
Kritisk forum

for praktisk teologi



Marts 2005

99

Sjælens tilbagekomst?

Forord

»Hvis bare ordet sjæl ikke var gået af mode...«

»Sjæl?«

»Man kan næsten ikke få sig selv til at tage det ord i munden, vel? Ikke uden sådan nogle fede anførsels-tegn...«

”Den er ligesom et skrumlet arvestykke, sjælen, som man ikke aner, hvor man skal gøre af. Den er ikke, hvad hedder det nu, ’omstillingsparat’. Men jeg tror, det var hans egen femårige sjæl, Magnus prøvede at få placeret, da han sagde, at man er alene indeni”. Han vrænger lidt med sine sløve læber. ”Du ved, sjælens ubodelige og så videre...”

Et brudstykke af en samtale fra Jens Chr. Grøndahls bog *Et andet lys*. En samtale om sjælen. Ordet der i det 20. århundrede gik af mode. Det blev for slidt. For opbrugt. Nogen fandt ordet for ’stort’, det havde efterklange fra oldtid til romantik, som man ikke kunne se sit liv fortolket med. Nye og bedre ord måtte til. Nogle skiftede ordet sjæl ud med ord som ’bevidsthed’, ’jeg’ eller ’det hele menneske’

Atter andre skrottede ordet helt. Det var for belastet et ord, et ’skrumlet arvestykke’. Det vestlige hus blev oplyst. Og man kunne ikke have rum med en møblering, der signalerede ’langsomhed’, ’indadvendthed’ endsige ’dannelse’. Ind i pulterkammeret eller ned i kælderen med det møbel!

Men som det er gået med andre huse i det 20. århundrede, at rum, der var blevet lukket af, nu på tærsklen til det 21. århundrede kan vise sig beboelige, og at arvestykker, der var sat i kælderen, kan fylde stuen ud på ny, som var det just det møbel, der gav rummet liv og karakter, sådan er det måske gået med ordet sjæl.

Det var først og fremmest den akademiske teologi, der var med til at sætte ordet sjæl i anførselstegn. Begrebet sjæl var et af traditionen belastet ord, forbundet med græsk dualisme, pietistisk inderlighed, indre missionsk kropsforskækkelse, Ingemannsk sentimentalitet. Med den dialektiske teologi og Luther-renæssansen i midten af det 20. århundredes teologi fik vi i forhold til den ’hellenistiske’ afsporing rehabiliteret den ’jødiske’ forståelse af mennesket, således at tan-

ker om bibelsk helhed, luthersk yderlighed, grundtvigsk kropslighed blev ledetråde i teologi og kirke.

Imidlertid må man erkende, at i den akademiske undergrund, men først og fremmest i det almindelige folkekristne og folkereligøse lag, gik ordet sjæl ikke af mode. Her taltes om både sjælens ubodelige ensomhed og længsel, her sang man hellere end gerne med på Ingemanns englesang, der lød fra sjæl til sjæl, og man gik i New Age bogbutikken i baggården og købte sig fattig på bøger om sjæl og sjæledannelse. Sjælen overvintrede. Og er vendt tilbage.

Med alle forbeholdene in mente overfor brugen af ordet sjæl, som historien i det 20. århundrede lærte os at overveje, så vover vi os nu ud i en afsøgning af, hvorfor vi kan tage arvestykket frem igen. Hvor i det menneskelige hus placerer vi sjælen? Hvad betyder det at installere møblet igen, ikke mindst i forhold til omgivelserne? Er det ren retro og nostalgi, eller får huset netop tilført den ånd, som gør det beboeligt?

At bruge ordet sjæl igen genvinder indsigter i den teologiske antropologi. At inddrage ord, billeder metaforer for sjælen viser sig ikke mindst frugtbart, når vi forsøger at forstå relationen mellem Gud og menneske. Sjælen som mellembestemmelse mellem Gud og menneske. Eller sjælen som menneskets metafysiske sans eller religiøse gehør.

Når man har overvejet sjælestrukturen i den teologiske antropologi, kan man bevæge sig videre til spørgsmålet om, hvad det får af betydning for det kristne menneskes liv og identitet.

Hvordan kommer sjæledannelse til udtryk i sjælesorg og fromhedsliv, og hvordan kan en sjælelære medtænkes inden for ekklesio-
logi og eskatologi.

Erik Høegh-Andersen & Jørgen Demant

Sjælen

– En systematisk-teologisk betragtning

- Der kan igen tales om sjælen i den systematiske teologi. Medtænde forbeholdet over for den dualistiske tale om sjælen nærmer de store tyske teologer Moltmann og Pannenberg sig en forståelse af sjælen som et vigtigt begreb i den teologiske antropologi. Uden sjæl intet forhold til Gud. I sjælen sættes forholdet til Gud og her dannes mennesket i overensstemmelse med Guds hensigt og bestemmelse. Sjælelæren rehabiliterer således traditionelle forestillinger om gudbilledlighed, åndelig vækst og sjælens udødelighed.

Er sjælen tilbage i den systematiske teologi? Det kommer an på, hvad ordet sjæl dækker over. Og det er der ingen enighed om i den systematiske teologi, snarere tværtimod. Det skyldes både, at ordet sjæl ikke kan oversættes til noget andet ord, og at det i det hele taget er problematisk at bestemme, hvad sjælen er. Således omtales sjælen ofte som stedet for menneskets gudsforhold og knyttes på samme tid særligt til dets bevidsthed. Men har alt i mennesket – og ikke kun dets bevidsthed – ikke at gøre med dets gudsforhold? Hvis sjæl betyder stedet for menneskets gudsforhold, kommer man nemt til enten at gøre sjælen til en del af mennesket med den konsekvens, at Gud kun tænkes relateret til en del af mennesket, eller man kommer til at se sjælen som det hele menneske. Det første er dualistisk, det andet lidt banalt. Spørgsmålet er, om man kan tale om sjælen som menneskets gudsforhold uden at falde i en af de to grøfter. Det mener jeg man kan, og det vil jeg med denne artikel prøve at begrunde.

Jeg vil først give et hurtigt og overordnet bud på, hvad det er for en sjæl, som man kan sige, er vendt tilbage i den systematiske teologi. Derefter vil jeg indkredse, hvad det i hvert fald ikke er for en – altså hvad det er for en sjæleforståelse, som et nutidigt sjælebegreb må

tage afstand fra. I de to næste afsnit vil jeg dykke ned i to gennemførte nyere tolkninger af sjælen, nemlig Jürgen Moltmanns og Wolfhart Pannenberg, for at se nærmere på, hvordan man mere præcist kan udfolde begrebet sjæl uden at falde i dualismens ellers banalitetens grøft. Jeg vil her vise, at det bedst gøres, hvis man opgiver forestillingen om sjælen som et sted, og i stedet ser den som et *udtryk*, nemlig som udtryk for menneskets gudsforhold og dermed for en bestemt forståelse af mennesket. Sjælen har at gøre med at mennesket er skabt og som sådan henvist til Gud. Efter dette vil jeg give et par konkrete eksempler – hentet i Moltmanns og Pannenberges eskatologier – på de konsekvenser, som denne forståelse af sjælen kan have for omgangen med forestillingen om sjælens udødelighed.

Sjælens tilbagekomst i den systematiske teologi?

Men er sjælen overhovedet vendt tilbage – og hvad er det i givet fald for sjæl? Som det problemfyldte tema sjælen er, er den ikke noget hyppigt eller yndet begreb i den teologiske antropologi i dag. Sjælen optræder derimod typisk som et begreb, der enten ikke er afgørende, eller som i det mindste må fortolkes grundigt for at kunne bibeholdes.

Men den teologiske antropologi har som helhed ændret sig, og her kan man godt finde tegn på, at sjælen har fået en ny og mere betydningsfuld rolle. Tages sjælen meget bredt som udtryk for menneskets gudsforhold, ser man, at synet på gudsforholdet langsomt har bevæget sig. Gudsforholdet har nemlig fundet bredere systematisk teologisk anerkendelse som *alment* og grundlæggende antropologisk forhold, og det vil sige som fundamental-antropologisk realitet. Jeg tror, at denne anerkendelse har sit modsvar i en bredere anerkendelse af gudsforholdet i almindelighed, der bl.a. viser sig i, at den offentlige bevidsthed har taget religionen til sig. Forestillingen om et gudsforhold er her gået fra at kendetegne bestemte grupper religiøse menneskers særlige selvbevidsthed til at angå et alment forhold ved tilværelsen – også selv om der selvfølgelig ikke er enighed om, hvordan dette forhold skal tolkes. I dag vil man ikke længere sige, at den almindelige bevidsthed bygger på en sekulær eller ateistisk antropologi, men at det antropologiske grundlag snarere er tænkt religiøst.

Dette ændrede syn på gudsforholdet kan i næste omgang sættes i forbindelse med en udvikling i dogmatikken. For i den dogmatiske antropologi, hvor diskussionen om gudsforholdet typisk er blevet

ført som en diskussion om tolkningen af menneskets synd og gudbilledlighed, er *gudbilledligheden* kommet tilbage som skabelsesteologisk tema. Det skal forstås på den måde, at gudbilledligheden almindeligvis fremhæves og diskuteres sammen med synden som dens blivende antropologiske forudsætning. Og gudbilledligheden kan her ikke alene siges at henvise til Guds ydre hensigt med mennesket, men må også tolkes som et indre menneskeligt forhold. Den nærmere tolkning af denne indre menneskelige bestemmelse er der ikke enighed om, men allerede selve opmærksomheden på det indre har betydning for synet på sjælen. Ligger menneskets sjæl nemlig i dets gudbilledlighed, så må man kunne tale om sjælen som noget i mennesket. Dette er dog ikke uden videre enkelt, for sjælen skal både fastholdes i sin skabelsesteologiske sammenhæng, lige som også synden hele tiden må tænkes med. Dette betyder med andre ord, at det almene antropologiske tema sjæl ikke må falde ud af sin særlige teologisk-antropologiske sammenhæng, når det betragtes systematisk-teologisk.

Det bringer mig videre til det næste punkt. For hvis sjælen, meget overordnet betragtet, er vendt tilbage i den systematiske teologi som udtryk for menneskets indre gudsforhold, så viser den teologisk-antropologiske udfoldelse af sjælen, som man finder her, hvordan sjælen i hvert fald ikke må tænkes. For den teologiske sammenhæng indebærer bl.a., at sjælen ikke må tænkes dualistisk som en del af mennesket.¹ Sjælen er ikke en del af mennesket, som kan adskilles fra dets legeme, men den er heller ikke bare en side af legemet, som den så kan reduceres til. Men risikoen for dualisme ligger indbygget i de klassiske dikotomiske eller trikotomiske bestemmelser af mennesket (f.eks. sjæl-legeme eller sjæl-legeme-ånd), hvis brug i teologien desværre ikke altid er præget af, at de er abstraktioner. Og så gør de mere skade end gavn. Denne skade kan man få indtryk af ved at iagttage nogle af følgerne af den forståelse af mennesket, som vi oftest møder i vesten.² For med sin hævde af sjælens *herredømme* over legemet har denne forståelse ført til en distancering, en disciplinering og en instrumentalisering af det kropslige. Denne forståelse er forbundet med menneskets iagttagelse af sin egen dødelighed og bestemmelsen af legemet som indbegrebet af dødelighed. Den hævder sjælens primat, sjælens eget liv og sjælens befrielse i døden. Den indebærer en undertrykkelse kroppen. Denne platonisk prægede ontologiske forståelse af sjælen er ganske vist blevet omformet af Descartes i rammen af subjektets selvbevidsthed, men grundsynet er det samme. Sjælen ses som

mennesket og kroppen ses som distanceret, degraderet og afsjælet, en ting, en maskine, noget mennesket har.

Jürgen Moltmann beskriver denne antropologiske dualisme, og hans pointe er, at en verden, der bygger på den, ikke er en fredelig verden, men en undertrykkende og dødsmerket verden. Den antropologiske dualisme har nemlig ikke kun politiske, men også kosmologiske følger. For som sjælen ses som herre over legemet, ses mennesker hævet over hinanden (f.eks. manden over kvinden) og mennesket som herre over naturen. Og denne undertrykkelse fører til ødelæggelse af fællesskaber og af naturen og miljøet. Jorden tingsliggøres her til udbytning og ødelæggelse, jo mere mennesket subjektiveres. Teologien må ikke forblive inden for dette undertrykkende dualistiske verdensbillede med sin modstilling af natur og historie, men må have sans for naturens historie og historiens natur, der altså er den natur, som historien finder sted i. Den må fastholde frelsens jordiske, legemlige og kosmiske dimension. Det vil med andre ord sige, at den teologiske sondring mellem person og natur ikke må blive til en adskillelse, så teologien reduceres til det personlige-eksistentielle. Disse antidualistiske intentioner præger og må efter min opfattelse præge den nutidige systematisk-teologiske tolkning af sjælen. Men kan disse krav til en tolkning af sjælen opfyldes af en tale om sjælen, uden at denne tale bliver intetsigende? Det har Moltmann i sin teologiske antropologi forsøgt at vise, at de kan.³

Sjælen som udtryk for menneskets gudsforhold – sjælen ifølge Moltmann

Moltmanns teologiske antropologi findes udfoldet i hans skabelseslære, hvor han som udgangspunkt bestemmer legemlighed som målet med al Guds handlen. Bibelsk betraget er mennesket en helhed og denne *helhed*, siger Moltmann, kaldes levende sjæl. Dette udgangspunkt betyder for Moltmann umiddelbart, at mennesket ikke primært er bevidsthed og kender sig selv gennem refleksion og introspektion, men at det er krop og primært kender sig selv gennem sin orientering udadtil, nemlig gennem sin historie med Gud. Det betyder umiddelbart, at mennesket selv er sjæl, fordi det står i et forhold til Gud. For over for Gud udgør mennesket en helhed.

Men når Moltmann beskriver sjælen nærmere, er det ikke er tilstrækkeligt at fremhæve menneskets helhed over for Gud som noget ydre, og derfor peger han på, at forholdet mellem Gud og menneske

består i en gensidig gennemtrængning, så Gud virker *i* det hele menneske. Det vil sige, at begrebet sjæl nærmere bestemt ikke primært henviser til, at mennesket står over for Gud og derved bliver en helhed, men til at Gud virker i menneskets bevidsthed, i fornuftens og viljens subjektivitet, i den menneskelige organisme og derfor også i menneskets historiske liv, hvor det bliver til som person i kraft af de ydre og indre struktureres gensidige gennemtrængning.

Denne indre guddommelige virksomhed i mennesket kalder Moltmann menneskets sjæl eller dets ånd, mens han kalder den ydre, kosmiske og guddommelige virksomhed for Guds ånd. Som følge af dette indre perspektiv kommer sjælen ifølge Moltmann til at betegne *menneskets* forhold til Gud, der er Guds ånd i mennesket, men ikke Guds forhold til mennesket, der altså er Guds ånd uden for mennesket. Menneskets ånd er altså ikke en særlig reflekterende subjektivitet eller en fastholdt identitet, men snarere en indre menneskelig relationalitet.

Denne opfattelse har i mine øjne både fordele og svagheder. Fordele ser jeg dels i det antidualistiske udgangspunkt, der forbindes med forestillingen om gensidig gennemtrængning, dels i sondringen mellem sjælen som menneskets ånd, og Guds ånd. Dertil hører også Moltmanns understregning af, at menneskets gudsforhold *hviler i* Guds forhold til mennesket. Denne tolkning af sjælen som Guds ånd i mennesket gør sjælen til et særligt udtryk for menneskets gudsforhold, og ser den ikke som et sted, et element eller en del af mennesket. Den er udtryk for menneskets indre forhold til Gud.

Men Moltmann betragter forholdet mellem menneske og Gud, mellem menneske og verden samt mellem bevidsthed og krop som konstitueret på sammen måde, nemlig som vekselforhold. Og når Moltmann understreger, at der ikke er gensidighed mellem menneske og Gud, så tænker han samtidig denne skævhed ind i forholdet mellem bevidsthed og krop, så dette forhold også bliver skævt eller splittet. Det anerkender Moltmann til en vis grad, for han siger, at de forskellige skæve forhold holdes sammen af en pagt, der går ud på, at de forskellige parter i relationerne har en fælles *fremtidig* opgave. Denne opgave består for menneskets vedkommende deri, at bevidsthed og krop skal udvikle menneskets helhed. Men dette viser netop, at der ikke er tale om, at mennesket faktisk allerede er én helhed. Det er snarere splittet eller i det mindste skævt, i en ubalance eller i et undertrykkende forhold. Denne skævhed går så dybt i menneskets identitet, at man slet ikke kan sige, at mennesket har identitet, men at

det må vinde den over tid. Denne forestilling om en menneskelig mangel på empirisk realiseret identitet vil jeg i sig selv ikke anfægte, for den forekommer mig indlysende. Men jeg mener, at det er problematisk, hvis denne mangel, der skyldes synden, forveksles med en splittelse mellem bevidsthed og krop, så læren om synden bliver en lære om bevidsthedens faktiske herredømme over legemet og legemets undertrykkelse.

Moltmann ser også dette problem og viser en uvilje mod alene at lade menneskets helhed været knyttet til fremtiden. Han hævder derfor også, at helheden allerede virker i nutiden i kraft af en foregribende struktur, der hører til menneskets ånd. Denne struktur betyder, at mennesket foregriber sin helhed ligesom det også foregriber gensidighed i forholdet til Gud. Denne sjælelige, helende struktur er menneskets særlige kendetegn. Men i den forbindelse er det ikke klart, hvordan Moltmann forstår denne helende anticipationsstruktur i relation til *synden* og den forløsende Ånd. For det kan næppe være rigtigt, at det alene skulle være den skabende ånd i mennesket, der overvinder syndens splittelse, og Moltmann understreger også, at Guds skabende ånd i mennesket ikke må forveksles med Helligånden. For Helligånden virker ved at forvandle det skabte til befrielse af mennesket. Men hvad forskellen på de to konkret er i relation til sjælen er ikke klart. Det ser jeg som en anden svaghed ved denne opfattelse af sjælen. Ved siden af en reel splittelse mellem bevidsthed og krop står altså også en uklar bestemmelse af forholdet mellem den skabte og den forløste sjæl.

Sjælen som udtryk for menneskets fordrejede gudsforhold – sjælen hos Pannenberg

Her er det oplagt at gå til Wolfhart Pannenbergs teologiske antropologi, der ligger på linie med Moltmanns, men må siges at være mere deltaljeret og stærkere præget af et gennemført udviklet syndsbegreb.⁴ Pannenbergs antropologi tager udgangspunkt i mennesket som en personlig enhed af bevidsthed og krop. Bevidsthed og krop er konstitutive, sammenhængende aspekter, der ikke kan adskilles fra eller reduceres til hinanden. Sjælen er ikke en del af mennesket, ikke et sted i mennesket, men et forhold ved det *hele menneske*.

Pannenberg kalder også mennesket for sjæl og siger, at denne betegnelse kendetegner mennesket som *behøvende*. Ifølge Pannenberg skal Guds ånd forstås som livskraft og menneskets liv er formet som

behov, fordi det ikke kan leve uden denne kraft. Besjælet liv er liv, der ikke lever gennem sig selv, men gennem Guds ånd. Det vil sige, at mennesket skylder Guds ånd sit liv. Sjælen er udtryk for mennesket som et væsen, der har behov for ånd – gennemgående forstået som kraft – og henviser til, at der er ånd i det levende menneske. Så længe mennesket lever på jorden er det henvist til bestandigt at modtage Guds levende ånd. Det er det, det vil sige at være sjæl.

Dette indebærer, at mennesket ikke adskiller sig fra dyrene ved at være levende sjæl, for også dyrene behøver Guds levendegørende ånd. Det er i stedet menneskets *gudbilledlighed*, der er det særegne ved mennesket. Den forbinder Pannenberg med en bestemmelse til fællesskab med Gud, hvor Gud skal forstås som den åndelige livskraft, som menneskets almindelige sjæleværen giver det behov for og del i. Det betyder, at mennesket deler det at være sjæl med alt levende, men at mennesket som skabt i Guds billede er sjæl på en særlig måde. Mennesket har et særligt forhold til den ånd, som det modtager i sin sjæleværen.

Pannenberg tolker denne særlige, gudbilledlige sjæleværen med udgangspunkt i menneskets livsfølelse. For alt levende, siger Pannenberg, erfarer sin sjæleværen, sin relation til Guds ånd, i en grundlæggende livsfølelse. Livsfølelsen er udtryk for åndstilstedeværelse, og den er hos mennesket det formidlende led mellem Guds ånd og menneskets selvbevidsthed. I livsfølelsen er nemlig givet en implicit selv-fortrolighed, og den udvikler sig hos mennesket til selvbevidsthed. Det gør den på grund af menneskets særlige genstandsbevidsthed, der gør, at mennesket adskiller genstande fra hinanden og fra sig selv. Det er gennem denne særlige genstandsbevidsthed, der lever af Guds ånd, at mennesket udvikler en bevidsthed om tingene og om sit eget jeg.

Men den menneskelige jeg-bevidsthed har en dybere tendens til at selvstændiggøre sig og udvikle sig som et korrelat til Guds ånd. I denne for-selvstændiggørende struktur ser Pannenberg synden, og den tolker han som fordrejning. For selvstændiggørelse er en *fordrejning* af forholdet til ånden, da den består i, at mennesket sætter sig selv i dens sted. I forbindelse med sjælen er det vigtigt, fordi det viser, at menneskets sjæleværen (i modsætning til almindelig sjæleværen) er historisk tvetydig eller ambivalent. I menneskets gudbilledlighed ligger en entydig eskatologisk bestemmelse til fællesskab med Gud, men også forudsætningen for selvstændiggørelsen og den reelle fordrejning af dette fællesskab. Og i Pannenbergs antropologi er denne

fordrejning tænkt igennem uden sammenblanding med en eventuel adskillelse af bevidsthed og krop.

Forestillingen om, at mennesket er bestemt til fællesskab med Gud, synes at indebære en tanke om sjælelig *udvikling* i forhold til Gud, og det er i en vis forstand også tilfældet. For menneskets særlige sjælelige virksomhed består konkret i en inderliggørelse den åndelige livskraft. Denne inderliggørelse finder sted i det omfang mennesket ikke selvstændiggør sit jeg, men i stedet skelner mellem Guds åndelige enhed og sig selv. I denne proces bliver den sjælelige virksomhed til livsfuldbyrdelse. Det vil sige, at jo mere udviklet menneskets sjæl er, jo mere er mennesket uden for sig selv, i Guds ånd, og jo mere er Gud i mennesket. Denne delagtighed i Gud udvikler sjælen gennem erfaringen af verden og ikke mindst gennem oplevelsen af menneskeligt fællesskab. For i det menneskelige fællesskab møder mennesket en anden sjæl, der også står overfor verdens åndelige grund på en særlig måde.

