# Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

KATASTROFENS TEOLOGI SEPTEMBER 2015 | 4 |

POST B
PP DANMARK

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

**TEMA: KATASTROFENS TEOLOGI**

**Laurids Korsgaard**
**25 ÅR MED KIRKELIGT KATASTROFEBEREDSKAB** 6

**Niels Henrik Gregersen**
**KATASTROFEN OG DEN RELIGIØSE MODSTANDSKRAFT** 19

**Christine Tind Johannessen-Henry**
**KATASTROFENS SJÆLESORG – DEN TREENIGE GUD MELLEM METAL, LIG OG PLASTIK** 39

**Lars Johan Danbolt og Hans Stifoss-Hanssen**
**RITUALENES FUNKSJON VED KATASTROFER – ET PRAKTISKTEOLOGISK PERSPEKTIV** 66

**Peter Kjær Mackie Jensen, Suhella Tulsiani og Helene von Ahnen Haugaard**
**KATASTROFER OG TEOLOGI** 81

**Claudia Welz**
**POST-TRAUMATIC GROWTH? TAVSHED OG TALE I OMGANG MED AFMAGT, ANGST OG SORG** 88

**Mikkel Christoffersen**
**KATASTROFENS DOGMATIK** 107

Forlaget ANIS

# Hvad er en katastrofe, og hvad har det med Gud at gøre?

Ordet katastrofe kommer fra græsk og betyder noget i retning af en "nedadgående vending." I dag er ordet katastrofe forbundet med erfaringen af en *omfattende ulykke*, der rammer én *udefra* og opstår med *pludselighed*. En katastrofe er en hændelse, der er "concentrated in time and space", som Charles Fritz' klassiske definition fra 1961 lyder. Men selvom en katastrofe sker som en fysisk koncentreret begivenhed, er det altid en ulykke *for nogen*, der rammes. Man kan ikke forstå katastrofen som en fysisk hændelse i tid og rum uden også at forstå den som en omkalfatrende personlig og social hændelse. Katastrofen sker "for os" eller "for dem".

Til forskel fra en tragedie, som er noget personligt, der har sociale konsekvenser, er en katastrofe noget, der rammer et større samfund, og derfor også har personlige konsekvenser. Katastrofen rammer både individer og fællesskaber, men det er samtidig et samfunds eller en gruppes vitale livsfunktioner, der rammes. Det er denne sociale kontekst, vi starter i, de mange personlige tragedier følger efter. Med katastrofen har vi – med Fritz' ord – at gøre med en hændelse, i hvilket et samfund "rammes af sådanne tab på dets medlemmer og fysiske betingelser, at den sociale struktur rives ned."

I vi danske teologers egen lille andedam kan de store katastrofer måske synes umådeligt langt væk. Alligevel er det spørgsmålet, om ikke globaliseringen gør det bydende nødvendigt at åbne for en mere "sociopolitisk" og etisk bevidsthed i forhold til de katastrofer, der opstår i kraft af krydsende mennesker, kommunikation, kulturer, samhandel og magtstrukturer. Man behøver kun at tænke på de flygtningestrømme, som møder Europa netop i disse måneder. Men også vi selv kan pludselig befinde os midt i orkanens susen – som strandgæst under en flodbølge, som forbipasserende ved en eksploderende bygning, eller som en turist, der inhalerer en virus, der efterfølgende breder sig til andre. Risikoen for involvering er i dag potentielt altid

tilstede til forskel fra tidligere. Risikoen for involvering gør os alle sårbare i dag. Men måske gør de tætte forbindelser os også stærkere – sammen.

På helt lokalt plan betyder det, at enhver fungerende præst i en vis forstand er en slags sekundær "katastrofeberedskabspræst". Også i hverdagen vil præsten møde mennesker, der selv har befundet sig i situationer med katastrofer, naturlige såvel som teknologisk forårsagede eller påførte gennem terror og vold. Eller som kender nogen, der har været vidner til katastrofens skæbner. Spørgsmålet bliver her, hvordan vi som kirke møder den enkeltes sorg og sår.

Formålet med dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* er at indkredse, hvordan vi håndterer katastrofesituationer, individuelt og på samfundsplan – men altid i fællesskab.

Mere præcist indeholder nummeret syv artikler, der ser på katastrofefeltet ud fra et dansk-skandinavisk blik, men med tråde ud til det større internationale felt. Med temaets titel, "Katastrofens teologi", kunne man forledes til at tro at nummeret byder på en *tour de force* inden for teologiens forskellige discipliner. Det er dog ikke tilfældet og har heller ikke været hensigten. Derimod afspejler indholdet i artiklerne nogle væsentlige sammenhænge, der kalder på en praktisk-teologisk stillingtagen til katastrofen.

Der er således fire lokale knudepunkter for de refleksioner, som de forskellige artikler bygger på og væver sig ind i:

1) Etableringen af *Folkekirkens Katastrofeberedskab* i 1990.

2) Københavns Universitets prioritering af interdisciplinær katastrofeforskning i *Changing Disasters* programmet, hvor de fem fakulteter på Københavns Universitet arbejder sammen om problemstillingen.

3) Det Teologiske Fakultets *masteruddannelseskursus i sjælesorg og katastrofe*, der afholdes i november 2015 og gæstes af 'katastrofeteologer' fra USA og Norge.

4) Den traume-forskning, der ligeledes foregår på Det Teologiske Fakultet ved *Center for the Study of Jewish Thought in Modern Culture.*

Bidragene rummer stemmer fra ovenstående miljøer, hvortil kommer et væsentligt norsk bidrag om kirkelige ritualer efter massakren på Utøya i 2011. Tilsammen tegner artiklerne et billede af det katastrofelandskab, som teologien befinder sig i. Det er midt i den stærkt tværfaglige natur, som katastrofeforskningen lægger op til, at dette temanummer dog alligevel gennemsyres af teologiske perspektiver. De første fem artikler har karakter af at være mere specifikke nedslag i "Katastrofens teologi", mens de to sidste bidrag har et mere metareflekterende præg, alt imens de stadig relaterer sig til bestemte cases. Det følgende overblik over indholdet i "Katastrofens teologi" tjener til at placere bidragenes 'stemmer' i relation til knudepunkter i det dansk-skandinaviske interessefelt.

Første artikel er skrevet af *Laurids Korsgaard*, som gennem 22 år har været beredskabspræst i folkekirken – lige siden den dag i april 1990, hvor han blev tilkaldt som præst i forbindelse med Scandinavian Star-katastrofen. I lyset af erindringer og erfaringer fra Scandinavian Star-katastrofen og på baggrund af arbejdet med et kirkeligt katastrofeberedskab adresserer artiklen beredskabsarbejdets opgave – dengang og i dag – som "forkyndelse af Guds trøst". Korsgaard byder her ind med pejlemærker og optegner principperne for Folkekirkens Katastrofeberedskab.

Anden artikel følger Korsgaards bidrag om det folkekirkelige beredskabs nærmiljø op ved at se på udviklingen inden for katastrofeområdet bredere betragtet. *Niels Henrik Gregersen* belyser udviklinger i de senere ti års katastrofeforskning. Artiklen beskriver bl.a., hvordan katastrofeforskningen – der gennem godt to årtier har eksisteret som et eksplosivt voksende og gradvist mere etableret felt – har gennemgået et paradigmeskifte fra et fokus på menneskers sårbarhed til et fokus på menneskers modstandskraft og robusthed – også kaldet *resiliens*. Artiklen peger på retningslinjer for kirkens katastrofehjælp og på den rolle, som præsternes tilstedeværelse spiller – ikke mindst ved at forstå denne rolle gennem ritualer og bønner, der artikuler sammenhængen mellem fortidens relative lykkeland, den pågående smerte og sorg og den fremtid, som det er forkyndelsens opgave at åbne for de overlevende.

Tredje artikel fortsætter med en nærlæsning og udvidelse af det bøns- og forkyndelsesperspektiv, som Gregersens artikel rundede. Gennem interviewudklip med beredskabspræster, der deltog i nødhjælpsarbejdet ved

tsunami-katastrofen, skitserer *Christine Tind Johannessen-Henry* nogle centrale elementer i, hvad katastrofesjælesorg er, og præsenterer samtidig en model for, hvordan en sådan sjælesorgsudøvelse kan forstås pastoralteologisk. I denne pastoralteologiske model interagerer empirisk materiale fra beredskabspræsterne med treenighedslære og dybdepsykologi. Det er fællesskabet, som i kraft af den intime bevægelse mellem disse forskellige virkelighedsrepertoirer skaber resiliens midt i katastrofens efterdønninger. Med klangbund i modellen anslås en retning for, hvordan katastrofesjælesorg som praksis kan fortolkes, når den udspiller sig i en dansk samfundskontekst, der ellers ofte bliver betegnet som udpræget 'sekulær'.

Fjerde artikel belyser ritualernes afgørende rolle under katastrofer, som allerede antydet i Johannessen-Henrys artikel. Med afsæt i terrorangrebene i Norge 22. juli 2011 drøfter *Lars Johan Danbolt og Hans Stifoss-Hanssen* selve funktionen af ritualer efter katastrofer, og hvordan de særligt kommer til at udfolde sig som en kollektiv ritualisering, i særlig grad som mindegudstjenester. Artiklen søger således at indkredse ritualernes funktion ved at koble et praktisk-teologisk perspektiv med et sundhedsfagligt perspektiv og samtidig relatere disse perspektiver til ritualforskning og katastrofepsykologi. Kirkens fokus på katastrofer, herunder dens brug af ritualerne som ressource, er ikke en perifer handling, men står som en helt central opgave for kirken i det offentlige rum.

Femte artikel skifter perspektiverne fra tredje og fjerde artikel på 'teologiens rolle', idet tsunami-nødhjælpsindsatsen i 2004 og andre katastrofer ses ud fra nødhjælpernes perspektiv. En hovedpointe i artiklen af *Peter Kjær Mackie Jensen, Suhella Tulsiani og Helene von Ahnen Haugaard* er, hvor stor en rolle bevidstheden om fleksibilitet og omstillingsparathed spiller i nødhjælpsarbejdet. Løsningerne er aldrig 'de samme', fordi katastroferne sker under forskellige himmelstrøg, i forskellige kulturer og i forskellige religiøse kontekster. Eksemplerne, der gives på nødhjælpssituationens 'teologiske' forskellighed, er begravelsesritualer og hygiejnepraksisser. Det betones, hvor stort potentiale de forskellige religioner rummer i katastrofearbejdet. Men der peges også på faren for kontraproduktivitet. Respekten for de lokale traditioner må afbalanceres med de katastrofale sundhedsrisici, som religiøse praksisser også rummer, når der fx er tradition for at kysse ligene, også af ebolaramte familiemedlemmer.

Sjette artikel omhandler begrebet posttraumatisk vækst og fortsætter således behandlingen af tidens katastrofeparadigme om resiliens som et gennemgående tema i artiklerne. *Claudia Welz* diskuterer, hvilken rolle tavshed og tale spiller i omgang med afmagt, angst og sorg. Dette sker med udgangspunkt i et stykke litteratur, som beskriver erfaringen af at miste et barn, og lægger dermed op til et kritisk syn på normen om altid at skulle 'italesætte' traumatiske erindringer. For hvordan helbrede og lindre noget gennem tale, som måske slet ikke lader sig verbalisere? Tanken om en posttraumatisk vækst drejes ind på et evangelisk spor, hvor vækst ikke handler om egen præstation, men om den mulighed, at Gud kan blive nærværende dér, hvor vi aldrig havde forventet det.

Syvende og sidste artikel søger nu, efter de forudgående artiklers belysninger af teologier *i* katastrofen, at tage katastrofen under dogmatisk behandling. *Mikkel Christoffersen* anvender nyere amerikansk og tysk teologi som en dogmatisk ramme for en katastrofeteologi. Artiklen afdækker således forholdet mellem skabelse, fuldendelse og forsoning med sigte på katastrofens særlige situation.

Vi håber med dette temanummer at kunne inspirere til nye måder at se på katastrofer – de store såvel som de små katastrofer, de kollektive såvel som de individuelle – midt i et teologisk arbejde, der omfatter den forskningsbaserede tænkning såvel som den tænkning, der ledsager enhver præstegerning. Rigtig god læselyst!

*Christine Tind Johannessen-Henry og Niels Henrik Gregersen*

# 25 år med kirkeligt katastrofeberedskab[1]

*Laurids Korsgaard*

## Opgaven: At forkynde Guds trøst

> Jeres sognepræst skal tjene jer i livsfare og i sjælsfare. Om livsfaren gælder, at han skal være parat til ved midnatstid såvel som ved middagstid, i mørke og mulm, i regn og rusk, i kulde og frost at stige ud af sin seng og komme, når man beder ham om det, om det så er dit mindste barn, det drejer sig om. Er der pokker, så hjem til det, er der pest, hedesyge, svedesyge, koldesyge eller andre Guds gaver og plager, dufter der godt, eller stinker der dårligt, din sognepræst skal derind og have sin næse med. Var det dig eller mig, ville vi sikkert gerne blive uden for døren. Hvis han bliver smittet, må han gå hjem og lægge sig, og hvis han skal dø af det, må han gøre det uden at blinke. Det er hans embede, og det kalder vi at arbejde i livsfare. (Palladius 2003, 86)

Sådan er det at være kaldet som præst. Sådan har præstens forpligtelse altid været. Når død, ulykke og sorg rammer, så skal præsten ud af fjerene for at "forkynde Guds trøst til dem, som sørger".

Det sker hver eneste dag i Danmark – i stille ubemærkethed. Og sådan skal det være.

Godt nok tilbydes der nu om stunder en bred vifte af privat og offentlig psykologisk krisehjælp. Og det er fint. Det rækker langt. Det er godt, at vi har

psykologer og psykiatere, der med al deres faglige viden kan hjælpe mennesker til at forstå, få styr på og håndtere kriserne. – Men ind i mellem kommer vi mennesker derud, hvor verden "ikke har den hånd som kan mig læge" – hverken krop eller sjæl. Når tilintetgørelse, skyld og meningsløshed bliver så massiv, at ingen rationel tanke eller forklaring rækker, så træder troen – eller troens håb – til. Så skal præsten "forkynde Guds trøst til dem, som sørger".

At "forkynde Guds trøst til dem, som sørger" er præcis den formulering om det kirkelige katastrofeberedskabs formål, som bruges i en rapport (udgivet 2009) fra Kirkeministeriets arbejdsgruppe vedr. folkekirkens katastrofeberedskab. I sin helhed beskrives opgaven således:

> Opgaven for det kirkelige katastrofeberedskab er i princippet ikke anderledes end den opgave folkekirken og den enkelte sognepræst stilles over for ved en ulykke eller et dødsfald.
>
> Forskellen er dog, at en katastrofe har et sådant omfang og en så stor geografisk berøringsflade, at den enkelte sognepræst ikke har mulighed for at løse de opgaver, der stilles: Antallet af omkomne, kvæstede, efterladte og pårørende kan være stort, eller mange forskellige sogne kan være berørt.
>
> Ulykken kan også ske langt fra det eller de sogne, de ramte kommer fra. Ulykkens omfang og kompleksitet kalder altså på koordinering og samarbejde med hensyn til kirkens hjælp.
>
> Offentligheden har en klar forventning om, at folkekirken og dens præster bidrager med hjælp og i nødvendigt omfang står til rådighed, både i den akutte fase og under den senere opfølgning, f.eks. ved at afholde gudstjenester.
>
> Selve det forhold, at mennesker ramt af en katastrofe spørger efter håb og svar på mange eksistentielle spørgsmål, kalder på kirkens tydelige tilstedeværelse i forbindelse med en katastrofe.
>
> Den overordnede opgave for det kirkelige katastrofeberedskab er som folkekirkens formål i øvrigt. Dette indebærer bl.a. at

- forkynde Guds trøst til dem, som sørger
- tilbyde sjælesorg til overlevende, pårørende, efterladte og hjælpepersonel
- holde gudstjenester og evt. begravelser/bisættelser
- sætte berørte af katastrofen i kontakt med deres egen lokale sognepræst eller med religiøse ledere i andre trossamfund, som de måtte tilhøre
- yde almindelig medmenneskelig hjælp til de berørte af katastrofen
- eventuelt formidle kontakt til f.eks. psykiatere, psykologer, læger.

At "forkynde Guds trøst" er den korteste og klareste formulering af, hvad kirkens opgave er i en katastrofesituation. Men det er måske ikke altid den forventning, vi mødes med.

Forventningerne til præster kan være nok så diffuse: at vi stiller et æstetisk rum til rådighed for at folk kan udtrykke / iscenesætte deres følelser, at vi er en slags psykologer, måske endda med en særlig empati, at vi har "særlige forbindelser", at vi har de dybe, vise svar og smukke ord. Forsøger vi at leve op til alt det, kommer vi på kraftigt overarbejde og ender med at skuffe. Vi er ikke orakler. Vi er kun præster.

Det, vi måske kan bedre end de mange andre fagpersoner, der kommer på banen i en katastrofesituation, er at sætte ord på afmagten. Vedgå vor afmagt. Afmagten hos de pårørende, de efterladte, de kvæstede – men også hos redningspersonale, sundhedspersonale, psykiatere, psykologer, planlæggerne, beslutningstagerne – alle dem der skal yde mere end de reelt magter, fordi en katastrofe pr. definition er en ulykke af et sådant omfang, at de forhåndenværende hjælperessourcer ikke slår til. Og det kan være en stor lettelse netop at få sat ord på afmagten, se den i øjnene og vedstå den – sammen. Det tager brodden af mange frustrationer og giver os frihed til at tale ærligt sammen om alt det, der så er umuligt.

Den afmagt kan vi vedstå og sætte ord på, fordi vi jo er sendt i byen med fortællingen om Gud, der netop afslører sit sande jeg ved at korsfæste sig selv midt i vor menneskelige afmægtighed.

Det, der er vi præsters særlige adkomst i en katastrofesituation, er, at vi kan sætte ord på meningsløsheden og midt i meningsløshedens mørke alligevel forkynde håb, altså forkynde Guds trøst til dem, som sørger. Denne trøst begrundes i at Kristus i afmagt gik under i meningsløsheden Langfredag, men opstod i magt og vælde Påskemorgen. Her har vi roden, kimen, DNA'et i alt det, kirken har at sige i en katastrofesituation. Og glemmer vi det, er der egentlig ingen grund til, at vi er der.

Vi skal ikke på banen for at vise, hvad kirken kan. Vi skal ikke på banen for at profilere folkekirken midt i alt det ulykkelige – eller profilere os selv og vore evner. Det ville være både utroværdigt og skamløst. Dette kan næppe siges klarere end Gustaf Wingren gør i bogen *Credo*: "Intet er så fyldt af vantro som forsøg på i vore gevinst- og tabskategorier at forklare, hvad kirken er god til. Alle disse socialetiske, politiske og terapeutiske forklaringer berøver kirken dens ægte rolle, rollen at være tro og lydig over for det meningsløse... Døden er den mod destruktionen vendte side af Guds skabelseshandling. Og vi kan aldrig forstå eller forklare, hvorfor destruktionen må være der." (Wingren 1974, 46).

Vi skal være tro og lydige over for det uforklarligt meningsløse – og midt i dette uforklarlige mørke forkynde håbet, der har sin grund i Kristi lige så uforklarlige opstandelse.

Derfor er det vigtigt, at vi er teologisk godt rustede til opgaven. Der ligger en stor udfordring i at arbejde med både lidelsens problem og en kristologi, der formulerer håb ind i det meningsløse. Svigter vi den teologiske refleksion, ja så ender vi bare i almindeligt religiøst føleri og æstetik eller som lommepsykologer. At være beredskabspræst er hele tiden at bakse med tvivl og tro, meningsløshed og håb – ja med Gud og Fanden. En god hjælp til både at få sat vægtige ord på og bevare jordforbindelsen i denne refleksion findes i Søren Kierkegaards "Lidelsernes evangelium".

## Scandinavian Star

Før 1990 havde Danmark ikke noget formaliseret psykosocialt eller kirkeligt katastrofeberedskab. Både sundhedsvæsenet og folkekirken var uforberedt,

da vi fik et wake up call 7. april 1990 med Scandinavian Star-katastrofen, som kostede 159 personer livet.

Flådestation Frederikshavn bad mig bistå med hjælpen til de overlevende og pårørende, som kom til Frederikshavn. I første omgang bestod det i at tage imod en flok overlevende, som ankom med færgen Stena Saga, som havde bistået ved redningsaktionen i Skagerrak. Den opgave var hurtigt overstået, da alle de nødstedte havde mest lyst til at komme hjem. Og så så alt roligt ud i Frederikshavn.

Men det var kun en ro på overfladen. Det skyldtes, at det var i Oslo, de omkomne blev identificerede, og at det var der, tingene skete. De fleste passagerer var nordmænd på vej til ferie i Danmark. Først efter nogen tid blev det klart, at der var flere danskere blandt de omkomne og overlevende end først antaget. Da dette stod klart, fik Frederikshavn politi et krisecenter oprettet på Flådestation Frederikshavn. Presset på centret var ikke så stort, som det nok ville have været, hvis man havde været opmærksom på behovet umiddelbart efter katastrofen. I centret havde psykologer fra Rigshospitalet og jeg samtaler med de berørte fra katastrofen. Jeg oplevede et godt og tillidsfuldt tværfagligt samarbejde mellem psykologer og præst. Psykologerne tog sig mest af traumatiske reaktioner, mens min opgave bestod i samtaler om de mere eksistentielle spørgsmål og vejledning omkring begravelser med videre. En vigtig opgave var at skabe kontakt til de berørtes lokale sognepræster, som naturligt skulle have den videre opfølgning.

Samtalerne drejede sig meget om mening eller meningsløshed i den forfærdelige situation og om den vrede, folk havde mod de ansvarlige for ulykken og den mangelfulde redningsindsats. Det var stærke følelser, man blev mødt med. Men på 25 års afstand står indtrykket stadig klart af den befrielse, det er at se virkeligheden i øjnene, som den er. Det vil sige at erkende, at vi intet forstår og intet kan forklare. Når man i samme gruppe oplever folk, der trøster sig med, at alt sker efter Guds plan, mens andre finder trøst i, at en sådan planlagt mordbrand med 159 ofre netop ikke kan være den gode Guds mening, så bliver man som teolog meget ydmyg og forsigtig med ordvalget. Her er trøsten netop at vedgå, hvor lidt vi ved – og så være fælles i håbet om, at den gode Gud magter at skabe liv og mening ud af død og meningsløshed – netop uden at vi forstår noget som helst. Og så er det godt efter sådan en

famlende snak at kunne sidde sammen og tie stille. Der er også et vist element af fælles tavshed i katastrofens teologi.

Efterhånden som danske omkomne blev identificerede, viste der sig et behov for en form for mindemarkering, når deres kister ankom til Frederikshavn. Det stod klart for alle, at her var en gudstjeneste i kirken den bedste ramme. Jeg måtte forberede mig til gudstjenesten både praktisk, mentalt og med en prædiken. Det lyder mærkeligt, men prædikenen skrev næsten sig selv. Samtalerne i krisecentret leverede af sig selv temaet, som var "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig". Mentalt forberedte jeg mig inden gudstjenesten ved at blive ved med at gå rundt mellem de mange kister, indtil jeg var grundigt fortrolig med synet af dem. Min kollega stod for alteret, så jeg kunne koncentrere mig om prædikenen. Politi, Falck, kommunalt ansatte og naturligvis kirkens personale hjalp med den praktiske organisering og håndtering. Midt i det traumatiske var det dejligt at opleve, hvordan alle gode kræfter i Frederikshavn samlede sig om at få alt til at foregå smukt og gnidningsløst.

Håndteringen af pressen var i sig selv en udfordring (også selv om det var før mobiltelefonernes og de sociale mediers tid). Der var meget pressefokus på situationen. Vi forsøgte at bruge pressen som medspiller til at informere samtidig med at vi forsøgte at begrænse den oppiskede følelseseufori, som også opstår i pressen i sådanne situationer. Det lykkedes også i nogen grad, selv om vi ikke undgik uheldige situationer, hvor pressen gik alt for tæt på folk i en sårbar situation.

Allerede inden mindegudstjenesten var antallet af henvendelser til vort krisecenter aftaget så meget, at centret i Frederikshavn blev lukket og berørte af katastrofen blev henvist til Rigshospitalets krisepsykologer og deres lokale præster, som kunne hjælpe i det videre forløb.

## Oprettelsen af folkekirkens katastrofeberedskab

Det siger sig selv, at vi, der blev kaldt på banen i forbindelse med Scandinavian Star-katastrofen, måtte improvisere. Både psykologerne og jeg høstede her dyrekøbte erfaringer og fandt det uholdbart, at indsatsen i denne situation havde beroet på tilfældigheder. Vi anbefalede derfor både i sundsvæ-

senet og i den kirkelige verden, at der blev lavet organiserede beredskaber, der kunne imødekomme de mange psyko-sociale og sjælesørgeriske behov i tilsvarende situationer. I Frederikshavn turde vi ikke vente, men oprettede hurtigt et lokalt psyko-socialt katastrofeberedskab med deltagelse af sundhedsfagligt personale, præster og andre. Senere blev der oprettet et kirkeligt beredskab, som dækkede hele Aalborg Stift og arbejdede tæt sammen med Nordjyllands Amts psyko-sociale beredskab. Samtidig oprettede Frederikshavns politi et katastrofeudvalg med bred repræsentation fra redningsberedskabet, sygehusvæsenet, rederier, folkekirken m.fl.

Der blev lavet udredninger og skrevet rapporter om sagen, og et par år senere kunne sundhedsministeren så sætte amterne til at organisere amtslige katastrofeberedskaber. Og det blev slået fast, at præster burde indgå som en naturlig del af de teams, der blev udpeget til at hjælpe. Samtidig blev der overalt i samfundet hos myndigheder og private aktører sat fokus på katastrofeberedskaber i alle deres aspekter.

I folkekirken opstod der op gennem 90'erne katastrofeberedskaber rundt om i stifterne. Fra 1998 blev disse mere organiserede med "stiftsberedskabspræster" der havde ansvaret for beredskaberne i de enkelte stifter. Landets stiftsberedskabspræster mødtes en gang om året for at udveksle erfaringer og opdatere hinanden. Der blev holdt katastrofekurser i de enkelte stifter – på Præstehøjskolen og sammen med kollegaer fra Norge og Sverige. Forskellige former for alarmeringssystemer blev etableret. Tingene udviklede sig ad forskellige veje og med lidt forskellige holdninger til opgaven i de enkelte stifter. Og der var bud efter beredskaberne ved forskellige hændelser, en flyulykke i Norge, en flyulykke i Milano, Roskildefestivalen og forskellige mindre hændelser.

I julen 2004 blev Asien ramt af en tsunami, som udfordrede det kirkelige beredskab på nye måder. Dels skulle der sendes præster om på den anden side af kloden. Dels skulle der ydes hjælp til de berørte over hele landet. Dette afslørede et behov for bedre koordinering i det kirkelige beredskab. Derfor besluttede kredsen af stiftsberedskabspræster at rette henvendelse til biskopperne og Kirkeministeriet med forslag om, at der blev iværksat et arbejde for at skabe et mere fast organiseret kirkeligt katastrofeberedskab, hvor strukturer, kommunikationslinjer og kompetencer var mere klare. Vi følte også

at der var behov for fastere og klarere definitioner af beredskabspræsternes funktioner og pligter.

I løbet af 2008 strikkede en arbejdsgruppe under Kirkeministeriet en ny struktur for det kirkelige katastrofeberedskab sammen. Kirkeministeriet havde nu også fået større interesse i sagen, fordi den nye beredskabslov opererer med et såkaldt "sektoransvar". Det indebærer, at hver sektor i samfundet, f.eks. hvert ministerium, skal sørge for, at man kan løse både sine almindelige og ekstraordinære opgaver i en masseskadesituation. Også Kirkeministeriet skulle pludselig til at tænke i, hvordan folkekirken skulle løse sine opgaver i en katastrofesituation. Arbejdsgruppen kom med en rapport, som blev grundlaget for et kirkeministerielt cirkulære om Folkekirkens Katastrofeberedskab.

De vigtigste elementer i den nye ordning blev, at beredskabspræster ikke længere agerede i en gråzone, hvor det er frivillighed og god vilje, der bestemmer engagementet. Nu ansættes man som lønnet beredskabspræst efter ansøgning. Og man kan afskediges efter klare regler.

Beredskabet er knyttet op på de fem regioners sundhedsvæsen i stedet for at være opdelt efter stiftsgrænser. Det giver en slankere og lettere håndterbar struktur og et lettere samarbejde med regionernes psykosociale beredskaber.

Der er også tænkt i det internationale. Nogle beredskabspræster udpeges til at være klar til at rejse til udlandet for at hjælpe danskere i katastrofesituationer langt fra Danmark. Andre beredskabspræster har særligt ansvar for kontakt til politiet. Alarmeringssystemer og vagtordninger er forbedret.

## Nogle vigtige pejlemærker i beredskabet

Folkekirkens Katastrofeberedskab arbejder tæt sammen med sundhedsvæsenet og psykiatrien, som har fået det som en af sine opgaver at yde offentlig krisehjælp i katastrofesituationer. Dette samarbejde er udviklet gennem de sidste 25 år. Og det fungerer godt. Der er i almindelighed stor forståelse hos psykologer og psykiatere for beredskabspræsternes rolle og opgave. Det skyldes bl.a., at Folkekirkens Katastrofeberedskab hele tiden har markeret at præster er og skal noget andet end psykologer og psykiatere. Der er plads til og behov for os alle. Det gode forhold er det vigtigt at værne om og udbygge.

I en katastrofesituation arbejder beredskabspræsterne organisatorisk under det offentlige sundhedsvæsens ledelse, selv om de stadig er under biskoppernes tilsyn.

Selv om folkekirken har et katastrofeberedskab, er hjælpen til de katastroferamte stadig en opgave for deres lokale sognepræster. Det er dem, der i det lange forløb skal forkynde Guds trøst til de sørgende. Beredskabspræsterne skal ikke erstatte, men vise hen til de almindelige sognepræster. Beredskabspræsterne skal blot sørge for, at folk får den nødvendige præstelige betjening i en akut kaotisk situation, og hurtigst muligt henvise dem til deres egen sognepræst. På den måde bliver beredskabspræsterne sognepræsternes "ambassadører" i f.eks. et krisecenter.

Det er vigtigt at skelne mellem folkekirkens *krise*beredskab og Folkekirkens *Katastrofe*beredskab: Folkekirkens kriseberedskab er stadig de almindelige sognepræster og sygehuspræster. De skal tage sig af de almindelige ulykker i hverdagen. Katastrofeberedskabet skal kun træde til, når ulykkens omfang overstiger sognepræsters og sygehuspræsters formåen. Glemmes det, sker der en glidning, hvor katastrofeberedskabet overbelastes og vigtige funktioner glider ud af det almindelige sognepræstearbejde.

Begrebet krisehjælp har længe været til diskussion. Tilbydes der for meget eller for lidt? Hvor stor skal ulykken være, før der skal tilbydes krisehjælp? Er vi ved at blive en nation af ofre, der definerer os selv ud fra, hvad vi bliver ramt af? Er krisehjælpen blevet en "traumeindustri", hvor psykologer og terapeuter har gjort det til deres levebrød at yde hjælp – også, hvor der måske ikke er behov for det? Er krisehjælpen med til at umyndiggøre os, så vi skyder ansvaret for at tage os af hinanden i vores fælles hverdag fra os, når noget går galt – og overlader det til fagfolk? Ind i den diskussion skal Folkekirkens Katastrofeberedskab finde et ståsted og en balance. Derfor er det vigtigt, at man ikke bare rider med på en bølge med uhæmmede tilbud om krisehjælp, men finder den rette dosering, så dem, der har brug for hjælp, også får den, mens dem, der kan klare sig med families og venners hjælp, netop bruger den. Derved fastholder vi vort ansvar over for hinanden som borgere og hinandens medmennesker i civilsamfundet.

Vi lever i et velfærdssamfund, hvor vi har nemt ved at bilde os selv og hinanden ind, at livet bør være fri for lidelse og at vi altid skal være lykkelige. Men sådan er livet jo ikke. Vi har som opgave at holde fast at lidelsen og

ulykken er sider af tilværelsen, som hører med til det normale liv, og det må vi lære at leve med.

