



# Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

114

RELIGIØS MODENHED DECEMBER 2008

# Forord

Kan man tale om religiøs modenhed? Det forsøger vi at gøre i dette nummer om religiøs modenhed, hvor vi har ønsket at få forskellige syn på religiøs modenhed repræsenteret inden for forskellige religioner, inden for både psykologi og teologi og ud fra forholdet mellem dannelse og modenhed. Der er mange forskellige syn på modenhed og forholdet mellem religion og modenhed. Derfor har vi bedt Jens Erik Kristensen bidrage med en artikel om den idéhistoriske udvikling i forholdet mellem modenhed, myndighed og dannelse, og Marie Vejrup Nielsen med en artikel om synet på modenhed og forbindelsen mellem religion og modenhed i psykologien.

I et klassisk teologisk perspektiv forbindes modenhed oftest med viden – at være religiøst moden er at vide noget om kristendommens grundfortællinger, rituelle praksis og vigtigste dogmer. Denne klassiske forståelse af modenhed udfordres i dag. I den moderne verden forbindes modenhed ikke først og fremmest med viden, men med autenticitet og oprigtighed. Et menneske er religiøst moden, hvis religiøsiteten er båret af selvstændige valg og en autentisk følelse. Denne opfattelse af religiøs modenhed beskriver Iben Krogsdal i sin artikel om spiritualitet og religiøs modenhed i et psykologiseret samfund, hvor hun tager os med til et tidslinjeseminar i NLP-regi.

Den udfordring, som denne nye forståelse af modenhed udgør, må de etablerede religioner forholde sig til, hvis de vil forstå, hvor de moderne mennesker og de etablerede religioner går fejl af hinanden. Derfor har vi bedt sognepræsterne Merete Bøye og Eva Holmegaard Larsen beskrive, hvordan mødet mellem kristendom, præst og den moderne religiøsitet foregår, og hvordan præst og kirke bliver udfordret af den moderne forståelse af religiøs modenhed. Samtidig har vi bedt Safet Bektovic overveje, hvilken betydning forståelsen af religiøs modenhed har for, hvordan de enkelte religiøse begreber udfoldes i islam. Bektovic tager blandt andet tråden op fra Marie Vejrup Niensens præsentation af psykologiens forståelse af religiøs modenhed og for-

står derfor primært umoden religiøsitet som en religiøsitet, der er præget af grænsedragning. Manglende religiøs modenhed kan derfor også komme til udtryk i religiøs rigiditet og ikke kun i uvidenhed.

Med disse mange vinkler har vi forsøgt at afdække begrebet religiøs modenhed både idéhistorisk, psykologisk, teologisk og praktisk og håber dermed at animere til en videre debat om, hvad religiøs modenhed er i dag. Er religiøs modenhed primært at forstå som kundskab, må den grænsedragende fundamentalist regnes for lige så moden i religiøs henseende som den velovervejede og åbne troende. Er religiøs modenhed primært at forstå som autenticitet og oprigtighed, kan den selvkonstruerede synkretistiske religiøsitet ikke kritiseres for sin manglende kundskab om de inkluderede religioner. Måske kan der ikke tales entydigt om religiøs modenhed eller måske befinder religiøs modenhed sig i et spændingsfelt mellem kundskab, autenticitet og åben tvivl; men mødet mellem forskellige former for religiøs modenhed er et vilkår for alle religiøse autoriteter i dag, og derfor må det diskuteres.

*Kirstine Helboe Johansen og Inger Lundager*





# Modenhed, myndighed og dannelse

– med særligt henblik på det religiøse

*Jens Erik Kristensen*

Med afsæt i en samtidsdiagnose af det myndigheds- og autoritetstab, der har kendetegnet folkekirken og præsteembedet de seneste årtier, giver artiklen en idehistorisk belysning af begreberne myndighed, modenhed og dannelse. Der skitseres et muligt tidssvarende begreb om religiøs modenhed og dannelse i lyset af individualiseringen og den religiøse pluralisme. Religiøs modenhed og dannelse lokaliseres i evnen til at overskride egen tro og åbne sig mod andres tro, men i respekt for forskellene. Spørgsmålet om religiøs myndighed holdes derimod åbent for videre teologiske overvejelser.

Giver det overhovedet mening at tale om modenhed og myndighed i forbindelse med religion og tro? Eller er det ikke snarere sådan, at religion og tro netop henhører under de former for “selvforskyldt umyndighed”, som Immanuel Kant talte om for mere end 200 år siden, da han bestemte oplysning som menneskets udgang af denne selvforskyldte umyndighed og i samme anledning tilføjede, at “*umyndighed* er mangelen på evne til at betjene sig af sin forstand uden en andens ledelse?”

Noget kunne imidlertid tyde på, at vi i disse år er vidne til et fænomen, man kunne kalde for individers udgang af tidligere tiders *religiøse umyndighed*. Man vil i trosanliggender ikke længere lade sig lede eller belære af religiøse myndigheder eller teologisk kyndighed, man følger om ikke sin egen forstand, så sine egne personlige følelser, fornemmelser og valg. Spørgsmålet er så, om

det på denne baggrund giver mening at tale om religiøs myndighed eller blot om modenhed, og om man kan fordrø dannelse – eller sågar en vis almindannelse – i folks forhold til deres religion og tro? Eller må man ikke fortsat acceptere, at religion og tro netop ikke beror på forstand og viden, men snarere er et indre, privat og personligt anliggende, hvor det handler om følelser, autenticitet og åndelig selvudvikling? Er det i så fald sådan, at man i vore moderne individualiserede, pluralistiske og multireligiøse samfund uden videre må acceptere folks religiøse følelser og meninger, blot fordi de har dem – altså som et udtryk for deres særegne personlighed? Eller fordrer den nye situation, herunder den religiøse pluralisme og religionernes konfliktuelle genkomst i det offentlige rum, ikke netop et nyt begreb om religiøs modenhed og dannelse?

Den følgende artikel prætenderer ikke at give et entydigt svar på disse spørgsmål, men at kaste lys over nogle af de begreber, som spørgsmålet til religionen stilles ud fra – og deres aktuelle valører. Modenhed og myndighed er klassiske begreber, der idéhistorisk set på forskellig vis har henvist til hinanden. Siden slutningen af 1700-tallet har de tilmed været tæt forbundet med begreber som oplysning og dannelse. Selvom vi stadig bruger disse begreber, er det dog ingenlunde indlysende, at de har samme status og valør i dag, som de havde engang. Før man derfor stiller spørgsmålet om religiøs modenhed, myndighed og dannelse i dag, må man have klarhed over, hvad disse begreber egentlig havde på sig og har på sig i dag. Som bekendt er ordet dannelse jo igen kommet til ære og værdighed, men det er både omstridt og uklart, hvad der i dag forbindes hermed. Til forskel herfra (eller måske netop i takt hermed) er de overleverede juridiske og pædagogiske forestillinger om myndighed og modenhed til gengæld gledet noget i baggrunden i de seneste årtier. I en samtid som vores, der idealiserer det ungdommelige og tanken om livslang udvikling, læring og selvrealisering, er selve forestillingen om at blive voksen, moden og myndig på det nærmeste blevet pensioneret. Det er kort sagt ikke længere noget selvfølgeligt og efterstræbelsesværdigt ideal at blive voksen, moden og myndig. Måske er man derfor i dag villig til at acceptere nye former for 'selvforskyldt umyndighed' – herunder alle mulige private og personlige værdier og bricolage-former for tro og religion. Vores forhold til vidensautoriteter, religiøse såvel som videnskabelige, og til politiske og professionelle myndighedsinstanser har kort sagt ændret sig og som følge heraf måske også forholdet mellem tro og viden. Det er således i sig selv tankevækkende, at

overgangen til det såkaldte videnssamfund falder sammen med religionernes massive genkomst.

I det følgende skal vi se lidt nærmere på forholdet mellem modenhed, myndighed og dannelse i et idéhistorisk og et samtidsdiagnostisk perspektiv. Idéhistorisk vil det ske med afsæt i myndighedsbegrebet og dets forbindelse til klassiske forestillinger om oplysning og dannelse fra og med Kant og frem. I et samtidsdiagnostisk perspektiv vil det dernæst handle om at stille skarpt på disse begrebers ændrede status og mulige betydning i dag. Endelig vil det afslutningsvis og i et dannelsesteoretisk perspektiv handle om at skitsere et muligt og tidssvarende begreb om religiøs modenhed og dannelse i en pluralistisk og multireligiøs tidsalder, hvor de traditionelle religiøse myndigheder og vidensautoriteter er anfægtede, men hvor fundamentalismens fare lurer som vrangsidens af en tiltagende pluralisering, individualisering og personliggørelse af tro og religion.

## Myndighed og myndigheder

På dansk bruger vi almindeligvis ordene 'myndighed' og 'myndigheder' på to måder, der begge spiller med, når man skal indkredse, hvad der i dag kan forstås ved 'religiøs myndighed'. I den ene forbindes myndighed *juridisk* og *pædagogisk* med modenhed og alder, som når vi f.eks. taler om 'myndighedsalder'. Det er den personlige myndighed. I den anden er myndighed *forfatningsretligt* og *politologisk* forbundet med suveræniteten og autoriteten: Myndighederne er de instanser, der har suveræniteten, autoriteten og legitimiteten til at træffe beslutninger med gyldighed for et samfund. Som det vil fremgå af det følgende, er de to former for myndighed hverken etymologisk, idéhistorisk eller aktuelt helt uden forbindelse. I spørgsmålet om religiøs myndighed og om de religiøse institutioners og professioners aktuelle myndighedstab er det dog i udgangspunktet vigtigt at holde de to betydninger adskilte for at se, hvor de mødes. Da temaet i dette nummer har sit afsæt i et erfaret *religiøst myndighedstab* og *autoritetstab* de seneste årtier, er det nærliggende at starte med at indkredse, hvori dette tab mere præcist består.



a) *Myndighed som suverænitet og autoritet*

– med henblik på kirkens og præsteembedets myndigheds- og autoritetstab

I den forfatnings- og forvaltningsretlige brug ækvivalerer 'myndighed' som sagt stort set med suverænitet og autoritet. Myndigheder er dem, der varetager og iværksætter den politiske folkesuverænitets (den lovgivende og udøvende magts) autoritative beslutninger og fastlæggelser. Politik har derfor i dette myndighedsperspektiv politologisk kunnet bestemmes som den *autoritative* fastlæggelse og fordeling af goder og værdier med gyldighed for et samfund (Rasmussen 1971: 75f.). De offentlige myndigheder er da de autoriteter, der er bemyndiget til at træffe beslutninger og iværksætte konkrete afgørelser, der vedrører politiske fastlæggelser og fordelinger. Man har i forlængelse heraf kunnet karakterisere den offentlige sektor som et *offentligt myndighedsapparat*. Til dette apparat hører bl.a. en lang række embeder og institutioner bemandet med professioner med kortere eller længerevarende uddannelser, der både politisk og professionelt er autoriseret til at udøve bestemte gerninger med myndighed. Ret beset er både politibetjenten, folkeskolelæreren, daginstitutionspædagogen, lægen og præsten stadig en del af det offentlige myndighedsapparat, fordi de i kraft af politisk autorisation og af professionel vidensautoritet er sat til at udøve offentlig myndighed i henhold til diverse lovgivninger og bekendtgørelser m.v.

Sådan er det imidlertid ikke helt længere, for de seneste årtiers omfattende 'modernisering af den offentlige sektor' har affødt en gradvis transformation af det offentlige myndighedsapparat til et *offentligt bruger-service-apparat*. I takt hermed er de offentlige professioners myndighedsudøvelse og vidensautoritet på forskellig vis blevet anfægtet og udhulet – ikke mindst fra den politiske suverænitets eget hold. Ikke blot gennem kontrol og mistillid, men også fordi deres politiske autorisation har fået konkurrence af et nyt suverænitet- og autorisationsprincip, nemlig *brugersuveræniteten*. *Brugeren* (og ideen om brugerbestyrelser og brugerråd) er en ny figur i det offentlige, der formelt og juridisk blev opfundet så sent som i 1989 i en rapport fra Indenrigsministeriet med titlen *Øget brugerindflydelse på det kommunale område*. Heri bestemmes "brugeren" formelt som en person, der har fået uddelegeret en "ret til med udgangspunkt i sine private interesser og personlige præferencer at gøre sin indflydelse gældende på tilrettelæggelsen af offentlige institutions ydelser" (Indenrigsministeriet 1989).

*Brugeren* er således juridisk og forvaltningspolitisk set en ret ny betegnelse for borgeres og individers måde at stå i forhold til det offentlige myndighedsapparat, hvis betydning for vore forestillinger om politisk myndighed næppe kan overvurderes. Brugeren, hvis promovning blev ledsaget af ønsket om at sætte “individet i centrum”, markerer en grundlæggende ny politisk individualitets- og suverænitetsform. Den føjer sig (ikke helt uproblematisk) til rollen som *statsborger*, hvor man i kraft af valgret og stemmeret både er en del af folkesuverænitets politiske myndighed (via det repræsentative demokrati), men som borger og *undersåt* også genstand for dennes autoritative myndighedsudøvelse. Som bruger bemyndiges man som antydning til at gøre sin umiddelbare og *personlige* indflydelse gældende på offentlige ydelser og gerninger. I nært slægtskab med forestillingen om *kunden* skulle brugeren nemlig erstatte tidligere forestillinger om blot at være (passiv) *klient* og modtager i det offentlige (forsorgs-)system. Hvor “øget brugerindflydelse” ideelt set skulle være formidlet over aktiv deltagelse i lokale brugerbestyrelser og resultere i brugerens forvandling til *aktiv medborger*, da er kundeindflydelsen formidlet over parolen om “øget valgfrihed” og som sådan led i en markedsføring af offentlige ydelser, der skulle fremme indbyrdes konkurrence på kvalitet i serviceydelser mellem de enkelte institutioner. I begge tilfælde er der imidlertid tale om nye former for statsautoriseret indflydelse, som ingen offentlige institutioner endsige professioner helt har kunnet undsige sig – heller ikke kirken eller præsteembedet.

Det er næppe nogen hemmelighed, at præsteembedet ikke længere er forlenet med nogen synderlig stor myndighed endsige med teologisk vidensautoritet. Ganske vist har præster stadig vigtige og anerkendte opgaver at varetage, men i dag er det snarere som *funktionærer* og *mellemledere* i folkekirken som en offentlig organisation, der er sammenlignelig med andre offentlige organisationer, hvor individer og borgere optræder og forholder sig som brugere og kunder. At folkekirken er sammenlignelig med andre offentlige institutioner hænger bl.a. sammen med, at den af befolkningen såvel som af politikere almindeligvis betragtes som en del af den offentlige sektor og dermed som en “statsanalog” institution på lige fod med andre offentlige institutioner. Det “statsanaloge” har historiske grunde, men er i dag knyttet til det forhold, at kirken dels er skattefinansieret, dels at den i sin interne styrelse og opbygning er underlagt folketing og ministerium med bl.a. civilregistreringen som en of-

fentlig myndighedsopgave. Som sådan har kirken imidlertid også kunnet slås i hartkorn med en velfærdsstat, der gennem de seneste årtier har skullet omstille sig fra at have været et “bureaukratisk” og “formynderisk” myndighedsapparat til at blive et “responsivt” og “effektivt” serviceapparat, der er forpligtet til at medinddrage brugerne og tilbyde kunderne valgmuligheder.

I takt hermed og med den succesrige udbredelse af bruger- og kundementaliteten i befolkningen generelt og blandt folkekirken medlemmer betragtes kirkens udtryk og praksis (gudstjenesten og dens former, forkyndelse, undervisning, sjælesorg og diakoni samt de kirkelige handlinger: dåb, konfirmation, vielse, begravelse) derfor i dag med største selvfølgelighed som *offentlige serviceydelser* på lige fod med andre. Udtrykt i kirkehistoriske termer kunne man sige, at de kirkelige *tjenester* (i den teologiske dobbeltbetydning af *municipalia*: pålagt opgave/pligt og *officia*: offentligt bemyndiget embede) tendentielt er blevet omdøbt til *religiøse og rituelle serviceydelser*, hvor det ikke længere er Vorherre, evangeliet eller den teologisk rette forkyndelse af det, der står i centrum, men netop den moderne brugers personlige ønsker og behov. Denne glidning fra teologisk autoriserede og normerede tjenester og myndighedsudøvelse til en bruger- og kundeorienteret servicering viser sig bl.a. i en stadig mere udbredt forventning om, at kirke og præst står til rådighed, at de er lydhøre og imødekommende over for brugerne i forhold til tilrettelæggelsen af de kirkelige handlinger – og i forhold til deres personligt tonede eller synkretistiske trosformer.

Denne udvikling kaster således et vist lys over præsteembedets teologiske myndigheds- og autoritetstab de seneste årtier. Det er for så vidt umiddelbart beslægtet med lærerens, lægens og en lang række andre offentlige embeders og professioners situation. Men det komplicerer også selve spørgsmålet om religiøs myndighed i dag, hvor det står klart, at og hvorfor den forkyndende og gudstjenende *embedsmand* med teologisk autoritet og ministeriel bemyndigelse er under afvikling til fordel for den responsive, formidlende og servicevendende *funktionær*, der med stærkt reduceret myndighed og teologisk autoritet skal stå til rådighed for brugere, der så at sige pr. definition selv formodes bedst at vide, hvad de har brug for, hvad der er værd at tro på og hvordan. Dette tab har man så de seneste årtier forsøgt at kompensere for, dels gennem en professionalisering af præsters *praktiske* (sociale, kulturelle, diakonale, kommunikative, terapeutiske, organisatoriske og ledelsesmæssige m.fl.) kom-

*petencer*, dels gennem indførelse af nye og tidstypiske organisations- og ledelsesformer, der som i resten af den offentlige sektor stort set er importeret og kalkuleret fra den private sektor (New Public Management), dels gennem opstilling af nye kvalitetskrav og ‘succeskriterier’ for præstens og kirkens ydelser. Præsteembedet er i takt hermed ved at blive en praktisk profession båret af praktiske kompetencer snarere end teologiske kvalifikationer og viden(s-autoritet). Disse nye vilkår har ganske vist endnu ikke formået at sætte deres præg på de teologiske fakulteter og uddannelser, men fylder desto mere i præsternes efter- og videreuddannelsessystemer.

I et lidt mere overordnet perspektiv kunne man også karakterisere præsteembedets aktuelle myndighedstab og dets kompensationsformer ved at sige, at myndighed/autoritet (der klassisk er knyttet til embedet, forkyndelsen og missionsbefalingen) og kærlighed/omsorg (der er knyttet til diakonien og sjælesorgen) falder fra hinanden. Eller om man vil: de “faderlige” og “moderlige” dimensioner i præsterollen spaltes. Myndighedsdimensionen personaliseres, hvilket vil sige, at den i stigende grad står og falder med præstens *personlige* egenskaber, karisma og udstråling. Samtidig intimiseres og profaniseres den professionelle relation mellem præst og “bruger” til et personligt-omsorgsforhold, hvor brugeren pr. definition er udset og opfundet til at spille førsteviolinen. Det er længe siden, præster havde (fader-)autoritet, hvilket kunne være en af forklaringerne på overvægten af kvindelige teologistuderende og præster de seneste årtier. Samtidig forsøger man i dag at kompensere for den overdrevne “moderliggørelse” af præsterollen ved hjælp af professionalisering og en organisatorisk-ledelsesstrategisk oprustning, der imidlertid hverken genskaber myndighed eller autoritet. Fra at have været en *myndighedsperson* med *embedsautoritet* baseret på teologiske kundskaber må den moderne personaliserede præst affinde sig med at være blevet til en *responsiv serviceagent*, der henter sin primære autorisation fra personaliserede brugeres og troendes tilfredshed og kvalitetsvurdering – og heri først og fremmest må forlade sig på sine personlige egenskaber og kompetencer. Den (stats-)autoriserede forkynder er vejet til fordel for blandingen af idealisten, omsorgsagenten, den åndelige vejleder, terapeuten og sælgeren (sidstnævnte som enheden af forkynderen, ritualforvalteren og missionæren), der kan forsvare og erobre markedsandele på det multireligiøse marked i en tid præget – ikke af øget se-

kularisering, men af religionernes massive og plurale genkomst i det offentlige rum og en deraf følgende skærpet kamp om opmærksomhed.

Disse udviklingstendenser gælder først og fremmest for de luthersk-protestantiske kirker, hvor de har kunnet knytte an til en lang tradition for troens individualisering i og med det såkaldt almindelige præstedømme. I den katolske kirke antager autoritetstabet formodentlig andre og mindre udprægede former, dels fordi kirken og præsten her spiller en anden rolle teologisk set (som formidler af Guds nåde), dels fordi den katolske kirke har sit transnationale centrum i Rom – og ikke i nationalstater med eller uden adskillelse mellem stat og kirke. Som følge heraf er den katolske kirke som trans- eller multinational måske også bedre rustet til den aktuelle situation end de protestantiske – medmindre disse vel at mærke tildeles en ny rolle i et nationalt projekt, f.eks. nationalstaternes oprustning af deres kulturelle identitet og sammenhængskraft i lyset af globaliseringen (Kristensen 2007b).

Under alle omstændigheder er det forkert at betragte præsteembedets antydede myndigheds- og autoritetstab som endnu et udslag af *øget sekularisering*, af en styrket religionskritik eller en stigende a-religiøsitet – snarere tværtimod. Sekularisering er ikke længere den rette eller relevante optik at anlægge, hverken på den aktuelle samfundsudvikling eller på det moderniseringspres, der tendentielt har transformeret folkekirken til en bruger-servicevirksomhed. Religionens tid er ikke forbi og sekulariseringen har med Hans-Jørgen Schanz' ord sekulariseret sig selv (Schanz 1993: 78). Det seneste årti har vi bevæget os over i en post-*sekulariseret* tidsalder. Ikke blot er religionskritikken generelt taget af, men religion i alle mulige afskygninger er hastigt på vej tilbage som en afgørende kulturel, sociologisk, politisk og for den sags skyld også økonomisk faktor i globaliseringens, individualiseringens og multikulturalismens tidsalder. Ej heller er det en tiltagende religionskritik, der har berøvet præsteembedet myndighed og autoritet.

Der er snarere tale om et moderniseringspres, der hvad folkekirken og præsteembedet angår ikke blot kommer "ovenfra", fra en politisk modernisering af kirken som offentlig institution. Den stammer i lige så høj grad fra en langstrakt modernisering af det religiøse liv og de religiøse udtryk i form af en øget individualisering og personliggørelse af menneskers forhold til tro og religion. Individualisering er ikke et nyt fænomen og den har for troens og religionens vedkommende sine lange aner tilbage, først og fremmest til Luthers

forestilling om det almene præstedømme. En anden relevant idéhistorisk baggrund for de seneste årtiers individualisering af forholdet til tro og religion er uden tvivl romantikkens ekspressivistiske individualisme, der fra at være forbeholdt de få (litterater, kunstnere, intellektuelle) har fundet masseudbredelse i takt og alliance med efterkrigstidens konsumkultur. Den kulminerede i 1960'ernes 'ekspressivistiske revolution' (Taylor 2002), der af andre er blevet betegnet som den '2. individualistiske revolution' (Lipovetsky 1983) eller den '2. individualiseringsbølge' (Beck 2000).

Hvor individualisering i det moderne samfund indtil efterkrigstiden sociologisk var forbundet med en homogenisering af befolkningen, da har de seneste årtiers individualiseringsprocesser antaget karakter af en *heterogenisering* (Schmidt 1999a: 110f.). Den har som sådan udstyret vore samfund med et individ, der ikke blot er frisat fra forud givne normer, traditioner og rolleforventninger, men tilmed kræver *at udfolde sig som person* og at udtrykke sin autentiske og originale personlighed. Den socio-kulturelle individualisering har i stigende grad gjort det muligt og nødvendigt at forstå sin egen biografi som en proces, der under overskrifter som 'selvudvikling' og 'selvrealisering' går ud på forsøgsvis at realisere en særegen personlighedskerne – med eller uden eksplicit reference til romantikkens autenticitetsideal (Honneth 2003: 51f).

Mest umiddelbart viser disse nye individualiseringsformer, hvad folkekirken angår, sig som et moderniseringspres "nedefra" eller "indefra" – nemlig som et pres fra folkekirkens egne medlemmer, der "ovenfra" er blevet bemyndiget til at kræve, at kirke og præst skal være mere "responsive" over for de moderne brugeres personligt-religiøse følelser, meninger, værdier og rituelle præferencer. Dette nedefra-kommende pres har altså som antydet haft en vigtig tilskynder og allieret i et moderniseringspres, der kom "ovenfra", nemlig fra de forvaltningspolitiske reformbestræbelser, der herhjemme førte til lanceringen af "brugeren" og "kunden" som de nye og politisk særdeles indflydelsesrige suverænitetsfigurer i styringen og vurderingen af offentlige institutioners virke og professioners ydelser. Og såvel brugeren som kunden var som antydet produkter af politikken forsøg på at sætte 'individet i centrum' og dermed imødekomme den øgede individualisering. Dertil kommer endelig et pres "udefra" gennem de seneste årtier, der stammer fra globaliseringen og stigende religiøs pluralisme, først og fremmest i form af islams stadig mere

synlige og konfliktuelle tilstedeværelse i det danske samfund, der i takt hermed er på vej til at blive et multireligiøst samfund.

Opsummerende kan man derfor sige, at præsteembedets aktuelle myndigheds- og autoritetstab er knyttet til historien om kirkens modernisering og transformation til en offentlig bruger-servicevirksomhed i en postsekulariseret tidsalder præget af nye former for religiøs og ekspressiv individualisme, men også af en øget religiøs pluralisme og fundamentalisme. Denne historie antyder derfor også, hvor spørgsmålet om *religiøs myndighed* i dag tilsyneladende er flyttet eller må flyttes hen, nemlig over på den individualiserede brugers og den personligt troendes side. Spørgsmålet er da, om kirkens og præsternes aktuelle autoritets- og myndighedstab ret beset er den nødvendige konsekvens af sognebørnenes eller bruger-lægfolkets *religiøse selvoplysning*. Denne kunne vi så med en let omskrivning af Kant bestemme som “menneskets udgang af dets selvforskyldte *religiøse* umyndighed” forstået nu som “mangelen på evne til at betjene sig af sin egen tro uden en andens ledelse” – heriblandt kirkens og præstens. Faktum er, at kristendommen som tidligere monopol-religion mister indflydelse, samtidig med at der viser sig en øget skepsis og ‘antiautoritet’ over for trospåstande og livsanskuelser, der er indeholdt i kristen dogmatik. I stedet er man vidne til en situation med øget religiøs pluralitet, synkretisme og fundamentalisme, der gør religionernes fredelige, ‘modne’ og ‘oplyste’ sameksistens i samfundet til den egentlige udfordring.