Ifølge Pannenberg har menneskets personværen og identitet netop at gøre med dets særlige sjælelige relation til Gud. Denne identitet er på grund af menneskets historiske væren ikke fuldbyrdet og er på grund af menneskets selvstændiggørelse fordrejet. Det vil sige, at den hverken er realiseret eller mulig selv at realisere for mennesket. Den er kun mulig at foregribe, og denne foregribelse er forudsætning for enhver sjælelig udvikling. Foregribelsen består ligesom udviklingen også i en skelnen mellem Gud og menneske, men hvor udvikling på egen grund er umuligt for mennesket på grund af synden, så kan foregribelsen gives gennem Kristus. Kristus har nemlig selv fuldbyrdet denne skelnen mellem menneske og Gud og derfor også det fulde fællesskab mellem menneske og Gud, og dette kan mennesket få del i ved at blive knyttet til Kristus. På grund af Kristus kan det foregribe fællesskabet med Gud, og denne forgribelse er forudsætningen og grundlaget for udvikling, nemlig for den empiriske og historiske realisering af fællesskabet med Gud.

Da livsfuldbyrdelse på denne måde nærer sig af forholdet til Gud og bygger på en foregribelse, så kan den ikke ses som et produkt af selvdisciplin og handlen. Et stående og blivende handlingssubjekt forudsætter identitet, og da personen er under tilblivelse må identiteten netop foregribes. Derfor understreger Pannenberg, at handlingsbegrebet ikke er noget antropologisk grundbegreb. Livets enhed og integritet bliver simpelthen konstitueret i en anden sfære – nemlig Guds åndelige livskrafts sfære – der ligger forud for al handlen. Med

denne tolkning af begrebet sjæl vil jeg nu vende tilbage til spørgsmålet, hvordan man kan tale om sjælen som udtryk for menneskets gudsforhold, uden at ende i dualisme eller uden at talen bliver intetsigende.

Mit bud er, at det kan man, hvis man taler om mennesket som en særlig sjæl og dermed mener, at begrebet beskriver den særlige struktur, der kender tegner mennesket som helt menneske. Det er en struktur, der binder mennesket til Gud og giver dets liv en retning. Det er en skelnende, integrerende og foregribende, men reelt fordrejet struktur. Fordrejet, fordi mennesket ikke lever i overensstemmelse med strukturens retning, men forveksler sig selv med Gud, idet det lever som om, at det selv var grunden til sit liv. Mennesket lever derfor ikke ekstatisk i verden, som det er bestemt til, men er krummet ind i sig selv. Som følge deraf lader det heller ikke Gud komme ind i sig, og det foregriber ikke sin identitet, men forsøger selv at producere den. Denne fordrejede sjæl kan, ligesom synden, naturligvis også udfoldes inden for en strengt dogmatisk sammenhæng, hvad Pannenberg også gør. Men dette er ikke så afgørende her, hvor det vigtige er, at dette syn på sjælen ikke ender i dualisme, da syndens splittelse i mennesket ikke primært bliver tænkt som en splittelse mellem krop og bevidsthed, men som en fordrejning af fællesskabet mellem Gud og menneske samt som en fordrejning af menneskets forhold til sig selv.

Dertil kommer, at denne opfattelse af sjælen bibeholder mulighed for som hos Moltmann at tale om sjælen som menneskets gudsforhold og ikke som Guds menneskeforhold. Dette er vigtigt, fordi det dels understreger, hvordan sjælen som menneskets forhold selv er bestemt af et forhold, som mennesket ingen indflydelse har på. Det skal forstås ganske radikalt, sådan at selv hvor mennesket fordrejer sin sjæl optimalt (hvad mennesket nemlig faktisk gør) så fastholdes sjælen af Gud på sin bestemmelse. På grund af denne entydige afhængighed skal man være lidt varsom med som Moltmann gør at kalde sjælen for Guds ånd i mennesket. Det kommer nemlig hurtigt til at signalerer en overdrevet menneskelig selvbestemmelse. Ikke desto mindre er det berettiget at pege på Guds immanens, særligt hvis man som Pannenberg formår at skelne denne skabte, men fordrejede ånd i mennesket fra den eskatologiske ånd, der er den forløsende ånd, der vender forholdet til Gud ret. Den eskatologiske ånd hører hjemme i fremtiden, men kan i kraft af en Kristus-orienteret foregribelse allerede virke i nutiden.

Sjælens udødelighed

Denne måde at tænke sjælen på får konsekvenser for den eskatologiske diskussion om, hvorvidt det kristne håb bedst udtrykkes med forestillingen om sjælens udødelighed eller med forkyndelsen af kødets opstandelse. Og dette er ofte blevet fremstillet som et strengt alternativ, fordi der fra evangelisk teologis side har været en tendens til at se forestillingen om sjælens udødelighed som en lære om noget guddommeligt i mennesket, som mennesket hævdes at besidde, og som derfor kan være udtryk for eller i det mindste grobund for gerningsretfærdighed. Men den konkrete eskatologiske diskussion om udødelighed kontra opstandelse er mere nuanceret. Forestillingen om udødelighed afvises ikke uden videre, men søges snarere integreret i opstandelsesforestillingen.⁵ I den forbindelse spiller synet på sjælen en vigtig rolle.

I Pannenbergs eskatologi er udgangspunktet her, at den platonske forestilling om sjælens udødelighed og den kristne forkyndelse af kødets opstandelse er helt forskellige opfattelser.⁶ Derfor understreger han, at den platonske forestilling blev omformet grundigt, da den blev optaget som en del af den kristne forkyndelse. Teologien insisterede på, at fremtiden må tænkes som legemlig fornyelse og på, at sjælen er knyttet til menneskets legemlige historie. Tanken var nemlig her, at det er mennesket som helhed, der er bestemt til udødelighed, og at mennesket ikke selv besidder eller kan skaffe denne udødelighed, men kun modtage den som *gave*. Med dette sidste afgrænsede teologien sig skarpest fra den platonske forestilling om sjælens udødelighed.

Når teologien så alligevel tog udødelighedstanken til sig, så var det for at løse det eskatologiske problem, der handler om identitet eller kontinuitet, nemlig problemet, hvordan kontinuiteten mellem det skabte og det fuldkomne menneskeliv kan tænkes. Den udødelige sjæl blev langt op i historien løsningen på dette problem. Det hang sammen med den udbredte forestilling, at der mellem det enkelte menneskes død og fuldendelse var en mellemtilstand, hvor identiteten i skikkelse af sjælen kunne bevares. Pannenberg kan se logikken i denne model, men anser den for uholdbar, fordi sjælen efter hans opfattelse jo netop er knyttet til det enkelte menneskes enestående livshistorie, og altså til de erfaringer, som mennesket gør sig, idet det foregriber og udvikler sin identitet. Og forestiller man sig sjælen i en mellemtilstand, så må man også regne med, at den gør nye erfaringer, og at mennesket derfor ikke forbliver det samme. Derfor er forestil-

lingen om en udødelig sjæl i mellemtilstanden efter Pannenberg's opfattelse uholdbar. Sjæleforestillingen kan ikke garantere identitet i en mellemtilstand. Men det kan til gengæld forestillingen, hvis der ikke er en mellemtilstand. Det bliver Pannenberg's løsning. Den hænger sammen med hans historiesyn, der er gennemsyret af anticipationsbegrebet. I det enkelte menneskes død foregribes verdens ende og mellemtilstanden ophæves. Jeg vil ikke her kommentere denne model yderligere, men understrege, at Pannenberg altså ender med at sige ja til sjælens udødelighed på visse betingelser.

Det samme gælder Moltmann.⁷ Han ser også den platonske forestilling om sjælens udødelighed og den kristne forkyndelse af kødets opstandelse som forskellige fra hinanden. Men han vil på grund af sin opfattelse af Guds ånds virksomhed i mennesket ikke kun bestemme menneskets liv på jorden som forgængeligt. At Guds ånd er i mennesket gør det nemlig uforgængeligt, og derfor mener han, at forestillingen om sjælens udødelighed godt kan integreres i den kristne forkyndelse af opstandelsen. Dette må dog også kun ske på visse betingelser. Sjælen er som sådan, set ud fra et rent menneskeligt synspunkt, ikke udødelig, men skabt, endelig og foranderlig og deri menneskelig og ikke guddommelig. Men set i sammenhæng med Gud er den udtryk for Guds udødelige ånd i mennesket. Denne ånd er udtryk for relationen, der på den ene side kan ses som menneskets gudsforhold og på den anden som Guds menneskeforhold. Og lægges der vægt på det sidste, er det tydeligt, at relationen hverken kan ødelægges af synd eller død, men er udødelig, for ellers var død og synd mægtigere end Gud. Denne ydre, transcendent udødelighed kan for så vidt kaldes en objektiv udødelighed. Den betyder, at vores liv forbliver evigt for Gud. Sammen med Kristus indebærer denne forbliven en kærlighedsfuld og helende ændring, og dette beskriver Moltmann som udødelighedens mere subjektive side, der henviser til Guds immanens. For så længe immanensen dør sammen med Kristus, bliver dødens overgang til en helende overgang. Så bliver opstandelse nyskabelse, hvor sjælen forvandles til en anden livsform, der består deri, at dens helhed bliver en helhed for Gud.

Sjæl, bestemmelse, fordrejning og forløsning

Hvordan kan man så tale om sjælen uden at det bliver dualistisk eller banalt? Det kan man, tror jeg, ved i første omgang at opgive talen om sjælen som et sted. Bliver sjælen til stedet for menneskets gudsfor-

hold, så er det nemlig også sagt, at forholdet til Gud kun angår en del af mennesket. Snarere er sjælen udtryk for noget. Begrebet dækker, meget bredt bestemt, over alt det levende i dets forhold til Gud og lidt mere snævert betragtet over mennesket i dets forhold til Gud. Det hører derfor hjemme inden for en kosmologi, der ser verden som skabt og en antropologi, der ser mennesket som konstitutivt relateret til Gud. Endnu mere snævert betragtet mener jeg, at det giver god mening som Pannenberg at se sjælen som udtryk for mennesket i dets bestemte gudsforhold. Det er et gudsforhold, der kan karakteriseres som en *bestemmelse*. Den er forbundet med menneskets særlige forhold til Guds ånd og er for så vidt anlagt på udvikling. Den finder sted i åbenhed over for verden og i sondring mellem sig selv og Gud. Den går mod inderliggørelse af verden og deltagelse i Guds fællesskab. Sjælen er derfor også udtryk for menneskets gudbilledlighed.

Men sjælen er historisk *fordrejet* i den forstand, at den ikke selv kan fuldbyrde denne udvikling, der består i at komme i det rette forhold til sin skaber. Sjælen er i sin skabte struktur nemlig ikke kun under udvikling og for så vidt ufuldkommen, men den er også radikalt fordrejet. Den er som sådan forløsningshungrende, og derfor er den anvist på at finde sin kommende og blivende identitet gennem foregribelse. Denne foregribelse er blevet mennesket mulig i Kristus, der som selve Guds billede på jorden – her i en sjæle-sammenhæng – kan kaldes den fuldkomne sjæl. Det er hans sjæleværen, hans fællesskab med Gud, hans kærlighed, som mennesket får del i ved at blive knyttet til ham. Da dette er muligt, kan man også betragte sjælen som grundlæggende *forløst*, også selv om denne forløsning ikke er historisk realiseret i alle menneskers liv.

Ordet sjæl siger altså noget om mennesket og det kan dårligt erstattes af et andet ord, for dertil er begrebets område og nuancer for omfattende. Den kan også dårligt oversættes til konkrete funktioner, eller beskrives som evner eller dyder, for det går simpelthen i mod dens særlige struktur. Det er f.eks. nærliggende på baggrund af Pannenberg's forståelse at sige, at sjælen betyder, at mennesket skal være åbent over for verden og andre mennesker f.eks. som forandringsparat eller selvkritisk og ydmyg. Men så går det i mine øjne galt. Ikke fordi der er noget i vejen med disse dyder, men fordi sjælen henviser til et helt andet plan i den menneskelige konstitution. Den er ikke en dyd eller et bud, men et begreb, der understreger, at mennesket i alt, hvad der har med liv og lykke at gøre er behøvende og afhængigt af

Gud – også selvom om der netop af dette behov følger en stor selvstændighed.

Sjælen er ud fra denne betragtning en særlig måde at beskrive mennesket på. Jeg har fundet den og udfoldet den ud fra Moltmanns og Pannenberg's teologiske antropologi, men mener, at den, hvis man ser bort fra detaljerne, ikke behøver at været forbundet med deres teologier for at kunne finde anvendelse. Hvad jeg har skrevet er i grunden ganske traditionelt. Det fastholder det hele menneske i dets relationer til Gud, verden, andre mennesker og sig selv og lader de tre sidste afhænge af forholdet til Gud. Den tænker synden radikalt, men ikke absolut, og den tænker sjælelig udvikling som en mulighed, der bygger på Kristi død og opstandelse, og er forbundet med kirkens forkyndelse af frelse for den enkelte sjæl. Den peger på, at sjælen er bestemt til at blive en del af den treenige Guds fællesskab.

Denne tale er ikke banal i den forstand, at den henviser til en hvilken som helst religiøs måde at tale om mennesket, og den er trods det traditionelle dogmatiske udseende heller ikke bare en teologisk gentagelse. For denne tolkning af sjælen møder ikke blot de indledningsvis nævnte teologisk-antropologiske og antidualistiske krav, hvad der i sig selv bør fremhæves, men har også noget mere selvstændigt at bringe den teologiske antropologi. Dertil hører Pannenberg's tolkning af sjælens struktur som forbundet med menneskets genstandsbevidsthed, dens afhængighed af Guds ånd forstået som kraft, samt af dens udviklingspotentiale, hvilket netop ikke bliver på bekostning af dens fordrejning. Men også mere metodiske afgørelser som den at tale om sjælen inden for en subjektivitetsteoretisk sammenhæng, der vel og mærke ikke reducerer teologien til en sag udelukkende for menneskets bevidsthed, men derimod fastholder bevidsthedens sammenhæng med kroppen samt sammenhængen mellem bevidsthed og verden, må med. Perspektiverne heri er bl.a. en bredere tværfaglig samtale om sjælen. Men også denne må – lige som al anden teologisk tale om sjælen – føres med en kritisk bevidsthed. For abstraktionerne, dualismen og de forestillinger, der glemmer synden, ligger lige for.

Noter

1. Denne antidualistiske intention gennemsyrrer dogmatikken. Jf. f.eks. kristologi (Kristi inkarnation, død og opstandelse), skabelslære (verdens krop er skabt godt af Gud), sakramentslære (frelsen formidles kropsligt) og eskatologi (kroppens opstandelse).

2. Jf. Moltmanns beskrivelse af den aktuelle økologiske krise i *Gott in der Schöpfung*.
3. Jf. *Gott in der Schöpfung*.
4. Jf. Pannenberg's teologiske antropologi i *Systematische Theologie Band 2*.
5. Se f.eks. Althaus' *Die letzten Dinge*, Tillichs' *Systematic Theology III*, Sauters *Einführung in der Eschatologie*, og Herrmanns *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung*.
6. Jf. *Systematische Theologie Band 3*.
7. Jf. *Das kommen Gottes*.

Litteratur

- Althaus, P. 1933 (1961). *Die Letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag.
- Greshake, G./Kremer, J. 1986. *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Herrmann, C. 1997. *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Huxel, K. 2004. *Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluss an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sauter, G. 1995. *Einführung in die Eschatologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tillich, P. 1963. *Systematic Theology Vol III*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Moltmann, J. 1985 (2002). *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- 1995. *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pannenberg, W. 1983. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1991. *Systematische Theologie Band II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1993. *Systematische Theologie Band III*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Johannes Stubbe Teglbjærg, ph.d.-studerende
Afd. for systematisk teologi, Københavns Universitet.

Religiøst gehør

- Menneskets metafysiske sans beskrives som et religiøst gehør. Hørelsens betydning for gudsforholdet udfoldes med baggrund i bibelske kernesteder og sættes i forhold til den antikke forestilling om en musikalsk skabelsesorden, vi skal samstemmes med. Gehøret er høresansens åndelige fordobling og har sit hjemsted i hjertet. Men besidder vi alle et religiøst gehør, eller findes der mennesker, som er religiøst tonedøve?

At bringe overskriftens to ord i berøring med hinanden er mere sprængfarligt, end man umiddelbart forestiller sig. *Gehør* er – som det fremgår nedenfor – et ord med en hel vifte af betydninger, men den, der vistnok først dukker op, betegner en særligt veludviklet og koncentreret lytteevne, specielt over for musik. For mange mennesker er fraværet af musikalsk gehør et smerteligt savn, skønt andre mennesker måske kan være så tonedøve, at de end ikke ved, hvad de savner.

Men hvor smerteligt savnet af dybere musikalitet end er, så bliver dette savn dog endnu betænkeligere, hvis det drejer sig om mangelen på religiøst gehør. Eftersom det religiøse vedrører eksistensens mening, ja selve livsresultatet, er det naturligvis en skræmmende tanke, at der skulle eksistere mennesker – og måske endda masser af dem – som ikke modtager på disse dybeste og højeste livsfrekvenser.

Er dét rigtigt? Kan mennesker være religiøst tonedøve, og tvinges man i en art religionspsykologisk overvejelse til at skelne mellem dem, der besidder gehøret, og dem der mangler det? Eller mere skræmmende endnu: tænker Bibelen selv, ja endog den milde frelser ud fra en forestilling om, at mennesker kan være så forhærdede, at intet gudsord trænger ind til dem? Denne lille artikel vil ikke svare på spørgsmålet, men vil gerne stille det.

Problemstillingen er ikke så aparte, som det fra først af kunne lyde. For det er en iørefaldende egenskab ved den sene jødedom såvel som ved kristendommen, at de er så dybt forbundet med netop den menneskelige høresans. Skønt begrebet religiøst gehør kunne lyde som et metaforisk udtryk, der overfører gehøret fra det musikalske til det religiøse erfaringsområde, er forestillingen om det religiøse gehør ved nærmere eftersyn slet ikke metaforisk, men skal forstås ganske bogstaveligt. Gehøret for Guds tale er en evne, der udvikles og præciseres ganske markant i løbet af Det Gamle Testamente.

Abels og Kains offerhandlinger med deres skæbnsvangre forskellighed synes at være nærmest ordløse, når de ved offerrøgens hjælp henvender sig til Guds næse. Her er endnu hverken tempel, præsteskab eller ritual. Og deres arkaiske jødiske Gud er nærmest opfattet som en løve eller stor hund med en stærkt udviklet lugtesans, hvormed han vejrer menneskene. Det gælder for de tilbedende om at blive en sød lugt i Guds næsebor (jf. Ef 5,2). Men det senere jødisk-kristne gudsforhold formidles i stadig højere grad gennem sproget (bønnen, loven, profetien, lovsangen osv.) og dermed gennem høresansen. Dette udvikles især i konsekvens af det jødiske billedforbud. Den meget radikale symbolske »blindhed«, jøderne igennem billedforbuddet får pålagt i deres pagtsforhold, kan forstås som en skabende sanseblokering. Ved forbuddet flyttes den menneskelige opmærksomhed fra vores stærkt beslaglæggende og udadrettede synssans til den langt mere indadrettede og åndeligt aktiverende høresans. Sådan som det kendes fra mennesker, der mister den naturlige synssans og udvikler kompenserende skarphed i en eller flere andre sanser. *Tal, Herre, din tjener hører*, lærer den lille Samuel at svare hin uforglemmelige nat i templet (1 Sam 3). Ud af dette springer jo den jødisk-kristne religiøsitetets rigdom af fortælling, af ritualisering, af bønner og lovsang.

II

Man kan spørge sig, hvorfor vi har brug for begrebet *gehør*, når begrebet *hørelse* eksisterer. Og svaret er det, at gehøret betegner en fordybet og opkvalificeret høreevne, der forbinder sig med den kendsgerning, at høresansen mere end nogen af vores andre sanser synes at spørge efter vores plads i skabelsesordenen. Den er i sin åndelighed den egentlige metafysiske sans. Med sit religiøse gehør lytter man efter den store klang, man med sin egen stemme skal og vil falde ind i. Med sit gehør forsøger man at overskride al synligheds grænse.

Det hænger sammen med et antal antikke forestillinger om, at universet er harmonisk ordnet, ja at harmonien med sine kosmiske svingninger er selve skabelsens ordensprincip, der bringer alt på dets rette plads. På det suveræne sted i Jobs Bog, hvor Herren udspørger Job om hans (rudimentære) indsigt i skaberværkets hemmeligheder, stiller skaberen spørgsmålet: *Hvor var du, da jeg grundede jorden... Hvorpå blev dens støtter sænket, hvem lagde dens hjørnestein, mens morgentjernerne jublede og alle gudssønner råbte af glæde?* (Job 38,4 og 6-7). Og salme 19, som Grundtvig gendigtede til *Himlene, Herre, fortælle din Ære*, formulerer en tilsvarende hymnisk forståelse af himmelrummet, som givetvis er i slægt med den græske tanke om sfærerens harmoni.

Når det kristne evighedsrige ofte – f.eks. i Dantes *Paradiso* – tænkes som et fuldendt jublende kor, universets store amen og Halleluja, er dette tilsvarende den eskatologiske klangfigur for et univers, hvor harmonien har gennemorganiseret alting i en uoverstigelig samstemthed, som kun det religiøse gehør kan opfange.

III

Hand som gjorde Øret, skulde hand ikke høre (salme 94,9), står der på teltkobberet til Kingos *Aandelige Siunge-Koors første Part*. Sætningen er anbragt i en dekorativ cirkel inden for solskiven, i hvis midte Guds væsen, der almindeligvis symboliseres som et øje, er aftegnet som et øre. En sætning som denne, der handler om skabelsens orden, er først og fremmest en sætning om undren. Den har sin rod i, at det realistisk set er mindst lige så sandsynligt, at der *ikke* fandtes nogen høreevne i universet. At hele det kosmiske maskineri udvirkede sig i et lyddødt rum, hvor ingen hørte og intet hørtes. En rædselsvækkende forestilling.

At vi – medmindre døvhedens tragedie har ramt os – kan høre, er en evne i vores sansesapparat, der hænger sammen med, at hørelse overhovedet er opstået som en evne i det levende liv. Vi selv har hørelsen, men Gud har åbnet for dens mirakel i sin skabelsesorden. Det religiøse menneske ikke bare bruger sin hørelse, men kender den og agter den som en åbning mellem vores eksistens og verdensordenens skaber.

Det er formentlig denne forundrende høreevne, der har givet begrebet *gehør* dets særlige spektrum af betydninger. Den første af disse betydninger er måske selve det at være i besiddelse af høreevne, i modsætning til det, der tilsyneladende ingen høreevne besidder

(f.eks. et bjerg eller et hav). Mere specielt betegner gehøret en (udpræget) sans for musik, altså en kvalificeret og skolet evne til at bruge sin hørelse. Nethindens gengivelse af den synlige verden i afbildninger hører sammen med fantasiens (indbildningskraftens) evne til at omgås med levende forestillingsbilleder. Som øjet kan fantasien se. Denne fordobling af synssansen modsvares af, at hørelsens opfattelsesformer kan udvikle sig til en udpræget evne til at omgås lydens »billeder«. Den, der kan *spille efter gehør*, spiller ikke efter et node-billede, men efter et særligt talent for erindring og musikalsk strukturanalyse, som ikke går vejen over nogen skriftlig nedfældelse i noder. Den, der besidder *absolut gehør* er i stand til at høre en tones tone-højde og plads i tonaliteten med fuldstændig nøjagtighed.

