesker skal forstå. Det forudsætter til gengæld, at vi fjerner den skal af misforståelser og muligt bedrag, der omgiver dem i den bibelske tekst. Man fastholder altså begivenhederne; men man forkaster den betydning, de tilskrives i Bibelen. Man kan sagtens drive denne form for kritik ud i det komiske ved at po-

stulere en 'fornuftig' forklaring på alt; men i et eller andet omfang indgår den i alle vores fortolkninger, fordi vi nødvendigvis må 'oversætte' den bibelske virkelighed til vores. Det anakronistiske i denne form for kritik er imidlertid ikke til at overse; vil man forstå den betydning, de bibelske beretninger har i teksten, må man gå anderledes historisk til værks.

Den anden strategi vil jeg kalde *historisk-antropologisk*, idet den anlægger samme holdning til de bibelske beretninger, som en antropolog må anlægge i sit studium af fremmede kulturer. Her er man ikke så optaget af at finde en faktisk kerne af begivenheder, men af at forstå den *tro* på mirakler, der under alle omstændigheder er en historisk kendsgerning. Og hvor der er en tro på mirakler, kommer der også fortællinger om mirakler – og da ikke mindst, når disse fortællinger handler om en ny religions grundlæggelse. Hvor den rationalistiske kritik altså vil fastholde begivenheden, men forkaster den tekstlige betydning, vil den historisk-antropologiske fortolkning forstå teksternes betydning, men ser stort på, om der ligger faktiske begivenheder bag. Det er mirakel-troen, der har interessen. Det vil næppe have undgået læserens opmærksomhed, at min behandling af mirakel-problematikken tager sit udgangspunkt i en sådan historisk-antropologisk forståelse. Alligevel kommer man ikke uden om at rejse spørgsmålet, om der kan være mirakel-tro uden mirakel-erfaring. Må der ikke have forekommet tungetale, spontane helbredelser og andre karismatiske fænomener i de tidlige kristne menigheder som forudsætning for den udbredte tro på mirakler? Jeg vil mene, at der skal svares bekræftende på det spørgsmål. Om disse fænomener med rette kan karakteriseres som mirakler, er til gengæld et andet spørgsmål.

Den historisk-antropologiske forståelse rejser imidlertid et yderligere, nærgående spørgsmål til troen på mirakler. Den naturvidenskabelige udfordring til mirakel-troen er jo, at der sættes spørgsmålstejn ved selve miraklets mulighed. Den historiske udfordring tager lige omvendt udgangspunkt i, at der var mange andre end Jesus, der kunne udføre mirakler. Inddrager vi det samtidige religions- og kulturhistoriske materiale, viser det sig, at troen på mirakler var udbredt i antikken, og at der følgelig blev fortalt om mirakuløse helbredelser, dødeopvækkelser og naturundere i forbindelse med flere andre skikkelser end de bibelske. Ja, vi kan roligt udvide perspektivet og slå fast, at mirakler hører til det faste repertoire inden for alle religioners legendedannelse – for ikke at tale om deres mytologi. Jesu mirakler er altså slet ikke enestående.

Nu skal man ikke undervurdere den naturvidenskabelige udfordrings betydning for troen på mirakler, for den angår jo selve virkelighedsopfattelsen. Men den religionshistoriske udfordring rejser et lige så alvorligt problem for mirakel-troen. For den betyder, at miraklerne *ikke* er *religionsspecifikke*. De forekommer inden for alle religioner, og det gælder også i dag. Vil man trods vores videnskabelige virkelighedsforståelse og hævde en tro på miraklernes fakticitet, løber man derfor straks ind i det næste problem: Hvordan skal man se på de andre religioners mirakler? Hvorfor skulle en grædende Madonna være mere troværdig end fx de tibetanske munkes levitationer? Hvorfor skulle det ene være sandt og det andet bedrag? At miraklerne ikke er religionsspecifikke, rejser derfor et særligt teologisk problem. Enten må man hævde en skarp dualisme mellem kristendommen og de andre religioner, således at kun ens egne undere er guddommelige mirakler, mens de andre religioners undere er sataniske forførelser. Eller man må synkretistisk acceptere, at den ene religiøse manifestation ikke udelukker den anden. Der var utvivlsomt en sådan synkretistisk stemning i antikken; og meget tyder på, at den også er fremherskende i dag. Men den støder an mod kristendommens eksklusivitetskrav, som baserer sig på monoteismen og troen på Guds enestående og definitive åbenbaring i Kristus.

### Miraklernes tid?

Det er altså ikke uden problemer at tro på mirakler. Det aktualiserer spørgsmålet om troens forhold til den 'naturlige' virkelighed, og det aktualiserer spørgsmålet om troens forhold til andre religioners tro. Alligevel kan man, som tidligere nævnt, konstatere en øget interesse for og måske også en øget tro på mirakler. Er det blot en krusning på mediernes overflade, eller går det dybere? Det kan man som bekendt ikke vide, når man står midt i det; men måske kan man pege på to mere omfattende tendenser, der kan forklare den voksende interesse for mirakler.

For det første er naturvidenskab og teknologi kommet i miskredit. Selv om det 20. årh.s mennesker har oplevet en række kolossale genembrud inden for atomfysik, astronomi og genetik med deraf afledte teknologier, har de også oplevet hidtil ukendte masseødelæggelsesvåben, miljø-katastrofer, skjulte medicinske eksperimenter og et bombardement af kemiske tilsætningsstoffer. Med disse erfaringer er der blevet sat et kraftigt moralsk spørgsmålstejn ved den teknologi-

ske udnyttelse af videnskabens nye erkendelser. Samtidig har den naturvidenskabelige ekspansion ført til modreaktioner fra andre videnskaber, der kritiserer det dominerende virkelighedsbillede for at være reduktionistisk. Her kan man fx tænke på den standende strid inden for psykiatrien mellem medicinsk behandling med psykofarmaka og psykoanalytisk inspireret, terapeutisk behandling. Alt dette har været med til at skabe sprækker i filtroyen til naturvidenskaben, og i disse sprækker ser mirakel-troyen ud til at gro.

For det andet er individet i de industrialiserede samfund blevet den bærende faktor på en måde, det aldrig før har været. Det indebærer på én og samme gang personlig selvsikkerhed og personlig usikkerhed, og det afstedkommer den narcissistiske tendens, der er så karakteristisk for vor tid. Personen skal hele tiden spejles – både rent faktisk og socialt i andres blik – for at blive bekræftet som individ. Og miraklet er et pragtfuldt narcissistisk spejl. Her kan jeg spejle mig (næsten) direkte i Gud, der gør noget for *mig*; miraklets enestående og ikke-gentagelige karakter gør det til *min* oplevelse. Paradokset er imidlertid, at narcissismen samtidig fremmer konformismen, for jeg skal jo spejles i de andre. Derfor skal vi alle sammen på messe – og have hvert sit mirakel!

Men igen: er det overhovedet mirakler, vi taler om her? Må al den nye spiritualitet med dens tro på ånder og engle, og hvad ved jeg, ikke henføres til det paranormale, som – hvis det overhovedet er andet end suggestion og bedrag – er naturlige fænomener, vi endnu ikke har erkendt og forklaret? Hvis den afgørende forskel mellem mirakler og magi er den sociale betydning, er det så ikke snarere en genoplevelse af magien end af miraklet, vi oplever? Og skal det i så fald ikke snarere aflæses som et symptom på en samfundsmæssig desintegration end på fornyelse? Jeg er personligt mest stemt for at svare ja til disse formodninger; og jeg mener også, at man godt kan have en nysgerrig og ubornert holdning til paranormale fænomener, uden at man behøver gøre teologi ud af dem. Hvis den fornyede interesse for det uforklarlige skal forstås på den måde, er det ikke nødvendigvis noget, kristendommen eller kirken skal forholde sig teologisk til (så skal kirken snarere forholde sig til den samfundsmæssige desintegration, som den nye åndelighed er et symptom på).

Hvis der derimod er tale om en egentlig tro på eller længsel efter mirakler – og jeg er stadig mere interesseret i miraklernes sociologiske end i deres naturvidenskabelige status – så kan det betragtes som symptom på en mere fundamental samfundsmæssig og kulturel legi-

timeringskrise. Og så er der ingen tvivl om, at det er vigtigt for kirke og kristendom at pejle sig ind på, hvad der er ved at ske. Det er en voldsomt foranderlig verden, vi oplever, og det giver usikkerhed og orienteringsbesvær. Hvis der virkelig er tale om en voksende mirakeltro eller mirakel-længsel, må den ses i sammenhæng med dette orienteringsbesvær. Og så må man stille sig det sidste spørgsmål (i denne artikel), nemlig om den nye tro på mirakler er udtryk for en tilbage-skuende længsel efter en bedre fortid – en nostalgisk længsel efter en tid, hvor Madonnaen ikke behøvede at græde? Eller om det er for-varslet om en ny tid – et nyt messiansk mirakel, der varsler en kommende omvæltning?

Jeg er stadig skeptisk. Men man ved jo aldrig, hvad der sker, mens det sker!

*Bent Arendt*

# Ånd og forpligtelse

*Kateketiske overvejelser i forhold til tidens  
åndelige søgen*

---

- Den åndelige søgen kan kirkeligt set betragtes ikke kun som en søgen efter et individuelt centrum, men også som en søgen efter indgang tilbage til det nedsmeltede centrum, religionen forvalter og stadig sender ud i forskellige retninger. Derfor må kirken i sin undervisning være parat til at gå helt ud, hvor mennesker bor med deres åndelige søgen og derude lade dem afgøre, om de vil med tilbage igen eller gå en anden vej.

Denne artikel taler for, at den kristne tro ikke er en sandhed, der skal overtages, men en erfaring der skal gøres, og en betydning der skal tolkes. Kirken må selv etablere de fællesskaber, der skal til, for at undervisningen kan blive forpligtende og myndiggørende i forhold til de åndeligt søgende.

---

**F**olkekirken gør meget for at komme åndeligt søgende mennesker i møde, men det er svært at få dem »med hjem«. Dét, tror jeg, er historisk og holdningsmæssigt betinget, snarere end et pædagogisk problem.

## Det velkendte problem

Kirken skal formidle den hellige ånds budskab som en guddommelig, evig og livsfornyende kraft, der samtidig etablerer bestandighed og mulighed ind i menneskers omskiftelige liv og tidsbillede. For at et sådant budskab skal kunne blive en levende, nærværende virkelighed, må forkyndelsen til stadighed finde tilknytningspunkter og sammenhænge for budskabet i tidens liv og kultur, så der opstår en

frugtbar vekselvirkning mellem aktuel virkelighedsopfattelse og forkyndelse.

Oftede er der imidlertid manglende korrespondens mellem den viden og undervisning, kirken leverer, og de spørgsmål der stilles. Det skyldes, tror jeg, at kirken med sin forkyndelse bliver for afhængig af definerede tilknytningspunkter og sammenhænge, knyttet til et bestemt sprog, som man forventer skaber, hvad det nævner; og at folk tilsvarende fortrinsvis kender kirkens forkyndelse på de tilknytningspunkter og sammenhænge, som den engang var afhængig af eller blev hængende i.

### Den danske kristendom

Folkekirkens undervisning er inderligt forbundet med Grundtvigs forestillinger om opvækkelsen af en given folkelig og national sammenhæng som klangbund for den kirkelige forkyndelse. Kun hvor den givne folkelighed kunne komme frit og redeligt til udfoldelse – i sandhed og ret, kunne den kristne forkyndelse give mening; og kun hvor der var fuldstændig frihed for åndelig tilgang, kunne ånden (folkeligt og kristeligt) virke fornyende og opvækkende ind i folkeligheden som en levende og frugtbarørende virkelighed. Med det kendte citat: »Troen er endnu en langt friere sag end Tankerne, at hvem der ikke naturligt har Tro paa Gud og Lyst til det evige Liv, har heller ikke Øie for Evangeliet om Guds Søn med det evige Livs Ord, saa at hvor Christendommen skal virke velgørende, maa den enten forefinde Aands-Frihed og Folkelighed, eller den maa fremkalde dem.«<sup>1</sup>

Samtidig var Grundtvig på det rene med, at folkeligheden kun gælder for en tid, mens kristendommen er for tid og evighed. »Den Christne Menighed, som skabes ved Daaben efter Herrens egen Indstiftelse, har i denne Daab og kun i den alene sin eiendommelige Livs-Kilde, og at derfor Menighedens Troes-Bekiendelse ved Daaben er den eneste christelige Bekiendelse...Det er kun i en med Bekiendelsen overensstemmende levende Forkyndelse og Lovsang, at det christelige Liv bestandig kraftigere og klarere kan og maa aabenbare sig, medens den christne Menigheds hele Levnetsløb maa vise, om det ny, christelige Liv føres (med eller) uden Daabs-Troen paa Christus.«<sup>2</sup> Derfor måtte den ægte og levende menighed, om den skulle vise sig kristen og have del i evigheden, være uafhængig af alle verdslige for-



pligtelser og strukturer, så den selv kunne vælge, hvor den ville samle sig om bekendelse og lovsang.

Imidlertid blev det mere Grundtvigs folkelige end hans kirkelige forestillinger, der kom til at definere folkekirkens menighedsforståelse og møde med mennesker. Morten Pontoppidans og I.C. Christensens opfattelse af den kristne menighed som hele sognet tog føringen og gælder den dag i dag. Præsten skal møde enhver i sognet som medlem af den levende Guds menighed, selvom de ikke vil være med i den levende menighed. For »Gud, den levende Gud, han interesserer sig for Folket – i videste og bredeste Forstand... Sognemenigheden som Realitet er en Skabning af Gud, og der er en Tanke, en Ide udtrykt deri,.. at store og smaa,.. aandeligtsindede og verdsligtsindede skal blive sammen og sjæleligt talt staa Last og Brast.«<sup>3</sup>

### Folkekirkens undervisning

Ser man på den traditionelle, kirkelige undervisning, tegner der sig et billede af en grundtvigsk højskoleundervisning, hvis grundholdning har været kristendomsundervisning som livsoplysning i en folkelig sammenhæng. Jo mere menneske, jo mere kristen; oplysning om menneskelige eksistensforhold er også en kristelig oplysning. Et foredrag om kunst, litteratur, filosofi, osv. anses for et ægte kirkeligt anliggende, fordi kristendommen anses for at være en del af den menneskelige livshistorie. Så længe der eksisterer en given folkelig sammenhæng, kan man forvente et vist livsforløb i folks forhold til kristendommen – en »vækst« i lighed med væksten i livet, hvor man går fra barnedåb over børnearbejde/-undervisning, konfirmation, vielse og eget barns dåb til en regelmæssig kirkelig tilknytning og modenhed.

Men eksisterer folkeligheden ikke som en forpligtende sammenhæng, bliver forholdet mellem livshistorie og kristendom ganske usammenhængende og opsplittet, en rituel markør ved livets højdepunkter og ellers ikke. Så er den folkelige sammenhæng i forhold til kristendommen et lige så individuelt begrænset element i menneskers virkelighed – og dermed ufolkelig i grundtvigsk forstand – som andre sammenhænge i befolkningen. Og den kirkelige undervisnings og forkyndelses åndelige frihed – »kom og gå, som du vil« – kan så ikke længere forudsætte en folkelig forpligtethed, men tenderer mod det uforpligtende.

Allerede længe har både kirke og folk opfattet tilgangen til kirken som langt mere individuelt end folkeligt betinget. Dåb, konfirmation, gudstjeneste og undervisning anerkendes som et personligt til- eller fravalg. Religionen udgør kun en del af de forskellige sammenhænge eller »livssystemer«, som konstituerer menneskers verden, hvor den enkelte – og/eller en gruppe – selv vælger, hvilken sammenhæng, eller hvilken kombination af dem, han vil indgå i eller bruge elementer fra til sin egen livsverden.