I denne problematik mødes den første og ovenfor skitserede betydning af ordet ‘myndighed’ med den anden, nemlig den juridisk-pædagogiske, hvor myndighed ikke henviser til den politiske *suverænit*et og *autoritet*, men til forestillingen om personlig *modenhed*, *oplysning* og *dannelse*.

#### *b) Myndighed som modenhed, oplysning og dannelse*

I dansk ret betegner myndighed en persons evne til at forpligte sig i retshandlinger og til at råde over sin formue uden bistand af en værge eller formynder. I denne betydning er personlig myndighed derfor uløseligt forbundet med alder og med modenhed. Det handler om, hvornår en person anses for at have nået ‘skelsår og alder’ og dermed at være moden nok til at kunne stå inde for egne handlinger og forpligte sig i juridiske forhold såsom kontraktindgåelse uden forældres samtykke. Dette er kernen i begrebet om *myndighedsalderen*,

der i Danmark som bekendt er 18 år. Før da er man at betragte som *mindre-årig* og juridisk set som *umyndig*.

Forholdet mellem modenhed og myndighed er imidlertid mere komplekst end som så – både idéhistorisk og aktuelt. Det handler grundlæggende om forholdet mellem natur og ret, det naturlige og det juridiske. Myndighed har historisk set altid forudsat grader af modenhed, men modenhed har mange former og stadier, der ikke er sammenfaldende med den juridiske eller moral-filosofiske bestemmelse af myndighed som autonomi (selvom man f.eks. på engelsk oversætter det tyske 'Mündigkeit' med 'maturity'). Man kan nemlig være moden i kropslig og kønslig forstand uden at være det i juridisk, moralsk eller kognitiv forstand. Før vi vender tilbage til spørgsmålet om, hvorvidt det i dag giver mening at tale om religiøs modenhed eller sågar myndighed, skal vi derfor kort se på nogle af de begrebs- og idéhistoriske momenter ved dette forhold mellem modenhed og myndighed, der fra og med slutningen af 1700-tallet også forbinder sig med forestillingen om oplysning og dannelse.

Forbindelsen mellem modenhed og myndighed har en lang og kompliceret historie i den vesterlandske kultur. For at gøre en lang historie kort kommer det danske ord 'myndighed' fra det tyske 'Mündigkeit', som er et retsbegreb afledt af det gammeltyske ord 'Munt', der betegner husfaderens stilling som *husherre*, *forsørger* og *formynder* i forhold til sin hustru, sine børn og sit tyende. 'Munt' er formodentlig dannet af den germanske rod 'mundo', der er beslægtet med det latinske 'manus' (hånd) og betyder noget i retning af den beskyttende og ledende hånd, der er bestemt ved sin autoritet og forsørg indadtil og ved sin beskyttelse og ansvar udadtil (Sommer 1978: 225f; Fink 2007: 571). Selvom 'Mündigkeit' således etymologisk er afledt af 'Munt', så betyder det sagligt det modsatte, nemlig at stå uden for eller være kommet fri af husfaderens herredømme, formynderi og beskyttelse som en, der selv bestemmer sine handlinger og retligt kan og vil stå inde for dem. Dette gjaldt historisk set kun for sønnerne – kvinderne skiftede ved ægteskab blot husherre. Forudsætningen for, at sønnerne selv kunne blive myndige i betydningen uafhængige og selvstændige var, at de var selvforsørgende, hvilket faldt sammen med, at de selv kunne stifte en husstand og blive 'Munt' eller formynder.

Romerretten havde ikke noget ækvivalerende begreb om myndighed, men derimod en forestilling om 'emancipatio', der betegnede den retshandling, hvori husfaderen frisætter sin søn (eller sine slaver) og dermed myndig-



gør dem juridisk. Det germanske 'Mündigkeit' blev derimod oversat med enten 'maiorennitas' (fuldvoksen) og/eller 'pubertas' (kønsmodenhed), altså med forskellige aldersbetegnelser og modenhedstrin, der trækker myndighedsproblematikken væk fra 'emancipatio' som den retlige akt, hvor man myndiggøres. Når myndighed i stedet blev knyttet til alderstrin og modenhed blev man af samme grund nødt til at operere med flere former for modenheds- og myndighedsaldrer, der svarede til de forskellige former for retlig status og sociale roller, man som voksen kom til at indtage (i forhold til ægteskab, straf, valg- og stemmeret m.v.).

Forbindelsen mellem myndighed og modenhed gjorde det med andre ord svært at operere med præcise bestemmelser af, hvornår en opvoksende er blevet myndig. Siden 1700-tallet har myndighed dog generelt været forbundet med evnen til økonomisk selvopretholdelse. Myndig var man med andre ord, når man var i stand til at forlade familien, at blive herre i eget hus og forsørge sig selv. Således også hos den tyske filosof Immanuel Kant, der som den første i nyere tid gjorde myndighedsproblematikken til genstand for en filosofisk refleksion og samtidig forfremmede det til et historiefilosofisk nøglebegreb.

Kant forbandt i udgangspunktet også myndighed med modenhed, men han oversatte romerrettens klassiske spænding mellem 'pubertas' og 'maiorennitas', altså mellem den kønslige modenhed og den retlige myndighed, til en pædagogisk spænding mellem 'naturmennesket' og det 'borgerlige menneske'. Problemet for Kant var nemlig, at naturen har forsynet os med to anlæg til to forskellige formål, nemlig menneskeheden som dyreart og menneskeheden som sædelig art. Der er kort sagt forskel på den naturlige og den kulturelle myndighed (Kant 1993b: 91f). Problemet er, at naturmennesket i en bestemt alder allerede er mand, selvom det borgerlige menneske (der dog ikke ophører med også at være et naturmenneske) stadig kun er en yngling eller en mindreårig, der i den moderne borgerlige tilstand endnu ikke er i stand til at forsørge sig selv og i endnu mindre grad sit afkom. Den indre spænding i myndighedsbegrebet mellem naturlig og juridisk-kulturel modenhed kom således hos Kant til at udtrykke et antropologisk set langt mere prekært forhold, nemlig det at mennesket på en og samme tid både skal være natur og mere end natur; det skal ikke blot kunne sikre sin selvopretholdelse, men samtidig skal det realisere socialitet og sædelighed.

Kant tillagde imidlertid også myndighedsbegrebet en bredere historiefilosofisk betydning, idet han i lighed med andre oplysningstænkere antog, at der er analogi mellem barnets udvikling til voksen og menneskehedens historie. I begge tilfælde handler det om den fulde udvikling af menneskets naturanlæg og fornuftsevne med henblik på, at det enkelte menneske såvel som menneskeheden skulle blive myndige. En afgørende pointe for Kant var imidlertid, at den juridisk-kulturelle myndighed ikke indtræder af sig selv med historiefilosofisk nødvendighed. Det enkelte individ må selv bidrage hertil og gøres så at sige medansvarligt for den samlede historiske proces frem mod myndighed. Det fremgår af Kants lille skrift "Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?" fra 1784. Heri bestemte han oplysning som "*menneskets udgang af dets selvforskyldte umyndighed. Umyndighed* er mangelen på evne til at betjene sig af sin forstand uden en andens ledelse. *Selvforskyldt* er denne umyndighed, når årsagen til den ikke ligger i forstandens mangler, men i manglende besluttsomhed og mod til at betjene sig af den uden en andens ledelse. Sapere aude! Hav mod til at betjene dig af *din egen* forstand! Er altså oplysningens valg-sprog" (Kant [1784] 1993a: s. 71).

Kants berømte svar, der næsten kan stå som en art oplysningens imperativ, er på mange måder tidløst i sin enkelhed og radikalitet (Fink 2007). Oplysning er menneskets såvel som menneskehedens udgang af umyndigheden og et skridt frem mod en kommende myndighed. Fra sin historiefilosofi kendte Kant nemlig den retning, som mennesket ved egen kraft, mod og beslutsomhed måtte gå i. Oplysning er menneskets eget bidrag til historiens fremskridt mod det bedre, nemlig mod fuldendelsen af menneskehedens artsanlæg og dermed mod realiseringen af menneskeligheden i menneskehedens historie. Kant sammenkoblede hermed individualitet, fornuft og menneskehedens historiske udvikling af sine naturlige anlæg. Mennesket er det dyr, hvis fornuft udvikles i brug såvel hos den enkelte som i arten.

Det er med andre ord mennesket – det enkelte menneske – der i sin egen-skab af menneske skal have mod til at bruge sin forstand – dets fællesmenneskelige artsken-detegn. Naturen har ved at kende det enkelte menneske fri for fremmed ledelse udspillet sin rolle som formynder, hvilket Kant i sin historiefilosofi illustrerer ved at udlægge syndefaldet som en emancipationsakt (emancipatio), der handler om frisættelsen af naturens moderskød (Kant 1993b: 88). Men mange vil ikke tage denne frihed og frisættelse til selv at tæn-

ke og handle på sig, hvilket er forklaringen på, at umyndigheden for Kant også var "selvforskyldt", hvad enten det nu skyldes fejhed, dovenskab, dumhed eller hang til at have formyndere. Oplysning er ikke desto mindre både et personligt og et fællesmenneskeligt anliggende, og det er en universel og tidløs livsopgave for alle mennesker som mennesker – uanset køn, kultur, klasse, kultur, nationalitet, religion m.v.

Oplysning handler bogstaveligt talt om at skaffe lys, hvor der før var mørke og om at sprede uvidenhedens, fordømmenes og de ubegrundede autoriteters tåge. Kun de traditioner og autoriteter, der kan modstå fornuftens kritik og retfærdiggøre sig over for fornuftens domstol og dens frie og offentlige prøvelse fortjener at blive adlydt og respekteret af et fornuftigt menneske. Oplysning er at være selvberørende og selvstændig i forhold til ydre autoriteter, ikke at forkaste alle autoriteter, men at skelne mellem dem, der lader sig begrunde fornuftigt over for alle mennesker. En myndig brug af sin forstand og sin viden ligger ikke under for dogmatik og fundamentalisme.

Oplysning handler imidlertid ikke blot om at erhverve sig ny og bedre viden og større indsigt. Kant bestemmer derimod oplysning som en udtræden af umyndigheden, der ikke beror på viden alene, men på beslutsomhed og mod til at tænke på egen hånd og til selv at tage stilling uden at støtte sig til ubegrundede autoriteters ledelse. Myndighed er således ikke længere et resultat af en fremmed retsakt (som i romerrettens emancipatio), men en opgave og et mål for egne handlinger. Det afgørende er ikke, hvor stor viden, man har erhvervet sig, men evnen til at integrere sin viden i sin levevis og drage personlige konsekvenser af den. Det handler om at forholde sig reflekteret, spørgende og selvkritisk til sin viden, om at vide, hvad man ved og ikke ved, om at stå ved sin viden, men uden skråsikkerhed over for velbegrundet kritik (Fink 2008).

Myndighed i brugen af forstanden er imidlertid ikke noget man er født med eller noget, der kommer af sig selv. Både menneskeheden og den enkeltes oprindelige tilstand er en tilstand af umyndighed og uforstandighed, hvor der er brug for andres ledelse og formynderi. En vis modenhed er med andre ord forudsætningen for brugen af ens egen forstand uden andres ledelse. Myndighed forudsætter med andre ord modnings-, opdragelses- og dannelsesprocesser og indtræder ikke pr. automatik ved f.eks. 18 års alderen. Faktisk kan myndighed i Kants brug af ordet slet ikke erhverves en gang for alle, den skal fortsat udvikles ved at udøves aktivt. Kants pointe var desuden, at oplys-

ning kun kan finde sted, når man bruger sin fornuft offentligt – i den offentlige diskussion, da den private brug af fornuften ikke er fri. Da den enkelte generelt havde svært ved at arbejde sig ud af sin umyndighed, satte Kant sin lid til et publikum af lærde og selvtænkende, der kunne tilskynde andre til at tænke selv. Oplysning kunne kun være et resultat af den offentlige brug af fornuften, for så vidt denne henvender sig til “det egentlige publikum: hele verden”. Den krævede blot frihed til at gøre offentlig brug af fornuften, hvilket vil sige, at man var i stand til at hæve sig op over sine private særinteresser og tale som fornuftsvæsen, der offentligt henvender sig til andre fornuftsvæsener. Uden ytringsfrihed i en offentlighed derfor ingen tænkefrihed. Umyndighed var altså ikke noget, der kun kunne lægges den enkelte til last; den kunne også skyldes magt og institutionelle forhindringer. Derfor måtte man tillade, at der foregik en fri og ucensureret offentlig diskussion af alle spørgsmål – herunder også af trosspørgsmål, selvom de unddrager sig rationel besvarelse. Man måtte være i stand til at diskutere og tale *om* tro offentligt på lige fod med videnskabelige, politiske eller æstetiske spørgsmål. Givet disse betingelser kan oplysning til gengæld foregå i alle kulturer.

## Myndighedens dannelse

Myndighed i betydningen fornuftig selvbestemmelse i frigørelsen fra andres ledelse og formynderi forudsætter som sagt ikke blot mod og beslutsomhed hos den enkelte, men også en fri offentlighed samt ikke mindst opdragelse og dannelse. Kant var som andre af sine samtidige klar over, at de høje normative krav til oplysning som afvikling af umyndighed kun gav mening, hvis de også kunne forbindes med forestillinger om, hvordan man via opdragelse og dannelse kunne forme mennesker, der var opgaven voksen og dermed modne til at deltage i oplysningen. En sådan opdragelse tænkte Kant sig i sine pædagogikforelæsninger formidlet over disciplinering, kultivering, civilisering og moralisering – uden dog her at være konsekvent i sin brug af hverken myndigheds- eller dannelsesbegrebet. At blive myndig var ikke blot et oplysningsprojekt, men en dannelsesproces, hvori det handlede om individualitetens dannelse til myndighed.

Sammentænkningen af Kants oplysnings- og myndighedsbegreb med et dannelsesbegreb skete dog først med den tyske nyhumanismes *Bildungs*begreb i årtierne efter Kants skrift om oplysningen (Haugaard Jeppesen & Kristensen 2002). Meget kort fortalt handlede *Bildungs*begrebet, som det blev udfoldet hos bl.a. Wilhelm von Humboldt, om at udfylde og konkretisere Kants begreb om menneskets fornuftige selvbestemmelse. Men med nyhumanismen og den tyske romantik (Humboldt, Schlegel, Schleiermacher o.a.) er man vidne til en opvurdering af det individuelle og en omvendning af hierarkiet mellem det almene og det individuelle i forhold til Kant. Humboldt ville helt i tråd med Kant styrke individets frie selvbestemmelse og muligheder for at danne sig til et fornuftigt og myndigt menneske (Kristensen 2007: 44ff). Realiseringen af denne mulighed var imidlertid pålagt mennesket selv, da menneskets bestemmelse som et frit og selvaktiverende væsen er indeholdt i det selv. Det var med andre ord et dannelses- og ikke blot et opdragelses- eller oplysningsprojekt, og en sådan dannelse beroede ifølge Humboldt på individets selvaktivitet og selvdannelse, mere præcist på aktiveringen af den enkeltes etisk-æstetiske og ekspressive selvforhold med henblik på at få den ydre livsform til at stemme overens med den indre karakter. Dannelse blev knyttet til udviklingen af menneskets individuelle *særegen*hed og karakter, der skulle bidrage til at berige og fuldkommengøre det *almene* begreb om menneskeheden. Det almene ved mennesket var dermed for Humboldt netop dets individualitet som denne fremstod som resultatet af dets livslange bestræbelse på at give det almene – humaniteten – form i sin unikke individualitet. Humaniteten kan kun realiseres i hvert enkelt individs individualiserede former. I denne forstand var dannelse identisk med en åndelig og moralsk individualiseringsproces i mødet med og den aktive tilegnelse af det almene (dvs. af videnskab, af historiske objektiveringer af tidligere og eksemplariske former, hvori menneskets frihed og selvbestemmelse har antaget gestalt). Individualitetens dannelse forudsatte således, at man overskred sig selv i retning af det almene, men med henblik på at danne en beriget og almen individualitet (Kristensen 2007: *ibid*).

Vi skal ikke følge denne problematik yderligere her, men se på den mulige reaktualisering af myndigheds- og dannelsesproblematikken i dag med særligt henblik på det religiøse. Det må som tidligere nævnt ske i lyset af individualiseringen og det forhold, at en ny individualitetsform har gjort sig gældende – en form, der kræver en modernisering af de klassiske bestemmelser af myn-

dighed og dannelse. Det åbne spørgsmål er, om det overhovedet giver mening at geninvestere i myndigheds- og dannelseskategorien på disse betingelser.

## Religiøs modenhed og dannelse i en multireligiøs tidsalder?

De seneste årtiers individualisering af troendes forhold til tro, religion og religiøse institutioner har i ledtog med en stigende religiøs pluralisme og diversitet gjort spørgsmålet om religiøs modenhed og myndighed til et påtrængende kulturelt og integrationspolitisk problem. I den religiøse individualismes og den religiøse pluralismes tidsalder må træde selvforholdet til ens tro og forholdet til de andres tro i centrum for forestillingen om religiøs modenhed og myndighed, da man som oplyst og troende individ er henvist til at forstå og forholde sig til sin tro i lyset af, at der er nogle, der tror anderledes og på andre religioner. Enhver kan ganske vist godt forblive salig i sin tro, men i en situation med religiøs pluralisme må det høre til religiøs modenhed, at man i sin tro er i stand til at *overskride* sin tro og forholde sig og sin tro til andre religioner og trosformer på en måde, der gør det umuligt at opretholde fordomsfulde opfattelser af andre religioner, og fundamentalistiske forestillinger om ens egen.

Dette er en del af det nye multireligiøse vilkår – og det er ikke mindst et problem for såvel kristendom og kristne som for islam og muslimer, da de begge i udgangspunktet er principielt antipluralistiske (Mortensen 2005: 158). Ikke desto mindre er det for mig se dét, religiøs modenhed i dag må handle om, hvis man skal undgå religiøs bornerthed og selvtilstrækkelighed såvel som religiøs fundamentalisme. Spørgsmålet er så, hvordan man fremmer en sådan religiøs modenhed på individualiseringens og den religiøse pluralismes uafviselige vilkår?

Dette er først og fremmest et religionspædagogisk og -didaktisk spørgsmål, som jeg ikke kommer nærmere ind på her (Büttner et al. 2007). Et af de mere almene filosofiske svar ville naturligvis være mere oplysning og viden om ens egen såvel som andres religioner, men problemet i dag er formodentlig ikke mangelen på viden og oplysning. Aldrig har muligheden for at skaffe sig religiøs viden eller adgang til viden om andre religioner været større end i

dag, men nem adgang til viden betyder jo ikke nødvendigvis, at folk også skaffer sig den. Mere oplysning og viden gør heller ikke i sig selv folk mere myndige, som allerede Kant bemærkede. Religiøs modenhed handler dermed snarere om den individuelle måde at forholde sig til tro og viden, altså både til sig selv og forholdet til ens egen tro og til andres tro og andre religioner. Derfor forekommer det i udgangspunktet mere relevant at søge hjælp i den klassiske tyske dannelsesproblematik end i moderniserede udgaver af Kants oplysnings- og myndighedsprojekt, som man f.eks. finder hos den unge Habermas i 1960'erne og 70'erne, hvor myndighedens dannelse er knyttet til det quasi-transcendentale begreb om den "emancipatoriske erkendelsesinteresse". Den tyske dannelsesproblematik kan nemlig stadig levere et relevant bidrag til et aktuelt begreb om modenhed og dannelse på individualiseringens vilkår (Hammershøj 2003: 61ff). Og måske kan denne problematik i kraft heraf også give et muligt indhold til en forestilling om *religiøs (selv-)dannelse* som baggrund for et tidssvarende begreb om religiøs modenhed.

Som antydnet var dannelsesbegrebet i sin klassiske (nyhumanistiske) form tænkt som og knyttet til en individuel selvpraksis, der ganske vist var orienteret mod individualitetens dannelse, altså mod udfoldelsen af den særegne personlighed, men som noget der i frihed skulle ske gennem en (selv-) *overskridelse*. Selvoverskridelsen gjaldt ikke blot enhver form for faglig, moralsk eller religiøs bornerthed, men mere generelt overskridelsen af det partikulære individuelle selv i retning af det større, det højere og det mere almene. Ambitionen var en dannelse til humanitet eller menneskelighed, der så kunne hente sine idealer og forbilleder i den græske antikke kultur. Ideen var, at man i sin særegne individualitet skulle nå frem til at udtrykke det alment menneskelige.

Grundformen i denne dannelsesforestilling og principielt i enhver form for dannelse var altså (selv-)overskridelsen og ideen om, at man i kraft af sin egen frie og myndige fornuft skulle arbejde sig ud over sin individuelle bornerthed og gennem mødet med det alment menneskelige arbejde sig frem mod en dannet og beriget individualitet. Filosofen Lars-Henrik Schmidt har træffende sammenfattet denne grundform i dannelsen som en "individualitetsoverskridende individualitetsforsikring" (Schmidt 1999b: 263ff), og netop dette moment gør i moderniseret form det tyske dannelsesbegreb relevant i individualiseringens tidsalder som modvægt mod den blotte personlige selvudvikling og selvrealisering. Det *individualitetsoverskridende* er det, der sikrer,

at dannelse ikke bliver til selvtilstrækkelig – og regredierer til selvcentreret – personlighedsudvikling, hvorimod det *individualitetsforsikrende* sikrer, at individet i overskridelsen ikke opgiver sig selv, men netop styrker og danner sig selv i form af en beriget individualitet. Dannelse sikrer på denne måde den samtidige skabelse af individualitet og socialitet eller skabelsen af et socialt selv, hvilket netop er udfordringen i moderne individualiserede samfund. Selvdannelse er med andre ord ikke en selvisolerende proces, men en proces, hvor man i overskridelsen af sig selv forsikres om, at man er og hvem man er, samtidig med at man rækker hånden ud mod næsten eller de andre. Dannelse er evnen til at overskride sig selv og arbejde for et fællesskab, der er større end en selv – uden at miste sig selv.

På moderne betingelser, altså på individualiseringens og heterogeniserings betingelser, kan dannelse ikke handle om at blive som de andre. Den handler derimod om at blive forskellig fra de andre, men med henblik på de andre og på at involvere de andre. Man overskrider sig selv for at blive en del af et større fællesskab, men også for at gøre sig erfaringer, der styrker og beriger ens egen individuelle forskellighed. Man danner sig i et selvforhold i og med det sociale træf med andre, hvor det afgørende ikke er dialogen, den gensidige anerkendelse eller accepten af de andre og f.eks. deres religion, men snarere respekten for forskellen til de andre og deres religion (Schmidt 2005: 179f).

Min tese er nu, at et sådant moderniseret dannelsesbegreb også er påkrævet og kan gøres gældende i lyset af den religiøse individualisering og pluralisering af vore samfund. Også her må man forholde sig til og forsikres om sin tro i *overskridelsen* af egen og *åbningen* mod de andres tro og religion – i respekt for *forskellen* til de andres religioner. Enhver kan og må ganske vist forblive salig i sin tro, men det vil være et tegn på tidens påkrævede religiøse modenhed, at man i sin tro er i stand til at overskride sin tro og forholde sig åbent, oplyst og respektfuldt til andre religioner og trosformer. Respekt fordrer ikke anerkendelse eller accept af troformers ligeværdighed (hvilket ville være i konflikt f.eks. med missionsbefalingen), men netop respekt for forskellen til de andre. Man accepterer ikke nødvendigvis andres tro, men man respekterer, at de har den. Det handler med andre ord ikke om at kræve, at den troende skal relativere sin egen tro, men om at blive styrket (eller anfægtet) i sin egen tro (eller tvivl) i og med den åbnende overskridelse og mødet med andres tro (eller ateisme og religionskritik). Religiøs dannelse og modenhed



indbefatter dermed også evnen til at overskride sin egen tendentielle fundamentalisme – uden nødvendigvis at relativere sit trosforhold. Dertil kommer, at den religiøse pluralisme ikke blot kræver åbenhed over for, men også et vist kendskab til eller blot en sans for forskelle og ligheder mellem religioner. I den forstand er en vis religiøs oplysthed også en forudsætning for religiøs modenhed.

Religiøs modenhed udviser man altså, når man er i stand til at forholde sig til andre religioner og trosformer og til at se sin egen i forskel hertil. Tilsvarende kunne man karakterisere et begreb om religiøs dannelse som individets *trofsforskrende trosoverskridelse* eller den *trosoverskridende trofsforskning*. I tråd hermed har man kunnet oversætte religiøs dannelse og dens respekt for forskelle til mere tidstypiske termer ved at tale om ‘differens-kompetence’, der i et religionspædagogisk perspektiv netop betoner evnen til kommunikativt at håndtere forskelle – både mellem religioner, men også mellem religion og andre rationaler eller systemer, såsom videnskab, kunst, politik m.v. (Dressler 2007: 130ff). Religiøs dannelse vil under inspiration af den tyske sociolog Niklas Luhmann kunne bestemmes som evnen til at reflektere over de forskelle og de grænser, vi sætter mellem ‘os’ og ‘de andre’, altså som en art selvbevidst forskelsrefleksion, der også indbefatter evnen til at reflektere over og overskride sin egen dannelse (Qvortrup 2004: 288f). Refleksivitet betegner her bl.a. evnen og viljen til at teste selvfølgheden i forskellen mellem ‘os’ og ‘dem’ – og at overveje, om det kunne være anderledes (ibid 289).