Men al deres skønhed og skolethed til trods kan disse former for musikalsk gehør jo ikke gøre gehøret som sådan til et eksklusivt musikalsk begreb. Når man eksempelvis benytter udtrykket: *at vinde gehør for sin sag, sit synspunkt*, forudsætter man, at hørelse og hørelse er to ting. Én ting er, at ørets ultrapræcise og mærkværdige anatomi og »teknologi« virker efter sin hensigt, noget andet er, om der inden i den således hørende sidder en, der hører efter. At vinde gehør er ikke at få mennesker til at høre, hvad de sådan set gør dag og nat (efter som øret ikke som øjet kan lukkes), men at få dem til at høre efter. At *høre efter* betyder at knytte skærpet eller fascineret opmærksomhed til det, der henvender sig til ens øre. At vinde gehør indebærer at få tilslutning til det fremførte, at overbevise og vende sine tilhørere, så de flytter deres meninger og måske deres handlingsenergi i en anden retning. Retorikkens klassiske opgave.

På baggrund af sådanne iagttagelser kunne man tale om de menneskelige sansers *fordobling* som en grundlæggende og ældgammel egenskab ved den religiøse symbolik. I julenatten blusser en stjerne op som en *liden Stiernesol*, symboliserende at der igennem en af de stjerner, som så uforanderligt kommer til syne på enhver nattehimmel, lyser en stjerne frem med et fjernere og stærkere budskab; at den stumme himmel i dette øjeblik bliver talende og sekundet efter åbner sig for de lamslåede hyrder som en hærskere af lovsyngende engle. *Der findes en Verden bag Verden/ og en Sol bagved Solen, et Lys bliver tændt bagved Lyset* siger Sophus Claussen i digtet *Anraabelse* (1925). Man kunne føje til: der findes et øje bag øjet, en synssans, der kan se solen bagved solen. Og i forlængelse af dette: *Der findes et øre bag øret, et gehør, der kan høre skabelsesmusikken.*

Dette er selvfølgelig grunden til, at det er så fatalt som en art åndelig invaliditet, hvis et menneske *mangler gehør*, mangler sans for musikken, må blive udenfor, når musik spiller, og mest af alt: er udelukket, når skabelsens dybe og høje klange bryder igennem.

IV

I oktober 2003 overværede jeg en mærkværdig koncert i St. Petri tyske kirke, der ligger i Nørregade, København. En gruppe på seks-syv sangere, anført af sangeren og »musikterapeuten« David Hykes, opførte en række meget underligt klingende kompositioner. De begyndte oftest i et lavtliggende toneleje, og i langsomt tempo udførte de minimale toneskridt op og ned ad skalaen. Længe bare noget mumlende brum. Havde dette været hele koncerten, var den ikke værd at skrive om. Dens mærkelige genialitet bestod deri, at disse sangere og specielt David Hykes selv mestrede en sangteknik, der langsomt vækkede alle kirkerummets overtoner.¹ Pludselig gav en kropsløs stemme sig til at synge med oppe under hvælvet, og efterhånden som kompositionerne skred fremad, vågnede flere og flere af disse lidt fløjteklingende overtoner. De lød hen i retning af den svingning, man kan fremkalde ved at køre sin finger rundt langs kanten af et vinglas. Det udfoldede sig som et stadigt voksende ensemble af toner, der til sidst løftede sig imod svingninger, øret knapt kunne opfatte. Når man havde lyttet lidt, indbildte man sig, at der måtte befinde sig et usynligt kor oppe under kirkens buede lofter, overjordisk klingende stemmer, fremmedartet skønne og sommetider skræmmende i deres fjernhed.

Når der nu århundrede efter århundrede er blevet sunget og musiceret i dette kirkerum, hvorfor vågnede de stemmer så først, når David Hykes med sin særlige sangteknik kaldte dem frem? Krævedes der et så præcist gehør for kirkerummets egne svingninger, at kun han kunne ramme den frekvens, der satte alle overtonerne i gang? Oplevelsen var mærkværdig, fordi man ikke kunne blive klar over, hvad man egentlig oplevede. På den ene side var der ingen tvivl om, at en almindelig akustisk videnskab kunne forklare fænomenet, det lå ganske afgjort inden for lydfysikkens gebet. På den anden side var lydbilledet af en så egenartet virkning, at man blev løftet op over jorden af disse overtoner og til sidst forlod kirkerummet i en nærmest svævende tilstand. Eftertanken tvang en til at indse, at disse sangere havde udviklet et gehør, der kunne opfange overtoner, og man måtte undres over, at vi andre ikke har udviklet det gehør (tilstrækkeligt),

fordi enhver lyd, ren eller uren, faktisk har et stort register af overtoner oven over den tone, enhver kan opfatte.

Det var, som om grænsen mellem det fysiske og det åndelige blev ophævet. Som om man pludselig erfarede, at vores eksistens altid udspiller sig i det vældigste klanglige verdensrum, men at vi til daglig savner gehøret for det. Vores »normale« horesans kan kun opfatte et ganske lille svingningsregister, mens der over høregrænsen og under høregrænsen rejser sig tonestiger, der rækker ind i det højeste høje og det dybeste dybe. Komponisten Per Nørgaard fortæller f.eks., at han nede i en havhvirvel på Bali kan opfatte en afgrundsdyb bastone, som kun et til det yderste skærpet gehør kan sanse. Og han om nogen har grundlagt sin musik på forestillingen om uendelighedsrækken af toner over og under horelsens normale frekvensområde. Det hørbare synger sammen med det uhørbare.

De klokkerene klange, der pludselig lød ned til os fra St. Petris hvælvinger, måtte med nødvendighed vække forestillingen om englesang. For kirkearkitekturens hvælving er jo et jordisk bygningselement til afbildning af den gamle anskuelse, at himlen er et kæmpe-mæssigt hvælv over den skabte verden. Der er i den liturgiske digtning og musik en grundlæggende tro på, at den jordiske sang vækker et større himmelsk ekko, først oppe under hvælvingerne i kirkebygningen, men derefter langt højere oppe – under himlens hvælv. *Engle synger med*, hedder omkvædet allerede i Den danske Salmebogs nr. 1. Og Grundtvig skriver jo: *Lyksaligt det Folk, som har Øre for Klang/ Herovenfra!/ Det nynner alt her paa den evige Sang:/ Halleluja* (DS 376). At besidde dette kosmiske gehør indebærer således en evne til at lytte sig ind i skabelsens orden, der ifølge klassisk tanke ligner den orden, der hersker i tonernes verden.

Som det fremgik ovenfor, er det f.eks. Jobsbogens skabelsesforestilling, at verden gav sig til at lovsynge sin skaber i selve det øjeblik, den ved hans ord sprang frem af intet (Job 38,4-8). Grundtvig elskede det bibelsted og byggede hele sin salmeforståelse op på overbevisningen om, at den jordiske lovsang er et ekko af det højeste i det lave. Religiøst gehør er kosmisk gehør.

Før man bliver alt for overbevist om, at al denne snak om sfæremusik og kosmiske klange er oldtid i ordets nedsættende betydning, kunne man jo fordybe sig lidt i en række teorier fra den nyeste fysik, der hævder, at selv det fasteste og tilsyneladende tætteste jordiske materiale, vi kender (f.eks. sten og metal), væsentligt udgøres af kæmpemæssige tomrum, hvori atomerne holdes på plads som mi-

kroskopiske kloder, og at den orden, der gennemorganiserer og stabiliserer stoffet, er en uhyre svingning, der holder alle de uendeligt små fastdele sammen til en helhed. Det stabile i vores verden er følgelig ikke det faste stof, stenen eller stålet, men den svingning, der oprettholder stoffet og giver det dets karakteristiske egenskaber. Også fysikken udvikler således en fascinerende form for gehør, som ikke er uden slægtskab med ældgamle religiøse tankeformer.

V

Den, som har ører at høre med, han høre. Det er en af Bibelens tautologiske sætninger, der enten ikke udsiger andet end en banalitet, eller også kun giver mening for den, der netop har øre til at høre, hvad sætningen siger. Under alle omstændigheder rammer sætningen en nærmest katastrofal kendsgerning ved det religiøse sprog, en kendsgerning der bliver synlig, hvis man transponerer sætningen om til negativ udsigelse: *Den, som ikke har ører at høre med, lad ham forblive i døvheden.*

Som der findes høreelse og høreelse, findes der døvhed og døvhed. Om man end tusind gange er i besiddelse af hele øregangens fine apparatur, det hjælper ikke, hvis der ikke er vågnet et opmærksomhedsrum inden i høresansen. Et religiøst gehør. Det kan kun ved en ren tautologi konstateres, om dette gehør eksisterer. Den, som hører Guds ord og tager imod det, viser i selve dette, at hun eller han har gehøret. Derfor bliver al forkyndelse og tilsigelse en prøve på, om der bor et gehør inde i hørelsen. F. eks. er det klassisk kristen eksegese af det under, hvor Jesus helbreder den døvstumme (Mark 7,31-37), at han ikke alene åbner mandens tilstoppede høreelse, men åbner en åndelig vej ind i hans hjerte. Ja, denne åbning udvikler sig i den kristne tradition til et meget brutalt billedsprog i forestillingen om at »gennembo-re øret«, hvad der oprindelig var en konkret behandling af en slave, men hos bl.a. Grundtvig opfattes som forkyndelsens evne til at trænge sig igennem det ydre sanseorgan og ind i sjælen med stor voldsomhed.

Sædemandslignelsen fra Matt 4 er nok Jesu mest suveræne og udfordrende fortælling om det religiøse gehør. De fire slags jordbund, sædemandens korn falder på, er sammenfatninger af fire forskellige måder at bruge sin høreelse på, gående fra det helt overfladiske til det, der griber dybt forvandlende ind i en menneskeskabne. Netop dette sædemandsbillede lader jo ikke tilhøreren i tvivl om, at det guddom-

melige ord er »potent«, det vil befrugte og bringe gudsriget vækst i verden. Dette potente ord skal jeg vende tilbage til om et øjeblik.

Men selve situationen, hvori Jesus fremfører lignelsen, er noget af den mest raffinerede fortællekunst, Bibelen overhovedet kan opvise. Jesus fortæller lignelsen for en stor skare mennesker, der kun hører selve fortællingen. De må nøjes med billedtalen, der på samme gang åbenbarer og fortier, mens Jesus først forklarer sin særlige fortælleform og udlægger sin forkyndelse, da han bliver alene med de mystificerede disciple. Det bliver da i denne lukkede gruppe klart, at de simpelthen er udvalgte og tilhører gruppen, fordi de er i besiddelse af dén dybere lytteevne, som er undren og spørgen. *Jer er det givet at kende gudsrigetets hemmeligheder*, forklarer Mesteren, og det er i denne forbindelse den så forargelige sætning falder: *Den, som meget har, skal mere gives. Men den som intet har, fra ham skal endog det tages, som han har*. Dette er vel grundsætningen om det religiøse gehør, og den giver kun mening, hvis den forstås i denne belysning. Og fra dette sted er der så i Jesu tale en henvisning til den barske beretning i Esajas 6, hvor profeten indvies ved, at hans læber brændes med glødende kul, og hvor der om alle dem, der ikke kan forstå hans profetiske budskab, bruges det billede, at de har fedt om hjertet.² Den åndelige hørrelsens ædle organ reduceret til en flæskeklump!

VI

Der er i en situation som denne bestemt kimpunkter til den kalvinistiske lære om prædestinationen (at det fra evighed er bestemt, om vi skal besidde dette religiøse gehør eller ikke). Forhåbentlig er den kalvinistiske principfasthed på den anden side ikke nogen nødvendig følge af sædemandslignelsen. Men den prøvelse, der foregår i sammenhæng med, at lignelsen fortælles, er »katastrofal«, fordi den uigenkaldeligt deler en tilhørerskare i to, dem, der har og derfor skal gives mere, end de har, og dem, der ikke har, og fra hvem endog det, de har, skal blive taget. Sådan noget er det ikke rart at blive præsenteret for i en lidt magelig, demokratisk religion som normal-lutherdommen. Hvis der ikke – som denne uenergiske religiøsitet antager – forudsættes andet for at blive frelst, end at man er døbt, så er gehørets prøve overflødig eller til syvende og sidst skadelig og skismatisk. Så har man grund til at anklage de særligt høre-begavede for ikke bare at være frelste, men værre endnu: »frelste«. Men på den anden side: hvis dåben virkelig *er* den tilstrækkelige portal til hele det religiøse

liv, sover de kristne så ikke bare ind i en ung alder, forsømmer at videreudvikle det vældige register af lydhørhed, som et egentligt tros-liv er adgangen til?

Jeg tror ikke, at denne konflikt har fundet nogen som helst løsning igennem kristendommens historie. På en måde er det konflikten mellem sekterisk og halvsekterisk kristentro på den ene side, en tro, som fører de troende ind i særligt definerede og religiøst selvbevidste miljøer med skoling og ritualiseret gudsdyrkelse (f.eks. hos pietisterne), over for en tro for hele folket, hos hvem der hverken kræves specielle forudsætninger, særlige indsigter eller egentlige omlægninger af den daglige livsførelse.

VII

Når gehøret er høresansens åndelige fordobling, findes der naturligvis også religiøs symbolik til at præcisere dette. Hvis høreevnen har sin bolig i øret, så bor gehøret i hjertet. I den kristne ikonografi synes hjertet simpelthen at være de menneskelige sansers fordobling, det sted hvor sansningerne går i bund og fra hjertet strømmer ud i hele den åndelige væren.³ Hvorvidt ordet vinder frem til hjertet, er prøven på, om det er et potent ord, men også om det er et frugtbart hjerte. I denne kristne symbolik er Jesu moder, Maria, den vigtigste skikkelse. Englebesøget hos hende er ganske enkelt den nye pagts begyndelse; som himmelsk herold bringer Gabriel Guds skaberord ind i hendes kammer, og da hun svarer: *Se, jeg er Herrens tjenerinde!* stiller hun hele sin eksistens til rådighed for den utrolige opgave. Maria besvangres ved engelens ord, fordi det ord, engelen bringer med sig, er intet mindre end det skaberord, hvorved verden fra begyndelsen kaldtes ud af urtågerne. Og det er i konsekvens af dette, Johannes-prologen omtaler Jesus som Ordet (logos). Verden genbesøges i dette øjeblik af sin skabers oprindelige væsen, og Kristus-Logos har den kosmiske opgave at genindføre skaberværket i det skaberord, det har glemt. At åbne den skabte verdens gehør for det ord, der har skabt den.

Derfor er det noget andet og langt mere end en filologisk petitesse, hvorvidt Maria opfattes som en jomfru, der besvangres af gudsordet. Hele den ængstelige, biologisk argumenterende naturalisme, der er så ivrig til at opgive jomfrufødselen for at redde kristendommen, knuser intet mindre en evangeliets smukke portal ved at give afkald på jomfrufødselens symbolik. For det er jo ikke en skamfuld gammel naivitet, at den evangeliske beretning om gudesønnen Jesus begyn-

der med bebudelsesberetningen – det er selve fortegnet for den nye åndsform, der igennem Kristus skal indføje menneskene dybere i den gudsskabte verden. Det åndsfødte menneskes tilblivelsesøjeblik.

Det er selve jomfrufødselens suveræne pointe, at den løfter be-svangringsbegivenheden fra kønnet til øret. Sådan som der fra det kvindelige skød går en kanal op i livmoderen, der kan modtage sæden og blive bolig for det nye liv, sådan går der i Maria en kanal fra det ydre øre ind i hjertet, som er det åndelige livs livmoder. I *The Penguin Dictionary of Symbols* fortælles der f.eks. om kætteren Aelian, der blev fordømt, fordi han havde hævdet, at *ordet gik ind igennem Marias øre*. Og der citeres fra Salzburg missalet, der siger: *Gaude virgo mater Christi/ Quae per aurem concepisti* (glæd dig jomfru, Guds moder, som undfangede gennem øret). Skønt det kætterske må ligge i, at man med denne forestilling kan komme til at fortone inkarnationens kødelighed, er det dog umuligt at undvære forestillingen om, at der findes en grundlæggende analogi mellem vejen fra kvindens ydre skød op i hendes livmoder, og vejen fra ørets ydre skød ind i hjertets undfangende organ.

Således fortolket bliver bebudelsesberetningen kristendommens legendeagtige myte om det åndelige gehør.

VIII

Edgar Lee Masters *Spoon River Antologien* (1915, da. overs. 1935) er bygget op som en lang serie af fiktive gravskrifter over de mange menneskeskæbner, som har spillet sig til ende i en mindre amerikansk provinsby. Blandt mange bevægende og kortfattede livssignaler står også det vidunderlige digt over instrumentmageren Joseph Dixon. Han, der et langt liv igennem har repareret beboernes instrumenter, besværer sig fra sin plads under mulde over, at man har udstyret hans gravsten med afbildningen af en brudt harpe. For ham er det ikke sandt, at harpen er brudt, blot fordi en enkelt instrumentmager er død. Der findes en universel kosmisk stemthed, som instrumentmageren livet igennem har intoneret sine instrumenter i forhold til, og som har stemt ham selv som et instrument i en højere musik. Han siger som sin trosbekendelse:

Der maa være et Øre uden for Menneskets Øre, naar vi kan sanse
selve Lydens Sjæl gennem Streng og Søjler af Luft.
Jeg bæver, naar jeg kalder det min Stemmegaffel,
som fanger Musikkens Bølger og et fjernt Lys,
smeltet sammen til en Enhed,
Tankens Antenner, der lytter til Sangen i den yderste Verden.
Den Harmoni, jeg følte i mit Sind, er Beviset
for, at der er et Øre, som stemte mig,
og som vil stemme mig og atter engang bruge mig,
om jeg er værdig dertil.

Noter

1. David Hykes' komposition *Hearing Solar Winds* findes indspillet på CD: Sig 11009, NT 099.
2. Jf. Jesu henvisning til Esajas 6,10, hvis ordlyd er skærpet i den seneste bibeloversættelse: *Dæk dette folks hjerte med fedt, gør deres ører tunge, luk deres øjne til, for at de ikke skal se med øjnene, høre med ørerne og fatte med hjertet og vende om, så han må helbrede dem.*
3. Jeg henviser til min artikel »Hjerteøjet – Brorsons salmer og emblematikken«, i *Brorson, en bog i 300året for salmedigterens fødsel 1994.*

Erik A. Nielsen, professor, dr.phil.
Københavns Universitet

Sjælens tilbagekomst til kristendommen?

Det Nye Testamente som eksempel

• Den nytestamentlige forskning taler igen om 'sjælen'. Et forskningshistorisk rids over de sidste 50 års NT-forskning viser, at sjælen var et underbelyst (=afvist) begreb, både i Bultmanns eksistentialisme (50'erne) og i den socialhistoriske og -antropologiske skole (70'erne). Først fra 80'erne og fremad forbindes i en moralpsykologisk forståelse af sjælen en græsk og jødisk semantik.

I 1. Petersbrev samler begrebet sjæl en lang række bestemmelser af en kristen særidentitet, der skal udfoldes og realiseres i en bestemt livsform inden for menigheden. Pastoralteologisk implicerer det en ekklesiologi, hvor 'åbenhed', 'sanddruhed' og 'internaliseret forståelse' er paradigmet.

Skal sjælen tilbage til kristendommen? Hvad er det i så fald, man kommer med? Det er det sidste spørgsmål, jeg vil forsøge at besvare i denne artikel. Så må andre tage sig af det første. Jeg gør det ved at gå tilbage til kristendommens grundskrift, Det Nye Testamente. Først giver jeg et hastigt rids over, hvad forskningen i de seneste 50 år har sagt om sjælens betydning i Det Nye Testamente. Der er tre stadier: Først Bultmann-skolen mellem ca. 1950 og 1970, så en socialhistorisk og -antropologisk tilgang fra 1970 og frem og endelig forskellige helt nye tiltag. I de to første stadier var man skeptisk over for at tillægge talen om sjæl i Det Nye Testamente alt for stor betydning. I det tredje stadium er man derimod anderledes positiv.

Den konstatering besvarer blot ikke spørgsmålet om, hvad det så er, man er positiv overfor. Efter det forskningshistoriske rids diskutere

rer jeg derfor et konkret skrift i Det Nye Testamente: 1. Petersbrev. Her tales der en hel del om sjælen, ja mere end i de fleste andre nytestamentlige skrifter. Sjælen nævnes eksplicit (med det græske ord *psychê*) hele fem gange i det forholdsvis korte brev og endda på meget afgørende steder. Hvad mere er: *psychê* udgør i 1. Petersbrev et semantisk felt, hvori der indgår en hel række termer, der mere eller mindre direkte refererer til »sjælelige« fænomener. Spørgsmålet bliver så: Hvad bliver al denne tale om sjælen brugt til? Hvad er det, den skal udtrykke? Hvad er det, man vil sige noget om, når man begynder at tale om sjælen?

Et nemt svar ville selvfølgelig være dette: Man vil sige noget om sjælen! Desværre er det nemme svar *for* nemt. »Sjæl« er ikke bare noget, man uden videre kan begynde at snakke om. Og det er sådan set denne artikels hovedpointe: Når man taler om sjælen, taler man – også – om noget andet end en »indre«, »psykisk« struktur af mennesket. Dette andet kan være mange forskellige ting. Hvad det i en given sammenhæng er, fremgår af de ideer, der optræder rundt om talen om sjæl. 1. Petersbrev vil vise dette med al ønskelig tydelighed.

Dermed er vi ved denne artikels budskab: Hvis sjælen skal have en tilbagekomst i kristendommen, må man gøre sig klart, hvad formålet er, dvs. hvad det er man vil bringe til udtryk ved at tale om sjælen. Ellers er der stor risiko for, at man raver i blinde.

Sjælen i udforskningen af Det Nye Testamente

Rudolf Bultmann var bannerfører for en bestemt forståelse af de steder i Det Nye Testamente, hvor der tales om »sjæl«, som man stadig ser spor af mange steder. Når de nytestamentlige forfattere talte om »sjæl«, mente de ikke sådan omtrent, hvad vi nu mener: sjæl i modsætning til krop. I stedet står »sjæl« for »det hele menneske«, som er en blanding af vores begreb om sjæl og krop. Vi skal ikke fortabe os i årsagerne til denne særlige tolkning, blot notere os, at den hænger sammen med en angivelig forskel mellem en jødisk og en græsk (eller »hellenistisk«) forståelse af mennesket. Hvor jøderne havde et helhedsbillede af mennesket, sådan at mennesket i jødedommen hele tiden blev forstået som først og fremmest stående i et forhold til noget *uden for* sig selv, nemlig Gud, dér havde grækerne et dualistisk billede af det enkelte menneske, som betød, at man netop ikke først og fremmest så mennesket i forhold til en uden for mennesket stående gud, men snarere som et væsen med sin egen identitet, hvori der oven i

købet indgik en splittelse mellem sjæl og krop. At finde seriøse spor af denne græske forståelse af mennesket i Det Nye Testamente var for Bultmann en afgørende fejl. På dette punkt – om ikke på andre – var Det Nye Testamente i nøje overensstemmelse med jødedommen.