Hvis kirkens undervisning skal forholde sig til menneskers åndelige søgen, må den også forholde sig til, at menneskers tilgang til kristendommen sker ud fra en sådan »jeg«-centreret opsplittning snarere end ud fra en folkeligt forpligtende sammenhæng. Selvom konstan- sen er Gud i kirkens forkyndelse, er instansen i forhold til kristen- dommen ikke kirken, men det enkelte menneske, der går efter inter- resser, søger brugbar og dygtiggørende viden. Lige som den enkelte selv vælger, hvilken sammenhæng han vil indgå i, er det den kristnes (præstens) personlige integritet og troværdighed i et fælles forhold til »sagen«, der skal legitimere den kristne tro som et troværdigt anlig- gende og en anvendelig livsmulighed. Og det kan meget vel være kortvarigt, oplevelsesorienteret, hvor den enkelte oplevelse kan følge den anden uden nogen dybere sammenhæng, lige så vel som det må være en mulighed, der svarer til den enkeltes øvrige livserfaring, eller overbyder den. Den gamle Jung'ske vending: »Wirklich ist, was wirkt« har fået fornyet aktualitet. Gud må manifestere sig for at erfa- res som en nærværende virkelighed.

En hvilken som helst tilgang til kirkens undervisning på et givet tidspunkt er derfor lige berettiget – hvadenten det er dåb, vielse, en kirkelig oplevelse (koncert, event), en åndelig søgen. Kriteriet for re- levans er, hvorvidt den korresponderer med min erfaring og kan bi- drage til min livshistorie. Menigheden, og dem man gerne vil under- vise, er i vidt omfang blevet fluktuerende, vilkårlig og troløs, indivi- duelt orienteret, selvberoende kompetent, med krav om fri fortolkningsret og nivellering af autoritet, event-/oplevelsesorien- tet.

## Kirkelig undervisning i en senmoderne verden<sup>4</sup>

Samtidig med at kirken med sin undervisning står over for en frag- menterende senmoderne omverden, der kvalificerer sig selv ved for-

andringsvillighed og individuel autoritet, forventer den åndelige søgen en kristen kirke, dvs. en kirke, der har – eller i det mindste tenderer imod – en vis sammenhængskraft, hvor kristendommen både som religion og i sin karakter gør krav på at sætte en ny sammenhæng ind i menneskers liv, der på én gang følger forud, med og efter hver enkelt menneskes livshistorie. Den åndelige søgen mod den kristne Gud er også søgen efter en konstans som baggrund for »jeg'ets« frie valg, et centrum der var engang, og som måske stadig eksisterer fragmenteret som en »kernenedsmeltning« i den menneskelige virkelighed. Den åndelige søgen kan kirkeligt betragtes ikke kun som en søgen efter et individuelt, løgformet centrum som Peer Gynts, men også en søgen efter indgange tilbage til det nedsmeltede centrum, som religionen forvalter, og som stadig kan erfares sendende sin energi ud i forskellige retninger. Derfor må kirken i sin undervisning være villig til at gå helt ud, hvor mennesker »bor« med deres åndelige søgen og derude lade dem afgøre om de vil med tilbage igen, eller gå en anden vej.

### Universaliteten i en kirkelig voksenundervisning

Som præst er man forpligtet på undervisning. Det fremgår af præsteløftet, af dåbsbefalingen i Matt 28, og det er en konsekvens af den virkelighed, vi står overfor, hvor kristendommen både er ukendt og ikke har nogen given sammenhængskraft eller autoritet, men må gøres troværdig i enhver sammenhæng, den indgår i. Som præst er man også forpligtet på et bekendelsesgrundlag, der måske er mere aktuelt betinget end bundet til kirkens bekendelse. For 10 år siden var en undervisning i f.eks. meditation nærmest tabuiseret, i dag er den trendy; den nyere Paulus-forskning vil frigøre Paulus fra den nedsmeltede tradition, dels for at sætte hans forkyndelse og historie ind i et relativt jødisk-frelsheshistorisk univers, der kan stå for sig selv, dels for at kunne gøre hans forkyndelse mere anvendelig i en relativ verden. Tilsvarende senmoderne er den nutidige forkyndelse af Gud som frelsende rejseledsager og kærlig »sparringspartner«, hvor Jesus er ven, ikke længere Herre og dommer. Hans historie udlægges gerne som en parallelhistorie på linje med alle andre historier, man kan trække på i dannelsen af sit verdensbillede og sin livshistorie, hvor ethvert traditionselement kan spille en rolle i fortællingens opbygning, og Gud må manifestere sig i erfaringen.

Lige som de kristelige ord som synd, nåde og kærlighed både forudsætter og udmønter sig i en universalitet, kan den enkelte åndeligt søgende ikke nøjes med sin egen lille verden, men tenderer mod en metafysik, som er individuelt betinget og universelt fordrende. Derfor er der stadig brug for en forkyndelse af Gud ind i verden, ikke blot som en konstans at kunne vende tilbage til, men også, at Gud har en historie, som er med i alle individuelle historier. Gud har gået alle veje i menneskers historier, og tilmed rummer alle historierne i sig. Den historie er man som kirkelig underviser altid forpligtet på, omend vi naturligvis må sige, at tilgangen til den er forskellig igennem tiderne. Hvis Gud i Jesus Kristus er en sådan konstans i den foranderlige verden, kan frelseshistorien også fastholdes som universel, tolket ind i tiden.

For så vidt må den kristne historie fastholdes over for den individuelle jeg-historie som »vores« historie. Underviseren er »førerhund«, der styrer retningen, og alligevel er en del af flokken; uden en flok, et fællesskab, er der ikke brug for en »førerhund«. Den kirkelige »førerhund« har nok et budskab at forkynde, men ingen ret til at belære, kun efter bedste evne at stille et budskab frem at forholde sig til. Han har som de andre »hunde« selv »pisken over nakken«. Den kristne tro er ikke en sandhed, der skal overtages, men en erfaring, der skal gøres, og en betydning der skal tolkes. Og kirken må selv etablere de fællesskaber, der skal til, sammen med de åndeligt søgende, for at undervisningen kan få forpligtende karakter, og det universelle blive erfaringsnært.

## To tendenser eller muligheder

Der er tendenser i den kirkelige undervisning, som supplerer dette billede.

1. Den ene knytter til ved præstegerningen, hvor præsten både i forkyndelse, undervisning og sjelesorg må medvirke til at etablere »gode historier«, som individ og menighed kan føle sig som en del af: En gudstjeneste skaber en »historie«, dvs. et sammenhængende forløb, menigheden kan indgå i og blive opløftet og bragt videre af; sjælesorgen skaber en »historie«, dvs. etablerer et holdepunkt eller en sammenhæng i et prisgivet menneskes aktuelle livssituation; og undervisningen fortæller en historie ved at skabe sammenhæng mellem et emne og nogle menneskers opfattelse. Det afgørende er ikke altid, hvilken historie der bliver fortalt, men om historien bliver god, dvs.

vedkommende og brugbar for menneskers situation og tilegnelse. Den gode historie kan etablere en sammenhæng mellem fragmenterne og gøre kristendommen virkelighedstro og nærværende, relevant, aktuel som fortolkningsfællesskab. Som oftest er det situationen, der er udgangspunktet for kirkelig undervisning, hvor de gode historier er sammenhænge, der udgør eller peger hen på troen på/forestillingen om et universelt fællesskab om livet. Derfor foregår megen kirkelig voksenundervisning i dag i forhold til aktuelle situationer, f.eks. barnedåb.

2. En anden tendens tager udgangspunkt i forestillingen om, at kristendommen nok er fragmenteret som kultur, men så netop må opbygges fra grunden af de grundlæggende fragmenter, mennesker holder sig til, når det gælder religion. Kærlighed og nåde og andre centrale ord i kristendommen bliver kun til virkelighed for den enkeltes liv i sin elementære enkelthed, ikke som en mangfoldighed af valgmuligheder, svarende til hjertets valg. At være troende er ikke et spørgsmål om en særlig tro eller indsigt i kristendommen, men om et grundlæggende tilhørsforhold, som allerede dåben lægger op til. Jeg mener, at tilhørsforholdet hører med til troens nutidige virkelighed – at ånd søger mod forpligtelse.<sup>5</sup>

### 3 eksempler på kirkelig undervisning i forhold til åndeligt søgende mennesker

1. Erfaringsbaseret »spot«-undervisning: Et enkeltstående møde, hvor mennesker kan »surfe« igennem kristendommen i forhold til egne erfaringer, de kan dele med andre. De udfylder deres egen »hjemmeside« (et ark) med kristendommens historier og deler erfaringer i relation hertil, således at den kristne fortælling belyser erfaringer, og erfaringer belyser den kristne forkyndelse. I et gensidigt samspil, hvor intet skal overtages og ingen har overtaget i forhold til den enkeltes fortolkning og samtale, men sammen kan kristendommen erfares som en historie mellem Gud og mennesker – knyttet til vores liv, uden at der lægges en f.eks. luthersk erfaringsramme ned over deltagerne (synd–død–frelse–evigt liv). Kristendommen er ikke en forklaring, der skal overtages, men en historie i/med menneskers historie, i samspil med vores erfaringer – en mulighed for at leve med livets gådefuldhed uden at skulle være prisgivet det uforståelige. Det kan blive en kortfattet katekismus, hvor kristendommen forklares i relation til livserfaringer mere end i relation til sin egen historie.

Feks.: Skriv en erfaring af at have fået meget givet (f.eks. et barn, en kærlighed, en helbredelse). Dette relateres til skabelsen, der igen kan stilles overfor Jesu fødsel. Diskutér hvad der er det værste ved en krig, forurening, forbrydelse, som brud på en livsorden – i relation til budene. Fortæl (i en gruppe) om en person, der personligt har betydet meget. Den betydning giver forståelse af pagten, profeterne, og i anden omgang Luk 10 og 15.

2. I andre nordiske lande har man taget konsekvensen af den senmoderne verden og indført egentlig katekumenatundervisning, hvor personer indføres i kirken gennem et gruppefællesskab. Deltagerne inddeles i grupper med en leder, der kan have gennemgået et undervisningsforløb, men som ikke er præst, og hver enkelt deltager får en mentor og ven. Der er forskellige, påfølgende niveauer, som alle afsluttes med gudstjeneste og lignende rituelle markeringer i kirken, evt. dåb, konfirmation, diakonal indvielse, således at sammenhængen mellem kristendomsundervisning og kristen trospraksis fastholdes.<sup>6</sup>

På denne måde ikke blot oplyses og uddannes mennesker i kristendommen, men opnår også at kunne anvende deres erfaringer kompetent i forhold til den menighed, de er en del af. Ligesom et barn føler sig som en del af familiens fællesskab, når det får opgaver i familien, der kan give det erfaring af egen betydning for fællesskabets opretholdelse, må der således etableres sammenhænge, hvor den åndelige søgen også opnår en forpligtelse.

3. Måske bliver der i de kommende år behov for at afprofessionalisere folkekirken, både af økonomiske grunde og for at myndiggøre og integrere den fremmedgjorte og professionelt undværlige menighed. Folkekirken må se på, hvilke opgaver der skal løses, og så udanne menigheden til kompetent varetagelse af opgaverne. En sådan kompetenceudvikling af menigheden vil på den ene side myndiggøre den og på den anden side kunne drage nytte af og imødekomme den senmoderne selvforståelse – integrere den tilstedeværende menighed (stor eller lille), som en »medvandrer« i den kristne forkyndelse.

At dygtiggøre en (åndeligt søgende) menighed til bedre anvendelse af deres kristendom i kirken, under kompetent og synligt lederskab i et fællesskab, der vil og kan noget; hvor præsten har myndighed som ledsager, og forkyndelse og kirkelig undervisning finder sted i dialog under en fælles forpligtelse på kirkens bekendelse, og hvor undervisningen tillader en guddommelig manifestation i den menneskelige

erfaring – dét er vel et ganske kristeligt anliggende. Det ligger nær på Grundtvigs kirkelige opfattelse som et nødvendigt supplement til den folkelige opfattelse, kirkens undervisning ofte kommer galt i byen med i forhold til åndeligt søgende mennesker.

## Noter

1. N.F.S. Grundtvig: *Dansk Kirketidende 1847 (Skrifter i udvalg s. 227)*.
2. N.F.S. Grundtvig: *Den christelige Børnelærdom (Værker i Udvalg VI s. 81)*.
3. Morten Pontoppidan: *Kirkelig Appel* 1910 s. 13.
4. Dette afsnit knytter til ved nogle overvejelser, som teamleder ved Diocese of Birmingham Brian Russell gjorde sig i tilknytning til Anthony Giddens ved en konference i *Nordisk Kirkeligt Studieråd 2000*. NKS's konferencematerialer, som er langt fremme med overvejelser og præsentation om projekter til voksenundervisning, findes på [www.srk-opisto.fi/upi/nks/](http://www.srk-opisto.fi/upi/nks/)
5. Holger Eschmann: *Theologie der Seelsorge*, s. 221.
6. Katekumenatsundervisning foregår i mange svenske menigheder, særlig omkring Linköping og Göteborg. Evaluering af materialet kan fås ved Göteborgs Stift. Se også: [www.katekumenat.com](http://www.katekumenat.com).

Bent Arendt, sognepræst  
Larsen-Ledets Gade 1  
8000 Århus C.

# Åndelighed i arbejde?

## Et antropologisk blik på videnskabeliggjort religion

---

- Kristen puritanisme har længe udgjort et fundament i vestlig arbejdsmoral og kapitalisme, men vi ser i dag en ny form for åndeliggørelse af arbejdet. Der er tale om en videnskabeliggjort religion, typisk i form af nyåndelighed og metafysisk tonet psykologi. Mens fortidens arbejdsmoral særlig henvendte sig til den enkeltes tidsanvendelse, moralske habitus og kroppens disciplinering i arbejdet, fokuserer den nye åndelighed på bevidsthedens udvikling og selvkontrol. I det såkaldte videns-samfund er sjælen blevet en central del af produktionsapparatet, og åndeligheden rettes mod dette forhold. Ved hjælp af eksempler fra blandt andet Silva Mind, vestlig transcendent nybrahmanisme og Stephen Coveys mormonske ledelsestænkning, diskuterer artiklen den nye åndeliggørelse af socialiteten og pligten til selvrealisering i arbejdslivet.

---

**K**risten puritanisme har – med budskaber om pligt og nøjsomhed – i en lang periode været et centralt element i traditionel arbejdsmoral (Salamon 1991; Weber 1972). I dag ser det imidlertid ud til, at den klassiske religion overhales af nyåndelig kosmologi som forståelsesramme og ledelsesinstrument i erhvervslivet. Den nye åndelighed er optaget af effektivitet, lægger ikke op til social indignation eller magt-kritik og virker ikke særlig »religiøs«. Den forbindes ikke med før-moderne livsformer og statsprivilegium, men opfattes snarere som videnskabelig (psykologisk, systemteoretisk eller filosofisk) og som en form for sund fornuft med fokus på intuitionens potentialer og bevidsthedens udvikling. At nyåndelig kosmologi og rituel praksis ligefrem kan få status af rationel instrumentali-



tet i et moderne, relativt sekulariseret samfund er interessant. Det er i hvert fald bemærkelsesværdigt, at åndelighed kan indgå i arbejdslivets sociale og officielle rum i et samfund, der for over hundrede år siden betegnede religion som et i hovedsagen intimt og personligt anliggende.