Dannelse kan i forlængelse heraf ikke længere tænkes idealistisk som *integrativt samlebegreb*, der hviler på en kanon af kulturel og konfessionel overlevering eller beror på på en enkeltvidenskabelig helhedsanskuelse. Dannelse må snarere være knyttet til differentierende og generelle kompetencer, ikke til sikkerhed og vished, men snarere til tvivl og usikkerhedstolerance. Som ‘differens-kompetence’ skal dannelse modvirke tendensen til, at man bag og på trods af uddifferentieringen af rationalitetsformer og funktionssystemer i den samfundsmæssige praksis søger efter et enhedsvidenskabeligt grundlag – det være sig et naturalistisk menneskesyn i hjerneforskningen eller et økonomistisk menneskesyn i neoliberalismen. Og netop her har religiøs dannelse sin særlige opgave, idet den bringer religionens distinktion, nemlig mellem transcendens og immanens, ind i den almene dannelse som værn imod det at lade noget verdsligt blive sidste instans (Luhmann 2000: 77).

Et sådant differensteoretisk begreb om religiøs dannelse forudsætter imidlertid, at der skelnes ikke blot mellem religion og teologi, men også mellem *religiøs tale* og *tale om religion*. Der er forskel på at kommunikere religiøst, altså at iagttage verden religiøst, og at kommunikere om religion – altså iagttage religionens iagttagelse af verden. Denne evne var engang forbeholdt de kulturelle eliter, men må i dag i lyset af den religiøse pluralisme betragtes som en generelt tegn på religiøs modenhed. Af hensyn til den fredelige samskik mellem religioner må evnen til at *tale om religion* og ikke kun *at tale religiøst* betegnes som selve kernen i et muligt begreb om religiøs modenhed – især når man slet ikke kan gøre sig religiøst forståelig for hinanden. Forskellen mellem at tale om religion og at tale religiøst er med andre ord en betingelse for interreligiøs dialog, der til forskel fra økumeniske ambitioner ikke nødvendigvis fokuserer på det fælles. Fremmedhed kan og skal ikke for enhver pris forvandles til det fælles og fortrolige for at tale *om* religion. Endnu en gang handler det om at respektere forskellen til de andre, men nu i form af en art kommunikationskompetence, da kommunikation er det afgørende medium for kontakt og kobling, ikke blot mellem systemer, men også mellem religioner.

## Afslutning

Med en modernisering af dannelsesbegrebet giver det således en vis mening at tale om religiøs dannelse i dag. Tilbage står imidlertid det åbne spørgsmål fra indledningen, nemlig hvorvidt det i dag også giver mening at tale om religiøs myndighed, altså om der er tale om *dannelse til myndighed* eller blot om udvikling af religiøse kompetencer. Et er nemlig, at individer i de seneste årtier har kunnet lægge afstand til religiøse myndigheder og vidensautoriteter i kraft af bl.a. deres individualiserede brugersuverænitet og -mentalitet – og for så vidt har manifesteret noget, der kunne minde om en udgang af tidligere tiders *religiøse umyndighed*. Noget andet er, at de hermed ikke nødvendigvis har demonstreret, at de er i stand til myndigt at gøre brug af deres almene menneskeforstand uden andres ledelse. De lader sig derimod lede af deres partikulære personlige følelser, oplevelser og fornemmelser, hvilket som antydet ikke ville leve op til Kants forestillinger om myndighed.

Dette kunne hænge sammen med, at religion også i dag forholder sig til myndighed, som tro forholder sig til viden og følelser til fornuft. Selvom disse modstillinger ingenlunde er uanfægtede eller entydige i dag, så tyder noget på, at man på troens og religionens såvel som på pædagogikkens område ikke helt kan slippe af med forestillingen om, at der må være religiøse formyndere og vidensautoriteter. Individuers religiøse oplevelser og fornemmelser må have et modspil eller en modvægt i noget andet, noget alment, hvilket traditionelt har været dogmatikkens anliggende og hensigt: At indramme individets tro i en almen lære, hvor trosindholdet ikke kan være vilkårligt og individuelt, men må bero på en fælles bekendelse og nogens autoritative forvaltning af den i institutioner. Derfor var og er præsteembedet f.eks. også et lærerembede, hvilket var det egentlige indhold i den lutherske forståelse af det særlige præstedømme. Hvis folk imidlertid opfatter sig selv som myndige og samtidig som suveræne til- og fravælgere, er der intet modspil og ingen, der kan fortælle, hvad der op og ned; det ved de jo i så fald selv i forvejen.

Hermed er vi på vej ind i en teologisk diskussion af myndighedsbegrebet, der nødvendigvis må medtænke, at religion og tro grundlæggende er at stå i forhold til en Gud, altså til noget radikalt andet, fremmed og transcendent, der har en vilje og meddeler denne til individet (via skrifter, åbenbaringer, syner eller mirakler). Spørgsmålet om religiøs myndighed må derfor også tage sigte på dette forhold til den fremmede vilje. Her kunne myndighed bl.a. bestå i at stå ved sit trosforhold og at opretholde forholdet uden at blive opslugt af den fremmede vilje og havne i entusiasme eller gudsforførelse. Det ville være et minimalistisk teologisk bud på et religiøst myndighedsbegreb, men det ligger både uden for mit faglige område og denne artikels rammer. Det overlades hermed til teologer.

## Litteratur

Beck, Ulrich [1986] (2000): *Risikosamfundet. På vej mod en ny modernitet*, København: Hans Reitzels Forlag.

Büttner, Gerhard, Scheunpflug, Anette, Elsenbast, Volker (Hg.) (2007): *Zwischen Erziehung und Religion. Religionspädagogische Perspektiven nach Niklas Luhmann*, Berlin: Lit Verlag.

- Dressler, Bernhard (2007): "Religiöse Bildung und funktionale Ausdifferenzierung", i: Büttner, Gerhard, Scheunpflug, Anette, Elsenbast, Volker (Hg.) (2007): *Zwischen Erziehung und Religion. Religionspädagogische Perspektiven nach Niklas Luhmann*, Berlin: Lit Verlag, s. 130-140.
- Fink, Hans (2007): "Oplysningens Imperativ", i: Høiris, Ole, Ledet, Thomas (red.) (2007): *Oplysningens verden. Idé, historie, videnskab og kunst*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, s. 569-581.
- Hammershøj, Lars Geer (2003): *Selvdannelse og socialitet. Forsøg på en socialanalytisk samtidsdiagnose*, København: DPU's Forlag.
- Haugaard Jeppesen, Morten & Kristensen, Jens Erik (2002): "Den tyske Bildung og græciteten som forbillede", i: Johansen, Martin Blok (red.): *Dannelse*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, s. 101-119.
- Honneth, Axel (2005): "Organiseret selvrealisering – individualiseringens paradokser", i: Rasmus Willig og Marie Østergaard: *Sociale patologier*, Hans Reitzels Forlag.
- Indenrigsministeriet (1989): *Øget brugerindflydelse på det kommunale område. Rapport fra den af indenrigsministeren nedsatte arbejdsgruppe om uddelegering til lokale brugere og brugergrupper*, København.
- Kant, Immanuel [1784] (1993a): "Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er Oplysning?", i: Haugaard Jeppesen, Morten (red.) (1993): *Immanuel Kant: Oplysning, historie, fremskridt. Historiefilosofiske tekster*, Århus: Slagmark, s. 71-80.
- Kant, Immanuel [1786] (1993b): "Formodninger om begyndelsen på den menneskelige historie", i: Haugaard Jeppesen, Morten (red.) (1993): *Immanuel Kant: Oplysning, historie, fremskridt. Historiefilosofiske tekster*, Århus: Slagmark, s. 81-101.
- Kristensen, Jens Erik (2000): "Folkekirken i moderniseringens malstrømme. En diagnose af aktuelle tendenser i forholdet mellem kirke og samfund", i: Bach Iversen, Jens Christian m.fl. (red.) (2000): *Kirken og det civile samfund*, Århus: Det Økumeniske Center, s. 41-65.
- Kristensen, Jens Erik (2007): "Det moderne universitets ide og selvbeskrivelse gennem 200 år", i: Kristensen, Jens Erik et.al. (red.) (2007): *Ideer om et universitet. Det moderne universitets idehistorie fra 1800 til i dag*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, s. 23-74.

- Kristensen, Jens Erik (2007b): "Den gemene sammenhængskraft", i: Lodberg, Peter (red.) (2007): *Sammenhængskraften. Replikker til Fogh*, Århus: Forlaget Univers.
- Lipovetsky, Gilles (1983): *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Mortensen, Viggo (2005): *Kristendommen under forvandling*, Højbjerg: Forlaget Univers.
- Qvortrup, Lars (2004): *Det vidende samfund – mysteriet om viden, læring og dannelse*, København: Unge Pædagogers Forlag.
- Rasmussen, Erik (1971): *Komparativ Politik* bind 1, København: Gyldendal.
- Schanz, Hans-Jørgen (1993): "Sækulariseringens sækularisering", i: Schanz, Hans-Jørgen (1993): *Er det moderne menneske blevet voksent?*, Århus: Modtryk, s. 65-82.
- Schmidt, Lars-Henrik (1999a): *Diagnosis 1 – Filosoferende eksperimenter*, København: DPIs Forlag.
- Schmidt, Lars-Henrik (1999b): *Diagnosis III – Pædagogiske forhold*, København: DPIs Forlag.
- Schmidt, Lars-Henrik (2005): *Om Respekten*. København: DPU's Forlag.
- Sommer, Manfred (1978): "Mündigkeit", i: Ritter, Joachim et.al. (hrsg.) (1978): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, b.4., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 225-235.
- Taylor, Charles (2002): *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Tak til lektor Henrik Vase Frandsen, DPU, for kommentarer til artiklen.

Jens Erik Kristensen, lektor, lic.phil.

Institut for Pædagogik, Danmarks Pædagogiske Universitetsskole,  
Aarhus Universitet.

# Er det umodent at være religiøs?

*Marie Vejrup Nielsen*

Inden for psykologien arbejder man uproblematisk med et overskudsselv og et underskudsselv, som har betydning for hvordan den enkeltes religiøsitet kommer til udtryk. Hvad betyder det for teologiens syn på religiøsitet, synd og gudsforhold, hvis man lader sig udfordre af psykologiens ligefremme forbindelse mellem selvopfattelse og religiøsitet?

Spørgsmålet der indleder denne artikel har to dimensioner: en historisk og en individuel. Den historiske dimension udtrykkes for eksempel i tanken om at menneskeheden som sådan er (eller bør være) trådt ud af de religiøse barne-sko, ud af den religiøse tidsalder og ind i en anden mere moden tid. Den individuelle dimension spejler menneskehedens udvikling og spørger, om det enkelte menneske ikke bør undgå religion eller i hvert fald lægge religionen bag sig på vejen mod at blive et helt og modent menneske.

Begge dimensioner af denne diskussion er i vor tid blevet en del af en voldsom debat, primært iscenesat af en gruppe radikale fortalere for ateisme, såsom Richard Dawkins, Daniel Dennett og Sam Harris (Dawkins 2006, Dennett 2006, Harris 2005, Harris 2006). Dawkins, Dennet og Harris ønsker at gøre religionen til en del af fortiden, et overstået kapitel. I deres værker afviser de fuldstændigt enhver tanke om at religion og religiøsitet skulle kunne have en konstruktiv funktion for menneskeheden som sådan eller for det enkelte menneske, i stedet mener de at religion er direkte skadelig.

Hvis vi overfører denne diskussion til spørgsmålet om modenhed og religion, så er det altså i denne optik ikke muligt hverken for det enkelte menneske eller for menneskeheden at være religiøs og moden på samme tid. For disse forfattere er et modent menneske et rationelt menneske, der lader sig informere og vejlede af viden og ikke tro. Dermed udtrykker de en meget klas-

sisk oplysningstankegang i en noget forenklet udgave, hvor faktuel viden står over for mørk overtro. Deres bøger sælger godt, og har skabt opmærksomhed også uden for USA, hvor deres udgivelser indgår i en kulturkamp mellem liberale ateister og konservative religiøse grupperinger.

Spørgsmålet om religiøsitet og modenhed er sat klart på dagsordenen af disse radikale udsagn også selvom denne konflikt ikke er så tydeligt markeret i en dansk sammenhæng: Er det muligt at være et modent menneske og samtidigt være religiøs? Kan religion være en del af et sundt, voksent liv? Jeg vil se nærmere på disse spørgsmål ud fra hvordan psykologien har forholdt sig til emnet, med udgangspunkt i nyere studier af religiøsitet og selvpsykologi. Dette vil danne baggrund for nogle overvejelser om hvilke udfordringer der rejser sig for kristendom og kirke ud fra de svar psykologien bidrager med.

## Religion og psykologi

Der er groft sagt to hovedtendenser i synet på religion og modenhed inden for psykologien, både inden for den klassiske psykologi og nyere forskning. Den ene tendens er den stærkt religionskritiske, den anden derimod giver plads til religion som en del af et modent menneske.

Den klassiske religionskritiske røst fra psykologien, som man finder den for eksempel hos Sigmund Freud handler om en dyb uforenelighed mellem religion og et psykisk sundt menneske. Religionen er her en afspejling af et barnligt stadie i menneskets udvikling, en fiksering af barnets forhold til faderen projiceret ud i en gudsforestilling. Denne gudsforestilling holder mennesket fast i en usund forståelse af sig selv, og kun ved hjælp af psykoterapi kan der findes en løsning. Det psykisk sunde menneske er sat frit fra religionens undertrykkelse; fri fra en fastlåsning i en barnlig rolle i forhold til en autoritet uden for det selv. I denne forståelse er der altså kun én vej frem til modenheden, til det voksne menneskes sunde mentale tilstand, nemlig befrielsen fra religionen.

I den sidste halvdel af det 20. århundrede fremstår der også fra psykologiens side en anden måde at forstå forholdet mellem religion og modenhed. Det drejer sig om muligheden for en moden religiøsitet, som en forandring eller udvikling af den religion som et menneske har med sig (for eksempel fra

barndommen), men ikke en forkastelse af den. Denne forståelse holder fast i at der kan være tale om umoden religiøsitet, også i voksne mennesker, men fremhæver samtidig at det ikke er alt der er at sige om religiøsitet. Der findes også modne former som er en genuin del af voksne menneskers identitet. Denne tendens har blandt andet givet sig udtryk i en større åbenhed over for religionens rolle i behandlingen af mennesker med posttraumatisk stress syndrom forårsaget af tortur. Her har psykiatere lagt vægt på at mennesker, der oplever en voldsom krise i deres liv, hvor deres verdensbillede rystes fundamentalt, også har brug for en heling af deres religiøse forståelse for at kunne overkomme krisen. Denne heling indebærer ikke en rekonstruktion af de religiøse forestillinger som gik forud for krisen, men er i stedet netop en udvikling af religionen i takt med en generel heling af den menneskelige psyke. Religion og mental sundhed kan således følges ad i nogle tilfælde. I stedet for en udelukkelse af den religiøse forståelse af selv og verden, åbnes der for en forandring af denne religiøse forståelse, så den kan rumme den krise som mennesket har været igennem.

Et af de nyere bud fra psykologien på hvordan religion kan tænkes som et element i almindelig menneskelig modenhed kan man finde hos psykologen Jan Tønnesvang, og i det følgende vil jeg tage udgangspunkt i hans arbejde som baggrund for en diskussion af de udfordringer det rejser for kirke og kristendom.

## Religion i overskud og underskud

Jan Tønnesvang præsenterer et positivt syn på religion i den forstand at det ikke udelukkes at religion kan være en del af et modent menneske (Bertelsen, Tønnesvang 2006). Jeg vil ikke her gå i detaljer med de mange elementer i Tønnesvangs forskning, men i stedet sætte fokus på sammenhængen mellem menneskets selv og dets religiøsitet. Tønnesvang bruger to betegnelser for to former for "selv": "overskuds selv" og "underskuds selv".<sup>1</sup> Et overskuds selv er et velfunderet selv, som både i relationen til sig selv og til andre har et højt refleksionsniveau og stor åbenhed. Et underskuds selv derimod mangler en positiv selvfølelse og er præget af ensidighed og søgen efter faste rammer både i relation til sig selv og andre. Disse to former for selv har hver sit udtryk for re-



ligiøsitet, som med terminologien fra denne artikel kunne benævnes moden og umoden religiøsitet. Tønnesvang bruger ikke selv denne terminologi, men jeg mener der er en tæt sammenhæng mellem begreberne overskud/underskud og moden/umoden i forhold til diskussionen om muligheden for at se religiøsitet som en del af et udviklet og sundt selv.

Tønnesvang har sat ord på både den modne og umodne form for religiøsitet, og her trækker han på et teologisk velkendt begrebsapparat. Særligt i beskrivelsen af overskudsselvets religiøsitet dukker der direkte referencer op til kristendommen: i relation til selvet tales der om “ubetinget anerkendelse af den du er” og “agape”; i relation til fællesskabet tales der om “Imago Dei”; om evnen til at være “del af en menighed om et fælles tredje”; og “Jesus er/var iblandt os” og “bred næstekærlighed”. I relationen til den anden tales der om “the wholly other”. Både i relation til fællesskabet og til den anden nævnes “dødsåbenhed” som et element i den modne religiøsitet (Bertelsen, Tønnesvang 2006, 36).

Den umodne religiøsitet, underskudsselvets religiøsitet, giver sig ifølge Tønnesvang primært udtryk i et ønske om etablere en række “bolværk” som beskyttelse af det selv som ikke hviler i sig selv og som derfor må hente sine rammer udefra. I relation til sit eget selv er der tale om et bolværk mod “selvfølelsesmangel”; i relation til fællesskabet er der behov for et bolværk imod “isolation og ensomhed”; og i relation til den anden drejer det sig om et værn mod “meningsløshed og tomhed” (Bertelsen, Tønnesvang 2006, 36). Underskudsselvets religiøsitet viser sig som et ønske om at være “fanatisk from tjener” og i en stærk polarisering af os imod dem.

Denne tendens til polarisering ses i mange religiøse grupperingers historie, og finder også tydelige eksemplificeringer i dansk kirkeliv i dag f.eks. polariseringen i diskussionen om synet på kvindelige præster. Også diskussionen om behovet for at have en forestilling om helvede i moderne kristendom kan siges at pege på en kristendomsform som med disse psykologiske briller fremhæver forskellen på in-group og out-group i radikal forstand.

I det følgende vil jeg se nærmere på hvordan denne sammenhæng mellem religion, overskud og underskud er tænkt, og især hvordan disse to former for selv og deres tilhørende religiøsitet eventuelt er opstået.

## Religiøsitet og relationer – et selv bliver til

Det første man kan konstatere ud fra Tønnesvangs model er, at der her er plads til en moden religiøsitet. Det modne individ, overskudselvet, der kan indgå i konstruktive og åbne relationer til andre mennesker, kan have en religiøsitet som afspejler denne åbenhed. Ligeledes har det umodne menneske, underskudselvet, en religiøsitet, der afspejler dennes usikkerhed og lukket-hed. Religiøsitet er således i denne model noget der følges med menneskets selv og dette selv's udvikling. Men hvordan opstår disse former for selv?

For at besvare dette spørgsmål kommer man ind på et af de centrale elementer i spørgsmålet om religion og modenhed fra et psykologisk perspektiv, nemlig forståelsen af hvordan vores selv bliver formet fra tidlig barndom og op til voksenalderen. I Tønnesvangs model lægges der vægt på at forstå mennesket ud fra den måde det forholder sig til sig selv og andre på, det er altså et relationelt selv der er i fokus.

Modenhed og umodenhed afspejles i den måde man forholder sig på, både når det gælder måden man ser sig selv på, måden man indgår i fællesskaber på og måden man indgår i relation til "den anden" på i mere abstrakt forstand. Derfor er det også oplagt at man tager udgangspunkt i barndommen og de relationer der etableres her, når man begynder at lede efter roden til de to former for selv og den måde religiøsitet kommer til udtryk hos dem. Kort sagt, hvordan vores første forhold, til mor og til far, spiller ind på dannelsen af hvem vi er og hvordan dette påvirker vores religiøsitet. Vi har vores første erfaringer om relationer til andre igennem vores relationer til vores forældre eller andre primære omsorgspersoner, og her dannes der mønstre for vores tilknytning til "den anden" uden for os selv. Når man således ser på relationen til "den anden" i en religiøs sammenhæng ud fra dette perspektiv så er det oplagt at se på konstruktive og destruktive former for tilknytning mennesker imellem som model for hvordan man indgår i relation til noget "helt andet", det vil i en kristen kontekst sige til Gud.

Udgangspunktet er således her selvets psykologi med vægt på forståelsen af hvordan vores tilknytning til andre etableres. Herudfra tænkes der på religiøsiteten, som følger med de forskellige former for selv og deres udtryk. Det sikre, konstruktivt tilknyttede menneske har en korresponderende religiøsitet, hvor man kan indgå i konstruktiv sameksistens med andre, uden at være

voldsomt afhængig af en magtfuld og dominerende Gud. Det usikre menneske har en religiøsitet som forsøger at opbygge sikkerhed gennem meget håndfaste regler og en Gud som håndhæver reglerne strengt og som har udpeget hvem der er inden for og hvem der er uden for de sande udvalgte.

Tønnesvang har som nævnt valgt til dels at trække på et kristent begrebsapparat, når han skal beskrive hvad han mener, er tegn på overskud: "Bred næstekærlighed", "Jesus var/er iblandt os", og "ubetinget anerkendelse af den du 'er'" samt "Imago Dei", (Bertelsen, Tønnesvang 2006, 36). I beskrivelsen af underskudspositionen bruges ikke specifikt kristne termer, men i stedet udsagn som kan genfindes i kristendommen, men som er formuleret mere generelt end eksemplerne ovenfor: "alt for Gud og i Guds navn", "den udvalgte, den eneste sande", og "fanatisk from tjener". De elementer fra kristendommen som forbindes med overskud handler om anerkendelse af selvet, f.eks. mennesket som ligner Gud og som i kraft af Gud kan accepterer sig selv og dermed bidrage til sikringen af et konstruktivt selv. I forlængelse af Tønnesvangs vægtlægning på åbenhed som tegn på overskudsselvets religiøsitet over for tanken om at være "de udvalgte" i underskudsposition, kan man spørge om ikke en sådan åbenhed bliver en udfordring til mange religioners krav om klar markering af tilhørsforhold. Der hører jo ofte visse mindstekrav til for at sige at man hører til en bestemt religion, som f.eks. at man er døbt med den kristne dåb i kristendommen. Men Tønnesvang synes at anerkende en vis afgrænsning også i overskudsreligiøsiteten, når han beskriver relationen til fællesskabet som, at man er en "del af en menighed omkring et fælles tredje". Den brede næstekærlighed kan således tilsyneladende godt forenes med en fælles identitet f.eks. i menigheden, denne identitet dannes bare ikke primært i modstand mod "de andre", men i stedet i en relation til "et fælles tredje" (Bertelsen, Tønnesvang 2006, 36).

Uanset at der bruges specifikke kristne udsagn om religiøsiteten, så er det centrale i denne forståelse forholdet mellem selv og religiøsitet og ikke religionen som sådan. Religiøsitetens former er ikke kategoriserede ud fra hverken religionens indhold, eller det religiøse fællesskabs selvforståelse. I stedet er de funderet et andet sted, nemlig i udviklingen af selvet i det enkelte menneske fra dets tidligste erfaringer og sammenhænge. Religiøsitet er således én måde et selv udtrykker sig på, og et sted hvor et individs psykiske overskud og underskud kommer til syne. Der er altså plads til en moden religiøsitet, men det

som afgør graden af modenhed er ikke religionen som sådan, og det er heller ikke gennem religionen at modenhed opnås. Et modent menneske dannes igennem en positiv tilknytning til andre, og derudfra vil alle dets relationer sættes, det være sig med andre mennesker eller til en transcendent dimension. Man kan sige at det Tønnesvang viser er, at der kan findes modne mennesker, som også er religiøse, og at det er muligt at forestille sig en religiøs modenhed som en del af en generel modenhed i et menneske.

## Kristendom og selvet

Hvilken rolle spiller religiøsitet i forhold til dannelsen og udviklingen af selvet? Og er det eventuelt muligt at forestille sig at religiøsitet kan bidrage positivt til dannelsen af et konstruktivt selv? Dette spørgsmål tages op hos psykologen Preben Bertelsen, der i en kommentar til Tønnesvang ser nærmere på hvordan religiøsitet kan bidrage til dannelsen af et "godt" selv. Det gøres ud fra den forståelse af et overskudselv som Tønnesvang har præsenteret, og Bertelsen er i udgangspunktet positiv over for ideen om at religiøsitet kan bidrage til et godt selv. Bertelsen tager udgangspunkt i sin forståelse af et centralt element i kristendommen som han henter både i sit arbejde med Augustins forståelse af selvet og ud fra en diskussion med Jan Lindhardt (Bertelsen 1999, Lindhardt 1999). Det element Bertelsen fremhæver, er menneskets afhængighed af "noget andet", noget mere end det menneskelige selv, det vil naturligvis i en kristen sammenhæng sige Gud. Hvis det sunde selv er et selvberørende selv, hvordan spiller det så sammen med forståelsen af afhængigheden af Gud?

Dette spørgsmål bliver helt centralt i forhold til en teologisk diskussion af den psykologiske forståelse af religion, selv når den er positiv over for muligheden for en moden religiøsitet. Bertelsen selv stiller spørgsmålet direkte: hvis dannelsen af det gode selv har at gøre med selvstændighed og myndighed, at være den primære aktør i sit eget liv, kan det så forenes med en tro på en "autokratisk, almægtig og eneskabende gud eller Gud [...]?" (Bertelsen, Tønnesvang 2006, 96). Der er ikke noget entydigt svar på dette spørgsmål, da det netop peger på den kristne forståelse af relationen mellem Gud og mennesker. Her bliver spørgsmålet for teologien knyttet sammen med spørgsmålet om hvem der er subjekt for forandringen af menneskers liv. For mig at se er der et

svar at hente i Tønnesvangs åbning over for at det ikke kun er relationen til selvet der definerer oversskudsselvet, men netop også en sund relation til fællesskabet og til "den anden" som også kan være en transcendent "Anden". Jeg vil ikke gå længere ind i diskussionen mellem Tønnesvang og Bertelsen, men i stedet pege på nogle af de elementer i denne forståelse af religiøsitet og modenhed som kan være interessante for en praktisk teologisk sammenhæng.