Når katastrofen sker og medierne kører i højeste gear i døgndrift – med følelser som det vigtigste indhold – så kan en hel befolkning næsten miste besindelsen. Vi får "Diana syndromet", hvor følelser i offentligheden går i selvsving. Det kan næsten blive en offentlig kriseeufori. Naturligvis skal der være plads til fælles følelser. Men der ligger en opgave i at lægge en dæmper på eksponeringen af følelserne, så det hele ikke går over gevind og en hul mediebåren sentimentalitet mister forbindelse til ulykkens virkelighed. Her har præster også en opgave i at holde begge ben på jorden – og gerne hjælpe andre til at bevare jordforbindelsen – sådan at der bliver plads til de ægte følelser, dem, der udfolder sig bedst og mest troværdigt i det stille og uden at udstilles som underholdning.

Ofte er jeg blevet spurgt om, hvad der skal til for at være en god beredskabspræst. Jeg tror, at den vigtigste forudsætning er, at man som almindelig sognepræst har opnået en vis erfaring med mennesker i sorg og krise. Dernæst må man have en robust teologi, altså en vis ydmyghed over for de store teologiske begreber, og kende sin afhængighed af mysteriet i Kristi lidelse, død og opstandelse. Det mysterium skal man kunne tale om med vidt forskellige slags mennesker i mange "sprog". Man skal være god til at lytte til folk og kunne tage imod grufulde beretninger. Alt det må man i sidste instans kunne sende videre til Vorherre. Man skal kunne overholde sin tavshedspligt, være fleksibel, have benene på jorden, have både indføling og dømmekraft, kunne samarbejde med andre. Man må ikke hænge sig i petitesser, men skal kunne få tingene til at glide nogenlunde velsmurt i kaos. Man må ikke have beredskabspræstestillingen som sit personlige karriereprojekt, men må gerne være den lidt stille, troværdige type. Skulle man endelig finde en figur, beredskabspræsten kan spejle sig lidt i, så kunne det måske være grisehandler Larsens gæve Kathrine i "Matador".

## Principper for Folkekirkens Katastrofeberedskab

Nedenstående principper har i en årrække været vejledende for Folkekirkens Katastrofeberedskab:[2]

## Opgavens art og omfang

1. Folkekirkens Katastrofeberedskab opgaver er, hvor det ønskes, at forkynde Guds trøst til de berørte af en katastrofe. Dette sker gennem forkyndelse i form af gudstjenester, andagter, anden sjælesorg og gennem almindelig medmenneskelig hjælp i samarbejde med andre psyko-sociale hjælpetiltag.

2. Folkekirkens Katastrofeberedskab bør gennem en vis tilbageholdenhed med at tilbyde hjælp modvirke tendenser i samfundet til at offentlige hjælpetiltag overtager og umyndiggør almindelig medmenneskelig omsorg i familier, vennekredse og naboforhold.

3. Folkekirkens Katastrofeberedskab bør modarbejde ønskeforestillinger i samfundet om at livet skal være lykkeligt og fri for lidelse. Tværtimod bør man bidrage til en forståelse af, at livet indebærer tab og smerte, som man må lære at leve med.

4. Folkekirkens Katastrofeberedskab bør i en katastrofesituation medvirke til at holde situationen på et nøgternt plan ved bl.a. at modvirke tendenser f.eks. foranlediget af medierne til at oppiske en kriseeuforisk stemning med sentimental iscenesættelse af sorgen.

5. Folkekirkens Katastrofeberedskab opgave er ikke at yde sundhedsfaglig diagnostisering eller behandling. Behandleropgaver skal overlades til psykologer, psykiatere og andre fagpersoner i det psyko-sociale hjælpearbejde.

## Organisering

1. Den kirkelige hjælp i en katastrofesituation er en sogneopgave, som i praksis især løses af den lokale sognepræst på samme måde, som det ellers sker ved dødsfald og ulykker i sognet. Ved en større ulykke eller katastrofe bør de ramtes egne sognepræster om ønsket hurtigst muligt inddrages. Det kirkelige katastrofeberedskab kan derfor aldrig sættes i stedet for sognepræsteembedet i de berørtes hjemsogn.

2. Folkekirkens Katastrofeberedskab træder derfor kun i funktion, når en ulykke med berørte fra et lokalområde har et omfang, der nødvendiggør kollegial hjælp til den lokale sognepræst. En ulykke med mange berørte fra forskellige steder langt fra de berørtes hjem kræver en særlig organisering af den kirkelige hjælp, typisk transportkatastrofer, arbejdspladskatastrofer, ulykker ved store arrangementer etc.

3. Når Folkekirkens Katastrofeberedskab er trådt i funktion bør dets opgaver hurtigst muligt overdrages til de katastroferamtes egne sognepræster.

4. Folkekirkens Katastrofeberedskab i en region arbejder via de ledende beredskabspræsters fælles forum i det daglige sammen med de andre regioners kirkelige katastrofeberedskab om erfaringsudveksling, fælles planlægning og efteruddannelse. I en katastrofesituation kan beredskabspræster i de forskellige regioner bistå hinanden.

5. I en katastrofesituation bør Folkekirkens Katastrofeberedskabs præster arbejde som en integreret del af regionens psyko-sociale hjælpetiltag eller samarbejde med andre tilsvarende aktører. Dog forbliver præsterne under deres biskoppers gejstlige tilsyn.

6. Folkekirkens Katastrofeberedskab bør undgå at opbygge særlige kirkelige psyko-sociale hjælpetiltag i konkurrence med regionernes eller andre aktørers tiltag.

7. Det skal sikres, at det til enhver tid er muligt for de relevante myndigheder at få umiddelbar kontakt med Folkekirkens Katastrofeberedskab.

8. Folkekirkens Katastrofeberedskab præster bør løbende sikres den fornødne efteruddannelse, så de kan indgå i et godt samarbejde med politi, redningsvæsen og regionernes kriseterapeutiske beredskaber. Ligeledes bør der foregå en vedvarende teologisk refleksion omkring beredskabets opgave og kirkens forkyndelse i forhold til de eksistentielle spørgsmål, en katastrofe rejser.

## Litteratur

Palladius, Peder (2003): *En Visitatsbog*, Forlaget Anis, København.

Wingren, Gustaf (1974): *Credo*, CWK Gleerup Bokförlag, Lund.

## Noter

1 Bearbejdet udgave af oplæg på kursus i Odense 6.-7. oktober 2010 for nye beredskabspræster.

2 Retningslinjerne er de officielle, som fremgår af katastrofeberedskabets hjemmeside http://fkk.folkekirken.dk/principper/

Laurids Korsgaard, sogne- og orlogspræst, Frederikshavn. Har siden 1990 og indtil 2012 arbejdet med opbygningen af Folkekirkens Katastrofeberedskab – herunder i Kirkeministeriets arbejdsgruppe og som formand for de ledende beredskabspræsters fælles forum. Frem til 2012 har han været ledende beredskabspræst i Region Nordjylland.
E-mail: lako@km.dk

# Katastrofen og den religiøse modstandskraft

*Niels Henrik Gregersen*

> There are known knowns. These are things we know that we know. There are known unknowns. That is to say, there are things that we know we don't know. But there are also unknown unknowns. There are things we don't know we don't know.
> *Donald Rumsfeld*

Nutidens katastrofeforskning rejser nye spørgsmål til teologien. Men hvad har teologer selv at sige til katastrofeforskningen? Over de seneste 50 år har katastrofeforskningen bevæget sig fra det såkaldt *dominating paradigm*, der lægger vægt på katastrofen som den exceptionelle begivenhed, hen imod et *vulnerability paradigm*, der ser katastrofer som udtryk for samfundets almindelige tilstand af sårbarhed. Dette er paradigme er for øjeblikket i færd med at blive udvidet med et *resilience paradigm.* Her drejer det sig om at klargøre, hvordan samfund og mennesker kan respondere på katastrofer ved at opbygge en modstandskraft på en lang række niveauer – fra opbygningen af landskabet over samfundsstrukturen til den personlige modstandskraft. Tesen i det følgende er, at de tre paradigmer hver har deres legitimitet, alt efter hvilken problemstilling der står i centrum. Også teologien må anerkende det uforudsete og exceptionelle, anerkende sårbarheden og samtidig være med til at forme en religiøst baseret modstandskraft. Men hvad betyder de tre paradigmer for kirkens katastrofeberedskab? Og hvilken teologi kan overhovedet bruges til noget i katastrofens situation?

## Dimensioner af det uventede

Man kan være uenig med Donald Rumsfeld, den tidligere amerikanske forsvarsminister under George W. Bush, om meget, men man kan ikke frakende ham begavelse. Som det fremgår af det indledende citat af Rumsfeld, er der *known knowns* – de ting vi véd. Så er der *known unknowns* – de ting vi godt véd, at vi ikke ved noget om. Endelig er der *unknown unknowns* – de ting, vi ikke engang véd, at vi ikke ved noget om.

Det er rimeligt at forstå opdelingen på den måde, at der er uendelig meget mere i den sidstnævnte kategori end i de to andre. Vores viden er altid begrænset. Jo mere viden vi har, des mere er vi klar over vores uvidenhed. Det er ligesom med en ballon, der udvider sig. Jo mere vores vidensballon udvider sig, des større bliver ballonens radius ud mod det, vi endnu ikke véd. Men helt ubegrænset er alt det, som vi end ikke er klar over, at vi ikke véd noget om. Fortiden og nutiden ved vi fx en smule om, selvom fortidens hændelser for det meste er glemt og mange af nutidens hændelser foregår upåagtet. Men én ting er sikker: fremtiden ved vi ikke kun meget lidt om, men det vigtigste véd vi ikke noget som helst om.

Katastrofer ligger på grænsen mellem det uforudsete og det uforudsigelige. Vulkanudbrud og jordskælv er i dag ikke længere helt uforudsigelige, men det er deres nøjagtige tidspunkt og konkrete forløb. Et eksempel er Tohoku-jordskælvet, der fandt sted d. 11. marts 2011 kl. 14:46, målt til 9.0 på Richter-skalaen. (Da Richter-skalaen er eksponentiel med en ti-dobling pr. enhed, svarer det til, at jordskælvet var mere end 100 gange større end jordskælvet på Haiti i 2010, der blev målt til 7.0). Japan er som bekendt et højteknologisk samfund, så man havde forudset muligheden af tsunamier. På atomanlægget på Fukushima havde man anlagt 5,7 meter høje beskyttelsesmure. Men den flodbølge, der ramte Fukushima kun 50 minutter efter udbruddet, viste sig at være 13-15 meter høje dels på grund af jordskælvets størrelse, dels på grund af de skiftevis hårde og bløde jordbundsforhold, som man ikke havde indregnet i de videnskabelige modeller. Her var der noget, som selv den bedste videnskab på området ikke vidste, at man ikke vidste noget om.

Tilfældet Fukushima viser, at selv et yderst velordnet og teknologisk kompetent samfund som Japan kan rammes af katastrofer. Og selvom katastrofen tog sit udspring i naturlige hændelser uden for menneskets kontrol,

var katastrofen i vidt omfang *made in Japan*. Samtidig er det også tydeligt, at Fukushima-ulykken også i høj grad vil forandre det japanske samfund. *Made in Japan*, ja. Men også *making Japan* – og en lang række andre højteknologiske samfund. Selv den tyske atomindustri må belave sig på at blive lukket som følge af Fukushima.

## Katastrofen som interferensfænomen

Som nævnt i forordet til dette temanummer bruger vi på dansk ordet *katastrofe*, der på græsk betyder noget i retning af en "nedagående vending". I dag er ordet forbundet med erfaringen af en omfattende *ulykke*, der rammer én *udefra,* opstår med en uforudset *pludselighed* og har *omkalfatrende konsekvenser* for samfundet. På engelsk bruger man derimod normalt begrebet *disaster*, der kommer fra latin og betyder så meget som en uheldig stjernekonstellation (dis-aster). Ser man bort fra den gamle astrologiske baggrund for *disaster*-begrebet, indfanger det meget godt det træk, at katastrofer har at gøre med en række konstellationer – fra atmosfæriske forhold til jordbundsforholdene i havenes dybder. Katastrofer opstår gennem interferenser mellem en lang række naturlige processer og mellem natur og kultur. I den klassiske katastrofe-forskning kaldes katastrofe en hændelse, der er "koncentreret i tid og rum", hvorved samfundet "rammes af sådanne tab på dets medlemmer og fysiske betingelser, at den sociale struktur rives ned". Sådan lød Charles E. Fritz' klassiske definition (1961: 655). Ud fra denne klassiske forståelse af katastrofer vil både forskere og medier have brug for at gradbøje ulykkerne. På dansk taler vi om alvorlige eller kritiske nødsituationer eller ulykker (fx Seest-ulykken i 2004, hvor et fyrværkerilager eksploderede), mens vi taler om skibskatastrofer, når der er mange døde, fx Scandinavian Star-katastrofen i 1990 (med 159 døde) eller Estonia-katastrofen (med 852 omkomne og kun 137 overlevere). På tilsvarende måde skelner man i den engelsksprogede litteratur mellem *emergency* og *disaster*, mens man alene bruger *catastrophe* for de meget store katastrofer. Gradbøjninger kommer man næppe uden om, når man skal karakterisere ødelæggende hændelser ud fra et overordnet perspektiv – både for orienteringens skyld og for at kunne

dosere nødhjælp, så den passer bedst muligt til katastrofens omfang. Katastrofernes omfang gør en forskel.

Men for enhver, der selv bliver ramt eller som arbejder blandt ofrene, fremstår sådanne kategoriseringer som underligt udvendige. Det, der ikke kommer frem ved den numeriske betragtningsmåde, er det oplevede perspektiv, katastrofen set indefra. Dette deltagerperspektiv står helt centralt for teologien, men bør også finde en stærkere placering i katastrofeforskningen i almindelighed. Selv når en katastrofe sker som en begivenhed, der er koncentreret i tid og rum (et jordskælv, en flodbølge, en terrorhandling), er det altid en ulykke *for nogen*, der rammes. Man kan ikke forstå katastrofen alene som en fysisk hændelse i tid og rum uden også at forstå den som en omkalfatrende personlig og social hændelse. Ulykken rammer dig eller mig. Katastrofen sker tilsvarende "for os" eller "for dem".

Da en større meteorit i 2013 faldt ned i Sibirien, udløste det voldsomme fysiske begivenheder. Men var meteoren faldet ned i omegnen af Moskva, havde vi sagt, at det var en katastrofe, fordi den ville have kostet mange dødsofre. Katastrofer er således relationelle fænomener, der opstår i vekselvirkningen mellem natur og samfund.

## Katastrofer og tragedier

Enhver katastrofe bærer i sig en lang række tragedier. Alligevel er der en grund til, at vi på dansk bruger de to ord, tragedie og katastrofe, lidt forskelligt. *En tragedie er noget personligt, der får sociale konsekvenser, mens en katastrofe er noget, der rammer et større samfund og dermed også medfører personlige tragedier.* Da store halmballer faldt ned under en leg og dræbte en families tre børn i Hee i juli 2012, var det en tragedie, der fik voldsomme konsekvenser for familien – børnenes kun 42-årige mor døde 10 måneder efter. Resten af familien må leve videre med tragedien. Men helt sikkert ikke uden sorg og sår, der aldrig vil blive glemt.

En katastrofe er derimod noget, der rammer et helt samfund. Af samme grund kan man ikke forstå en katastrofe som en ren og skær naturhændelse, heller ikke selvom katastrofens udspring er naturhændelser såsom jordskælv og tsunamier, vulkanudbrud eller meteornedslag. Selv naturkatastrofer er

hybride fænomener, fordi de rammer samfundet og dets medlemmer, og fordi de i deres virkninger krydser grænserne mellem natur og kultur. En katastrofe er et interferens-fænomen, der *afbryder* livets gang, og som kommer imellem os og verden, så intet bliver som før.

Tragedien er forfærdende, alt imens verden rundt om ser ud som før – heri ligger netop tragedien. I Shakespeares *Hamlet* er hovedpersonen helt alene om sin indestængte vrede og viden. En katastrofe er derimod forfærdelig, fordi intet er som før. En tragedie er lammende, fordi det personlige tab er ubærligt, mens katastrofen er lammende i sin fysiske og sociale uoverskuelighed. Samfundet – eller en væsentlig del af det – brydes ned. Hvordan bygge noget nyt op? Hvordan leve med katastrofens tragiske eftervirkninger? Kan man overhovedet "overleve" en katastrofe, selvom man hører til dem, der tælles med som de overlevende? Og hvordan komme hjem og leve videre i det normale liv, når man som nødhjælper har været ude og stå midt i katastrofen – uden at have kunnet hjælpe mere end den smule, man kunne?

## Katastrofe og sårbarhed

Desværre tyder tallene i form af *deaths and damages* på en global stigning i antallet af katastrofer. Mens en række naturkatastrofer er nogenlunde ligeligt fordelt over historisk tid, er der andre typer af ulykker og katastrofer, som der er blevet markant flere af de sidste ti år. Det gælder fx storme og skybrud, som senest også har ført til oversvømmelser i Mellemeuropa. Det samme gælder for de meget omfattende brande, vi har set i fx Australien og Californien de seneste år på grund af udtørring. Selvom disse voldsomme naturprocesser forstærkes af klimaforandringerne, opleves de alligevel som naturkatastrofer, der er "koncentreret i tid og rum".

Den internationale katastrofeforskning drejer sig om at forstå katastrofer, om mulighederne for en praktisk hjælpeindsats, og om at leve med katastrofer. En hovedtese i forskningsprojektet ved Københavns Universitet, *Changing Disasters,* er, at katastrofer ikke bare er undtagelser, men viser sårbarheden i menneskelige samfund. Og selvom der er et fysisk substrat neden under katastroferne, indeholder katastrofer altid en blanding af naturkræfter og sociale forhold. De fleste katastrofer er i dag, hvad vi i *Changing*

*Disasters* kalder hybride fænomener, *NaTech Disasters*. Fukushima er blot ét markant eksempel herpå. Men nok så ofte er der tale om, hvad vi kunne kalde *NaPol Disasters* – katastrofer, der får et forfærdende omfang på grund af en utilstrækkelig politisk ledelse og manglen på en stærk infrastruktur.

Der er efter alt at dømme tre overordnede grunde til, at katastrofer vokser i omfang globalt set. Den væsentligste grund er klodens *overbefolkning*. Denne sårbarhed forstærkes ved, at de nye store befolkningsgrupper samler sig i store byer, der gerne placeres tæt ved havet eller ved floderne. En anden grund er de *globale klimaforandringer*, som for en stor dels vedkommende er menneskeskabte. Klimaforandringerne drejer sig om så langvarige processer, at de dårligt kan kaldes katastrofer i den klassiske betydning. Men de viser sig katastrofale i deres konsekvenser. Den tredje grund er den forskel, der er på samfund, som har en stærk *infrastruktur,* og dem, der ikke har det. Det er således i de såkaldte tredjeverdens-lande, at vi har ca. 90% af alle ofre for katastrofer. Vi behøver kun at minde om Haiti jordskælvet i 2010, der som tidligere nævnt "kun" var på 7.0 målt på Richter-skalaen, men alligevel fik mellem 100.000 og 200.000 ofre. Fukushima-katastrofen, målt til 9.0, førte "kun" til godt 1.800 dødsfald, hvortil kommer de fremtidige dødsfald som følge af radioaktiv stråling. Denne forskel skyldes, at jordskælvet på Haiti havde sit centrum tæt på hovedstaden Port-au-Prince, og at området var tæt bebygget. Byens huse var tilmed dårligt bygget, uden evne til at absorbere spændinger, ligesom Haiti havde svært ved at modtage tilstrækkeligt hurtig hjælp udefra, fordi transportvejene var for få og usikre.

Også økonomi og politisk lederskab gør en forskel, og her kan der både fortælles gode og dårlige historier. I efteråret 2013 blev omkring 550.000 mennesker evakueret fra Sydøstindiens kyster. Dermed faldt tabstallene drastisk i forhold til cyklonerne i 2011, selvom de fysiske skader på bygninger og andet, målt på omkostningerne, var ca. 4 gange større i 2013. I 2011 mistede 360 mennesker livet under cyklonens hærgen, mens der under cyklonen "Lehar" i 2013 ikke var omkomne under selve begivenheden (enkelte mistede dog livet under evakueringen). Infrastruktur i form af et centralt informationsberedskab, i form af befolkningens egen anerkendelse af situationens alvor, og i form af en stærk statslig organisering af evakueringerne (også indeholdende et element af tvang) var her en helt afgørende faktor.

Et modeksempel er den forfærdelige situation på Filippinerne i 2013, hvor evakueringen ikke fandt sted i tide. Når ulykken først er sket, kan man ikke flytte 200.000 mennesker på få dage. Et andet modeksempel er den amerikanske regerings mangelfulde håndtering af orkanen "Katrina", der ramte New Orleans i 2005. USA er verdens stærkeste økonomi, men havde en problemfortrængende politisk ledelse. Forløbet er beskrevet i detaljer af Ted Steinberg i bogen med den ironiske titel, *Acts of God: The Unnatural History of Natural Disasters in America* fra 2006. Præsident Bush og hans stab var klimaforandrings-fornægtere, og den tekniske tiltro til, at de eksisterende diger kunne holde, var for stor til, at regeringen greb ind i tide. Da regeringen omsider varslede en evakuering, glemte den at tage højde for, at en stor del af den fattige befolkning ikke havde egne transportmidler, og at tog og busser ikke længere fungerede. Resultatet blev 1.836 omkomne og skader for 81,2 milliarder US$. Læren er, at selvom naturkatastrofer sker og sker oftere end før, gør det en forskel, hvis den politiske ledelse tænker sig om i tide. Ligeledes gør infrastrukturen en forskel, og denne omfatter både den hårde, materielle infrastruktur (veje, biler etc.) og den bløde kulturelle infrastruktur, "den sociale kapital".

Her kunne man godt forestille sig, at den vestlige verdens individualisme kunne blokere for en rettidig indsats. I Indien kunne man som nævnt få evakueret 550.000 indbyggere i efteråret 2013. Det svarer omtrent til den befolkning, der i Danmark bor i trekanten mellem Hellerup, Helsingør og Hillerød. Vi kan her forestille os, at vi blev bedt om at evakuere vore boliger inden for 12 timer. Hvor mange af os ville efterkomme ordren og forlade hus og ejendom?

## Sårbarhed og modstandskraft

Nu kan vi så berolige hinanden med, at vi i Danmark ikke har været udsat for de store, ødelæggende naturkatastrofer. Men det, som vi efterhånden allesammen véd, er, at vi lever på sårbarhedens vilkår – ikke kun individuelt men også som samfund. Højteknologiske informationssamfund er sårbare samfund, hvori både indbyggere og samfundsapparatet er afhængige af tilgængeligheden af elektricitet og velfungerende digitale informationskanaler.

Det rejser spørgsmålet om, hvordan vi håndterer samfundets underliggende usikkerhed – uden at overreagere, men også uden at fortrænge sansen for alt det, vi godt ved, at vi ikke kan styre på forhånd (inklusive alt det, som vi ikke engang kan forestille os som en trussel for os selv og vore børn).

Det er i denne sammenhæng, at nyere udviklinger inden for katastrofeforskningen er af umiddelbar samfundsrelevans, men også af relevans for samtidsteologien. Katastrofer fortsætter med at være exceptionelle undtagelsestilstande – som fremhævet i katastrofeforskningens *dominating paradigm*. Men også undtagelserne viser hen på sårbarheden som et grundvilkår i den menneskelige eksistens – i hele spektret fra personlige tragedier til kollektive katastrofer. Men denne sårbarhed er ikke blot et fælles og forudgivet vilkår. Det er et vilkår, som er ulige fordelt. Overordnet set er fattige mere sårbare end rige og mindre udviklede samfund mere udsatte end velorganiserede samfund – som det med rette fremhæves i *the vulnerability paradigm*. Men uanset hvor meget sårbarheden skyldes forudgivne vilkår eller skyldes menneskelige dispositioner, er der brug for opbyggelsen af social og personlig modstandskraft – som fremhævet i *the resilience paradigm*. Spørgsmålet er nemlig, hvorledes samfund og individer kan absorbere de farer, der kommer til os udefra, og alle de risici vi – os selv uafvidende – løber gennem vore handlinger?

## Fra sårbarhed til resiliens

Det seneste tiår er der som sagt sket en vægtforskydning fra det førnævnte sårbarheds-paradigme hen imod resiliens-paradigmet. Denne tendens kan forfølges i en lang række videnskabelige rapporter, lige fra landskabs- og byplanlægningen til FNs store rapporter (se Dahlberg, Johannessen-Henry, Raju & Tulsiani 2015). FNs *International Strategy for Disaster Risk Reduction* definerer resiliens som "the ability of a system, community or society exposed to hazards to resist, absorb, accommodate to and recover from the effects of a hazard in a timely and efficient manner, including through the preservation and restoration of its essential basic structures and functions". Denne definition får følgende kommentar med på vejen: "Resilience means the ability to 'resile from' or 'spring back from' a shock. The resilience of a

community in respect to potential hazard events is determined by the degree to which the community has the necessary resources and is capable of organizing itself both prior to and during times of need" (UN-ISDR 2009, 24).

I definitionen tales der om naturlige systemer, større samfundsdannelser og mindre fællesskaber, der alle rammes af tilstødende katastrofer. Perspektivet er overvejende organisationssociologisk. Dermed tages der ikke særlig stilling til kulturelle, psykologiske eller religiøse forhold.

Alligevel er også socialvidenskabelige paradigmer født normative samtidigt med, at de fremstår rent deskriptive. Når et fællesskab kaldes sårbart, kaldes der samtidig på et engagement på at hele sårene. Og når der tales om resiliens, drejer det sig om en genskabelse af et samfund, der har været ramt af ulykker, men som skal kunne overvinde kriser og chok gennem selvorganisering.

Det er fristende at forstå forholdet mellem sårbarhed og resiliens som to sider af samme mønt. Sårbarhedsparadigmet peger på problemet, mens resiliens-paradigmet søger praktiske løsningsforslag. Men så enkelt er det ikke (jf. Weichselgartner & Kelman 2014,4-5). Sårbarhedsparadigmets styrke er, at det peger på de eksisterende uligheder i fordelingen af sårbarhed og på den manglende politiske vilje til at drage omsorg for særligt udsatte grupper. Inden for teologien har sårbarhedsparadigmet derfor særligt sine fortalere blandt politiske teologer som fx Jon Sobrino (se Christoffersen 2015). Sansen for den uretfærdige fordeling af goder og onder har fortsat sin berettigelse.

Samtidig kan der være noget problematisk i at betragte fattige mennesker og underudviklede lande alene som ofre. De er i høj grad også individer og samfund, der selv kan være med til at gøre en forskel. Sårbarhedsparadigmet viser, hvor behovet for hjælp udefra er mest påkrævet, men fortæller ikke noget om, hvordan sårbarheden kan mindskes og muligvis overvindes under anvendelse af de allerede eksisterende ressourcer i samfundet. Styrken ved resiliens-paradigmet er, at de, der er ramt, ses som andet og mere end ofre for uretfærdighed. Der er også tale om individer og fællesskaber, der tager aktivt del i genskabelsen af fællesskabet. Den udefrakommende hjælp forstås her som en hjælp til at muliggøre en selvhjælp på længere sigt.

Begrebet resiliens kan i de fleste sammenhænge oversættes med "modstandskraft", som jeg også har gjort i denne artikel. Men samtidig ligger der i resiliens-begrebet et element af fleksibilitet, plasticitet eller spændstighed,

der går ud over den blotte evne til udholdenhed. Resiliens er således noget mere end resistens. *Resiliente systemer er forandringsvillige systemer, resistente systemer er derimod forandringsmodvillige*. Den resiliente modstandskraft ligger i evnen til at forandre sig selv i livtaget med de tilstødende ulykker i form af en absorption og tilpasning til de ændrede forhold, samtidig med at der sker en genskabelse og bevarelse af væsentlige funktioner og strukturer (jf. FN-definitionen).

Som sådan er modstandskraft et begreb, der både har et deskriptivt sigte (hvordan det kan lade sig gøre at håndtere usikkerhed og kritiske tilstande?) og et normativt sigte, der tilskynder til en rettidig omhu i de samfund, der regelmæssigt rammes af katastrofer (Weichselgartner & Kelman 2014: 11-14). Dette normative træk viser sig ved, at katastrofeforskningen leder over i en række praktiske guidelines for, hvad man skal gøre og ikke gøre i katastrofesituationer. I dansk sammenhæng kan man finde sådanne retningslinjer og manualer på Beredskabsstyrelsens hjemmeside (www.brs.dk).

## Katastrofeforskningens snæverheder

Spørgsmålet er så, om katastrofeforskningens begreb om resiliens kan bruges som prisme for at sige noget om det, man kunne kalde den *religiøse* modstandskraft. Dette spørgsmål er nødvendigt at rejse, fordi katastrofeforskningen siden 1950'erne har defineret sig som et rent socialvidenskabeligt paradigme, ledet af organisationssociologer. Andetsteds har jeg derfor peget på behovet for et opgør med den alt for snævre optik inden for den herskende katastrofeforskning (Gregersen 2015).

Til den ene side har katastrofeforskningen negligeret naturvidenskabernes bidrag til forståelsen af katastrofernes årsager i naturprocesser, der ikke er menneskeskabte – og som er kommet for at blive i menneskehedens historie (vulkanudbrud, jordskælv, meteoritnedfald, etc.). Selvom det er rigtigt, at moderne samfund har været med til at igangsætte katastrofiske begivenheder (fx ved træhugst og $CO_2$ udledninger), er det *ikke rigtigt, at alle katastrofer er menneskeskabte.* Over millioner af år har tektoniske plader forskudt sig med jordskælv, vulkanudbrud og tsunamier til følge, og store meteorer har i det lange historiske perspektiv udryddet højere livsformer i flere omgange.

Geografer og evolutionsbiologer taler her om *The Big Five Extinctions*, hvor den sidste fandt sted for 65 millioner år siden.

Til den anden side har katastrofeforskningen alt for længe negligeret betydningen af kultur og religion. Kulturelle faktorer gør en forskel for den måde, som forskellige befolkninger responderer på de farer, som udgøres af naturkatastroferne – og alle de risici, vi selv tager som mennesker, som regel uden at vide det. Det er derfor afgørende, at antropologer, teologer og humanister er gået mere aktivt ind i katastrofeforskning. Dette afspejles i *Changing Disasters* projektet, der har medarbejdere fra alle fem fakulteter på Københavns Universitet. Hermed kommer begreber som kultur og social kapital i centrum, og der kommer en forøget opmærksomhed på behovet for at lytte til dem, der er berørt af katastrofen – i stedet for alene at organisere deres adfærd udefra. Som Dara Nix-Stevenson har påpeget, er samfundets sociale kapital i form af villighed til at hjælpe andre m.v. afgørende for, hvordan et samfund kan oparbejde kraften til at overvinde katastrofernes konsekvenser – også når nødhjælpsarbejderne er taget hjem: "social capital is a key factor in moving toward a culture of disaster prevention and risk reduction and (…) social capital can generate both the conditions necessary for mutual support and care and the mechanisms required for communities and groups to exert effective pressure to influence public policy (Nix-Stevenson 2013: 1).

## Fra social kapital til religiøs kapital

Sansen for kulturelle ressourcer og social kapital er således omsider blevet en del af den almene katastrofeforskning. Men hvad har katastrofer at gøre med religion i særdeleshed, kan man spørge?

Faktisk temmelig meget, og det er der en meget naturlig forklaring på. Når 84% af verdens befolkning definerer sig religiøst (*Pew Research*, 18. december 2012), rammes naturligvis også religiøse mennesker af katastrofer. Og siden mennesker er "selv-interpreterende dyr", som formuleret af den canadiske filosof Charles Taylor (1985), vil mennesker ofte fortolke katastrofale begivenheder ud fra en religiøs livstydning, ligesom man almindeligvis vil anvende religiøse ritualer i forbindelse med sådanne overordentlige begivenheder. Religion er i sig selv et resilient fænomen i menneskets civilisation.