### Bevidsthedskontrol og mental dynamik som arbejdsværktøj

Ledernes Hovedorganisation publicerede i 2002 et temanummer af medlemsbladet, hvor åndelighed på arbejdspladsen blev behandlet. Blandt de interviewede var Danfoss-chefen Jørgen Mads Clausen, der i flere sammenhænge har fortalt om sin anvendelse af meditations-teknikken *Silva Mind Control of Mental Dynamics* eller *Silva Method*. Teknikken har en psykologisk-teknisk fremtoning, og handler om til-lært og bevidst manipulation af egne betingede reflekser og psykiske tilstande, så blandt andet en søvn-lignende afslapning, afstressning og positive følelser kan fremkaldes gennem indre selv-disciplinering:

Det kan være forud for vigtige forhandlinger eller et vigtigt indlæg. Med Silva kan jeg sætte mig i en tilstand af indre ro, klarhed og koncentration – den såkaldte Alfa tilstand. Det gør mig i stand til at fokusere min energi over på den opgave, som jeg står over for. Det giver ekstra selvtillid og en af grundene til, at det virker, er selvfølgelig også, at jeg tror på teknikken [...] Er jeg blevet lidt småstresset, lukker jeg døren til mit kontor, og tager fem minutter i Alfa-tilstand. Det er ikke noget, som behøver tage lang tid [...] Det er lidt usædvanligt, at en person som mig på mit niveau fortæller, at jeg bruger denne teknik. Men der er en del erhvervsledere, som i det skjulte bruger meditation, og der burde ikke være noget tabu ved det. Flere bør bruge det (Clausen 2002:18).

Danfoss-direktøren fortæller her egentlig blot om en afslapnings- og bevidsthedsteknik, der hjælper ham i et travlt og krævende arbejde, hvor særlig intellektet konstant er på arbejde. Det er interessant, at han gerne vil fortælle offentligt om sin anvendelse af denne teknik, og at der er tale om en særlig »mærkevare« teknik – med betegnelserne »Silva« og »Alfa« frem for bare »meditation« – præget af et form-

mæssigt videnskabeligt og spirituelt sprog. Det ser ud til, at Jørgen Mads Clausen gerne vil udbrede kendskabet til denne særlige teknik, og at han ikke har det mindste imod at få sit navn offentligt forbundet med den.

Kunne man forestille sig, at en dansk topchef i et tilsvarende fagtidsskrift ville berette om sin bøn i kirken og dens effektivitet? Eller måske om sin anvendelse af daglige gåture med hunden med henblik på afstressning? Det er mindre sandsynligt. Begge disse gøremål opfattes som intime, private og muligvis en kende prosaiske eller banale. Der er ikke meget »mærkevarer« over dem, og de ville snarere blive omtalt i generelle vendinger som et engagement i kirkeliv eller som en friluftsans interesse. Ligesom det er tilfældet for toppolitikere, så er det vanskeligt at skelne mellem en topchefts private jeg og hans offentlige fremtoning, og Clausens udtalelse kommer i en vis grad til at indgå i hans og dermed også virksomhedens professionelle image. Det ved han godt. Han nævner selv tabuet og mener, at det bør brydes. Han må derfor antages at mene, at informationen om meditationen ikke vil skade virksomheden eller hans eget image. Havde han udtalt sig tilsvarende om personlig bøn i kirken ville han muligvis forekomme en smule frelst, og han ville have bidraget til at blande religion med ledelse og politik. Denne sammenblanding virker ikke så påfaldende, når der er tale om afslappende meditation. Parallelt med lederes medieberetninger om teknisk sofistikerede, dyre og krævende sportsinteresser, opfattes udtalelserne om Silva metoden næppe som intime, banale eller frelste, men som udtryk for lederens målrettethed, smag, selvkontrol og måske også sikre økonomi. Det er interessant, at Silva meditationen tilsyneladende snarere regnes i klasse med en sportslig hobby og netop ikke fremstår som en religiøs erklæring. Der er jo faktisk tale om en åndelig teknik med udgangspunkt i en spirituel kosmologi. Den får alligevel en anden status end bønnen, måske fordi den for folk flest ikke er genkendelig som en religiøs overbevisning.

Anvendelsen af Silva Metoden bevidner blot – ligesom en sportspræstation – at lederen mestrer en systematisk metode til effektivitet. Den fremstår som et signal om højere bevidsthed, selvdisciplin og en avanceret åbenhed overfor nye teknikker. Den forekommer ikke intimt afslørende som bønnen, men derimod klinisk og teknisk.

## Det »andet« redskabssæt

På Silva Minds officielle internet-sted findes en række beretninger indsendt af Silva-brugere på flere kontinenter. Det er såkaldte kandidater i metoden, der har gennemgået et eller flere kurser i Silva – ligesom Danfoss-direktøren der deltog i et kursus for omkring ti år siden. Nogle af disse beretninger kan illustrere koblingen af højteknologisk fremtoning, science-fiction sprog og metafysiske forestillinger i en arbejds kontekst.

Forleden dag stod jeg overfor et alvorligt computerproblem [...] Efter 30 minutters frustrationer sagde jeg, at jeg lige måtte gå ud, og så gik jeg udenfor for at dykke ned i mit 'andet' redskabssæt. Jeg tog en dyb indånding og satte mine 3 fingre sammen og bad om en løsning på dette problem. Mindre end et millisekund senere var svaret bare dér i mit hoved. Jeg drønedede tilbage til computeren og testede løsningen. Mindre end 2 minutter senere kørte alting igen som et urværk. Jeg elsker Alfa dimensionen 😊. (Smiley fra originalteksten. KS oversættelse fra engelsk i dette og følgende Silva citater).

Der tales altså om problemløsning, et redskabssæt og en særlig dimension hvor traditionelle religioner måske ville have talt om bønnepraksis, bønnehørelse og Herrens himmel. Af beretningen fremgår tydeligt, at der i Silva teknikken er tale om mere end blot en klinisk psykologisk teknik. Kærligheden og troen retter sig mod den særlige åndelige dimension – Alfa – der sender svar og bekræftelser blandt andet gennem de elektroniske medier. De tre fingre går igen i flere Silva beretninger og smiley-figurerne er almindelige i internet-kommunikationen. Positivitet fremstår som helt central og får blandt andet udtryk i nogle indskudte erklæringer, der kan ligne besværgelser: »Positiv, positiv« står der.

Det kommunikerende fællesskab udgøres på Internettet af mennesker, der alle har deltaget i Silva Mind kurser eller er blevet certificerede Silva trænere. Der er altså formelt ikke tale om »troende« eller om en »menighed«, men derimod om »kursister«, »kandidater« eller »trænere« – og dermed om teknologi og læring, som det hedder i dag med et engelskpræget ord. Fællesskabet understreges af den fælles sprogbrug, de indforståede begreber, personlige betroelser og henvisningen til særlige teknikker. Der appelleres til synkroniseret meditati-

on eller »broadcast« (som helst skal foregå på samme tidspunkt trods forskellige tidszoner) og der udveksles beretninger om succeser, som antages at være betinget af Silva teknikkerne:

Jeg bruger også denne teknik dagligt. Man kunne kalde mig Manden Med Svaret. Når jeg er sammen med nogen der har et problem, beder jeg dem fortælle mig alt om det. Mens de forklarer om problemet, vender jeg mine øjne opad og sætter mine tre fingre sammen. Når de er færdige med at fortælle mig om problemet, har jeg allerede en plausibel løsning til dem. Når jeg så kommer hjem eller en til to dage senere, så får jeg uden undtagelse en verifikation, enten gennem TV, radio, en bog eller computer. Og næste gang vi mødes bliver jeg bekræftet i at løsningen virkede. Tilfældighed! Hvilket storslået system!

Mellem linjerne i citatet kan man læse påstanden om, at »tilfældighed« netop ikke findes, og at de vellykkede løsninger fremkommer i kraft af Silva. »Svaret findes inde i dig selv«, siger man ofte inden for andre nyåndelige og bevidsthedstekniske bevægelser, så som Findhorn eller keltisk inspireret New Age. Det underforstås, at det kræver særlige teknikker at få adgang til dette indre svar. Svaret og det »storslåede system« udfoldes ikke i hellige gemakker, men netop i dagligdagens rum – særlig på arbejdspladsen, hvor livets spil om prestige, kompetence, magt, disciplin og penge foldes ud. Det er dermed de daglige arbejdsproblemer og helt almindelige kommunikationsmidler, der udgør elementerne i den åndelige praksis og oplysning, og ganske banale arbejdsopgaver kan få karakter af magiske begivenheder, når der trækkes på Silva Metodens teknikker. Udover at levere plausible løsninger bidrager teknikken altså også til en fortryllelse af dagliglivet.

Jeg havde utrolig succes for nogle få uger siden – hvad angår nye klienter [...] De fleste opgaver fik jeg ved at jeg kontaktede 'rigtigt sted, rette tid' [...] Jeg vil begynde med Mental Broadcast igen i aften og tre aftener frem, for jeg tror virkelig det hjalp.

Adgangen til succes i arbejdslivet sker altså gennem meditationen og det særlige kropssprog, der betinger reflekser og åbner for nye åndelige dimensioner og en ny bevidsthed. Sekulære oplysnings-tænkere vil her sandsynligvis påpege, at beretningerne ikke havde behøvet at involvere åndelig praksis, og at succesen kunne forklares ad ganske rationel vej. Oplevelsen af succes og åndelighed kan således forklares som (selv)suggestion, innovativ tænkning gennem betingede reflekser og stærk koncentration – samt måske en form for ekstase. Religiøse tænkere vil måske beskrive fænomenet som en form for bøn, åndelig fordybelse eller meditation. Disse forklarings-universer forholder sig nemlig til en skelnen mellem bevidsthed og materie og mellem dagligt, prosaisk liv og hellig frelse. De skelner som regel også mellem intim tro eller overbevisning og offentligt arbejdsliv. De tager desuden analytisk udgangspunkt i bestemte årsagsforhold omkring tid, sted og fysiske substansers karakter. Silva Metoden og lignende nyåndelige kosmologier opererer i modsætning hertil med en magisk, åndelig tænkning. Her er skellet mellem bevidsthed og materie samt mellem prosaisk og helligt fuldstændigt eller delvist ophævet. Alligevel forekommer Silva Metoden og andre tilsvarende nyåndelige teknikker umiddelbart mindre religiøse og med et rationelt præg. For de magiske fænomener fremstår i en videnskabelig, computerteknisk sprogdragt og udfolder sig i dagligdagens arbejdsliv:

Jeg vil bede om, at I [andre Silva kandidater] programmerer for mig, at jeg skal bestå den juridiske eksamen som jeg var oppe til sidste september 2003. Resultaterne kommer i marts eller april næste år. Jeg vil også bede om, at I programmerer for mig, at jeg finder et rigtig godt, vellønnet (mere end 30,000 pesos netto pr. måned) juridisk job nær min bopæl, og hvor jeg ikke skal arbejde mere end 12 timer om dagen og hvor jeg har fri om lørdagen (er det for meget at bede om?), og helst placeret i Eastwood City Cyberpark eller Rockwell i Makati [...]

Gennem kurser og internetsider kan fællesskabet af Silva Mind kandidater – folk, der har taget kurser og lært teknikkerne – således bede om åndelig støtte og hjælp fra hinanden. Hjælpen foregår ved noget, man i kristen tradition muligvis ville kalde en slags forbøn, hvor man mediterer med fokus på et fælles mål – så som bestået eksamen eller

fysisk helbredelse – og helst på samme tidspunkt, men gerne fra forskellige steder på jordkloden.

### Hårde resultater og åndelig ingeniørvidenskab

I tråd med samtidens globale produktionsformer og imperiebyggeri spiller tid og bevidsthed ideologisk set langt større rolle end sted og materie i de nyåndelige tilgange. Fornuften garanteres gennem en sprogbrug, hvor begreber og forestillinger fra radiofoni og computer-programmering fusioneres med metafysik. Det guddommelige eller den højeste åndelige sfære betegnes eksempelvis »dimension« med adgang for den enkelte, der behersker teknikkerne. At dømme ud fra udvekslingen af internet hilsner mellem folk, der har gennemgået uddannelsen til Silva-instruktører, er Danfoss-chefen bestemt ikke den eneste teknisk uddannede tilhænger af teknikkerne. Flere henviser til deres arbejde inden for IT-branchen med computere, eller til professioner som jura og medicin, når de beder om åndelig hjælp fra hinanden.

Det er bemærkelsesværdigt, men næppe overraskende, at mennesker med højere tekniske uddannelser og instrumentel, videnskabelig skoling tager en ny kosmologi til sig, der bygger på aksiomer, som ikke kan underbygges videnskabeligt. Dette kan skyldes en række forhold. Måske er det et aktiv for Silva Mind, at den henter visse erkendelser samt sproglige og kognitive størrelser fra nyere klinisk, videnskabelig forskning. Dette får den til overordnet at fremstå som en rationel tilgang til tilværelsens uudgrundelige sider, til trods for at de enkelte årsagssammenhænge og grundforståelser reelt bygger på tro og netop ikke er videnskabeligt funderede. Det kan også være relevant at overveje om særlig tekniske uddannelser, så som ingeniørvidenskaben, efterlader deres kandidater uden en klar værensforståelse ud over den rent instrumentelle. Der kan være tale om mennesker, der udelukkende har lært at behandle problemer instrumentelt teknisk, men netop ikke humanistisk, filosofisk eller sociologisk. Til løsning af tilværelsens komplicerede sider – de såkaldt »bløde« parametre i livets formel – vil de også søge entydige og instrumentelle, systemiske anvisninger der »virker«. På det nyåndelige område er der tilsvarende stort udvalg af funktionalistiske og kybernetiske modeller for menneskelig adfærd og udvikling, videnskabeligt klingende teknikker til fremme og måling af åndelig vækst samt deterministiske og fundamentalistiske verdensbilleder, der passer til den instrumentelle, modernistiske eksistenserfaring.

I erhvervslivet kaldes psykiske og sociale aspekter ved arbejdet ofte (med feminine associationer) for »bløde« eller »langhårede«. Hermed menes typisk områder, der ikke kan måles, vejes eller vurderes entydigt, og som derfor ikke uden videre kan sættes på regnskab eller instrumentaliseres systematisk. Samtidig er de »bløde« aspekter ved arbejdsliv og personaleledelse ofte af grundlæggende betydning for et projekts udkomme eller en samarbejdsgruppes succes. I takt med at produktionen i informations-samfundet bliver stadig mere afhængig af medarbejderes viden, motivation og skabende evner, rettes fokus mod netop de »bløde« sider. Virksomheder ses som en slags samfund med egne kulturer og værdier, og medarbejdere bedømmes på deres emotionelle og sociale »intelligenser« og kompetencer. Vigtigst for både organisation og medarbejdere er effektivitet, målrettet handlekraft og evne til hurtig markedstilpasning, der sikrer konkurrenceevnen.

Disse forhold afspejles i kosmologien og teknologien Silva Method, ligesom de også tydeligt udgør rammen for en række andre nyåndelige teknikker, programmer og bevægelser. Her gælder den spirituelle værensopfattelse, at mennesket udgøres af fleksibel bevidsthed, der handler som en slags organisk maskine eller dynamisk organisme og kan opnå ubegrænset vækst, såfremt man kender de rette teknikker. Denne opfattelse er ganske parallel til modernitetens vækst- og effektivitetsfokuserede produktions- og markedslogikker, måske særlig inden for den nye liberalisme. Her forudsættes det, at hvor der er en vilje (af udviklet bevidsthed) er der altid en vej (det vil sige en teknik), som kan fremme effektiviteten. Det er så op til den enkelte målrettet at benytte de rette teknikker og tage ansvar for egen spirituel udvikling – og dermed velvære og succes.