Ud fra en sådan sammenhæng kan man først og fremmest overveje hvordan den konkrete udfoldelse af kristendommen kan spille en rolle i forhold til et menneskes udvikling fra at være i en underskudsposition til at være i en overskudsposition. Dette spørgsmål kan naturligvis også vendes den anden vej, nemlig som en øget opmærksomhed på hvornår ens kristendomsudøvelse eventuelt bidrager til at bevæge mennesker ind i en underskudsposition.

En sådan diskussion der forholder sig til kristendommens rolle i forhold til "personlig udvikling" kan nok få de lutherske alarmklokker til at ringe et og andet sted. For er det ikke netop et centralt punkt i luthersk kristendom at fokus ikke er på mit "jeg" og min personlige udvikling, men på Gud som den altafgørende instans? Her er der et klassisk konflikt punkt mellem psykologi og kristendom, nemlig at syndsbegrebet traditionelt har været knyttet til netop en overdrevet fokus på mit "jeg", på mit ego. Synden bliver beskrevet hos Augustin netop som kærlighed til sig selv, og denne tradition følges op af Martin Luther, som det for eksempel kan ses i hans opgør med humanisten Erasmus af Rotterdam om "Den Trælbundne Vilje".<sup>2</sup>

Hvad stiller vi så i dag op med denne tradition for at synd og "jeg" hænger sammen i mødet med en psykologi som netop sætter fokus på at et modent menneske er et menneske med et solidt jeg, som udgangspunkt for sunde relationer til andre? Dette spørgsmål er del af en kompleks diskussion om forholdet mellem teologi, religion og videnskab, og forholdet mellem kristendom og en samtidskultur der er domineret af en humanistisk forståelse af mennesket. Der er mange positioner at vælge imellem når det gælder denne diskussion. Mit fokus her er primært at forsøge at se hvordan man konstruktivt kan forholde sig til en psykologisk forståelse af religiøs modenhed, uden at ligge under for alt for mange lutherske rygmarvsreaktioner. Også internt i teologien har man taget diskussionen om denne negative vurdering af menneskets selv og lagt vægt på at kristendommen ikke prædiker at menneskets jeg skal ødelægges, men godt kan tænkes sammen med en forståelse af netop

den positive forandring af det ødelagte jeg gennem Guds indgriben. Det vil være konstruktivt ikke udelukkende at fokusere på mennesket som synder, men også nå til budskabet om at der efter erkendelsen af synden og frelsen foreligger et nyt liv, som netop også må hænge sammen med en ny udfoldelse af det menneskelige selv ud fra de rette relationer til andre mennesker. Dette kan i en kristen optik ikke siges at skyldes mennesket selv, det er en proces som Gud er aktør for. Men det er samtidig en forandring af menneskelivet som giver sig udtryk i et nyt liv, en ny selvforståelse og i sammenhæng hermed også en ny forståelse af relationen til andre mennesker.

I Bertelsens diskussion er det tydeligt at perspektivet for psykologien åbenlyst udgår fra mennesket og forståelsen af menneskets selv. Derudfra vurderes religiøsitet som en funktion i forhold til dette menneskes mentale helbredssituation. I denne sammenhæng er religiøs modenhed knyttet til forestillinger om modenhed generelt, her forstået primært som det modne selv. Den nyere psykologi, som Tønnesvang f.eks. er repræsentant for, ser altså den religiøse modenhed som en dimension ved et generelt modenhedsbillede og denne modenhed vurderes ud fra de former for relationer vi som mennesker indgår i. Den umodne religiøsitet er således en del af en umodenhed i menneskets selv, i dets selvforståelse og derudfra dets forståelse af sin relation til andre mennesker. Spørgsmålet om religiøs modenhed og menneskets modenhed generelt som det besvares inden for psykologien vil naturligvis aldrig kunne integreres uproblematisk i en kristen forståelse, men det giver en interessant klangbund for overvejelser om hvordan man i dag i kirke og kristendom kan tage deres ærinde alvorligt.

## **Modenhed og umodenhed i kristendom og kirke i dag**

Den åbenhed som visse psykologer har over for en konstruktiv religiøsitet kan bruges som baggrund for overvejelser om hvordan man i praktisk-teologisk sammenhæng kan bidrage til et menneskes positive psykologiske udvikling. Jeg vil ikke her fokusere på forskellene mellem et kristent og et psykologisk menneskesyn primært, men i stedet forsøge at pege på nogle forskellige måder hvorpå man kan lade sig inspirere af disse psykologiske overvejelser over religiøsitet inden for kirke og kristendom. Baggrunden er således at man i lyset af

denne psykologiske forståelse af mennesket, spørger hvordan kirken i dag kan forholde sig til spørgsmålet om at bidrage til menneskers mentale sundhed igennem kirkens forståelse af mennesket, dets relation til andre og til Gud.

Et spørgsmål man kunne rejse er for eksempel om præster kunne tage disse overvejelser med ind i sjælesorgsamtaler og eventuelt sætte sig ind i de forskellige psykologiske tilgange som fremkommer i blandt andet Tønnesvangs arbejde. De kan i min optik også bruges til generelt at overveje hvilken forståelse af mennesket og dets relationer der optræder i hele kirkens virke, for eksempel i gudstjenestens ritualer og tekster. Hvilket syn på mennesket er det der fremkommer i prædikener, salmer og kirkelig praksis i det hele taget? Derudover kunne det også tjene som inspiration til at overveje hvordan kirken i dag fungerer som arbejdsplads for alle der er involveret mere direkte i kirkens arbejde.

Tønnesvangs model kan fungere som en påmindelse om et centralt element i kristendommen, nemlig samspelet mellem to relationelle perspektiver; relationen Gud-menneske (*coram Deo*) og relationen mennesker imellem (*coram hominibus*). Retningen i etableringen af disse relationer kan synes en anden i psykologien end i kristendommen. I psykologien er det de relationer der etableres mellem mennesker (barn-forældre) som sætter dagsordenen for alle andre relationer og dermed også Gud-menneske relationen. Derimod går retningen i kristendommen den anden vej, det er Gud der sætter relationerne i denne verden, gennem skabelse og gennem genoprettelsen af de brudte relationer. Men der er netop her en tæt sammenhæng mellem relationen Gud-menneske og menneske-menneske. Der peges således på et fælles anliggende: de mellemmenneskelige relationer mennesket indgår i hænger sammen med den relation det religiøse menneske står i til Gud. Det fællesskab som opretholdes mellem mennesker i kirken, opretholdes ifølge kirkens selvforståelse igennem relationen til Gud, som igen sætter rammerne for de mellemmenneskelige forhold. Men netop derfor kan man også afkræve kirken, at den overvejer hvordan disse mellemmenneskelige forhold er. Det vil med psykologernes sprog sige, om man underbygger et overskudsselv eller man bidrager til underskud i de individer som indgår i ens fællesskab.

Hvordan kan kirke og kristendom i dag forholde sig til dette spørgsmål, uden at reagere med den klassiske skræk for enhver tale om selvudvikling? Kan vi begynde at overveje hvordan præsten kan fungere som støtte for et ar-

bejde frem imod et overskudselv, som netop også vil betyde en forandring af det enkelte menneskes religiøsitet i en større forstand som en forandring af ens relationer til andre, både i menigheden og i forhold til Gud? Det er jo netop en af de pointer som kan hentes ud af Tønnesvangs position, at religiøsiteten spiller en rolle i selvets udvikling, og derfor kan man argumentere for at bringe præsten ind som den person der netop har muligheden for at hjælpe med at udvikle en persons kristendomsforståelse, at modne den om man vil.

I en kristen sammenhæng vil det naturligvis aldrig dreje sig om at flytte mennesket ud af et afhængighedsforhold til Gud, men i stedet at flytte mennesket ud af en religiøsitet som holder det fanget i en unødvendig destruktiv underskudsposition. Der er åbenlyst ikke noget simpelt svar på Bertelsens spørgsmål om hvorvidt kristendommen nogensinde kan bidrage til at danne et overskudselv, så længe der insisteres på Gud som absolut autoritet, men spørgsmålet kan bidrage til teologiske overvejelser over hvilken relation til Gud der er central for kristendommens budskab: er det den almægtige, enerådende Gud som afkræver absolut lydighed, eller er det en medlidende og medlevende Gud? Disse forskellige modeller er og har været til stede i forskellige varianter i kristendommens historie, og denne diskussion kan tages op igen i forbindelse med denne nye psykologiske udfordring til teologi og kirke: bidrager I til at underbygge et overskudselv eller undergrave det? Disse overvejelser og hvordan der svares fra kristent hold er centrale i forhold til formidlingen af kristendommens position i samfundet i dag, ikke kun i forhold til de direkte angreb fra radikale ateister, men også i forhold til dialogen med en kultur der har sat fokus på netop spørgsmålet om selvets udvikling.

En sådan inspiration fra psykologien kræver naturligvis at man fra teologisk side gør en indsats for på den ene side at forstå psykologernes ærinde inden for deres egen kontekst og på den anden side at man forholder sig kritisk til hvordan disse tanker eventuelt kan bringes ind i en teologisk sammenhæng. Som udgangspunkt foreligger der et stort materiale hos psykologerne som bør vække til eftertanke hos dem der arbejder med kirke og kristendom i dag i en kultur med øget fokus på det sunde selv og hvordan man opnår det. Svaret på spørgsmålet som jeg indledte artiklen med synes således at være: nej, det er ikke umodent at være religiøs, men det kan det være! Udfordringen er således klar for kristendom og kirke: hvilken rolle spiller kirke og kristendom i forhold til dannelsen af en moden religiøsitet som en del af et sundt menneske?



## Noter

- 1 Tønnesvang inddrager blandt andet G.W. Allport og E. Fromm som baggrund for disse religionspsykologiske overvejelser om moden og umoden religiøsitet. For en uddybning af argumenterne se Tønnesvangs artikel (Bertelsen, Tønnesvang 2006).
- 2 For en mere udførlig diskussion af forholdet mellem kristen syndslære og Tønnesvangs model vil jeg henvise til min kommentar (Nielsen 2006).

## Litteratur

- Bertelsen, P. 1999, "Selvet det hellige, Gud og projekt menneske", *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*, særudgave 1, s. 92-100.
- Bertelsen, P. & Tønnesvang, J. 2006, *Religiøsitet og selvpsykologi: et bud på og diskussion af en teori om religiøsitetens personlige former*, Klim, Århus.
- Dawkins, R. 2006, *The God Delusion*, Houghton Mifflin, Boston, MA.
- Dennett, D.C. 2006, *Breaking the Spell – Religion as a Natural Phenomenon*, Allen Lane – Penguin Books, London.
- Harris, S. 2006, *Letter to a Christian nation*, Knopf, New York.
- Harris, S. 2005, *The End of Faith: religion, terror, and the future of reason*, W.W. Norton & Co., New York.
- Lindhardt, J. 1999, "Replik til Preben Bertelsen og Jette Fog", *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*, særudgave 1, s. 107-110.
- Nielsen, M.V. 2006, "Fra underskudsselv til oversskudsselv? – Den brudte identitet og kristen syndslære" i *Religiøsitet og selvpsykologi – et bud på og diskussion af en teori om religiøsitetens personlige former*, eds. J. Tønnesvang & P. Bertelsen, Klim, s. 161-170.

Marie Vejrup Nielsen, adjunkt, ph.d.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Det Teologiske Fakultet,  
Aarhus Universitet

# Jeg kan selv!

## – Spiritualitet og religiøs modenhed i et psykologiseret samfund

*Iben Krogsdal*

Individualitet, autenticitet, egentlighed, selvbevidsthed og selvskabthed. Det er nøgleordene i den NLP-inspirerede spiritualitet, som har mange fælles-træk med mainstream-psykologien i dag, og som forstår sig selv i modsætning til religion, som opfattes som autoritær og dogmatisk.

Flere og flere danskere kalder sig selv spirituelle, religiøse, åndeligt søgende, troende og i samme åndedrag kristne. Samtidig tager de afstand til det, de kalder religion – i betydningen en systematiseret, stivnet og dogmatisk lære. Religion er for en del “spirituelle” blevet synonym med autoritære systemer, intolerance og konservatisme: Religion betegner et umodent historisk udviklingstrin, vi bevæger os væk fra. Vi er på vej ind i en tid, hvor mennesker ikke længere ukritisk underkaster sig udefrakommende diktater men i stedet *selv* vil erfare det åndelige uden kirken eller præsten som mellemed. Sandheden kommer indefra: Den, der vil vide, kigger hverken *op* mod himlen (eller prædikestolen) eller *ud* mod verden – men *ind* i sig selv.

I denne artikel vil jeg dels vise, hvordan det indadskuende menneske forstår begrebet “religiøs modenhed”, dels diskutere modenhedsbegrebet. Artiklen tager udgangspunkt i en bestemt type spiritualitet, hvis grundantagelser om mennesket i dag stort set er mainstream. Ikke alene kan man genfinde mange af dem i alt fra damebladsartikler til hverdagsklicheer – de manifesterer sig også stærkt i kraft af de mange tusinde mennesker, der har fået uddannelse i denne form for spiritualitet. Der er tale om det, jeg vil kalde “NLP-spiritualitet”: En spirituel udgave af terapiformen NLP (Neuro Lingvistisk Programmering),<sup>1</sup> der i dag gennemsyrrer (arbejds)markedet for selvudvikling,

coaching og efteruddannelse over en bred kam. Jeg vil i det følgende undersøge NLP-spiritualitetens forståelse af “religiøs modenhed” ud fra min deltagelse i et 3-dages seminar i 2006 i “Tidslinje-forandring” med NLP-træneren Jack Makani.<sup>2</sup>

## Tiden er inde til forandring

Seminaret starter fredag eftermiddag i Astrologihuset, København. Mens der lyder stille meditationsmusik, indfinder de 25 deltagere sig. De bliver budt personligt velkommen af Jack Makani, får navneskilte og finder en plads på de opstillede stole. Deltagerne er mellem 30 og 55, og størsteparten har en mellemlang uddannelse og arbejder med selvudvikling enten personligt eller i arbejdssammenhæng. Makani præsenterer sig selv: Han har i løbet af de seneste 15 år uddannet flere tusinde danske NLP-terapeuter, ligesom han har afholdt flere end 100 tidslinjeseminarer. Hans spiritualitet er en syntese af psykoterapi, healing, NLP-terapi og gammel polynesisk visdom, som sagtens kan kobles med kristen spiritualitet.

Makani lover, at han i løbet af de næste 3 dage vil hjælpe deltagerne til at kontakte deres Højere Selv og til at skabe de forandringer i deres liv, der er rigtige for netop dem. I praksis er det deltagernes eget ubevidste, der skal lave arbejdet. Alle, der er kommet, er kommet, fordi de er klar til at lave store forandringer. Deres ubevidste har styret dem frem – og ingen er derfor blot tilfældigt til stede.

Makani forklarer fra sin stol foran deltagerne om kursets forløb: Fredag skal deltagernes underbevidsthed aktiveres, lørdag kontakter deltagerne deres Højere Selv og rejser tilbage på deres personlige tidslinjer for at rense ud i deres fortid, og søndag er de klar til at sætte fremtidsmål ud fra de indsigter, det underbevidste har givet dem. Når først deltagerne har fået kontaktet deres Højere Selv og healet deres fortid, vil de være så afklarede, at de kan sætte præcis de mål for fremtiden, der er i overensstemmelse med “den, de er” – de kan kort sagt “designer deres eget liv”.

Makani præsenterer to assistenter, der er uddannede healere og terapeuter, og som undervejs vil hjælpe deltagerne, hvis der opstår problemer. Om sig selv fortæller Jack, at han er rutineret og har set det hele, så han “skal nok

tage hånd om det, der dukker op”. Han siger, at han undervejs vil tale direkte til deltagerens ubevidste og derved sætte de ubevidste forandringsprocesser i gang.

Jack fortæller sin egen livshistorie: Hvordan en personlig krise startede en længere selvudviklingsproces og til sidst førte ham frem til en erkendelse af, hvem han virkelig er – og hvilket livsformål han har. På samme måde kan vi, som er kommet, finde netop vores unikke essens og formål. Jack fortæller (og får ved håndsoprækning fra 2/3 af de tilstedeværende bekræftet), at vi deltager står over for store forandringer: afgørende beslutninger vi skal træffe – eller problemer, hvis hensigter vi endnu ikke kender. Mange af os er måske frustrerede, fordi vi har en fornemmelse af, at der skal ske noget – men vi ved endnu ikke hvad. Jack fortæller:

Det er ok at være frustreret. Hvis man ikke oplever frustration, så kan vi ikke rive os løs fra det liv, vi har planlagt og levet indtil nu, måske med mand og børn og bil eller sådan noget. Så bliver vi bare ved, som vi plejer. Men når vi oplever frustration, er det, fordi noget inden i os ved, at nu er det på tide... Det er timet i forhold til den, du i virkeligheden er. Underbevidstheden tvinger dig til at træffe beslutninger – ellers kører det bare derudad, som det plejer.

Det ubevidste er altså, ifølge Jack, ved at fortælle os noget. Noget som er skjult i os og venter på at blive bragt op i bevidstheden. Noget som måske længe har dæmret i os. Dette noget er vores højere formål. Det er ikke umiddelbart tilgængeligt, men viser sig først i det øjeblik, vi er klar til at modtage det og handle på det. At vi har fundet vejen til tidslinjekurset viser netop, at vi nu er klar.

## Læren om Det Højere Selv

Lørdag morgen spørger Makani deltagerne, hvordan de har sovet. Han fortæller, at når man arbejder med spirituelt forandringsarbejde, kan man få det fysisk skidt, og hvis det sker, skal man henvende sig til assistenterne:

Underbevidsthedens måde at forholde sig til forandringsprocesser på er, at du får det ubehageligt. Når du får det skidt, er det dit ubevidste, der kommunikerer med dig – der er information i det. Og vi er uddannede til at hjælpe dig til at finde ud af, hvad det er, det kommunikerer.

Der er altså allerede sat gang i ubevidste begivenheder, som deltagerne ikke selv kan styre bevidst, men som Jack kan tage hånd om. Han har sluttet fredagen af med at fortælle en slags børnehistorier, som han har ladet stå ukommenterede. Med dem har han henvendt sig direkte til deltagerne ubevidste. En af dem handlede om elefanter i et cirkus. Jack har fortalt historien i nutid og med stor indlevelse: Når elefanterne optræder i manegen, udfører de altid det samme nummer: De kan løfte børn op med snabelen. Så en dag glemmer en af hun-elefanterne at tage sine p-piller, og hun bliver gravid og føder elefantunger. Det viser sig nu, at ungerne kan udføre langt mere avancerede cirkusnumre end deres forældre – fx kan de løfte børn fra snabel til snabel. Det kan de, fordi enhver generation er klogere end sine forældre. Og Jack slutter med langsomt at fortælle: “Men om aftenen, når mørket falder på, bliver de tøjret ved deres pæl ved cirkus som deres forældre. De lader sig villigt binde. De *kunne* sagtens have løftet pælen og vundet deres frihed...men de vidste det endnu ikke...”

Med denne og lignende historier har Jack præpareret deltagerne ubevidste sind til at åbne sig. Formålet har været at forberede deltagerne til lørdagens arbejde med deres Højere Selv. Om dette Højere Selv forklarer Jack, at allerede de gamle polynesere kendte til det. Det Højere Selv er den vise del af mennesket, “der har overblik over, hvem du er og hvad du skal.” Det Højere Selv har et perspektiv, der er større end ens eget – det har viden om tilværelsen før livet og efter døden, det er i forbindelse med universet og kan sammenlignes med vores inderste kerne, vores dybeste sandhed, den guddommelige essens i os.

Ifølge Makani er det dette Højere Selv, der er centrum i alle religioner – bare under andre navne. “New-Age-folkene” kalder det fx for “Gud i dig”, andre kalder det for en kreativ intelligens eller en energi, andre igen for den kristne skabergud.

Det Højere Selv kender formålet med hvert enkelt menneskes liv. Det sørger også for at lægge milepæle ud i sit menneskes liv: fx har det forudbestemt,

hvilke mennesker man skal møde på sin livsvej – og hvilke store begivenheder der skal indtræffe. Men mellem disse indlagte “milepæle” eller “styringer” er der plads til, at mennesker frit forholder sig til det, der sker.

## Selve det spirituelle forandringsarbejde

For nu at opnå kontakt til det Højere Selv skal deltagerne lave åndedrætsøvelser guidet af Jack.

De skal trække vejret dybt ud og ind fire gange, visualisere en forbindelse og “få det ned”. De skal mærke essensen i kroppen, lade sig fylde af energien og modtage billeder af den dagsorden, Det Højere selv har for dem.

Herefter starter det egentlige arbejde på tidslinjer, der har givet kurset navn. Tidslinjer stammer fra NLP og dækker over den forestilling, at alle mennesker har deres egen måde at arrangere fortidige og fremtidige oplevelser på – deres egen måde at organisere tiden på i en indre “tidslinje”. De fleste mennesker arrangerer tiden sådan, at deres fortid placerer sig til venstre for (eller bag ved) dem, mens deres fremtid placerer sig til højre for (eller foran) dem (alt sammen i deres forestillinger). Når man har fundet (visualiseret) sin tidslinje, kan man lægge den ud på gulvet og gå på den. Man kan også bare arbejde med den i tankerne.

Tidslinjerne skal vi bruge, fortæller Makani, til at rense ud i fortiden. Når man har fået nye indsigter af sit Højere Selv og skal skabe forandringer i sit liv, vil der ofte være indre, ubevidste “dele”, der ikke er med på forandringerne. De yder modstand – ofte i form af fysiske symptomer (fx hovedpine eller alvorligere sygdomme) eller i form af negative følelser og overbevisninger. Ikke fordi de er onde (for alt hvad det ubevidste sind skaber, skabes med en positiv intention) – men fordi de ganske enkelt er out-datede. Det ubevidste sind har selv skabt dem engang, fordi man havde brug for dem, men i takt med, at man forandrer sig som menneske, udtjener de deres formål, ligesom gammel software. De duer ikke mere. Typisk er der tale om negative overbevisninger, man har dannet i sin tidligste barndom i helt bestemte (ofte traumatiske) situationer: Måske har man som 3-årig oplevet at blive forladt af sine forældre i nogle timer – og har efterfølgende dannet den overbevisning

at “man kan ikke stole på voksne” eller “jeg er ikke værd at elske”. Man kan også som lille barn have udviklet voldsom vrede, sorg, skam eller skyld.

Disse gamle følelser har mange aldrig sluppet igen. De bærer dem ubevidst med sig som uafsluttede regnskaber på den indre tidslinje. De kan, fortæller Makani, fylde så meget, at de blokerer for forbindelsen til det Højere Selv. For at komme videre i sin personlige udvikling, må man derfor ned og rense sin tidslinje for dem.

Makani beder hver enkelt deltager skabe sin egen tidslinje for sit indre blik. Hun skal også forestille sig tiden før sin fødsel – og tiden efter døden ude i en kosmisk fremtid. Deltagerne skal nu, guidet af Jacks rolige stemme, og til svag musik, rejse ned gennem deres tidslinjer. Nogle deltagere sidder med lukkede øjne på deres stole, andre ligger på gulvet eller støtter sig op ad væggene. Jack beder dem forestille sig, at de svæver tilbage over tidslinjen og ser deres fortid dernede: Alle barndommens episoder, tusinder og tusinder af billeder og erindringer, der viser sig nede på linjen. Det, deltagerne ser dernede, er altid sandt, fortæller Jack, for det kommer fra underbevidstheden. Han begynder nu at tale direkte til deltagerens ubevidste i “du”-form: Han beder det om at vise deltagerne det præcise sted på fortidslinjen, hvor deltagerne første gang dannede vrede. Herefter beder han deltagerne gå ned i situationen, anerkende følelsen af vrede og dernæst slippe den:

Jeg vil gerne sige tak til din underbevidsthed, fordi den har givet dig stedet. Det har hele tiden været meningen, at du skulle finde tilbage til det. Jeg takker den ubevidste del, der har gemt denne erindring – og det ubevidste – for at have guidet dig tilbage hertil. Nu er du kommet. Du kan takke, det ubevidste har gjort et godt job. Men nu er det tid at slippe...

Når deltagerne har sluppet vreden, guider Jack dem længere tilbage over deres tidslinjer, til tiden før linjen starter; her skal deltagerne svæve helt frit, før Jack guider dem tilbage gennem fortiden op til nutiden, nu uden vrede og med nye ressourcer.

På samme måde renses fortiden for sorg, skyld og skam. Hver rejse tilbage over tidslinjen tager ca. 20 minutter, og hver gang er der fuldstændig stille i lokalet. Af og til græder en deltager, af og til sukkes der, og en gang imellem

har en deltager så voldsomme reaktioner, at han må forlade lokalet med en af assistenterne, som i et tilstødende lokale healer ham.

Makani taler hele tiden roligt, afdæmpet og i lange, sammenhængende sætninger; enten direkte til det ubevidste eller til deltagerne:

Jeg ved, dit ubevidste er i stand til at trække de ting frem, der vil støtte dig i at nå det, du ønsker. Jeg ved, at dit ubevidste, ubevidste sider af dig, vil frigive den information, der skal til. Det ved, hvad du ønsker. Og jeg vil sige tak! til dit ubevidste, som jeg nu taler til, for at lytte og arbejde med.

Der bliver sukket højlydt.

