



Kritisk Forum
FOR PRAKTISK TEOLOGI

ÅNDELIG VEJLEDNING SEPTEMBER 2013

| 33

Afsender: Forlaget Anis, Frederiksberg Allé 10, 1820 Frederiksberg C

TEMA: ÅNDELIG VEJLEDNING

| | |
|---|-----------|
| Elmo Due ÅNDEN I DEN ÅNDELIGE VEJLEDNING | 4 |
| Charlotte Christensen og Erik Damberg HVAD ER VEJLEDNING I ÅNDELIG VEJLEDNING? | 16 |
| Thomas Jakobsen VERDENSSYN – EN FAKTOR I ÅNDELIG VEJLEDNING | 31 |
| Anne Birgitte Reiter ÅNDELIG VEJLEDNING I EN LUTHERSK KONTEKST | 46 |
| Theodor Jørgensen FØRST I OPSTANDELSEN BLIVER VI HELT, HVAD VI ALLEREDE ER HER | 58 |
| Mette Marie Trankjær HIMMELSPOR – KVINDELIGE MYSTIKERE SOM ÅNDELIG RESSOURCE I DAG | 69 |
| Lone Vesterdal TROGRUPPER FOR PRÆSTER I HADERSLEV STIFT | 83 |
| Lene Skovmark CHRISTFULNESS SOM ÅNDELIG PRAKSIS FOR DET MODERNE MENNESKE | 89 |
| Line Hage KATEKUMENATET – EN VOKSENVEJ TIL TRO | 96 |

Forord

Det religiøse landskab er i dag ikke alene kendetegnet ved sekularisering, men i lige så høj grad af en voksende spiritualitet og åndelig interesse. Det afspejles på forskellig vis i værdiundersøgelser, kirker, religiøse foreninger, messer, dagblade og magasiner. Vinden blæser fra øst. Det har den efterhånden gjort længe, lige siden ungdomsoprøret i hippietiden og The Beatles satte sig foran hinduistiske guruer i Indien. 40 år efter viser påvirkningen sig overalt. Det er ikke længere eksotisk at have en Buddha-figur stående på en hylde i dagligstuen. Meditation, yoga og selvudvikling er blevet mainstream, ikke mindst på arbejdspladser og aftenskoler. Arbejdsformidlingen tilbyder mindfulness i stor stil. Meget tyder på, at mange danskere oplever Østens spiritualitet som inspirerende.

Hvordan har folkekirken taget imod den voksende spirituelle og åndelige interesse? I mange år var det bestemt ikke med åbne arme, men for det meste med en hvas kritik. Længslen efter åndelig udvikling blev afvist som navlepilleri. En personlig, individuel spiritualitet havde tilsyneladende intet med kirken at skaffe.

Det ser imidlertid ud til, at vinden fra øst også blæser forandringer ind i folkekirken. Her ser man i disse år en stigende opmærksomhed på, at den åndelige praksis må genopfindes og udvikles, hvis folkekirken skal i dialog med nutidens spiritualitet. Mens deltagelse i søndagshøjmessen fortsat stagnerer mange steder, er der kommet et væld af andre tilbud til nutidens søgende mennesker. Der er stille gudstjenester, pilgrimsvandringer, retræter og natkirker. Kristuskransen er blevet et hit i konfirmandlokalet. Berøringsangsten er ikke længere så stor.

Man kunne sige, at folkekirken i en vis forstand er ved at finde tilbage til sine rødder. De rødder, der – også sammenlignet med andre lutherske kirker – blev kappet i en meget puritansk læsning af det lutherske. Nok er det i høj grad en ydre verdens behov for spiritualitet og åndelig praksis, der har adstedkommet de forandringer, der har været og er undervejs i folkekirken, men det har samtidig været en vis mulighed for at genopdage traditioner og indsigter, der syntes glemte.

Åndelig vejledning

Netop her byder en disciplin som åndelig vejledning sig til. Ikke som en ny metode men som det at tage alvorligt, at mennesker søger og efterspørger vækst og modning – også på troens område. Traditionelt har mødet med det søgende menneske fundet sted inden for sjælesorgen, men det er tvivlsomt om mennesker, der søger vækst og modning, vil opleve sig set og hørt, når kirken og dens præster primært tænker i kategorier, der forbindes med sjælesorgen, altså trøst, omsorg og medmenneskelighed.

Sjælesorgens utilstrækkelighed rejser en række spørgsmål: Er folkekirken og dens præster klædt på til at møde dét menneske, der spørger efter forbindelsen mellem tro og individuel udvikling? Hvordan kan man tænke vækst i troen i en luthersk kontekst? Hvordan kommer man i gang med at arbejde med åndelig vejledning? Store dele af folkekirken præges fortsat af ubehjælpssomhed og endda ubehag i mødet med den nye spiritualitet; og den nye spiritualitet går ofte kirkens dør forbi, sandsynligvis fordi folkekirken opleves som irrelevant.

Denne problemstilling søger dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* at belyse ved at undersøge begrebet åndelig vejledning, overveje dens betydning i en luthersk kontekst og give konkrete og meget forskellige eksempler på åndelig vejledning i praksis.

Udgangspunktet er positivt og nysgerrigt. Spørgsmålet er således ikke, hvorvidt folkekirken skal arbejde med åndelig vejledning; men derimod hvilke overvejelser man skal gøre sig, hvis man ønsker at arbejde med åndelig vejledning, og hvor man kan hente inspiration – både i fortiden og nutiden.

Elmo Due indleder med trinitarisk funderede overvejelser over, hvad ånd egentlig vil sige i åndelig vejledning; og efterfølges af *Erik Damberg* og *Charlotte Christensen*, som ud fra en helt anden ramme diskuterer, hvad vejledning er i åndelig vejledning. Ud fra denne indledende kortlægning af begrebets komponenter belyses åndelig vejledning i fortid og nutid. *Thomas Bro Wormslev Jakobsen* diskuterer åndelig vejledning som både gave og udfordring for folkekirken i dag med særligt fokus på baggrunden for den modstand begrebet møder. *Anne Birgitte Reiter* tager livtag med den lutherske arv og viser, hvorledes en fordybelse i den lutherske tradition har afhjulpet en konkret erfaring af, at genren åndelig vejledning mangler i præstens hverdag. *Theodor Jørgensen* fokuserer på den inspiration, man særligt i en dansk

Forord

kontekst kan hente hos Grundtvig, som netop havde blik for den kontekst kristendommen til enhver tid indlejres i; og endelig viser *Mette Trankjær* den store inspiration, som kan hentes hos de kvindelige mystikere, og peger dermed på den store ressource, kristendommens egen mystiske tradition er.

Efter disse mere overordnede overvejelser zoomer vi sidst i nummeret ind på konkrete praktiske erfaringer med åndelig vejledning. *Lone Vesterdal* beretter om, hvordan man i Haderslev Stift har arbejdet med trosgrupper for præster i et forsøg på at lade præsterne selv være modtagere af det gode budskab. *Lene Skovmark* beskriver arbejdet med Christfulness, som forsøger at bygge bro mellem Mindfulness, der hviler på østlige meditationsformer, og klassisk kristen spiritualitet. Afslutningsvis introducerer *Line Hage* til erfaringer med voksenkatekumenat i Randers, hvor man netop lægger vægt på katekumenernes egen vej ind i kirken. Katekumenatet fokuserer således mere på medvandring end på undervisning.

De afsluttende praksisbeskrivelser viser, at åndelig vejledning er et mange-facetteret begreb og kan komme til udtryk i meget forskellige praksisformer; mens de indledende artikler på forskellig vis søger at besvare spørgsmålet om, hvad åndelig vejledning er, og hvilken plads det har i en luthersk-evangelisk kirke i dag.

*Carsten Clemmensen, Eskil Simmelsgaard Dickmeiss og
Kirstine Helboe Johansen*

Ånden i den åndelige vejledning

Elmo Due

Hvis åndelig vejledning selstændiggør sig fra den almindelig sjælesørgeriske samtale, står den i fare for at blive et selvrealiseringsprojekt på linje med så mange andre af slagsen, og det vil sige et selvoptagethedens projekt. Omvendt, hvis sjælesorgen ikke er åndelig vejledning, reduceres sjælesorg til psykologi. Ånden i kirkens åndelige vejledning er trinitarisk, det vil sige, at Ånden er kærlighedens bånd, *vincula caritatis*, som forbinder jord og himmel og os med dem. Trinitarisk teologi er derfor en nøgle, der åbner for virkeligheden i dens fylde, og gør modstand mod enhver reduktion af virkeligheden. Første trosartikel hævder således, at det er virkelighedsreducerende ikke at åbne sig for verden i dens skabthed, men rækker ud efter anden trosartikels erfaring af, at uforsonlighed er virkelighedsreducerende, og enheden af disse to er den virkelighedsåbnende taknemlighed, som er troens eksistensmodus og Åndens tale.

I. “Æslet som den første i Guds rige”

I Wittenberg Stattkirche hænger et billede af Lucas d. yngre, som skal illustrere kirkens liv og vækst. Inspirationen til billedet har han i lignelsen om arbejderne i vingården, og billedet viser, hvordan kirkens åndelige vejledere giver den som mere eller mindre travle vingårdsmænd eller gartnere. Billedet hedder “Der Weinberg des Herren”¹ og viser vejledere af forskellig ånd. På den ene side ser vi papisterne, som er i fuld gang med at ødelægge kirken, de hælder sten i brønden og afbrænder vinstokkene, mens en skelende pave forhandler løn og fortjeneste ved havens udgang. Han ser på Jesus, men holder samtidigt øje med pengene. På den anden side går det pænt og ordentligt



for sig. Vinstokkene bliver plejet og passet. Luther, Melanchton og Bugenhagen svinger hakken og fjerner ukrudt som de rette åndelige vejledere.

Meningen er klar nok, for den har Luther malende udtrykt i en prædiken, som for den sags skyld også kunne have været inspirationen til billedet,² for, som han siger: “Hvis du vil være en kristen, og arbejder i Herrens vingård, så se til, at du ikke skalkagtigt gør det gode, alene fordi du derved gør dig fortjent. Sådan går det til, at vi er dem, der ikke spørger efter Gud men efter vores fortjeneste. Når forældre forsørger familien, når bonden pløjer marken, så gør de det med møje uden ydre skin. Når man derimod faster eller har tonsur og fyldet kirken med toner, så ser det ud af noget. Det ser ikke ud af noget at leve i troen og forkynde evangeliet, men hvis det kom an på anstrengelsen, så vil æslet og hesten også fortjene himmerriget”.³

Ånden i den åndelige vejledning, som Luther beskriver og som Cranach illustrerer, er med andre ord uden en særlig åndelig anstrengelse og fortjene-

ste, det vil sige, den er ikke et projekt, den er ikke en stræben, den er ikke på vej ud af livet i kald og stand. Tværtimod, åndelig vejledning er vejledning i selvforglemmelsens evangelium, hvis den er noget.

2. De vilde ånders Trop⁴

Denne grundlæggende forståelse af åndelig vejledning er udfordret af markedet for vejledning af en helt anden ånd, nemlig den vejledning der i sidste instans bygger på et selvrealiseringskoncept, hvad enten det sker i en kirkelig kontekst eller ej.⁵ Derfor kan den åndelige vejledning, som den former sig i folkekirken skærpe bevidstheden om sin egenart gennem en afgrænsning til selvrealiseringskulturen i dens forskellige former. En afgrænsning, også fordi man kunne frygte, at der var føget ukrudt over hegnet, så den åndelig vejledning kom til at låne så mange træk fra selvrealiseringskulturen, at den mistede sit fodfæste.

Til de grundlæggende forudsætningerne for selvrealiseringskulturen hører, at vi lever i et samfund i opbrud og stadig bevægelse, hvor ingen har faste pladser. Det er en kendsgerning, som indebærer lidt ekstra identitetsarbejde. Man behøver ikke, som på Luthers tid at blive bonde, fordi ens far var bonde, men hvad mere er: man behøver ikke at have de samme holdninger eller for den sags skyld den samme religion, som det fædrene ophav havde – eller religion overhovedet. Der er med andre ord ikke meget, der er givet, hverken i den ene eller anden betydning af ordet, kald og stand er ophævet i den traditionelle betydning, og der er ikke en bestemt etisk kodeks, man skal leve op til, så “it is up to us to invent a use for ourselves”, som det hedder hos Michael Rorty.⁶ Mennesket i den moderne verden er blevet sit eget livs regissør og skulle helst begraves til tonerne af den lidt selvfede “I did it my way” eller den lidt konfronterende “Fik du set det, du ville, fik du hørt din melodi?” Vi har fået os selv til opgave uden nævneværdig metafysisk dødvægt eller religiøs ballast, hvad enten det gælder det indre liv eller livet i kald og stand. Det er naturligvis ikke nogen ny iagttagelse, men tendensen er blevet forstærket og i takt med den, en længsel efter et holdepunkt, som er forankret i noget større.

3. Hospitalet, klosteret og skriftemålet

Ånden i den åndelige vejledning, sådan som den må forstås i en evangelisk sammenhæng, er altså af en anden karakter end den, der ligger bag fordringen om selvrealisering. Det vil med andre ord sige, at den evangeliske ånd ikke føler sig hjemme, når den bliver til et projekt, hvor længslen bliver besvaret med stræben, og således at ånden og den åndelige udvikling bliver selvstændiggjort, det vil sige et mål i sig selv. I samme øjeblik det sker, er alt tabt til de vilde ånders trop.

Men hvorfor er åndelig vejledning en særlig disciplin i folkekirken, hvad enten det sker i forbindelse med en retræte eller en pilgrimsvandring, eller det sker med ansættelsen af præster med specialfunktioner der retter sig mod den åndelige vejledning? Er sjælesorg ikke også åndelig vejledning, er gudstjeneste og prædiken, salmesang og konfirmandundervisning ikke også åndelig vejledning?

For det første er det jo ret indlysende, at interessen for åndelig vejledning er affødt af den samme samfundsmæssige udvikling og den samme længsel, som selvrealiseringsprojektet prøver at besvare. Den radikale sekularisering hånd i hånd med den tekniske og industrielle udvikling betyder, at vi som nævnt i en vis forstand skal opfinde os selv. Derfor skal vi finde vores egen vej på en mere fundamental måde en før, for den selvfølgelig åbning mod det hellige er ikke længere til stede i en affortryllet verden. Men igen: behøver denne længsel sit eget koncept, hvad enten det nu er retræte eller pilgrimsvandring eller anden form for meditation? Og ender den ikke som et selvrealiseringsprojekt, hvis og når det sker? På den anden side: kunne man ikke sige det samme om kirkegang, som jo i vore dage ikke længere bare er skik og brug, men noget særligt, et valg: Så hvorved adskiller det sig principielt fra en pilgrimsvandring eller en retræte? Er der derfor et problem?

Det behøver det efter min mening ikke at være, men der ligger nogle fare-signaler i, at åndelig vejledning skiller sig ud fra sjælesorgen, så der bliver tale om to discipliner. Og det er det, der er ved at ske, selv om hverken sjælesorgen eller den åndelige vejledning har godt af det. I den nuværende kirkelige kontekst henter den åndelige vejledning nemlig sin særlige karakter fra en spaltning af sjælesorgsparadigmet i tre: For det første, hvad man af historiske grunde kunne kalde et hospitalsparadigme, da det er blevet udviklet gennem sjælesorg

på hospitaler og har fået sit præg fra den pastoralkliniske uddannelse. For det andet et skriftemålsparadigme, som det vi finder i den dialektisk teologi men naturligvis også i den katolske og den ortodokse kirke, og for det tredje også, hvad man kunne kalde for et klosterparadigme, for så vidt som Kenneth Leach har ret når han hævder, at den åndelige vejledning er et monastisk princip.⁷

Hospitalsparadigmet blev i sin rendyrkning i høj grad til terapeutisk præget livshjælp og kunne for så vidt placeres under første trosartikel, hvis man tænker på almenmenneskelig erkendelse herunder psykologien som kilde til indsigt, skriftemålsparadigmet lader forkyndelses af syndernes forladelse være udgangspunkt og mål for sjælesorgen, hvorved den anden trosartikel kommer i centrum. Den åndelige vejledning eller klosterparadigmet viser vej til åndelig modning og vækst og tager dermed sit udgangspunkt i den tredje trosartikel.

4. Ars moriendi

Denne spaltning bliver i et vist omfang spejlet i en lille interessant undersøgelse, foretaget af E.J Grassman og A. Whitaker.⁸ Undersøgelsen rettede sig mod sjælesorgen for henholdsvis pårørende i sorggrupper på den ene side og samtale og sjælesorg med døende på den anden, og den tog sit udgangspunkt i to forskellige geografiske områder, der begge var præget af svensk middelklasse. Resultat var, at sjælesorgen for de første gruppe, altså de sørgende efter et dødsfald, var ganske omfattende, dels i forbindelse med begravelsen, dels i form af sorggrupper. Derimod hørte sjælesorgen for den anden gruppe, de døende, nærmest til undtagelsen og, i parentes bemærket, en gammel kirkelig ars moriendi tradition med dens opmærksomhed på beredelsen til døden synes derfor at være ved at forsvinde.⁹ Så meget desto mere bemærkelsesværdigt i en tid, hvor palliative afdelinger og hospice er kommet på dagsordenen. Denne udvikling og afvikling er måske ikke så overraskende, men desuden viste det sig, at der var en stor forskel på sjælesorgskonceptet i forbindelse med de to beskrevne grupper. Når man nemlig spurgte præster og diakoner i sorggrupperne om karakteren af deres samtaler, så henviste de til de herskende psykologiske sorgteorier og advarede mod at gribe til en kirkelig tradition af frygt for et religiøst overgreb. Det var derfor væsentligt

for dem at understrege, at disse rådgivningsgrupper var fri for religiøse eller sakrale elementer. Desuden var det karakteristisk for disse kirkelige medarbejdere, at de benyttede sig af det, som i undersøgelsen blev beskrevet som “a second hand language”(..)”as if priests and the deacons had adopted a way of talking and thinking about grief rooted in dominating grief theories and discourses”.

Anderledes var det med de præster, der var i samtaler med døende. Deres sprog var i langt højere grad et “firsthand language”, det vil sige, de holdt sig i langt højere grad til det kirkelig og religiøse sprog ligesom deres omsorg også kunne få en sakramental karakter i form af hjemmealtergang.¹⁰

5. Trinitetsteologi som rammeteori for sjælesorg og åndelig vejledning

Man kunne naturligvis spørge, om det kunne være de samme præster, der beherskede begge former for sjælesorg, i alle tilfælde er det jo ikke sikkert, at spaltningen betyder at den ene slags samtale behøver at udelukke den anden.¹¹ Tværtimod kunne man hævde, at det netop er ensidigheden, der er problemet, altså en traditionel sjælesorg uden psykologisk interesse eller indsigt på den ene side og en psykologisk betonet sjælesorg, uden rod i det kirkelige liv eller den teologiske tradition på den anden. Og man kunne hævde, at ensidigheden ikke blot betyder en vis forarmelse af omsorgen, men også en forarmelse eller måske endda en forglemmelse af Ånden. Det er denne ensidighedens forarmelse, det trinitariske dogme vil imødegå.

En af de første til at foreslå et trinitarisk paradigme i den hensigt at opløse den ufrugtbare diskussion især mellem en kerygmatiske sjælesorgsopfattelse (den dialektiske teologi) og et terapeutisk inspireret paradigme (fx den klinisk pastorale sjælesorg), var den tyske pastoralteologi Albrecht Peters.¹² Læsningen af tesoerne i “De homini”¹³ gjorde det klart for ham, hvor højt Luther værdsatte fornuften, og han foreslog derfor en trinitarisk sjælesorgsopfattelse, som med udgangspunkt i kristologien angav tre dimensioner af sjælesorgen: “Seelsorge als Ruf zu Um-und Heimkehr die Christusgnade” (II. trosartikel), “Seelsorge als Lebensberatung im Schöpfungshorizont” (I. trosartikel) og “Seelsorge als Weggensenschaft unter der Leitung des Got-

tesgeistes” (III. trosartikel). Men pointen er, at disse tre virkeliggøres i en treenighed, som kan aflæses af Albrecht Peters sammenfatning, der tager udgangspunkt i II. trosartikel (i min frie oversættelse): “Det bibelsk-reformatoriske centrum for sjælesorgen, kaldet til omvendelse i tro og svaret, som er at vende tilbage til nåden i Kristus, den daglige tyen hen til vor dåb (II. trosartikel); dette udfolder sig på den ene side i det daglige liv med hinanden for Gud (I. trosartikel), og på den anden side vil det blive ført igennem i et eskatologisk følgeskab på vej mod den kommende Herre”(III. trosartikel).¹⁴ Kort sagt: Sjælesorgsparadigmet må udfoldes trinitarisk og ikke blot sådan, at det kan ses i tre perspektiver, men også sådan at de tre personer i treenigheden indgår i en fælles runddans (perichoresis) der forskønner dem alle tre.

Denne inddragelse af treenighedslæren har Holger Eschmann siden gjort til det ordnende princip for sjælesorgen i den disputats, der senere blev til en lærebog i sjælesorg.¹⁵

I bogens tre hoveddele beskriver han således sjælesorg i dens tre forskellige former, nemlig for det første: “Hilfe zum Leben” – Seelsorge im Horizont von Schöpfung und Erhaltung”, for det andet: “Hilfe zu Glaube und Umkehr – Seelsorge im Horizont von Offenbarung und Versöhnung“ og endelig for det tredje: Hilfe zu Gemeinschaft und Spiritualität – Seelsorge im Hoirzont von Nachfolge und Heiligung.¹⁶ Eschmann opnår derved, at der bliver plads til alle, også til den åndelig vejledning, som bliver – meget nærliggende – henregnet under den tredje trosartikel eller troen på Helligånden. Meningen er, at den samme sjælesørger kan og skal arbejde med de forskellige paradigmer alt efter lejligheden. Han henviser således til Gert Hartmans trelede diagnostiske princip for sjælesørgere hentet fra fadervor, men som også kunne være trinitarisk bestemt: “Giv os i dag vort daglig brød”/”forlad og vor skyld, som også vi forlader vore skyldner”/ “led os ikke i fristelse, men fri os fra det onde”.¹⁷ Pointen og gevinsten skulle være, at alle tre former kan anses for genuine udtryk for kirkens sjælesorg.

6. Helligånden som hjertebåndet, vincula caritatis

Helligånden er Ånden i den åndelig vejledning, og den skal ses i en trinitarisk sammenhæng, sådan som det, sker hos fx Holger Eschmann. Men hvad

Ånden i den åndelige vejledning

vil det sige? Er det hjælpsomt at etablere en slags arbejdsdeling, som man kunne fristes til at tolke ham? I hvert fald må man så også beskrive, hvordan enigheden er i treenigheden, sådan som perichoresen vil udtrykke det, og som det antydningssvis sker hos Peters. Derfor, når det gælder den åndelig vejledning, må spørgsmålet gå på Helligåndens relation til Faderen og Sønnen. For kun sådan kan den være sandt tilstede i åndelig vejledning.

Spørgsmålet forstærkes af, at Helligånden beskrives i Det Nye Testamente som nærmest selvudslettende, hvad enten man går til afskedstalerne i Johannevangeliet eller til perlerækken af pinsesalmer i salmebogen. I Johannevangeliet finder vi det fx udfoldet i teksten til 4. søndag efter påske, "Men når han kommer, sandhedens ånd, skal han vejlede jer i hele sandheden; for han skal ikke tale af sig selv, men alt, hvad han hører, skal han tale, og hvad der kommer, skal han forkynde for jer. Han skal herliggøre mig, for han skal tage af mit og forkynde det for jer. Alt hvad han har, er mit; derfor sagde jeg, at han skal tage af mit og forkynde det for jer", (Johs 16,3).

Det er derfor, som om Åndens særlighed består i at skabe relation, eller at ånd simpelthen er relation, sådan at forstå, at relation er et mellemværende, med streg under værende, dvs. at relation har ontologisk rang som væren: Relation mellem Faderen og Sønnen og relation mellem himmel og jord, "Kærligheds og sandheds Ånd, jords og himmels hjertebånd" (DDS 292), som det hedder hos Grundtvig.

Videre fortæller Grundtvig os, at Helligånden binder Fader og Søn sammen ved den samme Ånd, for uden Ånden mister vi både Fader og Søn: "Ak, faderløs er uden dig (Ånden) den lille flok på jorderig" (DDS 296,3) og "Du (Ånden) er Guds røst på livets vej, al Himlens taleevne, så uden dig (Ånden) vor Jesus ej vor Herre vi kan nævne" (DDS 293).

Ånden i åndelig vejledning er altså en relationen mellem fader og søn, mellem første og anden, mellem livet i kald og stand på den ene side, og den ny begyndelse, omvendelsen og et liv med et doksologisk eller taknemlighedens overskud til at gøre opstand mod fordærvet, sådan som det tilsiges i skriftemålet. Det er i relationen mellem første og anden trosartikel, at treenigheden har sit liv, det er der, der er kræfter, liv og vækst, og det er da også derfor trinitatistiden er grøn som i maj.

Denne relation mellem første og anden trosartikel får et specielt og måske også lidt bagvendt udtryk i den bemærkelsesværdige bog, som Jakob Wolf

skrev for et par år siden om lidelsens problem.¹⁸ Den er bemærkelsesværdig, fordi den sætter en så voldsom modsigelse op mellem første og anden trosartikel, så man kunne få indtrykket af, at Løgstrup havde levet forgæves. Den almenreligiøse oplevelse af Gud hos den, der er ramt af lidelsen, er nemlig, at Gud er både ond og god, og derfor i grunden ond; og derfor en Gud, man må gå i rette med. Vi skal vende vores vrede mod Gud “og forbande ham helt ad helvede til” (Wolf, 45). Men ikke nok med det, for det er ikke bare almenreligiøsitetens svar på lidelsen, det er ifølge Wolf også teologiens og sjælesorgens svar. Teologisk set, må vi tilskrive det onde en skjult Gud, som vi derfor skal stille til ansvar, og sjælesørgerisk må den åndelige vejledning derfor bestå i et kækt og karskt “skæld ud på Gud”, for det er som nævnt Gud, der har ansvaret.

Men anderledes er det så, når vi er i kirken. For her lyder forkyndelsen, og hele forkyndelsen “kan koges ned til dette ene: Gud er kærlighed. Kristendom er evangelium, og det betyder glædeligt budskab” (Wolf, 63).

Dermed er der sat en modsigelse op, men den er ganske vist sat op på to niveauer, nemlig et niveau for det, der kan siges i en almenmenneskelig diskurs og som en lære, og det, der kun kan siges i forkyndelsen. Man kunne måske driste sig til at sige, et niveau for det, som kan siges i en isoleret første trosartikels diskurs og et niveau for det, der kan forkyndes ud fra anden trosartikel.

Denne ulidelige modsigelse bliver imidlertid ophævet i et uforudsigeligt og uventet trinitarisk øjeblik, i et glimt uden historie opstår der et troens øjeblik, hvor Ånden er virksom – og for en stund er alt godt: “Troen er at være ramt af en tillid så dyb som bjergenes rødder. Ja, den er mere end det, den er en stemning af fred og salighed. Troen er en atmosfære, vi kan være i. Den er en tillid til, at dybest set er alt ufatteligt godt! Al bekymring og uro er forsvundet, og en fred, frimodighed og lethed uden lige behersker sindet, så der er ikke mere at sige” (Wolf, 65).