Silva Method Seminars beskrives af tilhængere som "verdens mest effektive personlige udviklingssystem« og som "verdens mest kraftfulde bevidsthedsudviklings seminar«. Ifølge Silva – kilder findes uddannelsesprogrammer på 29 sprog og i 112 lande, så der er tale om en global bevægelse. Netop dette med, så vidt muligt, at angive eksakte tal bidrager til Silva bevægelsens videnskabelige fremtoning. Der tales om effektivitet, og »bløde« fænomener omtales med begreber hentet særlig fra computervidenskaben:

Det er blevet sagt at Einstein kun brugte 10% af sin bevidsthed, og at den brede offentlighed bruger 3%. Og

det er lige det, som Silva Metoden handler om: at lære at bruge mere af din bevidsthed på en mere effektiv måde.

### Åndelig udvikling som »frelse«?

Det er generelt udbredt, at de nye spirituelle, bevidstheds-dyrkende bevægelser sætter bevidsthedens udvikling og vækst i fokus og hævder, at bevægelsens egne teknikker fører til den mest effektive spirituelle udvikling. Det er til gengæld ikke almindeligt at se egentlige definitioner på, hvad der forventes at udgøre den spirituelle udviklings og oplysnings resultat. Hvad er målet, eller det som en kristen måske ville kalde »frelsen«? Det ser ud til, at målet for den åndelige udvikling og vækst netop udgøres af udviklingen og væksten *per se*. Målet formuleres i nogle bevægelser som »at være åndelig oplyst«. Man kunne også sige det sådan, at det spirituelle arbejde bærer lønnen i sig selv. Som regel dokumenteres for udviklingen og den spirituelle oplysning med henvisning til den enkeltes voksende succes i dagliglivet og større følelse af lykke, ro og accept af sig selv og verden. Set fra et sekulært perspektiv er det altså den enkeltes *Selv*, der er genstand for teknologierne og bearbejdningen. Den enkelte lærer at forholde sig anderledes til sig/sit *Selv* og til forholdet mellem *Jeg* og omverden. Identiteten er på spil, og de nye teknologier, dyrkelsen af bevidstheden og den udviklingsfokuserede værensopfattelse gør det muligt for den enkelte at se nye potentialer for eget liv: Hvem er jeg nu, og hvad kan jeg blive? Hvad er jeg egentlig værd? Hvordan kan jeg forøge mit (selv)værd? I denne proces anvendes »redskaber«, der minder stærkt om traditionelle religioners bøn, meditation, mirakelfortællinger, kropsritualer og divinations- eller spådomsteknikker. Men de omtales altså med videnskabelige eller psykologiske termer og med fokus på synlige resultater, vækst og værdiskabelse: større arbejdsmæssig koncentration, ro, overskud – og dermed effektivitet og langsigtet social succes.

### Positiv tænkning og menneskelige potentialer

For nogle år siden hørte jeg i København, på det der i dag hedder Center for Ledelse, et foredrag. Taleren var direktøren for det californiske *Chopra Center for Well Being*, Dr. Deepak Chopra, indisk-amerikansk sundhedsguru og ledelsesrådgiver. Hans bøger er solgt på mange sprog i mere end 25 millioner eksemplarer, og med en bag-



grund bl.a. i Transcendental Meditation har Chopra været personlig *coach* for blandt andre popstjernen Madonna. I København talte Deepak Chopra for 70 danske ledere og mellemledere. Kort tid efter hørte jeg ham holde nogenlunde samme tale for 400 internationale konsulenter og personalechefer, der var forsamlet til en konference om åndelig bevidsthed og erhvervsliv i Mexico.

Deepak Chopra talte meget om betydningen af at udvikle sin bevidsthed, særlig når man er leder. Han talte om betydningen af mytiske forbilleder og ideelle billeddannelser (visualisering), der kunne hjælpe den enkelte til at overkomme forhindringer og byrder. Chopra fortalte – ligesom i sine mange bøger – at

kilden til velstand, til overflod, eller til alt i den fysiske verden er Selvet; det er den bevidsthed, som ved, hvordan alle behov kan opfyldes (Chopra 1994 – KS oversættelse fra engelsk).

Chopras position er den, at det er Selvet – som blot er en materialisering af kosmisk bevidsthed, der er kilden til rigdom. Dette mener han i en ret bogstavelig forstand, nemlig som faktisk succes og indtjening i det materielle liv. Ifølge Chopra, og andre ny-brahmanistiske ledelsesrådgivere, er det bevidstheden, der gennem stærk målretning og de rigtige åndelige teknikker skaber virkeligheden og dens overflod. I Chopras optik kan Selvet derfor vitterlig skabe værdi – altså også økonomisk værdi. Hos ham og andre bevidsthedsdyrkende ledelsestænkere bliver de åndelige værdier i faktisk forstand til værdi. Universel ånd kan finde sin materialisering som for eksempel penge. Chopras åndelige teknikker er dermed også tænkt som redskaber, der kan gøre »blødt« til »hårdt«.

Mine antropologiske studier i miljøer, hvor blandt andre Deepak Chopra læses og høres, tyder på, at de fleste herboende erhvervsprofessionelle har et andet syn på forholdet mellem ånd og materie end Chopra. Hans bevidsthedstekniske råd, der har rødder i hinduismen, omtolkes i tråd med den her dominerende kosmologi af puritansk, protestantisk arbejdsetik og sekulært liberalistiske rationaler. De tolkes typisk sådan, at den enkeltes konsekvente arbejde med bevidsthed, vilje og motivation er forudsætningen for egen succes. Implikationen bliver dermed, at man skal være positiv og optimistisk, ikke klage, ikke pukke på sure regler, ikke være kritisk eller negativ. Man skal tænke positivt, tage ansvar og ejerskab og være forpligtet, som det

hedder. En dansk Findhorn- og New Age inspireret leder formulerede holdningen sådan, at »medarbejdere med negative energier må gå et andet sted hen og arbejde med sig selv«. Vægtningen af bevidst positiv tænkning og materialiseringen af positiv ånd som gode »hårde« resultater har bredt sig fra de nyåndelige bevægelser til en række ledelses- og personlighedsudviklings-programmer.

Inden for så forskellige områder som virksomhedsledelse, socialforsorg og uddannelsessektoren er kravet om positiv tænkning og selvansvarlighed blevet udbredt som almindelig sund fornuft. Medarbejdere, sociale klienter og skoleelever opfordres til at betragte sig selv som værdiressourcer, der skal vedligeholdes og udvikles. Personalechefer erklærer i medierne, at jobansøgers personlighed og motivation er vigtigere end deres formelle uddannelse og tekniske kompetencer. Medarbejders, sociale klienters og skoleelevers bevidsthed er i vidensamfundet blevet vigtige ressourcer for produktion, styring og velfærd. Samtidig har individualiseringen betydet, at de sociale omgivelser betydning for udviklingen af den enkeltes personlighed, motivation og arbejdsomhed nedtones. Mens man for nogle år siden hældte mod den overbevisning, at individet især præges af opvækst og sociale forhold, hælder man i dag mod den tro, at personlig vækst og kompetence kommer indefra den enkeltes åndelige ressourcer, genetik og vilje. I det nye verdensbillede kan man, hvad man vil. Man skal bare lære teknikkerne. Derfor er det den indre vilje, der skal forandres, plejes og udvikles – snarere end de ydre vilkår.

### Pligten til selvrealisering

Forudsætningen for den megen vægt, der lægges på indre bevidsthedstilstand og motivation hos den enkelte, er dels en tro på at forandring kommer indefra, dels en total negligering af historisk-materialistiske betingelser i situationen. Det handler om bevidsthedstilstande, vilje og de personlige værdier, og der knyttes både an til bestemte former for religiøs idealisme og såkaldt Human Potentialisme. I den Humanpotentialisme-bevægelse, hvorfra en stor del af det værdibaserede ledessprog stammer, skrev tænkere som behovs-psykologen Abraham Maslow, gestalt-psykologen Fritz Perls, Michael Murphy fra det californiske boheme-center for personlig vækst, *Esalen*, samt forfatteren og mystikeren Aldous Huxley (der i øvrigt skrev forordet til en bog af teosoffen Jiddu Krishnamurti) om evnen til at bemægtige sig eget liv, egen udvikling og at få grundlæggende menneskelige be-

hov tilfredsstillet. I tråd med andre kulturelle bevægelser i 1950erne og 1960'erne bidrog de til populariseringen af forestillingerne om store potentialer i udviklingen af menneskets psykiske og åndelige ressourcer gennem «selv-realiserings», sociale eksperimenter, gruppedynamik, øget kropsbevidsthed og betydningen af her-og-nu oplevelser. Humanpotentialismen er en af de grundlæggende kulturelle rødder for moderne selv-ledelsestænkning, moderne Human Resources opfattelser og hele tendensen mod subjektivering af den enkelte medarbejder. Humanpotentialismen omtales oftest i rationalistisk-videnskabelige vendinger, som det er tilfældet med Maslows behovspyramide for eksempel. Men som i tilfældet med Krishnamurti fandt den inspiration i mystik og orientalsk metafysik og var desuden også inspireret af efterdønninger efter anden verdenskrig og den senkoloniale civilisationskritik, der søgte efter alternativer til den vestlige, borgerlige forbrugskapitalisme

Det er interessant, at denne radikalt reformistiske og kulturelle bevægelse hurtigt blev en inspirationskilde for ledelsestræning og medarbejdermotivation inden for netop det borgerlige og forbrugsfokuserede *corporate America*. Humanpotentialismen blev så at sige foldet ind i det kapitalistiske projekt om pligten til konstant ressourceudnyttelse, hvilket både afspejles i begrebet Human Resources og i den verserende snak om »menneskelig kapital«. Med sit fokus på personlig vækst og brugen af organiske evolutions-metaforer (en inspiration der kan spores tilbage til tysk naturromantik, romantisk panteisme og holisme) kan man sige, at bevægelsens grundlæggende værensløgik måske var mere kapitalistisk produktiv, end dens tænkere selv kunne ønske eller forestille sig.

Når der på arbejdspladser således tales om, at den enkelte medarbejder skal kunne *realisere* sig selv eller sit *potentiale* i jobbet, viser dette tilbage til Humanpotentialismens begreber om åndelighed. Det er interessant, at ordet *realisere*, der i denne betydning ser ud til at være kommet ind i sproget via den Humanpotentialistiske bevægelse, oprindeligt handler om penge og at ordet *potentiale* oprindeligt handler om magt. Begrebet *potentiale* betyder en kraft, der endnu ikke er realiseret. Det vil sige skjulte handlemuligheder, som kan kaldes frem og omsættes til virkelig værdi. Ordet stammer fra det latinske verbum *posse* – at kunne og formå og deraf afledte *potens* – mægtig, indflydelsesrig, samt *potentia* – kraft.

De åndelige teknikker, der arbejder med spirituelle potentialer, behandler også typisk spørgsmålet om realisering – særlig kendt fra be-

grebet *selvrealisering*. At realisere handler om, at man virkeliggør og udfører noget, som før altså blot var en mulighed eller en vision. En vision, der selvfølgelig må have udgangspunkt i nogle værdier og en overbevisning. Det interessante i denne sammenhæng er, at ordet realisere også kan betyde at omsætte i penge eller anden fast værdi – altså at *sælge*. Begrebet stammer fra det latinske *rex, regis* – konge, og *realis* – kongelig; som den der er afbildet på mønterne, hvoraf det gamle spanske ord for mønt – *real*. Når man taler om »realisering af den enkeltes potentialer«, bruger man altså begreber, der har rod i forhold omkring magt, kraft, værdi og især åndens omsættelighed til gangbar mønt – altså transformationen af »blødt« til »hårdt«.

Dette er måske en af grundene til, at en boheme-bevægelse, der fandt inspiration i Østens kosmologier og eksperimenterende psykologi, på mindre end et halvt århundrede kunne blive toneangivende for erhvervslivets omgang med medarbejdernes psykiske og sociale ressourcer, og deres effektivitet og disciplin. Humanpotentialismen har således mere eller mindre direkte leveret redskaber til de nyåndelige bevægelser og personaletræningsprogrammer, der fokuserer på at få sjælen, ånden, bevidstheden og værdierne til at vokse – for effektivitetens og udviklingens skyld.

### *Corporate* og korpus – ånden i kroppen

Pligten til at vokse er i dag både en sandhed for subjektet og selvet, virksomheden og økonomien. Det, der vokser, er i virksomhedens tilfælde – ud over dens økonomi, marked og andre logistiske og materialistiske forhold – også dens »ånd«, »kollektive bevidsthed« eller *brand*-identitet. Det er dens hele *korpus*, der vokser.

Ordet »corporate« er endnu et af de ord, som er interessant i denne sammenhæng. Som bekendt kommer ordet af det latinske *corpus* – krop eller legeme (modsat ånd, *animus*). Deepak Chopra fortalte både i København og Mexico en historie om virksomhedens »krop« og betydningen af lederens bevidsthed i den forbindelse. Han fortalte, at japanske Sony Corporation's grundlægger i sin tid havde benyttet "intuition« som strategi og ledelsesredskab. Ifølge Deepak Chopra anvendte denne asiatiske topleder en metode, hvor han – stillet overfor vanskelige beslutninger – fortærede det aktuelle forretningsprojekt i form af et kontraktudkast på papir. Kontraktudkastet blev simpelthen revet i små stykker og nedslugt i toplederens korpus ved hjælp af et glas vand. Hvis han derefter fik fordøjelsesproblemer, var

det tegn på, at projektet var dårligt, hvorfor han droppede det. Følte han sig derimod veltilpas efter kontraktindtagelsen, var det et tegn på, at projektet var lovende.

Chopra anbefalede de danske ledere at gøre noget tilsvarende: At lytte til sine *bowelmovements* – maven, indvoldene eller »kropsfølelsen«. Dette er en kendt divinatorisk teknik, om end her i en noget radikal og moderne udgave. I nærværende sammenhæng er beretningen interessant, fordi den kaster lys på et særligt syn på forholdet mellem ånd og materie, og hvad man kunne kalde det *korporative lege-me*. Det ser ud til, at fortællingen bygger på et brud med den kategoriske distinktion mellem sproglig metaforik, sociale kontraktrelationer og fysisk krop, som vi i moderne, sekulær, vestlig kultur oftest opererer med (men i kirkehistorisk perspektiv – med fokus på for eksempel nadvervinens betydning – kan den måske siges at være mindre eksotisk). Deepak Chopras Sonydirektør sammensmeltede altså kategorier, der under vore himmelstrøg netop ikke opfattes som eksisterende på samme ontologiske niveau, men som derimod altid eksisterer i et referentielt forhold til hinanden. Det sammensmeltede metafor-ånd-kropforhold, som Deepak Chopra lovpriser som ledelsesinstrument, spejler et særligt syn på det sociale fællesskab og subjektet: Toplederen kan simpelthen »smage på« det sociale ved at »indtage« en størrelse, der har det sociale indlejret i sig – nemlig kontraktudkastet. Med udgangspunkt i en sammensmeltning af krop og metafor – eller en åndeliggørelse af kroppen og det sociale forhold – kan potentialerne (som findes indlejret i kontraktudkastet) realiseres. Det sociale forhold (indeholdt i kontrakten) kan altså indtages og ind-korporeres af den enkelte leder, (som kropsliggør hele organisationen) – eller af den enkelte medarbejder (Salamon 2000;2002).