## ”Frigørelse fra afhængighed” eller “Det nye Fadervor”

Da deltagerne har rensset deres fortid for følelser af vrede, skyld og skam, skal de gennemføre ritualet “Frigørelse fra Afhængighed”. Jack forklarer, at vi hver især har noget unikt, vi skal realisere. Vi er forudbestemte til hele tiden at skulle videre i vores personlige vækst – og til hele tiden at forbedre vores relationer til andre. Det sker i en fortsat og fremadskridende forandringsproces, der er styret af Det Højere Selv. Alle forhold mellem mennesker er historiske, og de kan hele tiden gøres bedre. Derfor er det vigtigt, at vi ikke sidder fast – hverken i fortidens forældede følelser og ubevidste mønstre – eller i et nutidigt afhængighedsforhold til andre mennesker. For at udvikle sit forhold til et andet menneske, må man kunne nulstille. Når man nulstiller sin forbindelse til en anden, fx sin ægtefælle, forsvinder de negative ting i forholdet, og man bliver fri til at skabe en ny og forbedret relation til partneren. På samme måde kan man også mentalt afbryde menneskelige relationer, der dræner én eller på anden måde er af så “dårlig kvalitet”, at de bremser én i at komme videre i ens udvikling.

Ritualet “Frigørelse fra Afhængighed” er et mentalt ritual, der går ud på at afbryde forbindelsen til ét eller flere mennesker, som man har brug for enten at slippe helt eller at begynde forfra med. Med ritualet kan man dagligt nul-



stille alle sine negative forbindelser, så man hver morgen kan indlede sit forhold til andre mennesker som uafhængig og fri fra fortidens bånd.

Selve ritualet består af følgende trin:

- 1) Man lukker øjnene og visualiserer en scene, der ligger foran én.
- 2) Nu henter man den eller de personer frem fra ens fortid og nutid, man ønsker at frigøre sig fra. Man kalder dem frem af sit ubevidste, hvor de findes som erindringer: Det kan være forældre (fx en dominerende far), lærere (der nedvurderede én), kolleger (der ikke behandler én ordentligt), mennesker der sårer én. Et eller flere af disse mennesker skal træde frem på scenen foran én.
- 3) Når de står på scenen skal man (ved at visualisere) opdage, hvordan man er forbundet med hver enkelt af dem: Det kan være med bånd fra hjerte til hjerte, med hænder der rører hinanden, med blikke, usynlige rør, snore, lysstråler – kort sagt det, man nu visualiserer.
- 4) Nu kontakter man sit Højere Selv (ved at trække vejret tungt og vende sig indad) og beder det om at sende ressourcer ned, som man kan lade løbe, strømme eller stråle fra sig selv ud gennem forbindelserne til personerne på scenen. Det Højere Selv vil sende præcis de kræfter ned, som hvert enkelt fremkaldt menneske har brug for: fx kærlighed, empati, omsorg eller handlekraft. Disse gode kræfter ovenfra overfører man ved visualisering til det andet menneske som en gave; en kærlighedshandling.
- 5) Nu fortæller man det andet menneske, hvad man aldrig har fået sagt i virkeligheden: At man fx er vred, at man er såret eller at man er blevet krænket.
- 6) Når man har sagt, hvad man ville sige, følger tilgivelsen: Man tilgiver den anden, hvad han/hun har gjort: at hun har såret dig, forladt dig, forgrebet sig på dig, vist manglende forståelse o.s.v. Tilgivelsen vil strømme igennem én til den anden som noget helt naturligt, fordi man har kontakten til sit Højere Selv, og fordi man har tilført det andet menneske ressourcer og har talt ud med det.
- 7) Når man har tilgivet alle personer på scenen, skal man afbryde forbindelsen til dem. Det gør man ved at visualisere for hvert enkelt menneske, at man skærer båndene til ham/hende over: Holder man én i hånden, slipper man hans hånd. Er man forbundet til en anden med snore, klipper

man snorene over. Ser man nogen i øjnene, afbryder man øjenkontakten. Har man forbindelse til en med stråler, skærer man dem over.

- 8) Når man har gjort sig fri og uafhængig af hvert menneske på scenen, åbner man øjnene, og ritualet er gennemført.

Deltagerne på seminaret gennemfører nu “Frigørelse fra Afhængighed” under ledelse af Jack, der med rolig stemme taler dem gennem ritualet trin for trin. Bagefter udtrykker flere, at de føler sig lettede og frie. Jack fortæller, at mange har stærke oplevelser, når de udfører ritualet, og selvom man ikke afbryder relationer i fysisk forstand, “virker det” – også for de fremkaldte. Han har eksempler på, at folk har lavet ritualet med mennesker, de ikke har set i flere år, og så efter et par dage har de pågældende mennesker ringet og sagt: “Jeg synes, vi har mistet forbindelsen for nylig!”

Jack fortæller, at deltagerne hver dag derhjemme kan udføre ritualet selv. Det gør han selv hver morgen med sin egen kæreste, og hun gør det med ham. På den måde kan de starte forfra i deres relation hver dag. En mandlig deltager (som er udtalt folkekirkekristen og ofte går i kirke) fortæller entusiastisk, hvordan han opfatter ritualet:

Frigørelse fra afhængighed er det nye Fadervor! I Fadervor bliver man også rensed for sin skyld, ligesom man rens sine skyldnere. Det handler, præcis som Fadervor, om renselse, tilgivelse og om at starte forfra. Det er en renselsesproces.

Jack bekræfter. Han understreger, at det dog altid er op til det enkelte menneske selv at vælge, hvilken “model” (den gamle eller den nye) det vil bruge for at skabe bedre relationer til andre. Jack siger med eftertryk og efterfulgt af en lang pause: “Man skal *altid* spørge sig selv: Hvad virker... for *mig*?”

## Religiøs modenhed i selv-spiritualiteten

Da tidslinjeseminaret er slut, kan deltagerne gå hjem som tilgivende, rensede, (Højere)selv-beroende og forfra-startende mennesker. Som mennesker, der har kontakt med deres inderste guddommelige sandhed, og som har fået styr-

ke og indre fred til at “leve i overensstemmelse med den, de er”. De kan vandre ud i søndagen som frie mennesker... til lyden af Makanis udgangsord:

“May your God be with you!”

Den selvfortælling, deltagerne går hjem med, er fortællingen om det menneske, der har fundet sandheden – sig selv – *selv*. Hele fortællingen bygger på den forestilling, at der inden i hvert enkelt menneske findes noget “ukendt”, noget endnu ikke udfoldet. Mennesket er ufærdigt, i en ubevidst tilstand af potentialitet og “endnu-ikke”.

Den enkeltes opgave er at afdække det skjulte. Det kan kun ske gennem en indadvendt, “gnostisk” (mit udtryk) selvudviklingsproces, hvor man kontakter sit ubevidste og lader det åbenbare det formål, det bevidste sind endnu ikke er bekendt med. Man skal opdage, hvem man *egentlig* er – og hvor man *egentlig* er på vej hen.

Uegentlighed er altså baggrunden for den proces, deltagerne gennemgår. Den almindelige opfattelse på kurset er, at man som deltager undergår en spirituel transformation fra uvidende til vidende, fra uklar til afklaret. Det liv, man hidtil har levet, har været uegentligt, fordi det har været styret udefra – af andres forventninger og kulturelle normer. Man har endnu ikke fået adgang til sin sande indefrakommende bestemmelse. Sande livsopgaver er aldrig de opgaver, der gives af andre – men derimod de opgaver, man bliver kaldet til at udføre indefra. Den, der skal finde sandheden, må indadvende sig. Hun skal bede sig selv om svar, ikke andre. Hun skal lytte til sig selv – fremfor at lytte til andre. Hun skal bero på sig selv fremfor på relationer. Gennem en indadvendt udviklingsproces skal hun blive autentisk: Et selvberoende menneske, der ikke bare kører bevidstløst om sig selv i andres (autoriteters, dogmatikkens) rille – men lytter til de aldrig tilfældige ubevidste signaler fra kroppen, tolker dem, bruger dem til at få indsigter i sig selv. Hvem man er, og hvad man skal, kan *kun* man selv afgøre.

Skønt “religiøs modenhed” ikke nævnes på kurset, giver begrebet god mening i en selv-spirituel sammenhæng, der netop kredser om bevægelsen fra noget lavere til noget højere.

Bevægelsen fremad foregår på to planer: For det første som en overordnet, historisk bevægelse fra religion til spiritualitet: Spiritualitet er religionens afløser i menneskehedens progressive udviklingshistorie. For det andet som det enkelte menneskes bevægelse fra ydre-bestemmelse til selvberoenhed. I

praksis er det dog den enkeltes udvikling, der er i fokus; perspektivet er ikke historiens men psykologiens.

Religiøs modenhed handler ifølge selv-spiritualiteten om selvindsigt og selvbevidsthed. Det “umodne” menneske er det menneske, der endnu ikke har vendt sig mod det egentlige – og som end ikke er klar over sin uegentlighed. Det lever efter overleveringer og er autoritetstro – som barnet, der retter sig efter sine forældre og endnu ikke har markeret sig selv. Det religiøst modne menneske, derimod, er karakteriseret ved at leve ud fra sig selv; det har frigjort sig fra andre og forstår, at det autentiske liv ikke beror på udefrahentet indhold – men på indefrahentet udfoldelse. Det religiøst modne menneske er med andre ord selvforklaret: Det handler ud fra sig selv, med kropslig bevidsthed og psykologisk indsigt; dets ubevidste leverer konstant meningsfulde budskaber til det; intet på dets udviklingsrejse er tilfældigt. Alle kropslige symptomer, følelser, tanker og fornemmelser er selvskabte ud fra skjulte, ubevidste intentioner – med det formål at pege mennesket frem mod sin sande indefrakommende bestemmelse.

Det religiøst modne menneske er ifølge selv-spiritualiteten kendetegnet ved sin rummelighed: Fordi det har forstået, at alt godt kommer indefra, anerkender det andre menneskers ret til at finde deres egen sandhed.

Ingen religion, tro, livsanskuelse eller livsfilosofi er bedre end andre. Sandhedsværdi afhænger ikke af *indhold*, men af *sandhedsoplevelser*. Det individuelt oplevede *er* sandheden. Ingen teologi kan overtrumfe den enkeltes egen rejse. Ingen kan derfor gøre sig til dommer over andre. Ingen har ret til at pege fingre eller være bedrevidende på andres vegne. Det *ved* den, der har fundet ind i sig selv. Man kan måske udtrykke det så paradoksalt, at “den religiøst modne”, netop fordi hun er “religiøst moden”, aldrig vil kalde hverken sig selv for “religiøst moden” eller et andet menneske for “religiøst umoden”. Hun begiver sig nemlig helst ikke af med at gradere andre. Hun ved – fordi hun har erfaret det selv – at det enkelte menneskes vej er dets egen. Hun hverken missionerer, overtaler eller hæfter betegnelser på andre. Hun er tværtimod tolerant og inkluderende, og her ser hun sig i modsætning til den præst, der ifølge hende engang (og stadig) gjorde præcis det modsatte: Dikterede, missionerede og ekskluderede.

Det religiøst modne menneske er ydermere i stand til at tilgive sine krænkere, at frigøre sig fra sin fortid og hele tiden forbedre sine relationer til andre

ud fra de selvindsigter hun har fået. Fordi hun har kærligheden i sig, kan hun elske andre. Fordi hun har fundet sig selv, kan hun være autentisk over for andre. Fordi hun har anerkendt sine egne fortidshandlinger, kan hun tilgive andre deres.

Hun ved, at mennesker handler efter indsigt, at andres "synder" beror på manglende indsigt i deres egen essens, og hun kan derfor tilgive dem: de vidste bare (endnu) ikke bedre.

## **Religiøs modenhed og fortællingen om det selvberørende menneske**

Makanis NLP-spiritualitet er, med tidsrejseteknikken, åndedrætsøvelserne, "Det nye Fadervor" og forestillingen om et målrettet Højere Selv, ikke "mainstream". Det er til gengæld den idealforestilling om mennesket, som Makanis spiritualitet dybest set bare er en religiøs overbygning på: Forestillingen om det selvberørende, selvforklarende, uafhængige, selvansvarlige og tolerante menneske, der sætter sit livs dagsorden indefra. Denne forestilling går igen overalt i det senmoderne Danmark: i damebladenes heltehistorier om mennesker, der "er tro mod sig selv" og "lytter til deres eget hjerte", i coachingbølgens heltehistorier om mennesker, der lærer at handle som "jeg'er" i stedet for "man'er" og i den rendyrkede, neoliberale vækstfortælling om det selvansvarlige, handlingsorienterede og målrettede menneske.

Denne fortælling udtrykker både en individualisering og en psykologisering. Man kan sige, den er individualistisk på psykologiens præmisser, fordi den bliver fortalt på psykologiens sprog: Udvikling beror på indadvending, verden er sindet, Gud er selvet, og såvel menneskelig som historisk virkelighed forklares ud fra det enkelte individ.

Makanis spiritualitet er et produkt af den omfattende psykologisering af det vestlige samfund, vi inden for de seneste ca. 40 år har deltaget i. I en individualiseret tid ser og forklarer man verden ud fra det enkelte menneske. Men i en psykologiseret-individualiseret tid går man et skridt længere "ind": Man ser, og forklarer, verden ud fra det enkelte menneskes "indre".

Man kan derfor se psykologiseringen som en historisk indadvendingsproces: Fokus bliver flyttet fra det ydre til det indre – og/eller det ydre bliver for-

klaret ud fra det indre. Groft talt har psykologien sejret over ideologien og teologien, terapeuter over politikere og præster. Det viser sig fx i det faktum, at der i dag er langt flere NLP-terapeuter i Danmark end der er præster – og mange, mange flere psykologer. Men først og fremmest i det faktum, at verden i dag fortælles psykologisk: at den neoliberalistiske fortælling om det uafhængige, altid ufærdige og derfor konstant vækstorierede menneske trækker på udviklings- og selvpsykologiens<sup>3</sup> fortælling om det psykisk sunde/modne individ som selvudviklet og selvberoeende.

Men også det omvendte gælder: Psykologien trækker på den neoliberale fortælling. Psykologiske teoridannelser har måske nok den enkeltes psyke (og selvet) som fokus – men de *er* af kulturel oprindelse. Således også begrebet “religiøs modenhed”, der som en “absolut” giver ganske god mening i et samfund, der tænker psykologisk og vækstorieret. Men som *netop* derfor – som sin tids målestok – også tjener bestemte kulturelle fortællinger – og selv er afledt heraf. Makanis selv-spiritualitet, selvpsykologier og begrebet om “religiøs modenhed” har om ikke andet ét tilfælde: De er alle del af den samme vækstfortælling, ifølge hvilken verden bliver skabt – og bør skabes – indefra og ud: “Jeg kan – og skal – *selv!*”

I en indefra-og-ud-tid er det ikke *comme il faut* at udtale sig om det, andre erfarer som deres sandhed. Indefra-og-ud-tiden er – i udgangspunktet – tolerances tidsalder. Ligesom de selv-spirituelle ifølge eget udsagn ikke dømmer andres religion (det lader man religionens uvidende mænd om) taler vi inden for religionsvidenskaben ikke længere om fx “primitive” religioner – men om “naturfolks” religion. Vi vurderer ikke, om religioner er lavere- eller højerestående, gode eller dårlige. Alle har ret i deres egen kontekst.

Med introduktionen af begrebet “religiøs modenhed” kan vi imidlertid vurdere, hvordan mennesker *forholder* sig til deres religion. Med modenhedsbegrebet får vi igen mulighed for at skelne mellem godt og skidt – men nu ud fra en vækst-psykologisk universalisme, der flytter fokus fra indhold til individuel tilegnelse. Denne nye universalisme bringer dermed sin egen fortælling om menneskelivet med sig. Med den som omdrejningspunkt kan psykologi og teologi ganske givet indlede en ny pardans. Den vil også være et tiltrængt helle i den grænseløse tolerances tidsalder. Men mere absolut end teologiske forestillinger om gud eller psykologiske forestillinger om selvet – det er den

ikke. Og mindre kulturelt ladet end den neoliberale og stærkt individualiserende vækstfortælling, som den kobler sig fint på – det er den heller ikke.

## Noter

- 1 NLP er en terapiform, der hævder, at det enkelte menneske skaber sin egen virkelighed mentalt – og at det ved at bearbejde sit eget ubevidste kan få større indflydelse på sin egen fremtid.
- 2 Seminarets fulde titel er “TimeLine-Change Seminar med Higher Self Connection”. Prisen for at deltage er ca. 2500 kr. Jeg deltager på lige fod med de øvrige kursister som del af mit feltarbejde i forbindelse med min ph.d.-afhandling om NLP. Alle referater og citater i denne artikel bygger på mine feltnoter.
- 3 Her vil jeg henvise til Heinz Kohut (selvpsykolog) samt særligt toneangivende humanistiske psykologer som fx Carl Rogers, Abraham Maslow og ikke mindst Gordon Allport.

## Litteratur

- Bertelsen, Preben & Tønnesvang, Jan. 2006, *Religiøsitet og selvpsykologi: et bud på og diskussion af en teori om religiøsitetens personlige former*, Klim, Århus.
- Dahl, Ole Vadum. 1995, *Grundbog i NLP 1 & 2*, Jørgen Paludans Forlag, København.
- Makani, Jack. 1998, *Skab det liv du ønsker – NLP og tidslinje*, Akasha, Valby.
- Taylor, Charles. 2007, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Vitz, Paul. 1994, *Psychology as Religion. The Cult of Selfworship*, The Paternoster Press, Carlisle, UK.

Iben Krogsdal, ph.d.-stipendiat, Afdeling for Religionsvidenskab,  
Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet

# Præstens myndighed i mødet med den enkeltes religiøse modenhed

*Merete Bøye*

Stillet over for religiøst søgende mennesker med selvkonstruerede former for religiøsitet må præsten reagere som den teologiske myndighed og videnautoritet, han er. Han må venligt, imødekommende, tålmodigt – uden at være konfliktsky – korrigere fejltagelser og dele sin viden med interesserede som et alternativ til det alternative. Alt andet vil være utroværdigt.

I arbejdet med denne artikel har jeg haft mine vanskeligheder med at definere begreberne, der opereres med i den givne titel. Har en præst myndighed? Hvori består denne myndighed i så fald? Og kan man tale om en ting som “religiøs modenhed”? Findes der virkelig mennesker, der i religiøs forstand er “modne”? Og skal det i så fald i kristen sammenhæng forstås som en god eller dårlig egenskab? En moden frugt er faretruende tæt på at falde af træet, er den ikke? Indholdet i det følgende bør derfor i høj grad opfattes som mine personlige overvejelser over disse spørgsmål og afspejler kun i mindre grad en *hands on* erfaring med det egentlige møde med religiøst modne og umodne mennesker – for så vidt man altså kan tale om modenhed i trosspørgsmål overhovedet.



## Hvad er religiøs modenhed?

Det er svært at benægte, at nogle mennesker tænker dybere over trosspørgsmål og eksistentielle spørgsmål, end andre gør. Alligevel generer udtrykket “religiøs modenhed” mig, idet det antyder, at nogle mennesker slet og ret er for “umodne” til at være ordentligt religiøse. I en kristen sammenhæng synes jeg, det er svært at fastholde en idé om, at der findes mennesker, der er “modne” i religiøs forstand. Hvad skulle en sådan modenhed i så fald bestå i? Er modenhed en tillært kvalitet, således at man skal arbejde målrettet med sin religiøsitet, indtil man til sidst kan kalde sig “religiøst moden”? Det er i så fald en tankegang, der står i kontrast til (luthersk) kristendom, hvor det er et kernepunkt, at ingen kan hæve sig op til Gud. Og mennesker, der bruger hele livet på at fordybe sig og blive mere og mere skriftkloge er ikke – ifølge vores kristne tro – nærmere Gud eller i etisk forstand bedre end enhver anden.

Eller er der tale om et bestemt genetisk træk ved nogle mennesker, som gør, at de er mere åbne over for åndelige sager, end andre mennesker er? Måske mere bevidste om, at de er mere end kød og blod og mere parate til at modtage trosmæssig lærdom og diskutere trosspørgsmål? Denne forståelse af religiøs modenhed er måske nok udbredt, men den rummer i sig det problem, at den gør religion antropocentrisk og sætter menneskets livsanskuelse og åndelige habitus i fokus i stedet for at henvende opmærksomheden på Gud.

Fremfor at tale om religiøs modenhed foretrækker jeg i mødet med den enkelte at flytte fokus til det, der er min kernekompetence som præst, nemlig teologisk viden og interesse.

I vore dages såkaldte videnssamfund er de fleste klar over, at der findes mange forskellige religioner, og mange har et overfladisk kendskab til flere af dem. Der kan dog set med kristne øjne ligge visse problemer i, at kendskabet til religionerne netop er så overfladisk hos mange mennesker, for det betyder, at de for det første ikke har nogen dybere forståelse af, hvad der er den kristne tros væsentlige indhold, og at de for det andet kan være tilbøjelige til at mene, at de fleste religioner ligner hinanden i så høj grad, at det kan være ligegyldigt, hvilken religion (om nogen) man tilslutter sig. Mange mennesker har tilsyneladende en opfattelse af, at ingen ved, hvad Gud er, og derfor kan min (hjemmelavede?) tro være lige så god som alle andre.

Det kan måske være sandt nok, at mange religioner minder om hinanden, når man betragter dem overfladisk. Problemerne opstår først, når man begynder at tage religionerne alvorligt og bryde sig om, hvad deres indhold og budskab er. Har man fx et blot nogenlunde kendskab til kristendommen, buddhismen og islam, bliver det klart, at man ikke kan tilslutte sig alle de tre religioner på én gang, og at man heller ikke kan sige, som jeg har hørt mange mennesker gøre, at "jeg tror på, der er et eller andet deroppe et sted, men om man kalder det Jesus, Buddha eller Muhammed, det tror jeg, er ligegyldigt." Mere herom senere, men her vil jeg blot bemærke, at det fremfor "religiøs umodenhed" måske var mere rigtigt at tale om berøringsangst over for de mere alvorlige sider af religionerne og manglende vilje til at træffe et valg og binde sig til en bestemt religion.

Hvis man i trosmæssig sammenhæng endelig vil tale om forskellige grader af modenhed, viden eller dybde, møder man den anstødssten, at det er en del af den kristne tro, at børn og tåber er mindst lige så tæt på Gud, som ældre og klogere mennesker er. Skriftklogskab og modenhed er ikke kvaliteter, Jesus fremhæver som nødvendige for at kunne begribe det væsentligste i livet, så det er spørgsmålet, om præsterne egentlig kan tillade sig at gøre det?

## Har præsten nogen myndighed?

For 50 år siden var præsten utvetydigt en autoritetsskikkelse. Han var én, man tog hatten af for, når man traf ham på gaden, og det var ikke hvem som helst, der turde diskutere med ham. Præsten var en lærd mand, som tilbragte megen tid i studerekammeret, og det var alle klar over. Hans mening i teologiske spørgsmål havde stor vægt. Han *var* sognets teologiske myndighed. I dag er præstens rolle mere vanskelig at definere. Særlig siden ungdomsoprørets tid er der blevet sat spørgsmålstegn ved autoriteterne, herunder også kirken, præsten, Bibelen, ja selv Jesu autoritet kan anfægtes.

Det er der ikke noget problem i i sig selv. Jeg tror, de fleste præster er glade for, at folk generelt godt tør snakke med præsten, diskutere med ham og stille ham spørgsmål. Selvfølgelig findes der mennesker, også døbt, som aldrig nogensinde opsøger en præst, læser i deres Bibel eller salmebog eller går i kirke, og i øvrigt er fuldstændig ligeglade med kristendommen i almindelighed og

præstens holdninger i særdeleshed. Stillet over for disse mennesker kan det være en stejl tur op ad bakke at forsøge at overbevise dem om, at man er en teologisk myndighed, der bør lyttes til. Men de lægfolk, der gør sig den ulejlighed at *opsøge* præsten med henblik på en samtale om livets store spørgsmål, må man gå ud fra har en vis interesse i at høre, hvad præsten – som teologisk myndighed – har at sige derom.

Jeg siger *teologisk* myndighed, men måske er det forkert automatisk at antage, at det er præstens teologiske viden, den opsøgende part er interesseret i. Man kan af og til træffe mennesker, der betragter præsten som en art åndelig vejleder i stil med en østlig guru, dvs. som en person, der har en særlig kontakt til det guddommelige eller som i højere grad end andre er indviet i en særlig visdom, som det kan være attråværdigt at få del i. Stillet over for den slags vildfarelser må præsten imidlertid fastholde, at man som præst i en kristen kirke ikke har et gran mere åndelig autoritet end andre. Det eneste, præsten forhåbentlig besidder, som kan være gavnligt for hans samtalepartner at få del i, er teologisk viden. Præsten har m.a.o. alene myndighed i kraft af sin viden om teologi og kristendom.

At nogle mennesker opsøger præsten uden at anerkende hans teologiske viden, er i den forbindelse selvfølgelig en stor udfordring, men så langt fra noget bekymrende problem. Er der tale om mennesker, der oven i købet selv medbringer en stor viden om kristendommen (og andre religioner), er der lagt op til en spændende diskussion, som hver præst må tage ud fra sit eget teologiske standpunkt.

Mere problematisk bliver det, der hvor folkekirkemedlemmer, der er stærke og velfunderede i deres individuelt udformede tro, ønsker individuel behandling inden for kirkens rammer, som tager hensyn til netop deres specielle religiøse præferencer. Her er der for folkekirkens præster ikke andet at gøre, end hvad præster inden for alle trossamfund altid har måttet gøre, nemlig at sige blankt nej. Er personerne åbne for en diskussion af, hvorved deres egen religiøse overbevisning adskiller sig fra den kristendom, der kan praktiseres inden for folkekirkens rammer, er det glædeligt, og en samtale kan forhåbentlig føres i venskabelighed og gensidig respekt. Er de ikke, må præsten henvise til gældende kirkeret og lukke diskussionen.