David K. Chester og Angus M. Duncan (2010) har undersøgt avisers og tidsskrifters behandling af 59 større naturkatastrofer mellem 1902 og 2004. Kun 17 katastrofer var beskrevet uden religiøse termer. Spørgsmålet om Guds nærvær eller fravær var lige så meget debatteret omkring 2000-tallet som omkring 1900-tallet. Forskellen er kun, at tanken om Guds straf efterhånden udgår af billedet på den nordlige halvkugle. Derimod er religiøse spørgsmål sædvanligvis fraværende i socialvidenskabelige rapporter.

Den københavnske økonom Jeanet Sinding Bentzen har dog – på basis af de store datamængder indeholdt i *World Values Survey* og *European Values Survey* – påvist, at mennesker, der lever tæt på katastrofer, er mere religiøst orienterede end andre – selv når man tager højde for faktorer såsom forskelle i indkomst, uddannelse, demografi, religiøse og nationale forskelle (Bentzen 2013: 2). En lang række andre empiriske studier tyder desuden på, at religiøse mennesker har større modstandskraft end ikke-religiøse mennesker (Koenig 2006: 29-42) – selvom man naturligvis altid kan diskutere, hvordan sådan noget helt præcist kan opgøres og måles.

Religiøst orienterede mennesker er ikke blot i flertal blandt ofrene for katastrofer, men også blandt hjælperne. I bogen *In the Wake of Disasters* fra 2006 har Harold Koenig således peget på, at *faith-based organizations* (FBOs) fylder overproportionalt meget blandt de *non-governmental organizations* (NGOs), der er involveret i katastrofehjælp. I USA alene findes mere end 50 FBOer blandt forskellige religiøse samfund. De største er *Lutheran Disaster Response, Catholic Charities Office* og *Salvation Army*, men der findes også fx en hinduistisk og en jødisk organisation i USA.

Afgørende er det nu, *hvordan* denne nødhjælp udføres: Gives hjælpen til *alle* uanset tro, og gives denne uden noget forsøg på en omvendelse af anderledes-troende eller ikke-troende. Her er det vigtigt, at fx *Actalliance* (en alliance mellem 140 kristne kirkesamfunds nødhjælpsarbejde) understreger følgende med kursiv i deres "Guide on community-based psychosocial support" (hentet d. 9. oktober 2014): "*Evangelisation and proselytising during an emergency is inappropriate and cannot be permitted*". Desværre er det ikke alle FBOer, der lever op til denne målsætning.

## Katastrofepræsten som grænsegænger

Man kunne i denne forbindelse også kaste et kritisk blik på formålsparagraffen for folkekirkens 36 katastrofepræster. Heri står nemlig, at præsternes opgave er at "forkynde Guds trøst til dem, der sørger". Herunder forudsættes stiltiende, at de, der er ramt af katastrofer, enten er kristne eller kulturkristne.

Som vist af Christine Tind Johannessen-Henry i hendes bidrag til dette nummer (2015), er dette imidlertid ikke den virkelighed, som danske præster står i, når de sendes ud i verden til katastrofeområder, hvor danskere ofte er i mindretal, som det var tilfældet ved den sydøstasiatiske tsunami i 2004. Her fungerede danske katastrofepræster også som hjælpere for nødhjælpsarbejderne. De har derfor været naturligt tilbageholdende med at optræde som forkyndere i ordets gængse betydning.

Det fremgår da også af de andre punkter i katastrofepræsternes opgavebeskrivelse (se Korsgaard 2015), at præsterne også skal

- sætte berørte af katastrofen i kontakt med deres egen lokale sognepræst eller med religiøse ledere i andre trossamfund, som de måtte tilhøre
- yde almindelig medmenneskelig hjælp til de berørte af katastrofen
- eventuelt formidle kontakt til f.eks. psykiatere, psykologer, læger

I praksis anerkendes det således, at det er en yderst mudret virkelighed, katastrofepræsten kan komme ud i. En mangfoldighed af religiøse identiteter er i spil, når en tsunami rammer et turistområde i fx Thailand (se Jensen, Tulsiani og Haugaard 2015).

En sådan naturlig tilbageholdenhed med hensyn til at prædike vidt og bredt for muslimer, hinduer og buddhister må imidlertid ikke føre til, at katastrofepræsten går fuldstændig i ét med andre nødhjælpsarbejdere. Præsten skal netop forkynde evangeliet i den form, som situationen og de ramte personer lægger op til (og ellers ikke!). På samme måde skal præsten, som beskrevet i katastrofepræstens opgavebeskrivelse, "tilbyde sjælesorg til overlevende, pårørende, efterladte og hjælpepersonel" (men ikke påtvinge nogen evangeliet mod deres vilje) og dertil "holde gudstjenester og evt. begravel-

ser/bisættelser" (hvor alle er velkomne og ingen er tvunget). Alt dette har i sig selv med evangeliet at gøre, for nu at tale teologisk. For gennem tilbud om hjælp, sjælesorg og gudstjenester stiller præsten sig til rådighed med at "forkynde Guds trøst til dem, der sørger". Men den, der stiller sig selv til rådighed, er selv med på banen. Præsten er hjælper sammen med andre hjælpere (læger, nødhjælpsarbejdere, etc.). Men præsten kan ikke sætte et skel op mellem evangeliet som budskab og sig selv som den person, der nu faktisk står til rådighed for andre – netop som præst. Som den tidligere biskop i Haderslev Stift, Niels Henrik Arendt, har formuleret det, drejer det sig om både "at præsentere og repræsentere kristendom" (Haderslev Stift 2010). Alt dette skal præsten ikke gøre for sin egen skyld, men for dem, som han eller hun er sat til at tjene og betjene. Et evangelium er ikke et evangelium, hvis ikke det er til gavn og trøst for den, der søger trøsten. Ligesom katastrofen er relationel, er også evangeliet relationelt, givet *af nogen* til bedste *for andre*.

Præsten bliver derfor en grænsegænger, der befinder sig i en situation præget af en overdøvende *force majeure*. Opgaven er at bygge bro mellem sikre og usikre zoner. Det gøres vel kun ved at udstråle ro. Men præsten skal også bygge bro mellem fortidens relative lykkeland, katastrofens uoverskuelige nutid og fremtidens ukendte land. Denne bro er netop ikke til at få øje på. Teologisk sagt ligger kontinuiteten i sidste ende i Gud selv og kommer derfor kun sporvis frem i nutidens skrøbelige virkelighed. Præstens opgave er her at åbne mulighedens dør i en situation, hvor ingen bestemte muligheder kommer til syne. Hermed bliver præsten en grænsegænger mellem det, vi alle sammen godt véd, at vi ikke véd, og alt det endnu større, som vi end ikke véd, at vi ikke véd noget om. Præsten skal være budbringer for denne større virkelighed, der ikke lige er til at bringe på begreb. Som sjælesørger skal præsten være medvidende, men ikke den bedrevidende.

Her kommer præsten på banen som teolog – ikke alene som fagperson, men også som en, der har et rimeligt integreret forhold til den kristne traditions ubrugte muligheder – og til de allerede forbrugte muligheder. En forbrugt mulighed er, at præsten stiller sig an som den bedrevidende, der godt véd, at det er Gud, der har forårsaget katastrofen. Præsten skal derimod fungere som en samtidsteologisk stemme – og om nødvendigt afsværge dele af den kristne tradition, som engang har været god teologisk latin.

Ulykkeligvis er det engelske ord for force majeure en *Act of God*. Dette begreb anvendes rutinemæssigt af forsikringsselskaber og regeringer, der erklærer en situation for at være betinget af forhold uden for menneskers kontrol. Præstens opgave må her være at nedbryde den falske syllogisme, at fordi katastrofen ikke er selvforskyldt, er den hidkaldt af Gud som en specialdesignet straf. Op til omkring 1900-tallet finder vi denne forestilling udbredt også blandt ellers godhjertede evangeliske teologer. Umiddelbart efter det store jordskælv i Lissabon i 1755 (Lissabon var dengang Europas fjerdestørste by) skrev Hans Adolf Brorson et stort og svunget digt om "Lissabons ynkelige Undergang ved Jordskælv", hvori han samtidig svang pisken: Jordskælvet var Guds straf over papisternes vantro. Tilsvarende skrev John Wesley i 1755 et større skrift, "Some Serious Thought Occasioned by the Late Earthquake at Lisbon", hvori han hudflettede det luksusliv, som Lissabons velhavende beboere levede, alt imens den romerske inkvisition flåede skindet af de stakler, man havde til forhør. Men nu var rollerne sandelig byttet om: "Is there indeed a God that judges the world? And is he now making inquisition for blood?", spurgte han (Wesley 1812: 397).

Wesley mente, at svaret indlysende var et Ja. Denne "Act of God"-teologi er et repertoire i den kristne tradition, der ikke tåler gentagelse. Tankegangen findes utvivlsomt fortsat som en næsten instinktiv reaktion på spørgsmålet: "Hvorfor mig?". I øvrigt trives tankegangen fortsat i muslimske lærdes "Act of Allah"-teologi (Schmuck 2000). Men som kristen teolog skal præsten vide, at denne tankegang – uanset hvor udbredt den engang har været i traditionen – står i modstrid med Jesu forkyndelse, når han spurgte sine samtids design-teologer: Tror I virkelig, at de galilæere, hvis blod Pilatus havde blandet med blodet fra offerdyrene, var "større syndere end alle andre galilæere" Eller hvad med de atten, som tårnet i Siloam faldt ned over – "mener I, at de var mere skyldige end alle andre i Jerusalem" (Luk 13,1-4).

Svaret er Nej. Fejlen består i at ville *forklare* katastrofens årsager ud fra de andres skyld alias ud fra Gud som hævnens Gud. Opgaven er i stedet at *afklare* situationen og dermed blive en brobygger ud mod den fremtid, som de berørte skal leve efter katastrofen. Forkyndelsen må dreje sig om Guds nærhed hos ofre og overlevere og om at åbne døre for overlevernes fremtidige liv – inklusive alle de sår og mindelser, som hører med til katastrofens virkelighed. Præstens opgave er, kort sagt, at binde fortiden og nutiden sammen

og bringe dem i kontakt med en nyskabende livskraft, der både er Gud for dem, der overlevede, og dem, der ikke gjorde det.

## Evangeliet og den religiøse modstandskraft

Det kristne evangelium lover som bekendt intetsteds et let liv uden modstand og standsninger. I sidste ende handler evangeliet således om et gudsrige, der ikke lader sig installere i dennesidigheden, men som først vil komme til fuld blomstring i et evigt liv, der spænder en bue hen over fortid, nutid og fremtid – og derfor allerede nu forbinder levende og døde. Gud er, at der er et fællesskab: et fællesskab mellem levende og døde.

Troen, håbet og kærligheden er gudsrigets realisering her og nu, hér eller dér. Hver gang følelsestråde knyttes mellem de døde og de stadigt levende ,finder gudsriget sted. Denne overbevisning er evangeliets *basso continuo*, som ofte kun kan høres i dybet, *de profundis,* uden at kunne oversættes til en manual for en positiv psykologi.

Og så dog alligevel: når man først har givet slip på alle manualer for et let liv med en lys fremtid, er der mulighed for at blive bygget op igen (se Welz 2015). Gud er, at der er evighed. Men Gud er også, at der er mulighed. Der er ingen forsikringer om denne eller hin fremtid, men netop kun en åbenhed for nye livsmuligheder. Man må vente og se. Holde ud og holde udkig. Måske ikke lige nu, men så senere. Den religiøse modstandskraft og ukuelighed gives kun som troens mulighed. Det er denne mulighed, som der gives plads for gennem evangeliet om, at intet menneske dør uden håb, ligesom ingen dør uden kærlighed: de efterladtes kærlighed og Guds kærlighed. Gud er, at der er kærlighed.

## Afslutning: om ikke at ville mestre

Jeg har her forsøgt at sige noget om kristendommen ud fra et teologisk perspektiv, dvs. ud fra kristendommens inderste ressourcer. Men også udefra kan man se religionen som det sted i menneskehedens kulturelle repertoire, hvor det utænkelige tænkes. Bibelen fortæller fx om hele spektret af kata-

strofer (fra syndfloden til verdens undergang), ligesom der fortælles om det ensomme menneskes tragedie (Job) og den sociale fiasko, som består i ikke at blive forstået og ikke blive modtaget (Jesus). Vejen går hver gang gennem døden til livet. Også kristendommen er i denne forstand en religion – et sted hvor man anerkender sårbarhedens vilkår og tilføjer, at også dér er Gud til stede. Alt vil ikke nødvendigvis gå så glat, som man umiddelbart havde forventet. Herigennem afdækkes kilden til en religiøst baseret modstandskraft.

Som vi har set, har modstandskraft (resiliens) at gøre med en lang række faktorer, der ikke er specielt religiøse. Vi har brug for en teknologisk modstandskraft, fx i bygningen af diger og resonans-opfangende broer og huse. Vi har brug for social modstandskraft, så det sikres, at væsentlige dele af samfundet kan fungere, selvom andre dele af samfundet rammes af katastrofer. Vi har brug for en informationsmæssig modstandskraft, så alle berørte parter kan få besked gennem pålidelige kanaler, hvorved rygtespredning og misinformation standses i opløbet. Og vi har brug for en social og kulturel kapital, så det politiske system hverken overreagerer eller underreagerer, når der opstår kriser såsom terrorangreb eller naturkatastrofer. Men vi har også brug for den personlige modstandskraft, der opstår igennem de fællesskaber, hvorigennem man lærer om kærlighed, håb og tro.

Den religiøse modstandskraft ligger således i spændingsfeltet mellem de nære fælleskaber og den person, som forbliver skrøbelig. Overordnet (og helt sekulært betragtet) synes religioner at kunne tre ting:

For det første er religioner med til at opbygge en *parathed* for det utænkelige, der lige pludselig bliver til noget højst virkeligt. Trostraditioner kultiverer bevidstheden om, at den fortovsflade forstandighed ikke rummer den eneste eller dybeste virkelighed. Den, der tilstrækkeligt mange gange har sunget "Sorrig og glæde, de vandre til hobe" eller "Far verden, farvel" véd, at man på et tidspunkt rammer ind i modstand og mure, som man helst ville have været foruden. I sådanne situationer er det irrationelt at tro på fornuften. Når alt kommer til alt, har virkeligheden en større båndbredde end som så.

For det andet ligger der en kilde til modstandskraft i opdagelsen af, at katastrofer og tragedier ikke er rent individuelle problemer. I ritualernes sprog tales der i et *fælles sprog* om den forfærdende erfaring af, at tilværelsen slår revner. Det religiøse sprog bevæger sig her mellem det fælles liv og den individuelle ramthed. Navnlig ritualer har vist sig helt afgørende for den religiøse

modstandskraft i forbindelse med katastrofer. Ritualer er selv udtryk for religiøse traditioners blanding af robusthed og fleksibilitet og formår derfor at forplante en resiliens hos dem, der deltager i dem. Det gælder selv for skandinavere der traditionelt betegner sig selv som særdeles sekulære (se Danbolt & Stifoss-Hanssen 2015). Meget tyder på, at der i de nordiske lutherske lande ikke findes en helt så klar opdeling i "det sekulære" og "det religiøse", som det ofte antages. Der er snarere tale om en samtidighed af en sekulær og en religiøs synsvinkel, der ikke nødvendigvis opleves som en kontrast, men snarere som en interferens eller vekselvirkning mellem den kontrollérbare virkelighed, som er sekularitetens traditionelle domæne, og den religiøse dimension, der drejer sig om at komme i kontakt med det ukontrollérbare i tilværelsen. Uanset hvilken ambivalens, den enkelte kommer med på forhånd, står deltagelsen i ritualet åbent for alle, der ønsker at være til stede, uanset vedkommendes medbragte livstydning eller øjeblikkelige sindstilstand.

For det tredje taler det religiøse sprog ikke bare om Gud, men også til Gud. Bønnen henvender sig ikke bare til andre mennesker, som man beder for, fordi de har det værre end én selv. Bønnen henvender sig også til Gud i en appel om at finde en vej ud af den udvejsløshed, man er sat i. Derfor er bønnens sprog fuld af en gudstale, der går langt ud over det, man kan måle og veje. Det religiøse sprog lukker døren op til en guddommelig virkelighed, der er hinsides alle ellers uoverstigelige mure, alle teknologiske fremskridt og sociale reformer og alle alt for kontante selvhjælpsstrategier.

Efter katastrofen drejer det sig ikke bare om at "få det godt igen". Det drejer sig om at artikulere smerten på en sådan måde, at den personlige smerte føjes ind i fællesskabets smerte og i sidste ende overlades til Gud. Kun derigennem kan man også selv komme videre. Uden nogensinde at blive sig selv igen, sådan som man var dengang, før alting slog revner.

Kun den, der opgiver at mestre smerten, kan mestre den.

## Litteratur

Bentzen, Jeanet Sinding. 2013. *The Origins of Religiousness: The Role of Natural Disasters* (*Discussion Papers, Department of Economics, University of Copen-*

*hagen 13.02.*). Copenhagen: CDR. www.econ.ku.dk/Bentzen (besøgt d. 26. september 2014).

Chester, David K. & Angus M. Duncan. 2010. "Responding to disasters within the Christian tradition, with reference to volcanic eruptions and earthquakes", *Religion* 40, 85-95.

Christoffersen, Mikkel. 2015. "Katastrofens dogmatik". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.

Dahlberg, Rasmus, Christine Tind Johannessen-Henry, Emmanuel Raju & Suhella Tulsiani. 2015. "The Resilience Turn: Describing three disaster related versions". *Civil Engineering and Environmental Systems* 32:1-2, 44-54.

Danbolt, Lars Johan & Hans Stifoss-Hanssen. 2015. "Ritualenes funksjon ved katastrofer – et praktiskteologisk perspektiv". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.

Fritz, Charles E. 1961. "Disasters". *Contemporary Social Problems: An Introduction to the Sociology of Deviant Behavior and Social Disorganization*, eds. Robert K. Merton, Robert A. Nisbet. New York: Harcourt, Brace & World, 651-694.

Gregersen, Niels Henrik. 2015. "Theology and disasters studies: From 'acts of God' to divine presence". *Disaster Research: Multidisciplinary and International Perspectives*, eds. Rasmus Dahlberg, Olivier Rubin & Morten T. Vendelø (Routledge Humanitarian Series). London-New York: Routledge, 34-49.

Haderslev Stift. 2010. *Troens vovemod – at præsentere og repræsentere kristendom. Festskrift til biskop Niels Henrik Arendt*. Haderslev: Haderslev Stift.

Jensen, Peter Kjær Mackie, Suhella Tulsiani & Helene von Ahnen Haugaard. 2015. "Katastrofer og teologi". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.

Johannessen-Henry, Christine Tind. 2015. "Katastrofens sjælesorg: Den treenige Gud mellem metal, lig og plastik". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.

Koenig, Harold G. 2006. *In the Wake of Disaster: Religious Responses to Terrorism & Disaster*. Philadelphia, PA: Templeton Foundation Press.

Korsgaard, Laurids. 2015. "25 år med kirkeligt katastrofeberedskab". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.

Nix-Stevenson, Dara. "Human Response to Natural Disaster". *SAGE Open* (July-September 2013), 1-12.

PewResearch Religion & Public Life Project. "The Global Religious Landscape (December 18, 2012)". www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec (besøgt d. 16. september 2014)

Schmuck, Hanna. "'An Act of Allah': Religious Explanations for Floods in Bangladesh as Survival Strategy". *International Journal of Mass Emergencies and Disasters* 2000:1, 85-95.

Steinberg, Ted. 2006. *Acts of God: The Unnatural History of Natural Disaster in America.* Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Charles. 1985. "Self-interpreting Animals". *Philosophical Papers Vol 1: Human Agency and Language.* Cambridge: Cambridge University Press, 45-76.

UN-ISDR/United Nations International Strategy for Disaster Risk Reduction. 2009. *Terminology on Disaster Risk Reduction*. Geneva: United Nations. www.unisdr.org/we/inform/terminology (besøgt d. 1. September 2015).

Weichselgartner, Juergen & Ilan Kelman. 2014. "Geographies of resilience: Challenges and opportunities of a descriptive concept". *Progress in Human Geography*, 1-19.

Welz, Claudia. 2015. "Post-traumatic growth? Tavshed og tale i omgang med afmagt, angst og sorg". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.

Wesley, John. 1812. "Some Serious Thought Occasioned by the Late Earthquake at Lisbon" (1755), *Works of the Rev. John Wesley vol 11.* London: Conference Office, 397-411.

Niels Henrik Gregersen, Professor i systematisk teologi, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, samt Co-PI i Københavns Universitets Eliteprogram for Interdisciplinær Forskning, "Changing Disasters"
E-mail: nhg@teol.ku.dk

# Katastrofens sjælesorg:

## Den treenige Gud mellem metal, lig og plastik

*Christine Tind Johannessen-Henry*

Sjælesorg i katastrofesituationer må nødvendigvis udspille sig forskelligt fra den, der finder sted en almindelig dag på præstens kontor. Alligevel betyder katastrofens konkrete og ekstreme situation, at nogle helt basale elementer i sjælesorg kommer til at stå lysende klart. Nærvær, bøn og ritualer er sammen med tryghed og social støtte essentielt i katastrofesituationer, men kalder samtidig på en meningsskabende pastoralteologi, hvor omsorgens praksis forstås som tæt 'indviklet' i kristne overbevisninger, der giver omsorgen kraft. Gennem interviewudklip fra danske præster, som deltog i tsunami-katastrofeindsatsen i Thailand 2004/5, åbner denne artikel et lille vindue til forholdet mellem traumer og sjælesorg i det offentlige rum – et felt, som på få årtier er gået fra et liv i ubemærkethed bag den almindelige, individuelle sjælesorg til et pastoralteologisk felt, der åbner omsorgsfællesskabet på nye måder.

Interviewudklippene stammer fra et større empirisk/etnografisk materiale i mit forskningsprojekt "Coping with disaster-related trauma: Psychological and theological models in pastoral care", der er en del af *Københavns Universitets Eliteprogram for Interdisciplinær Forskning, "Changing Disasters"*.

## Situeret sjælesorg

> Der lå stadig lig oppe i trætoppene ... og ikonbilledet af krigsskibet, der skyllede langt ind på land. En masse trækister. Blå

> ligposer blev lagt i kisterne. Billederne af alle dem der mangler. Det var vigtigt for indsatspersonalet, at jeg kom med rundt, når de identificerede ligene, for at de kunne sætte mig ind i, hvordan deres arbejdsdag var. Alle ligene blev obducerede. Det var voldsomme synsindtryk. Det værste var lugten. Jeg spiste ikke sød kage mange år efter. Hvis jeg står ved en kiste og mærker den dér liglugt, så kommer det hele – det som skete dernede dengang; lugten af 5000 lig, billeder af kølecontainerne fyldt med lig, og thailænderne som slæbte ligene ind i dem.
>
> *Beredskabspræst z*

> Jeg fandt styrke i, at Gud var der også i den situation. Og det var Guds skabninger, der var der. Den medmenneskelige omsorg, som man jo også har i sit almindelige arbejde – det var bare i ekstremerne. Og i nogle helt tilspidsede situationer. Vi ser jo aldrig et lig bortset fra de meget få situationer, hvor folk vil have kisten åben. Kisten den er fin hvid, nydelig – men derude…!
>
> *Beredskabspræst x*

At yde pastoral omsorg efter en katastrofe betyder at bevæge sig rundt i det kæmpemæssige, åbne sår (lat. *trauma*), som et katastrofested i billedlig forstand er. Som beredskabspræst kan det betyde at skulle bevæge sig fysisk rundt mellem døde kroppe midt i sammenkrøllet jern og ituslået træ, blod og sårede overlevere, desperate pårørende og beredskabspersonale med bårer, plastikhandsker og operationsinstrumenter – ligesom det kan betyde at skulle forstå og sætte sig ind, at mennesket, man står ansigt til ansigt med, har gennemlevet netop en sådan sår-situation, hvor den tabte kuffertbagage måske er eneste fysiske tegn på katastrofen.

Argumentet i denne artikel er, at vi ved at forholde os til de helt basale, kropslige, fysiske og psykiske realiteter kan blive opmærksomme på de teologier som vokser ud af katastrofen midt i smerte og lidelse. Mere konkret vil jeg se på, hvordan katastrofens sjælesorg svarer på sårbarheden og fortvivlelsen, når den udspiller sig i praksis. Jeg er, med ord lånt fra den amerikanske

pastoralteolog Elaine L. Graham, ude efter at tydeliggøre trosfællesskabets betydning for en pastoral teologi, der legemliggør kristen praksis (Graham 1996). Jeg argumenterer for, at et passende fokus for pastoralteologien ikke er den pastorale 'agent', teologisk etik eller applikeret teologi, men *den pastorale praksis i selve trosfællesskabet* (se Graham 1996: 7). Ved at fokusere på den fælles praksis anerkender vi, at teori og praksis ikke eksisterer hver for sig.

Understregningen af legemligheden, den konkrete situation og relationaliteten fremhæver med andre ord en "situeret viden" (*in situ* = på stedet; *situated knowledge*, se Haraway 1988, 1991) som et kriterium for, at det kristne fælleskabs praktiske tankegang kan forblive åben og inkluderende, samtidig med at klassiske kristne dogmer gennemstrømmer den selv samme tankegang (Johannessen-Henry 2013, 2015). Der er altså en rekonstruktiv opgave på spil. Ved at lytte til beretningerne fra den specifikke og ekstreme katastrofesituation accentueres mere generelle strukturer for en pastoralteologisk forståelse af sjælesorg i kollektivt erfarede krisesituationer.

## At gøde jorden for resiliens – nogle praktiske forskrifter om katastrofesjælesorg

> Vi [præster og psykologer] fik rigtig mange historier. Folk havde rigtig meget brug for at fortælle deres historie. Der er mange overlap mellem præst og psykolog. Men mange har den dér med, at hvis man taler med psykologen, så er det, fordi man er syg og har behov for hjælp. Med præsten var det sådan at "ok, man kan blive beskyldt for at være religiøs", men det var der rigtig mange der var på det tidspunkt! Her havde vi pluspoint. Folk bliver konfronteret med liv og død. Her kan du ikke lukke øjnene for, at død er et led i menneskets vilkår. De store spørgsmål dukker op – ikke i stort format, færdige og velformulerede. Men det at møde præsten som én for hvem liv og død ikke er unaturligt. Bare tilstedeværelsen. Man behøver ikke stå og formulere noget, bede Fader Vor og lyse velsignelsen. Vi er blufærdige, og det respekterer jeg. En samtale med

> en præst, selv om Gud ikke nævnes, betyder noget andet, end hvis du taler med en sundhedsmedarbejder.
>
> *Beredskabspræst x*

> I sådanne situationer er det måske ligegyldigt, hvad du har af uddannelse. Du skal hjælpe. Du skal være. Jeg blev praktisk gris. De praktiske ting er vigtige. Omsorg. Fysisk omsorg. De pårørende fik en masse knus. Jeg blev ikke anfægtet i min tro. For sådan er Gud ikke. Han griber ikke ind og redder nogen af os. Jeg praktiserede Gud ved at have mine præsteskjorter på. Jeg var sådan en lysende reklamesøjle for Gud. Jeg var præst døgnet rundt.
>
> *Beredskabspræst y*

> Jeg får kraft fra … jeg har Kristus i ryggen. Jeg beder, mens jeg sidder i samtaler. "Kristus være med os i det der foregår" og "Giv mig styrke til at formidle og giv mig varme og kærlighed til dette menneske". Der var tidspunkter, hvor der ikke var ro til bøn – hvor man ikke skal gøre det.
>
> *Beredskabspræst z*

En katastrofe er en begivenhed, der får enkeltindividets og samfundets hverdagsliv til at bryde sammen. Den kendetegnes ved at brede sig som ringe i vandet. Antallet af mennesker som er påvirket af katastrofen – hvilket her indikerer mennesker, der har brug for åndelig omsorg – er oftest dramatisk langt større end antallet af mennesker, som fysisk har været direkte involveret (Roberts & Ashley 2008: xv).

Katastrofer falder ind under kategorien "det ventet, uventede". Den enkelte katastrofe kan komme uventet, men katastrofer og traumer alment set er ventede (Roberts & Ashley 2008: xi). I katastrofesituationer spiller kirke og præster en signifikant rolle, ligesom tro og religiøsitet er blevet identificeret som afgørende håndteringsmekanismer, der kan forbedre overlevernes mentale tilstand midt i den situation, der rummer destruktive kræfter (se Koenig 2006). Til forskel fra mange andre måder at anskue katastrofer på kan begivenheden i et trosperspektiv forstås som andet end tab med sigte

på problemløsning; midt i katastrofernes tragedier rummer de i samme åndedrag et potentiale til at hjælpe mennesker med at genfortolke og opbygge relationerne til hinanden og til på ny at forstå, hvem og hvad mennesker er som samfund (se Brenner et al. 2010, Gregersen 2015).

Katastrofesjælesorgens opgave er – i kort form – at sørge for omsorg af kortere eller længere varighed for mennesker, der er præget af den igangværende katastrofesituation og et begyndende traume. Omsorgen gælder overlevere, pårørende, rednings- og medicinsk personale samt andre hjælpearbejdere, politi og militær – ligesom den også omfatter præsterne selv, idet de virker i katastrofearbejdet som omsorgspersoner. Fordi en katastrofe involverer et hav af forskellige mennesker, er der tale om udøvelsen af en "sensibel" (*sensitive*) pastoral omsorg, dvs. en omsorg som respekterer de katastrofeberørtes kulturelle og religiøse – eller ikke-religiøse – ståsted (jf. Roberts & Ashley 2008: xvii).

De primære elementer i præstens katastrofeindsats er blevet kogt ned til følgende: Nærvær, bøn og til tider religiøse ritualer (Roberts & Ashley 2008: xvii). Åndelig omsorg handler om kærlighed. I katastrofer handler sjælesorg om at udvise empati og dermed besvare det intense behov for mening og trøst ved – mere konkret – at yde ledsagelse og bøn, individuelt og kollektivt, i det ramte samfund. Beredskabspræsternes rolle er at være til stede i de barske stunder (fx ved konstatering af død), støttende at være – bogstavelig talt at stå – sammen med andre, holde sammen og på sådan måde tilvejebringe et "sakralt" eller ukrænkeligt sted midt i kaos. I stilhed at agere solidaritet og følgeskab som menighed og på den måde overgive tragedien til Gud er det, præster faktisk kan formå at gøre i katastrofesituationen. Som i al anden sjælesorg gælder, at den "bedste praksis" finder et meget forskelligt udtryk fra præst til præst, fra situation til situation, hvilket også citaterne ovenfor indikerer med forskellige personligheder – praksisser, sprog og temperament (se Roberts & Ashley 2008).

En katastrofe kan betegnes som en kollektiv, traumatiserende situation. De mennesker, katastrofen involverer, er ofte ekstremt sårbare og skrøbelige. Fx viser undersøgelser af mentale kort- og langtidsvirkninger hos overlevere efter naturkatastrofer (heriblandt tsunamien i 2004) en høj forekomst af posttraumatisk stress (PTSD) og komorbid (sammensat) depression samt

at overlevernes liv præges af ambivalens (se fx Heir et al. 2011, Roxberg et al. 2010).

Samtidig er det ikke kun dem, der erfarer selve katastrofebegivenheden, der er eksponeret for traumet; at være vidne til andres oplevelse kan i sig selv være traumatisk. Heldigvis er det sådan, at de fleste mennesker er "resiliente". *Resilience*, der betyder robusthed, modstandskraft, livskraft og lignende, er varieret beskrevet i litteraturen som individets evne til at modstå følgevirkninger af traumatiske begivenheder ved at formå enten at forblive uanfægtet eller evne hurtigt at komme sig og følelsesmæssigt restituere sig (se Dahlberg et al. 2015). Mennesker kan have en lang række reaktioner på oplevelsen af en traumatisk situation, men de er alligevel i stand til at finde et nyt ståsted uden yderligere professionel hjælp, og det er fåtallet, som udvikler en alvorlig (sygelig) skrøbelighed (Kolk 2007: 425) – også selv om mange af de involveredes livssyn forandres af oplevelsen. Dvs. at traumet for langt de fleste 'kun' bliver en frygtelig oplevelse i deres fortid (ibid.).