Men hvordan kunne den ulidelige modsigelse forsvinde som dug for solen? Forklaringen er vel, at det troens mysterium, som også er det trinitariske moment: Helligånden som kærlighedens bånd, *Vincula caritatis*, skaber relation mellem tilværelsens skabtes vilkår og genløsningens forjættelse, mellem fader og søn. Hos Wolf får det følgende smukke udtryk: “Gud rører ved mig med sit ord og sin ånd, Helligånden er som et vejr, en atmosfære, en

stemning, der kommer over den, der gribes af troen. Den udgydes over den troende. Det er ikke en indre privat følelse” (Wolf, 66)

7. Trinitatis. Den åndelige vejledning og erfaringen af virkeligheden

En af de indsatte, som jeg i min tid som fængselspræst talte en del med, sagde en dag noget fuldstændigt selvfølgerigt, men som ikke desto mindre har klæbet sig til min hukommelse, og som gang på gang er dukket op i erindringen. I en trist celle og på en trist dag sluttede han nogle overvejelser med pointen: “virkeligheden er din ven!

Men hvad er nu lige virkeligheden? Det er i alle tilfælde virkeligheden, som er sigtet med den åndelige vejledning og sjælesorg. Melanchtons hævder som bekendt, at virkeligheden er at kende Kristi velgerning. Dette spor kunne man følge og udfolde, så påstanden er, at virkeligheden er den treenige Guds velgerninger mod os. For hvad kan være mere virkeligt? Videre måtte det så kunne hævdes, at det er denne erfaring, som Ånden i den åndelige vejledning formidler. Hos den amerikanske teolog, Catherine Mowry LaCugna,¹⁹ er dette anliggende helt afgørende, idet hun ud fra en trinitarisk forståelse af Gud, som den Gud, der viser sig i vores verden, konkluderer, at “God is said to be essentially relational, ecstatic, fecund, alive as passionate love. Divine life is therefore also our life. The heart of the Christian life is to be united with God of Jesus Christ by means of communion with one another (LaCugna, 1). Dermed er der givet en programerklæring for sjælesorgens åndelig vejledning, ikke mindst fordi LaCugna's helt afgørende pointe kan sammenfattes i bogens allerførste sætning: “The Doctrine of the Trinity is ultimately a practical doctrine with radical consequences for Christian life” (LaCugna s.1), og dermed mener hun, at den trinitariske doktrin ikke bare er til indvortes brug, men at den er et oplæg til, hvorledes vi omgås virkeligt med hinanden – for den sags skyld i kald og stand.

Som velgerninger mod os er der altså ikke tale om trinitariske spekulationer, men om trinitariske moderfaringer til den afkortede virkelighed, som hele tiden truer os. Første trosartikel hævder således, at det er virkelighedsredu-

cerende ikke at åbne sig for verden i dens skabthed, men den første artikel rækker ud efter anden trosartikels erfaring af, at uforsonlighed er virkelighedsreducerende, og enheden af disse to er den virkelighedsåbnende taknemlighed, som er troens og eksistensmodus og Åndens tale.

Noter

- 1 Lucas Granach den yngre, *Der Weinberg des Herren* (1569/73) Jf. Matt 20.
- 2 Albert Steinwachs, *Der Weinberg des Herrn*, akanthus 2003, 14.
- 3 Wenn du ein Christ sein will aber nur dann, wenn du damit verdienst.. so ergibt und im Weinberg bist, so siehe zu, dass du nicht ein Schalkauge habest und zwar gute tun willstsichs denn, daß wir jene sind, die nicht nach Gott, sondern nach unserem Verdienst fragen. Daß die Eltern das Haus versorgen, daß der Bauer pflügt, ist zwar Mühe, aber es hat kein äußere Aussehen. Aber wenn man fastet, sich den Kopf schert und die Kirche mit Getön erfüllt, da sieht es nach etwas aus.. Die im Glauben leben und das Evangelium predigen scheinen gar geringe Werke zu tun..wenn die große Mühe täte, dann würden auch die Esel und die Pferde das Himmerreich verdienen WA 30.2,68 . (Steinwald 2003).
- 4 DDS 341,5:
Nedstyrt de vilde ånders trop,
som højt i luften sværmer op!
Thi ellers gammel kristentro
for lærdom ny får aldrig ro.
- 5 Se en Kritisk antologi om emnet: Svend Brinkmann og Cecilie Eriksen (red) *Selvrealisering*, Århus 2005.
- 6 Richard Rorty, *Essays on Heidegger and others*. Cambridge University Press 1991. Se Brinkmann, Eriksen 2005,10.
- 7 *Kenneth Leech, Soulfriend, Spiritual Direction in a modern world*, London 1994, 84.
- 8 Grassman, Eva Jeppsson and Whitaker, Anna(2009)'Divergent Logics of Spiritual Care: End of Life and the Role of the Church of Sweden', *Journal of*

Ånden i den åndelige vejledning

Religion, Spirituality & Aging,21:4,344-360. Online Publication: 01 October 2009. Det er Ole Raakjær, der har gjort mig opmærksom på artiklen.

- 9 jf. den sidste olie, som sakramente i Den romersk katolske Kirke eller for den sags skyld hjemmeberettelse og beredelsen til at dø i en protestantisk sammenhæng. Se Elmo Due: Den rette ængstelse og ars moriende, *Præsteforeningens Blad* 489,10.
- 10 “...it was also undoubtedly important for the priest and the deacons that the counselling groups werer free from any kind of religious or ascral elements” Grasmann og Whitetaker, 354.
- 11 *Tidsskrift for Sjelesorg* 2002, 2.
- 12 Albrecht Peters: Christliche Seelsorge im Horizont der drei Glaubensartikel. I *Theologische Litteraturzeitung* 1989,9.
- 13 Martin Luther. *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe bd. 1. Der Mensch vor Gott*. Udgive af Wilfried Härle m. fl. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.
- 14 Min frie oversættelse af: “Das biblisch-reformatorische Zentrum der Seelsorge, der Ruf KALD zur gläubigen Umkehr und verantwortlichen Rückkehr unter die Christusgnade, das tägliche Hineinkriechen in unsere Taufe; dies will einerseits Gestalt winnen im alltöchlichen Miteinande vor Gott und will andererseits durchgehalten werden in einer endzeitlichen Weggemeinschaft auf den kommenden Herrn zu”, Peters 657.
- 15 Holger Eschmann: *Theologie der Seelsorge. Die Trinitätlehre als theologische Rahmentheori für die Seelsorge*, Neukirchen- Vlyn: Neukirchner 2002.
- 16 Jf. Et andet arbejde med trinitarisk sjælesorg: Tove Gam Gade (PhD afhandling 2011) *Trinitarisk sjælesorg. En sjælesorg med et samspil mellem trinitets-teologi, psykologi og spiritualitet*.
- 17 Gert Hartmann: *Lebensdeutung*, Göttingen 1993, 18.
- 18 Jakob Wolf, *Jobs tårer*, 2009, Anis, København Jakob Wolf.
- 19 Catherina Mowry LaCugna, *God for Us*, HarperCollins 1993.

Elmo Due, lektor på pastoralseminariet i København
E-mail: ed@km.dk

Hvad er vejledning i åndelig vejledning?

Charlotte Christensen og Erik Damberg

Vejledning er at hjælpe et andet menneske i dets udvikling. Men under denne enkle definition af vejledning gemmer sig en række spørgsmål som vejlederen bør overveje. Ikke mindst valget af vejledningstrategi – skal vejledningen være primært vejvisende eller skal den være mere vejsøgende? Væsentlige er også de dannelsesforestillinger som confidenten medbringer, og hvordan de mødes og reflekteres af vejlederen. Idealet er den magtfri samtale, hvor et nøgleord er anerkendelse, og hvor målet er, at confidenten via selvrefleksion hjælpes til en ny tydning af sin tilværelse, der kan ændre både livssyn og adfærd.

Den åndelige vejledning i det senmoderne er spændt ud imellem to centrale udsagn: *Credo, quia ad absurdum* (Tertullian) og *Credo ut intelligam* (Anselm af Canterbury) – altså mellem det at tro på basis af en erkendelse af verdens meningsløshed og det at tro på basis af, at man via troen kan blive klogere på sin tilværelse gennem tydning og tolkning. “Jeg tror, fordi verden i og omkring mig er absurd” – “Jeg tror for bedre at kunne forstå”. Kierkegaard/Sløk versus Grundtvig/Løgstrup.

I begge tilfælde handler den åndelige vejledning om, at kirken giver sit bidrag til den tydning og refleksion, confidenten skal igennem for at kunne takle de barske og måske tilfældige hændelser, der ligger før samtalen med præsten. Ofte refleksioner og perceptioner, som ikke andre end netop præsten kan være samtalepartner for, da det handler mere om at tyde end at forklare.

Med den åndelige vejledning giver kirken en ventil i en ellers naturvidenskabeligt præget kontekst. Kirken er frirummet, hvor det enkelte individ kan

Hvad er vejledning i åndelig vejledning?

udfolde sig i det, Habermas kalder for den 'herredømmefri' samtale, som foregår ikke på de ydre konteksters præmisser, men på confidentens.

Vi vil antage, at der vil være to grundtyper af confidenter: den gruppe, som har internaliseret den kirkelige tænkning og tradition, som kender sin rituelle plads, og som gerne vil bruge præstens autoritet som afsæt for en åndelig vejledning. Og den anden gruppe, der er præget af senmodernitetens selvdannelse, hvor kirken indgår i rækken af midlertidige egovalgte smagsfællesskaber, der giver en ceremoniel løsning på de akutte behov, som opstår i livets skæringspunkter – og som finder ud af, at netop kirken kan give rum til en åndelig refleksion, der rækker ud over det selvcentrerede individ selv.

Den første gruppe vil være interesseret i få tydeliggjort kirkens normer med henblik på at internalisere dem; den anden gruppe vil være interesseret i, hvorledes kirkens normer kan blive en del af deres egen dannelse. Den første gruppe kan opsøge præsten som autoritet for at få en sikker føring af sit liv – og vil præsten give den form for vejledning?

Den anden gruppe for at kunne afprøve sin egen autoritetsløshed, måske i ønsket om at opnå autoritet over sit eget liv. Og vil præsten give den form for vejledning?

Det betyder, at kirken som vejledende institution må forholde sig til mange muligheder, når der er tale om åndelig vejledning. Den skal finde sin rolle i et samfund, der er præget af vidt forskellige vilkår for individerne – et heterogent samfund med meget forskellige dannelsesforestillinger. Derfor får dannelsesforestillingerne betydning for den åndelige vejlednings indhold og form.

Dannelser

Dannelsesbegrebet hos præst og confident kan altså være meget forskelligt – og kan spille en afgørende rolle for samtalens forløb og konsekvenser.

Det ene dannelsesideal er den gamle kulturdannelsesforestilling, som handler om det nationale fællesskab og om den fælles kulturarv, og som stadig er den centrale for mange, især ældre, medborgere. I den forestilling spiller den fælles kerneviden om landets historie, samfundsudvikling og udtryksformer en stor rolle – herunder et kendskab til folkekirkens tros-

grundlag og dens traditioner, som for bærerne af denne dannelse er en helt selvfølgelig kontekst at samtale ud fra. Den er, når den står stærkt i et sogn, udtryk for, at kirken er det samlende element omkring et værdifællesskab og dermed rummer den tryghed, som gør kirken til et naturligt samtalerum om livet og dets tilskikkelser. Kirken er et værdifællesskab, der har sin historie og dermed en identitet med åndelig dannelse, som gennem dagliglivets kontakt med kirken overlejres til de nye generationer. Dannelsen består i tilpasning til socialiteten og den eksisterende kultur – altså integration. Den åndelige dannelse er lig traditionen og det kontinuerlige værdifællesskab. Det giver identitet, og det er derfor god dannelse at overtage traditionen og at lære at forvalte den. Er det også præstens dannelsesideal?

Det andet dannelsesideal er selvdannelsen. Som følge af frigørelsen fra traditionens bånd og den kulturelle frisættelse og de deraf følgende mange valgmuligheder for den enkelte er 'Selvet' ifølge den engelske sociolog Anthony Giddens i dag blevet et refleksivt projekt. Den enkelte person befinder sig i en ofte angstprovokerende selvdannelsesproces, som ifølge den postmoderne psykolog Kenneth Gergen måske slet ikke kan fuldføres. Gergen taler om det 'multiple Self' og hævder endog, at 'Selvet' er i opløsning i det senmoderne. Udfordringen for den enkelte består i at bevare en tillid til verden, en ontologisk sikkerhed, trods de mange skift og opløsningstendenser. Selvdannelsen er knyttet til den idé om det moderne menneskes kulturelle frisættelse, som især den tyske sociolog Thomas Ziehe har lanceret som et særkende for senmoderniteten. Ifølge den teori er mennesket frisat fra tidligere tiders normer og traditioner – og derfor er identitetsdannelsen mere ustabil og foranderlig. Derfor ser man en bevægelse fra værdifællesskaber hen imod vekslende smagsfællesskaber og stemningsfællesskaber.

Den nyeste dannelsesforestilling handler om innovativ og kreativ dannelse – og ender med refleksion som dannelse. Det er Lars Geer Hammershøj, (i *Kreativitet – et spørgsmål om dannelse*) som har arbejdet videre med selvdannelsen. Hans bog bog slår fast, at dannelsen sker ved at individet foretager en selvoverskridelse ind i det sociale. Denne bevægelse ligner kreativiteten: "Kreativitet og dannelse er beslægtede processer, fordi de er konstitueret af nogle af de samme kræfter", skriver han.

Både selvdannelsen og den kreative dannelse er interessante for denne artikel, dels fordi mange confidenter vil have disse to – uskrevne – idealer som

Hvad er vejledning i åndelig vejledning?

afsæt for deres tilgang til en åndelig samtale. Dels fordi kombinationen af kirken som interessant fællesskab og det at foretage selvoverskridelsen kan være et godt og centralt afsæt for den åndelige vejledning. Den åndelige dannelse vil ikke være kendt, men vil ligge som et latent behov i forhold til en samtale, som kan være bygget op omkring en refleksionsproces, der rækker fra overskridelse til udlevelse af det reflekterede. Dermed bliver refleksionsprocessen i samtalen til en ny dannelse!

Denne type confidenter stiller nye krav til kirkens måde at samtale med sognebørnene, som netop ikke længere er 'sognebørn', men snarere eklektiske borgere, der i livets afgørende knudepunkter får brug for den åndelige refleksion med rum til tro og tvivl, der ikke er plads til i det daglige, men som man ved, at kirken kan give. Dannelsen er en bestandig tilpasning mellem det kulturelt givne og personens 'Selv'. Vil og kan præsten acceptere og agere i forhold til dette dannelsesideal?

Præstens og confidentens ensartede eller forskellige dannelsesafsæt kan give forskellige former for vejledning. Eller sagt lidt firkantet: En påpegende autoritetsbåren, rådgivende eller påbydende kulturdannelsessamtale eller en refleksionsfremmende samtale?

Hvad forventer præsten? Og hvad for forventer confidenten? Uanset svar, så er det præstens rolle at styre disse samtaler og de deraf følgende erkendelser – og det gør præsten ud fra et valg af *en eller flere* strategier for sin samtale, som vil blive uddybet i det følgende. *Dannelse og vejledning hænger sammen.*

Vejledning

At vejlede indebærer at hjælpe den anden i vedkommendes udvikling, og det forudsætter, at man som vejleder er i stand til at tage udgangspunkt i den andens indre billede af virkeligheden, den andens mentale verdenskort, som Kierkegaard så præcist udtrykker det i nedenstående citat:

At man, naar det i Sandhed skal lykkes En at føre et Menneske hen til et bestemt Sted, først og fremmest maa passe paa at

finde ham der, hvor han er, og begynde der (Kierkegaard, 1859).

I nogle situationer kræver vejledningen en direkte rådgivning, i andre er der større behov for, at man som vejleder er tilbageholdende med gode råd og forholder sig mere lyttende til de behov og forslag, der kommer fra den, der søger vejledning, og i andre er det en skønsom blanding. Valg af vejledningsstrategi beror på et skøn blandt andet ud fra ovennævnte forhold, tolkning af kropssprog og den måde, udsagnene formuleres på og ikke mindst på det personlige nærvær i situationen.

I det følgende præsenteres tre forskellige vejledningstilgange, der er hentet fra de pædagogiske og de terapeutiske felter, men som kan have relevans for den åndelige vejlednings indhold og form. Det er ikke tanken at præsentere den rigtige vejledningsstrategi, men at redegøre for forskellige muligheder for vejledningsredskaber, så man kan foretage et reflekteret valg af vejledningsmåde i det enkelte tilfælde. Det betyder, at vejlederen (præsten) i det følgende får nogle valgmuligheder at benytte sig af i den aktuelle situation alt efter den baggrund, der er for vejledningen, de mål der ønskes med vejledningen, og de forudsætninger den vejledte har. Og dette får så – som vi skal se det senere – konsekvenser for det valg af samtaleform, præsten må tage.

Formidlingsorienteret vejledning

Denne form for vejledning nærmer sig det, man kunne kalde en rådgivning med integration som målet. Den vejledte – confidenten – er et menneske, som har bedt om “et godt råd” i tillid til, at man som *præst* har en viden, erfaring og autoritet inden for området. Konsekvensen kan blive en overføring af erfaringer, værdier og handlingsstrategier fra *præsten* til confidenten. Vejlederen vil ofte komme til at fungere som model for den, der søger vejledning – og det vil dermed være en model, som læner sig op ad kulturdannelsesidealet. Modellæring indebærer, at vi lærer af andre, som vi respekterer og værdsætter. Vejlederen (præsten) bliver det, den amerikanske filosof og psykolog George Herbert Mead har kaldt for ‘den signifikante anden’. Den formidlingsorienterede vejledningsstrategi baseres oftest på en grundlæg-

Hvad er vejledning i åndelig vejledning?

gende tillid til vejlederen fra confidenten, og konsekvensen bliver tryghed og afklarethed hos confidenten. Men der er den risiko ved den formidlingsorienterede vejledning, at confidenten bliver handlingslammet, fordi vedkommende ikke selv udvikler en problemhåndteringsstrategi – med det resultat, at der etableres et uhensigtsmæssigt afhængighedsforhold mellem præst og confident.

En procesorienteret vejledning

Denne vejledningsstrategi er funderet i et humanistisk menneskesyn, hvor confidenten er i centrum, og hvor præsten i højere grad end ved den formidlingsorienterede vejledning har fokus på at lægge op til en refleksion hos den, der ønsker vejledning. Ovennævnte Kierkegaard-citat giver udtryk for det forhold af ligeværdighed, der er mellem præst og confident i den procesorienterede vejledning. Derfor kan man i højere grad tale om en subjekt/subjekt-præget relation fremfor det mere subjekt/objekt-prægede forhold i den formidlingsorienterede vejledning. Samtalen eller snarere: diskussionen har en central placering inden for denne vejledningsstrategi, fordi den centrale udfordring bliver at etablere en proces, hvor confidenten bliver et aktivt subjekt i vejledningen og derved får mulighed for selv at hente støtte efter egne behov og motivation. Den vejledtes egne meninger er altså vigtige i samtalen. Vejlederen/præsten bør indtage en lyttende og spørgende position. Dialogen vil være præget af afklarende spørgsmål som: “Hvad vil det, du nu foreslår, medføre for ...?”, “Hvad tror du ... vil mene om din idé ...?”. I den procesorienterede vejledning vil præsten ikke komme med råd, men hjælpe confidenten til selv at foretage egne, reflekterede valg. Risikoen ved denne vejledningsform kan imidlertid være, at confidenten ikke ser nye muligheder og dermed ikke kommer ind i en udvikling. Hvis præsten er *for* forstående, hjælpes confidenten ikke til at se sin situation med nye øjne. Præsten skal lytte, men også udfordre og gerne fremsætte alternativer til confidentens egne forslag for at igangsætte en kreativ tankeproces hos den anden: “Kunne man tænke sig at ...?”, “Hvad synes du om at ...?”. Ideen med denne vejledningsform er, at give confidenten mulighed for at udforske sine egne strategier for selvdannelse.

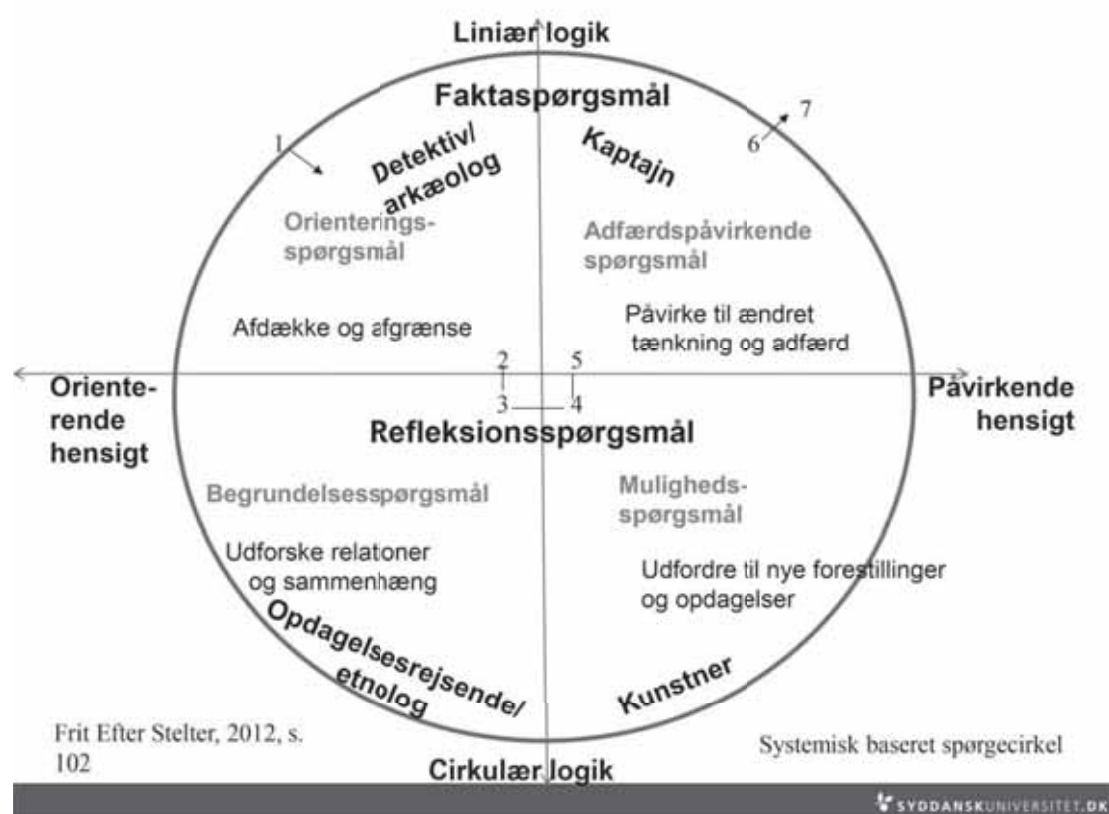
Men ikke blot confidenten, men også præsten som vejleder vil blive stimuleret til at tænke kreativt i denne vejledningsstrategi. Det er spørgsmål som "Hvad kunne man gøre for at opnå ...?", der viser, at der er med denne vejledningsform er tale om et tilnærmelsesvist ligeværdigt forhold mellem præst og confident, fordi der ofte vil være tale om, at præsten benytter spørgsmål, der lægger op til en diskussion, hvor ingen af de implicerede parter kender svaret – tydingen! En procesorienteret vejledningsform er en langstrakt proces, som på den ene side kræver tid, tillid og nærvær, men som på den anden side også kan være udviklende for begge parter i en senmoderne dannelsesproces.

Coaching

Med begrebet coaching mener man inden for vejledningsteori at give omsorg og støtte til en anden gennem en dialogpræget vejledning, der bygger mere på spørgsmål end på svar. Mange har trukket en parallel mellem coaching og den sokratiske metode, hvor man forholder sig ligesom Sokrates, der omkring 400 f.Kr. vandrede rundt i Athen og stillede udfordrende spørgsmål med ønsket om at komme frem til virkelige erkendelser. Tanken bag coaching er således at hjælpe den vejsøgende til at finde frem til den løsning, som vedkommende allerede kender implicit – dvs. at frigøre ressourcer til nytænkning og at få gjort den tavse viden eksplicit, så der kan ageres med afsæt i den. Målet med den coachbaserede dialog er at fremme refleksion, læring og udviklingspotentialer hos den, der bliver vejledt (se fx Reinhard Stelter: *Tredje generations coaching*)

I coaching benytter man sig af Appreciative Inquiry (AI), som er en metode, der kendes fra arbejdet med organisationsudvikling, men som også bruges i forbindelse med individuel vejledning. Metoden tager afsæt i de socialkonstruktionistiske teorier om, at virkeligheden er socialt konstrueret og derfor i princippet kunne være helt anderledes, og AI-metoden udbygger denne antagelse til en enkel filosofi. Filosofien fremhæver vigtigheden af, at udvikling tager udgangspunkt i de bedste historier og øjeblikke, hvor tingene er lykkedes, og hvor de involverede har oplevet en virkelig forskel. Det handler om at værdsætte det, der virker; det man gør godt i dag; det, der

Hvad er vejledning i åndelig vejledning?



giver en energi i hverdagen. Herudfra kan man skabe drømmen om fremtiden – som et positivt kompas, der kan give ens handlinger retning. Midlerne til at skabe det positive fremtidsscenario er at finde de eksisterende ressourcer og styrker og bruge dem til at bevidstgøre den vejsøgendes (i.e. confidentens) styrker og kvaliteter. Som det var tilfældet i den procesorienterede vejledning skal præsten/vejlederen også i forbindelse med coaching være en god observatør, der kan læse confidentens tavse sprog, kropssprog, tonefald, talehastighed, mimik mm. Endvidere skal præsten med sine spørgsmål forsøge at forstyrre vanetænkning, for derved at give mulighed for at få et nyt perspektiv på problemet. Man arbejder via den såkaldt systemisk baserede spørgecirkel med forskellige spørgsmålstyper, som optræder i rækkefølgen fra nr.1 til nr.7 for at man kan facilitere og styre processen.

Med det socialkonstruktivistiske udgangspunkt er det som sagt en væsentlig pointe inden for AI-metoden i coachingen, at det, som vi fokuserer på og taler om, bliver vores virkelighed og dermed afgør, hvordan vi kan handle. Coaching kan således betragtes som en rejse i det uvisse, hvor ingen af samtaleparterne kender rejsens mål og vej – tydingen! Sammen skaber

de en fortælling, hvor confidenten indikerer udgangspunkt og idé om afslutning, men processen/plottet udvikles i et samspil mellem begge parter med det mål at forandre plottet og fortællelinjen, at skabe en ny og ofte mere opløftende fortælling omkring bestemte begivenheder.