Det er også blevet populært at opsøge præsten for at få noget, der minder om terapi. Det har altid været vanskeligt at drage et blot nogenlunde præcist

skel mellem sjælesorg og terapi, men det turde derfor alligevel stadig være almindeligt accepteret, at sjælesorg og terapi er to forskellige ting. Imidlertid er det blevet ganske udbredt, at præsten betragtes som en person, der besidder en særlig indsigt i den menneskelige psyke, og som man derfor kan benytte som en slags psykolog med et kristent livssyn. Man kan som præst godt vælge at påtage sig rollen som "teopeut", men hvis man gør det, skal man være bevidst om, at det er det, man gør. Jeg synes i så fald, det er passende, at man fortæller sin samtalepartner, hvad han måske ikke er klar over, at man ikke bliver undervist i psykologi på teologistudiet. Og at den særlige indsigt i menneskesindet, man evt. måtte besidde, er opnået gennem mangeårig erfaring, selvstudier, en medfødt evne eller lignende. Ovenstående er på ingen måde ironisk ment. Nogle præster er virkelig meget dygtige pastoralpsykologer, og måske netop derfor er det blevet en udbredt misforståelse blandt folkekirkens medlemmer, at den teologiske kandidatuddannelse i sig selv rummer en hel del psykologi. Imidlertid er de fleste præster stadig hverken mere eller mindre uddannelsesmæssigt kvalificerede inden for dette fagområde end en hvilken som helst skolelærer, tandlæge, skovhugger eller pølsemænd, og derfor er det nødvendigt at rette denne misforståelse, så folk ikke placerer en tillid til præstens psykologiske "værktøjskasse", som han eller hun ikke er berettiget til.

## **Vi tror – men på hvad?**

Af og til sker det, at folk fortæller mig, at de ikke tror på Gud. Hvis der er tid til det, plejer jeg at spørge hvad det er for en Gud, de ikke tror på. Når de har fortalt lidt om det, må jeg i de fleste tilfælde sige, at en sådan Gud tror jeg da heller ikke på, og Han lyder ikke som om Han overhovedet er værd at tro på (Lindhardt 2000).

Ovenstående citat af tidligere biskop og lektor ved Aarhus Universitet Jan Lindhardt beskriver meget rammende den samtale, man som præst kan have med lægfolk, der har en meget overfladisk (for ikke at sige fejlagtig) forståelse af, hvad der er indholdet af den kristne tro. Disse mennesker savner oplysning om, hvad kristen tro drejer sig om, og som uddannet teolog uanset kirkelig

retning burde præsten have gode kort på hånden, når det gælder om at sætte sin samtalepartner ind i det mest basale.

Man kan også støde på mennesker, der siger, at de synes troende muslimer, troende buddhister og troende kristne har mere tilfælles med hinanden, end de hver især har med deres ateistiske eller ikke bevidst troende etniske og kulturelle fæller. De har troen tilfælles: troen på noget, der er større end de selv. Men er det nok? Er det nok at have tilfælles, at man tror på “et eller andet”, og så er det ellers ligegyldigt, om det er Allah, Buddha, Jesus eller hvad man nu vil kalde det? Eller er det i grunden ikke en smule arrogant af disse selvudråbt *troende* kristne, muslimer og andre, at de i kraft af deres fælles tro på “et eller andet” ophøjer sig selv over andre mennesker, som de lidt nedladende beskriver som “ikke troende”? Som om det var muligt ikke at tro på noget. For hvis man mener, at alle “troende” har et fællesskab med hinanden, så må man virkelig inkludere alle mennesker i det fællesskab, for alle mennesker tror på *noget*. Det være sig Kristus, Buddha, Satan, naturen, kærligheden, pengenes magt, sig selv, et andet menneske, menneskeheden, et diffust, ikke nærmere bestemt gudsbegreb eller noget ellefte eller tolvte.

Fællesskabet om “at tro på et eller andet” er derfor slet og ret: fællesskabet af alle bevidste væsner. Og det, vi har tilfælles er ikke, at vi alle har løftet en flig af det store kludetæppe, som Sandheden skjuler sig under; men kun det, at vi alle anerkender eksistensen af “et eller andet” og stoler på, at dette “et eller andet” kan være vores hjælp og skjold. Men det springende punkt er ikke, hvorvidt man tror på noget eller ej. Det afgørende er, *hvad* det er, man tror på. Eller *hvem* det er. Man kan sige, at det, der adskiller de mere “bevidst troende” mennesker fra andre, er, at de har stillet sig selv spørgsmålet: Hvad er det, jeg tror på? Hvilken natur har det *noget*, som jeg sætter min lid til? Men det er samtidig også dét, der adskiller dem fra hinanden, i og med at de giver vidt forskellige svar på det spørgsmål. Tydeligst bliver forskellen måske, når man stiller den kristnes svar op over for satanistens. Her behøver jeg vel ikke udpensle. Men man må også se i øjnene, at kristendommen i sit opgør med al lovreligion er væsensforskellig fra den strenge muslimske lovreligion, og at kristendommen med sin betoning af menneskelige relationer og bånd er væsensforskellig fra buddhismen med sin stræben efter frigørelse fra relationer. Der er vel at mærke ikke tale om små fortolkningsuoverensstemmelser, men om dybe og adskillende uenigheder. Man kan ikke tro på både Kristus, Bud-

dha og Allah. I det mindste ikke, hvis man tager nogen af dem alvorligt. Man må træffe et valg.

Som præst i en kristen kirke må jeg fastholde, at der er én sand Gud fra evighed og til evighed, og at hans natur er os åbenbaret i mennesket Jesus. Alle andre guder er (jf. Salme 115) “gudebilleder af sølv og guld, menneskehænders værk, og sådan bliver også de, der har lavet dem, alle der stoler på dem.” Jeg må også fastholde, at Jesus Kristus er Sandheden, og at der hverken kan lægges til eller trækkes fra den Sandhed. Og at ingen derfor heller kan skabe sin egen religion ud af et lille fragment af Sandheden blandet med større eller mindre fragmenter af diverse andre livsanskuelser.

Dermed være ikke sagt, at min udlægning af Sandheden nødvendigvis er den rigtige, men enten er man kristen eller ej. Man kan ikke fx være halvt kristen og halvt buddhist. Man kan ikke være “lidt kristen”. Det er enten / eller.

## **Bare det virker**

Gennem 90'erne så den vestlige verden en vældig opblomstring af det såkaldt “alternative marked”. Det alternative spænder vidt, fra kosttilskud til mystisk okkultisme, og der er selvfølgelig ikke mange, der når at prøve alle de forskellige alternative metoder. Når der findes et samlebegreb, som hedder “det alternative”, må det skyldes, at man ønsker at præsentere sin vare som et alternativ til noget andet. Alternativ medicin er således at forstå som et alternativ til konventionel medicin, som man får hos sin læge. Alternativ tro eller religiøsitet må tilsvarende skulle forstås som et alternativ til konventionel tro, hvilket i vores del af verden vil sige kristendommen. Imidlertid bruger mange snarere den alternative medicin som et supplement til den konventionelle, og ligesådan er der mange, der vælger at holde fast ved (en rest af) deres kristne tro, samtidig med at de abonnerer på udvalgte dele af en alternativ religiøsitet.

Det er kendetegnende for dem, der benytter sig af det alternative marked, at de oftest ikke interesserer sig ret meget for, hvordan urtemedicinen fungerer eller hvilke ånder og kræfter, det er, de henvender sig til. “Bare det virker,” siger de. Hvis de føler, at det hjælper på deres rheumatisme, at de får en healer til at ‘overføre’ sine ‘åndelige kræfter’ til deres ømme ryg, så har de ingen

skrupler ved at gå til den healer. Hvis de føler, at deres drømme bliver mere behagelige, når de stiller en ametyst ved siden af deres seng, så lader de den ametyst stå ved siden af deres seng. "Bare det virker." Så er det ellers ligegyldigt, *hvad* det er, der virker, og hvordan det gør det.

Selvom jeg er skeptisk, skal jeg ikke tage stilling til, om det virkelig virker eller ej; eller om der vitterlig kan være overnaturlige kræfter på spil i en sten eller ej. Men jeg må undre mig over, at de, der tror på, at det virker, ikke spørger sig selv, hvad det mon er for en åndelig kraft, der er på færde. Om det mon kunne være Helligånden for eksempel? Det skulle nu ligne Helligånden dårligt at lade sig tæmme og lægge i lænker i sten eller vand, som de nyreligiøse "ånder" og "energier". Helligånden kan ikke hældes på flaske og anvendes efter vores forgodtbefindende. Dén bliver kun over os, fordi vi beder om den, ikke fordi vi "henter den ned" eller udvinder den af sten eller af den blå luft.

Men er det nyt? Både ja og nej. Folkereligiøsitet har altid eksisteret. Der har altid været folk, der troede på trolde, nisser, nøkker, elver, marsmænd osv. Hvad der er nyt er (måske), at præstens autoritet i trosspørgsmål er blevet mindre. Det er ikke nødvendigvis rigtigt, at tro på reinkarnation ikke kan forenes med kristen tro, bare fordi præsten siger det. Heller ikke selvom præsten henviser til både Bibel, kirkefædre og tradition, og endda heller ikke engang, hvis præsten argumenterer overbevisende og sammenhængende for, at man ikke på nogen måde både kan fastholde en tro på en evig række af efter hinanden følgende liv, samtidig med at man tror, at Jesus Kristus er død og opstanden som en førstegrøde. En alternativ tro behøver nemlig ikke være særlig sammenhængende. Det er typisk en tro, der hænger meget på følelser fremfor fornuft.

## Sheilaisme – bare min egen lille stemme

Den amerikanske sociolog, Robert N. Bellah, beskriver i bogen *Habits of the Heart* en ung kvinde, som har skabt sin egen skræddersyede patchwork-religion, kaldet sheilaisme: "Sheila Larson er en ung sygeplejerske, som har fået en hel del terapi og beskriver sin tro som 'sheilaisme'. Dette antyder muligheden for mere end 235 millioner amerikanske religioner, én for hver af os. 'Jeg tror på Gud', siger Sheila. 'Jeg er ikke nogen religiøs fanatiker. Jeg kan

ikke huske, hvornår jeg sidst var i kirke. Min tro har båret mig langt. Det er sheilaisme. Bare min egen lille stemme.' Sheilas tro indeholder visse principper udover tro på Gud, men ikke mange. I sin definition af, hvad hun kalder 'min egen sheilaisme', siger hun: 'Det er bare at prøve at elske dig selv og være god ved dig selv. Du ved, ligesom, tage sig af hinanden'" (Bellah 1996: 221 (min oversættelse)).

Tom Thygesen, generalsekretær ved Dialogcenteret, skriver i Kristeligt Dagblad, at: "med sheilaismen sidder mennesket fast i sig selv, i sin egen tendens til selvoptagethed, og i sin egen fantasi og ønskedrømme. Det er bl.a. det, der på kristent sprog kaldes "synd"." Det kan han have meget ret i, men man kan også spørge, om de gamle kirker har været for dårlige til at forklare med rene ord, hvad der er troens væsentlige indhold? Ikke for at undskylde Sheila og andre sheilaister, men måske skal vi blive bedre til at udbyde kvalificeret undervisning i kristendom – for både børn og voksne. I det mindste i den personlige samtale med det enkelte søgende menneske har præsten alltid chancen for at levere kvalificeret teologisk voksenundervisning, og den chance skal gribes.

Idet vi som præster i dette møde er stillet over for mennesker, der konstruerer deres egen opfattelse på et område, hvor vi mener at besidde viden, deler vi skæbne med lægerne. Lægevidenskaben er under lige så hård beskyldning fra mennesker med såkaldt "alternative" livssyn, som teologien er, og lægerne har i mindst lige så høj grad som præsterne måttet lære at tale med empati og mildhed i deres møde med patienter, der har andre holdninger til, hvordan kroppen fungerer, end lægen har. Jeg forestiller mig fx, det må være en vanskelig opgave at skulle fortælle en kræftpatient, der tror, at en jordstråleopmåling kan redde hans liv, at der efter alt at dømme ikke findes jordstråler, og at patienten derfor ikke skal gøre sig forhåbninger om at bedre sit helbred ad den vej.

Lægens opgave er her at tage patienten alvorligt og tålmodigt udrede trådene og korrigerer fejltagelserne – og samtidig give den seriøse lægemedicins bedste bud på, hvordan den søgende patients sygdom er opstået og bør behandles. Uden sammenligning i øvrigt kan præstens samtale med søgende mennesker ofte minde om lægens samtale, idet både præsten og lægen er autoriteter, der hver på sit felt besidder en viden om det område, som deres samtalepartner er interesseret i. Ligesom lægen må man som præst tage sin



samtalepartner seriøst og give ham en ærlig og alvorlig fremstilling af kristendommen, også selvom den måske divergerer mere eller mindre fra den søgendes egen opfattelse af, hvad kristendom går ud på, eller hvad der er god og sand tro.

## Præstens myndighed i mødet med sheilaisterne

Sheilaismen og den såkaldt 'nye åndelighed' er både en udfordring og en gave til den kristne kirke. Den er en udfordring af åbenlyse årsager, for folk bevæger sig vidt omkring i deres åndelige søgen, og det er ikke nødvendigvis til kirken, de søger først. Og den er en gave, fordi det trods alt burde være nemmere at få folk i tale, der har en vis åbenhed overfor, at det guddommelige eksisterer, end det er at gå i dialog med folk, der er afvisende og lukkede over for enhver form for tro og religiøsitet.

Der er mange præster og kirkeledere og lignende, som vil gøre meget for at komme disse åndeligt søgende mennesker i møde. Vi skulle jo gerne have dem ind i folden. De skal helst bringe deres nyfundne åndelighed med sig i *kirken*, og ikke gå i moskeen, buddhist-templet eller andre steder hen. Der er sket en vældig opblomstring af alternative gudstjenesteformer, hvor der lægges vægt på de ting, som de åndeligt søgende mennesker formodes at søge efter: Meditation og lystænding. Fodvaskning og holden-i-hånd og stille gudstjenester o.s.v.

En præst udtalte på et tidspunkt, at hun gerne inviterer de alternative, "søgende" mennesker ind i kirken til en særlig ceremoni. De vil gerne "møde Gud", men det formoder de ikke, at man kan, blot ved at lade sig døbe, læse i Bibelen eller gå til gudstjeneste sammen med alle mulige andre urene, dødelige mennesker. Det kan hvem som helst jo, og så kan det jo ikke være noget særligt. Hvis Gud skal være noget ved, så skal han være eksklusivt selskab. Derfor må man præsenteres for ham på højtidelig manér – af præsten naturligvis. Og vi præster vil jo så gerne møde de alternative på deres alternative præmisser, så naturligvis arrangerer præsten en særlig indvielsesceremoni, hvor de alternative får lov til at møde Gud gennem præsten. Jeg forestiller mig noget i retning af: "Susanne, det er Gud – Gud, du kender jo Susanne."

Jeg er (naturligvis) ganske enig i, at det er vigtigt at møde de søgende mennesker med venlighed. Men man skal også passe på, at imødekommenheden fra præstens side ikke går over i konfliktskyhed. Når folk opsøger mig i egenskab af sognepræst i en kristen kirke for at få en snak om livets store spørgsmål, tilkendegiver de dermed, som tidligere nævnt, at de opfatter mig, sognepræsten, som en teologisk myndighed, der sidder inde med en viden om, hvad der er indholdet af den kristne (nærmere bestemt den evangelisk-lutherske) tro. Derfor svigter jeg dem, hvis jeg forsøger at skære kristendommen til, så den kan komme til at passe ind i deres sheilaistiske trossystem, som om den var en fod, der skulle klemmes ned i Askepots sko. Jeg er nødt til at tage den søgende alvorligt og efter bedste evne forsøge at fortælle ham eller hende, hvad vi tror på i den kristne kirke og – mindst lige så vigtigt – hvad vi ikke tror på.

Her kan det være en øjenåbner for de søgende mennesker at få at vide, at kristendommen f.eks. ikke handler om at være god og rar eller om at opfylde de ti bud. I samtalen kan man opleve, hvor provokerende det i grunden er at sige med en let omskrivning af Johs.3.16, at du ikke kan frelse dig selv eller verden, men at du *er* frelst ved Guds nåde og kærlighed, og det er alle de andre idioter for øvrigt også. Det er en remse, man ofte gentager fra prædikestolen og mødes af enigt nikkende ansigter. Kirkegængerne har hørt det før. Men det har de søgende mennesker måske ikke. For dem kan det være ganske tankevækkende nyt, og netop derfor er det også særlig vigtigt, at præsten får formidlet dette evangelium i en nøddeskal i mødet med det søgende menneske. Det er ikke sikkert, man får den søgende til at se lyset og opleve en pludselig omvendelse på stedet, men i det mindste har man fået sagt noget sandt og meningsfyldt om kristendommen, som han eller hun måske får lyst til at tænke over på et tidspunkt.

## **Et alternativ til det alternative**

Som præster skal vi møde disse søgende, alternative mennesker med venlighed og velvilje. Selvfølgelig. Sådan skal man møde ethvert medmenneske. Men vi skal ikke give efter for dem, bøje af, og give dem det, de vil have. Vi skal give dem det, de har brug for, nemlig det, som ethvert menneske har brug

for: ordet om Kristus. Præsten mister sin troværdighed, hvis han går ind på det okkultes og alternatives præmisser. For det, man som kristen præst står for og bør tilbyde, er lodret modsat, hvad det meste alternative står for, og lodret modsat, hvad de fleste søgende mennesker søger efter.

De søgende søger efter indre fred. Kristendommen er indre uro: *uro for næsten, hans angst og fortræd*, som det hedder i en moderne salme. De søgende søger indad, efter sig selv. Kristendommen sender os udad, ud til de andre, *ud i alverden*. De søgende søger indvielse i det eksklusive åndelige selskab. Kristendommen er ikke eksklusiv, men inklusiv. For alle er inviteret med til Gudsrigets fest.

Kristentroen er desuden en paradoksernes tro, fyldt med ubesvarede spørgsmål og selvmodsigelser. Den er ikke en lang rejse fra at være syndig og uren til at være elsket og ren, for i kristendommen er alle mennesker syndere og elskede på én gang. På den måde er alle lige, og det er jo dejligt for den, der har erkendt, at han i sin grundsubstans er uperfekt og altid vil være det. Men det er ikke tilfredsstillende for den, der ønsker at være god og tror, det er muligt.

Kristendommen har ikke svar på alle livets gåder, og den får ikke alt til at gå op i en højere enhed. Den kan ikke besvare spørgsmål som: Hvorfor er jeg syg? Hvorfor har jeg ikke opnået succes i min karriere? eller: Hvorfor føler jeg mig ensom? Her giver Sheilas patchwork-tro til gengæld altid et svar, og fordi sheilaismen er sammensat af de komponenter, man selv vælger, kan man bare prøve sig frem, indtil man finder et svar, man kan lide. Måske numerologens: fordi dit navn er forkert. Måske healerens: fordi din aura er blokeret. Måske homøopatens: fordi du mangler bittelille mikroskopisk smule af et eller andet stof. Eller Sheila Larsons egen: "fordi du, du ved, ligesom ikke elsker dig selv nok."

Vi er nødt til at acceptere, at kristendommen måske ikke altid kan give det søgende menneske det, som han eller hun umiddelbart søger efter. Ikke desto mindre er det vigtigt, at vi som kristne står fast på, at Kristus er Sandheden og selvsikkert tilbyder, hvad kristendommen er, nemlig: et alternativ til det alternative.

## Litteratur

Allport, Gordon: *Psykologi og Religiositet*, Nyt Nordisk Forlag, 1966.

Bak, Thor A.: "Tro, Ritualer og Åndelighed i det næste århundrede", i: *Bedst af alle verdener – myter i det 21. århundrede*, Forlaget Fremad 2000, s. 208-221.

Bellah, Robert m.fl., *Habits of the Heart*, 2<sup>nd</sup> Ed., Berkeley: University of California Press, 1996.

Borggaard, Per: "Hvad er virkeligheden i virkeligheden?", i: *Bedst af alle verdener – myter i det 21. århundrede*, Forlaget Fremad 2000, s. 167-176.

Lindhardt, Jan: *Katekismus i kristendom*, Rosinante 2000.

Thygesen, Tom: "Sheilaisme passer til det religiøse supermarked", i: *Kristeligt Dagblad*, d. 21.06.2006.

Merete Bøye, cand.theol.,  
konstitueret sognepræst i Søndre Sogn, Viborg.



# Kristen modenhed?

*Eva Holmegaard Larsen*

Sandhed er ikke længere noget, der kan læres. Den skal erfares og give mening 'for mig'. Når det er så vigtigt for mange at understrege, at de tror på deres egen måde og har deres egen Gud, kan det måske kaldes umodent, men så er det en kulturel umodenhed, kirken må tage alvorligt for overhovedet at få nogen i tale. Kristendommen kan så ikke længere hævde sig som absolut sandhed. I et samfund, hvor alt er på valg, må også den kristne tro finde sig i at være på prøve.

Kan man sige, at kristendom kræver en vis grad af modenhed? Og hvordan skal man så i givet fald definere modenhed? Eller umodenhed? Og modningsprocessen? Jeg er blevet bedt om at reflektere over begrebet "kristen modenhed". Min første tanke er, at det må være et sted i mødet mellem troens lære og vores hjerte, mellem liv og lære, mellem det ydre og det indre, mellem den enkelte og det fælles, at man muligvis kan tale om en modning som kristenmenneske. Det handler ikke bare om at få banket noget mere kristendoms-kundskab ind i hovedet. Men på den anden side flytter det heller ikke noget, om ikke vores religiøse anelser og spørgende søgen vil lade sig noget sige.

Formålet med denne artikel er at prøve at sætte nogle flere ord på den kendsgerning, at trods det, at de fleste danskere stadig er medlemmer af Folkekirken, og vi præster dagligt fornemmer, hvor meget liv der er i og omkring kirken, så møder vi en stor fremmedhed over for det, vi egentlig er samlet om som troende. Og det er ikke bare en fremmedhed, men ofte en direkte modvilje mod at vedkende sig et fællesskab, der er defineret ud fra en given sandhed. Man forstår sig generelt ikke ud fra et "vi tror på", men ud fra et "jeg tror på". Og det skaber et skel mellem "os og dem", som ikke bare er en forskel mellem den teologisk uddannede og den menige, men også er en grundlæg-

gende holdningsforskel. Vi kommer rendende med vores “vi” i en kultur, hvor det allerede i lang tid har været det almindelige, at man altid starter med et “jeg”.

## Den fjerne menighed

Gå derfor hen og gør alle folkeslagene til mine disciple, idet I døber dem i Faderens og Sønnens og Helligåndens navn, og idet I lærer dem at holde alt det, som jeg har befalet jer.

Idet I lærer dem. Der er noget, der skal læres. Der hører en viden med til at være et kristent menneske. Vi taler om “dåbsoplæring” og om “den kristne børnelærdom”. Kristendom er noget, man skal oplæres i. Samtidig læser vi også fra Mark 10 om de små børn, som vi ikke må hindre i at komme til Gud, på trods af deres uvidenhed og manglende indsigt. For Guds rige må man tage imod som et lille barn, med åben tillidsfuldhed, uden at forstå noget som helst, for overhovedet at komme ind i det.

Allerede i dåbsritualet lægges op til et spændingsforhold mellem kristendommen som en religion, der har en lære, samtidig med at dens grundlæggende forudsætning ligger et helt andet sted. Det hele står og falder med om hjertet er redebont. Og når vi bekymrer os om, hvor lidt man generelt ved om kristendommen i dag, så burde vi måske have lidt mere tillid til den del af troen, der begynder med at “blive som børn på ny”. Det handler om søgen og åbenhed og om at sætte sig et sted, hvor man har ører at høre med. Og dér er der stadig mange, der sætter sig.

Der arbejdes flittigt og opfindsomt rundt omkring i kirker og sognegårde for at efterleve Jesu befaling om “idet I lærer dem”. Mange, lange, omhyggelige samtaler med forældre til børn, der skal døbes, eller med par, der skal giftes. Og uanset hvilke medfødte, kreative evner og interesser, vi er i besiddelse af, så tumler vi rundt med krympeplast og fimoler sammen med de 10-årige, vrider vores pædagogiske evner til det yderste med de 14-årige. Holder studiekredse og foredragsaftener, rører i spaghettigryderne med børnefamilierne, drikker kaffe med de gamle, kravler rundt på gulvet med en tøjelefant i

den ene hånd og en salmebog i den anden med de mindste – og hvad der ellers hører med til en moderne præsts næsten virtuost alsidige dagligdag.

Det bærer sandelig også frugt. Det er alt sliddet værd. Kirken er krøbet ud af skyggen. Det er ikke længere “den fjerne kirke”, der står som et dekorativt levn fra gamle dage bagest i landskabet. Der er rigtig mange mennesker inde og vende i kirken i løbet af et år, ved den ene eller den anden lejlighed. Kirken får ikke lov at ligge hen som et gammelt klenodie, der kun sjældent bliver taget frem og støvet af. Den bliver både brugt og set, diskuteret og udfordret, rystet, forandret og eksperimenteret med. Alle vil have deres andel i kirken og ret til at være der. Samtidig begynder alle “strammerne” selvfølgelig også at røre på sig. Jo større frodighed af grænsegængere af forskellig slags, de fjerne, de tøvende, de flirtende og de trodsige – des mere nervøsitet blandt grænsevogterne. Det er alt sammen egentlig bare et sundhedstegn. Kirken fylder noget. Det er ikke længere flovt eller tabubelagt at udtrykke, at man har et forhold til kirke og tro. Der er absolut liv i skidtet.

Alligevel, alle vore anstrengelser og positive brugeranalyser til trods, støder vi hele tiden ind i en markant forskel på, hvad vi og vores menighed tror på og hvordan. Det er svært at få øje på “de troendes fællesskab”.

Og uanset hvor åbent og velvilligt man tager imod alle vores tilbud om undervisning, samtaler og oplysning om den kristne tros fælles gods, så vil et flertal alligevel stædigt fastholde, at de har “deres egen tro”. Eller at de “tror på deres egen måde”. Nogle siger endda, at de har deres egen Gud. Så kan man ellers være nok så meget samlet omkring dåben af de små børn i Faderens, Sønnens og Helligåndens navn.

Alle præster vil også kunne nikke genkendende til formuleringer som: “Jeg forstår mig selv som kristen, men jeg vil ikke sige, jeg er troende”... ikke så meget, altså. Og i hvert fald ikke på det hele. Eller også tror man på mange forskellige ting, plukket lidt hist og pist. Eller man tror slet ikke på noget af det hele, bortset fra de gode traditioner.

Skal vi nu kalde alle disse halv- og helgarderinger for en form for umodenhed? Det kan vi godt. Men der må tages nogle forbehold.