Svarende til denne forståelse var det også noget nær forbudt at finde berøringspunkter i Det Nye Testamente med andre tilgrænsede begreber, som i en antik sammenhæng netop hørte til i den græsk-romerske verdens tale om sjælen. Fx understregede man igen og igen, at hvor nytestamentlige forfattere taler på en måde, der udefra set meget ligner græske og romerske forfatters tale om »dyd« (gr. *aretê*, lat. *virtus*), dér var der netop ikke tale om dyder. Igen var der stærke, teologiske bevæggrunde inde i billedet: Er dyder ikke noget, vi mennesker *selv* skaffer os? (Nuvel: *Er det?*) Men de tilsvarende sjælelige holdninger i Det Nye Testamente kommer direkte fra Gud! Altså er de ikke dyder.

Sådan kunne man fortsætte. Resultatet var, at hele det forholdsvis rige felt af begreber i Det Nye Testamente, som handler om sjælen, dyderne, begær (gr. *epithymia*), fornuft (gr. *nous*), moralsk fremskridt (gr. *prokopê*) osv. osv., enten ikke for alvor kom inden for synsfeltet eller også blev grundigt omfortolket. Et godt eksempel er det berømte kap. 7 i Paulus' Romerbrev, hvor han skildrer problemet med ikke at gøre »det gode, som jeg vil«. For enhver, der kommer til Paulus' analyse i dette kapitel med et bredt kendskab til antikkens moralpsykologi, vil det være umiddelbart indlysende, at han her taler om et fænomen, som de græsk-romerske filosoffer fra og med Platon havde viet den allerstørste opmærksomhed: fænomenet viljesvaghed (gr. *akrasia*), at sjælen er splittet mellem at *ville* én ting med sin forstand (gr. *nous*) og at forårsage, at personen *gør* noget andet. Bultmann gik imidlertid i gang med en omfortolkning, hvis hele formål var at vise, at Paulus slet ikke taler om viljesvaghed, men om noget i Bultmanns øjne teologisk set meget vigtigere. Det krævede en af grundlæggerne af det nye syn på Paulus' tale om sjæl m.v., Gerd Theissen, før man igen kunne acceptere, at Paulus faktisk taler om det, han ser ud til at tale om (Theissen 1983). Kort sagt: I den af Bultmann inspirerede forskning var Det Nye Testaments tale om sjæl grelt underbelyst.

Meget bedre blev det ikke, da man omkring 1970 begyndte at gøre op med Bultmanns grundlæggende fortolkning af Det Nye Testamente. Hvad man her reagerede imod, var Bultmanns eksistentialisme. Specielt var det hans fokus på det enkelte individ, man fandt kritisabelt. Fra et socialhistorisk og -antropologisk perspektiv var det det so-

cialle kollektiv, der stod i centrum, ikke det enkelte individ – og da langt mindre sjælen. I Malina-skolen (se fx Malina 1981 og Malinas artikel på dansk i Hallbäck/Engberg-Pedersen 2000) gik man så vidt som til at benægte, at man i antikken overhovedet havde et begreb, der svarede til det moderne begreb om jeget eller selvet. Under alle omstændigheder var det antikke »individ« en kollektiv størrelse, indflettet i sociale værdier og roller og med en solid kollektiv forankring.

Men tiderne er skiftet. Uden for Ny Testamente-forskningen begyndte man fra ca. 1980 i både England og USA at interessere sig meget mere for de hellenistiske filosoffer efter Platon og Aristoteles. Og her fik man hurtigt øje på det rige moralpsykologiske felt inden for disse filosofier. Hvor den nu verdensberømte amerikanske filosof Martha Nussbaum slog igennem i 1980'erne med en bog om den klassisk græske tragedie og moralfilosofien hos Platon og Aristoteles, vakte hun i 1994 fornyet opsigt med en bog om de hellenistiske filosoffer, hvis titel viser dens fokus på sjælen og den dertil hørende moralpsykologi: *The Therapy of Desire*. I Frankrig havde Pierre Hadot allerede i 1970'erne fokuseret på temaet »Exercices spirituels et philosophie antique« (Hadot 1981), hvor det igen er stoicismen, epikureismen o.l., der står i centrum. Han var under indflydelse af sin kone, Ilsetraut Hadot, som i 1969 havde offentliggjort en bog med den sigende titel: *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Og Pierre Hadot selv påvirkede i den anden ende Michel Foucault, hvis to sidst offentliggjorte bøger fra hans dødsår, 1984, behandler den samme tematik. Titlen på den sidste af de to er igen afslørende: *Le souci de soi* (omsorg for sig selv). Jo, selvet og sjælen var sandelig kommet på dagsordenen.

Det gik da heller ikke sporeløst hen over Ny Testamente-forskningen. Specielt kan man her nævne hele den forskning i den formanende dimension af Det Nye Testaments skrifter, som udgik fra amerikaneren Abraham Malherbe og hans elever. (Se fx Malherbe 1986 om *Moral Exhortation, A Greco-Roman Sourcebook*.) Her blev Det Nye Testamente – specielt Paulus – indplaceret i en kontekst, som ikke anerkendte noget radikalt skel mellem den hellenistiske jødedom og den græsk-romerske verden. Og den græsk-romerske moralpsykologi blev uden tøven inddraget til belysning af de nytestamentlige tekster.

På dansk foreligger der eksempler på denne forskning. Malherbes grundlæggende læsning af Paulus' 1. Thessalonikerbrev er oversat til dansk i Hallbäck/Engberg-Pedersen 2000. Og jeg selv har i to artikler (Engberg-Pedersen 2001a og 2003) om henholdsvis Galaterbrevet

kap. 5 og Romerbrevet kap. 7 forsøgt at vise, at Paulus' argumentation i disse to vigtige tekster forudsætter et ret præcist kendskab til den græsk-romerske moralpsykologi.

Så vidt om sjælen i de sidste 50 års forskning i Det Nye Testamente. Hvis læseren nu konkluderer, at der er et godt grundlag i den nyeste nytestamentlige forskning for at lade sjælen få en tilbagekomst i kristendommen, så går man ikke fejl. Specielt temaet *Seelenleitung, Exercices spirituels, Moral Exhortation* peger direkte frem mod en evt. moderne interesse.

Tilbage står imidlertid det helt grundlæggende spørgsmål: Hvad er det man gør, når man begynder at tale om sjælen og dens moralpsykologiske dimensioner? Lad os forsøge at finde i hvert fald ét svar ved at se nærmere på 1. Petersbrev.

Mellemspil

Som indledning kan det være til hjælp at minde sig selv om, hvordan en af filosofiens fædre, Aristoteles, definerede sjælen i sit lille, grundlæggende skrift om emnet: *De Anima*. Formålet med at gribe tilbage til Aristoteles er ikke at påvise eventuelle aristoteliske reminiscenser i Det Nye Testaments tale om sjæl, selv om det kunne gøres. Formålet er derimod at bruge Aristoteles i en mere abstrakt refleksion over, hvad talen om sjæl overhovedet betyder.

Ifølge Aristoteles er sjælen »formen (*eidos*) af et fysisk legeme, som potentielt har liv« (*De Anima* II.1). Det lyder kryptisk, men kan forholdsvist let udfoldes. Aristoteles ville tale om »sjæl« ikke blot ved mennesker og dyr, men også ved planter. Lad os da forestille os en plante, et dyr eller et menneske, som alle er (som vi siger) levende i modsætning til døde. Det, der gør dem levende, det, der gør, at et fysisk legeme, der havde *potentialet* for at være levende, nu er levende – det er dets sjæl. Når en plante er levende, vokser den, sætter frø osv. Derfor taler Aristoteles i dette tilfælde om »den vegetative sjæl«. Sådan en har dyr og mennesker også. Men her kommer der noget mere til. Dyr kan fx sanse og bevæge sig. Altså kan man tale om en »perceptiv« og en »desiderativ« sjæl eller sjæledel, hvor den førstnævnte er ansvarlig for den information, som dyret modtager gennem sansesystemet, og den anden for den værdibestemmelse som resulterer i handling. Hos mennesker kommer der så endnu en evne til: fornuftsevnen. Derfor kan man her tale om en »rational« sjæl eller sjæledel.

Pointen i vores sammenhæng er, at når Aristoteles taler om sjæl, tager han nogle foreliggende størrelser i verden for sig: planter, dyr, mennesker. Han konstaterer så bestemte former for udfoldelse, der er væsensbestemmende for dem (at vokse, sanse osv.). Og han identificerer så de *evner*, man logisk kan slutte tilbage til på grundlag af disse konkrete udfoldelser, og *kalder* dem (forskellige dele af) en »sjæl«. Sjælen er dermed »formen« af den type legeme, som vi alle kan se og forholde os til. Nærmere betegnet er den »formen« i betydningen af »den første *aktualitet*« af et legeme, som *potentielt* har (eller havde) liv. (Her står den *første* aktualitet for selve evnen, i modsætning til »den *anden* aktualitet«, som netop er evnen *udfoldet* i de forskellige aktiviteter at vokse, sanse, handle osv., som var dem, vi begyndte med.)

Der er en meget afgørende lære at uddrage af dette: Sjæl er navn for nogle konkrete evner og funktioner af fysiske legemer. Eller endnu tydeligere: Man taler om sjæl *for på den måde at identificere og fastholde* nogle bestemte konkrete udfoldelsesmåder af fysiske legemer, det være sig planter, dyr eller mennesker.

Denne forståelse af betydningen af at tale om sjæl kan vi med fordel have for øje, når vi nu skal se på 1. Petersbrevs håndtering af forskellige »sjælelige« dimensioner af brevets adressater. Her er der selvfølgelig ikke tale om hverken planters eller dyrs sjæl. Tværtimod vil det hurtigt vise sig, at det er ganske bestemte sider af den menneskelige sjæl, der appelleres til, nærmere betegnet dem, der afspejler den antikke *moralpsykologi*. Men grebet fra Aristoteles' definition af sjæl kan stadig hjælpe os: Hvad er det for *udfoldelsesmåder hos brevets adressater*, der skal identificeres og fastholdes ved at tale om dem i termer af sjæl?

1. Petersbrev

»Lovet være Gud, vor Herre Jesu Kristi fader, som i sin store barmhjertighed har genfødt os til et levende håb ved Jesu Kristi opstandelse fra de døde«(1 Pet 1,3). Sådan begynder – meget velkendt fra den danske folkekirke – det første hovedstykke i brevet, og der fortsættes umiddelbart med disse ord: »til en uforgængelig og ukrænkelig og uvisnelig arv, der ligger gemt i himlene til jer, / som af Guds magt ved troen bevares til en frelse, der holdes rede til at åbenbares i den sidste tid« (1,4-5). Hermed er brevets apokalyptiske grundstemning slået fast med al ønskelig tydelighed. Brevet skuer med stor kraft frem mod »den nåde, der gives jer, når Jesus Kristus åbenbares«

(1,13). For som det siges: »alle tings ende er nær« (4,7). Det er så brevets første hovedtema: apokalyptik.

Det næste hovedtema introduceres også fra begyndelsen. Lige efter det citerede fra 1,5 lyder det: »Da skal I juble, skønt I nu en kort tid, hvis det skal være, må lide under prøvelser af mange slags, / for at jeres tro, der er mere værd end det forgængelige guld, der dog prøves i ild, kan stå sin prøve og blive til pris og herlighed og ære, når Jesus Kristus åbenbares« (1,6-7). Pris, herlighed og ære ved Kristi genkomst – men lidelse nu. Lidelsesmotivet er brevets andet hovedtema.

Lidelsen hører sammen med et tredje hovedtema, som er forholdet mellem brevets adressater og folk udenfor. Det tema anslås helt fra starten af brevet, når adressaterne tiltales som »de udvalgte, der bor spredt som fremmede blandt andre folkeslag« (1,1). Det dobbelte budskab, at de både er udvalgt af Gud og fremmede i verden, gentages senere (fx i 2,9-10: »en udvalgt slægt, et kongeligt præsteskab, et helligt folk, et ejendomsfolk ... / Guds folk«, og så i 2,11: »jeg formaner jer ... som udlændinge og fremmede ...«), og det står som en slags overskrift over alt, hvad brevet siger om adressaternes forhold til folk udenfor. Her er de som udlændinge og fremmede. I forhold til Gud derimod er de i centrum som de udvalgte. Og som vi ved, er der gemt en uvisnelig arv i himlene til dem: deres frelse.

Ved siden af at nævne adressaternes udvælgelse og udlændighed indfører brevindledningen et fjerde hovedtema, som er »Åndens helligelse« af dem (1,2). Hermed nærmer vi os hastigt spørgsmålet om sjælen. Men lad os først gentage de fire hovedtemaer i brevets egen rækkefølge: udvælgelse/udlændighed (1,1), helliggørelse (1,2), apokalyptik i både nu- og fremtid (1,3-4), men lidelse her og nu (1,6-7). Alt dette leder nemlig frem til brevets første højdepunkt (1,8-9): »(...) når Jesus Kristus åbenbares.) Ham elsker I uden at have set ham, ham tror I på nu uden at se ham, men I skal juble med en uudsigelig, forklaret [dvs. herliggjort] glæde / når I kommer frem til [bedre: opnår] troens mål, *jeres sjæles frelse*«. 1,9 er det første sjælested. Men hvad betyder det? Lad os først se på nogle flere markante steder i brevet, hvor sjælen også dukker op.

(i) 2,11 (jf. ovf.) indleder brevets mest direkte formaningsdel, og her dukker sjælen op igen. Det skal vi se på senere. (ii) Inde i denne formaningsdel er der et centralt stykke, der handler om, hvordan slaver i menigheden, som må underkaste sig deres jordiske herrer, skal tage Kristus som forbillede, når de på én og samme tid »tåler lidelser« og »gør det gode« (2,20). Skildringen af Kristus i denne sammenhæng

afsluttes med endnu et sjælested: **2,25**. Her minder forfatteren adressaterne om, hvordan de tidligere »fór vild som får«. Nu derimod er de »vendt om til *jeres sjæles* hyrde og tilsynsmand«. (iii) Endnu et markant sjælested er afslutningen af kap. 4: **4,19** – umiddelbart før et nyt, mere konkret stykke formaning (5,1-5). Nu er det tiden, da dommen tager sin begyndelse, og den begynder i menigheden selv (4,17). Men det vil gå værre for den ugudelige og synderen (4,18). »Derfor skal de, der efter Guds vilje må lide, stadig gøre det gode og overlade *deres sjæl* til den trofaste skaber« (4,19). Kort sagt: Tre markante sjælesteder på tre højdepunkter i brevet. Hvad er det, der skal siges?

Det spørgsmål kan kun besvares ved at se på de resterende steder, hvor sjælen dukker op. For her indføres der flere begreber i en slags sjælens netværk, der klargør betydningen. Det var netop pointen: Når man står over for tale om sjælen, kan man aldrig på forhånd vide, hvad det er, der skal siges. Her må man i ganske særlig grad se på de mere præcise sammenhænge, begrebet indgår i. Som vi så i forbindelse med Aristoteles, tjener talen om sjæl lige præcis til at identificere og fastholde nogle *andre* fænomener end »sjælen selv«.

Det vigtigste endnu ikke nævnte sjælested er **1,22** i versets kontekst (1,22-23 + 2,1-3): »I, som i lydighed mod sandheden har rensed *jeres sjæle* til at have oprigtig broderkærlighed, skal elske hinanden inderligt og af et rent hjerte; / I er jo ikke genfødt af en forgængelig, men af en uforgængelig sæd, Guds levende og blivende ord. /.../ Derfor skal I aflægge al ondskab og al svig og hykleri og misundelse og enhver bagtalelse / og som nyfødte børn hige efter ordets rene mælk, for at I ved den kan vokse op til frelse, / så sandt I har smagt, at Herren er god.«

Oprigtig broderkærlighed, inderlig kærlighed til hinanden, et rent hjerte som hos nyfødte babyer, der drikker ordets rene mælk (egentlig mælk, der er »uden svig«) – *modsat* ondskab, svig, hykleri, misundelse og bagtalelse: Hvad det handler om her, er tydeligvis livet inden for menigheden, som til stadighed modstilles den falske verden udenfor. Livet indenfor skal have en særlig kvalitet. Her skal intet holdes skjult. Enhver skal som en nyfødt baby være fuldstændig åben over for de andre i menigheden, broderkærligheden skal være »oprigtig« (*an-hypokritos*) eller helt bogstaveligt fri for det hykleri (gr. *hypokrisis*), man ellers finder i verden udenfor, »hertet« skal være rent og den indbyrdes kærlighed »inderlig« (*ektenês*) – eller bedre: totalt strakt eller rettet ud mod den anden (af verbet *ekteinein*). (Sml. 4,8, som DO 1992 ikke oversætter godt: »først og fremmest skal I holde

fast ved den indbyrdes kærlighed«. Det betyder noget lidt andet: »først og fremmest skal I have en kærlighed, der er fuldstændig rettet mod (*ektenês*) hverandre«.)

Alt dette samles så i de indledende ord i 1,22: Lad jeres *sjæle* blive *gjort hellige* (ikke blot »renset« med DO 1992), så I får en broderkærlighed, der er uden hykleri, og elsk så hinanden fuldstændig hengivent og af et rent hjerte osv. *Sjælene* skal gøres eller være *hellige*. Og denne hellighed viser sig så ved, at de elsker hinanden med en fuldstændig åben hengivelse til hinanden. Lad os notere os, dels at begrebet sjæl bliver indført i forbindelse med tanken om hellighed, dels at det, der skal udtrykkes, er en bestemt livsform inden for menigheden. Hvad mere er: Det er en ganske bestemt livsform, som er tænkt ud fra en radikal modsætning med livet uden for den. Her er alt ondskab, svig, hykleri, misundelse og bagtalelse. Inden for menigheden derimod, hvor man har fået helliggjort sin sjæl, er der intet, der er skjult mellem menighedens medlemmer indbyrdes. Alt foregår i renfærdig åbenhed mod de andre.

Det er værd at anføre endnu en passage, der bringer de samme tanker til udtryk, men uden eksplicit at tale om sjæl. I stedet bruges der blot nogle andre begreber fra det samme semantiske felt: sind, forstand eller tanke (gr. *dianoia*) og begær eller lyst (gr. *epithymia*). Passagen er fra indledningen (1,13-16) til det første formanende stykke i brevet: »Vær derfor årvågne, gør sindet (*dianoia*) rede, bind op om lænderne, og sæt alt jeres håb til [egtl.: Bind derfor op om jeres forstands lænder, vær fuldkommen årvågne og sæt jeres håb til] den nåde, der gives jer, når Jesus Kristus åbenbares. / Som lydige børn må I ikke tilpasse jer [egtl.: forme jer efter] de lyster (*epithymiai*), som I før fulgte i jeres uvidenhed; / men ligesom han, der har kaldet jer, er hellig, skal også I være *hellige i hele jeres livsførelse* [*anastrophê*], / for der står skrevet: '«I skal være hellige, for jeg er hellig.»«

Her møder vi det grundlæggende modsætningspar *dianoia* – *epithymia*, som er den indholdsmæssige kerne i den moralpsykologi, der var grundlagt af Platon og Aristoteles. Og vi ser, hvordan dette begrebspar bliver kombineret med tanken om hellighed og nu også helt eksplicit med en tale om ikke blot en livsform, men en konkret livsførelse. Men er det nu faktisk det samme semantiske felt som det, vi tidligere har set på, hvor sjælen blev direkte nævnt? Ja. Det fremgår af endnu en passage fra indledningen (2,11-12) til brevets mest direkte formanende stykke: »I kære, jeg formaner jer til som udlændinge og fremmede at holde jer fra kødets lyster [igen *epithymiai*], som fører

krig mod *sjælen*. / Lev jeres liv [igen *anastrophê*] blandt hedningerne <moralsk godt [*kalê*]> sådan, at de netop ved det, de bagtaler jer for som forbrydere [egtl.: folk, der handler slet eller dårligt], kan få syn for jeres <moralsk> gode gerninger og prise Gud for dem på hjemsegelsens dag.« Her ser vi sammenhængen mellem en række af de begreber, der indgår i det semantiske sjælefelt, vi er i færd med at identificere: begær eller lyst, sjæl, livsførelse, moralsk gode gerninger, slette gerninger. Det sidste er det direkte modsatte af det begreb om gode gerninger, som vi tidligere mødte i forbindelse med sjælen i 4,19 (og jf. også 2,20). Og i 2,11-12 er det hele indvævet i en grundlæggende modsætning i forhold til dem udenfor og kombineret med nogle af de indledende temaer, vi opregnede: udlændighed og apokalyptik.

Hvad betyder så alt dette?

Opsummering og konklusion

Udvælgelse og udlændighed, helliggørelse, apokalyptik i både nu og fremtid, men lidelse her og nu – alt dette førte frem til tanken om, at de Kristustroende til sidst skal opnå troens mål: deres sjæles frelse (1,9). Men hvorfor begynder brevet pludselig her at tale om sjælen? Og hvorfor fortsætter det med det i alle de passager, vi har set på? Hvad er det, der skal udtrykkes?

Her er svaret: *Sjælen bruges som nøgleord med henblik på at fastholde og indskærpe forskellen mellem dem indenfor og dem udenfor*. Sjælen står for »det inderste«, »det egentlige«, »hvad *de* (adressaterne) først og fremmest *er*«. **1,9**: *De* skal frelses – efter så at sige at have rystet hele den »ydre«, plagsomme situation, de nu befinder sig i, af sig. **1,13-16**: De skal rette deres hele sind, forstand eller tanke (*dianoia*), dvs. *deres eget inderste*, mod den kommende nåde og frelse i en hellig livsførelse – og ikke forme sig efter deres tidligere lyster (*epithymiai*), som de én gang for alle skal ryste af sig. **1,22-23 + 2,1-3**: De skal leve *inden for* menigheden hver især i fuldstændig åbenhed indefra over for de andre i menigheden – efter helt bogstaveligt at have »aflagt« (2,1) al den ondskab m.v. udenfor, som i sig selv netop afspejler hykleri og uærlighed. **2,11-12**: De skal afholde sig fra den ydre verdens kødelige lyster (*epithymiai*), der fører krig imod dem selv, imod hvad de selv »dybest set« er og vil. **2,25**: Til det formål har de heldigvis Kristus som overopsynsmand over deres inderste. **4,19**: Og når de nu i det ydre lider (efter Guds vilje), skal de overgive deres inderste = hvad de selv »egentlig« er og vil til deres trofaste skaber – ved gode gerninger.

I alt dette står talen om sjæl (i) som *modsatning* til alt, hvad der hører til *uden for* menigheden; (ii) som markering af, *hvordan* der skal leves *inden for* menigheden, nemlig i en indbyrdes rettethed mellem menighedens enkelte medlemmer, der er udtryk for en fuldstændig åbenhed indefra-ud; (iii) og endelig som markering af, at sådan et liv inden for menigheden afspejler den enkeltes fuldstændige rettethed indefra-ud (eller -op) mod Gud, svarende til, at de har vendt sig mod Kristus, der så fungerer som en overopsynsmand for deres inderste – så at sige ovenfra-ind.

Kort sagt: Talen om sjæl i 1. Petersbrev spidder de Kristustroendes særlige identitet udadtil, indadtil, opadtil. Og den tjener til at appellere til hver enkelt af dem om for deres eget vedkommende (jf. jeres *sjæl* = hvad *I* hver især er) at fastholde denne identitet.