Set med Deepak Chopras perspektiv – hvor mennesker blot er midlertidige inkarnationer af bevidst energi »klædt ud som enkelt-individer«, som han siger – udgør den japanske topleders kropsfor-nemmelse altså en direkte, varm linje til åndeligheden. Intuitionen eller kontakten til egne *bowelmovements* er samtidig en opkobling til den kollektive bevidsthed, som vi – ifølge nyåndelig kosmologi – alle indgår i, og som følger sin egen karmiske logik. Hvis danske erhvervsfolk følger Chopras råd og lytter intuitivt til egen krop, skulle de således ifølge denne nyåndelige forståelse kunne foregribe begivenheder og tendenser og få større kontrol med sig selv og omverdenen. Ved at indoptage »verden« (det sociale eller kontrakterne eller energierne) i Selvet skulle de bedre kunne kontrollere og *manage* det

sociale. Ved at internalisere de ydre værdier eller kontraktforslag kan de forholde sig til det *som* en indre og individualiseret størrelse. De kan subjektivere det sociale og forholde sig til det som et personligt, åndeligt og kropsligt anliggende.

### Udvikling indefra-og-ud

Samtidig er det iøjnefaldende, at denne indoptagen eller konsumering af det sociale kræfter i det enkelte Selv også er en påstand om, at det er det enkelte individ, der skaber det sociale via sine *bowel-movements* indefra-og-ud:

Herren arbejder indefra og ud. Verden omkring os arbejder udefra og ind. Verden ønsker at bringe folk ud af slummen. Kristus vil drive slummen ud af folk, så de selv kan bringe sig ud af slummen« (Ezra Taft Benson citeret i Covey 1992:323).

Sådan indleder den nordamerikanske mormonprædikant og superledelsesguru Stephen R. Covey et afsnit i sin mega-sælgende selvhjælpsbog »7 gode vaner. Personlig udvikling og livskvalitet«, der er blevet solgt i over 10 millioner eksemplarer på utallige sprog og har haft fast plads på hylderne for bedst sælgende bøger i alverdens luft-havns-boglader siden 1989. I kapitlet »Indfra og ud« argumenterer Stephen R. Covey særlig for betydningen af klippefaste moralske principper og henviser blandt andet til puritaneren Benjamin Franklin (1706-1790) som et godt eksempel på en skribent, der ligesom Covey selv har argumenteret for »karakteretikken« i modsætning til »handlingsetikken«:

*Karakteretikken* viser os, at der kun er helt basale principper for at leve et effektivt liv, og at mennesker kun kan opleve sand succes og vedvarende lykke, hvis de lærer og indpasser disse principper i deres karakter (op.cit: 13).

Også hos Covey handler effektivitet og åndelighed om at indoptage noget i det enkelte Selv, men dette »noget« er hos Covey specifikke moralske principper med udgangspunkt i Bibelen. Det sociale som indoptages her er altså en allerede eksisterende kosmologi.

Covey gæstede Bella Centeret i foråret 2003 og talte under protektion af Microsoft Europe, Dansk Industri og Berlingske Tidende for ca. 500 danske og svenske erhvervsledere. Til trods for, at Covey ikke talte ud fra et eksplicit nyåndeligt perspektiv, men snarere ud fra karakteretikken og en tolkning af Det Nye Testamente, lignede budskaberne Deepak Chopras erklæringer om bevidstheden og Selvet. Sprogets videnskabsdyrkelse mindede om blandt andet Silva Mind. Her var ganske vist ingen orientalske sammensmeltninger af ånd og materie, men derimod moralske læresætninger om at man skal sejre over sig selv og internalisere bevidste principper i såvel det personlige som det arbejdsmæssige liv. Med detaljeret taldokumentation og begreber som »højre hjernehalvdel«, »programmering« samt reference til klinisk videnskabelige resultater argumenterede Covey for, at det er intentionen og måden hvormed noget gøres, der skaber effektivitet og succes. Han leverede ved samme lejlighed en meget hård afvisning af udviklingsprogrammer, der bygger på adfærdsstudier. I disse er der nemlig tale om, at konklusioner sker sociologisk »udefra-og-ind« – udfra den sociale verden og ind i individet. Covey gjorde det herimod klart, at kun de »naturgivne«, sande principper der kommer indefra er virkelige og effektive principper. Et af disse principper kaldte Covey »the Law of the Farm« – at man høster, som man har sået – men han refererede ikke direkte til Bibelen i denne sammenhæng. Til de 500 ledere sagde han faktisk ikke direkte noget om kilden til karakteretikken og hans egne »syv gode vaner«. Han sagde stort set intet om Gud eller teologi, bortset fra en velsignelse af deltagerne som afslutning på seminaret.

Men læser man Stephen R. Covey mellem linjerne er det dog tydeligt, at der er en ganske bestemt åndelighed »derinde«, og at det er denne åndelighed, der skal ses som drivkraften i bevægelsen »indefra-og-ud«. I bogen »First Things First« fra 1994 har Covey opstillet en bibliografisk liste over »Wisdom literature« fra forskellige åndelige traditioner, som han mener beskæftiger sig med livskunst og samvittighedens dannelse. Blandt disse er, foruden »The Holy Bible«, også Konfutze, Bhagavad Gita, The Book of Mormon, Platon, Gandhi, Marcus Aurelius, Tao Te Ching, Toraen samt en kommenteret oversættelse af Koranen. Som praktiserende mormon skelner Covey altså mellem »visdomslitteratur« og den *hellige* Bibel, men han implicerer, at alle disse værker repræsenterer en åndelighed med nogenlunde sammenfaldende grundprincipper – blandt andet dette, at »magten til at vælge er i vore hænder«, og at »der er 'sandheder' – fundamen-

tale Love for Livet, som fungerer med urokkelig konsistens« (op.cit:243, KS oversættelse). Ved således at inddrage andre religioners »visdomslitteratur« indskriver Covey sig også – i hvert fald formmæssigt – i det nyåndelige felts synkretistiske åbenhed. Hans centrale pointe om, at succes, værdi-tilvækst og social forandring kommer *indefra* personens vilje, ånd, bevidsthed eller intuition er en generelt udbredt sandhed i samtidens nyåndelige trossystemer. Det stærke fokus på selvets udvikling er generelt for alle disse kosmologiske universer.

[Et af de centrale principper] drejer sig om at bevare og forbedre det største aktiv, du ejer – dig selv. [Det drejer sig om at forny] de fire dimensioner i din grundlæggende natur – det fysiske, det åndelige, det mentale og det socialt, følelsesmæssige. [...] Det er den bedste investering, vi overhovedet kan gøre i hele vort liv – investeringen i os selv, i det eneste instrument som vi har fået udleveret til at kunne håndtere livet og til at yde noget. Vi er selve instrumentet for vore præstationer [...] (Covey 1992:300).

Verdensopfattelserne i de forskellige bevidstheds- selvudviklings- og effektiviserings-teknikker, som er refereret i denne artikel fremstår ellers umiddelbart ikke som homogene. Det er ikke svært at pege på forskelle – for eksempel mellem Coveys mormonske tro, Jørgen Mads Clausens Alfa dimension og Deepak Chopras inkarnerede bevidsthed. Og dog vil jeg driste mig til at mene, at de har vigtige fælles grundtræk, ja måske ligefrem sige at de indgår i samme overordnede nyåndelige kosmologi. De besvarer i hvert fald alle sammen samme type eksistentielle spørgsmål og på nogenlunde samme måde i deres rituelle og diskursive praksis. De bærer på en værensopfattelse, der er yderst velegnet til et liv med accelererende markedsøkonomi, global computerteknologiseret produktion og nyliberal management- dyrkelse. Med et sprog præget af science-fiction, moderne naturvidenskab, Humanpotentialisme, modernistisk vækstbegejstring, matematisk eksakte effektivitetsmålinger, selvsikker moral og en undertone af apokalyptisk usikkerhed tilbyder de at fortælle hver enkelt af os, hvem vi er – og hvordan vi kan blive mere effektive mennesker. Teknologierne ser umiddelbart forskellige ud, men de handler alle om bevidstheden, åndeligheden, udviklingen og bevægelsen indefra-



og-ud. Tager man kurserne eller læser bøgerne, lærer man at aflæse indre *bowelmovements*, være intuitiv, positiv og i kontakt med det indre Jeg. Man lærer at udvikle sig konstant og vokse uendeligt, og man bliver i stand til *Whole Life Management*, der kan afføde en dybere mening, social forandring, større ansvarlighed, mere effektivitet, større værdi, succes og personlig tilfredshed. Gennem målrettet, principiel åndelighed får man adgang til at gribe ind i den fysiske verden og materialisere det, man ønsker – fange muligheder og gøre dem virkelige. Det er viljen (og de rigtige selv-teknologier), der så at sige skaber værket. Indefra-og-ud.

Pligten til realisering af Selvets potentialer og de menneskelige urørlighedszoners ressourcer er i dag blevet højtflyvende kosmologi, praktisk selvteknologi – og en af kapitalismens vigtige motorer i transformationen af »blødt« til »hårdt«. Åndeligheden – og det sociale potens – der svæver uden for kapitalens område, bliver hermed produktiv og kommer på markedet. Selvet, hjerner og hjerter er på spil, og det er åndeligheden, der sætter dagsordenen.

## Litteratur

- Clausen, Claus, 2002. »Ledere skæver til religion og mystik«. I *Månedsmagasinet Lederne* nr. 9, september, 86. årgang.
- Covey, Stephen R. 1992. *7 gode vaner. Personlig udvikling og livskvalitet*. København: Schultz.
- Covey, Stephen R. 1994. *First Things First. Coping with the ever-increasing demands of the workplace*. London: Franklin Covey & Co.
- Salamon, Karen Lisa Goldschmidt, 1991. »Hjemmearbejde i missionens bagland. Missionsforeninger i en vestnorsk bygd«. I *Tidsskriftet Antropologi* nr. 23. Temanummer om Mission. København.
- Salamon, Karen Lisa G., 2000. »No Borders in Business: The Management Discourse of Organisational Holism«. I T. Bewes & J. Gilbert (eds.): *Cultural Capitalism: Politics after New Labour*. London: Lawrence & Wishart.
- Salamon, Karen Lisa G., 2001. »Organisationskonsulenter i åndelighed«. I *tidsskriftet GRUS* nr. 65, Aalborg Universitet.
- Salamon, Karen Lisa G., 2003. »Prophets of a cultural capitalism: An ethnography of romantic spiritualism in business management«. I *FOLK Journal of the Danish Ethnographic Society* nr. 44, København.
- Weber, Max, 1972 (1920). *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. København: Fremad.

Karen Lisa Goldschmidt Salamon, ph.d., lektor ved Danmarks Designskole  
Virumgade 46B, 2830 Virum

# Virkeligheden er et under

Hvorfor er der ikke ingenting?

Hvorfor er noget til?

Hvorfor er der overhovedet noget, der er til?

---

• Underet er først og fremmest en svimlende undren over tilværelsen. Først der hvor sansen for hele virkeligheden som et under er svindende, dukker trangene efter det overnaturlige og særligt underfulde op. Men det må afvises, og i stedet må der knyttes til ved Løgstrups anliggende: religionens sted som fremhævelsen af det selvfølgelige, der ellers overses. Det ene fornødne er følgelig »at være jorden tro«, fordi det er der, himlen befinder sig. Kristologisk set har underet et navn, Kristus.

---

Jeg husker fra min studietid i Århus K.E. Løgstrup gå frem og tilbage nede på gulvet mellem katederet på forhøjningen og første stolerække. Han stillede de enkleste tænkelige spørgsmål, og han gjorde det ikke bare i fuld alvor, men også med filosofiens og pædagogens lidenskabelige engagement. Det var i de navnkundige freddagstimer, de ugentlige dobbelttimer, hvor meget af det stof, der udgør Løgstrups metafysik i hans seneste bøger, blev bearbejdet. De enkle spørgsmål blev stillet i erkendelsens tjeneste. Spørgsmål, der kunne synes naive, blev taget alvorligt. De fortjente et svar, hvis blot de var oprigtige. Og for Løgstrup gjaldt det om at stille de spørgsmål, som man på den tid ikke mere stillede. Han ville genindføre en undren. En undren over alt hvad der er til. Han mente, at denne undren var forsvundet eller latterliggjort, i hvert fald negligeret. Han fandt det både oprørende og indskrænkende.

Hvorfor er der ikke nogen, der spørger, hvorfor der ikke er ingenting? Er det da ikke underligt, at der overhovedet er noget, der er til? Det kunne jo lige så godt ikke være til. Kunne lige så godt være ingenting. – Sådan talte han om virkeligheden som et under, vi måtte

undre os over, hvis vi ville være på højde med det erkendelsesarbejde, han var optaget af. Og det var ikke kun dele af virkeligheden, vi skulle lære at undre os over, det var virkeligheden som sådan, selve det AT der overhovedet findes en virkelighed, en verden, der kan sanses og opleves...

Dette skriver jeg som en reaktion eller en kommentar til tidens optagethed af såkaldt overnaturlige fænomener, af det okkulte. Som om det åndelige skulle være det samme som ånder – gode og onde – mirakuløse hændelser, uforklarlige helbredelser m.m. Kræfter man enten tilbeder eller frygter og i hvert fald opfatter som uforklarlige og overmenneskelige. Usynlige, men dragende og skræmmende, indbildte eller ej. Optagetheden har bredt sig til næsten alle miljøer, både de ateistiske, de nyreligiøse og til de store gamle religiøse samfund, bl.a. de kristne. Det er jo alt sammen en jagt efter noget SÆRLIGT, efter DELE af virkeligheden, ikke virkeligheden selv. Hvor jeg vil betragte HELE VIRKELIGHEDEN som et under, er det som om man i den moderne interesse for det åndelige søger det ekstreme og glemmer, at det er det hele, der er underfuldt; ikke det halve, det delvise, den enkelte uforklarlige hændelse. Man studser over det sære og dyrker det, fordi man har glemt det store altomfattende under: AT NOGET ER TIL. Hvis vi derimod levede i forundringen over, at noget er til, så ville alt muligt mærkeligt, forunderligt, uforklarligt opfattes som en del af det grundlæggende forunderlige: Selve livets mirakel. Det mirakel at noget er til. Men nu er det som om denne religiøse forundring er glemt, og i stedet trives overtroen på alt, hvad der forekommer os mærkeligt. Det er et tilbageskridt i åndelig udvikling, det virker primitivt, ja helt under det niveau, nutiden burde være på.

Men TILBAGE TIL VIRKELIGHEDEN: Jeg kommer gående på en markvej og ser pludselig to små heste stå og græsse inde på en eng. Det får hjertet til at slå lidt hurtigere. For det er så rørende smukt, og synet kom overraskende. Jeg gik i mine egne tanker, landskabet var ensformigt – og pludselig så er det der: Synet der får mig til at vågne og gør mig opmærksom på den skønhed, der ikke kan forstås som andet end en gave. En unødvendig skønhed, som må komme fra en skønhedselskende Gud. Det er ikke et gudsbevis, heller ikke en forklaring på livets mysterium, men det er en TYDNING, som kommer spontant indefra, fra en skønhedsglæde som er medfødt og fællesmenneskelig, hvis man da ikke har undertrykt den fuldstændig. Hvis ikke det er en SKABERÅND, som viser sig i dyrene, i planterne, i min glæde – hvad er det så? En evig guddommelig magt, der skaber skøn-

hed i verden og skønhedsglæde i det menneskesind, der tager imod? Om så alt andet går mig imod, om så hæslige ting breder sig og fylder landskabet med alt det, der står køb og salg på, så kan det ikke tage denne følelse af, at verden er et guddommeligt eksperiment fra mig. Hestene, stjernehimlen, kastanietræet, barnet... det befæster mig alt sammen i den urokkelige overbevisning om, at der er en guddommelig tanke med det hele. En skaberånd med skønhedssans! Jeg har ikke brug for overtro af nogen art. Den har ingen grobund i dette univers. Hvad skal jeg med noget »overnaturligt«, når det naturlige selv er så overvældende, som det er? Hvad skal jeg med andet og mere end åbne sanser og et modtageligt sind? Hvad skal jeg med andet end evnen til at glæde mig? Jeg forstår ikke denne trang til at tro på ånder og mirakler eller forbønner for ukendte mennesker i fjerne egne af verden. Jeg forstår ikke, at man vil have en trolddomsverden og en Gud, der kan påvirkes og styres af os. Det er et tilbageskridt i åndelig udvikling. Og det er sket, fordi uvidenheden er vokset helt ind i himlen i de år, hvor tidsånden sagde, at man ikke kunne beskæftige sig med religion, kristendom, kirke. Det kan man nu igen, men man har forsømt så meget, at der er endnu mere, der skal indhentes. For mens tanken om det religiøse har stået stille, har tanken om alt muligt andet vokset sig stor og dominerende.