En coachinspireret vejledning giver således mulighed for selvdannelse med en personlig, social og faglig udvikling, som ikke tager udgangspunkt i problemer, men som bygger på egne udviklingsønsker.

Vejledning og (selv)dannelse

Valget af vejledningsstrategi afhænger af de omstændigheder, der er involveret i vejledningssituationen. Indsigten i forskellige vejledningsmuligheder er en forudsætning for at foretage et reflekteret valg af strategi i den praktiske situation.

Præstens rolle kan i nogle tilfælde være mere styrende end i andre – afhængigt af valg af vejledningsstrategi. I nogle tilfælde er præsten således vejvisende, og samtalen karakteriseres af flere svar end spørgsmål, som det er tilfældet med den formidlingsorienterede vejledning, mens præsten i andre tilfælde er mere spørgende, hvorved situationen er karakteriseret ved at være mere vejsøgende, som fx i den procesorienterede og coachingprægede vejledning.

Når vi taler vejledning af den mest magtfrie art, befinder vi os i en vigtig eksistentiel kategori med hensyn til menneskets forhold til det andet menneske, “den anden”. Vi er med et begreb fra den tyske eksistentialist Martin Buber (1878-1965) i et “jeg-du-forhold”, hvor mennesker kommer meget tæt på hinanden. Et sådant personligt møde mellem to mennesker, siger Buber, opleves som intenst af begge parter. Den anden bliver i dette forhold en enestående og uerstattelig person. Der etableres et subjekt-subjekt forhold mellem den vejsøgende og vejlederen. I dette forhold opnår mennesket sin højeste eksistens.

Jeg-du-forholdet befinder sig på det mellemmenneskelige niveau, hvor vi hjælper, støtter og opdrager hinanden. I det senmoderne samfund består faren imidlertid i, at stadig flere af de nære relationer og venskaber erstattes af mere anonyme bekendtskaber eller med Martin Bubers ord af “jeg-det-

Hvad er vejledning i åndelig vejledning?

forhold”. Og flere og flere af de møder, vi har med andre mennesker, sker via elektroniske medier, hvor det personlige møde har meget svære vilkår, og hvor selvværdet er lavt – måske fordi man er underlagt en kulturdannelse og er på vej mod en selvdannelse?

Valget af vejledningsstrategi er også et spørgsmål om menneskesyn.

Samtalen i vejledningen

Samtalen er central for vejledningen – men samtale er magt, for ord er magt. Samtaler giver handlemuligheder eller samtaler afsnører handlemuligheder. Det gælder også for den åndelige vejledning. Den måde, man fører samtalen på, er baseret på ens dannelsesafsæt og den vejledningsstrategi, man har valgt. Det er i samtalen, det sker – og derfor er balancen mellem præst og confident vigtig at overveje. Meget tyder på, at præmissen for en god samtale – uanset vejledningsstrategi – er, at der er klare rolleforventninger. Dette gælder især for den procesorienterede vejledning, og for coaching gælder, at det er vigtigt at confidenten føler sig accepteret og anerkendt af præsten – både emotionelt og kognitivt.

Axel Honneth præciserer i bogen *Kamp om anerkendelse* dette sidstnævnte perspektiv ved at lade det omfatte tre anerkendelsesformer/-felter, hvor confidenten bringes i spil i forhold til sine sociale betingelser:

- 1) Kærligheden (emotionel), hvor anerkendelse medfører selvtillid. Som kontrast står krænkelser og manglende respekt.
- 2) Retten til værdighed (kognitiv), hvor anerkendelse medfører selvagtelse. Som en kontrast står krænkelser via forskelsbehandling.
- 3) Solidariteten (emotionel og kognitiv), hvor anerkendelse medfører selvværd. Som en kontrast står f.eks. disrespekt for anderledes troende.

Vejlederen skal forstå den andens forståelse, skal kunne tage confidentens perspektiv – skal kunne containe *confidenten*.

Marianne Kristiansen giver (i Kristiansen og Poulsen, 1998) sit bidrag til den særlige rolle, vejlederen (i.e. præsten) skal påtage sig. En rolle, der rummer nogle modsætningspar: indlevelse–distance; iagttagelse–refleksion; engagerethed–distanceret objektivitet. Altså et spændingsfelt og en balance mellem det emotionelle og det kognitive. Hun introducerer begrebet ‘Den kærlige rummelighed’ – at man kan containe confidenten på en kærlig måde, og hun mener, at den vellykkede samtale kan sætte gang i confidentens indre dialog bl.a. ved, at man som vejleder (præst) tør sige sine iagttagelser højt undervejs i samtalen med det formål at få tjekket om de forestillinger om emotionelle og kognitive forhold, man som vejleder får i løbet af samtalen, er korrekte. Man skal turde metakommunikere om samtalen og turde lægge nye perspektiver ind i samtalen undervejs. Dette og at turde være sig selv og ikke være en rolle, samt at udvise åbenhed, empati og afslappet parathed er nøgleordene.

Hvis alle disse overvejelser kobles med selvdannelseskarakteristika og transponeres ind i en formgivning af en samtale, kunne en samtale have følgende forløb med disse faser:

- a) *Aftalen – kontrakten om samtalen*: mål, forventninger, tid, relationer.
– Her vil man anvende en procesorienteret vejledning, hvor confidenten kan vise mestring.
- b) *Beskrivelsen af problemet*: confidenten fremlægger problemfeltet.
– Her er der en procesorienteret vejledning, hvor confidenten har mulighed at hævde sig selv og spejle sig i bl.a. præsten.
- c) *Problemafgrænsning*: hvor præst og confident i fællesskab afgrænser problemet.
– Her vil man anvende en procesorienteret vejledning og måske en coachingpræget vejledning, hvor confidenten udfordres og får mulighed for at hævde sig selv og for at mestre.
- d) *Fordybelse og afklaring*: her analyserer præst og confident i fællesskab de forskellige perspektiver med forskellige afsæt og ‘redskaber’.
– Her anvendes en procesorienteret vejledning og måske en coachende

Hvad er vejledning i åndelig vejledning?

tilgang for at sikre en bred forståelse; her opnår confidenten fordybelse og fællesskab (i første omgang med præsten).

- e) *Løsninger*: her undersøges mulige handlinger/refleksioner og deres implikationer og konsekvenser.
 - Her anvendes en undersøgende, coachende vejledningstilgang, hvor det bliver muligt for confidenten at hævde sig og spejle sig i de forskellige muligheder.

- f) *Evaluering*: Hvordan forløbet er gået mhp. en fremadrettethed og mht. indhold og proces? Med det emotive og det kognitive?
 - Her anvendes procesvejledning, og her føler confidenten at opnå fællesskab og mestring.

Denne form vil være med til at sikre at confidenten oplever respekten, uden at vejlederen mister muligheden for at udfordre confidentens forforståelser.

Vejledning og ånd: Tydningen

Vejledningens funktion strækker sig derfor ud over den opgave, der ligger for den enkelte i at finde ind til sig selv. Den udfordring i at fastholde en eksistentiel mening i et samfund uden mening, som eksistentialisterne beskrev det i 1900-tallet, er som beskrevet i indledningen blevet mere accentueret i det senmoderne samfund. Det enkelte menneske er ikke blot frisat fra traditionens og de kulturelle bindinger, men har samtidigt også mistet den faste forankring, der gav en mulighed for at forstå sig selv. Måske netop som følge af den opløsning af faste forankringspunkter i tilværelsen, som karakteriserer det senmoderne samfund, kan den enkelte person – i sin tumlen med mening med tilværelsen – have behov for en støtte i sin vejsøgning, der fører ud over selvdannelsesprojektet og rækker videre mod en forankring i noget uden for det skrøbelige 'Selv'. I dette tilfælde befinder vi os på grænsen mellem vejledning på det pædagogiske/terapeutiske og det religiøse område – og nærmer os tydningen. Med udgangspunkt i en historie af praktiserende psykolog, Niels Peter Ag-

ger, har sognepræst Preben Kok meget malende beskrevet forskellen mellem psykologens og præstens funktion i vejledningens sammenhæng (Kok, 8).

Vesterhavet er et billede på det ubevidstes store have, der findes i ethvert menneske. Og Niels Peter Agger siger så, at psykologen fører klienten ud i Vesterhavet indtil vandet går til knæene. Her er klienten lidt urolig, men psykologen er rolig, for han ved, at om lidt kommer der en revle, og så kan man komme op igen. Efter første revle fortsætter psykologen med klienten ud i det ubevidstes store hav, og vandet kommer til at gå klienten til maven. Klienten er bange, men psykologen er rolig, for han ved, at om lidt kommer der en revle til, og så bliver man hævet igen. Efter den anden revle går psykologen videre ud på det dybe hav med klienten, indtil vandet går dem til halsen. Psykologen er stadig rolig, for han ved, at om lidt kommer den tredje revle, og så bliver de hævet op igen. Og her er Niels Peter Aggers pointe, at den gode psykolog skal blive på tredje revle i stedet for at fortsætte ud på det bundløse hav, hvor der ingen revler er. Det er, fordi psykologien arbejder med at få kontrol over tingene, så vidt det er muligt. Og der tilføjer jeg så: den gode psykolog bliver på tredje revle, men præsten fortsætter. For en del af livet ligger ude over den tredje revle, hvor vi ikke har mulighed for at bunde. Og derude har troen sit væsentligste område. Selvfølgelig spiller tro også en rolle, mens man har grund under fødderne, men der hvor man ikke har det, har man kun troen at holde sig til, hvis man overhovedet har noget at holde sig til.

Confidentens læring i den åndelige vejledning sker gennem denne selvrefleksion – og da netop den åndelige samtale vil være kendetegnet ved at rumme refleksion over præmisserne for eksistensen, vil den gode åndelige vejledningssamtale lægge op til at tidligere meningsperspektiver transformeres fra én opfattelse til en anden, således at selv tidligere oplevelser kan forstås via det nye perspektivs objektiv.

Hvad er vejledning i åndelig vejledning?

Den formidlingsprægede præst, der ønsker at anvise vejen for confidenten, kan risikere at indtage rådgiverens bedrevindende position, for som Kierkegaard har udtrykt det i forlængelse af det indledende citat: “jeg er forfængelig ... saa jeg i Grunden i stedet for at gavne ham egentligen vil beundres af ham “. Mens den procesorienterede, måske coachingorienterede, præst ser sin opgave at være støtten i confidentens projekt og påtager sig den udfordring, der ligger i at være hjælper i en vejsøgning, hvor ingen kender målet. Han må (med Kierkegaard) ydmyge sig, forstå og indtage rollen som “den Taalmodigste, at det at hjælpe er Villighed til indtil videre at finde sig i at have Uret, og i ikke at forstaae hvad den Anden forstaaer”. Målet er ikke at føre den anden ud på den næste revle, ingen af parterne i vejsøgningen kender næste revle. Målet ligger længere ude på det dybe vand, hvor ingen af dem kan bunde – men målet findes, og begge parter ved, at det ligger et sted mellem dem, og at det kan afdækkes gennem en dialog. Idealet om den herredømme- og magtfri samtale, som er foldet ud i indeværende artikel, giver alle en mulighed for at argumentere emotivt og kognitivt for gyldigheden af deres præmisser.

Det er styrken ved den procesorienterede og coachende vejledningsform, at den lægger sig tæt op ad selvdannelsen, ved at den via selvrefleksion giver confidenten mulighed for at diskutere sammenhængen mellem præmisser og fortolkning – og på sigt også bidrager til den tydning, der kan ændre livssyn og adfærd.

Den åndelige vejledning er tydningens sted og kan blive afsættet for springet ud på de 70.000 favnes vand. For begge parter!

Litteratur

Gergen, Kenneth (2000). *Virkelighed og relationer*. København: Dansk Psykologisk Forlag.

Giddens, Anthony (2002). *Modernitet og selvidentitet*. København: Hans Reitzels Forlag.

Hammershøj, Lars Geer (2012). *Kreativitet – et spørgsmål om dannelse*. København: Hans Reitzels Forlag.

- Honneth, Axel (2006). *Kamp om anerkendelse*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Kierkegaard, S.A. (1859). *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien: Overskriften for Andet Afsnit, Capitel I, A, §2*.
- Kok, Preben (2008). *Skæld ud på Gud – sjælesorg i det moderne samfund*. København: Informations Forlag.
- Kristiansen, M. og Poulsen, J.B. (1998). *Kærlig rummelighed i dialoger*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.
- Mead, George Herbert (1934 – udgivet i dansk oversættelse 2005). *Sindet, selvet og samfundet*. København: Akademisk Forlag.
- Stelter, Reinhard (2012). *Tredje generations coaching*. København: Dansk Psykologisk Forlag.
- Ziehe, Thomas (1983 – genudgivet 2008). *Ny ungdom og usædvanlige læreprocesser*. København: Forlaget Politisk Revy.

Charlotte Christensen, lektor ved Svendborg Gymnasium og ekstern lektor ved Institut for kulturvidenskaber, SDU.

E-mail: charlotte@charlottechristensen.dk

Erik Damberg, uddannelseschef ved Institut for Kulturstudier ved SDU.

E-mail: erik.damberg@sdu.dk

Verdenssyn – en faktor i åndelig vejledning

Thomas Jakobsen

Artiklen tager udgangspunkt i, at folkekirkens præster ikke umiddelbart synes at blive brugt som åndelige vejledere for spirituelt indstillede mennesker, skønt disse ofte står som medlemmer af folkekirken. Det foreslås med baggrund i en amerikansk undersøgelse at bringe verdenssynsbegrebet i spil, for at undersøge, hvorfor de såkaldt spirituelle ikke “bider på” folkekirken som et sted for udfoldelse af deres spirituelle liv og erfaring. Til denne afklaring foreslås narrativ analyse og metaforanalyse.

Folkekirken og de spirituelle

Åndelig vejledning som begreb så vel som praksis har rødder langt tilbage i den kristne kirkes historie. Åndelig vejledning har fundet sted under mange former og i kirkens mangeartede traditioner. Og naturligvis må det også siges, at åndelig vejledning ikke er et fænomen reserveret den kristne sammenhæng. Åndelig vejledning findes i enhver sammenhæng, der i en given forstand anerkender en åndelig dimension i den menneskelige tilværelse og deraf afledte handlemåder eller praksis. Det er således et enkelt men nok så aktuelt aspekt vedrørende dette omfattende begreb, som skal gøres til genstand for overvejelse i nærværende artikel, idet det ofte synes at blive fremført, at mange mennesker fra den såkaldt nyåndelige sammenhæng vælger folkekirken fra, fordi de ikke mener, at kirken kan rumme deres spiritualitet (Grube, 16).

Hvor det således er forholdsvist enkelt at definere dem, der i denne sammenhæng potentielt kan give åndelig vejledning, nemlig folkekirkens præ-

ster, er det langt vanskeligere at definere den gruppe, der om muligt måtte søge åndelig vejledning, end siges sætte navn på denne gruppe. Denne vanskelighed anerkender Ole Skjerbæk Madsen i en artikel om kirkens møde med en sekulariseret spiritualitet, idet det næsten er “umuligt at definere den nye åndelighed og dens spiritualiteter såvel som at finde den rette benævnelse af fænomenet” (Madsen, 125).

På den anden side er det her alene nødvendigt at anerkende, at der åbenbart findes søgende mennesker, som føler, at kirken ikke kan rumme deres spirituelle erfaringer, og at de derfor helt eller delvist vælger kirken fra som et sted for åndelig vejledning. Og det selvom man står som medlem af folkekirken. Iben Krogsdal reflekterer over dette på baggrund af en række livshistorieinterviews i sin bog *De måske kristne*. Krogsdal refererer en af sine fortællere, at “uanset hvad han altså i øvrigt har at udsætte på kirken, er han stadig medlem, og det er han tilsyneladende også af grunde, der ikke er helt gennemsigtige for ham selv.” Og han er langt fra den eneste fra den “spirituelle gruppe”, som har det sådan, at de på trods af deres aversioner mod kirken som institution finder det meningsgivende at være medlem af folkekirken (Krogsdal, 216).

Krogsdal anfører videre, at netop blandt de udtalt “spirituelle” bliver præstens autoritet betragtet med skepsis. Hun ser det altså ikke blandt alle sine fortællere. Men “jo mere spirituelt interesserede, fortællerne er, jo stærkere modvilje synes de at have mod kirkens autoriteter og mod “intellektualiseringen” af kirken, og jo mere vægt synes de at lægge på den religiøse selverfaring, som kirken *ikke* kan varetage” (Krogsdal, 219 og 230).¹ Præster spærrer for selverfaringen, som Krogsdal refererer en fortæller, medens andre anerkendes som vejvisere fx engle, jomfru Maria og danske såvel som internationale guruer. Det er værd at bemærke, at det således ikke er al religiøs (sociologisk forstået) autoritet, som afvises (Krogsdal, 222 og 237).

Da det er svært at afgrænse end siges at definere det spirituelle miljø, hvis man da overhovedet tør tale om et miljø i mere formel forstand, er det naturligvis heller ikke lige til at give sig ud i, hvor mange af folkekirken medlemmer som danskere i det hele taget, der vil kunne kategoriseres som “spirituelle.” Krogsdal selv mener, at den spiritualitet, som hun har mødt gennem sine interviews, findes “derude” i meget stort omfang. Og det ikke alene blandt alternative behandlere eller særligt spirituelt interesserede privatpersoner,

men også i mere generel forstand som et stærkt og måske stadig stigende fokus på den enkeltes verdenstilgang, selverfaring og evne til at forme verden indefra og ud (Krogdøl, 238).

En iagttagelse af det spirituelle miljø og folkekirken, Morten Thomsen Højsgaard, beskriver i sin bog, *Den tredje Reformation*, ikke uden et glimt af ironi, folkekirkens situation: "Folkekirken skal i det 21. århundrede fortsat være for alle – samtidigt med, at færre og færre i praksis hører til den. Kirken skal og vil i sin selvforståelse gerne være et nationalt samlingspunkt. Men virkeligheden viser sig i flere og flere sammenhænge at være en anden" (Højsgaard 103). For den mest betydelige religiøse forandring i Danmark finder nemlig sted blandt folkekirkens egne medlemmer. Man melder sig ikke ud og går over i små buddhistiske sekter, man bliver, men "melder sig gerne samtidigt til meditationskursus med fokus på den personlige udvikling eller lader sig i det små fascinere mere og mere af for eksempel den dybe visdom fra Østen" (Højsgaard, 112). For Højsgaard er konklusionen nærliggende, at danskerne er færdige med religioner, der vil have patent på det hele (Højsgaard, 121). Han belægger dette synspunkt med at referere til en meningsmåling fra 2009 blandt 1021 repræsentativt udvalgte personer fra 18 til 75 år, hvor 69 % af de adspurgte er enige i, at "Det er fint, at hver enkelt person selv former sin egen måde at tro på med det bedste fra forskellige religioner" (Højsgaard, 140). Man shopper de elementer, man kan bruge. Religion som samlet betegnelse er nu en vare, som falbydes på et marked (Rosen, 152f og Højsgaard, 83f).

De såkaldte helsemesser er et meget håndgribeligt udtryk markedsgørelsen af det spirituelle. Kirsten Grube karakteriserer den åndelige søgen på messerne – inden for et overvejende holistisk verdensbillede – som en, der "former sig som en søgen efter de elementer, tilgange og praksisser, som funktionelt kan hjælpe den enkelte videre i forhold til den individuelle udvikling af selvet" (Grube, 27). Det underlige er kun efter Højsgaards opfattelse, at skønt den kristne tradition er så rig på mystik og med mulighed for åndelig indlevelse, og at dele af folkekirken faktisk gør sig umage med mange gode (og gratis) tilbud, "så bider danskerne alligevel ikke på" i samme omfang som ved de mange tilbud fra den såkaldt alternative verden (Højsgaard, 152).

Tre præstetyper

På denne baggrund bliver det naturligt at spørge efter årsager til, at danskeren og således i de fleste tilfælde også folkekirkemedlemmet med formuleringen fra før “ikke bider på”. I en undersøgelse baseret på spørgeskemaer sendt til en fjerdedel af folkekirkens præster søgte sociologen Steen Marquard Rasmussen bl.a. at identificere de strategier, som bliver bragt i anvendelse i mødet med den religiøse mangfoldighed i Danmark (Christensen 2007, 7 og 151). Han finder, at der overordnet set er tre præstetyper, som hver repræsenterer en måde at møde udfordringen fra den religiøse mangfoldighed. Den første præstetype benævnes den “klassiske præst” eller traditionalisten. Han/hun er karakteriseret ved at hvile uforstyrret og trygt i den folkekirkelige tradition. Hvad der ligger uden for denne er ganske enkelt irrelevant. “Derfor har denne præst kun *et diffust billede af den anderledes troende*, og derfor står denne præst som nævnt uforstående over for den sekulariseringsproces, der ligger i, at folkekirken skulle give afkald på borgerlige funktioner som civilregistrering, bestyrelse af begravelsespladser m.v.” (Christensen 2007, 236). Den anden præstetype, som kaldes den “kæmpende præst”, er karakteriseret ved, at hans/hendes vej til de anderledes troendes tro er at læse og analysere deres dogmatik. “Den kæmpende præst forholder sig altså ikke til personer, men til livsanskuelser” med det resultat, at religionsdialog “aldrig bliver ført ud i livet som et personligt møde med den anderledes troende, da en sådan kontakt ville nuancere og dermed nedbryde det reducerede billede, der skal til for at fastholde en klar front” (Christensen 2007, 237). For den “dialogsøgende præst”, som er den tredje folkekirkelige præstetype undersøgelsen finder, ligger vægten på det personlige møde med den anden, hvis standpunkt søges forstået ved indlevelse. Den kæmpende præst indtager Jeg-Det-holdningen ved at sætte fokus på “sagen”, troens genstand, medens den dialogsøgende præst har fokus på Jeg-Du-relationen altså, at der er nogen at tale med. Hermed involveres samtalepartens deltager på en anderledes, unik måde (Christensen 2007, 238).²

Et kort tilbageblik på Iben Krogsdals livshistorieinterviews viser hurtigt, at mødet mellem de to første præstetyper og de spirituelle er problematiske i det mindste i den forstand, at præsten ikke vælges til som åndelig vejleder. Mødet mellem den “klassiske præst” og den spirituelle er jo gnidningsløst i

den forstand, at den spirituelle ofte opretholder sit folkekirkemedlemskab, benytter kirken ved livsbegivenhederne og er tiltalt af kirkerummets særlige stemning, ja, hellighed. Men den "klassiske præst" ser ikke eller undgår at forholde sig til den spirituelle, medens den spirituelle bruger kirken til det, kirken kan, og lader sin åndelige søgen gå andet steds hen.

Mødet mellem den "kæmpende præst" og den spirituelle bliver ikke til dialog endsige åndelig vejledning, fordi den "kæmpende præst" i en samtale alene synes at have en interesse i at overbevise den "spirituelle" om, at han/hun tager fejl, og at denne således må forlade sit synspunkt for at samtalen lykkes. Og for den spirituelle ses denne præstetype som bekræftelsen på alle de negative billeder om religion³, præsten som autoritet og dogmer som noget, der lukker af for den spirituelle samtale, eller med Ole Skjerbæk Madsens formulering: "Kirken må forstås på andre måder end som en institution, hvis den skal opleves som relevant for vor tids troende og åndeligt søgende" (Madsen, 127). Det er dog et spørgsmål, om dette – som man umiddelbart kunne få indtryk af – handler om teologisk, dogmatisk uenighed, hvor den ene part så "stiver sig af" med institutionel magtfuldkommenhed, eller om der er noget helt andet på færde?

Det problematiske ved kirken som institution synes at blive bekræftet indirekte af den tredje præstegruppe. For selvfølgelig er der dialogmøder, der lykkes, og selvfølgelig er der folkekirkelige præster, som fungerer som åndelige vejledere. Steen Marquard Rasmussen gør i øvrigt opmærksom på, at kvindelige præster er stærkt overrepræsenterede i gruppen af "dialogsøgende præster" (Christensen 2007, 11 og 15). Det er klart, at der ikke kan ske en egentlig jævnførelse mellem Rasmussens tal og Krogsdals iagttagelse, allerede af den årsag, at en kvindelig præst ikke nødvendigvis tilhører den dialogsøgende gruppe. Men Krogsdals bemærkning er alligevel slående, når hun siger, "... og at de kvindelige præsters massive indtog i den kirkelige verden ikke har rokket meget ved den udbredte forestilling, at kirken både var og også stadig i dag er domineret af mænd, som ønsker magt" (Krogsdal, 222). Og som taler dogmer, prædiker abstrakt og intellektualiserende, kunne det tilføjes (Krogsdal, 237). Det siger selvfølgelig noget om, hvor stærke nedarvede billeder er. Men det siger måske endnu mere noget om, at der er en eller flere faktorer på spil, som man ganske enkelt ikke forholder sig til.

Det underliggende verdenssyn

I en undersøgelse blandt ledende praktikere af konfliktmediering i USA har den amerikanske konfliktforsker Rachel M. Goldberg undersøgt, hvordan og i hvor høj grad disses verdenssyn⁴ rent faktisk påvirker deres mediering i praksis. Rachel Goldberg motiverer bl.a. sin undersøgelse ud fra den overvejelse, og mediatorer risikerer ubevidst at forme forhandlinger såvel som egentlige medieringer ud fra begrænsningerne i deres eget verdenssyn. Hun spørger, om ikke argumenterne fra den, der ligner en selv mest – ofte den mest magtfulde side, hvis man ellers står som repræsentant for mainstream kulturen – kan være så lig med egne normer og holdninger, at de rent faktisk bliver usynlige som holdninger? Disse normer og holdninger opleves som et udtryk for, at det bare er sådan, tingene er (Goldberg, 406). Goldberg undersøgte, hvordan verdenssyn som de rammer, mennesker skaber for at *afgrænse, hvad de opfatter, bestemmer, hvad der er vigtigt, irrelevant, godt, ondt osv. i disse opfattelser, altså nogle ting dømmes inde, andre kastes ud*, rent faktisk påvirkede konfliktmæglernes praksis. Fx kunne Goldberg påvise en kraftig korrelation i konfliktmæglernes konkrete praksis mellem givne verdenssyn og synet på magtanvendelse, en korrelation, som således ikke alene kunne henføres til bevidste faglige vurderinger (Goldberg, 408).

Sigtet med Steen Marquard Rasmussens undersøgelse var netop ikke at beskrive trosmæssige holdninger hos præsterne, men at beskrive udfordringen fra de anderledes troende og hvordan de identificerede præstetyper forholder sig til den. Men det er spørgsmålet, om ikke en undersøgelse af de pågældende præster vil vise, at det i det mindste i første omgang ikke er et spørgsmål om teologi eller lære men netop et spørgsmål om verdenssyn, som får betydning for, om mødet med den spirituelle måtte kunne lykkes, og folkekirken således ikke bliver fravalgt. En grund til at mødet mellem kirken og den spirituelle ikke lykkes, kunne således være, at den klassiske præstetype slet ikke ser et behov for dialog med den spirituelle. Han eller hun er så indlejret i den folkekirkelige tradition som mainstreamkultur, at det folkekirkelige af denne opleves som “sådan verden nu engang er skruet sammen” og ikke som bare en religiøs tydning blandt flere i en pluralistisk virkelighed. Derfor kommer der ikke en samtale med den anderledes troende.