Sjælesorgen skal udøves med bevidstheden om resiliens (Roberts & Ashley 2008: xxiv). Men nøglen til 'at lykkes' med katastrofesjælesorg ligger ikke alene hos den enkelte præst; den ligger også i dynamiske partnerskaber, kort sagt i evnen til at samarbejde på tværs af fag i indsatsgrupperne såvel som præster imellem. Sammenhold mellem de religiøse og sekulære kræfter er nødvendigt, for at præster og andre personer, der yder åndelig omsorg, kan agere med nærvær og integritet (Brenner et al. 2010).

## At styrke resiliensen

Hvad betyder det da nærmere qua de tværfaglige samarbejder, at præster kan 'styrke resiliensen'? Harris et al. (2010) har samlet nogle pointer for "psyko-spirituelt" virke og virkning i katastrofens kølvand, som jeg her sammenfatter i tre punkter:

*i) Genetablering af sikkerhed* betyder, at man skal assistere dem, som har størst behov for adgang til basale ressourcer som mad, vand, husly og lægebehandling. Det indbefatter tillige varsomt at give nøjagtig information for at undgå uheldige forklaringer, som kan overdrive forskellige aspekter af katastrofen. En opgave for præsterne er også at bidrage til at adressere behov, som ikke er blevet dækket fra officielt hold.

*ii) Reduktion af følelsesmæssig oprevethed (arousal) samt udvikling af individets og samfundets evne til at genfinde balancen*. Ved rådgivning og krisehjælp til mennesker med akutte følelsesmæssige og åndelige behov kan præster forstærke den enkeltes styrker og forsøg på positiv betydningsdannelse. Forskningsresultater tyder på, at de, som ved katastrofer anvender bøn som en slags håndteringsstrategi i forhold til stressfaktorer, har bedre psykisk helbred. Præsterne har dermed mulighed for at skubbe til udviklingen af en positiv forståelse.

*iii) Opbygning af konstruktiv social støtte og fostring af håb* er bl.a. at bistå trosfællesskabet ved at opretholde menneskers gudsforhold gennem gudtjenester, mindehøjtideligheder og fælles bøn (hvilket ofte kræver alternative lokaliteter). Set i det lys har gruppefællesskaber med fokus på traumer vist sig at kunne tilbyde et "sikkert sted", hvor hemmeligheder holdes og medlemmerne kan give stemme til erindringer og skabe fortællinger om traumerne og deres virkning (Kolk 2007: 550). Også præsternes hjælp i tilgivelsesprocessen samt refleksion over lidelsens betydning er afgørende for at tilvejebringe håb. Desuden peger undersøgelser på, at ritualer synes at være en vigtig faktor for at fremme resiliens. Midt i katastrofens destruktion af normaliteten i hverdagen tjener ritualer til at opretholde en kulturs sociale strukturer og dens normer. Kort sagt styrker brugen af kirkens ritualer båndet til fællesskabet og bidrager til at kunne magte frygt og angst. Ritualers betydning taler desuden ind i en central pointe om krop og traumeheling: "Making meaning of the traumatic experience usually is not enough. Traumatized individuals need to have experiences that directly contradict the emotional helplessness and physical paralysis that accompany traumatic experiences" (Kolk 2000: 18; se tillige Kolk 2007: 551-552).

## Selv-omsorgens nødvendighed

> Man boede med stor fordel på hotel med politi og retsmedicinere. Man mødtes om aftenen – Forsøgte at være mennesker sammen.
>
> *Beredskabspræst x*

> Vi prøvede at finde en hverdag. Og at holde fri. Vi tog ud på Pipi-øerne. Bountyland. Der var totalt raseret. Der stank af lig. Vi spiste i et muslimsk samfund bygget på søjler, som ikke var blevet ramt. Vi var de eneste 'turister'.
>
> *Beredskabspræst y*

> De fleste af katastrofepræsterne var helt grønne og havde aldrig været ude. Vi talte sammen. Det, de var mest chokerede over, var, at de ikke vidste, hvor de [bedst] skulle gå hen, når de havde vagt ude i lufthavnen, og at der ikke var noget kaffe.
>
> *Beredskabspræst k*

Når en katastrofe indtræffer er præsterne ofte nogle at de første, som når frem til katastrofestedet for at yde hjælp (Hunter & Ramsay 2005: 285). I den traumatiserende situation drager de omsorg for andre mennesker samtidig med, at de er nødt til at drage omsorg for sig selv. Dét er ingen let opgave. "Sekundær traumatisk stress" (STS) – eller "medfølelses-udmattelses/-stress" (*compassion fatigue/stress*, CF) – kaldes bl.a. den omsorgens pris, som er forbundet med arbejdet med traume-ofre i katastrofeindsatsen.

STS/CF viser sig som åndelig, fysisk og/eller følelsesmæssig udmattethed eller udtømthed (Roberts & Ashley 2008: 209, Figley 1995). STS/CF kobler sig til to faktorer, nemlig miljøet (omfanget af empati) og relationerne (graden af eksponering). Præster, psykologer og andre mentale behandlere bliver regelmæssigt eksponeret for voksnes og børns traumatiske historier, som gør dem særligt sårbare både i kraft af intensiteten og den akkumulerede virkning. En undersøgelse viser, at omkring ti procent af præstestanden har særdeles høj risiko for PTSD selv uden katastrofesituationen (Roberts & Ashley 2008: 217).

STS/CF er afgørende forbundet med følelsen af isolation, at være koblet af. Det rammer bl.a. evnen til at opretholde balancen mellem empati og sagtighed, kan resultere i faldende selvværd, glæde, tolerance, øge følelser og udbrud af vrede og irritation, give symptomer på depression og udløse forhøjet blodtryk, ekstrem træthed og søvnbesvær (Roberts & Ashley 2008: 213-214).

At yde selvomsorg kan afbøde virkninger af STS/CF. Helt basalt kan man sagtne farten, finde tid til sig selv, spise fornuftigt, få søvn nok og tale med

kolleger. Men det er ikke altid nok. Det er derfor vigtigt at indtænke elementer som supervision, støttegruppe af fagfæller og udenforstående (fx familie og venner) og et refleksivt "selvfokus" – dvs. at drage omsorg for ens eget selv (fx gennem praksisser som bøn, meditation og bibellæsning, stressreduktion, måder at komme til at le på og ferie) (Roberts & Ashley 2008: 212-213, Figley 1995). Som citaterne i dette afsnit illustrerer, handler selvomsorg om at finde måder at takle det massive pres på og blive aflastet – at foretage pauser (hvor absurd det end kan synes midt i det hele) og at samtale med nogen (eller opsøge dem, som det gør én godt at tale med). Kort sagt: "Self-care is not an option; it is a requirement that should start before the disaster occurs" (Roberts & Ashley 2008: 35).

## "Hvor blev dogmerne af?" – traumer og trinitet i sjælesørgerisk praksis

> Khao Lak lignede en krigszone. Lastbilerne kørte hele tiden med lig på åbne lad. Kadaverne lå i store bunker i en ubeskrivelig stank. Jeg var konstant lige ved at brække mig. Vi forsøgte at gå ligene igennem. Vi havde fået udleveret handsker og desinficeringsmiddel.
>
> *Beredskabspræst k*

> På et tidspunkt var vi i gang med at hjælpe med at fjerne nogle murbrokker. Der spekulerer man lige: hvad har vi [præster] at komme med. Vi har jo ikke noget værktøj. Det er munden og ørerne. På tærsklen af det ukendte.
>
> *Beredskabspræst x*

Sjælesorg, som den udspiller sig i en katastrofes efterspil, viser sig sjældent fuld af teologiske termer om treenighed, inkarnation og eskatologi eller gloser som "Kristus", "Herren", "nåde", "synd", "frelse", "tro" og "kærlighed". I stedet fyldes den af "lig", "lastbiler", "murbrokker", "turister", "poser", "desinficeringsmiddel" og "bræk" – alle mulige ting og sager, som citaterne fra

de danske beredskabspræster nødvendigvis må være fyldt op med i kraft af situationen. Vi har at gøre med kødelige, traumatiske og vanvittige situationer.

Samtidig er det også åbenbart fra et teologisk perspektiv, at traume og tab befinder sig i hjertet af kristen forestilling (Hunsinger 2011: 8). Kristendommens påstand er, at midt i vores sammenfaldne verdener findes frelsen. Den amerikanske teolog Serene Jones (dekan på Union Theological Seminary, New York) beskriver scenen fra Luk 23,48-49, forestillingsbilledet af traumet, sådan:

> There I am – there we are, all of humanity – standing at a distance and gazing out upon at a horrific sight. A man, gentle of spirit, fierce in heart, is nailed to a cross, tortured, dying. There are people scattered around him, some good, others bad, others just present, beholding him as he in turn beholds them. […] There is blood and urine and gasping words and collapsing worlds, and then somehow, suddenly, in the middle of it all, there is "redemption". The veil parts and something new and good happens. Salvation comes. (Jones 2009: 71)

Når man trænger ind i korsfæstelsesscenen på denne måde, hvor scenens materielle og sociale elementer medtages, åbner katastrofesituationen (såret) sig som indflettet i evangeliet. Mellem linjerne i de intense og erfaringsmættede situationer, som beredskabspræsterne beretter om, er deres fortællinger fyldt af sammenhæng – mellem menneskers og Guds historie.

### Linjer og strømninger i katastrofesjælesorg

Som vist adresseres primære elementer i præstens katastrofeindsats som nærvær, bøn og til tider religiøse ritualer sammen med kærlig empati. Disse elementer har det dog betydningsmæssigt svært, som de står dér – løsrevet fra en kristen-teologisk fortolkningstradition. I samklang med en tydelig tendens i nyere pastoralteologi, som på samme tid skatter psykologien og 'dyrker genkomsten' af dogmatik og forkyndelse i sjælesorgen, kunne katastrofeindsatsen passende understøttes af en definition fra en af sjælesorgs-

feltets centrale spillere gennem årtier, Rodney J. Hunter: "Pastoral care is considered to be any form of personal ministry to individuals and to family and community relations by representative religious persons (ordained or lay) and by their community of faith, who understand and guide their caring efforts out of a theological perspective rooted in the tradition of faith" (Hunter & Ramsay 2005: x).

Samtidig med betoningen af 'det teologiske' er der inden for pastoralteologien i de senere år fremkommet en større opmærksomhed på, at den specifikke situation som "akut" eller "krise" har sin berettigelse som sjælesørgeriske særområder, hvilket grundbøger og fx antallet af praktiske katastrofehjælpsmanualer vidner om (læsere, der er interesseret i at vide nærmere herom, henvises til fx Klessmann 2010, Engemann 2009 og Morgenthaler 2009 samt fx Hacker 2014, Cisney & Ellers 2009, Massey 2006, Mattison & Malotky 2000). Katastrofeinteressen spirer *dels* ud af det voksende tværdisciplinære felt om traumer og respons – en udvikling, der indenfor pastoralteologien hovedsagligt varetages af kvinder (for den interesserede læser, se Doehring 1993, Rogers 2002, Cooper-White 2012, Jones 2009, Gingrich 2013, Hunsinger 2015), *dels* ud af en voksende bevidsthed om den "offentlige teologis" (*public theology*) rolle for kirken i samfundet, dvs. at kirken 'sker' i det offentlige rum og dermed ekspanderer det i snæver forstand kirkelige rum. Som en af samtidens toneangivende amerikanske pastoralteologer, Bonnie J. Miller-McLemore, udtrykker det: "Anton Boisen's wonderful 1950s metaphor of the "living human document" as a prime text has mutated into the "living human web"" (2004: 45), hvilket bl.a. indikerer en drejning fra den tidligere fiksering på det unikke i individet til en *samtidig* åbning for det "offentlige selv" og individets sociale ansvar (den læser, der vil dykke nærmere ned i dette område, kan læse nærmere hos fx Miller-McLemore 2004, Lartey 2006 og Graham 2006, 2014).

Men hvordan læse teologiske dogmer i den specifikke og pluralistiske katastrofevirkelighed, man som beredskabspræst agerer i – på tværs af kulturelle, religiøse og sekulære forskelle blandt overlevere, pårørende og professionelle? Hvordan kan man som præst (pastoral)teologisk forstå den nødhjælp, man praktiserer ved uddeling af vandflasker, tæpper og klip-klapper, mellem tjek af navnelister og telefonopkald – midt i kaoserfaringer af mur-

brokker, døde kroppe og bræk? Hvordan 'skrue' blikket så det, der faktisk viser sig og praktiseres, udfolder kristendommens matrix – omsorgens kilde?

I samspil med endnu flere citater fra danske beredskabspræster, der var involveret i tsunami-katastrofeindsatsen, vil jeg præsentere en skitse af Storm Swains pastoralteologiske model (Associate Professor i sjælesorg og teologi ved The Lutheran Theological Seminary at Philadelphia, USA).[1] Swains model er et eksempel på, hvordan sjælesorgens praksis er indlejret i klassisk kristen teologi og dybdepsykologi. Der er vel at mærke ikke tale om et tilfældigt eksempel, men om en model, som jeg mener er intet mindre end forbilledlig og selve bogen et obligatorisk standardværk for enhver præst, hvis arbejde mere eksplicit består af håndtering af krisesituationer – dvs. felt- og hospitalspræster såvel som beredskabspræster.

## "At møde Gud i ruinerne" – katastrofen og Den Treenige Gud

Med udgangspunkt i katastrofeindsatsen efter terrorangrebet på World Trade Center udvikler Storm Swain en pastoralteologisk model i bogen *Trauma and Transformation at Ground Zero* (2011), hvor den udøvede sjælesorgspraksis fortolkes som en del af Treenigheden og Guds bevægelse: På *katastrofestedet selv* – midt i rædslerne – udspiller der sig en kontekst-sensibel pastoralteologi. Dybt fra stedet udfolder Gud sig som kærlighed, idet kærlighedens bevægelse transformerer og fylder stedet med kraftfuld resiliens.

Den pastoralteologi, som Swain lægger frem, trækker på etnografisk materiale, spørgeskemaundersøgelser og egne interview med præster, der var involveret i arbejdet efter 9/11 ved Ground Zero, dvs. præster af forskellig religiøs observans – kristne, jødiske og muslimske. På den baggrund søger hun at udlægge betingelserne for, hvordan modstandskraften (resiliensen) gødes efter en katastrofe. Modellen er traditionelt og typologisk set et stykke ekklesiologi, hvor "det kirkelige selv" forstås som mere end personligt, nemlig som "delt identitet" (Swain 2011: 33) – som 'væren-i-relation'. Det utraditionelle gør sig gældende i og med, at kirkens væsen og virkelighed udspiller sig i det verdslige, offentlige rum; 'operationen' mellem treenighedslæren og

(traume-)psykologien sker med befriende afvigelse fra et bundet og bestemt ekklesiologisk sprog.

Nærmere bestemt bygger modellen på Augustins skrift om treenighedslæren og kærlighedens bevægelse mellem personerne i Treenigheden, dvs. Guds indre virkelighed som Fader, Søn og Helligånd. Det er denne immanente treenighed, som Swain – i katastrofens efterspil – fortolker som en transcenderende og gennemtrængende kraft i de involveredes omsorg for hinanden og livet selv ("den økonomiske treenighed"). Swain skriver:

> For Christians, the Trinity is a way of describing the being of God in both God's unity and multiplicity. Through the incarnation God takes on what is not God, crossing the 'gap' between creator and created in the Person of Jesus. […] Incarnation takes us to trinity and perhaps back again. In incarnation and resurrection God takes ontologically into Godself the being of humanity in the second person of the trinity – the son Jesus […] not simply tri-unity, but trinity as love (Swain 2011: 20).

Det er virkningen af Treenighedens kærlighedsbevægelse, som Swain sammenkobler med objektrelationteori fra psykoanalytikeren Donald W. Winnicott og dennes forståelse af kærlighed. Som navnet på teorien indikerer, flytter Winnicott psykoanalysens fokus fra lyststyret autonomt individ (jf. Freud) til en vægt på de konstante samspil og interaktioner mellem jeg'et og andre personer (i Winnicotts teori kaldet "objekter"). Urtypen er her forholdet mellem mor og spædbarn. Objektrelationteorien har således øje for, at vores evne til at elske er afhængig af vores omsorgserfaring. Swain gør klart, at dynamikken i mor-barn-forholdet som et billede på forholdet mellem Gud og verden, Gud og mennesker, naturligvis rummer afgørende, teoretisk set uforenelige forskelle, ikke mindst hvad angår temaet om destruktion (Swain 2011: 31). Det er med bevidstheden om forskelle – og med Augustins 'anmærkning' *in mente* angående, at ikke al 'trehed', triader, er trinitarisk! (se 2011: 32) – at Swain åbner Treenighedslæren for Winnicotts ide om et sundt menneske, hvor kilden til et menneskes heling netop ligger i relationen, i omsorgen. Winnicotts tænkning om "the good enough mother" opbløder

samtidig treenighedslærens patriarkalske islæt, Fader, Søn og Helligånd, til det mere kønsneutrale Skaber, Forløser og Opretholder. Ved at se på teologiske begreber, der reflekteres i en psykologisk forståelse, rettes blikket ikke alene mod 'ligheden' mellem disse; der åbnes desuden for et billede, der rummer sit eget liv og som informerer og ekspanderer det teologiske billede.

Dette former nu Swains triade-model – interaktionen mellem teologisk (sjælesørgerisk) og psykologisk (terapeutisk) nødhjælp: "Earth-making", "Pain-bearing" og "Life-giving". Denne model vil jeg kort illustrere og elaborere over i det følgende, idet den gives en dansk kontekst. Inspireret af modellen vil jeg nu udfolde flere udsagn fra beredskabspræsterne – materiale som ligeledes stammer fra min interviewundersøgelse i 2014 blandt danske beredskabspræster, der deltog i indsatsen efter tsunamien 2004.

Min egen illustration af modellen er ikke tænkt som et forsøg på at gøre Swain kunsten efter; i stedet er det min intention at give modellen et kontekstnært dansk afsæt samtidig med, at jeg (fortsat) 'læser' interviewene med *et særligt blik for, hvordan 'ting' (det materielle) indgår i de sociale forhold, der udspiller sig i sjælesorgen*. Dette gør jeg i håb om at åbne for andre komponenter af sjælesorgen i sammensmeltningen mellem en specifik krisesituation og en dogmatisk funderet sjælesorg – andre komponenter, der for mig at se er nødvendige, når en amerikansk model som Swains skal "oversættes" til en dansk kontekst. Min særlige opmærksomhed på 'ting' vender jeg tilbage til sidst i artiklen.

## Nærvær og rummelighed: at holde stedet åbent

> Det var Paradisets have, som man befandt sig i, der pludselig blev skyllet væk. Gik til grunde. Der var tabt. Man *var* jo Paradis. Katastrofehjælp er for mig ret håndfast. "De fire H'er": Hold om. Hæld på. Hold ud. Og Hold kæft.
>
> *Beredskabspræst m*

> Tandlægerne råbte: "Jaaaa". De var *så* søde og glade. Det største på det tidspunkt var, når man fandt en død. At give fami-

> lier ro. Der kunne jeg se, at Gud var til stede i det at finde de døde. Jeg skal yde noget hver dag./Der er en Gud.
>
> *Beredskabspræst y*

> Her var det mere at tage en fra bunken af [ligene]. Man vidste jo ikke, om det var en dansker eller en thailænder. Jeg ville jo ikke påtvinge nogen et kristent ritual. Jeg vidste jo ikke, om det var en kristen. Men trods alt var jeg jo med som præst. Og for at byde situationen lidt fred og en form for kærlighed i situationen, så kunne jeg tegne et korsets tegn. Det var der nogen, der i ny og næ så, at jeg gjorde. Jeg gjorde det ikke som en konsekvens, som noget der skulle gøres eller på bestemte tidspunkter, men det var mig, der bød ind med en eller anden form for fred eller ordløs ritualisering. Jeg ved ikke engang, om jeg altid selv opdagede, at jeg gjorde det – bød ind med korsets tegn, som forbinder himlen og jorden og omfavner hele verden. At lyse velsignelsen, tegne korsets tegn – det gør simpelthen mirakler, Christine. Jeg kan ikke forklare dig hvordan.
>
> *Beredskabspræst h*

Som for præsterne ved Ground Zero i Swains interview, gennemført knap 10 år efter terrorangrebet, står situationerne også helt klare for de danske beredskabspræster, ligeledes knap ti år efter den katastrofe, der 2. juledag 2004 ramte kysterne i Det Indiske Ocean. Udsagn som at praktisere "fire H'er", at "kunne se, at Gud var tilstede" og "kærlighed i situationen" udsiger noget om et rum, hvor situationen viser sig, råt og uforsødet, og som præsterne er vidne til.

"Earth-making" handler fra et teologisk perspektiv om skabelsen. "Back to creation and forward to an eschatological understanding" som Swain kort og enkelt formulerer det (2011: 41-42). Skabelse forstås her ikke som en tidslig lineær fremadskriden, men som tilblivelse på ny – med reference til tekster om "den nye Adam", Kristus. Gud skaber ikke af nødvendighed, men af kærlighed dét som er forskelligt fra Gud. Swain citerer Karl Barth for at skrive: "Because God is Love antecedently in Himself, therefore love exists and

holds good as the reality of God in the work of revelation and in the work of creation" (Barth 1960: 553; se Swain 2011: 44). I nødsjælesorg viser dette sig kropsligt i de ubrydelige, kærlige forbindelser, der udspiller sig i katastrofens kølvand mellem skabningerne, levende og døde og det dermed forbundne håb – relationer, der udtrykkes i formuleringer om: det tabte Paradis, hvor kun kærligheden – omsorgen – er tilbage til at sammenbinde individerne på ny; om reaktionerne på at finde de døde, med viden om at kunne give andre vished og i den forstand fred; og om midt i bunker af død at byde ind med det mest kærlige, uanset etnicitet og religion: tanken om korset og dets tegn.

Nærvær handler om autencitet, der bærer 'uren' og 'ulogisk' teologi i sig med ord som "hold kæft", "*så* søde" og "at tage en fra bunken af". For præsterne at være nærværende i samvær med andre handler om 'at gøre nærværet' midt i det skabtes øredøvende skrøbelighed, som de rådnende kroppe råber om – en skrøbelighed som kun til tider kan 'holdes' ved udøvelse af bøn, velsignelse eller andet ritual, verbal samtale eller noget, man normalt kalder for 'aktiv lytning'. Stilheden og den kropslige tilstedeværelse mellem præsten og andre kan her i sig selv udspille sig som en skabelse af et slags "sikkert" rum (*safety place*) (med henvisning til den mere håndfaste katastrofepsykologi, som er beskrevet tidligere i denne artikel). Det sikre rum giver plads til, at den anden kan fortælle sin historie – ligesom Gud med spørgsmålet "Hvor er du?" (1 Mos 3,9) giver Adam og Eva plads ved at give dem muligheden for selv at fortælle deres historie og tage ansvar for den. Her handler relationer ikke alene om samfund og separation, men også om ansvar, omsorg – og med "den ny Adam" om genskabelse af forholdet midt i synd og destruktion (Swain 2011: 45-46).

I interaktion med teologiske billeder af skabelse, rummelighed, plads, nærvær og et eskatologisk motiv kan man med et psykologisk billede fra Winnicott tale om et *holding environment*, dvs. at moderens holden fysisk (fx at made, bade og give tøj på) og psykisk (at respondere og give plads) møder barnets behov, som gør det i stand til på kreativ måde at udvikle sig og udvikle sig i forholdet til andre. Denne skabelse af rum handler både om rummet mellem individer (her mellem præsten og de andre nødhjælpsarbejdere eller overlevere) og om rummet inden i individerne selv. Præstegerningen i katastrofens kontekst handler om at 'holde det sammen'. I katastrofen skal præster både kunne rumme den anden person, genstanden, opgaven og

deres egne reaktioner og modoverføringer (Swain 2011: 70-71). Det kræver enorme følelsesmæssige og åndelige ressourcer, der nødvendiggør den selvomsorg, som er fremgået tidligere i nærværende artikel.

## Empati og medliden: At bære på smerten

> Jeg lånte min mobiltelefon ud. "Her, ring hjem". Hvis de var heldige, kom de igennem. Der var religiøse anfægtelser: "Det kan Han ikke være bekendt". De kunne ikke bede til Gud, fordi de var så vrede. Jeg sagde: "Selvfølgelig er I vrede på Gud". Hvis man som præst drikker en øl med folk, så er det pludselig nogle andre ting som brænder på. Dét, der brændte på hos dem alle, var, at de havde reddet sig selv i og fra bølgerne og havde set andre blive grebet af dem. Man må jo prøve at lytte. "Tag ud og led der og der". En pige kom til mig. Hun var panisk: "Jeg kan ikke være her. Jeg kan hele tiden høre bølgerne komme ind". "Har du fået noget at spise?" "Nej, ikke siden i morges". Vi sætter os ud på gaden og taler sammen over noget morgenmad. Jeg forsøgte at beskytte hende fra pressen: "Du skal passe på dig selv, for de kan godt finde på at bruge dig".
>
> *Beredskabspræst k*

> Jeg tog med dem ud til ligene. De blev alle stoppet i kølecontainere, ja, dvs. bortset fra, når der kom endnu en sending. Eller de blev lagt ud til optøning. Man kan ikke lave retsmedicinske undersøgelser på frosne lig. De arbejdede sammen i teams, retsmedicinere, tandlæger og politi. "Jeg tager med jer ud og ser, hvad I laver". Ligene blev centraliserede nogle steder, hvor der så lå fx 4000 lig. I 40 graders fugtig varme skulle teamene stå og arbejde med ligene. Det var noget andet end at stå nede på Rigshospitalets retsmedicinske afdeling med kølige stålborde og "vi vasker lige hænderne". Det kunne jeg mærke var noget, der påvirkede dem; også bare mængden af lig, tusindvis af lig. De kunne se, at de skulle arbejde et hav af timer i denne situation. Man er "Carer for the Caretakers".

> Man holder øje med dem og forsøger at hjælpe. Jeg var med for at støtte dem, men også for at kunne besvare spørgsmål fra pårørende. "Hvordan gør man?", "Hvordan ser man …?" … selvfølgelig skånsomt, for det gik jo lidt på samlebånd, men fuldt forsvarligt. En af de tandlæger, der var med … jeg kunne mærke, at han var ved at gå i spåner. Han skulle bare hjem. Han sagde til mig "Jeg er bare tandlæge".
>
> *Beredskabspræst x*

Smerte har at gøre med kroppen. At føle panikken mens man kæmper for livet. At se andres angst mens de lader livet. At pines ved ikke at kende en pårørendes skæbne. At "gå i spåner" over det, man er vidne til. At skulle bære ting i kroppen, som man ikke kan rumme, udholde eller har ressourcer til i ens bevidsthed, er dét, man med andre ord kalder for traume og stress. Citaterne ovenfor vidner netop om, hvad præsterne i efterkatastrofen skal kunne bære, bære på, bære rundt.

"Pain-bearing" handler om katastrofens sted som et lidende sted: stedet, hvor sjælesørgeren er med til at bære den smerte, had og desperation, som situationen udløser. Set fra et teologisk perspektiv begynder dette at søge Gud og hvem Gud er ikke i en historie om mennesket i skaberværket. I stedet er udgangspunktet krydset, korset, mellem de allerstørste modsætninger i menneskets historie, den korsfæstede Gud. Swain citerer bl.a. Jürgen Moltmann i fortolkningen af smerte-bæren:

> If one conceives of the Trinity as an event of love in the suffering and death of Jesus – and that is something faith must do – then the Trinity is no self-contained group in heaven, but an eschatological process open for men on earth, which stems from the cross of Christ. By the secular cross on Golgotha, understood as open vulnerability and as love of God for loveless and unloved, dehumanized men, God's being and God's life is open to true man (Moltmann 1974: 248-249; se Swain 2011: 90).

Heri findes ingen svar på teodicéer. Gud tillader lidelse i Gud selv: også Faderen lider med Sønnen, og Helligåndens forenende kærlighed sker i lidelsen. Lidelsen i katastrofen, som den fx udspillede sig i Thailand, kan ikke steriliseres, rengøres. Den er fyldt med skæbner, der har reddet livet på andres bekostning, fyldt med ildelugtende kropsvæsker, misinformationer og misbrug. Korsfæstelsesscenen indflettes ind i katastrofesituationen – på samme tid grænseløst og med distinkt forskel. "Midt i det hele er frelsen" (se Jones-citatet ovenfor). I Bibelens fortælling responderer kvinderne på lidelse og død ved at tage sig kærligt af Jesu lig.

Lidelsen kan ikke løses eller opløses. Som citaterne fra beredskabspræsterne viser, kan den mødes i det medlidende (kærlige) fællesskab, hvor lidelsen deles. Mobilen, vreden, morgenmaden, bekymringen og lighåndteringen deles. Nødvendigheden af fællesskab, deling og omsorg midt i katastrofe og krise er hverken i et teologisk eller et psykologisk perspektiv at forstå som 'et plaster på såret' eller en overfladisk illusion om at bedrive 'happy ending'. Winnicott fremhæver menneskers begær efter at respondere, en respons der i mor-barn-relationen går begge veje; individet har på den måde ikke kun sit individuelle indre selv som 'endemål'. Relationer angår den ydre virkelighed. Under normale omstændigheder tåler man, at kontinuiteten i forhold brydes. Men dét, som traumer gør, er, at de medfører fornemmelsen af isolation. Og mere end det.

> In the end trauma is a destruction of the purity of individual experience by too sudden or unpredictable intrusion of actual fact, and by the generation of the individual, hate of the good object, experienced not as hate but delusionally as being hated" (Winnicott 1989: 147, se Swain 2011: 132).

I denne sammenhæng er det ikke alene flodbølgens hærgen, som traumatiserer. I lyset af Winnicotts betragtning består traumet tillige i de situationer, hvor omgivelserne (det forventede 'gode samfund') ikke forstår og støtter op om nødarbejdet, der udføres – både i forhold til de mennesker, som præsterne skal tage sig af, og i forhold til præstene selv.

Som præst at deltage i nødhjælpsarbejdet efter en katastrofe er i udgangspunktet at 'holde smerten' og dermed agere 'lim' i en virkelighed, der er slået

i stykker, knust, brudt sammen. Omsorgsarbejdet drejer sig på den måde om at gøde jorden for, at der – midt i det i sandhed knuste – åbnes muligheder for at knytte bånd sammen på en ny måde.

## Muligheder og håb: At give nyt liv

> Man har nogle ressourcer som man ikke kender. Jeg vil ikke forsvare Gud over for dem. De ville bruge mig som samtalepartner til at høre på det håb og den fortvivlelse, de havde. Jeg talte med dem og bad for dem. Eller jeg bad sammen med dem. Man skulle både give dem håb, men også åbne for, at frygten [for at nogen var døde] kunne vise sig at være virkelighed. Jeg ser muligheder i de situationer, jeg befinder mig i. Prædiker det evige livs håb. Hvor svært kan det være.
>
> *Beredskabspræst k*

> Helligånden nyskaber og genføder. Men i den fase tænker man jo ikke derude. Dér var smerten bare i sig selv sådan, at man ikke kunne tænke nogen fremtid. Det er nok bare at lære at trække vejret. Ligene var askegrå, fordi de havde ligget i vand. Også tøjet, hvis de havde tøj på … kønsbestemme, aldersbestemme, hår- og DNA-prøver, man så efter tatoveringer, arvæv efter operationer. I en venskabelig og behagelig tone bad de mig om at tage papirer, og "hvad synes du, *h*?" Jeg lod dem beskrive, hvad de lavede. Det så jeg som min opgave. Det skulle ikke være råt og ordløst, dét arbejde de stod og gjorde. Vi talte også om at have et menneskesyn. I Thailand talte vi ikke om håb og mening og meningsløshed. Vi [præster] gør, hvad vi skal for dem, som er der. Den enkelhed ser jeg midt i Kristus, når han mødte mennesker: "Nu starter vi med at få lidt at spise", sagde han, og så bespiste han 5000 mennesker i ørkenen; den enkelhed hvormed vi holder hinanden i live ved at være tilstede i hinandens liv. Andre faggrupper misunder os jo, at der er sådan en styrke til hele menne-

> skeheden: "I har jo alle ritualerne; I kan jo give dem tilgivelse, uden de har fortjent det".
>
> *Beredskabspræst h*

> … Det handler også om omsorgen for familien derhjemme: huske at købe gaver, købe dem, få dem med hjem, *pokemon*-kort fx. Det hjalp jeg med.
>
> *Beredskabspræst z*

Nødarbejdet efter en katastrofe forbindes oftest med at rydde op, at afslutte dét, som den indtrufne begivenhed har medført. Opstandelse handler i stedet om en ny begyndelse. På katastrofestedet handlede det om at starte i det helt basale og i den forstand banale. At være *sammen* – om at henvende sig, holde i hånden, samtale, græde, spise, bede og købe *pokemon*-kort.