Således forstået må man konkludere, at talen om sjæl spiller en meget væsentlig rolle i 1. Petersbrev. Den indgår i et bredere semantisk felt, som man finder spor af hele brevet igennem. Og vi har set, at sjælen selv bliver indført på en række højdepunkter. Andre temaer spiller selvfølgelig en lige så stor rolle: udvælgelse og udlændighed, apokalyptik i både nu- og fremtid, men lidelse her og nu o.l. Specielt temaet hellighed bør nævnes her, da det spiller direkte sammen med det semantiske sjælefelt. Men det gælder i virkeligheden også de andre nævnte temaer. Et af de særlige træk ved 1. Petersbrev er den helt utrolige imaginationskraft, hvormed brevets forfatter udarbejder og differentierer alle disse forskellige temaer, men også væver dem sammen til en uopløselig enhed for på den måde at nå sit endelige mål: at give brevets adressater en distinkt identitet, som de så også skal vise i deres konkrete livsførelse.

I hele dette netværk har sjælen så også en central rolle. Ingen skal have lov til at underspille eller bortforklare denne rolle ved enten at hævde, at sjælen her står for »hele mennesket« (Bultmann-skolen), eller simpelthen benægte (Malina-skolen), at brevet opererer med en moralpsykologisk forestilling om forskellige sjælelige aspekter eller »dele« (fx begær og fornuft). Alligevel står også denne lære tilbage: For at forstå, hvad der siges, når der i en tekst tales om sjælen, må man altid gå på jagt efter bredere udtryk for, hvad det overhovedet er der tales om. Man kan ikke bare tale om sjælen og regne med at blive forstået.

To perspektiver

Lad os slutte af med to mere almene overvejelser. For det første: Hvis det er lykkedes os at indkredse betydningen af talen om sjæl i 1. Petersbrev tilstrækkelig tydeligt, hvad kan vi så sige i bredere forstand om den idehistoriske placering af brevets brug af psykologiske termer? Står brevet i en specifikt græsk tradition med rødder tilbage til Platon og Aristoteles? Sker det i så fald i modsætning til en specifikt jødisk tradition? Hvordan skal vi overhovedet udrede dette? For det andet: Kan vi muligvis uddrage nogle systematisk teologiske og evt. pastoralteologiske konsekvenser af hele dette historiske analysearbejde?

Til det første. Det vil allerede være klart, at brugen af psykologiske termer i 1. Petersbrev er forholdsvis rudimentær. Det samme gælder i øvrigt for Det Nye Testamente som helhed, fx også hos Paulus. Når jeg siger »rudimentær«, mener jeg ikke »af sekundær betydning«. Tværtimod. Som gennemgangen af 1. Petersbrev skulle have vist, har forfatterens brug af det semantiske felt, vi har indkredset, helt central betydning for brevets samlede budskab. Ikke desto mindre er brugen rudimentær i den forstand, at der simpelthen ikke bliver anvendt særlig *mange* begreber. Eller sagt på en anden måde: Det er ikke den begrebsmæssige differentiering (filosofi!), der er anliggendet, men snarere *anvendelsen* af nogle få (moral)psykologiske grundbegreber med et helt andet formål. Helt konkret i 1. Peterbrev drejede det sig først og fremmest om disse tre: sjæl (*psychê*), tanke (*dianoia*), begær (*epithymia*).

Om disse tre begreber må man så sige, at de ide- eller traditionshistorisk faktisk har deres rødder i en specifikt græsk tradition, der går tilbage til Platon og Aristoteles. Dermed er der blot ikke sagt så forfærdelig meget. Mange andre jødiske skrifter i perioden forud for eller samtidig med Det Nye Testamente havde allerede indoptaget disse og lignende nøglebegreber, når de forsøgte at artikulere hver sit eget særlige anliggende. Ja faktisk er denne indoptagelse sket sine steder allerede i den græske oversættelse af Det Gamle Testamente: Septuaginta. Hvad vi står over for her, er det nu heldigvis velkendte fænomen, at Det Nye Testamente må læses og forstås ud fra en kontekst, som udgøres af en slags moralfilosofisk *koinê*, et moralfilosofisk »fællessprog«, som nok havde sine specifikke rødder i en græsk tradition, men som på den anden side nu var blevet fælleseje – nøjagtigt ligesom sproget selv var blevet det: det græsk, som netop kaldes *koinê* (-græsk), og som blev anvendt af *mange* jødiske skrifter i den hellenisti-

ske periode og af *alle* skrifter i Det Nye Testamente. Det er bl.a. derfor, man – som jeg selv har hævdet – må studere fx Paulus »beyond the Judaism/Hellenism divide« (Engberg-Pedersen 2001b). Det samme gælder også 1. Petersbrev.

Sagt på en anden måde: Når forfatteren til 1. Petersbrev taler om sjæl, tanke og begær på den måde, han gør, så bruger han ganske givet nogle termer med specifikt græske rødder. Han bruger dem også på en måde, som en græker uden kendskab til jødedom eller Kristustro uden videre ville kunne forstå, altså principielt i overensstemmelse med den overordnede betydning, de samme begreber har hos fx Platon eller Aristoteles. Men dermed er på ingen måde sagt, at han så pludselig taler u-jødisk. Faktisk vil jeg mene, at 1. Petersbrev netop i sin brug af disse termer tilføjer nogle elementer, som har deres specifikke rødder i tidligere *jødisk* tænkning – men uden at det hele dermed skulle blive uforståeligt for en græker. Hvad jeg har i tankerne, er det gennemgående motiv i 1. Petersbrev (tydeligst i 1,22-23 + 2,1-3) om indre *åbenhed* modsat det motiv om *hyklери*, list, bedrag m.v., som forbindes med folk udenfor. Det motiv genfindes igen og igen i den jødiske visdomstradition. Det kan også findes i græsk-hellenistisk etik, fx når stoikerne taler om *haplotês* (»sanddrøhed«) som et element i dyden. Men det står stærkere i jødisk visdomstradition.

Så til det andet spørgsmål om eventuelle systematisk teologiske og pastoralteologiske konsensuser. Vi må desværre begynde med alle de nødvendige hermeneutiske forbehold: Vi kan ikke bare overtage direkte fra en fjern og svunden tid, der var gennemsyret af en hel række forståelser, der er grundlæggende forskellige fra vores. Osv. osv. Under alle omstændigheder gælder det, som vi har set, at talen om sjæl m.v. i 1. Petersbrev foregår inden for en apokalyptisk ramme, som vi umuligt kan overtage i den konkrete forstand, hvori den er tænkt dér.

Men så immervæk et par mulige bud. Der er adskilligt i 1. Petersbrevs brug af talen om sjæl, der – passende oversat – forekommer godt og brugbart. (i) Det er tankevækkende, hvordan brevet kombinerer ideen om en fuldstændig indre *åbenhed* indefra-ud (inden for menigheden) med forestillingen om en altomfattende, ydre *sandhed* om verden, Guds sandhed. Se fx i 1,22. Systematisk teologisk kan man her spørge om, hvilken af de to ting der – hvis man ser bort fra den mest overfladiske mening – kommer først. (Overfladisk set vil man vel mene, at Guds sandhed *fordrer* den indre åbenhed – og dermed går forud for den.) Eller rettere: Man kan overveje, om ikke talen

om *Guds ydre sandhed og menneskets indre sanddruhed* hører tættere sammen end som så. Ved vi, at en sådan tale om Gud og om mennesket er to forskellige og klart adskilte ting? Bultmann svarede principielt nej, tror jeg. Og jeg vil hævde, at han på dette punkt havde ret. Den samme overvejelse kan gøres i forbindelse med Paulus, fx i forhold til 2 Kor 4,1-6.

(ii) Hvis vi går noget tættere på talen om sjæl, er det efter min mening tankevækkende, at når forfatteren til 1. Petersbrev begynder at tale om sjæl, tanke og begær, så gør han det med det formål at *appellere til den enkelte tilhørers refleksion* over det ydre begivenhedsforløb (Kristusbegivenheden), som forfatteren forstår som udtryk for Guds sandhed. Sagt på en anden måde: Talen om sjæl m.m. *appellerer* til den sande *forståelse* (modsat dengang, adressaterne levede i uvidenhed, jf. 1,14) og til *accept* – eller med et moderne ord »internalisering« – af det således forståede. Jeg ved ikke, om moderne psykologi (sjæletale) forstår sig selv helt på samme måde. Men jeg synes personligt, at netop en sådan brug (1. Petersbrevs) af talen om sjæl har meget for sig. Hvad har vi overhovedet at bygge på andet end den *mest* redelige, åbne og magt-frie forståelse af verden? Og hvordan kan vi komme videre, hvis mennesker ikke beslutter sig for at gøre en sådan forståelse til deres egen?

Der er imidlertid også adskilligt i 1. Petersbrevs brug af talen om sjæl, der forekommer i hvert fald denne fortolker mindre brugbart. (iii) Grundlæggende finder jeg brevets dæmonisering af folk udenfor ved hjælp af talen om sjæl overordentlig betænkelig. Sandhed, sanddruhed, åbenhed indenfor – og al mulig anden *deviousness* udenfor: Det passer faktisk ikke med virkeligheden. Selvfølgelig løber dæmoniseringen og opsplittningen mellem de onde udenfor og de gode indenfor gennem hele brevet på alle ledder og kanter. Men specielt når den appellerer til det indre, kan den næsten ikke undgå at skabe en fornemmelse af »frelsthed« hos adressaterne, der modsvarer brevets tese om, at netop de alene også i ydre forstand vil blive frelst. Hvad mere er: En yderligere analyse af brevet ville vise, at forfatteren på ingen måde forestiller sig, at adressaterne vil være gennemsyret af en *virkelig* åbenhed over for folk *udenfor*, der svarer til den beskrevne åbenhed indenfor. Den særlige sjælsåbenhed, som brevet udarbejder, gælder kun dem indenfor – og ovenfor (Gud og Kristus). Det bør det være svært at forlige sig med.

(iv) Endelig er der den grundlæggende, moralpsykologiske modsætning mellem tanke og begær, som brevet har overtaget fra den an-

tikke, græsk-romerske etik. Om den kan der siges meget både positivt og negativt, langt mere, end der er plads til her. Ikke desto mindre: Sådant som ikke blot forfatteren til 1. Petersbrev, men også fx Paulus fortolker den negative side af modsætningen, begæret, er der al god grund til at lægge kritisk afstand til dem begge. Det er simpelthen ikke til at se, hvorfor en moderne kristendom skulle overtage den afstandtagen fra krop, nydelse og lyst, som gennemsyrrer overordentlig meget af såvel græsk-romersk som hellenistisk-jødisk og nytestamentlig, moralpsykologisk tænkning.

Lad dette være det sidste ord om dette antikt kristne skrifs brug af talen om sjæl.

Litteratur

- Engberg-Pedersen, Troels. 2001a. »Galaterbrevets parænese i brevet som helhed.« I Fatum, Lone (red.). *Læsninger i Galaterbrevet*, s. 149-185. København: Fremad.
- Engberg-Pedersen, Troels (red.). 2001b. *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*. Louisville: Westminster John Knox.
- Engberg-Pedersen, Troels. 2003. »Det gode, som jeg vil, det gør jeg ikke. Om Paulus som intellektuel fighter.« I Engberg-Pedersen (red.), *Den nye Paulus og hans betydning*, s. 191-221. København: Gyldendal.
- Foucault, Michel. 1984. *Histoire de la sexualité 2: L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard. (Dansk overs. 2004: *Brugen af nydelserne*. Frederiksberg: Det lille Forlag.)
- Foucault, Michel. 1984. *Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard. (Dansk overs. 2004: *Omsorgen for sig selv*. Frederiksberg: Det lille Forlag.)
- Hadot, Ilsetraut. 1969. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hadot, Pierre. 1981. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Etudes Augustiniennes. (En yderligere udvidet udgave af denne bogs andenudgave fra 1987 foreligger i engelsk oversættelse: Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.)
- Hallbäck, Geert og Troels Engberg-Pedersen (red.). 2000. *Læsninger og tolkninger af Det Nye Testamente*. Frederiksberg: ANIS.
- Malherbe, Abraham J. 1986. *Moral Exhortation, A Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia: Westminster Press.
- Malina, Bruce J. 1981. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox Press.

Nussbaum, Martha C. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Theissen, Gerd. 1983. *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Troels Engberg-Pedersen, professor, dr.theol.
Københavns Universitet

Anne-Marie Nybo

At tage vare på sjælen

– min sjæl tørster efter Gud, den levende Gud

- Sjælepleje består i at åbne et rum for trostale eller gudstale. Præsten er guide for den samtale, der tager sigte på at genbeskrive menneskers fundamentale erfaringer som gudserfaringer. Via billedmeditation, bibellæsning og forskellige 'samtale-liturgier' opøves både præst og menighed i at udvide deres sjælesprog. Åndelig vejledning har til hensigt at afgrænse og tydeliggøre gudsbilledet.

Denne artikel skal handle om at tage vare på sjælen i hverdagen. Hvordan kan præsten undervejs i de mange slags samtaler drage omsorg for den enkeltes sjæl?

Hvor praktisk og konkret erfaringsbundet jeg end forsøger at gribe emnet an, så kan dette ikke blive nogen »færdig opskrift«. Det er refleksion over praksis og erfaring undervejs, og impulser til den videre vej frem. Det er små skridt på en lang og langsom vej for og med sjælen, som tørster og længes.

Der er herhjemme stadig en tendens til at tænke om sjælesorg som et særligt reservat af præstens virke, forbeholdt mennesker i sorg og krise. Men sjælesorg – i klassisk forstand af ordet som samtale om og til tro – omfatter hele menneskelivet og dermed alle aspekter af præstens virke. At tage vare på sjælen ved at styrke, nære og pleje gudsforholdet og derudaf også udvikle et sundt forhold til næsten og selvet hører i høj grad med til den klassiske sjælesorg. Den voksende opmærksomhed omkring åndelig vejledning kan være et tegn på, at vi er på vej imod en ny integreret sjælesorgsforståelse og pastoral selvforståelse. Men vi er kun lige begyndt at gennemtænke feltet systematisk og teologisk.

Det er jordnær erfaring, at der ikke ligefrem er kø uden for kontoret af mennesker, der spørger direkte efter sjælesorg eller åndelig vej-

ledning. Dem er der i al fald ikke flest af i min præstehverdag. Til gengæld er der mange sjælesorgssamtaler, der melder sig »i anden anledning«, typisk i forbindelse med de kirkelige handlinger, samtaler før og efter begravelser, dåb, vielse, i konfirmationsundervisningen, på husbesøg og den klassisk benævnte: »samtale over frysedisken«/«over hækken«. I stort og småt spørges der om Gud, om troen, om livet som troende. Præstens kald må, for mig at se, være at blive god til at høre de spørgsmål og gå ind i en dialog om og til tro. En dialog, hvori evangeliet ikke »bare« forkyndes, men også høres og mærkes!

Manfred Josuttis har sagt, at præsten *er* anderledes og må tage denne kappe af anderledeshed på sig. Ikke kun når hun/han har kjolen på, men i ethvert møde med mennesker!¹ I nogles øren kan det skurre fælt, fordi mange (også præster) har travlt med at forsikre sig selv, hinanden og præsten om, at præsten sandelig er ligesom alle andre mennesker. Teologisk vil vi gerne forstå os selv som blot en del af det almindelige præstedømme. Men faktum er, at præsten i en sekulariseret tid bliver set og mødt med en massiv forventning om, at han/hun repræsenterer »det hellige«. Da ikke mindst hvor de store spørgsmål i livet trænger sig på.

En meget væsentlig del af mit daglige arbejde består i at lytte mig ind til det, som rører sig og er på spil for mennesker inderst inde. Jeg forsøger at lytte, stille spørgsmål og give svar til sjælen. Ikke ved at gå »bagom« det, som faktisk bliver sagt og lagt frem, som om jeg bedre vidste, hvad det menneske, der sidder foran mig, har brug for. Men ved at gå ind i det, som bliver sagt og forsøge at kaste lys på sjælen og dens behov. Den slags samtaler tager tid, ja vel, men den tid bliver modtaget som en sjælden, dyrebar gave af dem, jeg møder på den måde. Skal jeg tænke rationelt om tiden i samtalerne, må jeg tilføje, at den tid ofte er givet flerfold igen, når der skulle skrives prædikener og taler.

I en fragmentarisk tid, hvor meget synes at stå i effektivitetens og materialismens tegn, er den indbyrdes fortlørlige, eksistentielle samtale næsten forstummet. Men længslen efter at blive set, spurgt til og givet med- og modspil af én, der vil slå følgeskab et stykke vej, er ikke blevet mindre – tværtimod. Hvis det lykkes, og dialogen kommer i stand, bliver der åbnet for en endnu dybere længsel efter noget, jeg kun kan beskrive som større guds nærhed. Jeg skal forsøge at tydeliggøre, hvad jeg mener hermed.

Gudserfaring og længsel efter gudsnærhed i livet

I glæden når livet lykkes og fyldes, som for eksempel i forbindelse med bryllup og barnedåb, falder det sjældent svært at se en gudserfaring. Det gode giver anledning til spontan taknemmelighed i erkendelse af, at det kommer udefra, som noget andet og anderledes, der hænder os og skænkes os. Den erfaring vækker til eftertanke og ydmyghed i sin modsætning til den ellers udbredte tale om ting og liv som krav og rettighed. Glæden har sin virkning. Ikke bare forelskede par, men også nybagte forældre, fortæller om skærpede sanser, større opmærksomhed og følsomhed over for andre. Det gode synes at følge af det gode. Det er en erfaring og en tilstand, mennesker ønsker at fastholde. Som al anden erfaring må også den gode erfaring reflekteres, inden den bliver tilegnet som erkendelse. Glæden, der hændte mig, bliver »min« igennem refleksionen. Det, at glæden kom til mig udefra, kan via refleksionen blive til erkendelse af et »du«, der skænker glæden og fylder livet. Der viser sig i erfaringen af det gode liv at være en gudserfaring, der fordrer og befordrer et svar. Et møde med Skaberen, der vækker længsel efter varighed og fylde.

Umiddelbart kan det synes svært at se gudserfaring i mødet med det onde og lidelsen. Tværtimod er det i lidelsen *fraværet* af Gud, der synes at være erfaringen. Gudserfaringen viser sig at være gudslængsel i følelsen at være langt fra Gud eller forladt af Gud. Men som den elskede kan være pinefuldt nærværende i sit fravær (jeg kan ikke få ham/hende ud af mine tanker) er Gud også i sit fravær uendeligt nær i anden og udvidet forstand: Guds livsånd er i os og opretholder os også i den stund, vi angstfyldte hiver efter vejret. Vi sukker, klager og græder med Guds egen ånde. Vores længsel efter livsfylde, livsopfyldelse og fuldendelse er også Guds længsel efter os.

Gudserfaringen i livet kan tænkes som treenighedserfaring: Naturligt og først som en erfaring af Gud Skaberen i det gode. Her trives sjælen i at leve med og i det, som er, frem for bevidstløst at jage videre efter andet og mere. Det gode kalder på langsomhed og fordybelse. Glæden kan dyrkes helt ned i de små gøremål og hverdagens gentagelser. I anden omgang som en erfaring af Guds Søn som Forsoner og Forløser. Som den, der selv steg ned i nøden, møder Kristus os paradoksalt i magtesløsheden med en stærk, krævende kærlighed. Der kan vi lære at elske, glædes og håbe på trods af det lidelsesfyldte. Kristus befrier os ikke fra lidelsen, men han befrier os fra at være alene. At han gik i vores sted, kan i lidelsen blive til en erkendelse af, at han er, hvor vi er, og også dér står inde for os og besejrer nød, død og

mørke. For det tredje kan gudserfaringen i livet tænkes som en erfaring af Gud Helligånd som levendegører og nyskaber i det kommende nye, det uventede og overraskende. Tiden bliver her en vigtig dimension. Meget tid i livet er ventetid og modningstid, som ikke skal tænkes som spildtid, men som en frugtbar tid, hvor vi lærer og over os. Her bliver tålmodighed og sagtmødighed redskaber for evnen til at vente og forvente i tillid.

Det er imidlertid ikke nok, at jeg som præst tolker livet som gennemstrømmet af gudserfaring og mødested med den treenige Gud. Jeg må først og fremmest lytte til mit medmenneskes beskrivelse af sin horisont og udsigt. Dernæst beskrive den samme horisont set fra mit udsigtspunkt. Først da er det tid at lade horisonterne smelte sammen og sammen gøre ny erfaring. Hvis Guds nærhed skal blive tilegnet erfaring, må der et møde til. Det er min overbevisning ud fra erfaring, at sjælesorgsmødet kun lykkes som et møde mellem tre: sjælesørger, »fælle«² og Kristus. Det kan ske ved, at sjælesørgeren i samtalens forløb eksplicit giver opgaven til begge parter, både fællen og sig selv, om at være »på udkig« efter Gud: Hvor i det, du lige har lagt frem, ser du spor af Gud – og hvordan? Er han fraværende, nærværende, lyttende, afventende, vred, glad, sur – hvad er han? Det viser sig overraskende ikke som en svær opgave, men en ligefrem befriende lettelse ved at opdage, at det er så let at »få øje på« Gud. Sjælesørgeren kan bære sin del til det fælles projekt ved at sige noget om, hvordan Kristus er nær, hvor og hvordan undervejs i samtalen han har rørt os, måske puffet i en bestemt retning eller fået os til at standse op. Her bliver det tydeliggjort, at troserfaring ikke er noget særligt, som er forbeholdt præster. De fleste mennesker har før bedt eller kaldt. De har gjort en erfaring og har bevidst eller ubevidst dannet sig et gudsbillede, en bestemt forventning til Gud, mærket af deres livserfaring. Det er den forventning, den erfaring, jeg forsøger at gøre dem bevidst og derefter bringe dem til ny erfaring, et nyt møde.

Fra hverdagen

I sofaen over for mig sidder et par, der om en god uges tid står brudepar. (Jeg vælger en vielsessamtale som eksempel, fordi den måske er mindst oplagt at tænke i kategorien sjælesorg/sjælepleje.) Vi er midt i vielsessamtalen og har hver for sig en »dagsorden«. Parret vil gerne skabe god kontakt og et tættere forhold til mig som præsten, der nu snart skal vie dem og stå for en meget væsentlig del af en af deres livs

største dage. Det er vigtigt for dem at få givet udtryk for deres egne forventninger til dagen, deres ønsker og håb til den store fest. De vil gerne, at dagen bliver »deres« dag, en personlig dag, hvor der tales lige til dem, lige i deres situation. Det hører med til deres glade forventning til dagen, at de gerne vil være nogenlunde fortrolige med vielsesritualet. Også jeg har en »dagsorden« i samtalen, noget, jeg skal bruge den til. Også jeg vil gerne etablere en god kontakt til parret og komme tættere på dem; vil gerne opbygge en tillid. For at kunne holde vielsestalen skal jeg bruge biografisk stof, men vil ikke »nøjes« med en genfortælling af parrets liv fra barndom til nu eller den søde historie om, hvordan de mødtes, hvordan det blev dem, skønt det ikke er uvæsentligt. Jeg vil gerne et spadestik dybere og samtidigt holde en respektfuld afstand til noget, som er ukrænkeligt: *Jeg vil have et glimt af deres sjæl*. Hvad rører der sig? Hvad berører dem? Jeg gør mig umage for at skabe et fortroligt tillidsfuldt rum, hvor de tør åbne sig i vished om, at det, de siger, ikke skal "udleveres" i talen på dagen. For det er ikke det, der er hensigten.