Goldberg valgte at fokusere på verdenssyn som faktor i modsætning til fx kultur, fordi synet på et fremtrædende element i en given konflikt kan være den samme for ulige kulturer, skønt forskellene bliver tydelige, når talen falder på mindre fremtrædende emner. Hun konkluderer hertil, at de brudlinjer, som skiller dem i konflikt, ofte løber ned igennem kulturelle og etniske grupper, snarere end mellem dem (Goldberg, 411).

Hvor ligger brudfladerne?

Måske skulle man udfordre sig selv med at spørge, om ikke grænser og skel på en lang række områder netop ikke løber mellem kirkesamfund og kirkelige eller religiøse grupper men ofte midt igennem dem. Den norske, teolog og forsker i religionsdialog, Notto R. Thelle, siger således om interreligiøs dialog, at han ofte har erfaret et dybere åndeligt fællesskab med buddhistiske venner end med kristne kolleger (Thelle, 131). Folkekirken har fx en kultur, som binder den sammen omkring forpligtelsen til at yde medlemmerne en række religiøst betingede ydelser omkring navngivning, ægteskab og død. På grund af sin centrale rolle i det danske samfund vil man formentlig tale om, at folkekirken også er en kultur. Samtidigt står det dog klart, at folkekirken rummer så store modsætninger, at man ikke kan tale om, at folkekirken har en fælles holdning til fx alternativ behandling eller åndelig vejledning, uagtet at åndelig vejledning kan finde sted ud fra mange forskellige udgangspunkter. Så "succesen" af et interreligiøst møde fx mellem en præst og en spirituel afhænger altså set i dette perspektiv af, hvem præsten er. Men præsten vil alligevel blive set som "kirken" af den spirituelle (Krogsdal, 219 og 237). Den "mislykkede" dialog kunne have sin baggrund i en bevidst, dogmatisk afvisning fra præstens side, hvilket således kunne siges at repræsentere en af præstetyperne i Rasmussens undersøgelse. Eller en ubevidst og derved uerkendt holdning om, at der ikke er nogen grund til dialog, fordi folkekirkepræsten ingen modsætning ser, hvilket kunne kendetegne en anden præstetype. Så allerede af denne årsag, vil det ikke give et retvisende billede af den interreligiøse dialog, hvis man alene ser denne som en sammenligning mellem de to kulturer eller konfessioner – om man vil.

Hensigten med at sætte Goldbergs undersøgelse i spil i denne sammenhæng sker for at antyde muligheden af, at der netop med tanken om verdenssyn (worldview) findes et værktøj, som ikke alene kan hjælpe til at analysere mødet mellem folkekirken og den spirituelle men også at vise nogle veje, der rent faktisk kan få et møde i stand. Det er værd at fastholde, at hendes undersøgelse styrker antagelsen af et verdenssyns *indlejrede* natur, eller med en anden formulering, at verdenssyn ligger “indbygget” i holdninger og følgelig i den praksis, som følger heraf. Men også, at dette ofte sker ubevidst eller uerkendt.

Verdenssyn – narrativer og metaforer

At se verdenssyn som et begreb har filosofiske såvel som lingvistiske rødder, og det findes i en lang række faglige sammenhænge som filosofi, antropologi, historie, sociologi, teologi. Allerede af den årsag findes der ikke en samlende definition.⁵ Her giver det mening at henvise til den forståelse, som Goldberg bringer i anvendelse, eftersom der kan argumenteres for, at hendes tilgang til undersøgelsen af sammenhængen mellem konfliktmæglernes verdenssyn og deres konkrete praksisskridt også med udbytte må kunne bringes i anvendelse i forhold til folkekirkepræsters praksisskridt set som åndelig vejledning eller dialog i det hele taget med det spirituelle miljø.

Hun anfører, at verdenssyn i konfliktforskningen især refererer til de kognitive, etiske og perceptuelle rammer, som et individ skaber for sig selv. Og henviser i øvrigt til Oscar Nudler, som anfører, at et verdenssyn består af fire nøgleelementer: 1) en ontologi, eller en teori om de basale elementer, som udgør universet. Man kan fx antage, at alene materielle eksistenser er virkelige eller sige, at ideer, tale, sjæle osv. findes som særskilte eksistenser. 2) en teori om en verdensorden, eller med andre ord, en teori om, hvordan disse elementer relaterer til hinanden, fx om de er ordnet i hierarkier eller i netværk eller om de basalt set er i en ikke ordnet tilstand. 3) En axiologi, altså en teori om værdi, fx hvad er mere værdifuld end andet. 4) En epistemologi: hvordan ved du? I hvilken grad ved du? Hvad er viden? (Goldberg, 407).

Det kommer næppe som en overraskelse, siger Goldberg, at forskere har kæmpet for at finde metoder, som kan klarlægge aspekter af verdenssyn

inden for konfliktanalyse (Goldberg, 411). Ofte har interessen været rettet mod narrativer og metaforer. Fordi narrativerne, her set som måden hvorpå mennesker fortæller deres historier, viser, hvordan man bevidst organiserer og konstruerer ens forståelse af verden, hvad der gives værdi, og hvad der lukkes ude, og hvilke magtstrukturer, som tages for givet. Videre findes der i disse narrativer mange opsamlede, kulturelt og erfaringsmæssigt influerede sæt af forståelser og antagelser gemt og pakket som metaforer. Analyse af disse metaforer afslører ubevidste strukturer, og hvordan disse livsantagelser knyttes sammen (Goldberg, 411).

Ved at analysere, hvordan mennesker får deres erfaringer til at give mening gennem narrativer vises en konstrueret fortælling af en forstået virkelighed, altså hvordan den interviewede mener, at verden er sat sammen og organiseret, samt hans/hendes indre "worldview framework" (Goldberg, 414). Goldberg fokuserede videre på fremtrædende mønstre i mediatorernes praksishistorier. Hun fandt to, som hun gav særlig opmærksomhed, nemlig 1) hvad den interviewede så som sin rolle i medieringsprocessen, og 2) hvad den interviewede så som sin opgave. Altså mønstre, som det også ville være rimeligt at se efter i forhold til præsters strategier over for den spirituelle verden.

De fleste menneskers verdenssyn er normalt ikke eksplicitte. De er snarere ubevidste, hvilket betyder, at man alene kan få en indirekte adgang til dem ved at analysere deres manifestationer. Det er af denne grund, at narrativ analyse og metaforanalyse er velegnede metoder til at afdække verdenssyn. Goldberg definerer i denne sammenhæng metaforen som en metode gennem hvilken mennesker bærer og kommunikerer en forfærdelig mængde antagelser om verden (Goldberg, 415).

Som worldviewforskeren David K. Naugle gør opmærksom på, er de konceptuelle systemer ved hvilke mennesker definerer virkeligheden og ud fra hvilke, de tænker, fortolker og erfarer verden, som George Lakoff and Mark Johnson viser, i høj grad et spørgsmål om metaforer" (Naugle, 172). Dette udfoldes i deres dynamiske bog *Hverdagens metaforer*. Her taler de således for, at metaforen er selve grundlaget for vor måde at opfatte verden på. Fordi vore begreber er metaforiske. De anfører således, at "vores begreber strukturerer vores opfattelse af verden, hvordan vi bevæger os rundt i den, og hvordan vi forholder os til andre mennesker" (Lakoff/Johnson, 13). Om det

holder stik, at vores begrebssystem hovedsageligt er metaforisk, kan man finde ud af ved at undersøge sproget. "I og med at kommunikationen er baseret på det samme begrebssystem som tanke og handling, er sproget en vigtig kilde til oplysninger om, hvordan dette begrebssystem ser ud" (Lakoff/Johnson, 14)

Metaforer og dialogmøde

Det er således bemærkelsesværdigt, hvilke metaforer Marqvard Rasmussen bringer i anvendelse, når han skal beskrive den kæmpende præsts dialogmøde med den anderledes troende. Det handler om at *udkæmpe en kamp*, som skal udstille deres *svagheder* og vise *styrken i egen position*. Da dette er meget krævende, er det en stor fordel, at disse andre ikke er tæt på præsten i dennes dagligdag. At være på *kamppladsen* hele tiden er ikke muligt. Derfor må præsten trække sig tilbage for at *lade op til næste slag* (Christensen 2007, 17). Lakoff/Johnson viser, at metaforen "diskussion er krig", er en af vore grundlæggende metaforer (Lakoff/Johnson, 14). Men de viser også metaforen: "Diskussion er en rejse."

Og man kunne således spørge, hvad der ville ske, hvis præsterne så det konkrete religionsmøde ud fra metaforen "en diskussion er en rejse"? En af de ting, vi ved om rejser, er, at "en rejse definerer en vej". Sammensat bliver det til "en diskussion definerer en vej", (Lakoff/Johnson, 104-5) for ikke at tale om de positive konnotationer der er til vejmetaforen i et fælles religiøst univers.⁶ Notto R. Thelle synes også at referere til en metafor om en fælles vej. Han siger, at dialog er mennesker, som mødes og taler sammen om det, der optager dem. At banke på hinandens døre, at blive inviteret ind i andres huse, at krydse grænser, at finde sig selv ved grænsen og lytte, se og tale. Og noget sker (Thelle, 130). Ja, noget sker, som Lakoff og Johnson konkluderer: "forandringer i vores begrebssystem forandrer det, der er virkeligt for os, og påvirker måden, vi opfatter verden på, og vores deraf følgende handlemåde" (Lakoff/Johnson, 166). En metaforisk kunnen består også i at kunne justere sit verdenssyn og tilpasse den måde, som erfaringer kategoriseres på, når der skal skabes kontakt og kommunikeres erfaringer, som ikke er fælles (Lakoff/Johnson, 257).

Grundlaget for Rachel M. Goldbergs undersøgelse var en række såkaldt kvalitative interviews, hvoraf hun analyserede 18 til bunds. En tilsvarende undersøgelse vil være nødvendig blandt folkekirkepræster set som potentielle åndelige vejledere, såfremt man ønsker at grave nogle spadestik dybere end Steen Marquard Rasmussens undersøgelse. Hvad er det for nogen uerkendte mekanismer, som muligvis er på spil, siden mødet mellem folkekirkepræsten og den spirituelle ikke kommer i stand, og den åndelige vejledning derfor finder sted i andet regi – skønt de spirituelle ofte står som medlemmer af kirken?

Rationalitet kontra erfaring

At der er tale om verdenssyn eller verdensbillede, om man vil, kan Marquard Rasmussens undersøgelse dog umiddelbart vise. Rasmussen sammenholder således de tre præstetyper, han har identificeret, med de tre religiøse grundformer i det moderne samfund, som sociologen Peter L. Berger opererer med. Berger taler om den deduktive, reductive og induktive metode. I denne sammenhæng skal alene den reductive måde trækkes frem, som Marquard Rasmussen beskriver under overskriften “rationalisme”. Den reductive tilgang betyder, at dette menneske lever sit religiøse liv ud fra fornuften. Derfor er det vigtigt at kunne beskrive sin tro som logisk sammenhængende og som i overensstemmelse med, hvad der anses for normalt i et moderne samfund. Denne religionsform lægger vægt på at være i overensstemmelse med det sekulariserede samfund (Christensen 2007, 235).

Den såkaldt kæmpende præst er den, som repræsenterer den reductive metode i og med, at hans eller hendes vej til de anderledes troendes tro er at læse og analysere deres dogmatik. Metoden når sit højdepunkt i den rationelle kritik af modpartens opfattelse, i bedste fald med den intention at finde teoretisk-dogmatiske temaer for religionsdialog. Denne dialog bliver dog aldrig ført ud i livet som et personligt møde med den anderledes troende, for, som Marquard Rasmussen siger, det vil nedbryde det reducerede billede, en klar skelnen kræver (Christensen 2007, 237). Men, og nok så væsentligt, en erfaringsbaseret spiritualitet ønsker ikke at redegøre for rationaliteten af det erfarede. Meget rammende her opsummerer Krogsdal, at jo større en

spirituel interesse, hendes fortællere har, desto stærkere modvilje synes de at have mod kirkens autoriteter og mod intellektualiseringen af kirken, og desto mere vægt synes de at lægge på den religiøse selverfaring, som kirken ikke kan varetage (Krogdalen, 219). Kirken har taget selverfaringen fra det enkelte menneske, og derved frataget det den vigtigste, hvis ikke eneste vej til sandheden (Krogdalen, 237).⁷

Krogdalen refererer en fortæller, som betegner sig selv som dybt spirituel og forstår det spirituelle som dét at være bevidst om, hvad man gør med sin egen krop, og samtidigt som noget, der overstiger den naturvidenskabelige virkelighed, det overfladiske og materielle (Krogdalen, 217). Og videre, at de fleste præster, hun kender til, desuden ikke anerkender hendes helt konkrete oplevelser af engle, nisser og andre væsener. Denne dimension af tilværelsen synes de fuldstændigt at have "fortrængt" til fordel for ord og lære (Krogdalen, 222). Disse modstillinger viser klart, at denne fortæller oplever, at præster "spærrer" for selverfaringen, som er et konkret element i hendes verdenssyn. Og med Marquard Rasmussens karakteristik af den kæmpende præstetype bliver det tydeligt, at det er et verdenssynsspørgsmål i helt klassisk forstand. Hvordan og i hvor høj grad dette så er tilfældet, og hvordan det fordeler sig på de forskellige præstetyper, vil det kræve en undersøgelse som skitseret ovenfor at klarlægge.

Men der kan næppe være megen tvivl om, at rigtigt mange møder mellem folkekirkens præster, og her er det næppe nødvendigt overhovedet at bringe begrebet "åndelig vejledning" i spil, aldrig kommer i stand på grund af ofte uerkendte forudantagelser om den anden. Det handler ikke om religion, åndelighed eller spiritualitet, hvad ord man måtte vælge, og da slet ikke teologi, men om verdenssyn. Det er selvfølgelig klart, at dette "går begge veje". Perspektivet her har primært været kirkens således forstået, at det med et gammelt ord burde "anfægte", at folkekirken tilsyneladende ikke er i stand til at møde en større gruppe af sine medlemmer med "åndelig vejledning", et begreb som nok kan siges at have hørt til kirkens kerneydelser i al dens tid.

I lytterunden "Tro i Lære" blandt såkaldte kirkelige grænsegængere, præster og medarbejdere i de kirkelige organisationer, som er tæt på "østligt inspireret spiritualitet", er der en bemærkning fra en af samtalepartnerne i rapporten, som bider sig fast: "En spirituel dialog kan kun ske, hvis du er personlig og giver noget af dig selv, og spørger ind til din egen erfaring,

sætter sprog på egne erfaringer og liv. Man må starte på erfaringsplanet. Senere – efter lang tid – kommer teologien” (Christensen 2008, 11). Krogsdal refererer en af sine fortællere, som forbinder det spirituelle med konkrete oplevelser af relationen mellem to mennesker – dette pludseligt at blive rummet af en anden, er spirituelle oplevelser. De har, siger han, intet med kirke og “stiv kristendom” at gøre (Krogsdal, 214).

At gå på besøg hos hinanden

Det er således nærliggende at henvise til besøgsmetaforen, som Notto Thelle introducerer som en bevidst strategi at se mødet med den spirituelle, nemlig at invitere ham/hende indenfor i sit eget hus. Eller komme på besøg hos ham/hende. Den besøgende vil ikke tage hele huset, men indtage sin plads ved bordet. Forudsætningen for samtalen er, at man i sit eget rum, giver en plads til den anden. Men en anden kommentar fra Tro i Lære bider sig også fast: “Der er et stærkt ønske om forsoning og blive mødt af kirken, ikke nødvendigvis for at de skal blive kristne eller opgive troen på reinkarnation – men for at blive mødt og forstået, hvor de er” (Christensen 2008, 30). Måske er målet netop først at “komme på besøg” og “være i samme rum”, “sidde ved det samme bord”, og at kunne se en kvalitet ved det.

Det kræver en bevidstgørelse af egne metaforer. Et måske ganske idealistisk projekt. Men lad denne artikel klinge ud med, ikke som før i referat, men nu i citat, som Lakoff/Johnson siger: “En metaforisk forestillingsevne er en altafgørende kunnen, når der skal skabes kontakt og kommunikeres erfaringer, der ikke er fælles. Denne kunnen består i store træk af evnen til at kunne justere dit verdenssyn og tilpasse den måde, du kategoriserer dine erfaringer på” (Lakoff/Johnson, 257).

Litteratur

Berit Schelde Christensen, Viggo Mortensen og Lars Buch Viftrup: *Karma, Koran og kirke – Religiøs mangfoldighed som folkekirkelig udfordring*, 2007.

- Berit Schelde Christensen, Lars Møllerup-Degn, Mogens S. Mogensen og Leif Vestergaard, *Tro i lære – lytterunde Folkekirken møde med tidens religiøse strømninger*. 2008.
- Rachel M. Goldberg: How Our Worldviews Shape Our Practice, i: *Conflict Resolution Quarterly*, vol. 26, no. 4, 2009, s. 405-431. Artiklen refererer til hendes upublicerede afhandling: "Conflict Resolution, Metaphor and Myth", 1995.
- Kirsten Grube: *Jeg vælger det, der virker*, Frederiksberg 2010.
- Morten Thomsen Højsgaard, *Den tredje Reformation – fra statskristendom til google-buddhisme*, 2011.
- Iben Krogdahl, *De måske Kristne*, København 2012.
- George Lakoff og Mark Johnson, *Hverdagens metaforer*, København 2002.
- Ole Skjerbæk Madsen, Hvordan være kirke vis a vis en sekulariseret spiritualitet? I: *Præsteforeningens Blad* 2011 nr. 7, s. 124-131 & nr. 8, 158-164.
- David K. Naugle, *Worldview – The History of a Concept*, Grand Rapids, Michigan 2002.
- Steen Marquard Rasmussen: *Religiøse grundfarver – Peter L. Bergers sociologi i anvendelse på folkekirken*, 2005.
- Ina Rosen, *I'm a believer – but I'll be damned if I'm religious*, Lund 2009

Noter

- 1 Der skal i øvrigt også henvises til Ina Rosens afhandling om tro og religion i det storkøbenhavnske område på baggrund af fokusgruppe interviews: *I'm a believer – but I'll be damned if I'm religious*, Lund 2009. Se fx s. 152ff om den spirituelles forhold til religiøse institutioner.
- 2 Steen Marquard Rasmussen, som er forfatter til det refererede afsnit i undersøgelsen, beskriver disse tre præstegrundtyper med inspiration fra sociologen Peter L. Berger i sin bog *Religiøse grundfarver* fra 2005.
- 3 Her bruges ordet i den betydning, som Grube beskriver, at "ordet opleves som lukkende for selvudvikling og associeres i interviewene med "kassetænkning", "fundamentalisme", "fanatisme", "moralisme", "absolut sand-

hed” (i modsætning til det naturligt positive, der ligger i individuel sandhed), “ensrettende”, “magt” osv.” S. 11.

- 4 Verdenssyn er en direkte oversættelse af det engelske “worldview”, som er det almindeligt brugte ord. Der er selvfølgelig mange overvejelser at gøre omkring terminologien såvel som definitionen af begrebet. Rammerne her tillader alene antydningssvise overvejelser i teksten.
- 5 En teologisk tilgang findes hos James W. Sire, *Naming the Elephant – Worldview as a Concept*, 2004, s. 23. En filosofisk tilgang hos Clement Vidal: *What is a worldview?* Acco, Leuven 2008, s. 2 og en antropologisk hos Paul G. Hiebert, *Transforming Worldviews*, 2008, s. 13.
- 6 Den engelske filosof Don Cupitt bruger vej- og rejsemetaforen til at beskrive et pluralistisk religiøst univers betinget af postmoderniteten. Se Don Cupitt, *Sea of Faith*, London 1994. s. 18ff.
- 7 Desværre har der ikke været mulighed for at udvikle dette aspekt i denne sammenhæng. Men sandhedsbegrebet er væsentligt i religionsteologien, ligesom det må være en forudsætning for meningsfuld religionsdialog, at man kan finde måder at tale om sandhed. Sandhedsbegrebet er samtidigt helt centralt for beskrivelsen af worldviews og sammenligningen af disse. Her ses det tydeligt, at det er den religiøse eller teologiske ladning af sandhedsbegrebet, som spærrer for, at der kommer en samtale i gang. Se evt. denne artikel for en kort introduktion: Clément Vidal, *An Enduring Philosophical Agenda: Worldview Construction as a Philosophical Method*, 2011, <http://cogprints.org/6048/>. Vidal har udviklet problematikken i flere artikler.

Thomas Jakobsen, Ph.d.-studerende ved Aalborg Universitet.
E-mail: tja@hum.aau.dk

Åndelig vejledning i en luthersk kontekst

Anne Birgitte Reiter

Åndelig vejledning er en af de discipliner, der “røg ud med badevandet” ved reformationen, da teologiuddannelsen flyttede fra klostrene til universitetet. Når den almindelige sjælesorg samtidig langt hen ad vejen støtter sig mere på psykologien end på teologien, kan det være svært for en evangelisk luthersk præst at vide, hvad man skal stille op over for menneskers behov for vejledning i tro og åndelig praksis. Luther gjorde op med al falsk fromhed og inderlighed, men var selv et særdeles fromt menneske. Han var en dygtig sjælesørger og vejleder, en praksis han havde lært af sin egen sjælesørger i klosteret. Dertil kommer, at han anså bøn, bibellæsning og meditation som afgørende for et kristent menneske. Disse sider af Luther kan være til inspiration i den nødvendige genopdagelse af, hvad åndelig vejledning er.

Min egen vej mod åndelig vejledning

Da jeg blev præst for 24 år siden, var åndelig vejledning ikke et ord, jeg havde hørt i Den Danske Folkekirke. Men der gik ikke lang tid, før jeg i mit arbejde mærkede, at der var noget, jeg manglede, et redskab, jeg ikke var i besiddelse af. Jeg lokaliserede det i første omgang til “sjælesorg” og tog kurser på TPC i dette fag, som jeg ikke havde stiftet bekendtskab med på universitetet, hvor det dengang endnu kun stod svagt. Det gav mig fantastisk støtte til de svære samtaler, hvor jeg ellers havde følt mig famlende og noget uprofessionel. Efter en tid slog det imidlertid ikke altid til i situationer, hvor mennesker jeg talte med, havde brug for hjælp til fordybelse i troen, til at forbinde tro og hverdagsliv og til at finde en kristen praksis i en eller anden form. Jeg ople-

vede til min egen overraskelse, at jeg var mere trænet i at tænke psykologisk end religiøst om mange af de livsemner, som mennesker bringer på bane. Det blev efterhånden også tydeligt for mig, at jeg manglede både en egen fordybelse, et eget religiøst sprog og en egen indøvelse i kristendom. Dette hænger sammen med min opvækst, hvor mine forældre nok gik i kirke, men ikke ønskede at præge mig med den religiøsitet, som de selv havde mødt i deres barndom, og som de havde oplevet negativt. Derfor blev den religiøse praksis i mit hjem begrænset til søndagsgudstjeneste, aftenbøn (Fadervor eller salmevers) på sengekanten og egen læsning af Børnebibelen. Man kan sige, at det hører til min private historie, men samtidig er dette at være uden egen praksis med hensyn til bøn og bibellæsning et vilkår, der deles af ganske mange præster, og som kan være et handicap i forhold til at kunne udfylde præsterollen.

Det var derfor en øjenåbner for mig, da jeg hos den svenske religionspsykolog Owe Wikström erfarede en mere teologisk form for sjælesorg, som han kaldte for åndelig vejledning. Han beskriver det som den klassiske sjælesorg, der tager religiøse erfaringer alvorligt og formår at tolke dem gennem Bibels billeder og kirkens symbolsprog. I bogen *Det blændende mørke* beskriver Wikström åndelig vejledning som nødvendig i mødet med de mange mennesker, der er "søgende" og for hvem den etablerede kirke er blevet ligegyldig, men også i det hele taget som en brobygning mellem den intellektuelle teologi og menneskers erfaringsverden (Wikström 1998, 29-42). Wikström taler om den åndelige vejlednings opgave som hjælp til det helt grundlæggende vigtige i et kristenliv; at lære at elske livet i al dets mangfoldighed, fordi det er en gave fra Gud (Wikström 1998, 43-71).

Det, jeg manglede som præst, havde gennem læsningen af teologer som Owe Wikström, Kenneth Leech, Henri Nouwen og Wilfrid Stinissen fået navn, nemlig "åndelig vejledning". Det blev samtidig klart, at det ikke var noget, man lige erhverver sig. Det er en vej at gå, som består af personlig fordybelse, bøn og meditation, samtaler med erfarne åndelige vejledere og supervision af egen praksis. Det var ikke evident, hvordan man som luthersk præst fandt frem til den vej. Senere har jeg erfaret, at vi var mange, der på samme tid begyndte at lede efter en åndelig vejledningspraksis, og vi har fundet den i forskellige sammenhænge. For min del fandt jeg et presbyteriansk og økumenisk indstillet præsteseminar i USA, San Francisco Theolo-

gical Seminary (SFTS), hvor man tilbød kursusforløb, som både indeholdt undervisning, personlig praksis og samtaletræning under supervision. Opholdet på SFTS betød, at jeg kunne begynde at skimte konturerne af, hvad åndelig vejledning betyder i praksis. At det drejer sig om hjælp til at forbinde tro og liv og modnes i troen. Det drejer sig ikke blot om det enkelte menneskes hjælp til det andet menneske, den virkelige vejleder er Helligånden. Den, der vil være vejleder for andre, må derfor træne i selv at lytte til Ånden, for at blive i stand til at hjælpe den der vejledes (konfidenten) med at se hans eller hendes liv og erfaringer i lyset af evangeliet. At stille sig selv til disposition med hele sin egen erfaring af tro, liv og evangelium er den åndelige vejleders opgave. Spørgsmålet er ikke, om sådan åndelig vejledning efterspørges, for det gør den for den, som har øjne og ører. Spørgsmålet er, om den kan findes i en luthersk kontekst.

Åndelig vejledning i luthersk kontekst

Den anglikanske præst, Kenneth Leech, gennemgår i "Soul Friend" traditionen for åndelig vejledning som en praksis, der i kristen forstand går tilbage til de tidligste kirkefædre og som repræsenteres i kirkehistorien på utallige måder i de forskellige grene af kirken. Svagest dog i den protestantiske tradition, på grund af vores mistænksomhed over for alt, hvad der kan underminere Kristus som den ene og sande midler (Leech, 84). Dog var Luther, anfører Leech, vant til at udøve personlig vejledning både mundtligt og skriftligt. En kendsgerning, som er blevet genstand for den nyere lutherforskning, og som kan give inspiration til arbejdet med åndelig vejledning på luthersk grund. Leech skriver sig ind i en tradition, der ser vejledning som præstens vigtigste funktion, fordi enhver præst nødvendigvis må være teolog, og en teolog defineres som en, der beder (Leech, 35). En sådan definition var helt naturlig for Luther, for hvem en sand teolog bliver til gennem bøn, meditation og anfægtelse (*oratio, meditatio, tentatio*):

Jeg lærte ikke min teologi på én gang, men måtte søge stadig dybere og dybere efter den. Mine fristelser gjorde det for mig, for ingen kan forstå den Hellige Skrift uden øvelse og fristelse.