"Life-giving" handler om katastrofens sted som transformerende rum, dvs. et rum, hvor smerten er til i et omsorgsfællesskab. Lidelse og tab rummer kærligheden i samme åndedrag. Swain beskriver liv-given som mere end en "opstandelses-agtig virkelighed" (2011: 12), dvs. at præsterne i kraft af fællesskabet i tro fandt en måde at holde og bære, men også transformere oplevelserne, og på den måde manifestere resiliens. Det grusomme og meningsløse rum transformeres til et helligt, meningsfyldt rum – om end rummet også indeholdt spændinger, som uundgåeligt affødes af de forskellige politikker, der gælder indenfor forskellige faggrupper. I et teologisk perspektiv er billedet på at være i live midt i ødelæggelserne påskemorgen: "Frygt ikke" (Matt 28,5), "Og se, jeg er med jer alle dage indtil verdens ende" (Matt 28,20) – at være, *sammen*. Relationalitet og at være en 'ekklesial' person handler om gensidigt at give og modtage i et fællesskab, der er befriet fra hierarkier, hvor præsten 'giver' sjælesorg, som 'modtages' af konfidenten. Helligåndens fællesskab åbner enhver person op for andre – jævnfør de trinitariske personers 'sociale' relationer (Swain 2011: 153). Her er ethvert menneske, uanset religiøs observans og etnisk baggrund, omsluttet af Guds kærlighed, og der gives plads til følelser med høj frustration, vrede og had.

"Hvad synes du?", "Hvor svært kan det være!", at være "en lysende reklamesøjle" og gaveindkøb til alle ungerne derhjemme handler om medmenneskelig varme, men også om humor midt i det frygtelige og tragiske landskab,

hvori knastfyldte sociale hændelser også udspiller sig. Oversat til Winnicotts formuleringer handler forholdet til den anden/det andet om en bevægelse, hvor den anden/det andet både destrueres og samtidig overlever destruktionen. Bevægelsen handler ikke kun om personens behov for de andre personer/objekter, men relationen rummer en virkelighed ud over begær og drift, nemlig adgangen til det fælles rum, der rummer kreativ væren og dermed liv, der gror. Gudbilledlighed og menneskelig sundhed skinner gennem ødelæggelsens sted i selve bevægelsen, interaktionen, mellem destruktion og overlevelse. Heri ligger resiliensen.

## Tæt på objekterne – En afrunding om katastrofesjælesorg i en dansk kontekst

> De fik bekræftet, at man ikke behøvede at bede bordbøn og bede mange gange om dagen, men at den enkeltes tro også er en tro. Mange var i tvivl om, hvorvidt "den måde jeg er kristen på, er god nok. "Jeg går ikke ret tit i kirke, men her har jeg faktisk brug for en præst." De talte om måder, de ikke troede på. Når de så kommer ind til det, de tror på, så er det godt at kunne sige: "Jamen din tro er en fantastisk tro"; "bliv du bare ved med den – vær du i den"; "så er du klædt på lige så meget, som jeg er klædt på" – hvilket de måske nogen gange har svært ved at tro på. 'Sennepsfrø-troen'. Midt i "Haha" og "Skål". Og så søgte de tilbage til dét, vi havde talt om.
>
> *Beredskabspræst z*

> For nordmændene og svenskerne var det vigtigt, at hver eneste død havde været igennem en præst. Det kunne jeg ikke få tilladelse til fra DK. Kun nogen gange var jeg med. Det var en fadæse. Man følte magtesløshed.
>
> *Beredskabspræst y*

Der er klare fælles træk mellem beretningerne fra de amerikanske præster ved Ground Zero og de danske præster ved Thailands tsunamihærgede kyst og i Københavns Lufthavn – selv om ødelæggelser, situationer, folk, (turist-) kontekst, håndteringer og problematikker viser sig gennem særdeles forskellige udtryk.

Midt i de danske beredskabspræsters beretninger melder sig alligevel et signifikant tema, som udspiller sig afgørende anderledes end hos Swains amerikanske præster, nemlig temaet om den hverdagstro, som præsterne agerer i blandt overlevere og internationalt beredskabspersonale. Swain lader 'sine' præsters egne religiøse fortolkninger af begivenhederne få en markant plads – deres næsten svulstige religiøse vokabular giver mening, dvs. virker autentisk, idet det interagerer med de andre 'objekter', og fletter sig således troværdigt ind i resten af det katastroferamte samfund. Eksempler på sprogbrugen kunne være: "They wanted the sign of the cross" (Swain 2011: 155) eller "We all needed God, so we hung through it" (Swain 2011: 150). Præsternes respons udtrykker deres egen fortolkning, men bekriver samtidig mellem linjerne et resonansrum med en udtalt religiøsitet, der (ikke overraskende) langtfra ligner en dansk kontekst. De kulturelle og religiøse forskelle mellem USA og Danmark, som (for en dansk læser) toner frem i Swains etnografiske materiale, er tydelige – netop når man læser de danske interview. Forskellene viser sig næsten lige så tydelige, som når sociologen Phil Zuckerman gennem sine amerikanske briller gør forsøg på at beskrive tro blandt danskere – som *Samfund uden Gud*.

For de danske beredskabspræster gælder, som for alle andre danske præster, at de agerer i et landskab, hvor det verbale hverdagstrosudtryk blandt lægfolk umiddelbart toner utydeligt, skævt eller 'u-kirkeligt' frem (Johannessen-Henry 2013, 2015). Udtryk, der beskriver samspillet *mellem* præster og 'konfidenter' (overlevere og nødhjælpspersonale), rummer ikke de store religiøse ladninger, som findes i Swains interview. Det tvinger os til at se *endnu* nærmere på det kropslige rum, som præsterne beskriver, hvilket jeg har søgt at gøre gennem Swains model ved at zoome ind på 'materialerne' i endnu højere grad end Swain gør det. Til forskel fra Swains analyse er de vigtige 'ting' ikke alene dem, der vidner om destruktionen, men i høj grad også 'almindelige', ikke-ødelagte ting, der (også) handler om håb.

Netop fordi katastrofesituationen er ekstrem, er den samtidig en privilegeret situation at forstå sjælesorgen i. Materialet viser på en anderledes voldsom måde end 'almindelig' sjælesorg, hvordan materialiteten er infiltret i den sociale relationalitet. Hvad katastrofen lærer os om sjælesorg i et "samfund uden Gud", er at begynde at tage den helt nære relationalitet alvorligt. En sjælesorg, der udfolder sig gennem kristendommens klassiske dogmer, 'starter' ikke i disse som et punkt nul ('Ground Zero'). Den begynder og opstår på stedet midt i det konkrete – midt i delte praksisser med ligposer, stålborde, DNA, morgenbrød og *pokemon*-kort. Hvad de mange materielle ting og deres betydning som billedlige trosforestillinger angår, har den 'almindelige' sjælesorg meget at lære af katastrofens sjælesorg.

## Litteratur

Brenner, Grant H.; Bush, Daniel H. & Moses, Joshua (2010). "Introduction", i: Brenner, Grant H.; Bush, Daniel H. & Moses, Joshua (red.), *Creating Spiritual and Psychological Resilience. Integrating Care in Disaster Relief Work*, New York: Routledge, xi–xvii.

Barth, Karl (1960). *Church Dogmatics I/1*, Edinburgh: T & T Clark.

Cisney, Jennifer S. & Ellers, Kevin L. (2009). *The First 48 Hours: Spiritual Caregivers as First Responders*, Nashville: Abingdon Press.

Cooper-White, Pamela (2012). *The Cry of Tamar: Violence Against Women and the Church's Response*, 2. udg., Minneapolis: Augsburg Fortress.

Dahlberg, Rasmus; Johannessen-Henry, Christine; Raju, Emmanuel; Tulsiani, Suhella (2015). "Resilience in disaster research: three versions", *Civil Engineering and Environmental Systems* 32 (1-2): 44-54.

Doehring, Carrie (1993). *Internal Desecration: Traumatization and Representations of God*, Lanham, Maryland: University Press of America.

Engemann, Wilfried (red.) (2009). *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Figley, Charles R. (1995). *Compassion Fatique: Coping with Secondary Traumatic Stress Disorder in Those Who Treat the Traumatized*, New York: Brunnel/ Mazel.

Gingrich, Heather Davediuk (2013). *Restoring the Shattered Self: A Christian Counselor's Guide to Complex Trauma*, Downers Grove, Illinois: IVP Academic.

Graham, Elaine L. (1996). *Transforming Practice. Pastoral Theology in an Age of Uncertainty*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

Graham, Larry K. (2014). "Political Dimensions of Pastoral Care in Community Disaster Responses", *Pastoral Psychology* 63(4): 471-488.

Graham, Larry K. (2006). "Pastoral theology and catastrophic disaster", *Journal of Pastoral Theology* 16, 1–17.

Gregersen, Niels Henrik (2015). "Theology and Disaster Studies: From 'Acts of God' to Divine Presence", i: Dahlberg, Rasmus; Rubin, Olivier & Vendelø, Morten T. (red.), *Disaster Research: Multidisciplinary and International Perspectives*, London: Routledge.

Hacker, Carol L. (2014). *Too Much, Too Ugly, Too Fast!*, Lutheran Social Services of North Dakota (online-adgang: 24.6.2014, www.lssnd.org).

Haraway, Donna (1991). *Cyborgs, Simians and Women: The Reinvention of Nature*, London: Polity Press.

Haraway, Donna (1988). "Situated knowledges", *Feminist Studies* 14: 575- 599.

Harris, J. Irene; Thornton, Susan & Brian Engdahl (2010). "The Psychospiritual Impact of Disaster. An Overview", i: Brenner, Grant H.; Bush, Daniel H. & Moses, Joshua (red.), *Creating Spiritual and Psychological Resilience. Integrating Care in Disaster Relief Work*, New York: Routledge, 83–93.

Heir, Trond; Rosendal, Susanne; Bergh-Johannesson, Kerstin; Michel, Per-Olof; Mortensen, Erik L.; Weisæth, Lars; Andersen, Henrik S. & Hultman, Christina M. (2011). "Tsunami-affected Scandinavian tourists: Disaster exposure and post-traumatic stress symptoms", *Nordic Journal of Psychiatry* 65(1): 9-15.

Hunter, Rodney J. & Ramsay, Nancy (2005). *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Expanded Edition, Nashville: Abingdon.

Hunsinger, Deborah van Deusen (2015). *Bearing the Unbearable: Trauma, Gospel, and Pastoral Care*, Grand Rapids, Michigan: William B Eerdman.

Hunsinger, Deborah van Deusen (2011). "Bearing the Unbearable: Trauma, Gospel and Pastoral Care." *Theology Today* 68 (1): 8–25.

Johannessen-Henry, Christine Tind (2015). *Kræften og kraften. Hverdagskristendom i et netværksteologisk perspektiv*, København: Forlaget Anis.

Johannessen-Henry, Christine Tind (2013). *Hverdagskristendommens polydoksi. En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst*, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, København: Grafisk, KU.

Jones, Serene (2009). *Trauma and Grace. Theology in a Ruptured World*, Louisville: Westminster John Knox Press.

Klessmann, Michael (2010). *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Koenig, Harold G. (2006). *In the Wake of Disaster. Religious Responses to Terrorism and Catastrophe*. Philadelphia: Templeton Foundation Press.

Kolk, Bessel A. van der; McFarlan Alexander C. & Weisaeth, Lars (red.) (2007). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society*. New York: The Guilford Press.

Kolk, Bessel A. van der (2000). "Posttraumatic stress disorder and the nature of trauma", *Dialogues in Clinical Neuroscience* 2 (1): 7-22, 18.

Lartey, Emmanuel Y. (2006). *Pastoral Theology in an Intercultural World*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.

Massey, Kevin. 2006. *Light Our Way, A Guide for Spiritual Care in Times of Disaster for Disaster for Response Volunteers*, First Responders and Disaster Planners, National Voluntary Organizations Active in Disaster (online-adgang: 29.6.2014, www.cert-kits.com/files/LightOurWay).

Mattison, Judith & Malotky, Catherine (2000). *Meeting God in the ruins. Devotions for Disaster Relief Volunteers*, Evangelical Lutheran Church in America.

Miller-McLemore, Bonnie J. (2004). "Pastoral theology as public theology: Revolutions in the 'Fourth area'", i: Ramsay, Nancy J. (red.), *Pastoral care and counseling: Redefining the paradigms*, Nashville, TN: Abingdon Press, 45–64.

Moltmann, Jürgen (1974). *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, London: SCM.

Morgenthaler, Christoph (2009). *Seelsorge*, München: Gütersloher Verlagshaus.

Roberts, Stephen B. & Ashley, Willard W.C. (red.) (2008). *Disaster Spiritual Care. Practical Clergy Responses to Community, Regional and National Tragedy*, Woodstock: Skylight Paths.

Rogers, Dalène C. Fuller (2002). *Pastoral Care for Post-Traumatic Stress Disorder: Healing the Shattered Soul*, New York: The Haworth Pastoral Press.

Roxberg, Åsa; Sameby, Jessica; Brodin, Sandra; Fridlund, Bengt & Silva, Antonio B. da (2010). "Out of the wave: The meaning of suffering and relief from suffering as described in autobiographies by survivors of the 2004 Indian Ocean tsunami", *International Journal of Qualitative Studies of Health Well-being* 5: 5323.

Swain, Storm (2011). *Trauma and Transformation at Ground Zero. A Pastoral Theology*. Minneapolis: Fortress Press.

Winnicott, Donald W. (1989). "The Concept of Trauma in Relation to the Development of the Individual within the Family" (1965), i: Winnicott, C; Shepherd & Davis, M. (red.), *Psycho-analytic Explorations*, Cambridge: Harvard University Press.

Zuckerman, Phil (2008). *Samfund uden Gud. En amerikaner ser på religion i Danmark og Sverige*, Højbjerg: Forlaget Univers.

## Noter

1 Storm Swain gæster Danmark i november 2015, hvor hun er inviteret af Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, til at undervise på masterkurset "Sjælesorg ved katastrofer, krige og kriser".

Christine Tind Johannessen-Henry, postdoc., cand.theol., ph.d.
Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.
Postdoc.-stipendiat i Københavns Universitets Eliteprogram for Interdisciplinær Forskning, "Changing Disasters". Underviser på masterkurset "Sjælesorg ved katastrofer, krige og kriser" på Det Teologiske Fakultets Masteruddannelser.
E-mail: cjh@teol.ku.dk

# Ritualenes funksjon ved katastrofer – et praktiskteologisk perspektiv

*Lars Johan Danbolt og Hans Stifoss-Hanssen*

## Innledning

Siden 1980-tallet har det vært en sterk økning i bruken av kirkelige ritualer etter «ond og brå død», som det heter i den gamle kirkebønnen. Minnegudstjenester etter store ulykker, terror og naturkatastrofer og generelt økt kirkelig engasjement både i akuttfasen og under videre oppfølging av overlevende og pårørende, kan ses som en parallell til en styrket psykososial kriseintervenering i samfunnet. Disse kirkelige tjenestene verdsettes i befolkningen, noe som kan forstås i sammenheng med kirkens medvirkning ved begravelser og andre hendelser i lokalsamfunn. Det kirken i Norge bidro med på nasjonalt nivå etter terrorangrepene 22. juli 2011 er prinsipielt ikke annerledes enn det kirken gjør uke etter uke i ethvert lokalsamfunn, det er formatet som er annerledes.

I denne artikkelen vil vi innenfor rammen av praktisk teologi drøfte hva som er ritualenes funksjon ved katastrofer, særlig relatert til kollektive ritualiseringer slik som minnegudstjenester. Vi forstår minnegudstjenester som en type kirkelig tjeneste med vekt på gjensidighet i deltakelse mellom profesjonelle og pårørende. Videre har vi et funksjonelt perspektiv der ritualenes helende betydning ses som resiliens og meningsdannelse.

Vi bruker begrepet *ritualisering*. Med det menes symbolsk atferd utført i den hensikt å skape mening. *Symbol* kan forstås som et tegn som er bærer av (kollektiv) mening.

## Ritualisering etter terrorangrepene 22. juli 2011

Offentlige minnegudstjenester er både fornyende og sterkt tradisjonsbaserte, og praktisk-teologisk forskning på disse relativt nye fenomenene kan bidra til økt forståelse av kirkens tjeneste i møte med mennesker i aktuelle livshendelser.

I tillegg til utviklingen av kunnskaper på et faglig og vitenskapelig nivå, som har resultert i et stort antall publikasjoner (Post et al 2003), er det grunn til å tro at store deler av befolkningen også har tilegnet seg rituelle ferdigheter og kunnskaper de tar i bruk når de rammes av noe tragisk som angår dem (Aagedal 2013). Befolkningens ferdigheter og kunnskaper ble ikke minst tydelige i tilknytning til markeringene etter terrorangrepene i Norge sommeren 2011. Det er dokumentert at over en million mennesker i tiden etter 22. juli gikk sakte i kø igjennom Oslo Domkirke for å være stille, be, tenne lys eller skrive hilsener og bønnelapper.[1]

Vi skal trekke fram særlig to kollektive rituelle hendelser etter 22. juli 2011. Den første var *Messe for sorg og håp* søndag 24. juli 2011. Denne gudstjenesten var opprinnelig planlagt som en ordinær søndagshøymesse, men ble konvertert til en offisiell sørgegudstjeneste der hele den norske øvrigheten med Kongen og statsministeren i spissen var til stede. Statsministeren talte fra lesepulten og fortalte om konsekvensene av angrepene mot Regjeringskvartalet i Oslo og sommerleiren til Arbeiderpartiets ungdomsorganisasjon (AUF[2]). Han ga sterkt uttrykk for sorgen over alle de døde og skadde, men løftet også opp nasjonale verdier som demokrati, solidaritet og åpenhet. Biskopenes preses i Den norske kirke holdt preken. Et sentralt liturgisk ledd var nattverd med intinksjon der størstedelen av den fullsatte domkirken deltok. Parallelt med nattverden var det anledning til individuell lystenning. Da var hele kirkerommet i bevegelse, folk tok i mot nattverd, tente lys, snakket sammen, klemte hverandre og gråt mot hverandres skuldre. I stedet for en

av salmene ble den kjente visen «Til ungdommen» av Nordahl Grieg sunget. Dette er en sang som er mye brukt i AUF, men også ellers.

Et halvt år senere, 22.12.2011, hadde AUF sin juleavslutning i Oslo domkirke, utformet som en gudstjeneste. Kongehuset var representert og Oslo biskop var til stede. Det var tradisjonelle gudstjenesteledd, blant annet leste en AUF-jente fra 1. Kor 13 om tro, håp og kjærlighet og en av Oslos proster holdt preken. Men det var også sang ved Sosialistisk kor med Åse Kleveland som solist, en kjent norsk visesanger og tidligere kulturminister for Arbeiderpartiet, som også er aktiv livssynshumanist. Det var også anledning til individuell lystenning, og det fant sted en lignende bevegelse i rommet som under gudstjenesten et halvt år tidligere. AUF's julegudstjeneste er et eksempel på hvordan meningsbærende elementer fra flere tradisjoner kan bringes sammen i et helhetlig rituelt uttrykk som gir mening for dem som deltar i en aktuell situasjon.

21. august 2011 ble det holdt en litt annen form for offentlig minnemarkering, kalt Nasjonal minneseremoni. Den fant sted i Oslo Spektrum, en stor konserthall med mange tusen sitteplasser. Også her var den norske offentligheten til stede inkludert kongehuset og regjeringen. Det var et TV-regissert program med proffe skuespillere, hilsningstaler, musikk og lesing av navnene på alle de omkomne. Det var ingen anledning for deltakerne til eksempelvis å tenne lys eller delta rituelt. Minneseremonien hadde ingen spesifikk livssynsmessig tilknytning.

I tillegg til disse tre begivenhetene var det mange rituelle markeringer både i kirker og moskeer og andre steder (Aagedal, Botvar & Høeg 2013). Folk var sammen også på tvers av religiøse grenser, eksempelvis talte Oslo biskop i en av de store moskeene i byen, og muslimer fant veien til Oslo domkirke og tente lys eller skrev bønnelapper. Det ble også holdt begravelser med både kristne og muslimske ritualer. Et pressebilde av en prest og en imam som gikk sammen foran en kiste, gikk verden over. Mye av dette var mulig å få til på bakgrunn av mangeårig interreligiøst dialogarbeid, og fordi man dypest sett ikke var opptatt av religiøse skillelinjer, men at man var mennesker sammen som delte sjokk og sorg over det som hadde skjedd, og som søkte sammen for å finne mening, håp og trøst (Danbolt & Stifoss-Hanssen 2013).

Også disse ritualene fant sted i en rituell kontekst. Det var et mangfold av ritualisering og former for symbolske handlinger. På Stortorget i Oslo rett

utenfor Domkirken var det et enormt hav av roser, lys, hilsener, tegninger og flagg. Over hele landet besøkte folk kirkene og samlet seg på gater og torg. I tillegg kom alle begravelsene for de drepte. De fant sted over en treukersperiode og ble grundig dekket av pressen.

## Behov for å ritualisere

Ritualisering er en naturlig respons på en gjennomgripende livshendelse. Dette er veldokumentert av forskning (Grimes 2002; Post et al. 2003). Og i mange tilfeller knytter folk seg til de tradisjonsbærende ritualinstansene i samfunnet, slik som kirkene i våre nordiske kontekster. Men det skapes også nydannende uttrykk, og det skjer en interaksjon mellom gamle tradisjoner og nye impulser. Ritualbruk er ikke et statisk, men et dynamisk fenomen som hele tiden endres gjennom impulser fra kultur og media, og relatert til stadig nye aktuelle hendelser som ulykker, terror og naturkatastrofer. I en studie av minnegudstjenester etter katastrofer (*Gråte min sang*, 2007), intervjuet vi en mor som hadde mistet en sønn i en ulykke. Hun fortalte at noe av det første hun gjorde etter at hun fikk beskjed om at gutten hennes hadde omkommet, var å dra til den lokale kirken:

> «Som jeg sa, så reiste vi jo i kirken, da (...) før vi reiste til ulykkesstedet og skulle se på det, for der hadde vi ikke vært. Men da følte jeg altså en trang til å søke til kirken allerede på kvelden.

I denne studien kommenterte mange at kirkerommet er emosjonelt stimulerende og ivaretakende. En pårørende sa:»

> «Det er ikke rommet som gjør settingen, på en måte, det er det som er sagt og gjort.»

«Sagt og gjort» forstår vi i denne sammenhengen som et annet begrep for ritualbruk – med referanse til gudstjenester og ulike betydningsfulle hendelser i glede og sorg gjennom generasjoner.

I denne studien hadde de pårørende sterke minner fra lystenning og lesing av navn på døde. Flere tilla disse hendelsene avgjørende virkelighetsorienterende betydning. Det var først etter dette at «jeg på en måte kunne våkne opp og si at «han er død», og så begynne å jobbe med det», slik en av de etterlatte uttrykte det. Flere snakket også om opplevelsen av fellesskap. En etterlatt sa:

> «Jeg fikk opp øynene for at jeg ikke var alene, at det var flere som var i akkurat samme type sorg som meg. (...) Jeg var veldig redd på forhånd at jeg skulle føle meg så tom når jeg gikk ut igjen, men jeg har vel aldri følt meg så påfylt av menneskevarme som akkurat da jeg gikk ut den døra fra X kirke (...) Du følte at hele Norge på en måte var med deg og skulle trøste.»

Denne kvinnen forsto behovet for å søke sammen med andre som noe umiddelbart menneskelig: «Når vi føler oss trua, så går vi i flokk.» Vi søker flokken vår og bekreftes gjennom den. Det skaper tilhørighet og retning på livet i en periode der individuelle meningssystemer har brutt sammen.

## Praktiskteologisk tilnærming

I forskning på minnegudstjenester og andre ritualiseringer etter katastrofer kan det være hensiktsmessig å operere med flere analytiske perspektiver (Aune & DeMarinis 1996). En *riteteoretisk* tilnærming kan få fram at ritualisering er et utrykk for et allment og gjennomgående menneskelig fenomen i kulturen. *Praktiskteologiske* disipliner som liturgikk og homiletikk kan utdype forståelse av minnegudstjenestene som kristen gudstjeneste og som en handling innenfor denne tradisjonen. Et *helsefaglig* perspektiv kan utforske denne ritualiseringen som et bidrag til katastrofepsykologien, som ser ritualiseringen som hjelp, trøst og støtte i akuttfasen etter en katastrofe (Dyregrov 2002).

Alle disse tilnærmingene tilfører viktig forståelse og bidrar til at kunnskap om minnegudstjenester og andre typer ritualisering ved ond og brå død kan relateres til og gjøres relevant for ulike faglige diskurser innen disipliner som riteforskning og katastrofepsykologi. I tråd med Browning ser vi praktisk

teologi som "*the disciplines that study the caring, preaching, worshiping, and teaching tasks of the church with real people in their actual lives*" (Browning 2006:85). Forskningsfeltet gjelder kirkens virksomhet sammen med virkelige mennesker og det livet de faktisk befinner seg i etter eksempelvis en forferdelig hendelse som en ulykke, terror eller naturkatastrofe. I praktiskteologisk forskning utstyrer vi oss med kunnskap fra flere empiriske fag som på hver sine vis bidrar med forståelsesmodeller.

## Praktisk teologi som tjenesteforskning

Det er relevant å utforske ritualer etter katastrofer som en form for *kirkelig tjeneste*, en terminologi som er sterkt forankret i hele kirkens tradisjon. Sentrale fagbegreper som liturgi og terapi betyr i sin greske opprinnelse et eller annet med å tjene. *Leiturgia* har grunnbetydning arbeid eller tjeneste for folket. Det brukes i NT om gudstjeneste, prestetjeneste og aposteltjeneste (Fil 2,17) og om Kristi prestetjeneste for en ny pakt mellom Gud og mennesker (Hebr 8,6), men også om tjeneste i form av hjelp og omsorg for mennesker (Rom 15,27). *Therapeia* betyr også tjeneste, gjerne i retning av omsorg og behandling som legetjeneste (Luk 4,27). Det brukes på Jesu eller apostlenes helbredende gjerninger (Matt 4,24; 8,7; 10,8), men også om å tjene Gud (Acta 17,25). Det er mer enn etymologisk at liturgi og terapi har noe med hverandre å gjøre, og det er ingen tvil om at gode ritualer kan ha helende virkning. I minnegudstjenester forenes liturgiske og terapeutiske perspektiver i en tjeneste for de menneskene som særlig er berørt av hendelsene, som overlevende, pårørende eller på annet vis.

Vi forstår ikke minnegudstjenester som en form for terapi i moderne helseforstand, men som en meningsfull respons på en hendelse som det er naturlig å tenke at i mer allmenn forstand kan ha terapeutisk betydning, det vil si fungere bearbeidende og forebyggende. Kirkelig sett kan alt dette også forstås som diakoni, nok et gresk ord (*diakonia*) som betyr tjeneste, manifestert i nestekjærlighet og omsorg mennesker har for hverandre. På samme måte som liturgi og terapi, har diakoni vært et sentralt kristent anliggende helt fra den første menighet.

Det er relevant av mange grunner å anlegge et *tjenesteperspektiv* på kirkens tilstedeværelse og virksomhet blant mennesker. Vi vil framheve særlig tre viktige forhold ved kirkelig tjeneste: Det livssykliske, det generasjonsovergripende og det gjensidige. Livsløpsperspektivet innebærer at opplevelsen av kirkens tjenester og den livslange relasjonen til kirken påvirker hverandre gjensidig (Pettersson 2000). Betydningsfulle kirkelige tjenestehendelser som mennesker får del i, kan bli værende i bevisstheten i svært lang tid, helt fra barndom til pensjonsalder. Vi forstår relasjonen som en type tilhørighet som for mange mennesker rundt i lokalsamfunnene handler om at de har tillit til kirken og det den representerer, at kirken oppleves som troverdig og åpen, og som et sted for deltakelse og livstolkning, trygghet og høytid. Når vi bruker tjenesteperspektivet på kirkens virksomhet, handler det dermed ikke om tjenesteyting tilsvarende kommersielle kontekster med tjenesteleverandører og kunder som adskilte størrelser, men om et gjensidig ideelt samspill mellom kirke og befolkning.

I skandinaviske folkekirkelige kontekster er det et relativt stort sammenfall mellom den aktuelle populasjonen og kirkens medlemmer. Vi snakker derfor ikke om tjenestekontakter, noe som gir assosiasjoner til relasjonen mellom en tjenestes produsenter og konsumenter, men *tjenestehendelser* der deltakerperspektivet er sentralt. Kirkens tjeneste utøves og blir synlig gjennom rituelle uttrykk og de menneskene som tar del i dette, det vil si både profesjonelle kirkelige aktører og de som på ulikt vis er berørt av de hendelsene som ritualiseringen relateres til. Menneskers tilhørighet til kirken formes gjennom erfaringer fra både eget livsløp og fra betydningsfulle sosiale grupper, så vel som fra generasjoner forut for en selv. Når mennesker søker til kirken etter gjennomgripende livshendelser, er en primær kontekst for dette menneskers tilhørighet til kirken fundert på egne og andres livsløpserfaringer med kirkelig tjeneste. Tjenesteforskning i denne sammenhengen har dermed som utgangspunkt en forståelse av kirken som tjenende i sitt vesen, og den har et kritisk og konstruktivt fokus på kirkelige tjenestehendelsers substans og funksjon.

Tjenestenes *substans* vil si slikt som innhold, hensikt, utforming, tilgjengelighet og gjennomføring, mens *funksjon* henspeiler på betydning eller virkning for den og de som deltar i tjenestehendelsen, eksempelvis en minnegudstjeneste eller andre former for ritualisering etter katastrofer.

## Ritualer som resiliens

Mennesket søker mening, skaper mening og deler mening i relasjonelle kontekster – og sentralt i dette er tillit og behovet for å høre til (Baumeister 2012). Opplevelse av at livet er meningsfylt dreier seg dermed om en følelse av sammenheng og tilhørighet, at livet har betydning og at det er målrettet (Schnell 2011). Dette funksjonelle perspektivet kan utforskes i lys av teorier om resiliens, altså hva det er som bidrar til at noen klarer seg bra til tross for ulike former for motgang og psykisk press (Borge 2010). Resiliens kan være kvaliteter i den enkelte selv, men også i samfunnsmessige strukturer og i betydningsfulle relasjoner mellom mennesker, som eksempelvis i omsorgsrelasjoner, vennskap, skole- og arbeidsforhold. Begrepet er i slekt med Sense of Coherence (SOC) som legger vekt på friskhetsfaktorer (salutogenese), og ikke risikofaktorer for lidelse (patogenese) (Stifoss-Hanssen & Kallenberg 1998).

Det finnes flere måter å definere resiliens på. Vi knytter an til The American Psychological Association (APA) som forstår resiliens som "the process of adapting well in the face of adversity, trauma, tragedy, threats or even significant sources of threat" (APA 2010). Resiliens handler både om prosess og resultat. Resiliens som resultat kan f.eks. være at individet har kommet seg bra og fungerer (tilnærmet) symptomfritt etter et traume der et annet nærliggende resultat kunne vært utvikling av posttraumatisk stresslidelse. En mer prosessorientert forståelse av resiliens legger vekt på hvordan et menneske tilpasser seg kognitivt, emosjonelt, eksistensielt og atferdsmessig til påkjenningene fra motgang og traumer. Her er psyke og personlige forutsetninger vesentlig, hva slags mestringskapasitet den enkelte har.