Hensigten er at skabe et rum for sjælen, forstået som en mulighed for at tale om længsel, håb, frygt og tro i forhold til Gud. Gud, som de ser ham og lever med ham, samt de spor af ham, de oplever bevidst eller ubevidst i deres liv og hverdag. For at befordre den utvungne og intuitivt lyttende samtale bruger jeg sommetider en associations-leg, jeg kalder »de 5 ords metode«. Den går ud på, at hver enkelt siger de ord, der lige spontant falder én ind om et givent emne. I brudesamtalen begynder legen typisk med, at de hver siger 5 ord om hinanden. De 5 ord skal ikke rumme en hel beskrivelse, de skal netop være spontane associationer. Dernæst siger de hver for sig ord om kærlighed og ægteskab. Endelig om tro. Om Gud. Om Jesus Kristus. Associations-legen åbner døre til en anden måde at tænke og tale på end den analyserende, skeptiske måde, tanke og tale her i informationens tidsalder mest foregår på. Intuitivt lyttende har jeg beskrevet måden at tænke og tale på. Legen opøver evnen til stilhed og indre opmærksomhed, den stilhed og lytten indad, som *ikke* er selvcentreret, men tværtimod udadvendt. Så snart vi i legen når frem til ord om tro, Gud og Kristus, bliver det helt åbenlyst til bønshandling, hvor parret ofte selv overraskes af ordene, der kommer dumpende.

Det er sjældent et entydigt kristent gudsbegreb, de lægger for dagen med deres ord. Men det er hjerteblod på den måde, at det, de beskriver ærligt og oprigtigt, er det gudsforhold, de lever i og med. Det er et sjæleglimt. Iblandet det ærlige og oprigtige lyser længsel og tørst

langt væk. Tørst efter at se bedre, komme Gud nærmere, vide mere. Længsel efter mere tro, mere tillid, mere glæde, efter større gudserfaring, større gudsnærhed. De håber på at få mere sikker grund at stille fødderne på, åbent land med mere udsyn (Salme 31,9). Vi reflekterer lidt sammen over ordene, og hvad det at tale sammen på den måde har befordret og evt. ikke befordret.

I heldigste fald er vi nået til et sted i samtalen, hvor sjælen kan næres og udfolde sig. Et sted, hvor vi sammen kan præges af Kristus, og hvor Bibelens og salmernes ord finder resonans i vores indre. De fleste af mine samtaler i forbindelse med kirkelige handlinger indeholder et lille liturgisk forløb.³ Det kan foregå på forskellig vis. Jeg fortæller dem meget kort om min erfaring af, at Kristus særligt møder og taler til os i liturgien, altså når vi sammen lytter til Bibel og salmer, og/eller beder. Det skal ikke være en intellektuel øvelse, men en balsam for sjælen og derfor spørger jeg, om de har lyst til nu at prøve at lytte sammen med mig. Det, som følger, kan være kort eller langt, fra to op til femten minutter ifølge uret. Jeg tænder et levende lys, der skaber det liturgiske rum og siger, at jeg tænder lyset for dem og for deres ønske om..., længsel efter..., håb om..., alt efter hvad de nu har lagt frem. Den handling i sig selv er en forbøn, der gør indtryk uden at omklamre. Sommetider tilføjer de selv mere til bønnen. Dernæst synger vi eller jeg, som regel af en salme fra deres salmevalg, fordi de skal høre eller lære en melodi. Jeg beder begge vælge et (eller en del af et) vers og læse det højt. Spørger til hvad der rører sig i dem. Dernæst siger jeg, at der undervejs i samtalen har meldt sig bibelord og – temaer i mit indre og slår op eller genfortæller et af dem. Vi læser en lille bid i fællesskab, et enkelt bibelvers som regel. Af og til læser vi en gammeltestamentlig salme (eller en del af en) som veksellæsning. Jeg beder dem reflektere lidt over det, og hvis de har lyst, kan de sige, hvad de hører, mærker, tænker. Vi slutter med Fadervor. Indholdet varierer selvfølgelig alt efter situation og samtale. Sommetider er der kun lystændingen, men den kan i sig selv gøre stort indtryk. Jeg er meget bevidst om, at det, som kan præge, det, man kan tage til sig i sådan en situation, er som en suppeterning: småt og koncentreret. Her gælder *Mannakornets lov*: Der kan sås et lille frø, Gud må give væksten og sulten efter mere. I stor lydhørhed over for dem og stor koncentration i forhold til Gud og med et indre forråd af Bibelord at tage af, kan jeg være redskabet – øsen, Kristus bruger til at øse vand af kilden til dem.

En billedmeditation

Som paradigme for sjælesorg har jeg en billedmeditation, en indre synsøvelse, som jeg igen og igen vender tilbage til og fordyber mig i. Meditationen udfolder sjælesorgens opgave og væsen for mig og er en sund luthersk spiritualitetsøvelse i overensstemmelse med Luthers billedbrug.⁴ Min billedmeditation er bygget op over to bibelske billeder: Det ene fra Salmernes bog: *Som hjorten skriger ved det udtørrede vandløb, sådan skriger min sjæl efter dig, Gud. Min sjæl tørster efter Gud, den levende Gud* (Sl 42, 2-3). Det andet fra Johannes evangeliets skildring af samtalen mellem Jesus og kvinden ved Sykar brønd om levende vand. Jesus siger: *...den, der drikker af det vand, jeg vil give ham, skal aldrig i evighed tørste. Det vand, jeg vil give ham, skal i ham blive en kilde, som vælter med vand til evigt liv* (Johs 4, 14).

Skønhedsmættet og meget sanseligt melder billeder sig for det indre øje: Længselen efter Gud, manifesteret i hjortens skrig, der er klage og bøn. Den fysiske tørst i den brændende hede. Billedet er også stærkt følelsesladet: Der er først og fremmest længsel iblandet sorg over det udtørrede. Noget, som skulle være der, mangler, er tabt. Der er lidenskab i følelsen af længsel. Det er en længsel, der ikke vil resignere og ikke vil lade sig nøje med det tørrede, visne, men intenst retter opmærksomheden mod muligheden udefra. Teologisk er også skabelsesmotivet på spil i følelsen af at være prisgivet det liv, der altid skænkes os udefra, og ikke kan tages på forhånd, kun modtages minut for minut.

Mødet med Jesus ved brønden er et stærkt billede på mødet i sjælesorgen. Styrkeforholdet imellem de to er oplagt og sløret på samme tid. Jesus har det levende vand, som kvinden dybest set og måske ubevidst længes efter. Men det fysiske vand i brønden er udenfor Jesu rækkevidde. Her er det kvinden, der har redskabet til at slukke Jesu tørst. En smuk påmindelse om, at der er ting at række hinanden og tage imod på flere planer. Ingen sjælesørger, nok så myndig, kommer langt uden også at kunne se sin egen hjælper i den, der har hjælp behov. Heller ikke uden selv at erkende sit behov, f.eks. for at blive oplyst om den hjælpsøgendes situation, for at låne den andens øjne at se med, den andens beskrivelse at leve sig ind i følelsen med. Den andens åbenhed og udleverethed er en gave, som rækkes, et nødvendigt redskab, for at vi begge kan komme til at øse af trøstens kilder. Lyden af vand og lugten af frisk vand melder sig meget sanseligt iblandet en stærk følelse af ydmyghed og respekt for det hellige, repræsenteret i det livsnødvendige vand.

Et råt og brutalt billede dukker op her halvvejs i min ellers så skønhedsfyldte meditation: Et billede af den tørstende Jesus på korset, der får eddike stukket i hovedet (Mark 15,34-38). Det forekommer mig at være en særlig grusom og udspekuleret del af torturen efter timer i solen, skrig og smerter at få hældt eddike på sprukne læber, ud-tørret svælg og i en tom mave. Det er som om tørsten afspejler sjæle-kvalen, som Jesus kort efter giver ord fra Salme 22 *Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?* Men midt i al gruen forsikrer netop den del af meditationen mig trøsterigt om, at Jesus selv har været der og ved, hvad fysisk og åndelig tørst er. Han ved, hvad han bringer, når han vil give mennesker levende vand til evigt liv uden tørst. Teologisk er det for mig et billede på stedfortrædelsen og fastholder mig som sjælesørger på at være hos mennesker, empatisk med rum og respekt for deres klage og det udtryk, de finder for det, som er på færde.

Her vender meditationen med ét til ren guldalderromantik i frodig overdådighed: Et dunkelt skovparti med de blødeste mosgrønne og sarteste lysgrønne farver og en kilde, der synes at være ikke bare vand, men også lys. Lys, der kommer fra vandet, men samtidig også fra ham, der i sine hænder rækker vandet. Stor livsfest og livsglæde vælder af billedet, trøst og styrke flyder frit. Enhver kan selv skue videre i paradisiske visioner....et sindbillede på velsignelse, forløsning, opstandelse og salighed.

Hvad er sjæl og sjælepleje?

Der er god grund til at tage små, forsigtige skridt, når talen falder på spiritualitet, sjæl, ånd eller ånder i dagens Danmark. Der er stor lydhørhed for tale om åndelig vejledning, vækst og dannelse, men der ligger kun sjældent et solidt fundament af viden om kristendom, end-sige en kristen trospraksis til grund for lydhørheden. Tidens »frit svævende åndelighed« er en slags mangeltilstand. En besindelse på den *kristne* spirituelle tradition viser nemlig, at en stor del af sjælepleje og åndelig vejledning består i kritisk at prøve ånderne, for at afgrænse og dermed tydeliggøre og håndtere det åndeliges kraft. Her spiller liturgien en væsentlig rolle. Bibel, salmebog og ritual er med til at afgrænse og tydeliggøre, hvem Gud er og give os billeder af ham. Det er også heri kilderne flyder, og her sjælen kan hente næring og liv i mødet med den levende Gud, med Kristus. Et møde der forandrer og former os.

Udfordringen og kunsten er for mig: at tale troværdigt og tydeligt om mødet med Gud ind i en meget splittet og materielt orienteret hverdag uden at begå overgreb eller simpelthen ikke at blive hørt. Det indebærer en vedvarende øvelse og forfinelse af sjælesørgerens eget »sjælesprog« og samtidig en solid rodfæstethed i det nære og hverdagsagtige. Til den øvelse er der stor hjælp at hente i den åndelige vejlednings tradition for at have liturgien med sig. Hånd i hånd med teologisk refleksion og dygtiggørelse i samtalens kunst. Åndelig vejledning har aldrig kunnet »nøjes« med den intellektuelle læsning og samtale, men har altid haft liturgi i form af bøn, stilhed, sang og meditativ læsning med sig som *mødestedet* for Gud og menneske.

Ifølge Bibelen er sjælen en del af Gud, lagt i os fra skabelsen, åndet i os af Gud selv, og det gør os levende. At pleje sin sjæl er at pleje åndedrættet, forstået som dialogisk livsytring i bøn og lovsang imellem menneske og Gud. Mennesket ånder sin sjæl ud – synger, takker, jubler, klager, græder – og ånder i samme nu Gud ind. Kristus træder os nær og præger os i bibellæsning, bøn og meditation. Vores sjæl og Kristi ånd forbindes i den proces. Vi forandres af mødet med Gud og sendes derfra på ny og som nye ud i mødet med næsten. Ikke i en progressiv bevægelse, men i en stadig gentagelse, nødvendiggjort af syndens magt i os. Sådan set er sjælen et relationsbegreb, funderet i gudsforholdet, men også virksom i næsteforhold og selvforhold.

Det at pleje sin sjæl er en bestandig *udadvendt* refleksion. Udadvendt i modsætning til psykologiens fokusering på selvet eller jeget. Refleksionen i sjælepleje foregår ganske vist også på det indre plan, men retter sig opad imod Gud og udad imod næsten. Selvet og selvforholdet er i høj grad med, men egentlig kun som redskab, klangbund. En del af sjæleplejen er at holde sit indre som et redskab skarpt og brugbart eller som et instrument, der må holdes stemt og følsomt over for Guds anslag.

Impulser til vejen fremover

Det er mit anliggende at »åbne« for sjælelivet, tydeliggøre det og dets behov. At lære folk at lytte til sjælens sprog og selv blive bedre til at tale det. I forlængelse af erfaringerne med det lille liturgiske forløb i samtalerne har jeg tænkt videre i »sjæleøvelser« og vil til slut komme med nogle bud, lidt i stil med legen »de 5 ords metode«. Inspirationen er hentet flere steder fra, men jeg trækker hovedsageligt på den ignatianske vejledningstradition.⁵ Hensigten med øvelserne er at befordre

»sjælesproget«, at skabe et rum i samtalen, hvori sjælen kan komme til orde, og vi lærer at lytte til Guds tale til os og sammen spejde efter hans spor i hverdagen. Her er nogle eksempler på, hvad sådanne øvelser kunne være.

Først og fremmest er der *livsfortællingen*, som kan fortælles bevidst på forskellig måde, ud fra forskellige anliggender. Det kan være en *troshistorie* om, hvordan ens nuværende livssyn og overbevisning er blevet dannet undervejs. Eller en *taknemmelighedsfortælling* om det gode, der er hændt, det gode, man selv har givet fra sig og det, man har at sige tak for. En *mørkefortælling* findes også om det svære, der har sat sine spor. *Håbs- og længselsfortællingen* er måske dybest og væsentligst, fordi det flere gange har overrasket mig, hvor forandret mennesker bliver af at gøre sig deres højeste håb og dybeste længsel klar, og hvor sjældent vi bliver spurgt om det på andet end et helt overfladisk, materialistisk plan.

Som en anden mulig øvelse er der *spørgsmål til overvejelse*, eventuelt forbundet med nedskrivning: *Hvad er (blevet) vigtigt for mig? Hvad vil jeg gerne øve mig i? Hvad er jeg netop i færd med?* Også spørgsmål i forbindelse med samtalen og en bibeltekst: *Hvad har særligt bevæget mig? Hvad har det med mit daglige liv at gøre? Hvordan kan jeg fastholde det, som har bevæget mig i mit daglige liv?*

Også i hverdagen er det muligt at øve sin indre opmærksomhed, evnen til at lytte efter Guds stemme og lade sig lede. Det kan foregå på mange måder: f.eks ved at sætte tid af til stilhed med eller uden bibel-/salmever og undervejs mærke sig (eventuelt skrive) indfald og stemninger undervejs. En buket blomster plukket i haven, en opvask, brødbagning, bilvask, brændehugning, næsten hvad som helst kan gøres til bønsovelse. Eller gå en tur med din »rygsæk« af relationer, glæder, frygt, håb, længsler og se undervejs sammen med Gud på, hvad der er i den.

Litteratur

- Bjerg, Svend (2001): *Synets teologi*. Anis.
- Josuttis, Manfred (1982): *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer Zeitgenössischen Pastoraltheologie*. München.
- Lambert, Willi (1999): *Kærlig opmærksomhed – træk af den ignatianske spiritualitet*. København.
- Lönnebo, Martin (1999): *Väven*. Stockholm.
- Möller, Christian (1995-97). *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts bd. 1-2*.

- Möller, Christian (2004): *Einführung in der Praktische Theologie*. Tübingen.
- Nybo, Anne-Marie (2004): Liturgisk sjælesorg. I *Tidsskrift for sjelesorg* 2/2004. Vikersund.
- Stinissen, Wilfrid (1994): *Natten er mit lys*. København.
- Sigurdsson, Lakshmi (2000): *Mulmet i hjertet, tro, trøst og billeddannelse hos Martin Luther*. Anis.
- Wikström, Owe (2002): *Det blændende mørke*. Anis.

Noter

1. Josuttis. 1982. 11-27.
2. Ordet »fælle« er valgt i stedet for det almindeligt brugte »konfident«. »Fælle« forekommer mig bedre at dække de almindelige samtaler. »Fælle« skal give associationer til rejsefælle, livsfælle o.lign. situationer, hvor *fællesskabet* understreges – i bevidsthed om at sjælesørger og fælle er i samme båd.
3. Se nærmere hertil i Nybo 2004, 114-123.
4. Traditionelt forbindes Luther og reformationen næsten udelukkende med ordets teologi, måske suppleret med sang og musik, når det går højt. Men Luther forsømte ikke synssansen. Ud fra et pædagogisk og sjælesørgerisk sigte skifter han senmiddelalderens ydre billedfromhed, bundet til katolske helgenbilleder og –statuer, ud med en indre billeddannelse. En opøvelse af troens synssans til at danne sindbilleder ud fra Bibelens ord. Luther »maler« mennesker evangeliets billeder for øje, billeder af Kristus og hans frelsergerning for os. Ikke ydre billeder, skønt de fint kan hjælpe sindet på vej. Luthers sigte er at give mennesket *indre* sindbilleder, som de kan tage frem i nød og lyst til trøst og opbyggelse, utvunget af den ydre synssans og derfor særligt velegnet til syge og døende. Men de indre billeder er også til opbyggelse af troen, idet de styrker og trøster sjælen og kan fordrive anfægtelser og angst. Se hertil Sigurdsson 2000 og Bjerg 1999, 2 3-235.
5. Ignatius af Loyola. *Exercitier*. Se hertil Lambert 1999.

Anne-Marie Nybo, sognepræst
Vigerstedvej 2
4100 Ringsted

Mikkel Wold

Fra pilgrimsfærd til turisme

– Om sjælens tilbagevenden til den moderne bevidsthed

- Den nye åndelige søgen er kendetegnet ved banal holisme og traditionsløshed. De kollektive mønstre for livstydning har afløst individualismens livsstilsshopping i det åndelige legoland. Skal kirken yde den overfladiske åndelighed et modspil, må især den teologiske dannelse rehabilitere den tradition, hvor teologisk erkendelse og spiritualitet finder hinanden igen. Teologi som bøn.

Det var med nogen tøven, jeg sagde ja tak til redaktionens forespørgsel om at skrive om det noget abstrakte tema 'sjælens tilbagekomst'. Men chancen for med udgangspunkt i dette tema dels at sige noget om de betingelser, den nye 'åndelighed' udfolder sig på i dagens Danmark, dels med baggrund heri at komme med nogle betragtninger over begrebet spiritualitet i den kirkelige tradition, var for fristende til at lade ligge. Jeg har derfor forsøgt at svare på to spørgsmål: Hvorledes kan man karakterisere den nyere interesse for 'åndelighed', som den udfolder sig i vestlig sammenhæng, og hvorledes kan spiritualiteten være en kvalificeret teologisk reaktion på denne interesse?

Op gennem det 20. århundrede trængtes i de fleste sammenhænge enhver tale om sjæl og ånd tilbage til fordel for en materialisme, som – med enkelte undtagelser – satte dagsordenen for det meste af mellemkrigstiden og de første 20-25 år efter 2. verdenskrig.

Denne tendens ændredes fra slutningen af 1960'erne, hvor det langsomt igen begyndte at blive accepteret at tale om mere 'åndelige'

fænomener, herunder ikke mindst om sjælen. Med tiden har der tegnet sig et billede, som lader sig beskrive i mere detaljeret form.

Et af de forhold, som kendetegner megen nyere åndelighed, er, at den som regel optræder i en kontekst, der næsten helt er frakoblet de landvindinger, som forefindes i traditionerne. Her slår historieløsheden igennem, således at den nye søgen efter andet end det materielle ofte bliver temmelig overfladisk. Det, der kunne være en vej ud af materialismen, risikerer dermed at blive en flirt med en tradition frem for en besindelse på dens resultater, og en flirt stikker som bekendt ikke så dybt. Som den polske sociolog Zygmunt Bauman rigtigt har konstateret det, er vi gået fra »at være pilgrimme til at være turister«. Der tales således meget om sjælen og om det åndelige og spirituelle, men desværre har denne tale hidtil været ført uden særlig forbindelse til traditionen, som ellers kunne være en inspirationskilde.

Den nye religiøsitet

Siden man så de første signaler i Vesten om en gryende optagethed af de irrationelle tilværelsestolkninger, har der med årene konsolideret sig en religiøsitet, som fremtræder på en måde, det er muligt at karakterisere nærmere. En religiøsitet, som både manifesterer sig i en vis øget optagethed af de klassiske religioner, navnlig islam, kristendom og buddhisme, men som navnlig manifesterer sig i en mere bredt defineret 'åndelighed', som forholder sig kritisk til de klassiske religioner, og hvor det er op til den enkelte at vælge, hvad den personligt udformede religiøsitet skal indeholde.

Det er kendetegnende for denne senmoderne åndelighed, at den sjældent refererer til en overjordisk kraft, men snarere taler om sjælen eller menneskets indre som kilde for denne kraft. Endvidere gælder det, at man forholder sig selektivt til de klassiske religioner, fra hvilke man udplukker det, man kan bruge til sin nuværende tilværelsestydning. Sammenblandingen er som oftest løsrevet fra kendskab til de klassiske religioners egen teologi og kontekst – blot man finder eller mærker en eller anden form for 'åndelig udvikling', inddrages der rundhåndet elementer fra såvel kristendom, indianske religioner og buddhisme, for nu at tage tre af de mere populære ingredienser.

Oftest finder man den moderne åndelighed karakteriseret med betegnelsen New Age. Her udtrykkes en lang række elementer i den nye åndelighed tydeligst og mest markant, så selv om der også er

masser af eksempler på den moderne åndelighed uden for New Age, indeholder bevægelsen de vigtigste elementer i åndeligheden.

Religionshistorikeren Wouter Hanegraaf skelner i bogen *New Age Religion and Western Culture* mellem to tendenser i New Age bevægelsen. Den ene kalder han for »sensu strictu«, som er inspireret af teosofien, og som hævder, at verden er på vej over i en ny tidsalder, hvor Vandmandens tidsalder skal afløse Fiskens tidsalder. Her, i den nye tid, vil man søge mod en bedre verden end den, der har været præget af moderne rationalisme og åndeligt forfald. Den anden tendens kalder Hanegraaf for »sensu lato«, hvorved forstås en mere sammensat størrelse, som lader sig inspirere af forskellige kulturelle og religiøse traditioner. Det er denne sidste tendens, som er den mest udbredte. Man taler i denne sammenhæng om en dybereliggende harmoni som alternativ til den brudthed, som ellers hersker i samfundet.

Et andet træk ved New Age og de retninger, der inspireres heraf, er et relativistisk sandhedsbegreb; »hvad der er sandt for dig, behøver ikke være sandt for mig«. Her er en søgen efter sandheden ikke et spørgsmål om liv og død, men sandheden er blevet subjektiv, lige modsat Kierkegaards pointeren af, at subjektiviteten er sandheden.

Endnu et væsentligt træk ved New Age er dens kobling med individualismen, som den har udfoldet sig i de sene 1990'ere og til nu. Denne nye og dominerende -isme korresponderer fint med tilbuddet om at kunne »regulere den åndelige energi på egne vilkår og i egen takt« (Geels/Wikström, s. 329).