Åndelig vejledning i en luthersk kontekst

Det er, hvad sværmerne og sekterne mangler. De har ikke den sande kritiker, Djævelen, som er den bedste lærer i teologi. Hvis ikke vi har den slags Djævel, bliver vi kun til spekulative teologer, som ikke laver andet end at vandre omkring i egne tanker og spekulere med forstanden over om ting skal være sådan eller sådan (her citeret efter Kleinig, 257 (WA1,147,3-14, *Luther's Works American Edition*))

Der har i den lutherske kirke – ofte med rette – været stor vagtsomhed over for (falsk) inderlighed. Man har ment, at det lutherske betød fokusering alene på Ordets forkyndelse til den enkelte i prædikenen, og at det var uluthersk at tale om nogen form for udvikling i troen. Til det sidste kan man anføre, som Marianne Bach i bogen *Åndelig vejledning – en del af den kirkelige tradition*, at tanken om at udvikle sig på den ene side er en naturlig del af livets bevægelse og på den anden side er et kontroversielt teologisk punkt, fordi det støder an mod en ortodoks luthersk opfattelse af, at et menneske intet kan gøre for at nærme sig Gud. Bach påpeger, hvordan det i den lutherske tradition er retfærdiggørelsen, som har udgjort hovedstrømningen, mens helliggørelsestanken har udgjort en understrøm (Bach, 19).

I de senere år er det påvist, at afvisningen af inderlighed og vækst i troen hos Luther har været for ensidig. Hos Luther findes en “understrøm”, som har med helliggørelse at gøre. Aldrig som noget mennesket selv kan udvirke, men som det mennesket kan tro, håbe og gøre sig åben for. Lakshmi Sigurdsson har i *Mulmet i hjertet* beskrevet, hvordan Luthers sjælesørgeriske praksis vidner om, at hans projekt ikke var en afskaffelse af inderligheden, men en *inderlighedens almengørelse* (Sigurdsson, 10). Hun viser, hvordan der i Luthers trøstebreve og prædikener er en stærk dimension af inderlighed, som kommer til udtryk i Luthers brug af billeder – bibelske, bibelsk inspirerede og personlige – som skal tjene til at tydeliggøre det nære Kristusforhold: Kristi nærvær i hjertet, gudbilledligheden som ved syndefaldet blev slået i stykker. I Luthers optik er der ikke bare mulighed for, at Gud selv kan forvandle mennesket og gendanne den brudte gudbilledlighed, dette er også selve meningen med den kristnes åndelige liv:

Disse tanker udfoldes i et vækstperspektiv, hvor mennesket gennem billeddannelsen eller spejlingen mere og mere forvandles til det samme billede (..). Fuldendelsen sker først på den yderste dag, men processen må begynde i dette liv, som en voksende erkendelse af Guds indstilling til den troende, en tiltagende forståelse af hans skikkelse (billede) og hans sindelag overfor os (...)(Sigurdsson, 35).

Jeg mener, at der netop her er et vigtigt krydsfelt mellem åndelig vejledning og det evangelisk-lutherske. Der ligger en stor opgave i at hjælpe mennesker til at turde se og vedgå sig selv i egen ufuldkommenhed (syndighed), at høre Guds ord som talt til sig og at tage imod Guds forvandlende kærlighed i hjertet. Det er den åndelige vejlednings opgave. Det er en proces, som er genuint luthersk, og som må finde sted livet ud. Ikke kun for det enkelte menneskes egen skyld, men fordi det er i den proces, Gud sætter et menneske fri af den indkrogethed i sig selv, som forhindrer det i at leve vendt ud imod verden.

Lad mig give et eksempel for at tydeliggøre: Fru J er en kvinde midt i livet, hvis datter døde ganske ung af kræft for et par år siden. Hun kan ikke slippe datteren, men binder sig mere og mere op på tvangslignende handlinger, som efterhånden er ved at ødelægge forholdet til resten af familien. For eksempel føler hun, at hun må besøge datterens gravsted hver dag, hvilket betyder, at hun ikke længere kan rejse ud. Hun bærer på en tung skyldfølelse og synes, at hun kunne have, om ikke forhindret datterens død, så udsat den, hvis hun havde støttet datteren bedre, fx ved at opsøge alternative behandlere. Det hjælper hende tydeligvis at tale om sin skyld og at blive bedt for og med. Efter nogle samtaler kan hun pludselig en dag genkende sig selv i kvinden, som er grebet i hor (Johs 8,1-11). Fru J opdager, at der ikke er nogen, der kaster sten på hende, ikke fordi hun skjuler sig, men fordi andre også bærer på skyld. "Så er jeg ikke den eneste", siger hun, og for første gang er det muligt for hende at begynde at tage imod tilgivelse.

Der ligger i denne samtale en form for skriftemål i den forstand Elmo Due i artiklen *Åndelig vejledning som luthersk tema* karakteriserer dette: som en stump livshistorie, der bæres af et ønske om accept eller frikendelse. Elmo Due beskriver sådan en skriftemålssamtale som en samtale, hvor den enkelte "kommer til sig selv", bliver sig selv, "fordi vi i en dialog fortæller os selv så

oprigtigt, som det kun kan lade sig gøre i den guddommelige kærligheds nærvær” (Bach, 61).

Når et menneske gennem at fortælle om sit liv hjælpes til at se sig selv i lyset af evangeliet, er det altså en form for skriftemål, der finder sted. Og netop skriftemålet i denne form må være centralt i den åndelige vejledning i en luthersk sammenhæng, for uden erkendelse af egen synd, er mennesket ikke klar over, i hvilken grad, det trænger til Guds nåde og tilgivelse. Skriftemål betyder ikke nødvendigvis, at der udføres et ritual med bøn og håndspålgelse. Selv har jeg i min tid som præst kun brugt dette i sjælesorgssamtaler ganske få gange. At foreslå et ritualiseret skriftemål ville i ganske mange samtaler føre til et brud i kommunikationen, måske endda opleves næsten overgrebsagtigt.

Tilværelsestyning og det religiøse sprog

“Less is more” hedder det inden for minimalistisk design, men det kan også bruges inden for teologien. Teologiske ord og rituelle handlinger kan virke skræmmende på mennesker, særligt hvis de befinder sig i grænselandet til kristendommen. Jesus selv brugte ifølge evangelisterne et enkelt og dagligdags sprog, når han mødte mennesker i dette grænseland, fx i mødet med den samaritanske kvinde ved Sykars brønd (Joh 4,1-42). Erik A. Nielsen har i *Kristendommens retorik* på fremragende vis skildret, hvordan det lykkes Jesus i ganske få sætninger at forbinde hverdagslivet og det guddommelige. De to mødes omkring et hverdagsproblem “vand”, men det går hurtigt op for kvinden, at Jesus ikke bare taler om tørst i almindelig forstand, derimod slutter han fra kroppens længsel efter vand til sjælens længsel efter Gud. Erik A. Nielsen skriver:

At få slukket en stærk tørst kan rumme en erfaring, som er i slægt med det hellige, som om selve skabelsens elementer træder ind i vores krop og genskaber den. Men denne slukning af legemets tørst lader sig åndeligt gennemlyse, og det er, hvad Jesus foretager sig i denne samtale (Nielsen, 118).

Altså, for at kunne gå ubesværet fra det hverdagsagtige, realistiske til det hemmelighedsfulde, guddommelige og skabe forbindelse derimellem, må det forudsættes, at et menneske selv lever sådan i sit liv, altså lever både et helt almindeligt hverdagsliv og lever i et fællesskab med andre kristne og med Gud. Det må være uomgængeligt for en kristen åndelig vejleder at have den kristne tro som tolkningsnøgle for de store livsspørgsmål og eksistentielle erfaringer.

I *Det outgrundliga människan* beskriver Owe Wikström, hvordan åndelig vejledning kan være en modvægt til en ensidigt psykologisk forankret sjælesorg (Wikström 1991, 179-235). Ifølge Wikström må det, både for den almindelige og den mere specialiserede sjælesorg være fundamentalt med en teoretisk og praktisk terapeutisk træning (Wikström 1991, 181). En ting er, at kristen sjælesorg må kende til de psykologiske processer, noget andet er, at den må være grundfæstet i noget andet. Dette andet er den kristne tro på, (med en Løgstrupsk formulering) at der “eksisterer en levende Anden, som er aktiv i det som er” (Wikström, 1991, 197).

Fru J kunne sikkert også være blevet hjulpet af en psykolog, men hun valgte præsten, fordi hun, som hun sagde: “ikke syntes, hun talte samme sprog som psykologen”. Det er en udtalelse, man som sjælesørger ikke sjældent hører. En præst kan sige nogle af de samme ting som en psykolog, men præsten kan række ud til noget, som psykologen (oftest) ikke befatter sig med, nemlig til Gud som levende relation. Dette har nogle psykologer blik for, og de henviser ind imellem til præsten, når de fornemmer, at det er relevant. Det er så naturligvis at håbe, at præsten faktisk taler et andet sprog end psykologens.

Den åndelige søgen

De seneste årtier har man kunnet iagttage en markant vending i det religiøse liv i Danmark. Mange mennesker har oplevet, at de er blevet “åndeligt søgende, har en vågnende spiritualitet, en længsel efter det hellige. Den åndelige søgen er i høj grad gået folkekirken forbi og i stedet til den brede vifte af new age religiøsitet. Kirken har – med god ret – været kritisk over for nyreligiøsiteten og den tendens til individualisering, som kommer til udtryk i, at alt opfattes som rigtigt, “bare det er rigtigt for mig”.

Mange er fx optaget af reinkarnationstanken og vælger den som en del af “deres egen tro”. Hvis man som præst, straks et menneske nævner, at han/hun tror på reinkarnation, svarer tilbage med en afvisning eller tilrettevisning, så har man formentlig svært ved bagefter at skabe et tillidsfuldt rum for samtale. Spørger man i stedet til, hvad det *betyder* for et menneske at tro på reinkarnation, og er man villig til at lytte til det, man hører, vil man formentlig opdage, at der kan være væsentlige grunde til at vælge reinkarnationstroen som forklaringsmodel. Man vil muligvis erfare, at den pågældende ikke har haft mulighed for at tale med andre om sin tro og tvivl om det evige liv, om sin sorg og savn eller om sine oplevelser af selv at have levet før. Den samtale er i vid udstrækning forstummet, i takt med at “hverdagsfromheden” (forstået som den samtale, der finder sted i et hjem, hvor bøn og bibellæsning hører med til opvæksten) er ophørt. I en sådan åndelig vejledningssamtale må vejlederen være bekendt med reinkarnationstroen og med sin egen tro og fundamentet derfor, samtidig med at han/hun er i stand til med empati at følges med konfidenten gennem fortællingen af de personlige erfaringer.

Wikström er meget direkte i sin kritik af en kirke, hvor der ikke finder en samtale sted om de oplevelser, mennesker har af “den levende Gud”. Han skriver:

Hvis ikke de officielle distributører af den kristne tro længere henviser til deres egen tro og hjælper andre til at se deres liv i “troens lys”, ja så bliver bibelordene stumme og de ydre symboler i kirkerummene vil ikke længere bæres oppe af menneskers erfaringsverdener. Teologi bliver en slags filosofi, en tros-eller livsanskuelse.(...)Hvis ordet “Gud” reduceres til et udtryk for “kognitiv bearbejdning af eksistentielle trusler” (der er m.a.o. kun en subjektiv reference) og ikke længere ses som en levende gestalt, som virker i verden (en objektiv reference), bidrager dette indirekte til, at kirkerne forvitrer og blot bliver interessante museer for tanker, der blev tænkt engang (Wikström 1998, 33).

Der hviler efter min overbevisning sådan en trussel over kirken, og hvis kirken skal stå den imod, kræver det, at dens præster bliver klædt på til at tale med mennesker, der har åndelige oplevelser, og at de selv har en åndelig praksis.

Lykkeligvis er der inden for de seneste 20 år hos mange opstået en mere positiv forventning til kirken. Stik imod hvad mange forventede sig, har sekulariseringen ikke ført til, at man har opgivet religiøsiteten. Nok er ateismen også i denne periode blevet tydeligere manifesteret, men den har langt fra overtaget. Den modstand mod den etablerede kirke, som var udbredt, da jeg selv blev præst for 24 år siden, er gradvist vejet for en positiv nysgerrighed. Det har været af afgørende betydning for kirken, at den har fundet mange måder at komme denne nysgerrighed i møde på. Meditationsgudstjenester, natkirke, babysalmesang, minikonfirmandforberedelse, pilgrimsvandring, troskurser for voksne og præster, der har tilegnet sig færdigheder inden for sjælesorg og åndelig vejledning, etc. Mange mennesker møder således i kirken et menneskeligt nærvær, en anelse om "Åndens" nærvær, en livsanskuelse og et menneskesyn, som rører ved noget i dem og som gør, at de tør regne med, at kirken er "noget for dem".

I det følgende gengives en samtale, som kunne være eksempel på denne positive forventning til kirken. Det drejer sig om et menneske, M, som er en højtuddannet forsker, som føler sig ekstremt presset af de store krav på sin akademiske arbejdsplads. Han har kæmpet sig igennem uddannelses-systemet med en stædig flittighed, som har ført ham til en god stilling, men han har altid haft en indre mistillid til sit eget værd. Han har set sin værdi som ligefrem proportional med det, han kunne yde akademisk. Den måde at være vurderet på, er efterhånden ved at kvæle ham. Imidlertid har han været i kirke nogle gange i forbindelse med sit barns konfirmationsundervisning og har hørt præsten tale om en anden måde at vurdere et menneske på, en ubetinget accept af et menneskes eksistens. Han opsøger præsten for at få en "eksistentiel samtale", som han kalder det. Under samtalen fortæller M, at han ind imellem har lyst til at forlade alting, både ægtefælle, arbejde og hjem. Han føler sig værdiløs og har mistet lysten til at indgå i det ræs, han oplever alle steder. Men M ved ikke, hvad han skulle sætte i stedet, det forekommer ham for kompliceret at stå af ræset. Præsten spørger til, hvad M tænker om det, han har erfaret i kirken; anelsen af at der findes en anden måde at blive

vurderet på. M siger med et suk, at det kunne være dejligt, om man kunne have en anden måde at se hinanden på, som medmennesker i stedet for konkurrenter, så kunne det være dejligt at være til. Sådan var det tidligere, da han læste, inden han og hans kone fik så travlt. Da han fortæller om det, ser han glad og afslappet ud og præsten siger, at det lyder helt paradisk, når M fortæller om dengang. M hæfter sig ved ordet “paradisk” og siger, at det er længe siden, han har tænkt på Paradis. Præsten siger, at måske kunne livet være anderledes, også nu, og måske forsøger Gud at fortælle M det. M siger at han ikke kan se, hvordan det skulle kunne lade sig gøre, præsten siger, at det kan det måske, hvis M begynder at lytte til det budskab, han har hørt i kirken om at være elsket som den, han er...

M har følt, at noget pressede sig på i hans liv, noget eksistentielt, nævner han selv. Tolkningen er i høj grad op til den hjælp, præsten som vejleder giver. Præsten i denne samtale tolker M's fortælling sådan, at M angivelig har mærket det, den klassiske sjælesorgstradition kalder for “savnet” (Wikström 1998, 128). Det er menneskets første anelse af, at der er en anden vej, der er noget, man aner eksistensen af, uden dog at kende det til fulde. Savnet begynder ofte med en trykkende uro, sådan som M har erfaret det, og tilskyndet heraf opsøger han præsten. I løbet af samtalen bliver det klart, at M har en længsel efter noget “andet”, som muligvis kunne have med det, han har hørt i kirken, at gøre. Her begynder et nyt afsnit af samtalen. Den kan have karakter af en eller anden form for undervisning i kristen praksis; henvisningen til en bog, til et bestemt Bibelskrift, til en bestemt bønnepraksis, til gudstjeneste. Dette er helt i Luthers ånd, han var om nogen vældig optaget af at hjælpe mennesker til at komme ind i den kristne “børnelærdom”.

Bønspraksis og åndelig vejledning

Luther anså bøn for ligeså grundlæggende for et kristent menneske som at trække vejret. Han var uddannet i klostertraditionen hos augustinermunke, og han omformede den meditationsordning, han lærte dér, men han forkastede den aldrig helt. Luther bad selv mange timer om dagen og vejledte andre i bøn, ikke bare i den store og den lille katekismus, men også i sine

sjælesorgsbreve og i det lille skrift “En enkel måde at bede på” fra 1537, hvor han udfolder den metode til daglig bøn, som kaldes “den firefoldige krans”.

Luthers barber havde spurgt, hvordan han skulle bede, og Luther beskriver en bøns- og meditationsordning til dagligt brug. Denne ordning forudsætter, at det læste gentages flere gange, og at den bedende imellem læsningerne mediterer over, hvad Gud vil lære ham igennem det læste, hvilken taknemmelighed dette vækker, hvilken anfægtelse, der åbner sig for den bedende, og endelig munder meditationen ud i bøn/forbøn. Det er en bønsspraksis, som “gør hjertet varmt”, og hvor Helligånden på den måde får mulighed for at komme til at prædike i mennesket. “Når det sker, skal du tie stille”, skriver Luther med vanlig myndighed. Det kræver ydmyghed at tie stille og lade Helligånden prædike i sig, det kalder ind imellem også på et menneske, der vil hjælpe med at “skelne ånderne”, en åndelig vejleder, som forstår, at man ikke (nødvendigvis) er momentan sindssyg og hører stemmer, men at det hører med til kristentroen, at Helligånden kan hviske til sit menneskebarn.

I folkekirken er der, som nævnt, i de seneste årtier i det stille arbejdet med meditation, bøn og åndelig vejledning. Længslen efter stilhed, eftertanke og fordybelse i troen får dermed bedre kår. Man har beskæftiget sig med Luther, men også ret uforfærdet med katolske traditioner som karmeliternes “stille bøn” og den ignatianske spiritualitet. Der finder i disse år en “retraditionalisering” sted, som ikke længere møder den voldsomme dogmatiske modstand, som for bare en snes år siden, hvor de første lysglober dukkede op i folkekirken og blev skældt ud for at være katolske (kætterske, nu med omvendt fortegn), og hvor pilgrimsvandring blev kaldt for “navlepilleri”. Men det er vigtigt, mener jeg, at man i en luthersk-evangelisk kirke er bevidst om, hvilken arv, der ligger i vores egen tradition at arbejde med til inspiration og til videreudvikling. Samtidig er det godt at hente det fra de andre traditioner, som kan berige os i dag. Luther gjorde ikke op med alt, hvad kirken på hans tid stod for.

Luthers egen bønsspraksis gav saft og kraft til hans åndelige vejledningspraksis, og fra den side af Luther er der stadig rigtig megen (ny) inspiration at hente til vores nutidige praksis.

Litteratur

Marianne Bach(red.): *Åndelig vejledning*. Aros 2004

Lakshmi Sigurdsson: *Mulmet i hjertet*. Anis 2000

Owe Wikström: *Det blændende mørke*. Anis 1998

Owe Wikström: *Det outgrundliga människan: Livsfrågor, psykoterapi och själavård*. Sverige 1991

Kenneth Leech: *Soul Friend*. New York 1992

Luther. *En enkel måde at bede på*, LogosMedia, 2008

John Kleinig: Oratio, Meditatio, Tentatio: What makes a Theologian? I *Concordia Theological Quarterly* vol 66:3 July 2002 s.255-269

Erik A. Nielsen: *Kristendommens retorik*. Gyldendal, 2009

Anne Birgitte Reiter, sognepræst Odense Domkirke

E-mail: abre@km.dk

Først i opstandelsen bliver vi helt, hvad vi allerede er her

Grundtvig og troens vækst i den enkelte

Theodor Jørgensen

Tanken om troens vækst er en del af Grundtvigs kristendom. Derved er han interessant at bringe i samtale med nutidens interesse for åndelig vækst og udvikling. Theodor Jørgensen viser imidlertid, at troens vækst hos Grundtvig er forankret i hans logos-kristologi. Ved sakramenterne og Ordets forkyndelse i menigheden genfødes gudbilledligheden (Kristus) i den troende. Grundtvig fastholder den lutherske forståelse af troen som noget relationelt. Det betyder, at vel sker væksten i menneskets indre, men er næret udefra gennem sakramenterne og altid i menighedens fællesskab. Denne forståelse bringer Grundtvig på kant med nutidige forestillinger om åndelig selvrealisering.

Grundtvig udgav i 1840-42 en række afhandlinger med titlen *Kirkelige Oplysninger især for Lutherske Christne* i P.C. Kierkegaards *Nordisk Tidsskrift for christelig Theologi*, siden genudgivet som selvstændig bog i 1870.¹ Tredje kapitel har som overskrift: "Det Christelige Liv som et Christus-Liv". Grundtvig forstod ordet kristelighed som ensbetydende med at blive Kristus lig. Det skal der et helt liv til. Dette nye liv genfødes vi til i dåben, det finder sin vækst i kirken og udfolder sig derfra også ud i verden: "Naar man derfor troer, at der i det Christne Kirke-Samfund, som saadant, gives og findes et nyt Liv, ægte menneskeligt, men også ægte guddommeligt, ligesom vor Herres *Jesu Christi Liv*, da kan der intet Spørgsmaal være om, at det maa være

Først i opstandelsen bliver vi helt, hvad vi allerede er her

ved “Evangeliet og Sacramenterne”, dette Liv meddeles de Troende og næres hos dem” (437).

Hvad der umiddelbart springer i øjnene i dette citat, er Grundtvigs påstand om, at kristenlivet som et nyt liv i Kristus ikke blot er et ægte menneskeligt, men også et ægte guddommeligt liv. Bekendelsen til Jesus Kristus som sand Gud og sandt menneske skal også gælde for den kristne. Kristenlivet som et Kristus-liv indebærer kort sagt en guddommeliggørelse. Det er en stærk påstand, og den kan selvsagt kun have mulighed for at holde, hvis denne livslange proces får sin næring udefra, nemlig gennem nådemidlerne, evangeliet og dåb og nadver. Her gør inspirationen fra de græske kirkefædre Irenæus og Athanasius og deres forståelse af *theosis* sig gældende hos Grundtvig, udtrykt i det kendte citat af Athanasius: “Gud blev menneske, for at mennesket skulle blive gud.” Guddommeliggørelsen sker ikke på bekostning af det menneskelige, men som en forvandling af det i overensstemmelse med den hensigt, som Gud har med ethvert menneske fra skabelsen af.

Grundtvigs logos-kristologi

Denne påstand giver kun mening i lyset af Grundtvigs særprægede logos-kristologi. Prologen til Johannesevangeliet er her inspirationskilden: “I begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud. Han var i begyndelsen hos Gud. Alt blev til ved ham, og uden ham blev intet til af det, som er. *I ham var liv, og livet var menneskers lys* (1,1ff. Min kurs.).² Det får konsekvenser for Grundtvigs forståelse af menneskets gudbilledlighed. “Mennesket er i Guds billede skabt med levende ord på sin tunge.”³ Gudbilledligheden består i, at mennesket magter det levende ord, som Grundtvig forstod som et genlydsord til skaber-Ordet, Kristus. Ordet skaber, hvad det nævner, gælder også for menneskers omgang med sproget,⁴ men kun i kraft af den delagtighed, som mennesket ved sin gudbilledlighed har i skaber-Ordet. Grundtvig elsker betegnelsen ‘lyslevende’ om Jesus (jf. fx *Den Danske Salmebog*, 2009. DDS nr. 66.). Al sand menneskelig oplysthed skyldes i sidste instans Jesus Kristus som skaber-Ordet, i hvem der er liv, og det liv er menneskers lys.

Når nu menneskets gudbilledlighed i den grad er relateret til Kristus som skaber-Ordet, ved hvem og til hvem alt er skabt, og Kristus gentagne gange i *Det Nye Testamente* (NT) betegnes som Guds udtrykte billede (jf. Kol. 1,15; Hebr. 1,3), må menneskets gudbilledlighed bære Kristus-træk eller en Kristus-signatur. Grundtvig bruger ikke dette udtryk, men det er dækkende for hans forståelse af gudbilledligheden. Selv i syndefaldet har mennesket ikke mistet denne signatur. Det bliver Grundtvig ikke træt af at understrege i opposition til den lutherske ortodoksi. Hvis ikke dette fastholdes, giver det ingen mening at tale om en genfødsel af gudbilledligheden i dåben, som Grundtvig forstår som en fødsel eller rettere genfødsel af Kristus i os.

En fødsel vil følges op af en vækst. Det gælder også for kristenlivets fødsel i dåben. “Betragte og annamme vi derimod dette Guds-Ord som Ordet fra Begyndelsen, hvori der, med den Hellig-Aand, er baade Liv og *Lys* til hele Menigheden, da træde vi med *Bevidsthed* i et levende Forhold til Herren, og vinde et fatteligt Begreb om den *Hellig-Aand*, og om det ny Menneske, der af Ham undfanges ved Troen, fødes i *Haabet*, voxer og modnes i *Kjærligheden*. Fuldvoxne er vi vist nok langt fra at blive med Eet, men vi indbilde os det ikke heller, og gaa hverken i Rette med Gud, Hans Ord, os selv eller andre Mennesker, fordi det ny Liv, ligesaavel som det Gamle, følger *Naturens Orden*, saa Christus i os, ligesom i sig selv, vil undfanges, fødes og giennem en heel Række af Aar voxer i Aandens Kraft til Fuldkommenhed. Christenlivet bliver os da en ordentlig Løbebane til Kronen.”⁵

Kristenlivets vækst er for Grundtvig mere end en troens vækst. Den er trinitarisk forankret. Troen svarer til Helligånden, håbet til Kristus – jf. Kol. 1,28: “Kristus i jer, herlighedens håb” – og kærligheden til Faderen. Grundtvig elsker skriftstedet Kol. 1,28. ‘Herlighedens håb’ bruger Grundtvig gentagne gange i sine salmer som betegnelse af Jesus uden at nævne ham selv ved navn (jf. fx DDS nr.444,1).

“Vor frelser vi tager i favn”

Men hvordan forstår Grundtvig nærmere kristenlivet som et Kristus-liv, der parteciperer både i Jesu sande menneskelighed og i hans guddommelighed? Man går galt i byen, hvis man opfatter det som en symbiose eller en sam-

Først i opstandelsen bliver vi helt, hvad vi allerede er her

mensmeltning. Her gælder for kristenlivet det samme som for Kristus selv, at de to ting hverken må adskilles eller sammenblandes. Grundtvig fastholder det lutherske *extra nos, pro nobis*. (Uden for os, for os.) Den kristne står i et relationelt forhold til Kristus som Ordet (med stort!) i os. Det bliver fx tydeligt i salmen "O kristelighed" (læs 'O Kristus-lighed'), i stroferne 4, 5 og 6, hvor henholdsvis troen, håbet og kærligheden lever deres selvstændige liv i os, som vi beder om at få del i på forskellige måder (jf. DDS nr. 321). Det fremgår ligeledes af salmen "Der er en vej, som verden ikke kender" (DDS 379). Kristenlivet bestemmes af Grundtvig som en dannelsesrejse, en "livets vej" "til livets land med glædens kilder" (str. 1). Den vej er selv sagt Jesus selv (jf. Joh. 14,6) eller "Jesu ord med stråleglimt i skygge" (str. 6). Og helt tydeligt bliver dette relationelle forhold i salmen "Trods længselens smerte sig ej i dit hjerte" (DDS nr. 397):

Vi ere, vi bleve,
vi røres, vi leve
i Kristus, Guds levende Ord.
Tag Ordet i munden,
og elsk det fra grunden!
Da hos dig i navnet han bor!