Men resiliensprosesser handler også om evne og mulighet til å søke og ta imot sosial støtte, og videre om å finne styrke, håp og mening i fellesskap, strukturer og verdisystemer som personen hører til i eller søker seg til. Velfungerende rituelle praksiser har gjerne slike sosiale, strukturelle og verdimessige kvaliteter. Det gir derfor god mening å forstå den helserelaterte betydningen av kollektive rituelle hendelser etter katastrofer i sammenheng med resiliens. Deltakelse i offentlige ritualer innebærer at deltakernes resiliensprosesser ikke kun hviler i den enkeltes konstitusjon og kapasitet, men i de sosiale samspillsmulighetene som foreligger. En gjennomgripende krise-

eller traumeerfaring vil for mange innebære et sammenbrudd av kognitive meningsstrukturer. Mange spørsmål som melder seg finner ikke nødvendigvis svar. Men i relasjoner og samspillsstrukturer, som i kollektive rituelle hendelser, kan likevel en opplevelse av mening være mulig, og resiliens være til stede.

## Deltakelse, innlevelse og meningsdannelse

Markeringene etter 22. juli 2011 i Norge kan oppfattes som en kulminering i ritualbruk. I tråd med riteforskningen kan ritualiseringen forstås som taps- og sorgmestring av stor betydning for pårørende og overlevende. Kjennetegn på ritualer med slik sorgbearbeidende kvaliteter handler om at det er rom for deltakelse, innlevelse og meningsdanning (Danbolt & Stifoss-Hanssen 2014). Davies (2001) viser hvordan katastroferitualer fungerer helbredende, eksemplifisert ved minnegudstjenesten etter prinsesse Dianas død, og McCauley og Lawson (2002) understreker verdien av at slike ritualer har et visuelt og sanselig innhold. At individualiserte minnehandlinger og deltakelse i symbolhandlinger har stor betydning, er påvist av de fleste forskerne som har undersøkt dette (Grimes 2002; Nurmi 1998; Zinner & Williams 1999; Stifoss-Hanssen & Danbolt 2011). Med minnehandlinger tenkes det særlig på handlinger der navn på døde inngår. Dette så vi eksempler på i *Gråte min sang*-studien (2007), og det var et sentralt innslag i den nasjonale minneseremonien der navnene på de døde ble lest ett etter ett utført av fem profesjonelle skuespillere i en stram regi. Forskningen viser at navnelesing kombinert med lystenning kan virke emosjonelt sterkt for de pårørende (Post et al. 2003). I vår minnegudstjenestestudie ga flere uttrykk for dette, og en kvinne sa at det var først etter at hun hadde hørt mannens navn bli lest i kirken sammen med at det ble tent et lys for ham, at hun kunne si til seg selv at han var død. Hun beskrev hendelsen som en kroppslig erfaring, og hun fortalte at hun også observerte andre etterlatte som reagerte på lignende vis da navn ble lest og lys ble tent for deres omkomne. Hun hadde et sterkt minne fra denne hendelsen som hun kom tilbake til flere ganger i intervjuet vi hadde med henne. Imidlertid ble det faktisk ikke lest navn på døde i denne gudstjenesten, for det første fordi navnene ennå ikke var frigitt,

og for det andre fordi prestene ønsket at lystenningen skulle ha en åpnere og mer flertydig symbolikk, og ikke bare representere de enkelte døde. Det ble derfor tent så mange lys som det var plass til i lysgloben. Den etterlatte kvinnens svært klare minner om hendelsen og dens avgjørende betydning for henne kan skyldes at hun hadde en sterk forventning om at dette skulle skje, men også at hun kan ha vært i sjokk og vært sterkt emosjonelt preget av situasjonen (Danbolt & Stifoss-Hanssen 2007). Dette eksemplet viser også hvor sterkt ritualer kan virke og hvor uensartede de individuelle opplevelsene kan være. Deltakerens forventninger og mentale tilstand innvirker med andre ord på erfaringen av ritualet og dets opplevde betydning. Dette stiller krav til god faglig kometanse hos prester og andre som skal planlegge og lede ritualer der mennesker under sterkt emosjonelt press deltar.

## Kroppslig og sansbart

Regien på de to nevnte ritualene etter 22. juli i Oslo domkirke var slik at det ble lagt til rette for bevegelse og handlinger fra alle deltakerne, inkludert uformelle møter mellom dem. Deltakerne gikk omkring i rommet, tente lys og omfavnet hverandre. Denne kroppslige dimensjonen må anses å være av stor betydning for mestring. Ritualene i Domkirken inneholdt mange uttrykk for opplevelse av fellesskap. Den nasjonale minnehøytiden i Oslo Spektrum hadde ingen handlingsmuligheter for de tilstedeværende, dette gjaldt også muligheten til å delta i felles sang. Alle roller var ivaretatt av profesjonelle og samfunnstopper.

Et element ved deltakelse er også synlige roller utført av representanter for grupper; den 24. juli var en Utøya-overlever tekstleser, den 22. desember var en muslimsk AUF-ungdom forbeder, og en annen AUF-ungdom var tekstleser.

Alt tyder på at muligheten til å utføre symbolhandlinger er en viktig form for rituell deltagelse. Begge de omtalte gudstjenestene i Domkirken hadde lystenning som en mulighet for alle, noe svært mange tok del i. Også deltakerne i *Gråte min sang*-studien la sterk vekt på det symbolske i lystenningen. En sa:

> "For meg så er egentlig det å tenne et lys en slags positiv handling. En håpshandling, kan du si, […] en positiv handling, et håp, noe som du ønsker for noen".

Alle ritualene inneholdt vakre sansbare elementer, noe å se på og lytte til. Visuelt var dette i Domkirken ivaretatt gjennom rommet og regien i rommet, i Oslo Spektrum gjennom visuelle virkemidler innen lys og scenografi. Alle ritualene hadde også et forseggjort musikalsk uttrykk, men AUF-gudstjenesten til jul framsto med et mer folkelig musikalsk helhetsuttrykk. Begrepet "sensory pageantry" fra Mc Cauley og Lawson (2002) passer godt til materialet i vår studie, en betegnelse som kan brukes på ritualer for de store eller dramatiske og sjeldne anledningene. Poenget med dette er å peke på at disse anledningene krever mer av det visuelle og av bevegelse; det rituelle formålet må uttrykkes med mye mer enn ord for å fungere, dette bekreftes også i *Gråte min sang*-studien – mange deltakere husker bare sanseinntrykk og handlinger som f. eks lystenning (Danbolt & Stifoss-Hanssen 2007).

## Deltakelse og gjensidighet

Kirkens oppdrag er tjeneste for folket gjennom ord og sakramenter, omsorg og helbredelse. Det er fromhet og rettferdighet, confessio og caritas hånd i hånd. Når kirken derfor bruker betydelige ressurser på ritualisering ved katastrofer, så er ikke dette en perifer handling, men en sentral tjeneste ut fra kirkens oppdrag.

Kirkens tjeneste er alltid utført og mottatt av mennesker og kjennetegnes av en intersubjektivitet i relasjonen mellom yter og mottaker der begge er til for hverandre. Rollene i kollektiv ritualisering er ulike mellom prester og pårørende, men i tråd med tanken om at minnegudstjenester er en type kirkelig tjenestehendelse der alle er deltakere. Det er ingen tvil om at ritualene fungerer best når deltakelse tilstrebes både praktisk og emosjonelt, slik at alle, også de pårørende reelt sett har anledning til involvering – slik at de i minst mulig grad får rollen som tilskuere. Involvering kan være gjennom fysisk deltakelse som ved lystenning eller nattverd, eller ved bruk av tydelige

representanter, som for eksempel andre pårørende som tenner lys på vegne av alle pårørende som er til stede.

En minnegudstjeneste er en kirkelig tjeneste sammen med mennesker som er rammet av en forferdelig livshendelse. Det er ulike roller mellom prester og pårørende, men gjensidighet i deltakelse. Det innebærer at de som har ansvar for utforming og gjennomføring av kollektive ritualer, er oppmerksomme på makt og mulighet for asymmetri. Gudstjeneste skjer ansikt til ansikt. Det gjelder "Den Andres ansikt", slik Levinas (1996) uttrykker det, og bevisstheten om at alle deltakerne er foran "Guds ansikt", noe som eksplisitt uttrykkes i kirkens velsignelse.

Videre er kirkelig ritualisering åpenbar og gjennomsiktig, det vil si uten skjulte hensikter. Ingen skal få mistanke om at minnegudstjenesten holdes for å oppnå et eller annet, f. eks at dette er en kreativ form for markedsføring eller kirkelig PR-strategi. Her er også tillit avgjørende, at ritualiseringen er fundert på et grunnleggende ønske om å ivareta den andres integritet, det innebærer at ingen deltakere blir brukt til noe eller tatt til inntekt for noe. God ritualisering skal virke frigjørende (Driver 2006), og den enkelte skal ha frihet til å utforske seg selv i det relasjonelle rommet. Det innebærer mulighet for forandring, at viktige endringsprosesser kan komme i gang. Forandring kan være gjensidig og kan naturligvis også gjelde prester og andre rituelle ledere. Møtet med Den Andre gjennom kollektiv ritualisering etter ond og brå død kan gjøre noe med hvordan profesjonelle aktører som prester og diakoner forholder seg til seg selv og egne ting som tro og troserfaringer, språk og spørsmål, forståelse og innsikter. Prester, diakoner og annet kirkelig personell i lokalsamfunn eller på nasjonalt nivå er berørt av den aktuelle ulykkeshendelsen. De er i mange tilfeller også sjelesørgere for pårørende og overlevende, har kontakt med redningspersonell og myndigheter og er gjennom alt dette del av den befolkningen som forandres gjennom hendelsen og de felles rituelle handlingene.

## Litteratur

Aagedal O (2013). Sørgjestad og kampplass – Stortorget og Oslo Domkyrkje etter 22 juli. I *Den offentlige sorgen*, red O Aagedal, PK Botvar, IM Høeg, Oslo: Universitetsforlaget

Aagedal O, Botvar PK, & Høeg IM (Red.) (2013). *Den offentlige sorgen*. Oslo: Universitetsforlaget

APA (2010). *The road to resilience*. Washington, DC: American Psychological Association

Aune MB & DeMarinis V (1996): *Religious and social ritual – interdisciplinary explorations*. New York: State University of New York Press

Baumeister, R (2012). Need-to-Belong Theory. I P. A. Lange, A. W. Kruglanski, & E. T. Higgins, *The Handbook of Theories of Social Psychology, vol 2* (ss. 121-140). London: SAGE Publications.

Borge AIH (2010): *Resiliens. Risiko og sunn utvikling*. Oslo: Gyldendal akademisk

Browning, D (2006). *Christian Ethics and the Moral Psychologies (Religion, Marriage, and Family)*. Grand Rapids: Eerdmans Publ.

Danbolt LJ & Stifoss-Hanssen H (2007). *Gråte min sang – minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget

Danbolt LJ & Stifoss-Hanssen H (2014). Ritualisering: Å skape mening gjennom symbolske handlinger, I *Religionspsykologi*, (Red) LJ Danbolt m fl , Oslo: Gyldendal akademisk

Danbolt LJ & Stifoss-Hanssen, H (2013). Når kirkeledere blir samfunnsledere. Bisperollen I tida etter 22 juli. I *Den offentlige sorgen*, red O Aagedal, PK Botvar, IM Høeg, Oslo: Universitetsforlaget

Davies DJ (2001). Health, morality and sacrifice: The sociology of disasters. I Fenn RK: *The Blackwell companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell

Driver T (2006). *Liberating rites: Understanding the transformative power of rituals*. New York: Westview

Dyregrov A (2002). *Katastrofepsykologi*. Bergen: Fagbokforlaget

Grimes R (2002). *Deeply into the bone. Re-inventing rites of passage*. New York: Westview press

Levinas E (1996). *Totalitet og Uendelighed*. København: Hans Reitzels Forlag A/S.

McCauley RN & Lawson ET (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of culture forms*. New York: Cambridge

Nurmi L (1998). The Estonia disaster: National interventions, outcomes, and personal impact. I *When a community weeps, case studies in group survivorship*. Eds ES Zinner og MB Williams, Philadelphia: Brunner/Mazel

Pettersson, P (2000). *Kvalitet i livslånga tjänstrelationer. Svenska kyrkan ur tjeänstteoretiskt och religionssociologiskt perspektiv.* Stockholm: Verbum.

Post P, Grimes R, Nugteren A, Pettersson P & Zondag H (2003): *Disaster ritual, an emerging ritual repertoire*. Leuven: Peeters

Schnell T (2011). Individual differences in meaning-making: Considering the variety of sources of meaning, their density and diversity, I *Journal of Personality and Individual Differences*, # 51

Stifoss-Hanssen H & Kallenberg K (1998). *Livssyn og helse – teoretiske og kliniske perspektiver.* Oslo: Gyldendal akademisk

Stifoss-Hanssen, H & Danbolt, LJ (2011). Folkhälsa, religiös mangfald och ritualer: Existentiell krishantering och kyrkans roll vid katastrofer. I *Inspiration till religionspsykologin*, Red V DeMarinis, O Wikström, Ö Cetrez. Stockholm: Natur och Kultur

Zinner ES & Williams EB (1999). *When a community weeps. Case studies in group survivorship.* New York: Psychology press

## Noter

1 Knut Olav Åmås, *Aftenposten* 24.12.2011: "1,2 til 1,5 millioner. Alt om morgenen lørdag 23. juli åpnet Oslo domkirke dørene. 100 000 mennesker var innom den helgen. Den første måneden etter terroren var flere enn én million inne i kirken. Siden slutten av august har ytterligere 200 000-500 000 besøkende vært der".

http://www.aftenposten.no/meninger/Seremonimester-for-en-tung-tid-6727695.html.

2 AUF: Arbeidernes ungdomsfylking

Lars Johan Danbolt, professor, dr.theol. Det teologiske Menighetsfakultetet, Oslo.
E-mail: Lars.Danbolt@mf.no

Hans Stifoss-Hanssen, Professor, dr. Philos. Senter for diakoni og profesjonell praksis Diakonhjemmet høgskole, Oslo.
E-mail: hans.stifoss-hanssen@diakonhjemmet.no

# Katastrofer og teologi

*Peter Kjær Mackie Jensen, Suhella Tulsiani og Helene von Ahnen Haugaard*

Teologiens rolle i katastrofer er i manges optik som udgangspunkt begrænset til en opfattelse af religiøse repræsentanter som sjælesørgere, der først kommer på banen *efter* katastrofen er indtruffet. I tiåret for tsunamien i Det Indiske Ocean kan vi huske tilbage på teologer, der blev udsendt til Thailand som en del af den krise-psykologiske nødhjælp. Disse udøvede en stor indsats og er en integreret del af det danske beredskab, men religiøsitet i katastrofer er meget mere end 'bare' psykisk førstehjælp til ofre og efterladte, der prøver at finde mening med de tab, de har lidt. Teologi er en integreret del af alle tre faser af katastrofen: både i forberedelsen, indsatsen og genopbygningen.

Vi vil i det følgende bruge begrebet teologi i sin bredeste forstand som en i højere eller lavere grad religiøs trosfunderet indflydelse på en given katastrofesituation. Der er derfor ikke skelnet mellem individuel tro, organiseret religion eller samfunds- og persondrevne initiativer her. Som akademikere med ikke-teologiske baggrunde vil vi overlade de mere differentierede betragtninger til eksperterne, mens vores tilgang i stedet er at belyse religiøs tro i flere afskygninger, som den forefindes i forbindelse med katastrofer i dag. Teologi dukker gang på gang op i katastrofearbejdet både som en del af restitutionen efter pludselige begivenheder og som med-faktor eller katalysator for langsomme katastrofer; hermed bliver teologi en vigtig indgangsvinkel i forståelsen af katastrofer som de komplekse fænomener de per definition er.

## Tsunamiens efterskælv

Det er særlig svært at adskille kultur og religion i katastrofesituationer. Globalt set er kulturelle praksisser ofte betinget af stedets religiøse historie, hvilket

i høj grad er noget, der må tages i mente og respekteres, når der ageres i en katastrofesituation. Det store 'wake up call' inden for katastrofeverdenen kom 2. juledag 2004, da tsunamien ramte det sydøstlige Asien og Østafrika. Naturkatastrofer af den størrelsesorden var pludselig ikke kun et fattigdomsmonopol henvist til et afsides sted i det mørke Afrika. Tsunamien var nu en megabegivenhed, der strakte sig ud over 1/6 af verden og berørte mange forskellige befolkninger og religioner, ikke mindst også personer fra Skandinavien.

Den skandinaviske kompasnål blev selvfølgelig rettet på Thailand med landets mange europæiske turistofre. Fra et katastrofemæssigt synspunkt var Thailand dog mindre interessant, idet man her havde et relativt velfungerende samfund, der hurtigt forsøgte at håndtere krisen. Derimod var Aceh-provinsen i Indonesien meget mere kompleks, idet man her ikke havde en fungerende regering (der var der selvfølgelig en i Jakarta, men dette var mange timers flyrejse væk) og området stadig led under presset af en lang borgerkrig. Disse faktorer afstedkom, at nødhjælpere landede i et område, hvor der var megen lille lokal støtte i de utallige beslutninger, der skulle tages i løbet af de første timer, dage, og uger efter katastrofens indtræden, og i hvilke en hel del religiøse aspekter og overvejelser indgår. Dette er i sig selv ikke noget problem, forudsat nødhjælpsarbejderen er bekendt med den lokale kultur.

Problemet i Indonesien var, at katastrofeberedskabet var trænet i afrikanske katastrofer og havde store vanskeligheder med at tilpasse deres arbejde til et stærkt religiøst, relativt velstillet samfund som det i Aceh. Med andre ord: hvis katastrofen skulle ske i Danmark, ville det nok ikke være det store problem, hvis vores redningsmandskab skulle komme fra Skåne, og selvom hjælperne var svenske, ville vi have tiltro til deres dømmekraft. Men hvad hvis det var indonesere som kom og skulle gøre det samme?

Efter tsunamien begyndte det internationale katastrofesamfund at indse, at hvor vi før havde betragtet katastrofen som en ildebrand, hvor løsningen altid ville være de samme slukningskøretøjer, blev man herefter nødt til at satse på en fleksibilitet og en omstillingsparathed, der ville gøre det muligt at hjælpe mennesker under vidt forskellige himmelstrøg og tilhørende forskellige kulturer. Med andre ord er det altså kun i forhold til fly-sokker, at begrebet 'one size fits all' eksisterer.

I det følgende vil vi belyse nogle af de specifikke områder, hvor katastrofearbejdere har erfaret, at religion har afgørende betydning for resultatet af

en nødhjælpsindsats, og hvor en utilstrækkelig viden teoretisk set kan få katastrofale følger.

## Begravelsesritualer

Katastrofer går hånd i hånd med død, og begivenhedernes resulterende dødsfald skal håndteres på den ene eller den anden måde. I mindre katastrofer vil begravelser oftest kunne varetages i henhold til de lokale forskrifter, men problemerne opstår når antallet af døde overstiger den lokale begravelseskapacitet, og katastrofearbejderen derfor som udenforstående må træffe nogle valg, som både skal være praktiske og effektive – men samtidig respekterer den lokale religion og kultur. Der er talrige eksempler på både gode og dårlige håndteringer af begravelsessituationer, men generelt for dem alle er, at beslutningerne normalt bliver truffet under tidspres og under stor bevågenhed fra pressen.

I katastrofer hvor der er omkommet et større antal mennesker, er risiko for smittespredning fra ligene et standardiseret pressefokus. Men hvis vi ser bort fra ebola og kolera (som vi vender tilbage til senere), er der stort set aldrig kommet epidemier på grund af lig, der ligger i områder ramt af geofysiske naturkatastrofer. Det er en skrøne, at raske personer, som er blevet dræbt ved en naturkatastrofe, kan kan være kilde til udbrud, når de er døde: for at være potentielt smittende skal personen have været syg i forvejen, inden katastrofen indtraf. Dette fokus fra pressen på håndtering af de døde (et brændpunkt, der nogle gange næsten overskygger omsorgen for de overlevende) gør, at der tages nogle beslutninger, som nok var blevet truffet anderledes, hvis de havde været bedre funderet i den lokale kultur.

I Banda Aceh, hvor 100.000 mennesker skulle begraves, var beslutningen om massegrave nærmest en nødvendighed – men i dette tilfælde heldigvis også i tråd med den lokale tradition, ledet af en imam. I Haiti 2010 derimod var det meget anderledes: godt nok brugte man også her massegrave, men dette stred imod områdets begravelsesritualer og fik pludselige konsekvenser for de efterladte. Udover at være katolikker praktiserer størstedelen af befolkningen i Haiti voodoo. Voodooister tror på sjælens eksistens efter døden, hvorfor vedligeholdelse af et gravsted er vigtig og 'korrekt' begravelses-

praksis essentiel. Ved brugen af massegrave blev disse praksisser overset, til de efterladtes store emotionelle last.

Traditionelt er Haiti også hjemsted for den nu populariserede zombie. (Over)troen på, at et menneske kan vende tilbage fra graven eller at et lig stjæles for at blive gjort til zombieslave, har gjort, at hængelåse på grave ikke er usædvanligt, og at der i særlige tilfælde postes vagt ud for en grav – som i tilfældet for Haitis diktator Duvallier, der døde i 1971. Når man i forvejen har en befolkning, som sørger over tabet af deres kære, er det sidste, man ønsker sig, at de skal blive yderligere stresset af overbevisningen om, at deres afdøde ikke er sikre i døden.

Dog skal katastrofearbejdet også passe på med ikke altid at tilpasse sig den lokale religion i dens begravelsesforskrifter og altid udvise professionel fornuft. Dette tydeliggøres under det nuværende udbrud af ebola i Vestafrika og i historiske udbrud af kolera. Her viser det sig nemlig, at det er selve ritualet med at vaske den døde (og evt. kysse liget), som er den bærende faktor for smittespredningen i samfundet. Derfor bliver man i disse tilfælde nødt til at ændre den lokale religiøse praksis for at standse smitten og ende katastrofen. Evalueringerne omkring denne praksisændring er stadig ikke mange, men det er forhåbentlig et område, som vil blive undersøgt i de kommende år. Teologer kan hjælpe nødhjælpsarbejderne med at finde den rette balance, så interventionsarbejdet bliver foretaget sikkert, men respektfuldt. En holistisk tilgang til katastrofer – med integrationen af teologi som blot en ud af mange tilgange – kendetegner den nye tendens inden for nødhjælpsarbejde og katastrofeforskning.

## Hygiejnepraksisser

Praksisændring spiller en vigtig rolle inden for hygiejne og medvirker hermed til bremsningen af smitsomme sygdomme. Nøglen er derfor at bruge religion som aktivt redskab, således at den bliver central i fortællingen og gøres til fadet, hvorpå dit budskab bæres ud på. Ofte falder sundhedspersonale – som så mange andre eksperter – ned i det fagvidenskabelige hul, hvor budskabet om simpel hygiejne drukner i fortællingen om bakterier og virus. Mens den almindelige danske befolkning er vant til tekniske og medicin-

ske foranledninger til sygdom og smitte, kan den faglige fortælling vise sig at være vanskelig at kommunikere ud til et andet publikum. Hvis din målgruppe er en fattig befolkning uden skoling, kan det være svært at overbevise landsbyens bedstemor om, at der lever hundredvis af farlige dyr (bakterier) på hendes hænder, og at hun derfor skal huske at vaske dem tit og ofte. Det er selvfølgelig de færreste i det lokalmiljø, der ville tro på din fortælling om de usynlige, men dødsensfarlige mikroorganismer – og med god grund. Derfor skal vi lede efter andre fortællinger som vi kan binde denne ønskede hygiejneforbedring op på, og her kommer religion i spil.

I en muslimsk befolkning er det ikke svært at kæde hygiejne og religion sammen, idet der allerede i forbindelse med de daglige fem bønner er forbundet håndvask. Derfor vil hygiejnebudskabet være nemt formidlet. Man behøver i og for sig ikke gøre sig ekstra anstrengelser – bare sørge for at folk gør som beskrevet i Koranen. Selvfølgelig ville håndvask før måltider være at foretrække, men hvis hele verdens befolkning vaskede hænder fem gange om dagen, ville meget være vundet på sygdomsfronten. For en kristen befolkning er dette en hel del sværere, for her er der ikke de samme hygiejneforskrifter. Det Gamle Testamente rummer mange forskrifter om eksempelvis seksuel adfærd, men desværre intet om håndvask og lignende, og et enkelt eksempel på god toiletbrug kunne være belejligt.

Afhængig af lokalbefolkningens religiøse overbevisninger bliver man nødt til at finde på andre historier, som kan skabe et hygiejneskift, hvilket som bekendt kan være utroligt svært og stadig er et område, hvor nødden ikke er knækket. Specielt fordi man ikke har en universel fortælling (som den i Koranen), man kan knytte sig til, bliver nødhjælperens historie nødt til i stedet at være knyttet til den lokale kontekst – det kræver endnu en gang forståelse for den lokale kultur, udover den overliggende religion.

## Tro, håb og ærlighed

I de tilfælde hvor nødhjælpere har en ufuldkommen viden om kulturen i det katastroferamte område, kan lokale religiøse ledere bidrage med en specifik viden og en tillidsfuld relation til befolkningen. I udbrudsscenarier har individer historisk set større tiltro til retningslinjer udsendt af deres religiøse

institutioner end til regler foreskrevet af de øvrige autoriteter. 'Langsomme' katastrofer – som epidemier – medfører konstant forandring i lokalsamfundets dynamikker. I 1853-udbruddet af kolera i Danmark blev det gjort tydeligt, at frygten for smitten spredte sig hurtigere end den egentlige sygdom. Individer uden for lokalsamfundet (og hermed uden for den religiøse institutions ledende hånd) er historisk set værre stillet; marginaliserede grupper som migranter overrepræsenteres derfor i dødstællingerne.

Både religioner og katastrofer har mulighed for at bringe folk sammen. Gang på gang er samfundsdrevne initiativer – både religiøse og ikke-religiøse – blevet dannet umiddelbart efter en katastrofal hændelse. Disse græsrodsorganisationer og klubber har som regel til formål at skabe et samvær efter et lokalsamfunds ødelæggelse: de forsøger at hele befolkningen. I religiøse områder er det derfor ikke vanskeligt at forestille sig trosfunderede overtoner i forsamlingerne. Katastrofer kan ligeledes bidrage til, at personer, der ikke før var praktiserende eller eksplicit troende, søger til Gud og disse fællesskaber for støtte.

Religioners potentiale for at hjælpe katastroferamte personer med at håndtere begivenheden (*coping*) og danne sig en mening af den (*sensemaking*) må ikke overses. Desværre er der selvfølgelig også tilfælde, hvor religion er blevet brugt kontraproduktivt; Guds vrede bruges måske som årsagsforklaring på en naturkatastrofe, eller en bestemt offergruppe udpeges som syndere. I andre tilfælde har religiøse praksisser utilsigtede katastrofale konsekvenser, som eksempelvis sygdomsudbrud forårsaget af pilgrimsfærd til Indien, hvor store menneskemængder bader sammen i Ganges-floden. Blind tiltro til religiøse forskrifter kan derfor medvirke til en forværring af tilfælde, der netop er blevet ramt af katastrofer, eller som er i farezonen til et katastrofalt udbrud.

## Fremtidsudsigter

Vi håber at have illustreret i det foregående, at teologi og katastrofer er tæt og uløseligt forbundet. Katastrofer er i sig selv komplekse fænomener og forekommer i et bredt udvalg. Det samme kan siges om religiøs tro.

Nøglen i fremtidig katastrofearbejde er derfor – i vores øjne – en øget forståelse for de situationsspecifikke forhold, herunder religiøsitet. Tæt samar-

bejde med lokale, religiøse ledere kan bidrage med uvurderlige indsigter i nødhjælpsstrategier, og tilføjelsen af teologer til den faste stab af katastrofearbejdere vil sikre en ekstra dimension i overvejelserne omkring den ramte befolknings kultur, vaner, ritualer og håndteringsmekanismer. Dette samarbejde fungerer selvfølgelig optimalt, når forholdet er gengældt; det vil sige, på samme måde som religiøse indsigter vil kunne informere katastrofepraksisser, bør katastrofearbejderne have mulighed for indflydelse på de religiøse lederes meddelelser – i den forstand at de netop modtages som lokalautoriteter. Nødhjælpsarbejderen og teologen bør arbejde sammen om at konstruere nye værktøjer, fortællinger og handlingsmønstre, der både er effektive i den aktuelle katastrofesituation og samtidig respektfulde over for og integrerbare i den præeksisterende religiøse overbevisning.

Vores ambition er, at kommende praktisk såvel som teoretisk arbejde inden for teologi og katastrofer vil anerkende de mange gråtoner i dette forhold, og arbejde aktivt på at forsøge at opstille omstillingsbare, specifikke løsninger snarere end ét rigidt dogmeforskrift. At finde den rette balance mellem hverken at overse vigtigheden af eller overlade styringen til religion i katastrofescenarier er noget, der konstant skal justeret og vurderes. Det er vor opgave for fremtiden.

Peter Kjær Mackie Jensen, lektor, ph.d. Det Sundhedsvidenskabelige Fakultet, Københavns Universitet. Leder af COPEnhagen Center for Disaster Reaserch (COPE). Co-PI i Københavns Universitets Eliteprogram for Interdisciplinær Forskning, "The Changing Disasters Project".
E-mail: mackie@sund.ku.dk

Suhella Tulsiani, ph.d. Det Sundhedsvidenskabelige Fakultet, Københavns Universitet. Postdoc. i Københavns Universitets Eliteprogram for Interdisciplinær Forskning, "Changing Disasters".
E-mail: suhella@sund.ku.dk

Helene von Ahnen Haugaard, studerende, Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet.
E-mail: vzm534@alumni.ku.dk

# Post-traumatic growth?

## Tavshed og tale i omgang med afmagt, angst og sorg[1]

*Claudia Welz*

Hensigten med denne artikel er at undersøge hvad der ligger i talen om 'posttraumatisk vækst', og hvilken rolle tavshed og tale spiller i omgang med afmagt, angst og sorg. Disse spørgsmål danner 'den røde tråd', der trækker sig gennem en analyse af David Grossmans bog *Falling Out of Time,* en diskussion af forskellige psykoterapeutiske, filosofiske og antropologiske tilgange til 'italesættelsen' af traumatiske erindringer frem til en refleksion over evangeliet som inspiration og provokation for sjælesorg.

Vi lever i en verden, hvor traumatiske begivenheder – f.eks. flygtningetragedier til havs og til lands – er en samfundsmæssig udfordring. Det er vanskeligt blot at holde os udenfor og mene, det ikke vedkommer os. Man kan med Michael Rothberg argumentere for, at der findes "*implicated subject positions* beyond those of victim and perpetrator" (Rothberg 2014: xvii). Er der f.eks. ikke en sammenhæng mellem 'vores' livsstil og klimaforandringer, der medfører oversvømmelser eller ekstrem tørke? Selvom 'vi' ikke kan se os som direkte skyldige, kan vi som 'implicerede subjekter' heller ikke afvise vores medansvar. Vi er hverken helt skyldige eller uskyldige.

Det synes dermed ikke længere muligt at trække en klar grænse mellem 'natur'-katastrofer og menneskeskabte katastrofer. Alligevel er der – både etisk og fænomenologisk – en ubestridelig forskel mellem det at blive ramt af

en tsunami, som ingen har ønsket og ingen kan kontrollere, og et skud fra en terrorist, der dræber målrettet af ideologiske grunde. Det onde, mennesker gør i forhold til hinanden, kan række langt tilbage og frem i tiden. Det viser sig i begivenhedernes traumatiske karakter. Fortidens krige og folkedrab har haft historiske konsekvenser, som spiller ind i nutidens geopolitiske konstellationer, og traumerne fra dengang er med til at forme fremtidige generationers (defensive, forebyggende eller aggressive) adfærd. Derfor er traumebearbejdelse nødvendig i ethvert samfund.

Det græske ord τραῦμα betyder 'sår'. Et traumatiseret menneske er såret som *embodied mind,* i krop og sjæl, hvilket påvirker dets relationer til andre mennesker og måden, det forholder sig til verden på. Hvordan kan sårene komme til at hele, især når det drejer sig om usynlige psykiske og sociale sår? Er det oven i købet muligt, at et menneske vokser i arbejdet med at hele? I det følgende vil jeg undersøge denne mulighed.