På mange måder kan New Age således ses som udtryk for en søgen efter en tabt dimension. En søgen, som ikke er forbeholdt New Age, men som dér er udtrykt på en meget markant måde, som er vel-dokumenteret i moderne fremstillinger (Hanegraaf, Geels/Wikström, Hammer).

Traditionsløsheden

Et vigtigt forhold at medtænke, når man vil forstå baggrunden for den nye åndelighed, er den traditionsløshed, som præger den vestlige kultur. Hvor tradition og kendskab til historien tidligere var mere eller mindre del af den almene bevidsthed, er forholdet i dag, at de fleste har et meget lille kendskab til historien og den tradition, de er en del af. Den østrigske psykiater Viktor Frankl taler om, at det moderne menneske befinder sig i et eksistentielt vakuum, som skyldes tabet af traditioner eller traditionelle værdier. I denne tilstand indtræ-

der, hævder han, ofte en nihilisme, som skaber en følelse af meningsløshed, hvor mennesket ikke længere orienterer sig efter værdier, der skal findes og realiseres, men i stedet orienterer sig efter sig selv.

Lidt i samme boldgade er Paul Tillich, når han taler om det moderne menneskes angst for tomheden og om, at vi har mistet den dybtgående dimension. Det moderne menneske lider under tilværelsens meningsløshed, siger han. Det er ikke Guds vrede, som forskrækker det, men Guds fravær. Det moderne menneske spørger ikke efter en nådig Gud, men en virkelig Gud. (Tillich).

Også nyere samfundstænkere kan med fordel inddrages i forsøget på at skitsere dette tomrum. Jeg har nævnt sociologen Baumann, men kunne også nævne Giddens, der taler om »disembedding«, på dansk oversat som »udlejring«; vore handlinger er ikke mere indlejret i kontekster, situationer, tid, sted og normkrav – de er frit svævende. Det vil også sige uden forankring i krav og kriterier – de bliver formløse i forhold til tidligere traditioner. Eller tag den franske sociolog Edgar Morin, som i et interview i Politiken 1998 udtalte: »Alt det, der tidligere udgjorde den vestlige civilisations positive aspekter, er nu ved at blive dens negative sider. Eksempelvis ledsages individualismen, der er en af den vestlige civilisations største præstationer, i stadig større grad af fænomener såsom splittelse, ensomhed, selvoptagethed og en nedbrydning af solidariteten. Måske kan man tale om tre vigtige processer i denne modernisering: en rationalisering, en sekularisering og en individuering – der i dag tilsyneladende ikke bremses af nogen modgående bevægelser. Det betyder fortsat erodering af traditioner, accelererende hastighed i samfundsudviklingen, stigende krav til den enkelte, tegn på polarisering, stigende strøm af information og dansesmæssig fleksibilitet.« Med det sidste citat er der også antydning, at traditionsløsheden medfører en brutalisering af samfundet, hvor vi i vore dage kan iagttage, hvorledes selv religionen styres af markedskræfterne, sådan som jeg senere skal omtale det.

Traditionsløsheden og den dertil knyttede historieløshed medfører således en orienteringsløshed med mange onder i kølvandet. Den fremmer nostalgien, for den orienteringsløse vil som regel ty til en idyllisering af fortiden som kompensation for angsten ved nutiden. Men navnlig medfører denne tilstand en famlen og en overfladiskhed i forsøget på at sikre sig et grundlag i tilværelsen, fordi man befinder sig i det traditionsløse rum. Ingen kultur kan have nogen fremtid, hvis den skærer rødderne til fortiden over, men denne konklusion er

der forbløffende få, som vil udtale, måske fordi de selv er bange for at blive beskyldt for nostalgi og skræk for fremtiden.

Det åndelige Legoland

Der er mange forsøg på at skabe sig en tilværelsesforståelse ud af denne fattige tilstand. Hvor den historiske basis og traditionen er glemt, ser mennesket sig ikke længere som led i en kæde, forpligtet på og beriget af traditionen, men i stedet bliver man forbruger, ikke bare af varer, men også af livsgrundlag. Her, hvor enhver berigelse fra traditionen er glemt eller ignoreret, er der frit slag for at påtage sig den livsstil, man ønsker. Man taler således ikke om livet, men om livsstil, for vi defineres ikke længere af noget uden for os, men af os selv – den yderste konsekvens af det totalt immanente menneske bliver skaberiet; man skaber sig selv. Her er religionen ikke længere et spørgsmål om frelse, men den bliver til »leisure industry« og på denne måde er selv vores livsgrundlag blevet gjort til en del af markeds-samfundet, som den engelske overrabbiner Johathan Sacks har påpeget (Sacks). I tråd hermed taler vi ikke om livet i et større perspektiv, end at vi omgiver os med 'lifecoaches', som kan give os nogle 'værktøjer' og 'redskaber' til at højne 'livskvaliteten'.

Karakteristikken er naturligvis sat på spidsen og dermed lettere karikeret, og alle kender vi klare undtagelser fra denne beskrivelse af den moderne åndelighed og dens baggrund. Men det er ikke mere karikeret, end at det er genkendeligt for de fleste iagttagere af det moderne menneskes livsbetingelser. I dette åndelige Legoland er det ikke underligt, at vores søgen efter sandheden om Gud og os selv bliver overfladisk og antager foreløbighedens karakter. Historieløsheden medfører, at vi mangler kendskab til den tænkning, som – sagt meget firkantet – er med til at lære os, hvad det vil sige at være mennesker. Filosofien, teologien og litteraturen er discipliner, der på hver sin måde formidler den sandhedssøgen, som præger en levende og bæredygtig kultur.

Traditionstabet og det deraf følgende historietab hænger måske navnlig sammen med, at sansen for historien engang blev gjort til en tom og refleksionsløs udenadslæren, som ikke gav for fem øre historisk sans. Tressernes opgør med terperiet medførte dog på lige netop dette punkt ikke meget andet, end at interessen for historien blev gjort latterlig. Løsenet blev orientering om samtiden, og i den naivitet, som stortrivedes på den tid, overså man, at samtiden aldrig kan

forstås uden et grundigt kendskab til fortiden. Som i så mange andre tilfælde fra den tid smed man også her adskillige børn ud med badevandet.

Spiritualiteten

Sjælens tilbagevenden til den moderne bevidsthed, eller måske mere præcis en øget tale om sjælen, er således udtryk for en øget åbenhed over for en åndelig dimension, som i årevis har ligget i dvale i den vestlige kultur. Men talen sker i et traditionsløst rum og i en dermed følgende overfladisk tilgang til tilværelsens dybere forhold. Netop i denne sammenhæng er det en stor udfordring for kirken at besinde sig på det levende i traditionen og at formidle det teologiske gods så højrøstet som muligt. Man skal ikke have foragt for det åndeligt søgende menneske, om også det måske i både første og anden omgang falder for de letkøbte 'livsværktøjer', det tilbydes. Tværtimod skal man gå ud fra, at der er en længsel efter noget dybere og mere bæredygtigt i de fleste. Ellers glemmer vi, hvad det vil sige at være skabt i Guds billede: At ethvert menneske er skabt med længsel efter Gud. Med Augustins berømte ord. »Du har skabt os til samfund med dig, og vort hjerte er uroligt, til det finder hvile i dig«. (Jones/Waynwright/Yarnold, s. 12). Også Thomas Aquinas læser første kapitel i Genesis på denne måde, når han taler om »den i enhver iboende trang til Gud« (Ibid.).

Mere end ellers er der en lydhørhed til stede over for den teologiske tale, og så meget vigtigere er det, at den føres kvalificeret og med bevidsthed om, hvilken sammenhæng der tales ind i. På denne måde vil teologien ikke bare tale autentisk, men også være en velgørende modvægt mod den overfladiske tilstand, som ovenfor er søgt skildret. Dermed vil den større åbenhed over for det religiøse kunne føre til en opmærksomhed over for en bæredygtig teologisk tale.

I denne sammenhæng kan den nyere fokus på spiritualitetens betydning vise sig frugtbar. I årevis har begrebet og dets indhold været mere eller mindre tabu, navnlig fordi man engang måtte gøre op med en sentimentaliserings af det emotionelle i den kirkelige tradition. Men hvor opgøret, som det udformedes herhjemme med Tidehverv, institutionaliseres, træder det ud af den sammenhæng, det blev til i og skulle forstås ud fra. Hvad der i 20'erne og 30'erne kunne være nødvendigt, og hvad der i mange sammenhænge repræsenterede noget af den mest solide teologiske tænkning herhjemme, blev til en i

yderste konsekvens reaktion med enhver form for spiritualitet, til trods for at spiritualiteten er en integreret del af den teologi, man i selv samme kredse hyldede.

Når Anselm i *Proslogion* skriver de berømte ord »credo ut intelligam« (»jeg tror, for at jeg kan få indsigt«), er det for at understrege troens særlige erkendelsesform og dens forhold til viden. Citatet er anbragt i en større sammenhæng: »Jeg prøver, Herre, ikke at trænge ind i din høje majestæt, for på ingen måde vil jeg stille min forstand på højde med den. Men jeg begærer i nogen måde at få indsigt i din sandhed, som mit hjerte tror og elsker. Jeg søger nemlig ikke at få indsigt, for at jeg kan tro, men jeg tror, for at jeg kan få indsigt. For også dette tror jeg: medmindre jeg tror, vil jeg ikke vinde indsigt.« (Prenter, s. 20).

Dette svarer også til Augustins berømte ord om, at der uden tro ikke er nogen indsigt: »Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus« (»vi tror for at erkende, ikke: vi erkender for at tro«). (Skydsgaard, s. 152).

For både Augustin og Anselm er troens dimension således en mulighedsbetingelse for den teologiske erkendelse. Den teologiske erkendelse og troen hænger sammen, lige som den teologiske erkendelse og bønner gør det. Ingen anden tilgang til teologien er der, og det er denne dimension, som bl.a. indeholdes i begrebet spiritualitet. Spiritualiteten er derfor ikke udelukkende udtryk for en praksis, således som den oftest defineres, men også og måske navnlig som en del af den teologiske erkendelse. Hvis man fratager den teologiske erkendelse denne dimension, ender man med at gøre Gud til en genstand, og dermed kommer man til at forføje over Gud.

Endnu tydeligere bliver det, når Anselm i *Proslogion* skriver: »Læg for en kort stund dine gøremål til side, søg dig et skjulested, hvor du kan være en smule på afstand af dine forvirrede tanker. Kast nu dine byrdefulde bekymringer fra dig og opsæt dine besværlige og mangeartede beskæftigelser. Tag dig en smule fritid til at beskæftige dig med Gud, hvil dig en føje stund i ham. Gå ind i din sjæls lønkammer, luk alt ude undtagen Gud og det, der hjælper dig til at søge ham, og søg ham bag lukket dør.« (Prenter, s. 17).

Skulle nogen nu mene, at vi her er langt ovre i de katolske rækker, er det let at påvise, at der er tale om en dimension med dybe rødder i en sammenhæng, der som nævnt ovenfor også er fremhævet i protestantisk sammenhæng, selv om man lige præcis inden for netop denne sammenhæng har glemt så meget af dette. I 1539 skriver Luther

skriftet om koncilerne og kirken, og her siger han bl.a.: »Derudover vil jeg vise dig en god måde at studere teologi på, den jeg selv har øvet mig i. Holder du dig til den, så skal du blive så lærd, at du selv, om nødvendigt, kunne gøre lige så gode bøger som fædrene og koncilerne... Og måden er den, som kong David lærer, den også alle patriarkerne og profeterne uden tvivl har holdt sig til. Du finder de tre regler, hyppigt anført gennem hele salmen. Og de lyder: Oratio, meditatio, tentatio. Bøn, overvejelse, anfægtelse.« (Luther, s. 658).

Og for yderligere at understrege den protestantiske dimension i dette, kunne man fremdrage de elementer Barth i sin afskedsforelæsningsrække fra 1963 gør opmærksom på som grundlæggende for det teologiske arbejde: Bøn, studium, tjeneste og som det, der binder det hele sammen: kærligheden. Om bønner skriver han bl.a.: »Den første og grundlæggende akt i det teologiske arbejde er bønner. Og den følger også som en vedvarende grundtone alle handlinger som følger derefter. Selvfølgelig er teologi fra begyndelsen af og uden ophør også studium og i sin helhed også tjeneste. Og selvfølgelig ville den være helt forgæves, dersom den ikke var en kærlighedshandling. Men ...vi må begynde med, at teologi er et arbejde, der ikke bare begynder med bøn og følges af den. Det teologiske arbejdes egenart er, at det udføres som en bønshandling. Husk, at bøn i sig selv er arbejde, som man ikke bevæger hænderne, men folder dem. Reglen ora et labora udtrykker nemlig ikke bare – al fald når det drejer sig om teologi – at man skal begynde med orare og så bede lidt indimellem, mens laborare fuldføres. Snarere udtrykker den, at laborare selv som sådan inderst inde også er orare, at dette arbejde som sådan, i alle dets dimensioner, relationer og bevægelser sker som en bøn og har det til hensigt.« (Barth, s. 132).

Netop de ord, Luther og Barth anvender, viser, at den teologiske erkendelse mere er eksistentiel, end den er spekulativ. Teologien er et reflekterende svar på den tiltale, der møder os i Åbenbaringen. Og for at denne refleksion ikke skal blive frit i luften svævende, må alle de elementer, Luther og Barth nævner, være til stede i den teologiske erkendelse. Man skal lægge mærke til, at bønner ikke placeres isoleret. Spiritualitet betyder ikke bøn som isoleret disciplin. Hverken oratio, tentatio eller meditatio kan eksistere alene, uden balancen forsvinder. Bøn uden studium kan udarte til sværmeri, men studium uden bøn gør teologien til livsanskuelse. »Den teologiske erkendelse er ikke spekulativ, men i højeste grad praktisk og eksistentiel.« (Skydsgaard, s. 155).

Teologien må således drives som i bøn og bevidsthed om, at erkendelsen lige netop i denne sammenhæng er i et jeg-du forhold. Den er ikke en erkendelse i forhold til et det, men til et du. Det er muligvis en simpel iagttagelse, men for mig at se har den afgørende konsekvenser for den teologiske erkendelse. Den franske filosof Gabriel Marcel siger det på denne måde: »Jeg har altid fundet, at Guds egenskaber ingen værdi fik for os, med mindre vi nåede til deri at genkende egenskaberne hos et du, som vi ikke kan behandle som en 'han' uden at forvanske hans natur, uden at reducere ham til vort menneskelige og latterlige mål«. (Søe, s. 94).

Denne dimension af spiritualitet har i mange år været fortrængt fra den hjemlige teologiske debat. Den har i sin mere direkte form været tabuiseret og latterliggjort, men også i den dybere forstand har enhver tale om de her ting i lang tid var anset for 'missionsk' eller 'kattolsk' (morsomt nok er begge de to noget forskellige beskyldninger blevet rettet mod talen om spiritualiteten), idet man reagerede med en nærmest refleksagtig modstand mod enhver tale om de her nævnte elementer. Lad et citat fra Prenter illustrere, hvorledes denne dimension kan genopdages og genindføres i den sammenhæng, den i så lang tid har været fjernet fra: »I kontemplationens hvile fra alle beskæftigelser i verden er mennesket langt fra passivt. Det er i høj grad aktivt, nemlig i bønner. Bønner er virksom søgen, en søgen fuld af anstrengt iver for at finde, hvad hele skriftet Proslogion viser os. Gud kan ikke søges og findes altid og alle vegne og i en hvilken som helst menneskelig holdning. Så populær denne forestilling er for tiden, lige så usaglig er den. Gud kan kun søges i stilheden, hvor alle andre røster end hans forstummer, og kun i den holdning, hvori mennesket fraskriver sig enhver mulighed for selv at se og kende Gud.« (Prenter, s. 73).

Målet er således ikke blot at genindføre nogle forsømte forhold, der kan dyrkes isoleret, for så bliver genopdagelsen af spiritualiteten ikke rodfæstet. Så vil den teologiske tale om spiritualitet blot hæfte sig på samtidens tale om åndelighed, hvor den i stedet skal være dens modspil. Det gælder først og fremmest om at genopdage den sammenhæng, som den teologiske erkendelse altid har fundet sted i. Denne sammenhæng finder vi hos de store teologer, hos klassikerne, dem, der altid har kunnet inspirere til fornyelse, ved at vi besinder os på indholdet og formulerer det i nutidig sammenhæng. For Goethe har ret: »Kristendommen fornyer sig ved at gå tilbage til sine kilder.«

Litteratur

- Barth, Karl: *Innføring i evangelisk teologi*. Oslo 1978.
- Geels, Antoon/Wikström, Owe: *Introduktion til religionspsykologi*. København 2001.
- Haanegraaf, Wouter, J.: *New Age Religion in Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Studies in the History of Religions, 72.) New York 1996.
- Hammer, Olav: *På jagt efter helheden. New Age – En ny folketro?* København 1997.
- Jones, C./Waynwright, G./Yarnold, E.: *The Study of Spirituality*. London 1992
- Luther, Martin: *Von den Konziliis und Kirchen*, 1539, WA 50.
- Prenter, Regin: *Guds virkelighed. Anselm af Canterbury: Proslogion, oversat og udlagt som en indførelse i theologien*. Fredericia 1982.
- Sacks, Jonatan: *Morals and Markets*. Institute of Economic Affairs, Occasional Paper 108, London 1999.
- Skydsgaard, K.E.: *Dogmatik med symbolik i Teologien og dens fag*, København 1969.
- Søe, N.H.: *Religionsfilosofi*. København 1955.
- Tillich, Paul: *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit*. Stuttgart 1950.

Mikkel Wold, sognepræst
Bornholmsgade 1, 5.
1266 København K.

Johan de Mylius

Sjælens rejse mod Gud

– et religiøst snapshot af H.C. Andersen

- Som repræsentant for den romantiske tradition i det 19. årh. formulerer H.C. Andersen i eventyrene, at mennesket har en udødelig sjæl. Sjælen er forbundet med Guds evighed, som den udgår fra og er undervejs tilbage til. Sjælen er på stadig rejse her og hinsides døden.

I 1840-41 var H.C. Andersen på sit livs længste rejse, den såkaldte Orient-rejse, som førte ham ned gennem Tyskland, Frankrig, Italien, via Malta til Grækenland, derfra til Tyrkiet (det er sammen med det endnu dengang halvt tyrkisk prægede Grækenland og de tyrkisk dominerede Balkan-lande det, som her skal forstås som Orienten!), og fra Tyrkiet op ad Donau via Wien og Prag gennem Tyskland tilbage til Danmark. En rejse, som blev til rejsebogen *En Digters Bazar* (1842).

I afsnittet »Orienten« i denne rejsebog er der et kapitel med titlen »Kirkegaarden ved Scutari«. Scutari er det græske navn for det, der nu hedder Üsküdar, et distrikt i Istanbul (dengang en forstad), beliggende ud til Bosphorus-strædet. Lige bortset fra Andersens beskrivelse af stedet er det vel bedre kendt som det sted, hvor Florence Nightingale havde sit hospital under Krim-krigen.

Andersen fortæller i dette kapitel om tyrkernes gravskik, hvordan graven er den dødes hjem, så der aldrig må begraves nogen dér, hvor der allerede er begravet en anden. På hver grav plantes en cypres, så hele kirkegården er én stor skov med veje og stier. Hvor graven er dækket af en stor, flad sten, er der i stenen lavet en fordybning midt i, hvor regnvandet samler sig:

De herreløse Hunde lædske her deres Tørst, og Tyrken, som seer det, finder heri et Tegn paa, at den Døde er sally i Mohammeds Paradiis.

Indskrifterne på gravstenene taler om livets forgængelighed eller rummer en opfordring til at bede for den afdøde. Kvinderne, siger Andersen, er anonyme også i døden. Der er på deres gravsten ikke et ord, som røber deres identitet, kun et udhugget lotusblad smykket med guld: »Ogsaa i Døden er Qvinden her tilsløret, ukjendt for den Fremmede«.

Men som altid digter Andersen hen over det sete, lader sceneriet tale et billedsprog, her et sprog om sjælen:

Intet Hegn indeslutter denne Skov med de Dødes Grave, eensomt og stille er her under disse mægtige Cypresser; den brede Landevei gaaer hen over de omstyrtede Grave; Araberen driver sine Kameler forbi, Klokken paa Dyrets Hals er den eneste Lyd i denne store Eensomhed.

Stille, som de Døde under Cypresserne, ligger foran os Marmorhavet og viser os sine farveskønne Øer; den største der, synes som et lille Paradiis med vilde Fjelde, Viinhaver, Cypres-, Platan- og Pinie-Skove! Hvilken Herlighed seet fra de Dødes Have! denne Herlighed var Forviisningsstedet for styrtede Keisere, Prindser og Prindsesser under det byzantinske Rige; i Klostrene paa disse Øer maatte de sukke, som fattige Munke og Nonner! der er bedre hos de Døde! det Forkrænelige sover der uden at drømme, det Evige stræber mod Gud.

Hvilken Stilhed mellem disse Grave under Cypresserne! i den maaneklare Aften ville vi vandre her. Hvilke mørke Træer! Natten slumrer over Gravene; hvilken lysende Himmel! Livet strømmer ud fra den (Det danske Sprog- og Litteraturselskabs [forkortet: DSL] udgave af *Romaner og Rejseskildringer*, bd. VI, 1944, s. 257).

Et fantastisk stykke prosa, nærværende og stemningsskabende, suggestivt malende og antydende et større perspektiv ud over selve sceneriet. I skildringen af de dødes have finder Andersen lige præcis plads til at antyde sine forestillinger om, hvad der er hinsides døden. Fra kirkegården er der udsigt til de lyksaliges øer, så at sige, en slags

jordisk paradys at se til. Men dette paradys har været et forvisningens sted, her har de detroniserede levet et liv i nøjsomhed og afsavn. Så er der bedre i graven, hos de døde. Der er der ingen skuffelse, intet savn, ingen nød.

»Det Forkrænkelige sover der uden at drømme«, siger Andersen. Dvs. legemet, det dødelige hviler i graven i en drømmeløs søvn, en søvn uden savn. Men: »det Evige stræber mod Gud«!

Det må forstås sådan, at legemet er det forkrænkelige, sjælen er det evige. Og mens legemet hviler drømmeløst i graven, er sjælen *samtidig* i en fortsat bevægelse op mod Gud. Den *er* ikke hos Gud, den er undervejs.

Det understreges så af det følgende scenari med mørket, der hviler over gravene og som kontrast den lysende himmel, om hvilken det siges: »Livet strømmer ud fra den«.

I disse få linier ligger det centrale i Andersens religiøse forestillinger gemt. Det handler ikke om dogmatik – selv om det selvfølgelig et eller andet sted også berører dette emneområde. Det handler om sjælen.

Sådan som Andersen så det, var sjælen principielt udødelig. Det var han bestemt ikke ene om at mene, det var den almindelige opfattelse i hans tid, dvs. i størstedelen af det 19. århundrede. Mennesket har noget evigt i sig, sjælen (eller ånden, det er lidt forskelligt, hvordan det formuleres og med hvilke implikationer). Som skabt af Gud og skabt i hans billede har mennesket også del i det evige, i det guddommelige, hvor svagt det så end måtte komme til udtryk i det enkelte menneske. Kierkegaard siger i *Begrebet Angest* (1844), at ånden er til stede som en mulighed i mennesket. Andersen og Ingemann og flere med dem så enklere på det: sjælen er det evige i mennesket, den del af mennesket, som er i slægt med skaberen, og som stræber tilbage mod eller op mod udgangspunktet, mod det guddommelige. Mere eller mindre.