Han hjertet tiltaler,
han hjertet husvaler,
han svarer som Gud til sit navn;
når hjertet med varme
om Navnet slår arme,
vor frelser vi tager i favn. (str. 3 og 5.)

"Han svarer som Gud til sit navn." Navnet 'Jesus' betyder 'Gud hjælper'. Det andet navn, som han fik givet, er 'Immanuel', der betyder 'Gud med os' (Matt. 1,23). Forskellen i os mellem Kristus og os fastholdes som en relation, men relationen er så tæt og inderlig, at den kan beskrives som et favntag. Igennem dette favntag fornyes gudbilledligheden i os til stadighed, Kristus-signaturen afklares, og Kristus vokser i os "til fuldkommenhed".

Favntagsmotivet finder vi også i den sidste strofe af salmen “Sov sødt, barnlille!” (DDS 674):

Sov sødt, barnlille!
Lig rolig og stille,
og nyn på det navn
med nåden i favn,
al jorden til salighed givet!
Nyn: Jesus er min,
så favr og så fin,
min Jesus er lyset og livet!

Henvisningen til Johannesprologen er tydelig: “I ham var liv, og livet var menneskers lys.” Hvert menneske bærer i kraft af sin gudbilledlighed skaber-Ordet i sig med de konsekvenser, det får for et helt menneskeliv, når det bliver sig det bevidst.

Menighedsliv og egotrip

Der er en anden salme, som må nævnes her især, fordi den i den grad tydeliggør, hvordan dette Kristus-liv i os er afhængig af nådemidlerne, af dåb og nadver, altså som en gave, der skænkes os udefra og så inderliggøres i os. Det er salmen “Mit lys i mørke, Jesus sød! Min tilflugtshavn i liv og død.” (DDS nr. 539.) Det er en salme så at sige på gravens rand. I første strofe udtrykker Grundtvig sin længsel efter “Faders hus”, men frygter “rejsen til Guds Paradis”. Denne frygt uddybes i str. 2. Sjælen er mat, hjertet tungt, og blodet “isner i mit bryst, så snart jeg tænker på min hedenfart.” Tredje strofe lyder:

Kun hvem du mætter, Herre, ej
forsmægter på den øde vej;
kun ved dit lys og med din stav
vi overspringe kan vor grav;
og hjertet, som mod død skal stå,
kun med dit blod kan roligt slå.

Først i opstandelsen bliver vi helt, hvad vi allerede er her

Her kommer vi tæt på en symbiose, og dog fastholdes nådemidlet som ude-frakommende gave, men indgydt i os. Skal hjertet kunne stå døden igennem, kan det kun gøre det ved Jesu blod, skænket igennem vinen i nadveren, og indgydt i hjertet.

Grundtvigs fremhævelse af nådemidlernes betydning for Kristus-væksten i den enkelte svarer til hans understregning af, at denne vækst kun kan foregå i menigheden. Det er betegnende, at Grundtvig i ovenanførte citat fra *Kirkelige Oplysninger* lægger vægt på, at 'Ordet fra begyndelsen', formidlet af Helligånden, giver "baade Liv og *Lys* til hele Menigheden." Kristus-væksten kan aldrig være et ego-trip.

Forvandlingen i døden

Men hvad med selve døden? Er døden ikke éntydigt en standsning af al vækst? Ikke, når man er i ledtog med den korsfæstede og opstandne Herre Jesus Kristus. Det fremgår tydeligt af den sidste strofe i nr. 539:

Luk med dit ord mig døren op
til salen over stjernetop!
Og når din røst fra rosensky
opvækker støv til liv på ny,
ifør mig da, som du har sagt,
en klædning lig din kroningsdragt!

Det er skaber-Ordet, som var i begyndelsen, der skaber menneskets nye begyndelse i opstandelsen og fuldender Kristus-væksten i mennesket i og med, at det ikklædes en klædning lig Jesu kroningsdragt. Man kommer umiddelbart i tanker om 1. Joh. 3,2f: "Mine kære, vi er Guds børn nu, og det er endnu ikke åbenbaret, hvad vi skal blive. Vi ved, at når han åbenbares, skal vi blive ligesom han, for vi skal se ham, som han er."

I døden sker en forvandling. I sin store påskesalme "Påskeblomst, hvad vil du her?" (DDS 236) sætter Grundtvig ord på denne forvandling, som kræver en fortolkning. Det drejer sig om fjerde strofe:

Kan de døde ej opstå,
intet har vi at betyde,
visne må vi brat i vrå,
ingen have skal vi pryde;
glemmes skal vi under muld,
vil ej vokset underfuld
smelte, støbes i det dunkle
og som lys på graven funkle.

I en prædiken over Matt 6,24-34 til 15. søndag efter Trinitatis fra 1832 anvender Grundtvig Ikaros-myten som billede på menneskets syndefald: “Ja, selv de gamle Hedninger vidste at tale om det store Fald under Billedet af en Vovehals der gjorde sig Vinger af Vox for at overflyve Fuglene, men faldt, da han kom Solen for nær og Vingerne smeltede, og sank til Havsens Bund.”⁶ Menneskets hovmod bringer det til fald. Højt at flyve, dybt at falde, som ordsproget siger. Syndefaldet fik døden til følge. *Theosis*-processen blev afbrudt.

Det er ikke til at sige, om Grundtvig har medtænkt Ikaros-myten, da han brugte voks-metaforen om det dødelige menneske i stedet for fx støv-metaforen, som han gør det i oven citerede sidste strofe i DDS nr. 539. Voks lader sig forme. Gud formede mennesket, da han skabte det. Her i døden sker der en nyskabelse, en nyformning. Men det interessante er, at vokset skal gennem en smeltningssproces og støbes på ny. Ikke som en straf, som da Ikaros brændte op i solens brand, men som en renselse, en lutring, for at gudbilledligheden eller Kristus-signaturen nu må lyse klart. Det er næppe tænkeligt, at Grundtvig kun har tænkt på et tællelys i sidste vers af nævnte strofe. Mon ikke han også her har tænkt på Johannesprologen? “I ham var liv, og livet var menneskers lys.” Vi skal funkle som Kristus-lys. I opstandelsen fuldendes Kristus-væksten i os. Vi bliver definitivt til det, vi altid har været for Gud, skabt ved Kristus til Kristus.

Imago Dei hos Luther og Grundtvig

Her vil jeg inddrage Martin Luther, nærmere betegnet hans *Disputatio de homine*,⁷ og her tesimaler 35 til 38. Luther gør gældende, at det liv, som menne-

Først i opstandelsen bliver vi helt, hvad vi allerede er her

sket lever her, for Gud er det rene stof for den form eller skikkelse, som Gud vil give mennesket i det kommende liv (*pura materia Dei ad futurae formae suae vitam*). Tilsvarende gælder for hele skabningen, som her er underkastet forgængeligheden, at den også er stof for Gud til den herligheds skikkelse, som Gud har tiltænkt den. Og ligesom jord og himmel i begyndelsen forholdt sig som stof til den fuldendte skikkelse, som Gud gav dem efter de seks dage, således forholder mennesket sig i dette liv til sin fremtidige skikkelse, indtil gudbilledligheden er genoprettet og fuldendt.⁸

I tesarækken diskuterer Luther forskellen på den filosofiske og den teologiske bestemmelse af mennesket. Han anerkender fuldtud Aristoteles' definition af mennesket som fornuftsvæsen, som *animal rationale*. Han deler beundringen for, hvad mennesket formår i kraft af sin fornuft. Men filosofien kan ikke tænke ud over døden. Den formår heller ikke at forholde sig til den tvetydighed og begrænsning, som den menneskelige fornuft er forbundet med. I den sidste ende erkender den ikke, at mennesket og dermed også den menneskelige fornuft er underkastet syndens, dødens og Djævelens herredømme. Det ved derimod teologien noget om. Den teologiske bestemmelse af mennesket er, at mennesket retfærdiggøres af troen alene på Kristus alene. Det er menneskets gudbilledlighed udtryk for, men den er ødelagt eller i det mindste fragmenteret og skal genoprettes, som det sker endegyldigt i opstandelsen, men også i løbet af dette liv i troen.

Det afgørende i Luthers tankegang er, at mennesket ikke består i kraft af sig selv, men kun i kraft af Gud. I den forstand er menneskets eksistens ekstatiske. Det beror ikke på sig selv. Det beror på Gud.

Grundtvig fremhæver som Luther syndefaldets destruktive følger for menneskelivet, men bedømmer det naturlige menneske mere positivt i og med, at han kun ser gudbilledligheden svækket og formørket, men ikke ødelagt eller fragmenteret. Dog fastholder han uanset denne forskel til Luther ligeledes, at mennesket ikke beror på sig selv, men i den sidste ende beror på Gud. Det er hans kendte distinktion mellem kristne og naturalister i indledningen til *Nordens Mytologi 1832* udtryk for. De to grupper har gudbilledligheden tilfælles. De har også erfaringen af faldet tilfældes, selv om naturmennesket hellere vil tale om en vildfarelse end om et fald. Men de er uenige om, hvordan dette brud kan heles. Naturmennesket mener, at skaden kan heles på naturlig måde, medens den kristne er overbevist om, at dette kun kan

ske igennem dåben som et virkeligt genfødsels bad, hvor Gud helbreder skaden og fuldender denne helbredelse i opstandelsen.⁹

Afsluttende udblik

Grundtvigs forståelse af troens vækst i den enkelte som en Kristus-vækst kan minde om ortodokse kristnes ikonfromhed, her især i forhold til Kristus-ikonen, en fromhed, der også er ved at gøre sig gældende hos os. Det er ikke os, der ser på Kristus-ikonen. Det forholder sig omvendt. Den ser på os. Den vil indpræge sig i os og afklare vores Kristus-signatur eller vor gudbilledlighed. Denne forståelse af troens vækst står i klar modsætning til vor tids udbredte tale om selvrealisering. I et kristent perspektiv er det menneskelige jeg et åbent projekt, åbent imod Guds fremtid og, hvad Gud vil gøre ud af dette jeg. Det er en så åben forståelse af den menneskelige subjektivitet, at den for mig at se overbyder postmodernismens forståelse heraf. For postmodernismen er subjektiviteten ikke noget bestemt, men en sammensat størrelse, der består af en række roller, som vi skiftevis spiller i diverse sammenhænge. Selvrealiseringen består i at spille disse roller bedst muligt

Den væsentlige forskel mellem en kristen forståelse af den menneskelige subjektivitet og en postmodernistisk forståelse heraf består for mig at se i, at den kristne subjektivitetsforståelses åbenhed har en opadrettet og en fremadrettet bestemthed. Med Johannes i hans første brev: Vi ved, at vi er Guds børn, men vi ved ikke, hvad vi skal blive til. Både den opadrettede og den fremadrettede bestemthed står åbne.

I fængselscellen i Tegel, Berlin, under anden verdenskrig skrev teologen Dietrich Bonhoeffer et digt med overskriften "Wer bin ich?" I digtet gør han rede for den måde, andre oplever ham, som munter og fast, fri, venlig og klar i omgangen med fængselsbetjentene, som om han befalede over dem, smilende og stolt som en, der var vant til at sejre. Og så, hvordan han oplever sig selv, som tvivlende, urolig, som en fangen fugl fuld af længsel efter frihed, træt og tom og ude af stand til at bede, tænke og skabe. Og Bonhoeffer spørger: "Hvem er jeg? Den ene eller den anden? Er jeg da én i dag og en anden i morgen? Er jeg begge to på samme tid? En hykler foran andre og en foragtet, pylret svækling over for mig selv?" Bonhoeffer slutter digtet med disse ord:

Først i opstandelsen bliver vi helt, hvad vi allerede er her

“Hvem er jeg? Ensomhedens spørgsmål holder mig for nar. Hvem jeg end er, du kender mig, åh Gud, jeg er din!”¹⁰

Med andre ord: Hvem vi egentlig er, ved kun Gud. Visheden om at være et Guds barn indebærer, at vi tør overlade spørgsmålet om vor egen identitet til Gud, tør lade den stå åben. I det perspektiv bliver ethvert forsøg på selvrealisering meningsløst. Det udelukker selvsagt ikke, at man forsøger at blive klog på sig selv, men det indebærer, at man livet igennem må fokusere på sit forhold til Gud som den, der kender en. Og selv sagt må denne fokusering gå om ad Jesus som vejen, sandheden og livet, Kristus som Ordet fra begyndelsen, ved hvem og til hvem jeg er skabt, og hvis billede jeg bærer i mig.

Det er en åben proces, som først i mødet med den herliggjorte Kristus i opstandelsen finder sin afslutning, for da ser vi ham, som han er og kan blive helt os selv ved at blive ham lig. Men i troen har vi som sagt allerede del i denne lighed som et potentiale, der – næret af nådemidlerne – udgør drivkraften i Kristusvæksten.¹¹ Den beror på “Kristus i os – herlighedens håb.”¹²

Oslo Kammerkor og Ole Paus har lavet en cd med tekster af Brorson, “Det begynder å bli et liv, det begynder å ligne en bønn.” En fantastisk CD. En af sangene hedder “Som en storm skal det være”. Fjerde strofe har som ledeord: “Han vil se meg når jeg kommer, han vil se.” Og sidste strofe ender med ordene “Livet var et spørgsmål, døden et svar.” Denne linje har jeg haft svært ved at forstå på baggrund af, hvad sangen ellers handler om. Arbejdet med denne artikel fik mig til at forstå den.

Noter

- 1 Jf. Holger Begtrup (udg.), *N.F.S. Grundtvigs Udvalgte Skrifter*, Bd. 8, s. 370-457, København 1909.(US 8.)
- 2 Jf. fx *Grundtvigs Sang-Værk*, Bd. 1, nr. 56:”I Begyndelsen var Ordet.
- 3 Str. 9 i sangen “Menneskelivet er underligt”, jf. diverse udgaver af Folkehøjskolens Sangbog.
- 4 Jf. *Den Christelige Børnelærdom*, kap. 11: Det medfødte og det gjenfødte Menneskeliv, US 9, s. 428f.
- 5 US 8, s. 451f. Jf. også DDS 140 “I Nazaret, i trange kår.”

- 6 Christian Thodberg Udg.), *Grundtvigs Prædikener*, Bd. 5, 1832, København 1984, s. 332. Henviisningen skylder jeg Jens Brun, *Væksttanken hos Grundtvig*, Frederiksberg 1988, s.34.
- 7 WA 39,1;175-177. Gengivet og oversat af Gerhard Ebeling, *Disputatio de homine*, Lutherstudien, Bd. II/1, 1977, s 15-24, med omfattende kommentarer.
- 8 Tese 37 og 38: *Et qualis fuit terra et coelem in principio ad formam post sex dies completam, id est, material sui, – Talis est homo in hac vita ad futuram suam, cum reformata et perfecta fuerit imago Dei.*
- 9 Jf. US 5, s. 401f.
- 10 Dietrich Bonhoeffer: Min tid er i dine hænder, Aros 2006, s. 186-7. Oversættelse: Amalie Nørgaard Rathje.
- 11 Det kan muligvis undre nogle, at jeg ikke har gjort mere brug af Jens Bruns bog *Væksttanken hos Grundtvig*, 1988. Den var på det tidspunkt, hvor den udkom, et nybrud inden for tidehvervsgrundtvigianismen, som Jens Brun må skønnes at have tilhørt dengang, og dvs. en forpligtethed på en sækular-teologi. At tale om vækst i den sammenhæng var i sig selv et nybrud. Han overså Johannesprologens betydning for Grundtvig og Grundtvigs lighedstegn mellem Ordet (med stort) og Kristus. Derfor bliver hans forståelse af Kristusvæksten noget i retning af “Brüder, bleibt der Erde treu.” Det bliver tydeligt i hans sammenfatning af Kristusvæksten: “At vokse i Kristus er altså: At vokse ved ordet i tillid til Guds forsyn, og dermed bindes med kærlighedens fuldkomne bånd til det sted, hvor dette bånd er bundet om os. At komme til verden dér, hvor vi er og som hvedekornet begravnes i jorden dér, og opstå og vokse i tillid til den livsfylde, Gud skænker” (s. 53).
- 12 Oslo Kammerkor & Ole Paus: Det begynder å bli et liv – det begynder å ligne en bønn, udgivet af Kirkelig Kulturverksted, Norge 1998. FXCD 205 NCB/BIM.

Theodor Jørgensen, dr.theol. professor emer.
E-mail: theodor@helligaandskirken.dk

Himmelspor – Kvindelige mystikere som åndelig ressource i dag

Mette Marie Trankjær

Som en næsten skjult understrøm i kirken løber de indsigter og erfaringer, der i århundreder er blevet gjort af dem, vi i dag kalder "De kvindelige mystikere". I folkekirken har de indtil fornylig været fortrængte og ildesete. Mystikere er radikale, men som artiklen gør opmærksom på, så er spørgsmålet, om det ikke netop er i denne radikalitet, der kan hentes inspiration. Ikke til en tilværelse i kontemplativ afsondrethed, men som rodfæstet og handlingssorienteret praksis.

Lyckan är icke, vad vi drömma om,
lyckan är icke natten, den vi minnas,
lyckan är icke i vår längtans sång.
Lyckan är något, som vi aldrig velat,
lyckan är något, som vi svårt förstå,
lyckan er korset, som blev rest för alla
Edith Södergran

Mystik – en definition

Når man som teolog og præst ikke kan lade være med at beskæftige sig med mystik, kræver det en forklaring. For termen *mystik* har det med at provokere, ægge til modsigelse, har det med at forstyrre. Derfor vil jeg indledningsvis gøre rede for, hvad jeg forstår ved mystik:

Ordet har sin rod i det græske verbum “myein”, der betyder at lukke øjnene og se indad, eller at se med lukkede øjne. Mystik er altså en kultivering af denne gestus, hvorved man kan erkende en dybere dimension i alle livets tilskikkelser. Desværre havner mystikken uretfærdigvis tit i samme boldgade som verdensflugt og sværmeri og afskrives som noget, der ikke er værd at beskæftige sig med. Ikke desto mindre sagde den højt estimerede teolog Karl Rahner allerede i 1966, at kristendommens fremtid bliver mystik, eller også bliver der ingen fremtid.

I menneskets åndshistorie tegner der sig to forskellige attituder i forhold til det usynlige. Den magiske vej og den mystiske vej. Selvom grænserne mellem magi og mystik kan forekomme flydende, så er der imellem de to en helt afgørende forskel. Nemlig den at magi vil bemægtige sig for at eje, mens mystik vil hengive sig for at give (Underhill, 71-94).

Mystik bliver ofte slået i hartkorn med oversanselig aktivitet og fornemmelser hos et enkelt individ, men er i virkeligheden i sin rene form alt andet end individualistisk. Mystik er hjertets bevægelse væk fra individualitetens begrænsede “mig, min, mit” i retning af hen- og overgivelse til den ultimative virkelighed, til Gud (jvf. Nicænum "...alt det synliges og usynliges skaber"). En bevægelse, der uden individets personlige vinding læner sig tæt op ad det paulinske “Altså lever ikke længere jeg, men Kristus i mig” (Gal. 2,20). I virkeligheden en ganske luthersk bevægelse, idet Luther i sin store Katekismus’ forklaring til 1. bud netop siger, at det, dit hjerte hænger ved, er din Gud. Helt i overensstemmelse hermed er mystikerens intention at forholde sig absolut til det absolutte og relativt til det relative. At være drevet af gudsfrygt, frem for af menneskefrygt. Mystikeren elsker det absolutte på en aldeles absolut måde, der – som vi skal se hos de kvindelige mystikere – ikke levner nogen som helst plads til sødladen sentimentalitet. Mystikeren søger for enhver pris at lade Gud optage al plads hos sig for at kunne træde himmelspor ind i verden.

Mystik ses altså ikke her som en tilstand af noget ubeskriveligt, flygtigt eller teoretisk, men som praksisorienteret og handlende. Den undsiger sig på ingen måde pligten over for den jordiske næste, men har altid Gud som mellembestemmelse. Gud er for mystikeren ikke blot altings virkelighed, men er også en personlig kærlighedsrelation, som ikke kan underkastes undersøgelse. At leve forenet med denne absolutte kærlighed indebærer en ihærdig

psykologisk og åndelig proces, der medfører en fuldstændig gendannelse af et menneskes karakter, og en frisættelse af en ny eller måske snarere en latent form for bevidsthed, der kaldes ekstase eller forening. Mystik er ikke en bestemt mening om dette eller hint, den har intet til fælles med jagten på okkult viden, ej heller er den blot og bar kontemplation af det evige. Det er en organisk proces, hvorunder mennesket indoptages i og fortæres af Guds kærlighed, hvorved der etableres en bevidst relation til det absolutte. Denne bevægelse er ikke blot en pludselig indsigt i sandheden med stort "S", selvom sådanne indsigter kan forekomme glimtvis. Det er en velordnet bevægelse mod en stadig højere grad af virkelighed og en endnu tættere lighed med Gud i den forstand, at der gøres mere og mere plads til, at Gud handler i mystikeren, der må gøre det, Gud vil have gjort.

Hvor skal man begynde med de kvindelige mystikere?

Op gennem tiden har der været mange kvindelige mystikere, og flere ville være oplagte at beskæftige sig med i denne sammenhæng. Det gælder Hildegard af Bingen (1098-1179), abedisse, apoteker, digter, komponist, profet, lægekyndig, visionær og naturforsker. Hildegards helt særlige transcendent musik synges og spilles stadig og udgives på CD. Anne Lise Marstrand-Jørgensens roman fra 2009 har i en unik kombination af grundig research og eminent sproglig fremstilling gjort Hildegards liv, tankeverden og samtid tilgængelig.

En anden mulighed er Julian af Norwich (1342-1416), der på én gang er optaget af Gud som skaber, elsker og forsørger. Dertil kommer, at Julian, når hun står elskende midt i livet, også konfronteres med en stærk solidarisk med-lidenhed. Den kammer til tider over i en selvpinerisk lidelsesmystik, en fromhedsform man næsten ikke kan andet end at tage afstand fra. Tankevækkende er det dog, at det selvpineriske, når det, som det længe har været tilfældet, trænges ud af det religiøse rum, finder andre veje i form af unge kvinders selvskadende adfærd. Man sulter sig eller skærer i sig selv, nu i ren og skær afmagt, eksistentiel smerte og desperation. Eller uden solidaritet med nogen eller noget og kun drevet af tom pinefuld egen-ambition, slider man sig i stykker i trangen til det perfekte liv for det perfekte livs egen skyld.

Der er meget af værdi at hente hos Julian, der er blevet genopdaget i det 20. århundrede og er mere kendt nu end i sin samtid. Julians "Kærlighedens åbenbaring", der foreligger i to versioner er den første engelske prosatekst, man med sikkerhed ved er forfattet af en kvinde. Vi har den i glimrende dansk oversættelse fra 2010 ved Louise Øhrstrøm.

En tredje mulighed ville være at vende sig til Birgitta af Vadstena (1303-1373.) Den svenske adelskvinde, der efter at have født 8 børn i ægteskabet med Ulf, rejser Europa tyndt og med stor visionær kraft sætter sig op i mod sin tids samfundsmæssige og kirkelige forhold. Birgitta grundlægger den eneste nordiske klosterorden *O.Ss.S. – Ordo Sanctissimi Salvatoris* (Den Allerhelligste Frelsers Orden), Birgittaordenen. Siden 2006 har vi igen Birgittinerinder på dansk grund, nemlig i Maribo ikke langt fra den nuværende domkirke, som er den gamle Birgittinske klosterkirke, bygget efter de forskrifter Birgitta modtog i sine visioner. Den nuværende gren af ordenen er fornyet i det 20. årh. ved moder Elisabeth Hasselblad. Det er en semikontemplativ orden med en udadvendt gæstehus-aktivitet, som man i forbindelse med retrætevirksomhed nyder godt af, ligesom det for mange er til daglig opbyggelse og glæde, at de ved sig omfattet af Birgittasøstrenes forbøn.

De udvalgte

Når det ikke bliver hverken Hildegard, Julian eller Birgitta, der her særligt skal peges på, skyldes det, at tre andre i endnu højere grad melder sig som særligt velegnede til at belyse, hvordan de kvindelige mystikere kan ses som åndelige ressourcer i dag. Det drejer sig om de tre gange Terese: Teresa af Ávila, kaldet den store Terese (1515-1582), Thérèse af Lisieux, kaldet den lille Terese (1874-1897) samt Moder Teresa af Calcutta (1910-1997). Når valget falder på netop disse tre, skyldes det flere forhold: Dels at de levede i forskellige århundreder, de sidste to så tæt på vores egen tid, at kvindelige mystikere ikke blot kan affærdiges som et middelalderfænomen. Dels at de alle tre på én gang er drevet af stærke indre Kristus kald og af et skarpt blik for, hvordan dette kald skal udlevs i en kærlighedsforståelse, der kan ses som et tiltrængt korrektiv til nutidens noget ensidige følelsescentrerede kærlighedsopfattelse.

Teresa af Ávila

Inkarnationsklostret, som Teresa indtrådte i var præget af åndeligt forfald. Alligevel fandt Teresa stor glæde ved klosterlivet "...idet Gud forvandlede hendes sjæls tørke til ømhed". Beslutningen om klosterlivet gav Teresa en ny frihed. Hun opfattede ikke friheden som dét at kunne holde alle muligheder åbne. For Teresa er frihed og beslutsomhed nært forbundne. Hendes kærlighedsdefinition er kort og kontant: "Kærlighed består ikke i varme følelser, men i fast beslutsomhed og ønske om at være Gud til behag" (Livbjerg, 221). Under en lang sygdomsperiode fandt Teresa ind i stillebønnen, som gav hende rig åndelig næring. Da hun mod al forventning blev rask igen, blev hun meget søgt som samtalepartner. Klostret var et åbent sted, hvor man mødtes, hørte nyt om alt fra heltedåd til erfaringer med importvarer fra den nye verden, udvekslede erfaringer med urtemedicin eller sladrede. Teresa fulgte med i det hele, men indså efterhånden, at hun gik fra tidsfordriv til tidsfordriv (Livbjerg, 40), hendes bønsliv tørrede ud, den indre bøn hørte op, og hun nøjedes med at bede de mundtlige bønner, som var en del af klosterrytmen. Sådan har jeg som præst også erfaret, at de vandførende lag tørrer ud, hvis bønslivet begrænses til at bede gudstjenestens liturgiske bønner og et Fadervor i ny og næ. Teresa begyndte at skamme sig ved at vende sig til Gud i det fortrolige venskab, som det er at bede (Livbjerg, 41). I sin selvbiografi bebrejder hun sig selv, at denne kamp kommer til at fylde så meget, men den er netop opbyggelig for os almindelig mennesker. Den viser, at en ærlig selverkendelse er grundbetingelsen for et åndeligt liv. Teresa er ikke et overmenneske men et medmenneske.