Hvordan er det gået til? Løgstrup skriver et sted – og det er allerede i 1978, men ingenlunde forældet:

Til religion hører derfor heller ikke alene, at alt hvad der er til har sin tilværelsesmagt i en evig og guddommelig magt, men til religion hører også, at det er den evige og guddommelige magt, der formidler menneskets forhold til sig. Den opgave er vi befriet for. Vor opgave er en anden, den er at få øje på de træk ved vor egen tilværelse, ved den klode vi lever på og ved det univers vi er indfældet i, ved hvilken den evige og guddommelige magt bringer forholdet til sig til veje. Jamen hvor kan det være at det er en særlig opgave? Er det fordi de træk ligger udenfor vor gængse erfaring? Er det fordi de træk er besynderlige og sære, hemmelighedsfulde og mysteriøse, så man skal indvies i nogle særlige oplevelser for at få syn for dem? Nej, grunden er den stik modsatte, de er for selvfølgelig til at vi regner med dem; de er for tæt på os til at vi bemærker dem. Hvad er det så for fæno-

mener jeg tænker på? De er mangfoldige. Eet af dem er, at vi i vor tilværelse er anvist på, hvad der radikalt er uafhængigt af os. Det er vor klodes natur, det er universet, det er andre mennesker.<sup>1</sup>

Her understreger Løgstrup jo, at det ikke er det besynderlige og sære, der er religionens opgave, men at det tværtimod er det selvfølgelige ved vores tilværelse. Det er religionens opgave at få øje på det selvfølgelige, fordi det er så tæt på os, at vi ikke bemærker det.

Så nu til det, at man vil kende det guddommelige i ånder og mirakler og mærkelige hændelser og i helbredelser både her og der og på den anden side af jordkloden, hvis man har bedt længe og alvorligt nok: Hvad er det for en opfattelse af det guddommelige? Gud er skjult for mennesket. Gud er overalt, er allestedsnærværende, men skjult.

Forskellen mellem Gud og menneske er uendelig, hinders vor forestillingsevne. Et direkte og umiddelbart forhold mellem Gud og menneske er udelukket. Både skjultheden og afstanden er for stor. Der skal en formidling til for at forholdet kan komme i stand. Der skal en mellemkomst til. Hvem bringer den i stand? Af de to parter – Gud og menneske – kan den ene part, mennesket, det ikke. Hvordan skulle dog et levvæsen som mennesket, der lever på tilintetgørelsens og dødens vilkår, selv kunne formidle et forhold til den evige guddomsmagt!<sup>2</sup>

Det er i alt det, som er radikalt uafhængigt af os, at Gud formidler forholdet mellem os og sig. Alt det som vi ikke har magt over. Stik imod alle tanker om magi, mirakuløse helbredelsesseancer etc.

Trangen til at få magt over det guddommelige, magt over undere, mirakler, uforklarlige helbredelser, trangene til at bønnen skal få magt over Gud er ikke svær at forstå. Den bunder i ulykken ved at være afhængig, sårbar, dødelig. Den bunder i desperationen ved egen ulykke såvel som andres. Men det retfærdiggør ikke en falsk opfattelse af forholdet mellem Gud og menneske. At mennesket skulle have indflydelse på den suveræne Guds handlinger er en falsk trøst. Fordi det er en umulig tanke. Gud er ikke Gud, hvis han er afhængig af os. Og hvem af os skulle det i så fald være? Vi vil jo ikke det samme. –

I kirken forkyndes Guds tilgivelse, syndernes forladelse, opstandelsen og det evige liv søndag efter søndag. Det er ikke umiddelbart fornuftigt. Og heller ikke så det bliver til vor natur. Over for en uhyrlig forbrydelse står vi i et dilemma. Vi kan ikke tilgive masseordenen af hensyn til hans ofre, men vi kan heller ikke nægte ham Guds tilgivelse, for hvem er vi, at vi kan nægte noget menneske Guds tilgivelse? Jesus tilgav de angrende syndere, fordi han troede, at deres ofre ville få oprejsning i Guds rige. Men det kan vi tro og ikke vide og ikke erfare, for det ligger uden for vor natur og vor verden. Ikke desto mindre hævder kristendommen, at det er sandheden om vor tilværelse. Er det så overnaturligt, er det overtro, alt det som jeg hidtil har modsagt? Endnu et citat af Løgstrup kan være med til at kaste lys over problemet:

Umiddelbart kan der synes at være noget urimeligt ved kirkens standpunkt, måske endda noget farligt, for hvis sandheden er og bliver os fremmed, er der ingen grænser for hvad der kan gøre krav på at være sandhed, og hvor er vi så henne! Alle slags vilkårlige påstande og antagelser, al slags overtro, det vildeste fantasteri! Skal kirken derfor ikke stå for overtro og fantasteri, må dens sandhed, om end den ikke kan blive natur af vor natur, alligevel svare til vor tilværelse. Det gør den også, så vist som vor tilværelse, vor overlevelse fra øjeblik til øjeblik beror på hvad vi ikke har i vor magt.<sup>3</sup>

Er det mon forskellen på kristendom, som jeg forstår den og så den moderne interesse for det overnaturlige og menneskers indflydelse på det guddommelige med bønner og besværgelser? Dette at det underfulde alt sammen beror på, hvad vi ikke har i vor magt, både i tiden og evigheden, mens det menneske, der ikke vil nøjes med verden som den er og med kirkens håb om oprejsning for alle, må ty til de særlige, de sære og fantasifulde ting og sager? Er forskellen mon, at det ene håb er umådeligt og altfavnende, nemlig Guds rige, mens det andet er menneskeligt småt og ulykkeligt, når det kommer til stykket?

### Længsel efter det umulige mulige

Længsel inden for det naturliges rammer. Et forsøg på at retfærdiggøre længslen efter, at der skal ske et under. Det er jo blot en længsel ef-

ter, at den usandsynlige kærlighed viser sig at være ikke bare sandsynlig, men personligt oplevet og erfaret. Kærlighed er ikke en overnaturlig hændelse, men måske en sjælden hændelse! Det er baggrunden for vore længsler efter, at der skal ske under. Det er jo blot længsler efter, at virkeligheden skal vise sig fra sin mest sublime side! – Skaberånden og skønhedsånden er også kærlighedsånden. Kærlighed er ikke logisk nødvendighed, kærlighed er det subliment overflødige. Kærlighed er det mest uhåndterlige, vi kender. Derfor længes vi altid efter, at den selv skal sætte sig igennem, og når den gør, oplever vi den som et under. Et særligt under? Ja, men det er det ikke. Det er jo virkeligheden, der er underet, som vækker os og gør os godt. Som Gud er allestedsnærværende er kærlighed allestedsnærværende, vi opfatter det bare ikke – ikke før underet sker, og vi mærker det.

I det daglige kender vi, føler vi længslen efter det, vi tror er umuligt. Men som Karen Blixen skrev, så er længslen et pant på, at det, vi længes efter, er til. Søren Ulrik Thomsen skriver om længsel, som er inden for det naturliges rammer. Det bliver længslen ikke mindre stærk af, tværtimod:

Jeg længes efter,  
at det, jeg ikke tror på kan komme, men gør det,  
og det, jeg så rigtigt har indset vil ske,  
skal passere  
og gi plads for alt, jeg umuligt kan ane:  
Dans, der ekspanderer som et genopstået rige –<sup>4</sup>

Længsel efter det umulige mulige kommer måske af skuffelse eller nederlag eller af savn. Det gør længslen efter det ekstraordinære og overnaturlige måske også. Men det første er stærkest, fordi det holder sig til virkelighedens tvetydighed og drama, mens det andet flipper ud i sammenhængsløs sentimentalitet og uvirkelighed. Længsel efter at det, vi ikke tror på, kan komme, alligevel gør det, er en af de stærkeste drivkræfter i det menneskelige sind. Det er ikke forkert at kalde det længsel efter, at der skal ske et under. Det er blot et under af den natur, vi er en del af, og ikke et uforklarligt mirakel. – Der er et andet ord inden for samme fænomenkreds, som Søren Ulrik Thomsen bruger: TILFÆLDE.

Det er en hverdagsaften og som om  
 noget stort er på vej.  
 Skridt fra en lejlighed ovenpå  
 indkredser stilheden.

Vingeslag over Nørrebro.  
 For nærværende står alt på STAND BY allerede,  
 hver eneste lyd er en lytten til det,  
 der nødvendigvis først kan komme tilstede  
 ved et tilfælde, som i aften er dig.<sup>5</sup>

Længsel efter det kærlighedsmøde, som digteren ved kun kan komme tilstede ved et tilfælde. Og så venter han intenst på tilfældet, hvilket egentlig er selvmodsigende. Et tilfælde kommer jo som et tilfælde – og ikke fordi vi venter på det. Alligevel ventes der intenst, fordi tilfælde findes som en mulighed. Og fordi det kun er ved et tilfælde, at den elskede viser sig eller ikke viser sig. – I et andet digt får »det tilfældige strejf« næsten evigheds karakter i forhold til det, vi mener burde være for altid, men som glemmes. Således får det tilfældige højere status end frygten for at miste. Det tilfældige, som når det ene menneske berører det andet.<sup>6</sup>

Begrænsningen til tilværelsen som den er, eller virkeligheden som den er, er ikke en indskrænkning, men det er at finde sin plads. Og det er der mere fortrolighed og kvalitet i end i at leve i drømmen om det fantastiske, som aldrig hænder:

Forlængst er ønsket om det fantastiske  
 faldet  
 for håbet om i det mindste det bedste,  
 som nu må vige for bønnen til,  
 at det værste ikke skal ske.  
 Næsten taknemmelige  
 vises vi af små katastrofer  
 på plads i tilværelsen  
 stor og brændende som Spaniens land.<sup>7</sup>

Skuffelser, tab, tragedier... I stedet for at søge tilflugt i det fantastiske kunne man tage imod den plads i tilværelsen, som skuffelserne, tabene, tragedierne tildeler en. Når nu tilværelsen er som en stor brændende højslette. At blive sig selv i den tvetydige virkelighed som den fremmede skønhed, den er. Fremmed, fordi den er andet og mere end



vore ønskedrømme. At blive fortrolig med sin plads i den fremmede skønhed, som kaldes virkeligheden.

Det er ikke kun glæden og taknemmeligheden, der tyder virkeligheden som et under. Også tabsoplevelserne og erfaring af sammenbrud kan rumme den religiøse tydning. Tilværelsens dobbelthed af lykke og ulykke kan medføre en velgørende nøgternhed, at man har nok i at sige tingene, som de er. At man aner altings usikre betydning og må bære det, som det er. At man kan vente på, at en tjørn springer ud om foråret, selv om det hverken gør fra eller til i forhold til den situation, man befinder sig i. – Når den del af tilværelsen er gennemlevet, hvor både illusion og desillusion er lagt bag en, er der kun spørgsmål og venten tilbage.

Hvordan få standset vandhanens dryppen,  
og i hvilken forstand kan Gud være 3 og dog 1?  
Hvert eneste spørgsmål derimellem  
blev så helvedes ligegyldigt,  
efter at alle de svajende stemninger  
og drømmeideers strenge paladser  
såvel som den kærlighed, vi to delte,  
stod tilbage som tomme, stort tænkte, pladser  
der aldrig igen skal befolkes, beplantes  
endsige beskrives.<sup>8</sup>

Først lever vi på en illusion, så rammes vi af desillusion – fordi en illusion jo ikke er holdbar – så er der ikke andet at gøre end at vente på, at virkeligheden kommer til os. Hvordan? Måske går det op for os, at alt, hvad vi ønsker, er noget, der skænkes os, ikke noget vi kan tage for givet, ikke noget vi kan erobre, men kun noget vi kan tro. At tænke, at virkeligheden er opfyldelse af vore skjulte ønsker, skænket os frit, det er en religiøs tydning, en forholden sig til Gud. At Gud så både lader os leve og dø, det er ikke til at udholde for tanken, det er bitterheden i forholdet til Gud. Men livet standser ikke på grund af vores bitterhed. Livet er noget, der hele tiden tilstøder os, fører os videre – om vi vil eller ej. Og alt sammen er det ikke etisk neutralt. Der opstår en længsel efter forsoning, efter tilgivelse, når kærligheden er død, men forsoning, tilgivelse, er måske ikke realistisk?

jeg tror, at der til enhver kun hører een anden,  
måske den forkerte, udvalgt af Gud,

og at ingen levende tilgir hinanden,  
hvorfor skulle Kristus ellers skænke  
sit blod i kalke af tretornet sølv?<sup>9</sup>

Ikke kun kærligheden, glæden, taknemmeligheden lægger en religiøs tydning nær. Det gør også bitterheden, syndserkendelsen, at forsoning og tilgivelse mellem de levende er umulig. For da er der kun troen på Guds forsoning og tilgivelse tilbage. Håbet om en forsoning mellem de levende hos Gud. Håbet om en genopstandelse efter sammenbruddet. – At tale om Ånd er både at tale om Skaberånden, Skønhedsånden, Kærlighedsånden, men det er ikke mindst at tale om Helligånden som den del af Guds Ånd, der forsoner os med Gud, hinanden, os selv. Så langt er det fra spekulationer om overnaturlige hændelser. Det er jo et dybt etisk og religiøst spørgsmål, der er som et blødende sår. Et sår, der heles og brydes op den ene gang efter den anden.

### Underet er Kristus

Virkeligheden er ET UNDER. Kristus er UNDERET. Sådan kan den kristne tro også udtrykkes. For glæden ved, at virkeligheden er til modsiges hele tiden af, at alt, hvad der er til, går mod sin tilintetgørelse. Glæden modsiges dagligt af døden og ondskaben. Hvad bliver der så af skabelsens under? Skaberånden, Skønhedsånden, Kærlighedsånden har ikke fjernet ondskaben og døden. Ikke efter vore erfaringer at dømme. Ånden har flere betegnelser. Løgstrup kalder den også for Indfaldsånden. Gud er ikke statisk, uforanderlig, men bevægelig, levende. Gud skaber historie, universet har gennemgået en udvikling. Kristus er Guds indfald, Guds tanke på et tidspunkt i kosmos' historie. Han er nu kernen i den tro og den kirke, som stadig eksisterer som den kristne kirke. Og troen udtrykker, at med ham blev ondskab, død, tilintetgørelse besejret, fordi han trodsede det med sin kærlighed. Efter ham er ondskab, død, tilintetgørelse ikke det samme. Det har mistet sin magt over livet. Kærlighed har i ham overvundet dets knusende magt, dets indvirkning på glæde ved livet. Det var ikke hans egen personlige kamp alene, det var en kamp for alle, en kosmisk kamp. Og sejren var det endegyldige under. Uforklarligt, men altså ikke umuligt.