## Sårbarhed og resilience – posttraumatisk vækst?

Psykologen Natan Kellermann fra AMCHA (The National Israeli Center for Psychosocial Support of Survivors of the Holocaust and the Second Generation) henviser i sin bog *Holocaust Trauma* til to fænomener, der hører sammen, nemlig på den ene side *posttraumatic stress disorder* (PTSD) – med symptomer som *flashbacks* (ufrivillige, påtrængende minder), mareridt, panikanfald, lammelse, søvnløshed, koncentrationsbesvær, irritabilitet og hallucinationer (se DSM-V) – og på den anden side *posttraumatic growth* (PTG): "PTSD made people more vulnerable to stress, while PTG made them more resilient" (Kellermann 2009: 9). Andre undersøgelser viser, at overraskende mange Holocaust-overlevende, som havde været igennem det værste, man kan tænke sig, så ud til at klare sig godt og førte et normalt familieliv, uden at de nødvendigvis videregav deres traumer til den næste generation (jf. Sagi-Schwartz 2007).

Veteranen og krigskorrespondenten David J. Morris har skrevet en bemærkelsesværdig bog om PTSD, *The Evil Hours: A Biography of Post-Traumatic Stress Disorder.* I 2007 var han på patrulje med nogle amerikanske soldater i Irak, og deres Humvee bakkede ind i en vejsidebombe. Køretøjet stod

i flammer efter eksplosionen, branden blev slukket, og tilsyneladende kom ingen til skade. Men da Morris vendte hjem til Californien, var det, som om han stadig var i krig. Han læste sig igennem bunker af litteratur om de eksistentielle, historisk-kulturelle, psykologiske, neurologiske og psykiatriske aspekter af PTSD, interviewede hundredvis af mennesker, der enten led af PTSD eller behandlede PTSD-ramte patienter. Morris indrømmer: "The idea of post-traumatic growth was one I came to grudgingly" (2015: 20). Han noterer "that many people do, in fact, *grow* from trauma and become better human beings as a result of almost dying" (ibid.), men med en vis bitterhed beklager han, at de hjemvendte soldater bliver overladt til sig selv, som om intet var hændt, og alt for mange af dem begår selvmord. Morris betragter det også som et kulturelt problem og resumerer, at "much of what we call 'post-traumatic stress' is, in fact, the failure of our culture to encourage people to seek wisdom in their loss and adversity" (ibid.).

Hvad er det for en visdom, Morris efterlyser, og hvad ligger der i at blive et 'bedre' menneske efter at have været udsat for livsfare? Måske kan følgende fortælling om 'stenpalmen' give os et fingerpeg. Fortællingen stammer fra Sahara, og jeg gengiver den i korte træk med mine egne ord.[2] Der var engang en lille palme, der trivedes i en oase, indtil der en dag kom en mand fra ørkenen, der fortvivlet søgte efter vand. Forgæves. Han blev så vred, at han ville smadre alt omkring sig, der var skønt og fik lov til at leve, mens han skulle dø af tørst. Han kastede en tung sten på den lille palme, så dens krone blev knust. Derefter brød han sammen ved siden af palmen. Manden blev reddet, men ingen tænkte på den lille palme. Den blev bøjet ned under stenens vægt og dens blade visnede. Der gik dage, uger, måneder, hvor den bogstaveligt talt var så nedtrykt, at den ikke kunne rette sig op. Mange år senere kom manden tilbage. På det sted, hvor den lille, sarte palme stod dengang, var der en stor, kraftig palme med en sten i kronen. Palmen havde gravet sig dybt ned i jorden med sine rødder og var vokset højt op på trods af stenen – ved at omfavne og bære den byrde, den ikke kunne kaste af sig. Stenpalmen var blevet til et forsamlingssted. Denne aften genkaldte fortælleren Rahman palmens historie. Da det blev nat, gik folk hjem, bortset fra den fremmede. "Jeg er manden, der knuste den lille palme. Jeg føler mig skyldig", sagde han til Rahman. "Så må du bære din skyld på samme måde, som palmen har båret

stenen", svarede Rahman. "Tag den på dig og forsøg at forvandle så meget af den som muligt til kærlighed, som vokser derved, at man udøver den."

Hvis denne fortælling skal kunne forstås som et billede på posttraumatisk vækst, hvad er det, som skal vokse, og hvordan? Som den lille palme kan et menneske på trods af sin sårbarhed opbyde en indre modstandskraft mod det, der ser ud til at nedbryde det. *Resilience* står for en sådan ukuelighed, levedygtighed, positiv tilpasnings-, stress- og krisebemestringsevne i modgang. Posttraumatisk vækst indebærer følgelig en mental styrke, udholdenhed og tålmodighed, der gør, at den enkelte kan tåle mere end før uden at lade sig bringe helt ud af fatning af en sindsrivende oplevelse. Men passer vækstmetaforen, når væksten ikke er en kvantitativ størrelse, vi kan måle?

Når der er tale om 'vækst', tænker vi tit på økonomisk vækst, konkurrenceevne i produktion, omsætning og markedsandele. Det giver ikke mening at tale om 'vækstplaner' i sammenhæng med posttraumatisk vækst, for vi kan ikke have PTG som vores projekt eller formål, da traumet ikke kunne forudses og væksten ikke kan styres. Posttraumatisk vækst er snarere en ny kvalitet af (mellem)menneskelighed, der modificerer ens tidligere holdninger, handlinger og relationer ved øget elasticitet, forandringsparathed og modstandsdygtighed, så traumet kan bøje, men ikke knække ofret. Afgørende er, at væksten ikke angår et mere eller mindre isoleret 'jeg', der skal blive mere 'robust' over for alt, der kommer 'udefra'. Tværtimod angår væksten dette fine væv af relationer, der forbinder én selv med andre. Dermed må posttraumatisk vækst også rumme empati eller indfølingsevne i forhold til andre, nærvær for dem og opmærksomhed på det, de hver især bærer rundt på.

## Sorgbearbejdelse i skønlitteratur: Grossmans eksempel

Det næste spørgsmål er, hvorvidt mennesker kan benævne og 'bemestre' traumer ved hjælp af sproget. Lad os se på et eksempel af sorgbearbejdelse i (og igennem) litteratur. Den israelske forfatter David Grossman blev for nylig interviewet om sin bog *Falling out of Time*, som han skrev efter at han havde mistet sin søn i Libanonkrigen i 2006. Bogen blev for ham et forsøg på at genvinde sit private tab fra det kollektive og at finde et sprog til at tale om

tabet, fordi "det sprog, folk bruger til at tale om det", bliver "fyldt med klicheer" i et land som Israel, hvor tab "er overalt" (Grossman 2015: 8). Grossman fandt ud af, "at der ikke kommer nogen og giver én det nye ordforråd", og derfor, siger han, "besluttede jeg mig for at forsøge at kortlægge denne tilstand ved hjælp af mine egne ord" (ibid.). Bogen beskriver erfaringen af at miste sit barn fra forældrenes perspektiv ved at benytte sig af forskellige genrer som poesi, fortælling og teater (tragedie). Sproget, Grossman finder for at besvare det universelle spørgsmål om, hvordan vi kan leve med tab, giver udtryk til almenmenneskelige erfaringer og er samtidig lagt individer i munden, som bearbejder deres sorg på deres helt egne måder.

Bogen begynder med et ægtepars overvejelser over tab og tavshed. Manden siger til sin kone: "[MAN:] For five years / we unspoke/ that night. / You fell mute, / then I. / For you the quiet / was good, / and I felt it clutch / at my throat. One after / the other, the words / died, and we were / like a house / where the lights / go slowly out, / until a sombre silence / fell" (Grossman 2014: 13f). Konen svarer, at hun i denne tavshed genopdagede både sin mand og sin søn og hævder, at denne tavshed forenede dem: "[WOMAN:] A dark mantle / cloaked the three of us, / enfolded us / with him, and we were mute / like him" (ibid.: 14). Senere tilføjer hun: "There was / a certain miracle / within the quietude, / a secrecy / within the silence / that swallowed us up / with him. We were silent there / like him, there we spoke / his tongue. / For words – / how does the drumming / of words voice / his death?!" (ibid.: 15) Ja, hvordan skal talte ord kunne give stemme til dødsstilhed? Kun i deres tavshed talte ægteparret deres afdøde søns 'sprog'. De var, som om de delte en hemmelighed med deres søn.

Det viser sig dog, at manden ikke kan holde det ud i dette tavshedens hus. En nat tager han af sted. Som WALKING MAN vil han skridt for skridt gå nærmere til sin søn, søge ham, finde ham. Men hvor er han henne? "I am / an unleashed question, / an open shout" (ibid.: 39), skriger faderen. Mens han går rastløst rundt i byen og landskabet som et inkarneret og løsladt spørgsmål, er der også andre, der kæmper med et tab, og de bliver opmærksomme på hinanden. Læseren bliver langsomt indviet i deres historier. En af dem, der også har mistet, er den mytiske, dog meget menneskelige figur af en kentaur, som møder byens krønikeskriver:

> [CENTAUR:] Well then, write this, please, in big letters, giant ones: *I must recreate it in the form of a story!* Do you get that? *It,* you idiot! The thing that happened [...] to me and my boy. Yes – mix it into a story is what I need to do, have to do. And it must have plots! And imagination! And hallucinations and freedom and dreams! (ibid.: 78)

Kentauren kan ikke forstå, hvad der er sket. Han føler, at han kun kan komme tættere på det, der er sket, hvis det formes som en fortælling, hvor fantasi, frihed og drømme stadig står ved magt. Hvor der stadig findes en mulighed for, at alt kan blive anderledes end det er. Ellers truer den uomtvistlige kendsgerning, at hans søn er død, med at dræbe ham eller at fryse ham fast i tid og rum. Derfor skal han bevæge sig – både fysisk og mentalt. "I have to dance around in front of it, I have to move, not freeze like a mouse who sees a snake. I have to feel, even just for a minute, just half a second, the last free place I may still have inside me, the fraction of a spark that still somehow glows inside, which that lousy *it* couldn't extinguish." (ibid.: 79) At tale om 'det' (sønnens død), at vende det i tankerne og danse rundt foran dette urokkelige, uundvigelige faktum giver ham følelsen af at være levende og at kunne ånde: "Now that I've finally managed to get out a single word about it, and breathe . . . I have to create characters" (ibid.: 80). Han har jo reelt sagt meget mere end bare ét ord; han har også brugt bandeord – men netop den frie tale overfor en tilhører, der lytter og lader ham tale, hjælper ham.

Tilhøreren, byens krønikeskriver, har selv mistet sin datter. Men han vil slet ikke tale om det. Næste gang han lytter til kentauren, begynder kentauren at græde (ibid.: 96f). Krønikeskriveren kan høre sin egen stemme i den andens gråd. Sådan ville han selv hulke, hvis han nu tillod sig dét – men det har han forbudt sig: "[TOWN CHRONICLER:] From the minute the thing happened to my daughter, I forbade myself any self-pity whatsover." (ibid.: 97) Han siger intet om sit eget tab og kærtegner i stedet kentaurens krøllede hår. Krønikeskriveren har besluttet aldrig at nævne over for nogen, hvad der skete med hans datter (jf. ibid.: 109). Han hvisker i et æsels øre, at han ikke engang må tænke på hende, drømme om hende eller græde over, at hun ikke længere er der: "I may not imagine her at all, nor dream her image. Nor are longings, yearnings, and so forth permitted [...] nor any kind of crying,

whether sobbing or the faintest sleepy whimper. A memory-amputee is what I am, donkey" (ibid.: 111). Med dette erindrings-, forestillings- og udtrykksforbud fanger han dog sig selv i performative selvmodsigelser: kun i kraft af den 'amputerede' erindring kan han overhovedet sætte ord på 'det', der angår sin datter.

På et tidspunkt mødes alle de, der har mistet et barn. De overvejer, hvad de ville sige til deres søn eller datter, hvis der var et gensyn med de savnede. Det, der kommer frem, er først og fremmest det, de for alt i verden ikke ville sige, f.eks. at den afdøde søn har fået en lillebror, eller at billederne i den afdøde datters værelse er blevet udskiftet med andre, fordi forældrene ikke længere kunne klare at se på dem (jf. ibid.: 136). Mon det ville være bedst overhovedet ikke at sige noget? "*Perhaps we'll simply / face them, when we meet, / without a word?*" (ibid.: 139) Sådan taler de, indtil en kvinde råber: "[MIDWIFE:] Burn! Burn the words! Burn this miserable talk!" (ibid.: 140). Og i et kor taler alle i gruppen om disse elendige, forbandede ord og sorte erindringer, som næsten kvæler dem: "[WALKERS:] *we barked, we wailed / at the mad fire, take everything, / take all of it, burn it to ashes / while we suffocate in the smoke / of words, the furnace*" (ibid.: 143). Det er begrænset, hvor lettede de bliver ved at snakke om det forfærdelige, der skete med deres børn. De forestiller sig at kunne brænde ordene, så de går op i røg. Samtidig får de åndenød. Det er, som om de døde hvisker til dem – men der høres kun et ekko af det, hver enkelt selv har sagt (jf. ibid.: 145). Der kommer ikke noget svar fra den anden side.

Kentauren begynder at forstå: "[CENTAUR:] The father does not move / his child. I breathe life / not into my son. / It is myself whom I adjure, / with words, / with visions [...] / For myself, / for my own soul, I fight / against that which diminishes, / which decimates / and dulls. / My whole life / now, / my whole life / on the tip / of a pen." (ibid.: 167-169) Sønnen bliver ikke et levende menneske igen derved, at faderen laver en fortælling om ham. Ordene kan være nok så besværgende; faderen kan kæmpe nok så meget imod det, at sønnens liv forsvinder sporløst, hvis ikke der fortælles noget om ham. Det er i sidste ende kun for sin egen skyld, at kentauren taler og skriver om sin søn.

Krønikeskriveren bliver opfordret til at fortælle noget om sin lille datter. Han kan ikke, vil ikke; han mener, at han må glemme hende fuldstændig – indtil en anden befaler: "[DUKE:] *Forget her to my ears!*" (ibid.: 173) Det er

en tankevækkende opfordring. Krønikeskriveren skal gøre, hvad han netop ikke kan: at glemme sin datter og samtidig betro sig til en anden med sin sorg. Sorg (og sorgbearbejdelse) forudsætter erindring. Men så bryder det ud af ham: "I forget her fine short hair./ I forget her pink, translucent fingers. / I forget she was my delicate, delightful girl [...]" (ibid.). Ved at opliste alt det, han vil glemme af hende, viser han, at han faktisk ikke har glemt noget som helst. Tværtimod er det svært for ham ikke at tænke på hende. Han kunne godt tale om hende hele tiden, men det gør for ondt.

Og så hvisker alle sørgende deres børns navne og taler direkte med dem: "[WALKERS:] *Oh, my child, / my sweet, my lost one – Hanna, / Hanna, look here – Sorry, Michael, / for hitting you – / Adam, it's / Dad – Uwi – / My speck of life* –" (ibid.: 190). Deres monologer, skrig og hulken er blevet til – nej, ikke til en dialog, fordi de døde virkelig er døde. Men til en henvenden-sig til de savnede og til hinanden, til dem, der stadig er i live. Til sidst formulerer WALKING MAN det, der forekom ham at være uudsigeligt: "And he / is dead." (ibid.: 192) Kentauren, som får det allersidste ord, siger til sin søn: "[CENTAUR:] Yet still it breaks my heart, / my son, / to think / that I have – / that one could – / that I have found / the words." (ibid.: 192f) Dermed, at han finder ord for sin søns død og sin sorg over, at han er død, ender bogen.

Læseren får indtryk af, at det trods alt har været velgørende for de sørgende, at de forsøgte selv at sætte ord på deres tab. Men hvis traumerne har pint ofrene i årtier – er der så former for sprogbundet erindring, der mindsker smerten? Kan dette også opnås ved hjælp af genkendelige udtryksformer, de sørgende kan 'låne', eller skal vi gå ud fra, at tavse, evt. formaliserede sorgriter har en mere helbredende effekt? Findes der forløsende handlinger uden ord?

## At italesætte traumatiske erindringer – risiko eller befrielse?

I et interview med titlen "Ringen af metal" kan man læse om to jødiske teenagere, Eugenia og Nachum Manor, som begge kom fra Kraków i Polen og mødtes i Oskar Schindlers emaljefabrik, mens transporterne til kz-lejrene foregik på samlebånd. De to gav hinanden et kærlighedsløfte: Hvis vi over-

lever, gifter vi os. Nu har de været gift i 64 år, og på Eugenias finger blinker stadig den metalring, hun fik på sin 18 års fødselsdag af Nachum. I mellemtiden har de fået en søn, en datter og flere børnebørn.

> I lang tid handlede tilværelsen om at opbygge et nyt liv. Ikke at tale om det, der var gået forud, men altid fremad, fremad, fremad. Om at gå fra at overleve til at leve.
>
> 'Men om natten havde vi mareridt', fortæller Nachum. Eugenia kigger over mod vinduet og siger ikke noget. 'Jeg har stadig mareridt', fortæller hendes mand. 'Jeg har forsøgt med alskens teknikker og strategier for at jage dem på porten, men det kan ikke lade sig gøre.' (Welin & Grinde 2015: 11)

Eugenias og Nachums erfaring af, at det lykkedes dem at vende sig mod en ny fremtid om dagen, men at de igen og igen blev indhentet af fortiden om natten, er typisk for Holocaust-overlevende. Traumeforskningen fik et skub efter 1945, og det er ikke tilfældigt, at forholdsmæssigt mange traumeforskere har en jødisk baggrund. Deres dyrekøbte indsigter gælder også i andre sammenhænge og kan gavne f.eks. soldater eller flygtninge, der lider under krigstraumer. Et vigtigt spørgsmål, der optager ikke blot traumeofre, men også terapeuter, er: Hvordan kan man sikre den rigtige balance mellem tavshed og tale?

Normalt anbefales det at 'italesætte' traumatiske erindringer – under den forudsætning, at de overlevende selv kan bestemme, *hvornår* de vil gennemarbejde deres traumer og dele deres erfaringer med andre. Ifølge psykiater og psykoanalytiker Dori Laub, som er medgrundlægger af Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies ved Yale University, er der i hver overlevende "an imperative need to *tell* and thus to come to *know* one's story, unimpeded by ghosts from the past against which one has to protect oneself. One has to know one's buried truth in order to be able to live one's life" (Laub 1992: 78). Samtidig ved han som *child survivor* godt, at der mangler de rigtige ord og de rigtige tilhørere, og at der aldrig er det helt rigtige tidspunkt for at formulere en fortælling, der ikke kan fattes: "There are never enough words or the right *words*, there is never enough time or the right time, and never enough listening or the right listening to articulate the story that cannot be

fully captured in *thought, memory* and *speech*" (ibid.). Men tavshed er heller ikke en mulighed: "None find peace in silence, even when it is their choice to remain silent. Moreover, survivors who do not tell their story become victims of a distorted memory, […] which causes an endless struggle with and over a delusion" (ibid.: 79). De overlevende kan komme til at tro, at de selv er ansvarlige for de grusomheder, de blev tvunget at se på, fordi de ikke kunne stoppe dem og ikke kunne redde andre.

Den amerikanske filosof Susan Brison, som var udsat for et voldeligt overgreb, der næsten kostede hende livet, skriver i *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, at selvet kan restitueres efter trauma gennem en erindringsproces, i hvilken "speech and affect converge in a trauma narrative" (Brison 2002: x). Det at *sige* noget om traumatiske erindringer *gør* noget ved dem: Når de kommunikeres, bliver den overlevende, som meddeler sig, reintegreret i et samfund og kan genopbygge tilliden til andre (jf. ibid.: xi). Dermed kan den overlevende samtidig få kontrol over traumets spor i bevidstheden ved hjælp af en talehandling, der giver form og kronologisk orden til de traumatiske begivenheder (jf. ibid.: 71). Talen om traumet er således en måde at mestre traumet på, selvom det kan virke retraumatiserende, hvis folk ikke vil høre fortællingen (jf. ibid.: 16).

Modsat retter den franske psykoanalytiker Rachel Rosenblum opmærksomheden på den retraumatisering, der kan opstå netop fordi man fortæller om traumet. Hun beskæftiger sig med et foruroligende spørgsmål: Hvorfor har så mange af dem, der har bevidnet Holocaust i første-persons perspektiv (f.eks. Primo Levi, Sarah Kofman, Tadeusz Borowski), begået selvmord? Rosenblum kom frem til, at det at aflægge vidnesbyrd ikke altid rummer en katarsis med en sjælerensende virkning: "One can choke from the fact that certain things have never been said. But one can also suffer from the fact that they have been 'badly' said, 'badly' heard, 'badly' received." (Rosenblum 2011: 121) Hun konkluderer, at det kan være dødeligt at huske og ytre disse ting, fordi der er en dobbelt fare, der eksponerer vidnerne: "the return of guilt, and the reactivation of a persistent, piercing, intractable shame" (ibid.: 142). Hvordan kan disse farlige skyld- og skamfølelser holdes på afstand? Rosenblum henviser til indirekte meddelelsesstrategier (f.eks. kommentar, citat, beskærmende "screen texts", som er skrevet fra et tredje persons perspektiv og giver et beskyttende alibi). Det kommer altså an på, *hvordan* trau-

met verbaliseres. Og det er vigtigt at have en opmærksom, solidarisk tilhører, der hjælper overleveren, der som et 'jeg' taler om sig selv, med at bevare eller genfinde sin værdighed (jf. ibid.: 144).

Men hvad kan man gøre, hvis traumet forekommer at være utilgængeligt selv for den, der har været igennem det? Her har musik- eller tegneterapi nogle oplagte fordele. Som den danske psykoterapeut Lise Maj Jensen understreger, sidder choktraumet i kroppen og er "lagret i hukommelsen på anden vis end ikke-traumatiske minder", nemlig "som dissocierede sensoriske og perceptionsmæssige fragmenter af den overvældende oplevelse, frakoblet ordene og den normale orientering i tid og rum" (Jensen 2002: 4). Da traumet er 'gemt' i kroppen som "et indre forhøjet arousal, der kan 'trickes' af ydre sanseindtryk, situationer, personlige relationer osv.", der relateres til det oprindelige chok, består der en risiko for retraumatisering; ikke desto mindre giver tegneterapi "en unik mulighed for at kombinere kropsorienteret traumebehandling med at symbolisere og give ord til indre oplevelser" (ibid.). Hvor patienten eller klienten hverken kan huske eller glemme den traumatiserende begivenhed, kan tegneprocessen virke forløsende og blive et bindeled mellem kropshukommelse og ord. Den færdige tegning er både "konfronterende og fastholdende", idet fortiden bliver nærværende og er sat lidt på afstand:

> Det er i orden at løbe fra overvældelsen ved at dække tegningen til med hvidt papir eller fysisk flytte den længere væk – så langt væk, at den kan iagttages uden kropslig overaktivering. [...] Det kan give den fornødne ro til fx at få ord på, hvilke handlemuligheder man ville ønske der havde været, eller som der reelt er i dag. (ibid.: 7).

Hvis man prøver at placere de 'indre' billeder foran sig på et lærred eller et stykke papir, kan det være, at der frigives erindringer. Når denne "informationskanal" er åbnet, er det nemmere at forbinde de fragmenterede, usammenhængende indtryk, som har fået en "konkret og afgrænset form inden for papirets ramme" (jf. ibid.: 8). Nu kan man danne sig et overblik og re-orientere sig, fordi man kan træde tilbage og se på billedet. "Dissociation og splittelse afspejler sig tydeligt på papiret og giver fornyet mulighed for

nænsomt at samle, hvad der blev splittet" (ibid.: 9). Således kan de fraspaltede oplevelsesfragmenter re-integreres.

Mens der er en konsensus om, at det er bedre at 'italesætte' traumatiske erindringer end at undertrykke og forsøge at glemme det smertelige, viser et israelsk studie, gennemført på AMCHA, at det ikke kan anbefales at integrere traumet i et overordnet *life script*. Tværtimod er det mere sandsynligt, at en terapi har succes "when the traumatic narrative was put into a capsule separated from other parts of the life story" (Kellermann 2009: 49). Kellermann henviser til en artikel af Michal Shamai og Orna Levin-Megged med titlen "The Myth of Creating an Integrative Story". Ved hjælp af en fænomenologisk tilgang og kvalitative undersøgelser har disse to forskere forsøgt at finde ud af, hvordan Holocaust-overlevende oplever psykoterapi. Efter at have lyttet til dem, kom de frem til følgende resultat: "survivors experience themselves as a pendulum: fighting to know, to remember, and to be in touch with the story of the trauma to integrate it into their life story, while, on the other side, trying to create some distance from the trauma story so as to avoid feeling the enormous amount of pain associated with it" (Shamai & Levin-Megged 2006: 698). Evnen til at formulere en fortælling om sig selv, der indeholder traumatiske erindringer, anses ofte som helbredende, fordi en kohærent livshistorie kan give én fornemmelsen af at være i kontinuitet med sig selv, at være forbundet med ens omgivelser og at kunne give mening til det, der skete (jf. ibid.: 694, 706 med flere henvisninger). Derimod viser Shamai & Levin-Megged, at helbredelsen for deres samtalepartnere netop bestod i at kunne formulere en anden historie udover den traumatiske, som holdes adskilt fra traumet (jf. ibid.: 706f).

Dette resultat passer fint til det etnografiske feltarbejde, som den unge antropolog Ben Kasstan gennemførte mellem januar og august 2013 i en social og terapeutisk institution for Holocaust-overlevere i London. Her interviewede han dem, der har opbygget institutionen. De fortalte om behovet for at være sammen med andre jøder, der har lignende traumer. En kvinde, der har overlevet Auschwitz-Birkenau, sagde, at mange af dem følte, de ikke kunne tale om fortiden til 'normale borgere', som ikke ville kunne forstå, hvad de overlevende havde været igennem (jf. Kasstan 2015: 31). Kasstan skriver, at centeret "is regarded as a 'lifeline' by participants and the criteria of 'one of us' nurtures a sense of trust between members, as suffering is

shared yet understood without speaking" (ibid.: 32). Det er tankevækkende, at der findes en sådan velgørende tavshed om fortiden. Forudsætningen er dog, at denne tavshed 'udtrykker' en forståelse uden ord, baseret på fælles erindringer.

## Evangeliet som inspiration og provokation

Lad os nu vende tilbage til spørgsmålet om posttraumatisk vækst med Morris' kritiske pointe in mente: at meget af det, som kaldes PTSD, i virkeligheden vidner om en kultur, der forsømmer at inspirere folk til at søge visdom i deres tab og ulykke. Inden for en kristen tradition er det nærliggende at se på evangeliet som inspiration og provokation i omgang med afmagt, angst og sorg. Sat på spidsen er kristendommen selv vokset ud af en traumatisk begivenhed: Jesu død på korset. Ifølge Markusevangeliet 15,34.37 døde han med en følelse af gudsforladthed – "Min Gud, min Gud! Hvorfor har du forladt mig?" – og et skrig. Disciplene forstod ikke, hvad der var sket og hvorfor. De var desperate og kunne ikke engang tro på opstandelsesbudskabet. De havde brug for at komme i kontakt med den opstandne selv.

Ifølge Johannesevangeliet 16 sagde Jesus til disciplene, at han efter sin bortgang ville sende Helligånden til dem: som talsmand, hermeneut og trøster. Talen om Helligånden bygger på en forestilling om og tro på, at Gud taler med os mennesker og kan åbne vores hjerter for hans ord. Vi kan ikke forudsætte denne tro som en præmis. Den er langt fra at være en selvfølgelighed. Derfor kan vi heller ikke uden videre henvise til Helligåndens virke og gå ud fra, at alle mennesker vil forstå, hvad vi taler om. Helligånden er selv 'nøglen' til forståelsen – men således, at nøglen ikke kan bruges af andre end Helligånden selv. Nøglen ligger lige så lidt i menneskelige hænder som det, der skal lukkes op. Den forståelse, troen spørger og søger efter (*fides quaerens intellectum*), er noget, der vokser simultant med troen. Det er en tro, der kun delvist grunder i menneskelig erfaring. Evangeliet tager udgangspunkt i almenmenneskelige lidelses- og befrielseserfaringer, men transcenderer dem samtidig ved at præsentere en næsten utænkelig tanke: at Jesu død og opstandelse indebærer dødens død. Noget, som allerede kunne erfares og

bevidnes, knyttes til noget, der ikke kan erfares endnu. Troen anticiperer noget helt 'utroligt', der først opfyldes, når Guds rige er fuldendt.

Fuldendelsen af Guds rige og vejen derhen beskrives som en vækstproces: "Og han [Jesus] sagde: 'Hvad skal vi sammenligne Guds rige med? Hvilken lignelse skal vi bruge om det? Det er ligesom et sennepsfrø: Når det kommer i jorden, er det mindre end alle andre frø på jorden, men når det er sået, vokser det op og bliver større end alle andre planter og får store grene, så himlens fugle kan bygge rede i dets skygge.'" (Mark 4,30-32; par Matt 13,31f; Luk 13,18f) Guds rige vokser ifølge lignelsen om sennepsfrøet usynligt midt iblandt os. Dets tilsynekomst sker ikke pludseligt, men tager tid. Guds rige vokser desuden ikke særskilt fra andet, men i samme rum og tid (eller, for at fastholde den organiske metaforik: i samme 'biotop'). Ikke desto mindre kan Guds rige ikke bare identificeres med det jordiske, vi allerede kender. For så vidt det er 'himlen på jorden', får det jordiske en ny dimension, som det ikke har af sig selv. Som det hedder i Mattæusevangeliet 6,19: "Saml jer ikke skatte på jorden [...]. Men saml jer skatte i himlen, hvor hverken møl eller rust fortærer, og hvor tyve ikke bryder ind og stjæler. For hvor din skat er, dér vil også dit hjerte være." Det, vi hænger vores hjerte på, er vores skat. Den mest værdifulde skat består (ifølge en paulinsk læsning) i tro, håb og kærlighed, som kan vokse i og imellem os. Det drejer sig om noget immaterielt, der ikke kan stjæles fra os og som aldrig forgår. Men er der ikke andre billeder i evangeliet, der modsiger vækstanken?

Et billede, der ved første øjekast udtrykker det modsatte af vækst, er den metafor, Jesus bruger for at antyde, at han skal miste sit liv: "Sandelig, sandelig siger jeg jer: Hvis hvedekornet ikke falder i jorden og dør, bliver det kun det ene korn; men hvis det dør, bærer det mange fold." (Joh 12,24) Hvedekornet, der falder i jorden, skal være klar til at gå i opløsning. Dets ødelæggelse er ensbetydende med dets forvandling. Det bliver nedbrudt og transformeret, så det kan bære frugt. Er det vækstanken's negation? Jesus sætter sin egen død i en større sammenhæng: Den er nødvendig for at der kan komme nyt liv. Ganske vist vokser det nye liv på bekostning af det gamle; men uden at det gamle liv hengiver sig selv, er der ikke noget grundlag for det nye livs vækst. Hvis det ene ikke bliver mindre, kan det andet ikke blive større. De to bevægelser hænger sammen: det at falde ned og det at vokse op.

Men kan vi uden videre overføre billeder, der betegner et sennepsfrøs eller et hvedekorns 'begravelse' og vækst, til et menneskes 'indre', 'spirituelle' eller 'relationelle' vækst efter tab og traume? De organisk-biologiske vækstmetaforer suggerer, at væksten er noget 'naturligt'. Men lever og dør et menneske ligesom et træ: uden protest, uden alternativ? Svaret er nej. Alligevel er spørgsmålet misvisende, fordi meningen med sammenligningen ikke er at diskutere, hvorvidt væksten er villet eller viljeløs; *tertium comparationis* er snarere *kilden* for væksten, som i begge tilfælde unddrager sig.[3] Det er problematisk at ville tilskrive sig selv en form for vækst, der ikke skyldes en selv, eller nyt liv, der er uden for menneskelig rækkevide. Det er et under, når posttraumatisk vækst bliver mulig – ligesom det er et under, når en blomst gror fra asken efter en skovbrand, eller når nye grene bryder frem, efter et træ blev fældet.