Teresa som reformator

Egentlig havde Teresa fundet sig til rette med det bekvemme klosterliv. Samtidig kunne hun, der så lydighed som en integreret del af sit gudsforhold, ikke undsige sig det kald hun havde hørt: Hun skulle stifte en orden uden ejendom og opkalde den efter Sankt Josef. Til sin forfærdelse fik hun "ja" fra Karmeliterprovincialen, og mange af nonnerne skumlede. De fornemmede en mere enkel tilværelse vente sig forude. Og de fik ret. Teresas klostre blev

med tiden mange. De “uskoede” søstre og brødre, der hverken måtte besidde ejendom eller tigg, kom til at leve et liv i ydmyghed, stilhed og flittigt arbejde, til tider endda i stærk modsætning til tidligere ordensfæller. Teresa rejste resten af sit liv under ualmindeligt strabadserende forhold fra sted til sted og grundlagde klostre, ofte med modstandere og inkquisitionen lige i hælene. Her fik hun brug for al den robusthed, intelligens, organisations-talent og sans for tjenende lederskab, som Gud havde udstyret hende med. Hendes ven og broder i ånden, den noget yngre og lysende Gracián, beskriver Teresa som en kvindelig pendant til Paulus, der grundlagde klostre, som han grundlagde menigheder, og som efterfølgende styrede dem med sine breve.

Teresa som mystiker

Hele Teresas liv og aktivitet var grundet i den mystiske forening og i et venskab med Gud, der satte hende i stand til at handle. Men først sent i livet udtrykte hun sig skriftligt om de dele. På foranledning af sin skriftefader og vennen Gracián forfatter Teresa i 1577 sin berømte ”Castillo interior o Las moradas” – på dansk “Sjælens slot” eller mere dækkende, “Den indre borg”. Borgen som symbol er Teresa dybt fortrolig med, og hun får den indgivelse, at sjælen kan betragtes som en borg af krystal med mange rum, ligesom himmelen har mange boliger. Borgen skal forstås som et uendeligt rum, hvor man kan bevæge sig frit (Livbjerg, 190, 195). I beretningen om den indre borg tager hun læseren ved hånden og fører os gennem den menneskelige og åndelige udviklingsproces og slipper os ikke, før vi når målet: foreningen med vores ophav Gud og i hvis billede, vi er skabt – med det formål, at vi skal være et lem på legemet, og dermed til gavn for helheden og fællesskabet.

Terasas mystik i moderne sammenhæng

I en juletale fra 1959 tager Knud Hansen fra Askov sit udgangspunkt hos Teresa (Hansen, 22-30). Nemlig i hendes svar til en skeptiker, der på mange måder ikke adskiller sig fra vore dages skeptikere og nihilister, der hævder, at livet er en eneste vandring frem imod intet. Hertil svarer Teresa, at hun

ikke ved, hvor han kommer fra, og hvor han går hen, men om han ikke har bemærket, at han tørster. Det medgiver skeptikeren. Godt, siger Teresa, så gælder det om at drikke. Skeptikeren argumenterer på vanlig vis med sin tankes og fornufts uomgængelighed, hvortil Teresa svarer, at man skal være taknemmelig for begge dele men aldrig glemme, at forud for alt dette går tørsten. Knud Hansen griber fat i dette gennemgående tema hos Teresa: tørsten efter Gud. Bestemmelsen af mennesket som tørstende efter noget, det ikke kan skaffe sig selv er ikke mindre aktuel nu end i 1959. Psykologiske indsigter og landvindinger, allehånde terapier og ikke mindst materiel velstand har ikke kunnet slukke denne menneskelige grundtørst efter mening, tilhørsforhold og retning.

Men hvad stiller man op med det ekstraordinære? Teresa havde mystiske oplevelser og fortæller om de kvaler, man får, hvis man kommer rendende med den slags til en forsigtig og meget lidt erfaren skriftefar, der finder alting farligt (Teresa de Jesus, 56). Eller de bitre erfaringer hun har med halvstuderede røvere, som er forbavsede over alting, og som undsiger sig Guds almagt og lukker hjertets dør så fast i, at de ikke kan modtage Ham. Nej, tro aldrig, siger Teresa til sine medsøstre, at der er grænser for hvad Gud formår (Teresa de Jesus, 41). Med alderen bliver Teresa mere forbeholden over for ekstraordinære oplevelser og anser det for klogest ikke at beskæftige sig for meget med dem. Man mister intet derved, heller ikke hvis oplevelserne skulle være ægte. Her er Teresa helt i overensstemmelse med den kristne tradition, som også Jesuiterordenens stifter Ignatius af Loyola har som hovedhjørnesten i sin spiritualitet, nemlig dette at kunne skelne mellem ånderne, mellem sandt og falsk, mellem den dybe åndelige erfaring og dens psykiske virkning. I det stykke har vi brug for oprustning. De fleste af os præster har hverken en skriftefar eller åndelige vejledere og kommer således nemt til at stå som dem, Teresa kalder halvstuderede røvere, der er forbavsede over alting. Vi er intellektuelt veludrustede, men åndelige tumlinge. Vi har brug for at tænke og handle mere radikalt i åndelige anliggender.

Thérèse af Lisieux

Thérèse af Lisieux er den af de tre Tereser, jeg har beskæftiget mig mest indgående med, idet jeg under en studieorlov i 2008 sammenlignede hendes teologi og tænkning med Luthers (jvf. [www.horbelevkirke/Martin og Thérèse på tværs](http://www.horbelevkirke/Martin%20og%20Therese%20pa%20tværs)). Årsagen til, at dette arbejde overhovedet kom i stand, var præcis den åndelige tørst, som Teresa af Ávila og Knud Hansen taler om. Thérèse af Lisieux er på mange måder original og radikal, selvom hun selv siger det stik modsatte: "Hos mig finder man noget for enhver smag undtagen for den, der søger det ekstraordinære". I det ydre er det eneste ekstraordinære ved Thérèse hendes usædvanlige vej til klostret og en åndelig modenhed, der langt overstiger hendes alder. Allerede i 9 års alderen ved hun, at hun vil være nonne, indtræder efter en sej kamp i klostret allerede som 15 årig og dør kun 24 år gammel. Et kort, intenst liv. Alt hos Thérèse foregår i ubemærkethed på de indre linjer, i det helt små og uden, at verden opdager spor. Hun skriver først og fremmest af lydighed og bliver først mod slutningen af sit liv klar over, at dele af hendes skrifter muligvis vil blive brugt i forbindelse med den nekrolog, der ved enhver nonnes død traditionelt rundsendes til de andre karmeliterklostre.

Brudemetaforikken

Brudemetaforikken er gennemgående hos de kvindelige mystikere, og det gælder også for Thérèse. Dette billede kan virke fremmed, sentimentalt og kvalmt. Eller det udpeges som en måde, hvorpå de, der er gået i kloster, ad bagvejen henter tilbage, hvad de har givet afkald på gennem kyskhedsløftet. Er der ikke bare tale om en ung sund kvindes ubevidste eller raffinerede sublimering af seksualiteten? Det kan ikke udelukkes, for seksualitet er en vældig drift. Som sekulære er vi hurtige til at udpege religion som erstatning for seksualitet. Måske er det i virkeligheden omvendt? Håber vi, at det sekulære rums kraftige eksponering af det seksuelle vil overdøve behovet for religiøse markører i det offentlige rum? Under alle omstændigheder er det måske Thérèses og de andre kvindelige mystikers fordel, at de som kvinder ikke generer sig for at vise, at kærligheden til Gud kan være mindst lige så li-

denskabelig som menneskelige kærlighedsforhold. At der ikke nødvendigvis er en modsætning mellem eros og agape, men at de er komplementære. At kærlighed ikke kan reduceres til blot og bar agape, den opofrende kærlighed, men også altid er eros, dvs. længsel efter nærhed og samvær. Thérèse sondrer mellem “l’union og l’unité” altså mellem forening og enhed. I foreningen er der stadig tale om to personer, i enheden er man ét. Lad os da blive én i Kristus, siger hun med en skjult henvisning til Gal. 3,28. Der er altså for Thérèse tale om en total enhed, men i et eskatologisk perspektiv, idet der mellem vielsen og bryllupsfesten ligger en tid, som Thérèse bruger til at komme til at ligne sin himmelske brudgom mere og mere og søge forening med ham – og det gør hun ad sin lille vej.

Thérèses lille vej

Karmeliterordenen har et stærkt kontemplativt islæt, men det kontemplative er ikke Thérèses stærkeste side. Stillebønnen falder hende vanskelig, og sommetider falder hun ligefrem i søvn. Det bebrejder hun imidlertid ikke sig selv, men tager bønnen med sig ud i alt, hvad hun gør resten af dagen ved at takke for dét, der møder hende, ikke mindst for de små eller større uretmæssigheder, der begås mod hende, og som hun ikke imødegår, men finder sig i. Hun siger: “Jeg vil hellere tage imod tusind bebrejdelser end selv at fremføre én eneste.” Hendes gerning er at ligne Kristus ved at give afkald i kærlighed. Helt på linje med Luther kan Thérèse således sige til en af de novicer, som hun har ansvar for at undervise, at hun er alt for bange for Gud og derved viser hun i virkeligheden mangel på tro og tillid til hans kærlighed. For Thérèse er kærligheden det eneste, hun stoler på, og da Gud er kærlighed fylder han alt og kan transformere alt. Thérèse er overbevist om, at kærligheden kan drage nytte af alt, hvad den finder hos hende, af det gode såvel som det onde, ja, at den kan forvandle hendes sjæl til sig! Således er Thérèse selv hele tiden i gang med at lade alt transformeres ved den kærlighed, der ikke er følelse men handling: De nonner hun synes mindst om, viser hun størst venlighed og opmærksomhed. En medsøster har en hæsleg vane med at skære tænder under stillebønnen, og Thérèse er ved at blive vanvittig af det, men transformerer den ubehagelige lyd, så den får karakter af en him-

melsk koncert. En anden nonne kan ikke tåle friske blomster, som Thérèse elsker, så hun afstår fra at hente dem indenfor af hensyn til den anden. En dag, da hun er ved at placere en silkerose ved en statue af Jesusbarnet, kommer den allergiske medsøster forbi og skal lige til at give hende en reprimande. I stedet for at lade det ske og derved udstille den andens fejltagelse kommer Thérèse hende i forkøbet og siger: "Se, er det ikke fantastisk, hvor naturtro silkeblomster kan fremstilles nu til dags! Man skulle tro, at denne her lige var plukket i haven." Kærlighed skjuler en mangfoldighed af synder! Eksemplerne på Thérèses små afkald, der udgør hendes lille vej, er legio. Og der er i dem meget at hente til gavn for vores koleriske, individualistiske kultur, hvor ingen finder sig i noget og dermed heller ikke finder hverken sig selv, det andet menneske eller Gud.

Den mørke nat og troen

Man kunne fristes til at konkludere, at de ekstraordinære oplevelser og intense erfaringer af Guds nærvær, der bliver mystikerne til del, gør troen overflødig. At det ikke er tilfældet ses i høj grad af de sidste 18 måneder af Thérèse af Lisieux's liv: "I løbet af de ellers så glædesfyldte påskedage lod Jesus mig føle, at der virkelig findes sjæle, som ikke har tro. Han lod min sjæl blive overvældet af det tætteste mørke og tanken om Himlen, der havde været mig så kær, gav ikke længere anledning til andet end kamp og kval" (Six 1996, 250). Thérèse dør 18 måneder senere, uden at trosmørket er lettet. Både Gud og himmel var skjult i en grad, at de faktisk var ophørt med at eksistere. Man har forsøgt sig med at sige, at hun kun mistede troen på, om Gud og himlen var til for *hende*, men sandheden er snarere, at hun får den tanke, at de ikke fandtes overhovedet. At det hele ender i intetheden. Hun forsøger forgæves at unde sit udmattede hjerte et lille hvil fra de skygger, der lister rundt omkring og som hånende siger: "Du drømmer om lyset, om et fædreland indhyllet i den lifligste duft, du drømmer om evigt at eje skaberen af alle disse underværker. Du tror, at du en dag skal slippe ud af den tåge, der omgiver dig! Kom an, kom an! Glæd dig til døden, den vil ikke give dig det, du håber på, men endnu dybere nat, intethedens nat!" (Sainte Thérèse, 252).

Trods den tiltagende fysiske svaghed og tvivlen, der martrer, reagerer Thérèse ikke med fortvivlelse, men med radikal tro. Hun accepterer at spise smertens brød og ikke rejse sig fra dette bitterhedens bord, hvor de stakkels syndere, dvs. de ikke troende, sidder, før den dag Gud har bestemt.

På den led tager Thérèse et skridt helt ind i det moderne. Hun vil også kunne sige agnostikere og ateister noget. Man kunne umiddelbart synes, at hun egner sig dårligt til det hverv, hun som altid havde indåndet troen så naturligt, som hun indåndede luften. Men hun er særdeles velegnet, fordi hun indefra har erfaret den største trosvished og det dybeste trosmørke. Herom udtrykker hun sig ikke i religiøse florumvundne vendinger, men pinagtigt nøgternt. Hun siger: “Nu synger jeg kun det, jeg VIL tro.” (Sainte Thérèse, 254). Nu er der virkelig kun den nøgne tro tilbage, en tro, der har mistet fornemmelsen for sin genstand. Før havde der mellem Thérèses tro og Gud kun været et tyndt transparent forhæng, nu rejser der sig i stedet en mur, der går fra jord til himmel og dækker firmamentet og stjernerne. Hendes faste tillid til det, hun håber på, men ikke ser, svigter ikke. Hun gør det næsten umulige: bevarer midt i tvivlen en genstandsløs tillid. Af alle afkald var dette sidste uden tvivl det sværeste og det største. Det var ikke bare endnu et afkald, men *afkaldet*. Det var ikke bare endnu en sorg, men *sorgen*. Heldige er de, der ikke ser og dog tror. Hermed er vi fremme ved den sidste, men absolut ikke den mindste af de tre Tereser, som til verdens forbløffelse skulle vise sig at have levet det meste af sit lange liv i dette trosmørke, samtidig med at hun formåede at gøre det, Gud ville have gjort.

Moder Teresa af Calcutta – kærlighedens missionær

Moder Teresa af Calcutta er uden tvivl den mest kendte af de tre og den længst levende. Hun blev 87 år. I 1929 indtræder hun i den apostolske Loreto-orden i Irland, men er mest kendt som den, der i 1947 grundlagde det nu verdensomspændende fællesskab “Kærlighedens missionærer”. Det gjorde hun for at kunne være fuldstændig fri i den fattigdom, hun fornemmede, at Gud ønskede (Teresa 2008, 68), og for at kunne give sig hen i livslang tjeneste for de allerfattigste i Calcuttas slumkvarterer. Moder Teresas kald var i bogstaveligste forstand at lyse for dem, der sidder i mørkets og dødens skygge.

Hun blev en legende og verdenseje allerede i levende live. Efter hendes død kom det imidlertid frem, at den Moder Teresa, som verden og selv de nærmeste medarbejdere havde kendt som en lysende, smilende munter og utrættelig giver, i virkeligheden langt det meste af sit liv befandt sig i det samme trosmørke, som Thérèse af Lisieux henlevede sine sidste måneder i. Moder Teresa accepterede at følge Kristus efter ved også at erfare hans ensomhed, og samtidig klyngede hun sig til den nøgne tro og blev ved med at forsikre alle andre om det Kristi nærvær i lidelsen, som hun ikke selv kunne mærke som andet end kulde og tomhed (Teresa 2008, 274-275). Fx skriver hun i sine retrætenoter fra 1959: "Der var en brændende ildhu i min sjæl efter sjæle fra barndommen, indtil jeg sagde "ja" til Gud, så er det hele væk. Nu tror jeg ikke." (Teresa 2008, 327). Moder Teresa forblev som sine to navnesøstre lydige i kaldet på en måde, der kan være vanskelig at forstå, endsige rumme. Meget mod hendes vilje er såvel den guddommelige inspiration, som dannede grundlaget for "Kærlighedens missionærer" som trosmørket, der herskede i Moder Teresas indre i næsten 50 år, kommet til offentlighedens kendskab. Gang på gang tryglede hun sine foresatte om, at dokumenterne, der fortalte om inspirationen, måtte blive tilintetgjort, idet hun var bange for, at hun ville få en forgrundsstilling, der tilkom Gud alene (Teresa 2008, 16). Også trosmørket kendte kun hendes skiftende skriftefædre til, og hun omtalte det kun, fordi hun fornemmede, at Gud opfordrede hende til det. Hendes egne personlige præferencer var underordnede. Modtagerne af brevene var de første til at indse, at mørket var et centralt element i hendes kald, og at det kunne være til opbyggelse og trøst for andre, at netop hun kendte til dette mørke. Moder Teresa måtte acceptere, at ikke engang dette mørke tilhørte hende, men måtte afsløres for at kaste lys ind i den verden, hun så brændende ønskede at tjene." Kærlighedens missionærer" findes nu også i Danmark. I en nedlagt fabriksdal på Nørrebro har 4 nonner i 16 år modtaget og bispist dem, der ikke har andre steder at gå hen. På spørgsmålet om hvad der driver dem, lyder svaret som talt ud af Moder Teresas mund: "Kristi kærlighed, uden den blev vi ikke længe."

Konklusion

Denne artikel kan selvfølgelig på ingen måde yde disse tre kvinder nogen som helst form for retfærdighed.

Men måske kan den tjene som en appetitvækker både i forhold til dem og andre kvindelige mystikere, og få os til at se dem som en åndelig ressource på et tidspunkt i historien, hvor mange har fået alt for meget af det meste, og samtidig sulter, tørster og længes efter noget, som de måske ikke engang kan sætte navn på. Mystikerne er radikale. I bogstavelig forstand. Radix betyder rod, og mystikerne lever netop fra roden af deres inderste, som er tilhørsfoldet til Gud. En mystiker er altså én, der ved sin dybe forankring i Gud, har fået klaret blikket for, hvad Gud vil have gjort, og som giver Gud plads til at handle i sig. Mystikerne træder Himmelspor ind i verden. Mystikerne i den forstand først og sidst tjenere. De er, al ufuldkommenhed til trods, den fortsatte Kristusinkarnation på vej mod det sted, hvor Gud bliver alt i alle. En inspiration til enhver i forhold til at erkende sine egne fejl og lade de andres være, trække sine projektioner hjem, blive sig selv i betydningen at blive dét menneske, Gud har skabt og kaldet én til at være. De kan inspirere til at genopdage lydighed, som noget der ikke bare er for nikkedukker og småpiger, men det mest krævende og værdifulde af alt: At lytte efter Guds kald og følge det. Blive det levende menneske, Gud har sin ære i.

Litteratur

Hansen, Knud: "Den hellige Teresa" i *Den signede stund, den midnatstid, Tolv taler af Knud Hansen*, Vejle 2012.

Livbjerg, Grethe: *Teresa af Ávila, venskabet mystiker*, København 2012.

Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus: *Manuscrits autobiographiques*, France 1959.

Six, Jean-François: *Thérèse de Lisieux par elle-même. Tous ses Écrits de paques 1896 (5 avril) à sa mort (30 septembre 1897) L'épreuve et la grace*. Paris 1997.

Mette Marie Trankjær

Six, Jean-François: *Thérèse de Lisieux par elle-même* tous ses Écrits de son entrée au Carmel (9. avril 1888) à Noël 1894, Scrupules et humiliations Paris 1997.

Six, Jean-François: *The Last Eighteen Months in the Life of Thérèse of Lisieux*, London SCM Press Ltd 1996.

Teresa (Mother): *Kom og vær mit lys*, København 2008.

Teresa de Jesus: *Sjælens slot*, København 1952.

Underhill, Evelyn: "Mysticism" *The Nature and Development of Spiritual Consciousness* Oxford 1993.

Mette Marie Trankjær, sognepræst
E-mail: mtr@km.dk

Trosgrupper for præster i Haderslev Stift

Lone Vesterdal

Historien bag trosgrupper i Haderslev Stift

“Vores erfaring af Gud er på én gang, at han er den bortvendte og ligeglade, og at vi kan have et forhold til Gud. Hvis vi undlader at betænke Guds skjulthed og fremmedhed, så bliver al vores tale om Gud til lutter projektioner og alt for menneskelig skønsnak om den rare Gud fader i himlen. Når vi taler om Gud som den gode fader, så skal vi samtidig tale om vores erfaring af Gud som den ligeglade, der er døv over for vore bønner”.

Sådan skrev Jakob Wolf i *Præsteforeningens Blad* (2006, nr. 29, s. 566) i en prædikenvejledning til 9. søndag efter trinitatis, hvor temaet er den kærlige Gud, der hører vores bøn. Hans pointe i prædikenvejledningen var, at en troværdig prædiken naturligvis *også* må tage udgangspunkt i, at Gud ikke altid opleves som kærlig. Uden denne inddragelse af erfaringen bliver forkyndelsen virkelighedsfjern skønmaling, som menigheden bliver fremmedgjort i forhold til. Og ikke bare er det menigheden, der bliver fremmedgjort. Nærmest endnu værre er det for præsten, der søndag efter søndag skal skøjte hen over de erfaringer, der *også* findes, i bestræbelsen på at forkynde en kærlig Gud. I bedste fald får præsten langtidskvalme. I værste fald bliver han eller hun udbrændt. Lignende erfaring kommer til udtryk i norske Tomas Sjødins fine beretning fra et liv med alvorligt syge børn, *Når løvet falder, ser*

man længere fra vort køkkenvindue (1996), hvor han beskriver oplevelsen af at leve med to modsatte trosbekendelser i sig: Den apostolske, som jævnligt bekendes sammen med menigheden, og så den private, der lever sit eget skjulte, indre liv og som handler om Gud som en fraværende, ligegyldig Gud. Problemet er ikke, at begge bekendelser findes og er sande udtryk. Problemet er, at den sidste ofte lever et hengemt og dermed undergravende liv. Det gør den farlig. I dens spor ses ofte udbrændthed.

På et stiftskonvent i 2006 for præster i Haderslev Stift gav sogne- og sygehuspræst Preben Kok udtryk for netop denne sammenhæng i en samtale om fænomenet "udbrændthed" blandt præster. Mere præcis beskrev han, hvordan hovedparten af de præster med udbrændthedsdiagnosen, som han havde haft samtaler med, var præster, der forsvarede Gud. Denne konstatering greb daværende biskop Niels Henrik Arendt som en udfordring og bad Preben Kok arrangere en temadag for præster i Haderslev Stift.

På denne baggrund blev der den 8. november 2006 holdt en temadag på den gamle Latinskole i Haderslev med titlen: "*Forsvarer du Gud eller forsvarer Gud dig?*"

Temadagen var tilrettelagt i et samarbejde mellem Preben Kok og en arbejdsvejledningsgruppe under stiftet. Dagens program bestod af tre forskellige oplæg omkring sammenhængen mellem udbrændthed og dette at forsvare Gud.

De tre oplæg blev holdt af hh. Preben Kok, sogne- og sygehuspræst Jeanette König, begge Vejle Sygehus og undertegnede. Flere end 60 præster fra stiftet deltog i temadagen.

Efter oplæg og samtale mellem de fremmødte præster, blev der mulighed for at tilmelde sig et videre forløb i såkaldte trosgrupper.

Forløbet med trosgrupper

Flere end 25 præster meldte sig til trosgrupper. Ud af denne gruppe blev der dannet seks hold, der mødtes i alt fire gange á to timer.

Oplægget til trosgruppernes arbejde fulgte to spor:

Det ene spor var at give hver enkelt præst mulighed for at fortælle sin tros-historie til de andre i gruppen på en ny måde. Normalt er reaktionen efter

at have hørt noget så personligt, at man siger “tak for den viste tillid”. Men på linje med et synspunkt i den narrative terapi, blev der i trosgrupperne givet respons på det hørte – både gennem spejling og kommentarer – for ellers vil der være vigtige punkter i troshistorien, som fortælleren ikke selv er opmærksom på.

Formålet med at fortælle sin troshistorie til kolleger var og er således at blive bevidst om, hvilke ressourcer der er i troen?

Det andet spor fulgte tanken om, at vi alle er Guds børn og dermed har barnekår hos den Gud, som vi, som hans børn, kan både klage til og undre os over. Og sige tak til. Ofte sker det, at vi, i bestræbelsen på at fastholde vore menigheder i deres status som Guds børn, kommer til at indtage rollen som Guds støttepædagoger. Det andet spor i trosgrupperne var derfor at hjælpe hinanden til at fastholde, at vi *ikke* som præster er støttepædagoger, snarere menighedernes forsangere i et klagekor eller takkekor over for Gud.

Til denne del af arbejdet i trosgrupperne blev der fremstillet et skema, som vi brugte som skabelon for samtalerne. Formålet var at holde fokus på én bestemt refleksion, nemlig: Hvilket barn er jeg selv i flokken af Guds børn? Skabelonen skulle hjælpe til med at fastholde, at præsten *ikke* er Herrens støttepædagog. Opgaven er at undgå at bringe sig selv i fare for udbændthed ved at forsvare og forklare Gud i lange baner. At blive fastholdt i sin status som barn hos Gud indebærer retten til *heller* ikke at forstå, til at klage, til at undre sig og til at spørge. På egne og på menighedens vegne. Denne samtale, viser al erfaring, er der energi og kræfter i. Forsvaret og forklaringen af Gud, viser erfaringen, trækker energien ud og mindsker kræfterne.

Trosgrupperne havde hjælp til denne refleksion i nedenstående skema, som blev uddelt i de forskellige grupper:

“Forsvarer du Gud eller forsvarer Gud dig?”

- 1) Fortæl din troshistorie – eller en vigtig del af den.
- 2) Hvad betyder den for dig?

3) Hvilken rolle spiller du i den – hvilket barn er du i Guds børneflokk?

- den velopdragne, pligtopfyldende, ansvarsbevidst
Fx Martha?
Den hjemmeboende søn i lignelsen om “Den fortabte søn”
- den krævende, ansvarsløse
Fx Sønnen der rejser bort i lignelsen om
“Den fortabte søn”
- den ubetydelige
Fx En i skaren
En af dem ved Betesdas Dam
- den hengivne
Fx Maria – Marthas søster
Johannes – disciplen, som blev stående ved korset
- den uacceptable
Fx Kain – Zakæus
Maria Magdalene
- den påtrængende og ansvarsbevidste
Fx: Den kongelige embedsmand, hvis søn var syg
Den kananæiske kvinde, hvis datter er syg
- den magtesløse
Fx Den lamme, der bæres af fire venner til Jesus
- den tvivlende
Fx Thomas
- den tøvende
Fx Nikodemus

Trosgrupper for præster i Haderslev Stift

- den uretfædigt behandlede
Fx Job
- den

4) Hvad siger du til Gud?