At der var tale om noget mere end skabelsens under, om noget nyt, om noget enestående for hele universet, om en kosmisk begiven-

hed, udtrykkes på en fortvivlet bagvendt måde af en af personerne i Dostojevskijs roman *De besatte*: Kirillov stirrer et sted frem for sig og udbryder med et ekstatisk blik: »Hør en stor tanke. Der var en på jorden, og midt på jorden stod tre kors. En af dem på korsene troede så stærkt, at han sagde til sine sidemænd, »i dag skal du være med mig i Paradiset.« Dagen gik til ende, begge døde, begge vandrede heden og fandt hverken paradiset eller opstandelse. Ordene blev ikke til sandhed. Hør nu – dette menneske var det største på jorden. Han var det, den lever for. Uden dette menneske ville hele kloden med alt, hvad der findes på den være lutter vanvid, et eneste intet. Aldrig hverken før eller senere har der eksisteret et menneske som ham, aldrig. Dette er underet... Men når dette er uimodsigeligt, når naturens love ikke skånede ham, ikke skånede sit eget under, men tvang ham til at leve midt i løgnet og til at dø for løgnet, så er hele denne klode en eneste løgn, en dum bespottelse. Følgelig er selve klodens love lutter løgn og Satans blændværk... Naturen har frembragt »Det utroligste«, et mirakel uden lige. Men den ville ikke selv kendes ved, hvad den havde frembragt, den kasserede det, kasserede ham, der var forudsætningen for dens egen eksistensberettigelse. Den lod ham forsvinde i mørket, og slog dermed fast, at alt er meningsløst.« Her er kristendommen en kosmisk vision.<sup>10</sup> Kirillov slutter sin tanke i vantro fortvivlelse. Men troen slutter i glæde, fordi den tror, at Gud gør dette menneske, der var det største på jorden, til sin sandhed – og dermed til sandheden om det liv, vi er en del af. Det er blevet til en åbenbaring af et nyt liv i konstant tilblivelse, Guds rige i konstant vækst.

Med underet som horisont, dette endegyldigt omvæltende under, bliver al tale om undere og mirakler som overnaturlige hændelser plat eller ligegyldig. Naturen selv har frembragt det største under nogensinde, så må al tale om noget »overnaturligt« forstumme. – Jamen, vi kan ikke se, at tilintetgørelsen, døden, ondskenen er besejret. Hvordan kan det så være muligt? Vi kan aldrig gå bag om skaberens og skaberens tanke, vi kan kun kende ham fra den skabte verden. Fra den kender vi til nyskabelse og kærlighed, fra historien har vi fået overleveret kendskabet til Kristus, hvad han sagde og gjorde. Så er det ikke umuligt, at Gud nyskabte universet i en historisk begivenhed. Efter som han har skabt nyt hele udviklingshistorien igennem.

Kristus døde og forsvandt for vore øjne. Men opstandelse og himmelfart betyder, at han er allestedsnærværende. Og pinsefortællingen betyder, at hans ord og betydning lever og vokser i de mennesker, der hører om ham. Helligånden er erindringen om hans betydning og

den videre fortælling og erkendelse og levemåde. Der er en verden til forskel på at tale om Helligånden og »ånder«, som esoteriske trosretninger kan gøre. Helligånden er den magt, der ligger i Kristusforkyndelsen den dag i dag. I sproget, i symbolerne, som rummer mere, end ord kan udtrykke. I fællesskabet mellem mennesker, der kæmper for at erkende sandheden om deres fælles liv i enhed med det af Gud skabte og evigt nyskabte univers.

## Noter

1. K.E. Løgstrup: *Udfordringer*, s. 30f. Mimer.
2. *Ibid*, s. 29-30.
3. *Ibid*, s. 39.
4. Søren Ulrik Thomsen: *Hjemfalden*, s. 16. Vindrose.
5. *Ibid*, s. 36.
6. *Ibid*, s. 45.
7. *Ibid*, s. 52.
8. Søren Ulrik Thomsen: *Det skabtes vaklen*, s. 22. Vindrose.
9. *Ibid*, s. 32.
10. Jakob Wolf: *Den farvede verden*, s. 249f. Munksgaard.

Kirsten Bøggild, sognepræst  
Thunøgade 16  
8000 Århus C.

## **En partsrapport fra den paranormale verden**

---

- En rapport fra den nye åndelighed, hvor sekulariseringens analyser ikke slår til. Den nye åndelighed beskrives som sammenhørende med den gamle esoteriske tradition. Spørgsmålet om et virkelighedsbillede, der kan rumme såvel åndelige efterprøvelige forandringer, såvel som det naturvidenskabelige verdensbillede, besvares ved hjælp af begreberne: energi og tegn. Energi er virkningen af det værende, mens tegn er kommunikative størrelser. Begge tenderer mod lukkede systemer, men Åndens selvtranscenderende væsen kan skaffe adgang til usynlige, nyskabende sfærer via tegnets kommunikation.

---

**H**vad er det egentlig for en virkelighed, som kommer til udtryk, når mennesker oplever overnaturlige fænomener, f.eks. i deres bolig, eller når en præst foretager en eksorcisme; hvad er det for en virkelighed, der er tale om hos healeren og den alternative helbreder, hos den clairvoyante, det spiritistiske medie eller hos den der kanaliserer budskaber fra den usynlige verden, eller når kristne henviser til nådegaver, til helbredelse eller åbenbaringsgaver som profeti og udlægning af tungetale? Jeg vil forsøge at begribeliggøre denne virkelighed for »et almindeligt sekulariseret menneske, der har naturvidenskaben som både barnetro og tilværelsesramme«, og altså ikke har det såkaldt overnaturlige »inkorporeret i normalbevidstheden«. Hvad er det, der sker, og hvordan hænger det sammen med det gængse billede af virkeligheden?

På en måde har jeg selv i mit aktive kirkeliv levet med den paranormale virkelighed. Det skyldes mit møde med den koptiske kirke i studietiden. Afmytologiseringsparadigmet passede ikke på den koptiske kirkes virkelighed. Udfrielse fra dæmoners magt, helbredelse i

---

forbindelse med bøn og salvning med olie, undergørende ikoner, brugen af åbenbaringsgaver o.s.v. – alt det rationelt uforklarlige, som skulle have været afskrevet som myter, ufoldedes i Ægypten for mine undrende øjne. Den koptiske kirkes virkelighed var ikke sekulariseret.

For mig har det siden været en kendsgerning, at den nytestamentlige verden og den tidlige kirkes beretninger er virkelige, og det blev en stadig længsel i mig at se det virkeliggjort i dansk kirkeliv. Et håb herom bestyrkedes ved mødet med den Karismatiske Fornylse, som fandt sin væsentligste inspiration i Apostlenes Gerninger og Paulus' undervisning om nådegaverne.

Men det har altid været et problem at forklare denne overnaturlige virkelighed. Det hænger sammen med, at det åndelige i vor verden er blevet forvist fra den objektive til den subjektive sfære. Sekulariseringen var en frugt af, at den menneskelige fornuft havde erstattet Gud som sandhedens og livets kilde. Der var ikke brug for Gud i det sekulariserede samfund, og derfor måtte man skelne mellem den offentlige sfære, hvor objektiv sandhed var forankret i fornuft og videnskab, og den private sfæres subjektive meninger, hvortil også religionen måtte henregnes.

Men sekulariseringen førte ikke til, at den objektive fornuft gjorde en ende på det subjektive, det åndelige eller på Gud. Tværtimod overlever en subjektiv virkelighedsforståelse i den sen- eller postmoderne verden, og her lever mennesker inden i deres egne virkeligheder. Sandhed er blevet relativ og subjektiv i menneskers opfattelse af verden og af livets spilleregler. Derfor hedder det sig ofte, at det, som er sandt for én person, ikke nødvendigvis er sandt for en anden.

### Overrasket af en ny åndelighed

I sin bog *New Age, Paganism and Christian Mission* skriver Steve Holinghurst:<sup>1</sup> »Hvis vi nu mere og mere lever i en verden, hvor det subjektive afløser det objektive, kan også den åndelige verden, som man antog for forvist fra den offentlige debat af sekulariseringen til den subjektive sfære, vende tilbage til det almindelige liv. Derfor oplever tilhængere af sekulær ateistisk modernisme som Richard Dawkins en voksende forvirring og vrede over genrejsningen af en tro på det overnaturlige, når de nu tænkte at den uundgåeligt ville visne bort i fornuftens kolde lys.« (s. 8).

Men også mange kirkefolk og teologer er blevet overrasket over den opblomstrende spiritualitet. Kirken havde indstillet sig på sekulariseringen, og spiritualitet var ikke i fokus i uddannelsen af præster. Hvad skulle man stille op med folks åndelige oplevelser og spirituelle praksis? Var det overtro? Hørte det hjemme i en patologisk sammenhæng? Var det charlataneri eller psyko-spirituelt kvaksalveri? Hvorom alting er, skriver Hollinghurst: »Vi må i alt fald ikke glide baglæns og tro, at vi må bortforklare det åndelige over for en rationalistisk verden; samfundet har stort set bevæget sig videre end det.«<sup>2</sup>

Uanset Hollinghursts udsagn vil jeg forsøge at forklare, hvad det egentlig er, der er på færde i den nye åndelighed, som vinder frem – for en stor del uden for kirken, men også som kristen spiritualitet (dels de pentecostale/karismatiske bevægelser og dels genopdagelsen af klassisk kristen spiritualitet).

Inden jeg skal forsøge at bygge bro, kan jeg med en vis overforenkling med nogle korte sætninger skitsere den nye åndeligheds spiritualitet og en karismatisk spiritualitet.<sup>3</sup>

### Den nye åndelighed

- ❑ Spiritualitet er kontakt med Kilden, Kærligheden, Fader-Moder-Gud, Alt det som er.
- ❑ Spiritualitet handler om personlig udvikling, om åndelig erfaring som proces, om at finde sin indre guru.
- ❑ En åndelig lære og åndelige ledere må være autentiske; autenticitet hviler på egen erfaring.
- ❑ Spiritualitet må virke; kraften eller energien er afgørende.
- ❑ Mennesker har brug for redskaber til vækst og til at finde sine åndelige og energetiske potentialer samt erkende sig som del af gud.
- ❑ Spiritualitet må være vedkommende, på det personlige plan (healing, terapi, åndelig og personlig udvikling) og på det globale plan (ny livsstil, økologi, holistisk tænkning og livsførelse).

### Karismatisk spiritualitet

- ❑ Karismatisk spiritualitet har Helligånden som udgangspunkt.
- ❑ Karismatisk spiritualitet modtager Guds nådegave, som er evigt liv ved Jesus Kristus.

- 
- ❑ Karismatisk spiritualitet er personlig tilegnelse af nåden i tro omsat til praksis / tjeneste: Nådegaverne.
  - ❑ Karismatisk spiritualitet leves i menigheden som Kristi legeme.
  - ❑ Åbenbaringens tid er ikke forbi; hvad apostlene erfarede, er vor erfaring.
  - ❑ Vor tid er måske den sidste nådetid, og derfor skal kirken være i mission.
  - ❑ Karismatisk spiritualitet kender Guds kraft i helbredelser, udfrielse af dæmoniserede, mirakler, tungetale og profeti.

Den karismatiske spiritualitet er i sit indhold velegnet til at møde de spiritualiteter, vi møder blandt søgende mennesker i New Age og beslægtede miljøer. Begge steder er der tale om en personlig, erfaringsbaseret spiritualitet. Begge steder er der en vægtlægning på spiritualitetens praktiske sider, kraften, at det virker. Begge steder er man sig bevidst at have direkte og personlig kontakt til Kilden. Helbredelse er en vigtig indfaldsport til begge typer spiritualitet. Det individualistiske afbalanceres i karismatikken af talen om, at nådegaverne er til tjeneste, og at nådegavernes sted er menigheden som Kristi legeme; i New Age afbalanceres det individualistiske af den holistiske tankegang, af talen om menneskehedens broder-søsterskab og respekten for jorden som miljø. Disse ligheder gør det forholdsvis nemt for New Age'ere og andre søgere fra de nye spirituelle miljøer at finde ind i f.eks. pinsekirkerne...<sup>4</sup>

Men den karismatiske spiritualitet kan ikke stå alene som brobygger mellem den nye spiritualitet og kirken; dertil behøves den klassiske kristne spiritualitets dybde og disciplin – og ikke mindst en sakramental forankring af spiritualiteten.<sup>5</sup>

### Åndsvidenskab

Men hvordan forstå den åndelige verden på en måde som kan bygge bro til det almindelige sekulariserede menneskes i fornuften og videnskaben forankrede tilværelsessyn uden at give køb på forståelsen af den åndelige verdens virkelighed?



En stor del af den nye åndelighed har sine rødder i en esoterisk tradition, som når tilbage til senmiddelalderlig kristen naturmystik og ikke mindst til renæssancens kristne platonisme og fordybelsen i de hermetiske skrifter. Vi må desværre lade den vestlige esoteriks spændende historie ligge og blot bemærke de fire for vor problemstilling vigtigste karakteristika for esoterisk tænkning:

- a) Der eksisterer symbolske eller aktuelle korrespondancer mellem alle dele af det synlige og usynlige univers. Alt har tegnkarakter. Makrokosmos og mikrokosmos svarer til hinanden. Talen om naturens store bog hører hjemme her.
- b) Naturen er levende. Kosmos er gennemtrængt af åndelige kræfter, så at naturen bliver et levende miljø, et dynamisk netværk af sym- og antipatier.
- c) På grund af sammenhængen mellem kosmos' dele kan der skabes en formidling mellem de højere og de lavere verdener ved hjælp af ritualer, symboler og åndelige væsener. Gennem sjælens forestillingsevner kan mennesket således få en viden om sig selv og sin omverden.
- d) Formålet er forvandling; det er forvandlingen, der fører menneskets søgen til dets mål, erkendelsen og menneskets viden om sig selv og verden.<sup>6</sup>

Så vidt jeg forstår det, kan såvel teologi som moderne esoterik i nyåndelighedens klædebånd og et videnskabeligt orienteret tilværelsessyn udfordres på denne esoteriske tradition.<sup>7</sup> Moderne esoterik har forsøgt en sammentænkning af et åndeligt og et videnskabeligt tilværelsessyn og taler her om åndsvidenskab. Denne moderne esoterik er selv et resultat af en sekulariseringsproces, hvor religionsvidenskab, psykologi, evolutionslære, årsag-virkningstænkning alle har bidraget; samtidig har den set et nyt videnskabeligt paradigme vokse frem, som bedre kan rumme åndelige indsigter.

Vi bemærker esoterikkens fremhævelse af naturens tegnkarakter (pkt. a ovenfor), og den betydning energi har, her forstået som den kraft, som gennemstrømmer naturen (pkt. b ovenfor). Tegn og energi kan være de to begreber, som knytter forbindelsen mellem et åndeligt tilværelsessyn og et videnskabeligt.

---

## Energi

Energi er et fundamentalt fysisk begreb. I sin grundbetydning beskriver det evnen til at udføre et arbejde, men begrebet udvides fra fysikken til kemi og biologi, og har også samfundsmæssige konnotationer. I følge Encyklopædien kan man skelne mellem disse energiformer: mekanisk energi (underdelt i kinetisk og potentiel energi, og arbejde, som er energi i transit, f.eks. fra potentiel til kinetisk energi), indre energi og varme, elektronisk energi, kerneenergi, elektromagnetisk energi. Disse former for energi regnes for fundamentale, fordi de grundlæggende er forbundet med fysiske bevarelseslove og vekselvirkninger. I læren om energi er der to væsentlige forudsætninger: 1) energiformerne kan omdannes til hinanden; 2) energi er altid bevaret. »Loven om energiens bevarelse gør det muligt at kende energien, når vi møder den.« Det betyder f.eks. når vi beskriver en kugle på et bord før og efter et fald fra bordet, at den totale energi er den samme før og efter faldet.