Sjælen er på en stadig rejse – i livet og efter døden. Allerede i sin første rejsebog, *Skygebilleder af en Reise til Harzen, det sachsiske Schweitz etc. etc.* (1831) er han inde på det. Han siger her i indledningskapitlet:

»O reise! reise!« det er dog den lykkeligste Lod! og derfor reise vi ogsaa Alle; Alt reiser i det hele Univers! selv den fattigste Mand eier Tankens vingede Hest, og bliver den svag og gammel, tager Døden ham dog med paa

Reisen, den store Reise, vi alle reise. Bølgerne rulle fra Kyst til Kyst; Skyerne seile hen ad den store Himmel og Fuglen flyver med over Mark og Enge. Vi reise Alle, selv de Døde i deres stille Grave, flyve med Jorden rundt om Solen. Ja, »reise«, det er en fix Idee hos det hele Univers, men vi Mennesker ere Børn, vi ville endogsaa lege »at reise«, midt under vores og Tingenes store, naturlige Reise.

Her humoristisk formuleret, som tonen er det i hele indledningskapitlet til *Skyggebilleder*, men meningen er klar nok. Vi er i stadig bevægelse, og bevægelsen er ikke kun noget inden for vores konkrete liv her på jorden, den er der i hele universet, og den rækker ud over døden. Sådan som det stod at læse i *Bazarens* kapitel om kirkegården ved Scutari: de døde sover den drømmeløse søvn i deres grave, mens det evige stræber mod Gud.

At det evige, sjælen, er i en fortsat stræben mod Gud efter døden, er ikke en tanke, der er opstået hos H.C. Andersen. Han har på ingen måde patent på den. Den kendes fra andre i tiden (og fra tidligere tider), og den fik på omkring samme tid et monumentalt udtryk i Goethes *Faust*, i slutningen af II. del, hvor Mephisto endelig tror, at han har vundet væddemålet og kan tage Fausts sjæl. Men han må tro om igen, for Fausts »udødelige del«, hans entelechi, stiger opad mod det guddommelige kvindelige urbillede. Fausts stræben, så fejlende han end har været i livet, fortsætter hinsides døden. Bevægelsen er ikke slut, sjælen er stadig på rejse.

Men hvor befinder den sig? Den er i »mellemtilstanden«. Udtrykket er ikke H.C. Andersens, det er Ingemanns. I 1854 udgav Andersens ældre ven og digterkollega et lille versificeret skrift med titlen *Tankebreve fra en Afdød* (genudgivet 1995). I forordet til denne bog siger Ingemann:

I nærværende Digt er saavel den poetiske Brevform, som det hinsidige Standpunkt, valgt som Middel til Beskuelse af en fra Jordlivet udtraadt Charakter og dens mulige Udvikling i en *Mellemtilstand*. Denne nærmeste Tilstand efter Døden svarer her til det aandelige Trin, hvorpaa den tænkte Personlighed er henstillet ved Overgangen fra et uklart og tildels forfeilet Jordliv, medens kun een uforgængelig Traad er fastholdt fra Ende-

ligheds-Labyrinthen i den første bevidste Tilværelse.

[...]

Læren om Mellemtilstanden synes næsten forsvunden i vor Kirke, formedelst Reformatorenes Sky for Katholikernes Skærsild. I den nyere Tid er dog hin vigtige Lære med stor Vægt hævdet og begrundet af protestantiske Theologer, snart udelukkende i Gjenlys af Kirkefædrenes Anskuelse [og her henviser Ingemann i en fodnote til afhandlinger af såvel den hjemlige grundtvigianer, Lindberg, som også en tysk teolog ved navn Maywahlen] og snart i den Lysning, den christelige Forskning senere har søgt at udsprede over det »Usete« [og her er det en særlig fornøjelse for Ingemann i en fodnote at kunne henvise til H.L. Martensen, der just året før, i 1854, var blevet udnævnt til Sjællands biskop efter Mynster. Ingemann henviser til, at Martensen i sin dogmatik, udkommet 1849 under hans tid som teologisk professor, har indrømmet mellemtilstanden en paragraf!].

I dette poetiske miniskrift spiller Ingemann snart på de ironisk-satiriske tangenter, når han skildrer denne »sjæl efter døden«, snart frem-maler han store, suggestive billeder af det mulighedsland, som sjælen nu befinder sig i. Om dette sted og tilstanden dér lader Ingemann sin afdøde sige i skriftets første del:

Et Øieblik det syntes mig
Som Sjælen, splitternøgen, tumled sig,
Forladt af Legem, Tid og Rum,
I tom og formløs Tankehimmel;
Men det var kun hin Dødens Svimmel,
Der gjorde mig en Smule dum.

I næste Øieblik fornåm jeg grandt
Hvorlunde Sjælen selv et nyt Gevant
Udfolded af sit indre Væsens Traade

[...]

Saameget kan jeg kun med Vished sige:
Jeg er i *Mellemtidens* store Rige

[...]

Her Sjælen, Gud skee Lov, er ei forbandet
Til Søvn og Drøm og tomme Skyggeliv;

Men her et nyt og mægtigt Skaberbliv
omtoner mig fra Verdensaltets Strømme [...].

Andersen læste Ingemanns bog og var ikke ganske enig med vennen i hans spekulationer over mellemtilstanden. Men realiteten i denne forestilling var han dog ikke i tvivl om. Også for ham stod det klart, at sjælen var på en rejse, der fortsattes på den anden side af døden.

Det kommer han ind på mange steder, ofte kun udtrykt i forbifarten, men undertiden også som noget afgørende for et helt digt eller en hel fortælling.

Den bedst kendte tekst, der kan belyse dette, vil være »Den lille Havfrue«. Mange professionelle læsere og fortolkere af dette eventyr – især dem fra det sidste halve århundrede – har været svært utilfredse med slutningen på eventyret, hvor Andersen lader sin forsmåede havfrue få, hvad der ligner en noget fad og tynd compensation iblandt »Luftens Døttre«. Den jungianske psykolog Eigil Nyborg (i bogen *Den indre linie i H.C. Andersens eventyr* (1962)) er en af dem. I gennemgangen af »Den lille Havfrue« siger han:

Hvilken smerte, det har forvoldt Andersen, at den lille havfrue opløstes som skum på havet *uden at få en udødelig sjæl* [min fremhævning], ses af eventyrets slutning. Sammen med luftens døtre lader han hende stige op på en rosenrød sky for efter 300 års forløb at svæve ind i Guds rige. Denne slutning virker kunstig, og det er også et spørgsmål, om denne kristeligt farvede redningsmanøvre [der bestemt ikke er Nyborgs kop té, da han overalt i bogen sætter et naturbegreb op imod kristendommen] ville have kunnet forløse en sådan helt igennem hedensk skikkelse. Denne form for forløsning forekommer ikke overbevisende, og Andersens eget liv afgiver da også et tungtvejende vidnesbyrd imod denne tvungne [!] løsnings gyldighed (anf. v. s. 86-87).

Nu er der bare det at sige til det, at Andersen lige fra begyndelsen af har taget sigte på denne udgang på historien. Eventyret udkom i 1837, men det allerførste vidnesbyrd, vi har om historien, stammer helt tilbage fra februar 1836, hvor Andersens veninde i Odense, Henriette Hanck, i et brev (af 12.2.) beder ham om at medbringe »Luftens Døttre«, hvis han kommer til Fyn i løbet af sommeren (se Flemming

Hovmanns kommentar i DSL-udgaven bd. VII, 1990, s. 37). Det må da antages, at eventyrets oprindelige titel har været »Luftens Døttre«, og at slutningen således ikke er en nødløsning på et problem, der er gået i hårdknude for Andersen under skriveprocessen, men har været lige præcis det, han hele tiden har villet sige med sit eventyr.

Hvad er det da, Nyborg og så mange andre ikke har kunnet forlige sig med, eller som de ganske enkelt ikke har forstået?

Det, de ikke har kunnet se hen over afstanden i tid tilbage til 1830'erne, er, at Andersen har villet skildre, hvordan havfruens stræben, hendes omkostningsfulde rejse fra dybet og mørket, fra naturen og dødsэлеmentet og op via menneskeverdenen mod lyset, mod solen og udødeligheden slutter i en *foreløbighed*, i en beskrivelse af, hvordan hun gennem endnu en forvandling genopstår eller rettere genfødes ind i mellemtilstanden, hvor hun i 300 år, dvs. helt parallelt med havfruernes livsforløb – de lever 300 år, hvorefter de bliver til skum på vandet, dvs. bliver til ét med den forgængelige natur – skal *kvalificere sig* til omsider at få del i den udødelighed, som hele hendes rejse, hendes stræben fra først af har været rettet mod. Den *eros* [jvf. Platons *Symposion*], som behersker hendes væsen, er dobbelt, ganske som Platon skildrer den. Den er rettet mod det andet køn, men den seksuelle drift er i virkeligheden brændstoffet for den side af *eros*, der stræber mod identiteten, mod det guddommelige – eller her: udødeligheden, symboliseret ved lyset, solen.

Det er ikke Guds nåde, der frelser en stakkels havfrue, der ikke kan frelse sig selv. Hun ofrer, og hun forvandles, hun stræber, hun løfter sig, til sidst gennem døden ind i den endelige forvandling til et åndeligt legeme. Og her i denne tilstand, i mellemtilstanden, fortsætter hun sin rejse, fortsætter hun med at kvalificere sig til den fuldgyltige forening med lyset.

Tilsvarende forestillinger behersker historien »Pigen, som traadte paa Brødet« (1859). Kernen i den er et folkesagn, som bl.a. kan læses i al korthed hos J.M. Thiele i hans udgave af danske folkesagn. I anden ombæring (1868) af sine »Bemærkninger« til eventyrene siger H.C. Andersen om historien:

Tidligt hørte jeg Historien om *Pigen, som traadte paa Brødet*, der blev til en Steen og forsvandt med hende i Dyn-det. Jeg satte mig den Opgave, psykologisk at løfte hende igjen til Forsoning og Frelse; saaledes er Digtingen

voxt frem (DSL-udgaven af eventyrene bd. VI, 1990, s. 16).

Andersens engagement i den historie ligger naturligvis i, at han ikke – lige så lidt som Ingemann – troede på nogen evig fortabelse eller på et egentligt helvede. Det vidner bl.a. »En Historie« om, en fortælling, som første gang kunne læses i hans rejsebog *I Sverrig* (1851). Derfor vil han give det gamle sagn en fortsættelse med forsoning og frelse.

Det interessante er imidlertid, at han taler om at »løfte« hende »psychologisk«. Hun er altså efter døden i en tilstand, hvor hun stadigvæk kan nås, hvor det er muligt, at en ny udvikling kan ske med hende, at hendes hårde skal og hendes selvfiksering kan brydes op, og »Naadens Dør« lukkes op på klem. Nåden, javel. Men hun skal selv gøre arbejdet. Hun skal sone – konkret udtrykt ved, at hun i en ny skikkelse af en lille fugl skal samle brødkrummer sammen, til hun har et brød magen til det, hun så foragteligt over for livets og Guds gave trådte på. Da omsider forvandles hun igen og bliver til en hvid fugl, der løfter sig på sine vinger og forsvinder ind i solens lys.

Man finder disse forestillinger udtrykt hos Andersen også dér, hvor man mindst skulle vente det. I hans tredje roman, *Kun en Spillemand* (1837), lægges de i munden på hovedpersonen Christians far, skrædderen, der ikke havde ro på sig, men – som Andersens egen far, skomageren – lod sig hverve til hæren og rejste fra kone og barn ud i verden. Alle tror, at Christians far er død, og moderen gifter sig igen (ligesom Andersens mor). Men langt fremme i romanen dukker faderen uventet op igen for en kort bemærkning og får lov til at give sit eget livs og hele romanens rejsemotiv en omfattende begrundelse, der lyder:

Dersom Veien til *den* Salighed, som saavel vor naturlige, som positive Religion [dvs. dels den religion, som vi har med os i kraft af, at den er den menneskelige natur iboende, dels den religion, som er os givet, dvs. åbenbaret, foreliggende i Skriften] lover os, gaær fra Jorden til en høiere Stjerne og fra denne til en endnu mere udviklet og for os mere skicket, da bliver det hele sig udfoldende Liv en stor Opdragelsesreise, en Vandring fra By til By mod det himmelske Jerusalem. Vore Reiser her paa Jorden er et ringe, men anskueligtgjørende Billede af denne større Flugt. Man stifter Bekjendtskaber, vinder Venner,

som man med Taarer skilles fra, idet vi føle det saa bittert tungt aldrig at skulle mødes; vi nødes Timer og Dage at være sammen med Mennesker, som ere os til Plage, og siden, efter Skilsmissen, staae de for os som morsomme Originaler; hvad der voldte os de største Sorger og Ængstelser bliver just Glandspunkter. Fra den himmelske Stad, Maalet for vor Stræben, see vi maaskee paa en Stjernehimme, hvor, imellem de glindsende Punkter ogsaa denne vor Jord findes; vi kjende den som Hjemmet for vor første Tilværelse, og alle Erindringer, som Barndomsminder, foresvæve os. Hvor mon nu de ere, med hvem mine bedste Timer der vare uadskillelige? Dog, hvor de end ere, de erindre de samme Timer og glæde sig som jeg til Gjensynet. Vi pege mod en anden Klode, en høiere Opdragelses Verden, og mindes Leveaarene der. Saaledes see vi alt her paa Jorden tilbage paa en her saakaldet stor Reise og sige, naar vi betragte Kortet: »Paris! ja, der var jeg fire Maaneder! Rom, der var jeg et halvt Aar!« og vi føle Længsel efter dem, vi der fik kjære og maatte skilles fra, men denne Længsel forstyrrer os ikke i Øieblikkets Lykke. Paa Evigheds store Reise skulle vi ikke lære at elske kun Enkelte paa et bestemt Sted, vi ere ikke Jord-, men Himmelborgere; Menneskehjertet skal ikke være en Comet, hvis Straaler kun pege i een Retning, men en Sol, som straalere lige klart til alle Sider (bd. III i DSL-udgaven af Andersens *Romaner og Rejseskildringer*, 1944, s. 144-145).

Det er ikke Ingemann, der høres i baggrunden her, men H.C. Ørsted – foruden at det naturligvis er Andersens egen mening. Ørsted, Andersens ældre ven og åndelige mentor, fysikeren, der fandt elektromagnetismen, grundlæggeren af det, der i dag hedder Danmarks Tekniske Universitet, så sådan på tingene, at sjælen efter døden svang sig op til månen og derfra rejste videre op gennem planetsystemet, en rejse fra trin til trin i et åndeligt univers, en opdragelsesrejse frem mod det endelige møde med den guddommelige sandhed.

Andersen har gjort lidt grin med denne forestilling i sin debutbog, *Fodreise fra Holmens Canal til Østpynten af Amager i Aarene 1828 og 1829*. I bogens 7. kapitel lader han en kæmpe fra Sirius belære læserne og sig selv om følgende:

Hvad er vel vort Verdenshav med alle sine Øer, mod Himlens store Ocean med alle sine svømmende Kloder? Ikke engang saameget, som et lille Blækstænk imod hele det sorte Hav.

Det hele Planet-System, hvortil vi høre, fortalte Manden mig, var ellers ikke andet end en stor Skole, inddeelt ligesom Skolerne paa Jorden, i flere Classer, og i denne skulle Fornuftvæsenerne dannes for den store Evighed. Vi maa nu slet ikke troe, at vi ved Døden strax dimitteres til det store Universitet deroppe. Ak nei! vi ere her paa Jorden endnu ikke længere end i Peblinge-Classen; Døden er kun en lille Examen, der flytter os i en høiere Classe (DSL-udgaven ved Johan de Mylius i serien Danske Klassikere, 1986, s. 41, 2. rev. udg. 2003).

Det er ikke den store alvor, der lyser ud af denne passage, men forestillingen om sjælens forvandling ind i en ny tilstand, dens rejse videre efter døden har ligget Andersen på sinde.

Fra samme år som *Fodreise*, 1829, stammer et digt med titlen »Døds-Øieblikket«, første gang offentliggjort i Kjøbenhavns-Posten, året efter optaget i Andersens første digtsamling, *Digte* (1830). Det lyder som følger:

Hvad er det dog, som lyser? Det luttres for min Sands;
Jeg føler Øiet briste i denne Straaleglands.
Mit Hoved mat sig bøier for Kraften i min Aand,
Og mildt om Hjertet løsne sig alle snevre Baand.
I Døden faae vi Vinger, det troe vi jo som Smaa,
Ja Aanden den faaer Vinger, som Tankens overgaae!

I Stjernerens Systemer, i Midet [dvs. støvgrannet] paa vor
Jord,
Jeg seer en Guddoms Fylde, hvortil jeg ei har Ord.
En Evighed jeg skuer i Alt, selv i mit Bryst,
Og alle Taager synke bag Jordens kjendte Kyst.
I mine Brødres Hjerter nu først jeg læser ret,
Vel er' vi alle Svage, men Ingen ganske slet.

O kunde vi hernenen saa klart i Andre see,
Som i vort eget Indre, vi gjorde dem ei Vee.

I Hver jeg mig gjenkjender, i Store, som i Smaa,
 O, skal vi da i Døden hinanden først forstaae?
 Jeg er saa let, saa salig, saa luttret i min Tro,
 Jeg føler Kamp og Stræben, og dog en himmelsk Ro!

Døden er et gennembrud ind til en anden eksistensform, hvor en højere og friere, af jeget mindre begrænset indsigt bliver tilgængelig, en tilstand, hvor der på én gang er den himmelske ro og dog en stadig stræben. Selv om det er et ungdomsdigt, placerede Andersen det i lyrikbindet af sine *Samlede Skrifter* (førsteudgaven, der begyndte at udkomme i 1853) til sidst som et ultimativt udsagn sammen med sin »Psalme« fra 1853 og digtet »En Digtets sidste Sang« (fra 1844).

Nævnes skal også et andet tidligt digt fra Andersens hånd, en tekst med overskriften »Pauli 1 Cor. 15, 42-44«, som stod at læse første gang i digtsamlingen *Phantasier og Skizzer* (1831). Første strofe af digtet, som i øvrigt er et kærlighedsdigt, lyder således, idet det skal forudskikkes, at ordet »Jordelarven« er et tyskpåvirket ord. »Larve« på tysk betyder en maske, her vel snarere et hylster:

Naar Jordelarven brister
 med sine skjøre Baand,
 Et aandigt Legem slutter
 sig om den stærke Aand;
 Det er de samme Former,
 men i en nyfødt Vaar,
 Og luftigt, klart og herligt
 det kjendte Billed staaer.

Digtets titel er en henvisning til 1 Kor 15,42-44, som da også citeres straks under overskriften:

Legemet, som dør – »det saaes i Forkrænkelighed, det opstaaer i Uforkrænkelighed; det saaes i Skrøbelighed, det opstaaer i Kraft; *det saaes et naturligt Legeme, det opstaaer et aandeligt Legeme*« [Andersens egen fremhævning].

Det er jo lige præcis det, der skildres i »Den lille Havfrue«, det, som en jungianer som Eigil Nyborg har så ondt af, så han hellere vil lade havfruen dø og forsvinde.

For at tale dogmatik, så er det ikke kødets opstandelse, som hverken Andersen eller Ingemann gik ind for. Det er et åndeligt legeme, der opstår, det, som esoterikerne kunne finde på at kalde et astrallegeme, og som Andersen i eventyret om havfruen kunne lade svæve i en fortsat kvalifikationsproces oppe blandt luftens døtre.

I den nye bibeloversættelse lyder det sted, som Andersen broderer på, sådan (sammen med lidt af den kontekst, det står i):

Sådan er det også med de dødes opstandelse. Hvad der bliver sået i forgængelighed, opstår i uforgængelighed. Hvad der bliver sået i vanære, opstår i herlighed. Hvad der bliver sået i svaghed, opstår i kraft. Der bliver sået et sjæleligt legeme [hos Andersen står »naturligt Legeme«, i den af Frederik VI autoriserede udgave af Ny Testamente fra 1822 står der »sandseligt Legeme« – tiderne skifter, og Skriften med dem!], der opstår et åndeligt legeme.

Og længere nede siger Paulus så:

Men det siger jeg jer, brødre: Kød og blod kan ikke arve Guds rige, og det forgængelige arver ikke det uforgængelige. Se, jeg siger jer en hemmelighed: Vi skal ikke alle sove hen, men vi skal alle forvandles, i ét nu, på et øjeblik, ved den sidste basun; for basunen skal lyde, og de døde skal opstå som uforgængelige, og vi skal forvandles.

Det handler om den forvandling, der skal finde sted, når »den sidste basun« lyder, dommedagsbasunen, ikke om den forvandling, Andersen og Ingemann taler om, forvandlingen straks ved dødens tærskel, hvor de så det sådan, at sjælen, menneskets udødelige del gik over i en ny tilstand, iklædtes et åndeligt legeme, et lyslegeme – for at gå videre, stige eller synke og stige igen. dvs. rejse videre, med det formål at kvalificere sig til at nå Gud.

Men selv om Paulus taler om ét tidspunkt og Andersen og Ingemann om et andet, så kan de to digtere, med andre i deres tid, bruge Paulus som støtte for deres forestilling om det åndelige legeme og om den *forvandling*, der skal finde sted. En forvandling, der også kunne

kaldes en genfødsel. Ikke reinkarnation, så langt fra. Men en fødsel ind i en ny tilstand, foreløbig *mellemtilstanden*.

Litteratur

Johan de Mylius: *Forvandlingens pris. H.C. Andersen og hans eventyr*. Høst & Søn, 2004 (ny udgave 2005). Heri især de tre afsluttende kapitler: »Dødsejeblikket«, »Mellemtilstanden« og »Forvandling og genfødsel«.

Johan de Mylius, Docent, dr.phil.
H.C. Andersen-Centret
Institut for Litteratur, Kultur og Medier
Syddansk Universitet, Odense

Redaktion

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

Jette Marie Bundgaard-Nielsen
Hybenvænget 2
8362 Hørning – tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant
Hjortekærvej 74
2800 Lyngby – tlf. 45 88 40 75

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

Hans Vium Mikkelsen
Aastrup Alle 21
6100 Haderslev – tlf. 73 74 58 98

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

Cecilie Rubow
Åbrinken 33
2830 Virum – 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
Græmvej 2
6990 Ulfborg – tlf. 97 49 51 08

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

Kritisk forum for praktisk teologi, 99
25. årgang udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS. Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Ansvarshavende redaktører for nr. 99:
Jørgen Demant og Erik Høegh-Andersen

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: Østrisk baroksej, 17. årh

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved henvendelse 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 25. årg. er kr. 265,- (studerende kr. 215,-). Enkelt-numre sælges for kr. 95,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved henvendelse til forlaget

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet kan rettes til forlaget eller til redaktionens medlemmer