- Beder du om kræfter til at være “god nok” – jvf. farisæeren,
der takker i templet
- Beder du om nåden, fordi det ikke er muligt at være “god nok”
- Gør du begge dele – alt efter situationen.
-

Særligt i forbindelse med udbrændthed:

5) Er det i din troshistorie relevant at du benytter dig af din barneret – og gør du det? Jvf. Mark 10,13-16

6) Hvad skal der til, for at du kan gøre det?

A) Er Gud straffende, hvis du ikke gør, som Han siger?

- Referer til 1 Kor 13,7: “Kærligheden tåler alt
- Kristus på korset: “Min Gud, hvorfor har du forladt mig?”
- Hvad er det relevant at sige til Gud?
- Begynd samtalen med Gud i det, der allerede må siges og føj lidt efter lidt når/hvis modet kommer – det nye til.

B) Er Gud for svag til at forsvare dig?

- Jeg skal takke dig fra Gud, fordi du ikke belaster Ham for meget. Han kan nemlig ikke holde til at have al magt i himlen og på jorden.
- Hvad er det relevant at sige til Gud?
- Begynd samtalen med Gud i det, der allerede må siges og føj lidt efter lidt når/hvis modet kommer – det nye til.

C) Er Gud

7) Vi skal hjælpe hinanden til at være ærlige, når vi henvender os til Gud. Hvad der kommer ud af det, har vi ikke magt over.

Vi skal plante og vande; men det er Gud, der giver væksten (1 Kor 3,6-7).

(Ovenstående skema er udarbejdet af sogne-og sygehuspræst Preben Kok, Engum sogn, Vejle Provsti).

Grupperne mødtes privat eller i de forskellige kirker/sognegårde. Deltagerne i den arbejdsvejledningsgruppe, som var medarrangør af temadagen, var leder af hver sin trosgruppe og sørgede for at indkalde grupperne til møde og var også ansvarlige for at lede processen ved hver mødegang. Flere præster gav udtryk for, at det var en ny og anderledes måde at tale sammen på, og at fokus i samtalerne var rettet mod helt centrale, personlige erfaringer, som, trods deres væsentlige karakter, ikke var noget, man som kolleger er vant til at tale med hinanden om.

Tilbageblik over forløbet med trosgrupper i Haderslev Stift

Siden temadagen *“Forsvarer du Gud eller forsvarer Gud dig?”* og arbejdet i trosgrupperne i 2006 har andre stifter og provstier taget stafetten op.

Initiativet er blevet gentaget i Viborg Stift, i Lolland-Falsters Stift og i Esbjerg og Slagelse Provsti. I Viborg og i Lolland-Falster foregik det på samme måde som i Haderslev med en temadag omkring udbrændthed og derefter etablering af trosgrupper. I Slagelse og Esbjerg er det provsterne, der har henvendt sig til Preben Kok og efterfølgende har inviteret provstiets præster til at tilmelde sig trosgrupper.

Som udgangspunkt var der i Haderslev ikke lagt op til, at grupperne skulle evaluere processen efter de fire møder. Dette er heller ikke blevet gjort.

Målet var ikke at begynde en proces, der skulle munde ud i et målbart resultat. Målet var derimod at anspore præster til egen refleksion og kollegial refleksion. Dette er blot at følge en gammel tråd i præstegerningen som siger, at en præst /sjælesørger også selv skal have en præst/ sjælesørger, fordi det er en naturlighed og samtidig også sikrer, at professionalismen er i orden.

Lone Vesterdal, sognepræst ved Bramdrup Kirke, Kolding Provsti.

E-mail: love@km.dk

Christfulness som åndelig praksis for det moderne menneske

Lene Skovmark

Åndelig vejledning som livshjælp

Det moderne menneske efterspørger redskaber til at kende sig selv og udvikle sine personlige kompetencer. I den kristne spiritualitet findes potentiale for åndelig vækst og modning, så det giver god mening at se åndelig vejledning som kirkens svar på coaching og mentoring i det nyåndelige miljø såvel som i arbejdslivet. Længsel efter spiritualitet og selvudvikling kan tolkes som et mere eller mindre bevidst ønske om at udfolde det liv og de potentialer, vi som mennesker er skabt med, og som Skaberen ønsker at kalde frem i os.

Jeg har i mange år arbejdet med formidling af kristen spiritualitet og givet åndelig vejledning inden for kirken og i det nyåndelige miljø. Jeg oplever, at folk ikke vil nøjes med ord og noget at *tro* på, men efterspørger noget at *leve* på og en vej at gå. Det er netop essensen i den åndelige vejledning, som kan beskrives som en *livshjælp på vejen mod at blive helt menneske og til at finde Gud i alt og alle.*

Åndelig vejledning og Christfulness

Traditionen for åndelig vejledning går tilbage til ørkenfædrene (3.-4. århundrede) og udfoldes senere i den østortodokse tradition. I det tidlige munkevæsen var den åndelige vejledning en hjælp til at opnå indre helbre-

delse, til at blive hel. Op igennem kirkens historie var det overordnede mål for *sjælehyrderne*, som vejlederne blev kaldt, at hjælpe mennesket til overvindelse af synden og at føre det mod fuldkommenhed for Gud i Kristus. Åndelig vejledning var en form for karakterdannelse, der sigtede mod en ligedannelse med Kristus hos Guds folk.

Denne oprindelige, dynamiske forståelse af åndelig vejledning genfindes i Christfulness, der netop handler om at være fyldt af Kristus. Hensigten med menneskelivet er at bære de samme kvaliteter som Jesus havde i sit menneskeliv, nemlig at være gennemstrømmet af Guds nærvær og kærlighed. Målet er et fuldt udfoldet liv i tjeneste for næsten og skaberværket.

Christfulness er på én gang en kvalitet og en åndelig praksis. Som kvalitet er Christfulness den fylde af Kristus, som vi er bestemt til at nå og kaldede til at stræbe efter. Christfulness som meditation er en åndelig praksis, der fremmer denne proces.

Christfulness og Mindfulness

Christfulness er udviklet af missionspræst Ole Skjerbæk Madsen og er en udfoldelse af klassisk kristen åndelighed i mødet med østligt inspirerede selvudviklingskurser og meditationsformer, som for eksempel Mindfulness. Ordet er nyt, men indholdet er velkendt, både hvad angår det teologiske indhold og den åndelige praksis.

Christfulness kan ses som en komplementær praksis til Mindfulness og har nogle af de samme kvaliteter:

- at modvirke stress
- at møde andre mennesker og tilværelsen uden (for)dom
- at lede til et opbrud fra gamle mønstre
- at hjælpe til opmærksomt nærvær i nuet

Christfulness indeholder aspekter, som man som kristen kan savne i Mindfulness, nemlig den transcendent dimension og bevidstheden om mennesket i relationer og som et ansvarligt væsen. Den ikke-dømmende holdning i Mindfulness kan føre til et uengageret og uforpligtende forhold til andre mennesker og til lidelsen i verden. I Christfulness forstås mennesket ikke

blot ud fra sig selv, men også ud fra dets relation til Gud og til andre mennesker. For den kristne motiveres den ikke-dømmende holdning til medmennesket af Jesu måde at færdes blandt mennesker på. Som skabt i Guds billede står mennesket i en tjenende relation til medskabningen.

De fire faser

Vejen kan beskrives i fire faser, som varer livet igennem som i en spiralbevægelse.

Kristus med mig

Den kristne vandring begynder med en tro på og en bevidsthed om at jeg er Guds barn, elsket og villet af Gud. At Gud i Jesus Kristus er med på min livsvej giver en erfaring af tryghed og vished. Vi begynder vores liv som kristne med løftet i dåben om, at Jesus er med os alle dage indtil verdens ende. Jesus er hyrden som helt og fuldt er der for fårene og giver sit liv for dem. Guds kærlighed i Kristus omgiver os til alle sider, og ingen magt i verden kan skille os fra Guds kærlighed.

Kristus i mig

Ud fra forvisningen om, at Gud i Kristus er med mig vendes opmærksomheden mod Guds nærvær *i* mig. Mennesket er skabt i Guds billede med det formål at vokse til lighed med Gud. Jesus Kristus er Guds udtrykte billede og billedet på det fuldt udfoldede menneskeliv. Dette billede er hos mennesket tilsmudset og skal renses fra falske forestillinger om Gud, mig selv og andre. Mystikeren(!) og apostelen Paulus beskriver flere steder denne indre virkelighed og ønsker for menigheden, at Kristus må bo ved troen i deres hjerter og få skikkelse i dem (Ef 3,17, Gal 4,19). Paulus ønsker at føre "ethvert menneske frem som fuldkomment i Kristus" (Kol 1,27-28). Det er netop, hvad Christfulness drejer sig om.

Kristus i dig

Christfulness fører til, at vi begynder at se andre mennesker og vore medskabninger med nye øjne. Det fører til opmærksomt nærvær i verden, hvor vi

spejder efter Guds billede i den anden. Som mennesker er vi dybt forbundne. Jesus formaner os til at elske vore fjender, eller dybest set ikke betragte andre mennesker som fjender, men som medmennesker, der alle er skabt til at være Guds børn. Det indebærer også, at vi må anerkende andres længsel og religiøse søgen, selv om de går andre veje.

Jeg / vi i Kristus

Når vi erfarer os omgivet af Guds kærlighed i Jesus Kristus og gennemtrængt af denne kærlighed, oplever vi at være helt os selv, nemlig Guds elskede børn. Da kan Guds billede lyse klart i os og skinne fra os ud i verden. Christfulness begynder med en erfaring af Guds nærvær i mit liv og fører til en vision om en fornyet og genoprettet menneskehed, som er Kristi legeme. Denne virkelighed gribes i håbet og kommer til udtryk i nadveren, hvor Kristus får krop i verden.

Christfulness som bønsspraksis

Christfulness som åndelig praksis er en form for guidet meditation, der indtager forestillingsevnen og styrker den personlige relation til Kristus. Som åndelig praksis kan Christfulness bruges i ens personlige bønsliv og i forbønnen for andre mennesker. Den kan anvendes i forbindelse med sjælesorg eller i en gruppe. Man opfordrer folk til at overgive deres smerte og bekymringer til Jesus og modtage fred, lys og kærlighed fra Jesu åbne hjerte.

Jeg har god erfaring med at lede Christfulness meditation for mennesker, både inden for kirken og i det nyåndelige miljø. Her udtrykker to personer, hvordan de har oplevet en Christfulness meditation.

“Da jeg hengav mig til Gud med åbent hjerte under meditationen, blev det så åbenbart klart for mig at jeg ikke kunne andet end at give Gud alle mine bekymringer/tunge tanker/uro. Han modtog mig med stor kærlighed og nærvær. Jeg følte det så let og naturligt og modtog fred og kærlighed, som igen kunne give videre til andre. Jeg følte mig rensset og fyldt med ny styrke og kærlighed efter meditationen.”

Christfulness som åndelig praksis for det moderne menneske

“Det var en utrolig blid oplevelse og med masser af kærlighed strømmende imod mig – også en stor følelse af ikke at stå alene men blive båret og tilhøre et åndeligt fællesskab – det er meget anderledes for mig end den praksis jeg ellers anvender... Der er noget meget stærkt i at henvende sig direkte til en kendt bevidsthed (Kristus) og så blive mødt. Det gør andre måske også med andre mestre eller guder, men for mig er det langt mere nærværende når jeg er vokset op i en kristen tradition/land.”

Beskrivelse af en guidet meditation

Sæt dig godt til rette. Luk øjnene, mærk gulvet under dine fødder...

Bevar jordforbindelsen, men lad opmærksomheden glide over i dit åndedræt... mærk din vejtrækning...

Saml nu opmærksomheden i hjertet, og hvil i hjertet...

Forestil dig Jesus Kristus foran dig; bemærk hans hjerte, som er helt åbent hen imod dig. Slap af i hans nærvær... Træk vejret roligt... Hvil i dit åndedræt i Jesu Kristi nærvær...

Giv med din udånding slip på alt, hvad der tynger dig, gamle forestillinger om dig selv, andre, Gud... lad det strømme mod Jesu åbne hjerte...

Når du ånder ind, så tag imod fred, glæde og kærlighed fra Jesu Kristi hjerte...

For hver udånding renses dit hjerte og dit sind mere og mere... Og for hver indånding bor Kristus i stadig rigere mål i dit hjerte og i dit sind...

(man kan spille musik i nogle minutter, hvis meditationen foregår i en gruppe)

I den sidste del af meditationen kan du på udåndingen give Jesu Kristi fred og glæde videre til dine relationer og verden omkring dig...

Må Guds fred, som overgår al forstand, bevare dit hjerte og tanker i Kristus Jesus, vor Herre.

Andre Christfulness bønner

To bønner fra den kristne tradition kan anvendes i forbindelse med Christfulness meditation, da de er en meditation over Jesu navn og fører til bevidsthed om Jesu nærvær og en indoptagelse af Jesus og hans egenskaber.

Jesusbønnen

Jesusbønnen, også kaldet hjertebønnen, er en klassisk trospraksis, som handler om Kristus i mig. Den har sin oprindelse hos ørkenfædrene og udviklet i Østortodokse Kirke. Bønnen følger åndedrættets rytme og lyder: *Jesus Kristus, Guds søn – forbarm dig over mig* (jf. Jesu møde med den blinde Bartimæus, Mark 10,46-52). Ved hver udånding overgiver du dig til Jesu navn og dør fra dig selv. Ved indåndingen modtager du Jesu Kristi navn og alt, hvad navnet rummer.

Under indåndingen tænker du – *Jesus Kristus, Guds Søn*
Under udåndingen – *forbarm dig over mig.*

Sankt Patricks brynje

Bønnen “Sankt Patricks brynje” stammer fra den keltiske tradition og be styrker troen på og erfaringen af at være omsluttet af Kristus. Den kan bruges som en del af en guidet Christfulness meditationen.

Kristus foran dig
Kristus bagved dig
Kristus ved din højre side
Kristus ved din venstre side
Kristus under dig
Kristus over dig
Kristus omkring dig
Kristus i dig

Litteratur

Madsen, Ole Skjerbæk 2012: *Christfulness*. Areopagos Forlag.

Skovmark, Lene 2008: *Åndelig vejledning – sjælesorgens dybdedimension*. Teologisk afhandling. Findes på www.aabentland.dk

Lene Skovmark

E-mail: lene.skovmark@mail.dk

Katekumenatet – en voksenalvej til tro

Line Hage

Hvorfor går de mange åndeligt søgende danskere ikke som det første hen i deres lokale sognekirke? Hvilket sprog benytter man til at tale om det højeste og dybeste i tilværelsen, hvis man ikke kender de kristne termer, som hører vores kultur til? Hvordan får kirken menigheden i tale, så vi kan være folkekirke – ikke bare af navn, men også af gavn? Hvad kan få den almindelige døbt danske til at iføre sig sin dåb, som en præst, biskop og endda pave, og sætte evangeliet på dagsordenen overalt på sin vej?

I Sct Mortens kirke i Randers, gik vi i gang med katekumenatet for godt 2 år siden, og vi er allerede kommet langt med de ovenstående spørgsmål, som satte det hele i gang. Katekumenatet virker, og det er ikke særlig svært eller besværligt at få i gang. Når det først er etableret ved kirken, er målet, at det skal køre af sig selv blandt myndige lægfolk, som selvfølgelig stadig er tæt knyttet til den lokale kirke og præst. Der er vi ikke helt endnu, men det skal nok komme. Et moderne katekumenat tager et lille år at komme igennem med regelmæssige og hyppige møder – hver 2. eller 3. uge. Man samles i faste grupper på 8-10 personer og taler sammen over aftenens emne; deler sine erfaringer og oplevelser med troen og kirken. Katekumenatet strækker sig over tre perioder: En velkomsttid, en fordybelsestid og en bekræftelses- og sendelsestid. 3 gudstjenester strukturerer forløbet.

Det danske katekumenat er stadig nyt, men der findes et godt, svensk materiale at tage udgangspunkt i. Svenska Kyrkan har arbejdet med katekumenat i 10-15 år, og der er svenske stifter, som har ansat konsulenter til at hjælpe nye interesserede menigheder i gang. Der holdes løbende og årligt kurser, hvor danske menigheder er med. Også finske og norske kirker er i gang med katekumenatet, og det bliver helt forskelligt, alt efter hvor det er. Det er netop en af styrkerne ved metoden, at den er så bøjelig og rummelig, at den kan tilpasse sig enhver kultur, lokale forhold og endda de enkelte katekumener, der deltager.

Der er dog syv punkter, som i særlig grad udmærker et katekumenat, og afgrænser det i forhold til anden voksenundervisning:

Dåben er overskrift

Efter urkirkeligt forbillede hænger et katekumenat nøje sammen med dåben. I dag er kronologien bare vendt om, for vi bliver oftest barnedøbt og må så derefter i gang med at tilegne os dåben og den trospraksis, som hører med, som det jo også sker ved konfirmationsforberedelsen og andre dåbsrelaterede tiltag i folkekirken, mest for børn. Katekumenatet er dåbsoplæring eller konfirmationsforberedelse for søgende og nysgerrige voksne pr. efterkrav. Hvis man ikke er døbt eller konfirmeret i forvejen, kan man blive det ved den afsluttende gudstjeneste.

Dåben er den vej ind i den kristne tro og kirkens univers, som man har besluttet sig for at følge, når man går ind i et katekumenat. I vores andet katekumenat i Randers var dåben et stort spørgsmål i begyndelsen, for katekumenene følte sig generelt godt døbt og konfirmeret allerede og opfattede det, som om deres dåb ikke var god nok. Katekumenatet er ligeså lidt som konfirmation en underkendelse af dåben. Dåben som sakramente, tegn og indgang – det er dén, vi i fællesskab skal have fyldt med betydning og mening for den enkelte.

Udgangspunkt i søgernes spørgsmål

I de første måneder finder gruppen/grupperne sammen og opbygger det helt nødvendige kendskab og tillid til hinanden. Her kommer alle spørgsmål om kirke, tro og kristendom på banen, og grupperne bliver dannet ud fra disse spørgsmål, ligesom planlægningen af resten af katekumenatstiden også begynder her: Hvad er det for spørgsmål, der brænder på for den enkelte og for gruppen? Det kan være ondskaben i verden eller handle om bøn og meditation eller den krøllede liturgi og de tunge salmer i gudstjenesterne. Alt er muligt at søge svar på, og det videre forløb formes efter spørgsmålene og kan ændres undervejs.

Sam-tale

Der findes forskelligt materiale, som guider katekumenerne i at tale sammen, uden at skulle tænke på at få hverken ret eller ros. Der er ingen facilitliste, og alle indlæg i samtalen har lige gyldighed. Hele ideen er at dele erfaringer med hinanden, også meget personlige erfaringer, og blive klogere af hinandens historier. Det kræver tavshedspligt og stor tryghed, for at det kan lykkes. Til gengæld finder man hurtigt et fælles sprog, når der først er kommet hul på samtalen. Der er altid en, der leder samtalen med åbne spørgsmål, som katekumenerne efter tur besvarer ud af egne erfaringer eller tanker om emnet. Når alle har talt, eller valgt at springe over, kan man supplere sit eget svar, hvis man er blevet inspireret af at høre de andres. Men man må ikke forklare, kommentere eller give gode råd til nogen.

Det er en stor udfordring for de fleste at overholde de ellers enkle regler for samtalen. Vi er vant til at mene noget om alt, hvad vi hører – hvis vi overhovedet er i stand til at lytte! I begyndelsen af hvert møde læser vi derfor samtaleformens rammer op, ligesom tavshedspligten også understreges. Efterhånden som katekumenatet skrider frem hen over året, bliver samtaleformen mere selvfølgelig, sikkert også fordi man kan mærke, at det fungerer godt.

Tydelig begyndelse og afslutning

Når man først er begyndt at sætte ord på sin tro og mærker den vokse sammen med andre, kan det være meget svært at slutte samtalen. Det gælder derfor både for det samlede forløb og den enkelte mødeaften, at tidsplanen bliver overholdt. Katekumenatet er som en læretid, der skal føre til myndiggørelse og mod på at stå ved sin tro og turde tale om den også uden for katekumenatets og kirkens beskyttende rum. Af pædagogiske grunde skal man vide, hvad man går ind til; hvad der forventes af én undervejs; og hvornår det er slut, og frugterne kan høstes.

Følgeskab

I hvert katekumenat er der en samtaleleder og tre-fire medvandrere, som enten er fra den kirkevante menighed eller har deltaget i et tidligere katekumenat og kender formen, så de kan vise vej i samtalen ved frimodigt at dele ud af egne erfaringer og sætte ord på deres tro og kirkelige tilhørsforhold. Resten af gruppen er nye og bliver hver især knyttet til en af medvandrerne. Der udveksles telefonnumre og laves aftaler om at følges ad til gudstjeneste, sogneaften eller deltage i frivilligt arbejde, hvad der nu passer begge parter. Det er blot vigtigt at have en at følges med hen over tærskelen til det kirkelige, én der, også uden for møderne, vil tale videre om tingene.

Det er ikke svært at rekruttere medvandrere, for de fleste vil gerne fortsætte i katekumenatet, og så er næste trin at blive medvandrer. Det kan man være år efter år, eller man kan blive samtaleleder i et nyt katekumenat eventuelt ved en anden kirke. I det allerførste katekumenat er alle lige ansvarlige og begynder vejen sammen. Vi har i Danmark udviklet et kvik-katekumenat, som strækker sig over kun otte møder, hvor man finder sin egen form og *gør sig de første* vigtige samtaleerfaringer. Denne første gruppe, som blot behøver at være 3-4 personer, er en god surdej for de fremtidige katekumenater, der gerne må hæve sig ud over sognegrænsen.

Lavprofileret ledelse

Katekumenatet er en mulighed for at undersøge og udvikle sin tro sammen med andre søgende og nysgerrige mennesker. Det er vigtigt, at der ikke sidder en "dommer" med alle de rigtige svar, for samtalerummet skal være så frit og åbent som muligt. Præsten er faglig konsulent, som kan indkaldes til afklaring af teologiske og dogmatiske tvivlsspørgsmål, men færdes ellers i periferien som sjælesørger, liturg og i vid udstrækning også den, der rekrutterer og holder snor i deltagerne. Præsten er derudover med til planlægning og udvikling af materiale til de enkelte emner og mødeaftner sammen med samtalelederen og medvandrerne, der kender gruppen og dens spørgsmål og dynamik.

I Randers tilbyder vi alle katekumener tre sjælesorgssamtaler, der pga. konteksten fungerer mere som åndelig vejledning end traditionel terapi. Præsten har

her en god mulighed for at *lære* troens hverdagsprog at kende og øve sig i at bruge det. Disse individuelle samtaler er samtidig afklaring af forventninger, evaluering og snak om fortsat tilknytning til katekumenatet og/eller kirken.

Gudstjenestefejring

Målet er at sætte en trosproces i gang i den enkelte – at vise en vej at gå, og følges et stykke. På denne vej finder man sig en trospraksis og et fællesskab, der kan støtte og inspirere troen, også efter endt katekumenat. I det danske katekumenat har vi valgt at strukturere forløbet med tre gudstjenester (højmesser) med forskellige ritualer, der viser katekumenerne, hvor de er nået til på vejen. De små ritualer ligger på dåbens plads, typisk i formessen. Den første gudstjeneste er velkomst, og den kommer efter et par måneder for dem, der ønsker at fortsætte. Her bliver søgerne budt velkommen i katekumenatet og i menigheden. Deres navne bliver nævnt, og de får en studiegave for eksempel en Bibel eller en Kristuskrans. Den næste gudstjeneste ligger midt i forløbet og er en højmesse, som katekumenerne laver sammen, ligesom vi også kan gøre det med konfirmanderne, der vælger salmer, læser tekster, prædiker og deler salmebøger ud, tænder lys og laver kaffe. Den sidste gudstjeneste er en bekræftelses- og/eller sendelsesgudstjeneste, hvor man kan blive døbt eller konfirmeret, hvis man ikke er det i forvejen. Katekumenerne kommer op til alteret eller døbefonden, får en tale, et skriftord og en velsignelse med håb om, at de vil fortsætte på troens vej og fortælle åbent videre om, hvad de oplever undervejs.

Det kræver mod at stille sig frem midt i en højmesse! Og kirkens vante menighed skal også forberedes på, hvad der skal ske, for ikke at føle sig hægtet af. Men så er det ellers en helt oplagt og meget rørende afslutning på et langt og krævende forløb.

Katekumenatet er i sin spæde begyndelse i Danmark og kræver megen opmærksomhed og pleje, mens det vokser sig ind i vores kirkelige og folkelige kultur. Det skal ikke være en uforpligtende snakkeklub eller en eksklusiv forsamling af særligt indviede, men har til gengæld potentialet til at blive et nyt knudepunkt og mødested mellem kirke og folk, hvor begge parter kan være til stede på egne præmisser og lære af hinanden.

Line Hage, sognepræst Sct. Mortens sogn, Randers. E-mail: linh@km.dk

Redaktion

Ulla Morre Bidstrup

E-mail: umb@km.dk

Annette Molin Brautsch

E-mail: amsc@km.dk

Christine Tind Johannessen-Henry

E-mail: cjh@teol.ku.dk

Kirstine Helboe Johansen

E-mail: kp@teo.au.dk

Hans Vium Mikkelsen

E-mail: hvm@km.dk

Marie Vejrup Nielsen

E-mail: mvn@teo.au.dk

Kåre Egholm Pedersen

E-mail: kep@km.dk

Jesper Stange

E-mail: jst@km.dk

Eskil Simmelsgaard Dickmeiss

E-mail: esdi@km.dk

Carsten Holt Clemmesen

E-mail: chcl@km.dk

Peter Birch

E-mail: pbp@km.dk

Henrik Brandt-Pedersen, ANIS

E-mail: henrik@anis.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 133

33. årgang (2013) udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS.

Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter.

Ansvarshavende redaktører for nr. 133: Åndelig vejledning

Kirstine Helboe Johansen,
Eskil Simmelsgaard Dickmeiss og
Carsten Holt Clemmesen

ISSN 0106 – 6749

© Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Forlaget ANIS og trykt hos ScandinavianBook.

Layout: freiheit09

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 33. årg. (2013) er kr. 349,- (studerende kr. 298,-). Enkeltnumre sælges for kr. 159,-

Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved henvendelse til forlaget.

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

NYE BØGER

Nye prædikener

Niels Grønkjær

Forfatteren til den anmelder-
roste bestseller *Den nye Gud* er nu
aktuel med en prædikensamling,
der tager udgangspunkt i tanken
om den bevægelige Gud – 19
prædikener holdt i Immanuel-
kirken og Vartov Kirke fra pinse
'12 til trinitatis '13.

189 kr.

Forlaget
ANIS



Danske Salme- og koralbøger

En introduktion

Jørgen Kjærgaard og Peter Weincke

Fra reformationen til i dag med de teologiske og
kirkemusikalske hovedstrømninger, der danner
baggrund for salme- og koralbøgernes særlige
karakter med tekst- og melodieksempler fra de
forskellige perioder.

229 kr.

Forlaget
ANIS



Politiske prædikener

– der kunne være holdt og burde holdes

Svend Bjerg og Palle H. Steffensen

189 kr.

Forlaget
ANIS



Læs om udgivelserne på www.anis.dk