## De sidste guldkristne

Brorson kunne skrive højstemt om de “første guldkristne”, hvis iver, møje og kamp bragte den kristne tro ud i verden. I dag er det svært ikke at komme til at føle sig som en af de sidste, hvis iver, møje og kamp har mistet sit lyse, modige udtryk for en mere sammenbidt famlen i mørket. Det kan være svært at holde modet oppe, når det er så tydeligt, at det, vi tror er vores opgave og rolle, slet ikke svarer til det, menigheden har brug for.

Her kunne nævnes rigtig mange ting, men det mest frustrerende, tror jeg, er oplevelsen af ikke at have nogen at være kirke sammen med. Der er en meget mærkbar forskel på, hvordan man som præst oplever sin rolle, når man holder gudstjeneste med kernen, eller om kirken er fyldt til randen af kirkefremmede, typisk ved dåb. I det første tilfælde agerer vi ind i en meningsfuld sammenhæng, hvor alle ved, hvad vi er her for. I det andet er vi på. Her er kirken på prøve, den skal præsenteres, serveres, gøres troværdig og meningsfuld. – Jeg kan mærke det i ryggen, når jeg vender mig mod alteret for at bede, om menigheden er sammen med mig om at bede, eller om jeg står alene med en bunke mærkelige ord, der kommer til at blafre så hjemløse rundt i et rum fuldt af blufærdig uro og skeptisk tilbageholdenhed.

Det kan være rigtig tungt at skulle bære kirken alene på sine skuldre og være den, der har ansvaret for at præsentere og sælge varen. Og det er det, vi skal. Der er ingen vej udenom, medmindre vi vil trække os tilbage til et eksklusivt aflukke sammen med kernemenigheden og dyrke følelsen af ikke at være de første, men derimod de absolut sidste. En sidste rest af en uddøende race, med sit eget sprog og indforståede referenceramme – og en usund, fremmedgørende ærgrelse over, hvor lidt alle andre ved og forstår og derfor heller ikke har samme respekt for. Hvorfor skal man altid forklare onkel Hans, at han ikke skal fotografere under dåben, fordi han er deltager og ikke betragter... Det kan onkel Hans jo ikke se den store forskel på. Han oplever derimod, at der er en glæde, der bliver taget fra ham.

I et foredrag om at bygge bro mellem kirken og det moderne menneske, hørte jeg den svenske teolog Martin Modéus bruge et herligt udtryk om os, der er opdragede, uddannede og trænede i at færdes i det kristne sprog og miljø. Han kaldte os marinerede i kirke. Det sidder helt inde under huden på os. I hver pore, som en selvfølge, så vi slet ikke kan forstå, hvorfor andre ikke

har det på samme måde. Spørgsmålet er, om ikke man efter at have ligget og skvulpet godt rundt i lagen mister følingen med, hvad man egentlig kan forvente af mennesker, der står et helt andet sted. Det er derfor, vi bliver så frustrerede og trætte af det hele, og kommer til at føle os misforståede og misbrugte som serviceobjekter af en respektløs, krævende menighed. Men menigheden er bare børn af verden i dag, og det er måske på tide, vi også bliver det i stedet for at påtage os rollen som de ensomme bærere af en gammel, overlevet – overmoden – kultur. Hvis vi vil have nogen at være kirke sammen med, så skal vi omdefinere, hvad det kirkelige fællesskab består i. For lige nu synes vi at være nået til et nulpunkt, hvad fællesskabet angår.

## Skrabelodsbedraget

For nogle år siden bragte Politiken hver uge en anmeldelse af en gudstjeneste et sted i en af landets kirker. Daværende journalist Anita Bay Bundegaard var til gudstjeneste hos mig i Nødebo Kirke en søndag. Men hun nåede i sin anmeldelse aldrig til at forholde sig til min prædiken eller organistens spil. Det hele kom til at handle om anmelderens forargede forbløffelse over, at præsten flere gange under gudstjenesten havde vendt ryggen til menigheden! Hun havde med andre ord ikke en anelse om, hvad hun var havnet i. Man kunne lige så godt sætte en afholdsmand til at anmelde ølsorter. Her havde vi altså en veluddannet kvinde, for hvem det at deltage i en søndagsgudstjeneste var lige så fremmed som at være landet på Mars. Den oplevelse deler hun med de fleste af folkekirkens medlemmer. Ikke at man ikke finder det spændende nok og tilmed endda sommetider rigtig rart og en god oplevelse. Men noget umiddelbart fællesskab med de indfødte har man ikke. Hvad der foregår i kirkerne er simpelthen ikke almen viden. Heller ikke, at det er om søndagen, der er gudstjeneste. Det er der overraskende mange, der ikke er klar over. At Silvan holder søndagsåbent ved enhver, men ikke at der er gudstjeneste i den lokale kirke. Højtider, bibelkundskab, ritualfortrolighed, det er alt sammen væk. Kort sagt, vi lever ikke i en kristen kultur længere.

Jan Lindhardt blev blandt mange ting berømt for at sige, at med danskerne og kristendommen er det ligesom med et skrabelod. Det handler bare om at skrabe lidt i overfladen, førend man kan ane den solide kristne rodfastet-

hed nedenunder. Men den holder altså ikke. Vi kan skrabe og skrabe, der er ingenting nedenunder. Det er noget, vi marinerede siger for at trøste os selv. For vi ved jo hvilken rigdom, der ligger i den kristne tro og hele kulturen omkring, og det er svært at bære den kendsgerning, at vores omverden ser ud til at klare sig udmærket uden. Det, vi kalder religionens genkomst, er ikke en kristentroens genkomst.

At præsten ikke som tidligere, i kølvandet på det store autoritetsopgør, skal kæmpe med modvilje og mistænksomhed er et fantastisk nybrud inden for det kirkelige arbejde. Man behøver ikke længere sætte en fod i døren, men bliver budt indenfor og budt med, i skoler, medier og i et væld af forskelligt samarbejde. Vi oplever også generelt at blive behandlet med stor respekt og tillid. Der er blevet lidt længere mellem den trættende kliché, at præsten kun arbejder om søndagen. I et samfund, hvor alle efterhånden har prøvet hjemmearbejdspladsens velsignelser og forbandelser, er der flere, der også har fået forståelse for præstens daglige arbejde. Vi lever desuden i en meget positiv og åben kultur, hvor det ikke er på mode at hakke på det, andre mennesker har valgt som deres livsstil. Hvis det giver mening for præsten at være præst, så er det da godt – for hende. Det er jo hendes valg.

Mange af vore ældre kolleger vil fortælle, at der er en verden til forskel på at være præst nu i forhold til for 30 år siden. Kirken rider på en bølge af velvilje og interesse. Men det betyder ikke, at sekulariseringen blot er et tyndt lag fernis, der nu er ved at blive skrabet væk til fordel for vores gamle nedarvede kristne identitet. Vi bliver ikke en kristen kultur af at have et menneskesyn og nogle etiske værdier, som er blevet til under indflydelse af den kristne religion. En kristen kultur er en kultur, der har den kristne Gud formidlet i overleverede religiøse fortællinger, dogmer og bekendelser, og dyrket i vores religiøse rum under traditionelle liturgiske former, som fælles referenceramme. Og det har vi ikke. Har vi overhovedet nogen fælles referencerammer tilbage? – nu vi sandelig også skal til at sammensætte vores egne tv-programmer efter vores individuelle behov og ønsker!

Det moderne menneske – eller senmoderne hedder det vist nu – er kendetegnet ved at skulle skabe sig sin egen identitet mellem et væld af valgmuligheder. Der er ikke nogen traditioner, nogen viden eller praksis, der er givet. Det hele er på valg, og vi har hele tiden muligheden for at vælge om. Hvem jeg er, bliver bygget op gennem alle disse valg, som så organiseres og reorgani-

seres livet igennem. Man går ikke bare ud og vælger sig en identitet. Det er et livsprojekt, som konstant er under evaluering og forandring. Som små isole-rede “Jeg automater”, for at bruge Jørgen I. Jensens udtryk fra hans bog af samme navn, går vi rundt og mumler på vores selvbiografi som en anden trosbekendelse. I et sådant jeg-univers er der ikke noget, der hedder udefra-kommende sandheder. Hverken kristendommen eller præsten kan hævde at sidde inde med autoriteten. Den endelige autoritet ligger hos det enkelte menneske. Det er vores valg. Og sandheden er kun sandhed, hvis det er blevet en sandhed for mig.

Det er derfor ikke så mærkeligt, at vi fra vores menighed mødes med ud-sagn som “jeg har min egen tro”, eller “jeg tror på min egen måde”. Det er så-dan, man skal sige i dag. Det kræves af os, at vi argumenterer med vores “jeg”, hvis vores ord skal have vægt. Det er simpelthen for billigt at sige, at jeg tror på noget, som min far og mor, eller samfundet, eller historien har bestemt for mig. Vi opdrager også vores børn til at tage stilling og sige, hvad de selv synes og mener om snart sagt alt, lige fra hvad de vil have med i madpakken, til hvad de synes om matematik, og om de kan lide læreren og selv synes de skal opføre sig ordentligt osv. Hvad synes du selv?

Hvis det er umodenhed, så er det en kulturel umodenhed. Det er ikke kun, fordi man ikke har lært sin katekismus, men fordi man spørger efter sandhed på en anden måde. Det er en udfordring, ikke nødvendigvis et pro-blem. Hvis der er noget ved den kristne tro, så har den også noget at sige en ny tid, hvor vi må starte from scratch – som apostlene ved foden af bjerget i Galilæa, hvor Jesus havde sat dem stævne. Men inden jeg vender tilbage til det, vil jeg forsøge at trække en parallel mellem dette senmoderne, flagrende jeg og dyrkelsen af det barnlige.

## Det glade barn

Der forskes meget i lykke, og i den ene undersøgelse efter den anden ryger danskerne ind i superligaen af de mest lykkelige i verden. Det kan man måske ikke bruge til så meget i sig selv, men det er interessant at se, hvordan man de-finerer lykke.

Ifølge lykkeforsker Christian Bjørnskov fra Aarhus Universitet<sup>1</sup> trækker det f.eks. ned at have børn. Opskriften på det lykkelige liv omfatter ikke børn. Det, der tæller på lykkebarometeret er, om vi synes, vi har fundet den rigtige partner og har det rigtige job, som underforstået er et sjovt og spændende job. Børn betyder bekymringer og sure pligter og en masse praktiske opgaver, som kun virker ødelæggende ind på vores personlige lykke. For lykken er at være sit eget centrum og leve for tilfredsstillelsen af sine egne behov først og fremmest. Lykken ligger i det sjove, det magelige og frie, og det må helst ikke koste for meget. Lykken er at være den evige teenager.

Det betyder selvfølgelig ikke, at vi er holdt op med at få børn og vikle os uhjælpeligt ind i pligter og ansvar og huslån, madpakker og dynger af vasketøj. Men hvor man tidligere kunne finde en identitet i pligten og tjenesten og endda tale højstemt om, at livet også er i kampen og alt det svære, så måles mit livs vellykkethed i dag mere på, om jeg får opfyldt mine forventninger – og føler mig lykkelig. Fordi jeg fortjener det.

For nogle år siden fulgte vi alle med i tv-serien “Nicolai og Julie”, som blev en af nyere tids bedste spejlbilleder på vores drømme om liv og lykke. Jeg husker, at Carsten Jensen i en anmeldelse skrev med spids ironi om disse stakkels, stakkels unge mennesker, som alle sammen var smukke og kloge, med drømmejob og alt hvad man kunne tænke sig af muligheder og velsignelser. De havde børn og kærester, den ene efter den anden. De havde succes og anerkendelse og gode venner. Alligevel gik de ligblege og ulykkelige rundt og hang med hovedet. Scene efter scene, afsnit efter afsnit, og lignede alle sammen nogen, der led af en dødelig sygdom. Fortvivlede ansigter, den samme tristesse og beklagelige konstatering om og om igen: jeg er ikke lykkelig. Når stjernestunden og den høje stemning gled ind i vanen og de samme eksistentielle spørgsmål gentog sig. Når det ikke var sjovt længere.

Det er ikke, fordi vores tid er mere egoistisk. Men vores flagrende, søgende jeg, der har så svært ved at relatere til andet end sig selv, står og spærrer ind til den glæde, der kan komme over tid, hvis man holder ud og kommer igen. Det er som et barn, der står og stamper i jorden og vil have is nu. Ikke i morgen, eller om en uge. Men lige nu. Når al eksistentiel vægt ligger på, hvad jeg selv kan skabe og gøre mig til gennem mine valg, så bliver jeg et en hård dommer, der må gøre regnskab fra øjeblik til øjeblik. Barnet lever ikke i tid.

Og det gør det selvdannede menneske heller ikke. Der er ikke et i morgen, eller engang – og da slet ikke en evighed.

Det var også meget betegnende, at ingen af personerne i serien nogensinde åbnede en avis, så fjernsyn, eller i det hele taget talte om, hvad der foregik ude i verden. Verden, livet derude, den store historie omkring, var slet ikke med i deres parforhold. Det var bare dig og mig og hele tiden dig og mig, i et klaustrofobisk lukket rum, hvor man til sidst må ende med at få åndenød. Det var, så man havde lyst til at ruske blegheden ud af de triste unge, smukke mennesker og bede dem stoppe den indre kværn af refleksioner over, om det nu er rigtigt det her, om vi nu er lykkelige, og om jeg skulle have gjort noget andet. Vågn op, se solen skinner, der er et liv derude, der kalder på dig!

Når lykkeforskningen alligevel kårer os til nogle af de lykkeligste mennesker i verden, så kan det være, fordi vi har så mange muligheder for at få et ubekymret lykkesus midt i livets almindelige trædemølle. Vi har muligheden for at søge velvære, udfordring, sjov og leg. Vi går jo ikke i marken fra tidlig morgen til sen aften for at falde træt om i sengen om aftenen efter en skål grød og en kop brændevin. Vi sætter tid af til os selv. Tid til det sjove, det mangelige, til suset og det spændende, alt det, der kan fæstne mig i nuet og give mig en følelse af meningsfuldhed lige nu.

Selv arbejdet skal være en leg. Det er det selvfølgelig ikke, men det er sådan, vi taler om vores arbejde. Sjovt og udfordrende. Og er det ikke det, finder vi noget andet. Derhjemme går far til ekstrem sport og mor i boblebad for senere at dejse om foran et program om mennesker, der udsætter sig selv for de frygteligste ting for at prøve deres grænser af, såsom at lade sig synke ned i et kar fyldt med orme. Eller se Reimer Bo komme løbende ind på scenen som en flyvemaskine med udstrakte arme og brummende som en motor, vistnok for at tale om noget seriøst. Der bliver leget og pjattet og flirtet for åben skærm, uanset hvad det handler om. Grundstemningen er overgearet, larmende, ukoncentreret og urolig, som har vi alle sammen været til børnefødselsdag og spist for mange vingummibamser. Er det egentlig ikke til at få pip af alt det pjat?

Det er ikke en virkelighedsflugt, al den pjattede legen. Det er det måske i sidste ende. Men denne utålmodighed efter at opleve, blive underholdt, blive forelsket, blive prøvet og udfordret, blive begejstret og betaget, i den ligger der også en næsten fortvivlet søgen efter at mærke, at vi er til. Hvis man ikke for-

står sin eksistens som en væren udstrakt over tid, med muligheder på vej og noget i vente, så er der kun dette skrøbelige nu til at overbevise mig om, at der er noget ved at være til.

I vores møde med menigheden støder vi også ind i kravet om, at kirken skal levere noget særligt ophidsende. Nogle vil sige noget underholdende, men det er ikke det rigtige ord. Det er mere denne trang til at blive berørt og mærke, at vi har fingrene i noget vigtigt. Det har vi jo også, forhåbentlig. Det anstrengende opstår i kravet om, at det skal være en *once in a lifetime success*. Det er lige nu og her eller ikke. Vi kommer jo ikke næste søndag, hvis det ikke sagde os noget.

Ved bryllupper er forventningerne helt i top. Vielsen i kirken forventes at skulle udtrykke den kærlighedsoplevelse, der står i centrum for festen. Oplevelsen af os to i et let og lyst forelsket øjeblik. Hvor brylluppet tidligere indgik som et led i et livsforløb, har det nemlig nu mere karakter af et øjebliksbillede. Helt konkret udtrykt i mange af de bryllupsbilleder, man kan se udstillet nede hos fotohandleren: en lidt fræk opstilling, hvor bruden løfter op i kjolen, så man kan se hendes strømpebånd, mens gommen ser lystigt til. Det er altså ikke et billede, der skal stå på kaminhylden til evig tid og stor glæde for børn og børnebørn. Det er nu og her og bare os to. En enestående historie, bare du og jeg, frit svævende.

I den sidste del af historien om "Anja og Victor", som havde premiere her i sensommeren, skal parret endelig giftes. Nu har de været kæresten on and off siden skoletiden, har kendt hinanden i medgang og modgang i mange år, fået barn og bøvlet med problemerne med at få familieliv og karriere til at hænge sammen. Der er så en lille ordveksling mellem de to, hvor de taler om økonomi og forskellige overvejelser over, om de skal gifte sig eller ikke. Da udbryder Anja indigneret: "Jamen, Victor! Vi skal da ikke giftes for pengenes skyld, men fordi vi elsker hinanden!" Og det er jo sandt nok, men deres kærlighed har knyttet sig til alt det liv, de allerede har bygget op om sig, med pengesorger og det hele. De er voksne mennesker nu, der slet ikke burde overveje, om de var parate til at blive gift. Hvor meget mere parat skal man være, før man gifter sig, end at man har børn og bankgæld tilsammen?

I den kærlighedsoplevelse, vi gerne vil kalde frem i brylluppet, nægter vi at blive voksne. Jeg har mødt mange brudepar, der på samme måde klart adskiller det at få børn og hverdag, og så det at blive gift. "Han skulle jo lige fri

til mig først” kan bruden sige henført og se på sin mand, så de et øjeblik ikke ligner det, de er: et godt prøvet par med mange år og mange børn i bagagen. På den måde adskilles brylluppet og kærligheden fra vores historie og vi iscenesætter et kærlighedsmøde som var det første gang, så sødt, ubekymret og drømmende, som også gæsterne kan spejle deres længsler i.

Det kan være uendelig svært at trænge igennem forventningen til kirken om at skulle imødegå eller ligefrem nære kirkegængernes grænsesøgende længsel efter den store oplevelse, et sted mellem elastikspring og wellness. Hvad får jeg ud af det lige nu? Er det sjovt, spændende? Kan det fange min interesse? Men det kan omvendt heller ikke være let for et menneske, der er dannet af tidens ukoncentrerede, pulserende utålmodighed efter spænding og adspredelse, at finde sig til rette i søndagens adstadigt fremskridende højmesse.

Det er også et ideligt konfliktpotentiale, når kravet til den enkelte om selv at skulle skabe og iscenesætte sit liv går ud over forventningen til de kirkelige handlinger. Vi vil have vores helt eget personlige bryllup, for vores helt egen personlige kærlighed. Og vores helt egen, individuelt valgte begravelse.

Hvordan skal vi imødekomme disse forventninger? Først og fremmest ved at glæde os over, at det trættende, irriterende barnlige “Se mig, hør mig” også har en glad puls i sig, der er åben over for overraskelser. Det er ikke en sur menighed, der sidder uroligt på stolene, når de kommer og skal have døbt de små. Det er en vågen, åben og forventningsfuld menighed, der gerne vil røres og mærke noget virkeligt. At det skal være så sjovt og spændende alt sammen betyder ikke, at vi er overfladiske mennesker, der bare ønsker at skøjte derudaf i flyvende lethed. Det romantiske bryllup, de mere og mere iscenesatte konfirmationer, den urolige barnedåb med alle kampene omkring videokameraer og kække sidebemærkninger omkring døbefonten, bærer alt sammen en længsel i sig, som er dybt alvorlig.

## Den gode tvivl

Opgaven gik ud på at tage stilling til, hvad man kan bruge et begreb som “kristen modenhed” til. Om kristendommen kræver en form for modenhed. Mit



svar vil være, at kristendommen i hvert fald kan give en modenhed som menneske.

I det foregående har jeg forsøgt at beskrive, hvordan man fra præstesiden oplever menigheden som meget tøvende over for folkekirken. Der er både stor velvilje, men samtidig en blufærdig tilbageholdenhed, som kommer til udtryk i en skepsis overfor at ville lade sig belære om, hvad de skal tro på, og hvad "vi" tror på i folkekirken. Det er jeg'et, der er vejen, sandheden og livet. Det er ikke Kristus og i hvert fald ikke præsten. Det kan man godt kalde en umodenhed, når det bliver til trodsig skepsis eller uvilje mod at træde ind i en sammenhæng, hvor det ikke primært er ens egne personlige behov og ønsker og drømme, der er i centrum.

Men det er vigtigt at tænke denne jeg-fokuserede tilgang til kirken ind i en kulturel sammenhæng, hvor det er blevet overladt til os selv at finde mening og sammenhæng i en verden, der hele tiden er i forandring og hvor kun det står fast, som man selv holder fast ved og holder for sandt. Ligesom det også er nærliggende at se dyrkelsen af det barnlige, legen og oplevelsen som en reaktion på, at vi mangler rodfæstethed, historie og givne, identitetsskabende sammenhænge.

Hvad kræves der af kirken under disse nye forhold? Og på hvilken måde kan vi stadig tale om et kristent fællesskab? Hvordan ændres præsternes rolle, når vi ikke længere opfattes som autoriteter, der sidder inde med sandheden?

Et langt stykke af vejen kan den moderne menigheds fremmedhed selvfølgelig forklares ved en konkret mangel på viden om kristendommens indhold og manglende fortrolighed og vane med dens praksis. Derfor må præsten fortsat være en lærer, mere en teologisk kyndighed end en teologisk myndighed, som ved enhver given lejlighed, på gulvet med tøjlefanen såsom over spaghettigryderne forklarer, peger og fortæller efter bedste evne. Man skal bare gøre sig klart, at det ikke er viden, der efterspørges. Eller sagt på en anden måde, så skal kundskaberne knyttes til noget for ikke bare at komme ind og stå i skabet sammen med det væld af andre informationer, man får samlet sig sammen.

En ny undersøgelse blandt 1000 konfirmander i Roskilde Stift, foretaget af efterskolelærer Zusette Munksgaard,<sup>2</sup> fortæller, at konfirmander generelt mener, de får en masse viden med sig, men ikke ret meget afklaring. Det er meget interessant, for det siger noget om, hvad de leder efter. Munksgaard me-

ner, at de unge mangler nogen at tale om tro og andre af livets store spørgsmål med. De savner en personlig samtale om disse følsomme ting, som de ikke synes, de kan have med deres forældre, og heller ikke med kammeraterne. Men der skuffes de af præsten, konkluderer undersøgelsen. For præster er bedre til at lære fra sig end til at indgå i en dialog. Er det mon rigtigt? Der er i hvert fald noget rigtigt i, at vi bliver nødt til at se os selv mere som samtalepartnere, end som autoriteter og opdragere. Og at vi som udgangspunkt må respektere, at vi ikke på kristendommens vegne kan gøre krav på at repræsentere sandheden. Om kristendommen er sand skal stå sin prøve i mødet med det enkelte menneskes liv.

I en artikel i Præsteforeningens Blad foreslår stud.theol. Ole Vinter,<sup>3</sup> at præsten udskifter sin gamle autoritetsrolle med en forståelse af sig selv som mentor, en vejleder. I det senmoderne univers, hvor autoriteten ligger i den enkeltes valg, kan præsten ikke blive ved med at tro, at hun kan henvise til nogen form for absolut sandhed. Sandheden skal afprøves i et møde mellem den kristne lære og det liv, der leves. I en forvirret og rodløs kultur, der er præget af tvivl og (her) uvished, er der stor brug for, at nogen vil være med til at spørge til eksistentielle værdier og åbne for nogle svar, der rammer ind i vores grundlæggende spørgsmål. Det er mentorens rolle. Og den kræver, at præsten må stille sig undrende sammen med menigheden og have en åben tilgang til sandheden. Ole Vinter taler om forskellen på den kognitive viden og den relationelle. Den relationelle er en "tavs form for viden", der netop videregives ved, at vi stiller os ved siden af menigheden og undersøger det gådefulde i fællesskab. Men også at præsten gennem sin egen tilgang til livet og verden er et troværdigt vidne for den kristne sandhed.

Er danske folkekirkepræster mon parate til i højere grad at påtage sig rollen som mentorer og forbilleder for den kristne tros sandhed? Det vil være et brud med en gammel tradition for at flirte med vantroen i præstekredse. Da jeg var teologistuderende for tyve år siden, lød spørgsmålet: Hvor lidt kan vi nøjes med at tro på for alligevel at kalde os en slags kristne? Sådan kunne vi sige, fordi vi stadig mente, vi levede i en homogen kristen kultur. Men det gør vi ikke længere. I dag skal vi nærmere spørge, hvor stort vi tør tænke kristendommen for at samle sammen på en menighed på vej i mange retninger. Det kristne fællesskab er ikke længere en given størrelse, og muligheden for at

genopbygge et fællesskab ligger i kristendommens møde med menighedens liv og erfaringer.

Hvad kan vi tilbyde? Til det søde brudepar, som er godt i gang med den store iscenesættelse af deres egen, private kærlighed, kan man tilbyde en aflastning af deres skrøbelige projekt ved at fortælle om den kærlighed, de begge lever af. Til den nybagte mor og far, der godt nok tror på deres egen måde og har deres egen Gud, kan man gøre opmærksom på, at det ikke er helt tilfældigt, at de forestiller sig Gud som god og tilgivende. Vi har en lang tradition, en masse salmer og smukke bønner, der udtrykker tilliden til den gode Gud.

Til alle de mange, som blufærdigt nøjes med at holde sig til at tro på, at der må være noget større end mig selv, kan man åbne for en åbenbaring af, at der også er et budskab, der er større end os selv. Guds tale til os gennem Kristus giver os mere, end vi forventer og viser hen til noget, der er smukkere, end vi af os selv tør håbe på.

Opgaven er at vise, hvordan den kristne tro lægger sprog til vores fælles erfaringer som mennesker og aflaster vores ensomme privathed og overbelastede jeg-univers. Verden er større, og vi er indfældet i en historie og i en skabelse. Vi er de elskede, de skabte. I lyset af syndernes forladelse gives mennesket en mulighed for at modnes som et fejlbarligt menneske, der kan lade sit stressende selvskabesprojekt hvile for en stund.