Ser man på energi i kvantefysikken, gælder i følge Encyklopædien følgende: »Kvantefysikken beskriver stof og stråling på et mikroniveau, hvor stoffet ikke længere er en homogen substans, men viser struktur. Stof består af molekyler sammensat af atomer, som består af en kerne og en sværm af elektroner. Kernen er igen sammensat af protoner og neutroner, som ved den højeste opløsningsevne selv viser en struktur af kvarker. Hvert trin af den struktur svarer til sit karakteristiske område af energier.«

Energi er virkningen af det, som er. Hver skabning, stor eller lille, enkel eller kompliceret har en virkning, som kan konstateres, og som påvirker andre entiteter. Hele naturen er et netværk af energi, selv den tætteste materie er et energetisk netværk af partikler. Energien synes dog at høre til i et lukket rum. Men gives der en åndelig dimension i et sådant energetisk univers, som lukker rummet op?

Ordet energi af græsk *energeia* (~ latin: *actus*) handler ikke bare om arbejde, men om virksomhed og virkelighed, altså den virkning entiteter har eller manifesterer. I aristotelisk filosofi sammenholdes *energeia* med begrebet *dynamis* (~ latin: *potentia*). Med disse begreber beskrives forandringsprocessen fra mulighed til virksomhed. Encyklopædien siger: »Alle størrelser er – aktuelt – noget bestemt, men – potentielt – noget andet; et grænsetilfælde er dog den rene akt, *actus purus*, som betegner det aristoteliske gudsbegreb; denne akt i absolut forstand er det formelle princip for, at noget overhovedet er virkeligt og erkendbart; den består i guddommens selvtænkning.«

Det er her, at jeg vil indføre begrebet ånd/Ånd. Ånd er den dimension, som åbner universet, muliggør udvikling og giver denne retning og (for)mål. Ånd har at gøre med universet som skabt. I åndsvidenskaben siger man, at energi følger tanke, men tanken forudsætter en tænker, en bevidsthed, som tænker den tanke, som har en virkning og derfor bliver til energi. Universet er ikke opstået af ingenting, men har sin årsag i Gud; dets energetiske struktur er ikke lukket om sig selv, men en virkning og en genspejling af Skaberens.

Skaberens, Gud, er den totalt anderledes. Gud er uerkendelig i sin værens grund, men Gud gør sig kendt. Guds væren har sine energier, Guds Logos (Ord) og Guds Ånd. Virkningen af Guds ubetingede væren er ikke skilt fra Gud, men er Gud af Gud. Ved Logos og Ånden handler Gud ved at skabe, så at Gud bliver kendt af sin skabning ved sin handling. Alle skabningens energier er skabte virkninger af Logos og Ånden, og dog afgørende præget af deraf. Derfor genkender vi i en orden (logos) i verden omkring os, som genspejler Logos. På en tilsvarende måde er alt liv levet i Guds åndedræt, Helligånden.

I et lukket univers er energi en form for friktion og lever af modsætninger; det gælder også i det menneskelige univers, samfundet. Det lukkede univers' energi er Slangens energi, som lader os operere i modsætningerne godt og ondt, lys og mørke, o.s.v. I det lukkede univers kender vi til modsætningerne, ikke enheden, vi mangler energien ovenfra, som er skabelsens energi, for selv om Skaber og skabning er forskellige, er de ikke modsætninger. I skabelsen tænkes der ikke i friktionsenergi, modsætningernes energi, men i livets energi, d.v.s. udvikling og vækst. Men fordi vor erkendelse har lukket sig om sig selv i et lukket univers af modsætninger, friktion, har vi på ny brug for Åndens energi ovenfra, genfødselsens energi. Ånd er transcendens, ånd er håbets dimension, ånd er liv, som drager ånde i Guds Ånd.

## Tegn

Det andet motiv er naturens tegnkarakter. Denne forståelse må kunne tale med biosemiotikken, som i følge Encyklopædien er »studiet af den levende naturs processer og systemer ud fra et tegnteoretisk (*semiotisk*) perspektiv ... I følge biosemiotikken må alle den levende naturs processer forstås i lyset af deres karakter af at være tegnprocesser.«

---

Lidt senere i Encyklopædiens artikel læser vi – næsten som var det en parafrase af esoterikkens antagelser: »I den biosemiotiske forståelse er den levende natur gennemtrængt af tegnprocesser og dermed af betydning. Alle organismer kastes ved deres fødsel ind i et univers af kommunikation og betydning, en *semiosfære*, og evolutionen handler måske frem for noget om udviklingen af raffinerede midler til at begå sig i semiosfæren.«

I følge denne synsmåde er der ikke noget område i naturen, som ikke har denne tegnkarakter. Der er tale om et kommunikationsspil i og mellem organismene / entiteterne. Psykosomatisk sundhed kan således forstås som en vellykket kommunikation mellem de milliarder af celler, som bliver en integreret helhed i mennesket, mens sygdom kan ses »som resultatet af fejlkommunikation inden for eller mellem disse systemer«. Der er også en tidslig dimension i semiosfæren, som har at gøre med vekselvirkningen mellem genom (arvemasse, DNA) og organisme.

Men også i semiotikken er der ofte tale om en verden, der tenderer mod at lukke sig om sig selv i et selvfortolkende univers. Også her er der en åndelig dimension. Tegnkaraktern af naturen / skabningen, tegnprocessernes karakter af kommunikation er præcis det, der fik esoterikerne til at tale om naturens bog, som kommunikerer ikke bare sig selv, men er udtryk for Logos' kommunikation af sig selv – og Gud i Logos. I esoterikken er det videre menneskets *imaginatio* (forestillingsevne), som muliggør at læse naturen som en bog og tyde skabningens tegn. Menneskets *imaginatio* læser billederne i naturen / skabningen og ser Skaberens præg i skabningen, fordi det selv er skabt i Guds billede (*imago Dei*).

Men som i tilfældet med sygdom er der i det hele taget muligheder for fejlkommunikation og fejllæsning; dette gælder ikke mindst menneskets *imagination*, og denne fejltolkning kan ikke bare ske her og nu, men også udspille sig i semiosfærens tidslige eller genealogiske aspekt. På denne måde bliver vores oprindelige natur (*original nature*) belastet af syndens mønster (*original sin*, arvesynden).

## En verden i flere planer

Denne forståelse af energi og tegn i relation til virkeligheden er basis for et tilværelsessyn, som tolker verden åndeligt, og som ser flere planer i tilværelsen end dem, som vore normale sanser sanser og vor forstand kan måle, veje og kategorisere. Der opereres med usynlige ver-

dener eller indre verdener. Den fysiske verdens virkelighed er ikke problematisk for det sekulariserede menneske, som er opvokset med traditionel naturvidenskab som paradigme for tilværelsen. For de færreste volder det et problem at tale om psyken. Men psyken er usynlig, og kunne forstås som den dimension, som transcenderer det fysiske og vekselvirker med det fysiske, så at vi oplever omverdenen og i det hele taget kan kommunikere med den, jfr. f.eks. psykosomatisk sygdom eller sundhed. På en tilsvarende måde er ånd eller den åndelige verden det psyko-somatiskes transcendens, og ligesom psyken rummer sine verdener og sine væsener, rummer også den åndelige verden sine. Alle tings transcendens er Gud.

Når vi derfor støder på fænomener som healing, forskellige former for alternativ helbredelse, forbøn for syge og »helbredelse ved bøn«, så er det ikke mystiske fænomener eller overtro, men fænomener som opererer i kraft af energi og semiotiske processer. Nogle af disse fænomener vil blive karakteriseret som psykosomatiske, og måske vil man henvise til placeboeffekten. Esoterikeren vil måske se sådanne helbredelser som eksemplificering af tesen: »Energi følger tanke«, og fremhæve sindets eller bevidsthedens og vor forestillingsevnes betydning for den virkelighed vi lever i, at vi til en vis grad selv bestemmer vor sygdom eller sundhed, lykke eller ulykke. Den kristne vil formentlig sige, at der meget naturligt også er sådanne psykosomatiske og andre energetiske og semiotiske processer involveret i helbredelsen, men at bønnen også peger ud over sig selv. Hvor vi beder til Gud i Jesu navn er Helligånden den egentlige aktør i handlingen, og helbredelsen genopretter den mistede logos (orden), så at mennesket bliver helt. Men bøn og påkaldelse såvel som visualisering i forbindelse med helbredelse kan også rette sig andre steder hen end til Gud-i-Jesus; den åndelige verdens væsener kan i så fald blive aktører i handlingen.

Når mennesker oplever mystiske fænomener i deres hjem eller oplever sig besat eller plaget af onde ånder, kan der enten være tale om kontakt med den usynlige verden (den psykiske eller den åndelige) og væsnerne dér, eller det kan være den egne forestillingsevnes skabninger (jfr. H. C. Andersens fortælling »Skyggen«). En sådan fejlforestilling kan enten føre ind i en psykisk sygdom eller i skabelsen af de *phantasmata* (fantomer, spøgelse, dæmoner), som plager eller styrer personligheden. Andre dæmoner er væsener fra den åndelige verden, men det er nok sjældnest dem, vi står overfor, når mennesker kommer med deres uro over åndelige fænomener, selvom dæmonerne

---

kan knytte til ved disse phantasmata. Det der sker i en eksorcisme er en genoprettelse af forestillingsevnen til at se ret, de rette sammenhæng, og til at få et nyt fokus. At være plaget af phantasmata er at leve i noget der ligner en drømmeverden; udfrielsen er at blive vækket og at se Jesu nærvær og vide, at jeg er Guds barn. Mange af de fænomener, som forskrækker folk i deres hjem, er psykiske spor, selvstændiggjorte forestillinger, phantasmata, som er blevet hængende, og som den følsomme person læser, ligesom cd-spilleren læser cd'ens spor.

Den clairvoyante er en, som ser det usynlige, den psykiske og/eller den åndelige sfære omkring/i sin klient. Det er bare en anden måde at læse verden på, ikke speciel overnaturlig. Den, der kanalisere, er i forbindelse med den usynlige verden og bringer en kommunikation i stand mellem tilværelsesplanerne og deres væsener. Dette fænomen er ikke mere underligt end de semiotiske processer, som foregår i mennesket, men som dog til sammen er organiseret i personen som én integreret organisme, der forstår sig selv som et jeg, der på sin side forholder sig til andre personer og skabninger. Men der er naturligvis fejlkilder og mulighed for fejltolkning inden for disse områder, ligesom det ikke kan udelukkes, at der finder misinformation sted fra de sfærer, man er i kontakt med. For den kristne er det derfor naturligt, at al kontakt til den åndelige verden sker gennem Jesus Kristus. Den kristne stoler ikke så meget på sine evner til klarsyn eller kanalisering, men ser åbenbaringsgaver som nådegaver, der skænkes af Helligånden som en manifestation af nåden ind i konfidentens eller menighedens situation. Samtidig ved den kristne, at hun eller han aldrig er en ren kanal, for al information – også den der har sin kilde i Logos og Ånden – kan kun gå igennem den menneskelige imaginatio; derfor siger Paulus, at al profeti og andre åndelige gaver skal prøves.

I vor tid synes der at være et behov for en genfortryllelse af tilværelsen; en sakramentalt funderet teologi kan her hjælpe os til at forstå *hele* skaberværket som vidne om og bærer af Guds nærvær. Dette tema kunne fortjene en artikel for sig selv, men lad denne antydning stå som en sammenfatning af esoterikkens og teologiens gensidige udfordring. Sakramenterne kan forstås som en frigørelse af skabningens logos-kvalitet, eftersom skabningen er skabt af Logos = Ordet. Sakramenterne, og ikke mindst nadveren, udtrykker, at skabningen kun bliver, hvad den efter sit væsen er, i tjenesten for helheden og medskabningen, sådan som vi ser det i Guds Logos/Ord, som kaldte

alting til eksistens i skabelsens morgen, og som blev kød for vor frel-  
ses skyld.

## Noter

1. Grove Books Limited, Cambridge 2003.
2. s. 22.
3. Sammenfatningerne ifl. mit paper »Hvorledes kan den karismatiske bevægelse være en positiv inspiration for kirkerne.« I: Viggo Mortensen (udg.): *The Charismatic Movement and the Churches*. University of Aarhus, 2001, s. 55-70.
4. *ibid.* s. 61.
5. *ibid.* s. 64-67, og mit paper »Theology in Dialogue with New Age or the Neospiritual Milieu.« i: Viggo Mortensen (ed): *Theology and the Religions. A Dialogue*. William B. Eerdsman, Grand Rapid, Michigan/Cambridge, U.K: 2003, s. 279-283.
6. Wouter J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Brill. Leiden 1996. Kapitel 14.
7. Mit paper »Theology in Dialogue with New Age or the Neospiritual Milieu«; i Mortensen: *Theology and the Religions*, s. 257-286.

Ole Skjerbæk Madsen, Missionspræst  
Herlufsholmvej 51  
2720 Vanløse





## Redaktion

Birte Andersen  
Emdrupvej 42  
2100 København Ø - tlf. 39 18 30 39

Jette Marie Bundgaard-Nielsen  
Møllevænget 3  
8362 Hørning - tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant  
Hjortekærsvej 74  
2800 Lyngby - tlf. 45 88 40 75

Christine Gjerris  
Margrethevej 11C  
2900 Hellerup - tlf. 39 62 11 05

Lena Kjems  
Solbakken 15  
8240 Risskov - tlf. 86 17 58 36

Hans Vium Mikkelsen  
Storegade 10, 1.tv.  
6240 Løgumkloster - tlf. 73 74 58 98

Anders Klostergaard Petersen  
Kirkevænget 175  
8310 Tranbjerg - tlf. 89 42 22 48

Cecilie Rubow  
Blågårdsgade 2, 1.tv.  
2200 København N - tlf. 35 39 04 22

Camilla Sløk  
Ericavej 122  
2820 Gentofte - tlf. 39 66 12 28

Jesper Stange  
Lyngby Kirkestræde 12  
2800 Lyngby - tlf. 45 88 24 60

Elof Westergaard  
Grævvej 2  
6990 Ulfborg - tlf. 97 49 51 08

Henrik Brandt-Pedersen  
Religionspædagogisk Center  
E-mail: hbp@rpc.dk

*Kritisk forum for praktisk teologi*, 96  
24. årgang 2003-2004 udgives af redakti-  
onen i samarbejde med Forlaget ANIS.  
Udgives med støtte af Kulturministeriets  
bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Ansvarshavende redaktører for nr. 95:  
Birte Andersen, Jette Marie Bundgaard-  
Nielsen & Lena Kjems

ISSN 0106 - 6749

© Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk  
teologi*

*Kritisk forum for praktisk teologi* er sat hos  
Forlaget ANIS og trykt i offset hos AKA-  
print, Århus  
Principlayout: Kim Broström

Forside: Jytte Rex. Foto fra filmen *Floden*,  
2003. Her gengivet s/h.

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved hen-  
vendelse til:

*Kritisk forum for praktisk teologi*  
ANIS/Religionspædagogisk Center  
Frederiksberg Allé 10  
DK-1820 Frederiksberg C  
tlf. 3324 9250 - fax 3325 0607  
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 24. årg. er  
kr. 225,- (studerende kr. 175,-). Enkelt-  
numre sælges for kr. 95,-  
Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved  
henvendelse til forlaget

Tidsskriftet udkommer fire gange om  
året med temanumre om praktisk-teolo-  
giske emner

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet  
kan rettes til forlaget eller til redaktio-  
nens medlemmer