Kristen modenhed vil jeg beskrive som en villighed til at stille sig dér, hvor mødet mellem den kristne tro og mit liv kan stå sin prøve. Modenhed er at vide, at der er noget, der overskrider ens egen forstand, og at ikke alt, hvad der er sandt, nødvendigvis kun kan knyttes til mine egne erfaringer. Modenhed er at turde lade sig flytte og lade sig noget sige. Modenhed er at vide, hvor meget vigtigt og værdifuldt, der kommer til os udefra. Jo flere år, des mere nådeserfaring, som en gammel kone i sognet udtrykte det. Modenhed er at kunne blive som børn på ny i tillid, åbenhed og taknemmelighed.

Svend Bjerg skriver i en prædiken over dåbsbefalingen om forskellen på den falske tvivl og den sande tvivl.<sup>4</sup> Den falske tvivl, det er tvivlesygen, hvor man bare tvivler for tvivlens skyld. Hvor man sidder med sin skepsis som en bænkevarmer bagest i kirken og holder sig for god til at lade sig noget sige. Det er den tvivl, som nærmer sig nihilisme, fordi det er en principiel tvivl, der tvivler om alt og alle. Det er "som en daglig mangel på tyngde i sindet", eller

som “letsind uden glæde.” Mens den gode tvivl er at stille sig der, hvor man kan begynde at lære de store, tunge, vigtige ting.

Prædikenen tager udgangspunkt i de apostle, Jesus sendte ud i verden for at døbe. Blandt dem var der “nogle, som tvivlede.” De kunne ikke fæste lid til Jesu ord om, at “mig er givet al magt i himlen og på jorden.” Altså at der er en given sammenhæng mellem himmel og jord. Men det er denne sammenhæng, dåben giver os. Det er begyndelsen og grundlaget. Her starter det. I det givne. Og det er, skriver Bjerg kontant: take it or leave it. Enten vælger man det givne fra, eller også vælger man det til. Hvis man vælger det fra, så er dåben bare tomme ord og meningsløse fagter.

Den sande tvivl er, at man vælger at gå ud fra, at himmel og jord på forhånd hænger sammen, uden at man dog kan se det klart. Og denne tvivl er en god tvivl, en sund tvivl, fordi den åbner en læreproces, hvori man måske efterhånden kan se, hvordan troens påstande og vores menneskelige erfaringer hænger sammen. Denne tvivl, den gode tvivl, er en villighed til at standse op og “prøve efter, om de store dyre ord giver mening og kan slå rod i virkeligheden. Beriger det vores liv?” Lige præcis dér må man sætte sig, for at der kan ske noget.

Bjerg slutter sin prædiken med at opfordre til at tvivle løs, det bedste man har lært. Kun fundamentalisten lærer aldrig at tvivle og spørge og prøve efter. Fundamentalisten – det være sig skriftfundamentalisten eller det vi kunne kalde “erfaringsfundamentalisten”, hvis sandhedsbegreb udelukkende lader sig bestemme af egne personlige erfaringer og ikke kan lade sig inddrage i udefrakommende, eller fælles erfaringer – bliver inde i sit lukkede rum. Fundamentalisten lærer aldrig at tvivle, og da slet ikke på sig selv. Dét er umodenhed.

Modenheden er at lade sig inddrage, udfordre og flytte. Modenhed er som den gode tvivl, der tør tage det for givet, at himmel og jord hænger sammen, selvom man ikke lige kan se det klart, og derfra åbne sig mod nye sandheder både om mig selv og mit forhold til andre og til verden. Og lige præcis dér, i den blufærdige, prøvende åbenhed, mener jeg, vi møder vores menighed.

Det kan godt være, man ikke ved en pind om kristendom, aldrig går i kirke, ikke kender nogen salmer og ikke ved, hvad man skal bruge det hele til. Men at himmel og jord på en eller anden måde hænger sammen, det er givet. Det er derfor, de kommer for at få deres børn døbt og for at blive gift og kon-

firmeret. Her sker der en standsning, hvor de store ord kan efterprøves. Her er en åbning, en dør ind til en ny form for de troendes fællesskab.

## Noter

- 1 Christian Bjørnskov, nationaløkonom og lykkeforsker, Ph.D. og ansat ved Handelshøjskolen i Århus. Sagt i *P1 Formiddag*, d. 23. september 2008.
- 2 Suzette Munksgaard, efterskolelærer, Midtsjællands Efterskole. Der henvises til et forskningsprojekt i 2008 i Roskilde Stift.
- 3 Ole Vinter, "Mentorskab som en kirkelig udfordring", *Præsteforeningens Blad* nr. 41, 2008.
- 4 Svend Bjerg: prædikenen "Tvivl over tvivl", i prædikensamlingen *Profane prædikener*, Anis 2007.

Eva Holmegaard Larsen, sognepræst,  
Nødebo sogn, Helsingør Stift.

# Religiøs modenhed i islam

*Safet Bektovic*

I Koranen og islams historie ses både en individuel og en kollektiv linje. De to linjer har betydning for, hvordan man udfolder centrale teologiske begreber, og hvordan man forstår modenhed i islam. Både i forholdet mellem den enkelte og religionen og i forholdet mellem religioner.

Almindeligvis tilskrives en person religiøs modenhed, hvis han er religiøst bevidst, dannet, troværdig, åben og erfaren og i stand til at sætte sin tro ind i et større og dybere perspektiv. En umoden, "barnlig" religiøsitet forbindes derimod ofte med manglende refleksion, bogstavtroskab, snæversyn og et fordomsfuldt forhold til anderledes troende.

Religiøs modenhed relateres her til almen modenhed og dannelse. Forholdet mellem disse to størrelser er imidlertid ikke entydigt. Mens almen dannelse, forstået som personlig udvikling, socialisering og indlæring betegner en relativt klar og til dels målbar proces, er det tvivlsomt om det samme gælder religiøs modenhed. Man kan nemlig godt sættes spørgsmålstejn ved, om religioner og religiøsitet kan gradueres, og hvilke kriterier man skal bruge for at definere en lavere/højere, mindre/større, umoden/mere fuldkommen religiøsitet. Hvis man i denne sammenhæng udelukkende peger på rationalitet, refleksion og kritisk sindelag som elementer, der er med til at bestemme religiøs modenhed, udelukker man andre elementer såsom religiøse følelser, lydighed og fastholdelse af ortodoksi som bærende for ens religiøsitet.

Med udgangspunkt i, at religiøs modenhed er en kompleks størrelse, som i et vist omfang rummer modstridende elementer, vil jeg i denne artikel forsøge at præsentere nogle diskussionsemner som er vigtige for forståelse af en muslimsk religiøs modenhed.

## Individuel og historisk modenhed

Religiøs modenhed kan betragtes både i forhold til individets personlige religiøsitet og i forhold til religionens historiske udvikling. På det individuelle plan vedrører den i første omgang den personlige modenhed og opfattelse af religiøs autenticitet, mens den på det historiske plan må ses i relation til de sociokulturelle forandringer, som religionen har gennemgået i tidens løb. Det er især her, uenighederne kommer til udtryk.

Man skal være opmærksom på, at det er problematisk at tale om en lineær, progressiv religiøs-teologisk udvikling, da dette indirekte ville indikere, at de ældre religioner og deres tilhængere var/er mere primitive og i udgangspunktet mindre modne end de yngre religioner.<sup>1</sup> Man kan dog ikke benægte, at idéhistorisk udvikling, rationalisme og oplysning har medført en øget kritisk bevidsthed og et mere indgående kendskab til andre religioner og traditioner og har været med til at skabe nye betingelser for opfattelsen af religion. Men selv om religionens betydning i samfundet har ændret sig væsentligt, er religiøsiteten fortsat bundet til nogle af de samme eksistentielt-teologiske udfordringer, såsom gudsforhold og religiøs etik.

Man kan i den forstand måske sige, at religiøs modenhed – såvel før i tiden som nu – har handlet og stadig handler om at artikulere, fortolke og omsætte sin religiøse sandhed i en bestemt sammenhæng. Og det at være moden og autentisk<sup>2</sup> på én gang har også været en hovedudfordring i alle religioner, dermed også i islam. Et nøglebegreb i islam, som er med til at forklare denne udfordring, er *ihsan* (perfektion).<sup>3</sup> Der er her tale om en norm, som skal kræfte enheden mellem det indre, dvs. religiøsitetens indhold, og det ydre, dvs. menneskets handlinger, og afspejle troværdighed og sammenhæng mellem hengivenhed (islam) og egen levevis. Ifølge mange sufier (muslimske mystikere) er *ihsan* således en syntese af islam (religion) og iman (tro).

Koranens sondring mellem *muslim* som en kognitiv stillingtagen og *mu-min* som et inderligt forhold til Gud (49: 14-15) markerer også den forskel, der er mellem en formal bekendelse til religion (islam) og en dybere personlig religiøs bevidsthed.

## Modenhed i lyset af en kritisk analyse af muslimsk ortopraksi

Teologiske og etiske udfordringer handler oftest om det ideale og kan derfor svært realiseres i praksis. Således også med ihsan som fromhedsideal for en troende muslim. Men forskellen mellem religiøs teori og praksis er ikke i sig selv et problem. Problemet opstår først når man begynder ukritisk at tolke disse to sider af religion og retfærdiggøre en bestemt praksis, i stedet for at fastholde dens forskel i forhold til idealet.

Jeg vil i det følgende gøre opmærksom på nogle af de forhold, som har været genstand for interne muslimske diskussioner, og som kan være med til at belyse forholdet mellem det ideale og det reale i islam og nogle aspekter af muslimsk (u)modenhed.

Det er ikke vanskeligt at blive enige om, at islam i teologisk forstand er en meget individualistisk religion. Hovedparten af teologiske og sharia-relaterede normer vedrører muslimen som individ, og islam som en dogmatisk-teologisk størrelse lægger afgørende vægt på det direkte forhold mellem mennesket og Gud. Her er der ikke plads til præsteskab eller kirke som mellemlid. Alligevel har muslimerne igennem hele historien favoriseret kollektivismen, hvor en socio-juridisk udlægning af islam – med fokus på en bestemt fællesskabsideologi – er gået ud over teologisk individualisme, individuel frihed og selvstændighed.<sup>4</sup> Koranen gør også meget ud af at understrege menneskets individuelle ansvar i denne og den kommende verden. Alligevel er muslimer netop blevet kendt for at udvikle systemer og ideologier, hvor hovedansvaret ligger hos fællesskabet.

Islam betyder håb, hengivelse og tillid til den Almægtige Gud, også eller måske snarere især i situationer, hvor man har det svært og ikke kan se en vej frem. Det må derfor være vanskeligt at forstå, at enkelte muslimer handler, som om de slet ikke har håb og tillid til Gud, når de samtidig tager "Guds lov" i egen hånd og agerer, som om de er direkte bemyndiget af den samme Gud. Sådanne handlinger, hvortil for eksempel selvmordsaktioner må henregnes, kan ikke være en del af *djihad*<sup>5</sup> og fører tilsyneladende ikke til mere retfærdighed på Jorden.

Muslimerne er enige om at Koranens første påbud handler om at søge viden (jf. Muhammeds første åbenbaring) og dette underbygges også af den



kendsgerning at begrebet ilm (viden) med dets forskellige derivater er det næst hyppigste begreb i Koranen (efter Allah). Det fremgår også klart, at Koranen opfordrer til kritisk refleksion, og hvis dette skulle have en betydning for udøvelsen af islam, må en konsekvens være, at muslimer pr. definition er åbne for kritisk analyse. Men realiteten, i hvert fald den aktuelle, bekræfter det ikke. Tværtimod!<sup>6</sup>

Man kunne forestille sig, at islams religiøse praksis med de fem daglige bønner (som bedes på nøjagtige tidspunkter), fasten i ramadanmåneden foruden en række andre regler, ville føre til udvikling af en velstruktureret og disciplineret mentalitet med en god tidsfornemmelse og sans for tilrettelæggelsen af tingene. Men heller ikke det er tilfældet.

Fremhævelsen af islams og sharias universelle betydning, som mange muslimer gør meget ud af, harmonerer dårligt med en rigid opfattelse af islamisk lov-praksis og optagethed af perifere ting såsom sharia-forskrifter om, hvilken slags fisk det er tilladt at spise, og hvilke regler der bør gælde for kvinder, der rider på kamel.

Det samme gælder kvindens stilling i de muslimske samfund, når den begrundes med en "statisk" teologi, som ikke tager højde for den historiske kontekst og intentioner bag de enkelte åbenbaringer og Profetens udtalelser i forbindelse med kvinder. Det lyder derfor stadig som et uafklaret spørgsmål: Handlede det om at implementere en gradvis forbedring af kvindens stilling i retning af ligestilling (som en del moderne muslimske tænkere hævder) eller om at forklare og retfærdiggøre køns-ulighed (som de fleste traditionalistiske ulamaer påstår) ud fra et bestemt teologisk synspunkt.

## **Spiritualitet og hermeneutik som udtryk for modenhed**

Det vil være forkert at konkludere – ud fra de ovenfor anførte kritiske refleksioner – at muslimer aldrig har levet op til islamiske idealer og ikke har formået at humanisere islams teologiske lære. Som tidligere nævnt kan religiøs modenhed ikke betragtes i en lineær historisk udvikling, hvor man forestiller sig, at tidligere religiøse former er mindre modne. Det gælder også islam.

Her kan man bl.a. nævne en af de største muslimske autoriteter, Al-Ghazali (d. 1111) som markerer et højdepunkt i udformning af islamisk ortodok-

si og en diskussion, der er relevant i forhold til muslimsk religiøse modenhed. Hans tolkning af islam er bredere end de klassiske ulamaers lovreligion bundet til forholdet tilladt-forbudt, idet hans projekt handler om at forene lov og spiritualitet, ortodoksi og filosofisk refleksion. Al-Ghazalis pointe er, at viden, overholdelse af loven og de rigtige handlinger ikke automatisk fører til frelsen. Men det gør en "refleksiv religiøsitet" fulgt af personlig stræben efter at opnå Guds nærhed.

Mens Al-Ghazali kan tages som et eksempel på udvidelsen af islams horisonter, kan sufi-filosofiske overvejelser af Ibn Arabi (d. 1240) og Rumi (d. 1273) tages som inspiration til en dybere forståelse af islams fundament, nemlig trosbekendelsen (*shadada*): der er ingen gud undtagen Gud, og Muhammed er Hans profet. Det drejer sig om et vidnesbyrd som ikke kan reduceres til blot et spørgsmål om bekendelse, men må forstås som et anliggende som har en række eksistentielle implikationer. Det er ikke kun et spørgsmål om, hvad det vil sige at være muslim, men også om, hvordan man bliver muslim. At vidne for Gud og Muhammeds profeti er et krav som relaterer til islams ideal. Og i den forstand er trosbekendelse (*shahada*) ikke noget, man som muslim starter med (eller blot en første søjle), men snarere noget man ender med på sin rejse til mødet med Gud.

Udover den sufi-filosofiske tradition som har præget islams intellektuelle udvikling, dog uden at have en tilsvarende politisk indflydelse, kan man også henvise til en række moderne muslimske tænkere såsom Muhammad Arkoun, Hassan Hanafi, Abdokerim Soroush, Nasr Abu-Zayd, som ud fra et mere rationalistisk syn, argumenterer for hermeneutisk tolkning af islam og en "humanisering" af den juridiske og teologisk-dogmatiske islam. Deres teorier er også relevante for forståelse af muslimsk modenhed, i dens teologiske såvel som religionshistoriske betydning.

I den shiitiske filosofiske tradition har man også fulgt en mystisk-hermeneutisk linje, som går tilbage til shiismens forgænger og en af de tidligste autoriteter i islam – imam Ali, som skulle have sagt: "Der er intet koranvers, som ikke har fire betydninger: den eksoteriske (*zahir*), den esoteriske (*batin*), begrænsningen (*hadd*) og den guddommelige plan (*muttala*). Den eksoteriske betydning er til brug for den mundtlige recitation, mens den esoteriske er til brug for den indre forståelse. Begrænsningen ligger i de udsagn, som fastsætter, hvad der er tilladt, og hvad der ikke er tilladt. Det guddommelige plan

er det, som Gud har til hensigt at udvirke i mennesket med hvert enkelt vers (jvf. Corbin: 27-28).

## Modenhed og religiøs mangfoldighed

Øget pluralisme og behovet for regulering af forholdet mellem de enkelte religioner har rejst spørgsmålet om interreligiøs kommunikation. Interreligiøs dialog er top tema – også i Danmark, hvor især forholdet mellem kristendom og islam diskuteres. I den forbindelse giver det mening at sætte religiøs modenhed i forhold til religiøs pluralisme og interreligiøs kommunikation.

Islam er den yngste af de tre abrahamitiske religioner, og dens teologiske og historiske udformning afspejler i høj grad forholdet til henholdsvis jødedom og kristendom som ældre monoteistiske religioner. Islams forsøg på at rekonstruere jødisk og kristen monoteisme med henblik på at fremhæve Abraham som en fælles figur har igennem tiderne været udgangspunkt for både diskussion og dialog.

Denne artikel har ikke til formål at analysere de enkelte former for monoteisme (den jødiske, den kristne og den muslimske) eller det historiske forhold mellem de tre religioner, men at fremstille en kort skitse over tre karakteristiske muslimske opfattelser af de to tidligere abrahamitiske religioner. En sådan skitse kunne også være relevant for en diskussion af modenhed i muslimers forhold til jøder og kristne.

Det er næsten en regel, at muslimer – når de diskuterer jødedom og kristendom – tager udgangspunkt i Koranen. Og dette er både legitimt og relevant, men det er langt fra problemfrit. Koranen indeholder nemlig kontroversielle udsagn om både jøder og kristne, og man løber altid en risiko ved at lægge sig fast på en bestemt position – eksklusivistisk, inklusivistisk eller pluralistisk – hvis man ikke tolker de forskellige Koran-udsagn kontekstuel og hvis man ikke sætter dem ind i en større sammenhæng. Samtidig gælder det også om at prøve at forstå de andre religioner ud fra deres egne præmisser. Følgende er eksempler på de tre positioner:

*Eksklusivisme*

(3: 85): “Sandelig, den der søger en anden religion end islam, han vil ikke blive accepteret, og han vil i det hinsides være blandt de fortvivlede.”

(5:52): “Tag ikke jøderne og de kristne til venner. De er hinandens venner. Den af jer, der tager dem til venner, er sandelig én af dem. Allah retleder visse- lig ikke uretfærdige folk.”

*Inklusivisme:*

(2:62): “De der tror og de der er jøder kristne og sabiere – enhver der tror på Gud og dommedag og handler vel ... der er ingen frygt over dem og de skal ikke blive bedrøvede.”

*Pluralisme:*

(49:13): “Oh, menneskehed! Vi skabte jer af et enkelt par af mand og kvinde og gjorde jer til folk og stammer, for at I må (gen)kende hverandre. Sandelig! Den mest ærede for Gud er den mest gudfrygtige af jer. Gud er vis og alvidende.”

(5:48): “For hvert folk har vi foreskrevet en lov og en tydelig vej. Hvis Gud havde villet, havde han gjort jer til et eneste folk; men det var hans vilje at prøve jer i, hvad han havde åbenbaret til jer. Kappes derfor i gode gerninger. Målet for jer alle er Gud, og han vil oplyse jer om det, hvorom I strides.”

Hvis man udelukkende holder sig til det litterære aspekt af åbenbaringen, og hvis man bruger Koranen selektivt, så vælger man faktisk et specifikt perspektiv, som nok er klart men har en begrænset relevans. Forsøger man derimod at forstå Koranens indre mening og dens enkelte vers i en større sammenhæng, er forholdet mere kompliceret, men perspektivet i forhold til de andre religioner er meget mere nuanceret.

Udover en skelnen mellem det normative og det deskriptive, som vel at mærke ikke altid fremstår klart – mellem den koraniske tekst og den historiske kontekst – er det også nødvendigt at foretage en tilsvarende refleksion over de teologiske, historiske og sociokulturelle ligheder og forskelle mellem islam og andre religioner, i dette tilfælde kristendom og jødedom. Og når vi

taler om muslimer i Vesten, er det også vigtigt, at de har en forståelse af forholdet mellem kristendom og samfund/vestlig kultur.

Men muslimske indvandrere har travlt med deres egen identitet. I kampen for at bevare og ikke mindst at fremstille deres identitet gør mange af dem meget ud af at positionere sig selv som sande og autentiske muslimer. Disse markerer sig ofte som muslimske repræsentanter og er med til at forme billedet af islam i de andres øjne. Da de selv pointerer forskellen mellem muslimsk og vestlig-kristen kultur, vækker det en offentlig interesse og en reaktion fra den anden side, hvor man i lige så høj grad understreger forskellen mellem islam og Vesten/kristendom.

Opstilling af skarpe grænser i forhold til de andre, hvor man kun tager hensyn til forskelle og ikke til ligheder, hvor man sammenblander teologi og kultur, bidrager ikke til interreligiøs forståelse og kan vanskeligt forbindes med religiøs modenhed. Omvendt gælder det, at en stræben efter at opnå en helhedsforståelse af egen religion og forholdet mellem religioner, samt fastholdelse af troværdigheden som et princip må regnes at være et vigtigt element af religiøs modenhed.

## Noter

- 1 Kierkegaards kritik af samtiden var i høj grad rettet mod en moderne optimistisk opfattelse af henholdsvis dannelse og udvikling, hvor man ikke er opmærksom på, at dannelse og viden vanskeliggør kristen tilblivelse. Desuden har man et negativt syn på primitiviteten. Herimod fremhæver Kierkegaard primitiviteten som det oprindelige og som en ægte måde at forholde sig til Gud på, der også er en udfordring til det moderne menneske, idet ens tro altid begynder på en primitiv måde.
- 2 Eftersom forskellige muslimer har forskellige opfattelser af autentisk islam, hvori selve bestemmelsen af begrebet "autentisk islam" ofte er politisk motiveret, er det ikke muligt at give en entydig definition af begrebet. Som den franske islamolog Oliver Roy fremhæver, er det nødvendigt at afgrænse sin metodiske tilgang og specificere, hvilken islam og hvilke muslimer man taler

- om. Det gør en forskel, om der tales om islamisme, neofundamentalisme, salafisme, humanistisk islam, sufisme, sekularisme... (Roy, 6).
- 3 Forespurgt om at forklare *ihsan*, skulle Muhammed have sagt: "Det er den tilstand, hvor du tjener Gud, som om du ser Ham, for selvom du ikke ser ham, ser Han dig" (jf. Salih Muslim, Vol. I, no. 2).
  - 4 Som Mohammed Arkoun fremhæver det, er islam teologisk set protestantisk, men den er katolsk i politisk forstand. Det er nemlig legitimt for hver enkelt muslim at tolke islam, men det er altid en bestemt autoritet, der afgør, hvilken tolkning der er rigtig og skal udbredes. Se Arkoun, 258-259.
  - 5 Etymologisk betyder ordet dji-had – anstrengelse for at opnå et højere mål. I den politiske historie er dji-had blevet kendt som muslimernes hellige krig, kamp for islam (hvilket også har været en realitet), hvorved det åndelige aspekt af dji-had som stræben efter at opnå troens fuldkommenhed ved at bekæmpe sine egne begær, og som mange mener, er hovedbetydning af dji-had, er blevet forsømt.
  - 6 Den gyldne islams periode 9-1200-tallet kendetegnes imidlertid ved en udbredt anvendelse af rationel argumentation, åbenhed til andre religiøse og filosofiske traditioner og livlige diskussioner, hvor fx Ibn Rushd (d. 1198) hævdede at filosofi som teologisk refleksion over verden skulle være en forpligtelse for muslimer og en forudsætning for udformning af sharia-lov.

## Litteratur

Arkoun, Mohammed 2006: *Islam: To Reform or to Subvert*, Saqi Essentials.

Corbin, Henry 1964: *Historie de la philosophie islamique*, Gallimard.

*Muslim: Sahih*: oversat af Abdul Hamid Siddiki, Lahore 1973.

Roy, Oliver 2004: *Globalized Islam. The search for a new ummah*, Columbia University Press.

Safet Bektovic, lektor, ph.d.

Center for Europæisk Islamisk Tænkning, Det Teologiske Fakultet  
Københavns Universitet







# Redaktion

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

Ulla Morre Bidstrup  
Pastoralseminariet i Århus  
Skt. Markus Kirkeplads 1  
8000 Århus C – tlf. 86 13 85 88

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

Jørgen Demant  
Hjortekærsvvej 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

Jesper Stange  
Fiolstræde 8, st.  
1171 København K. – tlf. 33 91 51 92

Elof Westergaard  
Mariehøj 17  
8600 Silkeborg – tlf. 86 80 08 15

Kirstine Helboe Johansen  
Skelagervej 424  
8200 Århus N – tlf. 86 12 48 05

Inger Lundager Knudsen  
Møllevangen 2  
8382 Hinnerup – tlf. 86 91 08 99

Henrik Brandt-Pedersen  
Religionspædagogisk Center

*Kritisk forum for praktisk teologi*, 114  
28. årgang udgives af redaktionen i  
samarbejde med Forlaget ANIS.  
Udgives med støtte af Kulturmini-  
steriets bevilling til almenkulturelle  
tidsskrifter

Ansvarsh. redaktører for nr. 114:  
*Religiøs modenhed*  
Kirstine Helboe Johansen og Inger  
Lundager

ISSN 0106 – 6749  
© Forfatterne og *Kritisk forum for  
praktisk teologi*

*Kritisk forum for praktisk teologi* er  
sat hos Forlaget ANIS og trykt hos  
Specialtrykkeriet, Viborg

Layout: Mindgame

Bestilling af tidsskriftet:  
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 28. årg.  
er kr. 275,- (studerende kr. 225,-).  
Enkeltnumre sælges for kr. 95,-  
Ældre numre af tidsskriftet kan fås  
ved henvendelse til forlaget

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskrif-  
tet kan rettes til forlaget eller til  
redaktionens medlemmer.