Provokationen ligger deri, at vækstanken bruges på en usædvanlig måde. Den ligger ikke længere i forlængelse af en forestilling om præstation, succes og kontrol. Væksten som vidunder er noget, mennesket reelt ikke har styr på. Dermed peges på en lykkelig begivenhed, der sker uden alle vækstplaner, mere 'på trods' end 'på grund af' menneskelig planlægning og tilrettelæggelse. Hvad så med imperativet i opfordringen "saml jer skatte i himlen" – er det ikke en påkrævet aktivitet? Kan tro, håb og kærlighed vokse, uden at vi gør noget som helst? Og kan denne skat virkelig ikke tages fra os? Pointen er, at der er en passivitet i vores aktivitet: en gave, der ikke skyldes os selv. Vi kan nok så meget stræbe efter at bevare skatten og at gøre alt, vi kan, for at den vokser, men om det lykkes er ikke op til os. I en afgørende forstand er 'evighedsværdien' af vores anstrengelser ikke til vores disposition. Evangeliet lægger op til en ydmyghed over for det gode, der ufortjent sker med os.

## Forsøg på en konklusion – perspektiver for sjælesorgen

Efter at have diskuteret forskellige tilgange til denne artikels emne vil jeg stadig fastholde spørgsmålstegnet: I hvilken kontekst giver det mening at tale om posttraumatisk vækst, og hvem kan identificere væksten, når den – ligesom såret – forbliver usynlig imellem os?

Indholdsmæssigt rummer væksten dimensioner som *resilience,* (mellem)-menneskelig livskvalitet og en visdom vundet fra tab og ulykke: øget sensitivitet, hensyntagen til og nænsomhed over for det kostbare, men skrøbelige liv, der er givet os. 'Indre', 'spirituel' og 'relationel' vækst kan ikke konstateres på samme måde som en lille palmes vækst, hvor det falder i øjnene, når den er vokset 30 cm. Posttraumatisk vækst viser sig indirekte, f.eks. i måden vi forholder os til andre på og passer på hinanden.

Det er de sorg- eller traumeramte selv, der må søge visdom i modgang, men hvem kan autoritativt bestemme, om de har fundet den, når intet menneske kan se i et andet menneskets hjerte eller få et overblik over hele dets liv? Talen om PTG kan være lige så anmassende som anerkendende. Der er ingen læge, præst eller terapeut, der kan foreskrive en bestemt fortolkning af en andens nød eller fastlægge, hvordan den anden skal håndtere sine problemer, endsige vurdere objektivt, hvorvidt der er fremskridt.

Jeg har også et forbehold over for en kausal kobling mellem PTSD og PTG: På den ene side kan der selvsagt ikke opstå PTG uden et trauma, men på den anden side lyder det kynisk, hvis man siger, at PTG mobiliseres på basis eller på grund af traumet, så traumet tolkes som en kærkommen anledning til at vise styrke og modstandskraft. Lidelsen var jo ikke intenderet. I nogle tilfælde forbliver tabet eller traumet fuldstændig meningsløst; der kom intet godt ud af det, slet ikke styrkelsen af sammenholdet mellem mennesker. Holocaust er et åbent sår, der aldrig vil hele. Hvilken visdom kan findes i sådan en katastrofe? Er det ikke bare en desillusioneret viden om uerstattelige tab og en irreversibel destruktion af menneskeligt liv, som aldrig nogensinde kan restitueres? Forbrydelser mod menneskeheden vender sig mod alt, der er fælles-menneskeligt, og ødelægger det. Hvis nogen under disse omstændigheder kan opbyde *resilience,* mod og modstandskraft, er det ikke en umiddelbar følgevirkning af traumet, men snarere noget, der har kunnet vokse eller bevares på trods af ødelæggelsen. Der er et vigtigt spørgsmål, der forbliver ubesvaret, når vi koncentrerer os om PTG: Hvordan husker vi dem, der ikke har kunnet leve med fortidens byrde og begik selvmord eller døde lige efter krigen?

Endvidere har jeg et forbehold over for teologisk overdeterminering: Hvis det er rigtigt, at der ikke findes noget i denne verden, som ikke kan blive til et sted, medium eller tegn for Guds nærvær, kan (mellem)menneskelighed ikke

klassificeres som et 'område', der blot tilhører etikken. Men denne *mulighed,* at Gud *kan* blive nærværende, hvor vi aldrig har forventet det, skal ikke præsenteres som en nødvendighed eller en naturlov. Tværtimod må vi være forsigtige med at ville indbygge tanken om *post-traumatic growth* eller om vækst i tro, håb og kærlighed på trods af tab og trauma i en teodicétankegang à la 'lidelsen styrker en', fordi denne tanke kan misbruges til at retfærdiggøre meningsløse lidelser, der bliver påført andre. Et menneske, der vil forsvare Gud, sætter sig i Guds sted – og det er hybris.

Til sidst vil jeg vende tilbage til den rolle, som tavshed og tale spiller i sorgbearbejdelsen. Hvordan kan sjælesorg nå ud til mennesker i sorg, som hverken vil komme til folkekirkens sorggrupper eller takke ja til psykologisk krisehjælp, men er faldet i 'et sort hul' og kæmper med en depressiv håbløshed, der truer med at tage livet af dem?

For nylig så jeg en fjernsynsudsendelse, der tog udgangspunkt i, at mænd, der efter medicinsk kræftbehandling fik tilbudt psykologsamtaler i en gruppe, ofte ikke ville deltage, fordi de ikke ville tale om deres følelser. Til gengæld havde man stor succes med at tilbyde skovarbejde kun for mænd, hvor det stod klart, at forventningen ikke var, at de skulle snakke om deres sygdomsforløb. Det, der skete, var, at de alligevel talte sammen, efter at træstammerne var fældet – men uformelt, uden tvang, ansigt til ansigt. På den måde skulle der ikke tages hensyn til en gruppedynamik. Dette eksempel fortjener at blive nævnt, da der er grænser for, hvad der overhovedet kan 'italesættes' og 'løses' i sorggrupper. For så vidt det verbale sprog er utilstrækkeligt, må der også kunne findes tavse, mere diskrete former for sorgbearbejdelse – f.eks. det at gå ture eller på andre måder at bevæge sig for at se noget andet og dermed komme et andet sted hen i livet, at plante noget i haven, at tegne eller høre musik.

Alligevel er der brug for ord, man kan holde sig til. Her findes uvurderlige ressourcer i bibel- og salmesproget, som blev formet derved, at mennesker i flere århundreder søgte efter ord for at formulere deres klage og taksigelse, bekymring og lettelse. Ikke desto mindre ender min undersøgelse åbent og uafsluttet: Så vidt jeg kan se, er der ikke en klar 'opskrift' på sorg- og traumebearbejdelse, der 'fungerer' i alle tilfælde. Om det er tavshed eller tale, der er mere velgørende, er afhængigt af, hvorvidt der er forståelse for den talende eller tiende og det, hun eller han (ikke) siger. Ofte er der ikke andet at gøre

end at vente og stå den anden bi, for at tabet, traumet og sorgen ikke kommer til at stjæle den sørgendes liv. Det drejer sig om at 'lytte sig ind på' den anden for at 'høre' også det usagte eller uudsigelige.

## Litteratur

Brison, Susan.2002. *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.

DSM-V. 2013. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition,* udg. af American Psychatric Association (http://dsm.psychiatryonline.org).

Grossman, David. 2014. *Falling Out of Time,* oversat af Jessica Cohen. New York: Vintage Books.

Grossman, David. 2015. "Jeg er simpelthen så træt af at blive defineret!" Interview ved Kathrine Tschemerinsky i *Weekendavisen* nr. 4 (23. januar), 8f.

Jensen, Lise Maj. 2002. "Tegneterapi i traumebehandling" i *Psykolog Nyt* 5, 3-9.

Kasstan, Ben. 2015. "Tokens of Trauma: The Aging Experience of Shoah Survivors in a Jewish Support Center" i *Anthropology & Aging* 36:1, 26-44 (DOI 10.5195/aa.2015.81).

Kellermann, Natan P.F. 2009. *Holocaust Trauma: Psychological Effects and Treatment.* Bloomington: iUniverse.

Körner, Heinz. 1990. *Wieviele Farben hat die Sehnsucht. Ein Märchenbuch.* Fellbach: Lucy Körner Verlag.

Laub, Dori. 1992. "An Event Without a Witness: Truth, Testimony, and Survival" i Shoshana Felman & Dori Laub (red.), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History.* New York/London: Routledge, 75-92.

Morris, David J. 2015. *The Evil Hours: A Biography of Post-Traumatic Stress Disorder.* Boston/New York: Houghton Mifflin Harcourt.

Rosenblum, Rachel. 2011. "Distancing Emotion: Surviving the Account of Catastrophe" i *Passions in Context* (August), 119-150 (http://www.einstein-forum.de/uploads/media/06_Rosenblum.pdf).

Rothberg, Michael. 2014. "Preface: Beyond Trancred and Clorinda – trauma studies for implicated subjects" i Gert Buelens, Sam Durrant og Robert Eaglestone (red.), *The Future of Trauma Theory: Contemporary Literary and Cultural Criticism*. London: Routledge, xi-xviii.

Sagi-Schwartz, Abraham. 2007. "Holocaust Survivors' Trauma is not Passed Down to the Second Generation" (7. maj) (http://www.newswise.com/articles/holocaust-survivors-trauma-is-not-passed-down-to-the-second-generation).

Shamai, Michal & Orna Levin-Megged. 2006. "The Myth of Creating an Integrative Story: The Therapeutic Experience of Holocaust Survivors" i *Qualitative Research* 16:5, 692-712.

Welin, Hanna & Grinde, Joi. 2015. "Ringen af metal" i *Weekendavisen* nr. 19 (8. maj), 11.

## Noter

1 Dette er en omarbejdet version af et foredrag, jeg holdt på Roskilde Stifts præstestævne i Liselund ved Slagelse (26.5.2015). Tak til alle deltagere for en spændende diskussion. En særlig tak til Arne Grøn for efterfølgende at have kastet et kritisk blik på teksten.

2 En udførlig version på tysk findes under overskriften "Die Steinpalme" i Körner 1990.

3 Tak til Peter Fischer-Møller for at betone, at vægten ligger på kilden til vækst.

Claudia Welz, professor MSO, ph.d., dr.habil., Afdeling for Systematisk Teologi, Københavns Universitet. Leder af Center for the Study of Jewish Thought in Modern Culture
E-mail: cwe@teol.ku.dk

# Katastrofens dogmatik

*Mikkel Christoffersen*

Katastrofen stiller spørgsmålstegn ved selve skabelsens godhed, men åbenbarer også den særlige menneskelige ondskab der kommer til udtryk i uretfærdig fordeling af verdens ressourcer. Den amerikanske teolog David Kelsey leverer den teologiske ramme for dette korte møde mellem katastrofevidenskab og dogmatik.

## Indledning

Den sydøstasiatiske tsunami i 2004, den amerikanske orkan Katrina i 2005, jordskælvene i Sichuan i 2008 og Haiti 2010, atomkraftulykken ved Fukushima 2011, orkanen Sandy i 2012 og jordskælvet i Nepal 2015. Den seneste tids globale historie har været præget af katastrofer.

Af den grund har den engelske geolog David K. Chester fremhævet behovet for en dialog mellem teologi og katastrofevidenskab (Chester 2005). Behovet for en sådan dialog udspringer også af, at videnskaben om katastrofer har udviklet sig, så den stiller nye spørgsmål til teologien. Katastrofeforskningen anskuer ikke længere katastrofen alene som udtryk for menneskets afmagt over for naturens (eller Guds) overmagt. I stedet har katastrofeteoretikerne vendt opmærksomheden mod de menneskelige mulighedsbetingelser for katastrofen.

En grundsætning i dette nye fokus er, at katastrofen først bliver til, når kraftfulde, potentielt hærgende begivenheder (fx jordskælv eller tsunamier) rammer sårbare samfund (Tierney 1999, 236). I stedet for kun at fokusere på den kraftfulde begivenhed kommer den menneskelige sårbarhed nu i centrum. Mere præcist har katastrofevidenskaben menneskets *situationsbestemte* sårbarhed i fokus. Der er nemlig stor forskel på, hvor stor katastrofen

er, når et jordskælv rammer San Fransisco, som er velhavende og velstruktureret, eller det rammer et fattigt land som Haiti uden ressourcer til katastrofeforebyggelse. Katastrofeforskningens fokus på den situationsbestemte sårbarhed kan imidlertid ikke stå alene. For at få et afbalanceret perspektiv på katastrofen må vi også huske menneskets *iboende* sårbarhed.[1] Trods alle anstrengelser for at sikre samfundet mod katastrofer vil katastrofer nemlig stadig opstå, når blot de kraftfulde begivenheder er enten store nok eller af en art, der kommer bag på samfundets beredskab.

I det følgende følger jeg Chesters opfordring til en dialog mellem katastrofevidenskab og teologi med særligt henblik på, hvordan menneskets sårbarhed forhandles i dogmatikken. Forholdet mellem katastrofevidenskab, sårbarhed og teologi er en ny forskningsdiskurs, som artiklen bidrager til. Jeg overvejer, hvordan de tre dogmatiske områder, skabelsen, fuldendelsen og forsoningen, korrelerer med katastrofen. Som teologisk fortolkningsramme for spørgsmålet om katastrofens plads i dogmatikken gør jeg brug af Yale-teologen David Kelseys teologiske antropologi *Eccentric Existence* fra 2009,[2] som jeg længe gerne har villet præsentere på dansk.

## Teologisk ramme: David Kelsey

*Eccentric Existence* tager udgangspunkt i, at Gud forholder sig til mennesket og dets verden på tre forbundne, men distinkte måder, nemlig ved at skabe verden, ved at fuldende verden og ved at forsone verden til sig. Denne tredeling er ganske traditionel, men Kelsey understreger, at teologien skal holde de tre former distinkte uden at lægge en eller to af dem ind under en tredje. Kun sådan kan teologien fastholde de tre formers indbyrdes dynamik. Kelseys udlægning af denne dynamik forklarer jeg i de næste to afsnit.

Ifølge Kelsey er skabelsen og fuldendelsen distinkte, men lige oprindelige. Eftersom skabelsen af verden er forudsætning for, at Gud kan forholde sig til verden på andre måder, er Guds beslutning om at skabe verden logisk primær. Men Guds beslutning om at fuldende den skabte verden er ifølge Kelsey lige så oprindelig i Guds evighed. Nogle teologer betragter fuldendelsen af skabelsen som Guds *fortsatte* skabelse, men Kelsey hævder – med hjemmel i visdomslitteraturens verdenssyn – at skabelsen har en egen logik, som ikke

skal underlægges den eskatologiske logik. Kelsey fastholder således, at der er en spænding mellem skabelsens godhed som rammen for menneskets velbefindende og Guds beslutning om alligevel at fuldende den skabte verden ved at lade sig inkarnere og genopstå i Jesus Kristus. Denne spænding findes, selvom både skabelse og fuldendelse er lige oprindelige i Guds evighed (2009: 610).

Hvor skabelse og fuldendelse ifølge Kelsey er lige oprindelige, er forsoningen derimod en reaktion; en reaktion på menneskets synd (2009: 607). Gud reagerer på menneskets synd ved at give inkarnationen endnu en funktion. Udover at inkarnationen fungerer som begyndelsen på Helligåndens fuldendelse af verden, bliver inkarnationen også den måde, som Sønnen forsoner mennesket med Gud på. Forsoningen sker ved, at Jesus fastholder fællesskabet med mennesket gennem hele sit liv, sin død og sin opstandelse trods menneskets afvisning af dette fællesskab (2009: 608).[3]

Ud fra denne udlægning af de måder, Gud forholder sig til mennesker på, drager Kelsey en række konklusioner for den teologiske antropologi, herunder dels for menneskets identitet, dels for menneskets orientering i verden. Ifølge Kelsey formes et menneskes identitet i en forhandling med dets kontekst. Gud har skabt hvert enkelt menneske ind i en umiddelbar kontekst, som præger dette menneskes personlige identitet. Fra et ikke-religiøst synspunkt udgør denne kontekst og denne identitet hele menneskets verden. Men i teologisk belysning udgør de måder, Gud forholder sig til mennesket på, endnu en kontekst, oven i købet menneskets ultimative kontekst (2009: 5). Ud fra denne kontekst har mennesket ifølge Kelsey sin mest grundlæggende identitet. Mest grundlæggende er et menneske altså, hvem det er, fordi Gud har skabt det, fuldender det, og forsoner det med sig.

Denne trinitariske struktur for, hvordan Gud forholder sig til mennesket, benytter Kelsey også til at udfolde, hvordan mennesket bør orientere sig i sin kontekst. Kelsey formulerer det sådan, at mennesket bør svare passende på de måder, Gud forholder sig til mennesket på. Som svar på, at Gud skaber mennesket, bør det orientere sig med trofasthed; som svar på, at Gud fuldender mennesket, bør det orientere sig håbefuldt; og som svar på, at Gud har forsonet sig med mennesket, bør det orientere sig kærligt. Tro, håb og kærlighed – forstået praksisorienteret snarere end subjektivistisk – svarer altså, ifølge Kelsey, på henholdsvis Guds skabelse, fuldendelse og forsoning.

## Katastrofen og skabelsen

I første omgang stiller verdens katastrofer spørgsmålstegn ved skabelsens godhed. Ifølge Kelsey har Gud skabt verden med henblik på, at mennesket skal trives i vores skabte kontekst (2009: 165). Men alligevel er mennesket skabt med en *iboende* sårbarhed, som gør livet skrøbeligt, særligt når ens samfund rammes af de kraftfulde begivenheder, som skabelsen altså også indeholder (2009: 202). Måske særligt i eftertanken over katastroferne melder spørgsmålet sig, hvordan mennesket kan forene den katastrofale lidelse og den for tidlige død med troen på skabelsens godhed.

Traditionelt har teologien forklaret menneskets sårbarhed med, at verden skulle være "faldet" gennem Adams og Evas synd. Kelsey afviser denne forklaring med henvisning til, at den bibelske visdomslitteratur, som Kelsey bygger sin skabelsesteologi på, ikke indeholder nogen tanke om en paradistilstand, fra hvilken mennesket kunne være faldet (2009: 203).

Derimod hævder Kelsey, at i hvert fald dele af, hvad mennesket kan opfatte som naturlig ondskab, simpelthen hører til Guds gode, men endelige, skabelse af mennesker. Det gælder fx fødekæden, selvom der også er meget smerte forbundet med dens dynamikker (2009: 209). I en artikel, der handler eksplicit om katastrofer, gør Niels Henrik Gregersen et tilsvarende perspektiv gældende:

> In a post-Darwinian perspective, disasters belong to the package-deal of woes and joys in being a biologically limited creature. For example, we would not have an atmosphere around our globe without life-damaging volcanoes, nor would we have beautiful Iceland (and beautiful Icelanders) without preceding volcanic activities (Gregersen 2015, 45).

Selvom Kelsey og Gregersen fastholder en vigtig realisme i den kristne dogmatik, kan dette almene argument ikke stå alene. Guds tilsagn om at engagere sig i menneskers jordiske trivsel er ikke bare rettet mod menneske*hedens* overlevelse og fremskridt, sådan som statistikeren David J. Bartholomew hævder (2008); det er også rettet mod det enkelte menneskes velbefindende (Adams 2006, 45). Kelsey indrømmer da også, at enkelte mennesker kan

komme ud for så grusom lidelse, at det kan være svært at se, hvordan det kan forenes med skabelsens godhed.

Kelsey holder sig fra at forene godheden og lidelsen ved at Gud skulle have en skjult vilje til lidelsen – og endnu længere væk fra ideen om, at mennesker skulle kunne fortolke Guds skjulte vilje som prøvelse eller straf. Snarere fastholder Kelsey, at grusom lidelse understreger "the mysteriousness of evil" (2009: 209). I lyset af menneskets katastrofale lidelseserfaringer er verden simpelthen ontologisk tvetydig (2009: 202). Eksistentielt lader Kelsey mennesket stå sådan lidt stoisk i denne tvetydighed uden at udfolde de eksistentielle implikationer af håbet om, at Gud ophæver tvetydigheden i den eskatologiske fuldendelse. For mig er det imidlertid afgørende, at skabelsens iboende sårbarhed i lyset af katastrofen også må blive legitim anledning til anklage mod Faderen og bøn til Helligånd om en ny skabelse. Jeg vender tilbage til dette spørgsmål i slutningen af afsnittet om forsoning.

## Katastrofen og fuldendelsen

Katastrofen kunne også høre hjemme i læren om de sidste ting, altså eskatologien. Nogle teologer læser katastrofer som opfyldelsen af apokalyptiske profetier, der forudsiger, at Jesu genkomst er ganske nær.[4] Vores egen salmedigter, H.A. Brorson, forstod jordskælvet i Lissabon i 1755 som en dom, der skulle forskrække danskerne til omvendelse: de skulle lære at bede over Jesu sår for at undgå større pinsler, end hvad jordskælvsofrene måtte lide.

> Jo! sandelig den Dom maae nok, som de har prøvet,
> Der var i Lissabon, os kaste ned i Støvet,
> At vente større, end som disse, Syndsens Straf,
> Ja! eller bede den i JEsu Vunder af (Brorson 1755).

Det er ikke disse eskapistiske spor, jeg har tænkt mig at følge her. Menneskets omvendelse er ikke væk fra verden og til Gud, men til Gud og *derfor* til verden. I stedet fremhæver jeg Kelseys eskatologiske teologi, som lægger vægt på, at det er hele skabelsen – det enkelte menneske *og* dets kontekst – som Helligånden er i færd med at drage til sig i eskatologisk fuldendelse.

Håbet om, at Helligånden er i færd med at fuldende verden, begrunder Kelsey i Helligåndens magtfulde handling påskemorgen, da Helligånden vakte Jesus til live igen – ikke som en dødeopvækkelse, men til et evigt liv i en ny skabelse. Det, Helligånden skaber på ny, er hver enkelt skabning med hele sin kontekst. Ifølge Kelsey er menneskets kontekst nemlig ikke kun god, som den er i lyset af Faderens skabelse. Dels er menneskets kontekst ontologisk tvetydig, som vi så i skabelsesafsnittet før, dels er menneskets kontekst præget af den ondskab, der kommer fra menneskets synd.

Ifølge Kelsey består synd[5] i, at mennesket ikke lykkes med at orientere sig mod Gud i tro, håb og kærlighed. Når mennesket synder, skaber mennesket kontekster, som andre mennesker kan erfare som onde. Konteksternes ondskab findes fx i de menneskelige institutioner. Ifølge teologen Walter Wink ønsker Gud, at menneskelige institutioner (myndighederne fra Rom 13,1) understøtter menneskers trivsel; men mennesket perverterer sine institutioner, så de ødelægger liv i stedet for at understøtte det, endda i langt højere grad end noget enkeltmenneske for sig selv ville være i stand til (Wink 2011). Fordi menneskets kontekst i skabelsesperspektiv er god, men pga. synden er ond, er konteksten tvetydig. Det er denne tvetydige kontekst, Helligånden fuldender eskatologisk.

At Helligånden fuldender den skabte verden, kalder som nævnt på et svar fra menneskets side, nemlig håb. Ifølge Kelsey er håbet en taknemmelig glæde over den eskatologiske fuldendelse, der *allerede* er sket i Jesus liv og opstandelse og i de senere sociale forandringer, der kan læses som lignelser på Himmeriget (2009: 518-21). Men håbet forholder sig også til fuldendelsens *endnu-ikke*: til den endnu udestående fuldendelse, som Helligånden er i færd med at virke. I forhold til dette aspekt består det menneskelige håb i, at mennesket deltager i de sociale forandringer, gennem hvilke Helligånden befrier mennesker. Helligånden befrier ikke i første omgang mennesker til selve Gudsriget, men til tilstande der kan fungere som lignelser på Gudsriget (2009: 512-17).

Menneskets forpligtelse på at svare håbefuldt på Helligåndens eskatologiske fuldendelse af verden er også relevant for katastrofespørgsmålet. Kirken[6] må udvikle sin kritiske sans for, i hvilken udstrækning de eksisterende praksisser i kirkens umiddelbare kontekst er med til at skabe katastrofer snarere end at hindre dem. Kirken kan her lægge katastrofeforskningens distinktion

mellem kraftfulde begivenheder og sårbare samfund til grund for en sådan analyse af samfundets forhold til katastrofer.

For det første er nogle typer kraftfulde begivenheder i vækst, og verdens rigeste lande bidrager til deres hyppighed og styrke. Selvom danskerne nok oplever, at det danske samfund gør meget for klima og miljø, har danskerne et tårnhøjt forbrug, som det koster drivhusgasser at producere. Derved medvirker danskerne i høj grad til, at verdenshavene stiger og bliver varmere. Øget vandstand og vandtemperatur medfører øget risiko for oversvømmelser og både øget hyppighed og større intensitet i dødbringende orkaner (Ruether 2006, 180).

For det andet er nogle samfund og samfundsgrupper væsentligt dårligere rustet til at modstå kraftfulde begivenheders anslag. Her er særligt fattigdom og institutionel svaghed afgørende. I bogen *Where is God?* undersøgte den katolske befrielsesteolog Jon Sobrino jordskælvet i El Salvador i 2001. Med reference til historien om Lazarus, der spiser krummerne fra den riges bord (Luk 16, 19-31), understreger Sobrino, at det primært er verdens uretfærdige fordeling af ressourcer, der er grunden til, at katastrofer bliver til.

> Tragedies like an earthquake have natural causes, of course, but their unequal impact is not due only to nature; it stems from the things people do with each other, to each other, against each other. The tragedy is largely the work of our own hands. We shape the planet with massive, cruel, and lasting injustice (Sobrino 2004, 3).

Eftersom verden både har ressourcer, materialer og teknologi nok til at mindske katastrofeudsatte samfunds sårbarhed, afslører hver eneste katastrofe, at de, der besidder ressourcerne, er uvillige til at prioritere katastrofeforebyggelse i fattige lande over eget overflødigt forbrug (Sobrino 2004, 18).

Ikke kun fattigdom, men også dybereliggende racisme kan være udslagsgivende i en katastrofesituation. Orkanen Katrina, der ramte Amerikas østkyst i 2005, er særligt berygtet for sin racebetonede slagside. Dels boede sorte amerikanere i ghetto-områder, der lå så lavt, at de var særligt udsatte for oversvømmelser. Dels havde medierne en tendens til at portrættere hvide som overlevere og sorte som røvere:

> If whites were photographed wading into a flooded store and carrying off goods left on the shelves, the caption described them as simply "finding" needed goods, while a Black man similarly photographed carrying off such goods from a flooded store was described as "looting" [plyndre] (Ruether 2006, 178–79).

I en baptistmenighed få dage efter Katrinas ødelæggelser holdt teologen Maurice Wallace en prædiken, der gik i rette med den amerikanske kirkelighed netop på spørgsmålet om katastrofens racemæssige slagside (Wallace 2006). Wallace kritiserede, at de amerikanske kristne bruger al deres organisatoriske gennemslagskraft på store events, hvor kristne samles for at lovprise Jesus. I stedet skulle de bruge samme gennemslagskraft til at protestere mod sortes vilkår i en katastrofesituation som Katrina. Her knytter Wallace an til prædikens evangelietekst (Luk 19,37-44), hvor disciplene fejrer Jesu indtog, mens Jesus græder over byen Jerusalem. Ifølge Wallace skal Jesu sorg ikke forstås som resignation over Jerusalems hårdhed, men som grundlaget for modstand og protest. Wallace henviser her til den arv, som Martin Luther King og borgerrettighedsbevægelsen har efterladt sig i sort amerikansk kristendom: at protest kan gøre en forskel for bedre vilkår.

Som Sobrino understreger, kan kampen for mere retfærdige vilkår imidlertid kun virke, hvis de, der har ressourcerne, kan se videre end til den akutte nødhjælp. Protesten mod uretfærdige levevilkår fungerer kun, hvis både givere og modtagere har vilje til at være i solidarisk fællesskab med hinanden. Det eskatologiske fællesskab består ikke af gode mennesker, der giver til passive ofre uden for fællesskabet; det indeholder både dem, der giver, og dem, der modtager. Hvis giveren forstår det, vil giveren opdage, at han eller hun også modtager, nemlig ofrenes "will to live, their dignity, creativity, and hope, and often their forgiveness – with the joy that comes from belonging to one human family" (Sobrino 2004, 19). Dette ekklesiologiske perspektiv er afgørende, hvis kampen for bedre vilkår ikke skal ende i moralisme. Netop dette gensidige fællesskab, et fællesskab af syndere, er hvad Sønnens forsoning af mennesker taler ind i.

## Katastrofen og forsoningen

Hermed vender jeg tilbage til den overordnede ramme i Kelseys teologi. Den tredje måde, Gud forholder sig til verden på, er en reaktion. Ifølge Kelsey er synd ikke et nødvendigt resultat af skabelsen. Gud reagerer på den ikke-nødvendige synd ved gennem inkarnationen at blive en iblandt os.

Ifølge Kelsey er menneskelig synd kendetegnet ved at indfange mennesket i onde cirkler, både personligt og socialt. Når mennesker lever med sig selv som formål, forholdet det sig til andre mennesker som objekter for udnyttelse og undertrykkelse. Den udnyttede og undertrykte vil derefter reagere med tilsvarende modmagt, og så er den onde cirkel i gang.

Det er den slags relationer, Jesus går ind i, men på en anderledes måde end andre mennesker.

> His interactions are enlivening for others, not violating; generous, not excluding; liberating, not oppressing; respectful of others' personal identities, not diminishing (2009: 645).

Ved at leve på den måde afslører Jesus menneskets liv som synd. Ved sin livsform bryder Jesus også ind i de onde cirkler og drager mennesket ind i de unikke relationer, han har med Faderen og Helligånden.

Ligesom ved skabelsen og fuldendelsen bør mennesket svare passende på Guds forsoningshandling. Hos Kelsey sker dette svar i kærligheden, som han udlægger gennem det dobbelte kærlighedsbud. Kærlighed til Gud er bøn og lovsang i gudstjenesten, mens kærlighed til næsten består i at fastholde et fællesskab med næsten trods dennes – og egen – synd. Næstekærlighed er ikke kærlighed *til* næsten, hvor den kærlige skal gøre noget godt for den svage (Luk 10,25-37). Næstekærlighed er derimod kærlighed *som* næste (*love as neighbor*), dvs. kærlighed i fællesskab med den anden.

Når dette fællesskab lægges til grund, bliver kampen for bedre vilkår afmoraliseret. Kampen handler ikke om, at nogen skal give noget til andre. Den handler heller ikke om, at nogen er onde og andre gode. Kampen tager derimod udgangspunkt i, at alle mennesker er fælles i synden (2009: 799-800). Inden for dette fællesskab kan synderne så irettesætte, udfordre og bekæmpe hinanden for at opnå bedre vilkår for menneskers velbefindende.

Her til sidst vender jeg som lovet tilbage til klagen, anklagen og bønnen over menneskets iboende sårbarhed, der hverken kan reduceres til menneskets synd eller til verdens endelighed. Hvordan kan Gud forsone mennesket til sig, når vores anklage er legitim? Kelsey tager ikke denne anfægtelse så alvorligt. Men han understreger, at inkarnationen er udtryk for, at Gud selv begiver sig ind på de vilkår af tvetydighed, som Gud har skabt verden under.

> It is essential to [Jesus'] identity that he lives in solidarity with humankind in the ambiguities of its finite creatureliness and sin (2009: 639).

Denne ide bygger jeg videre på. Når det katastroferamte menneske i skabelsesperspektivet klager til Gud over skabelsens vilkårlige hårdhed, betyder inkarnationen nemlig, at mennesket beder til den Gud, der ikke holdt sig tilbage fra selv at begive sig ind på skabelsens præmisser. Da Sønnen inkarnerede sig, gjorde Gud sig sårbar over for naturens og menneskenes luner (Thomas 2007, 167). Guds Søn fandt sit konkrete endeligt på et kors under en romersk besættelsesmagt i en alliance mellem religion, lov, politik, offentlige mening og falske individuelle forhåbninger (Welker 2012, 181). Selvom et menneske gennemlever andre konkrete lidelsesforløb, fx som ofre for katastrofer, kan det nu anklage Faderen *sammen med* den Søn, som følte sig forladt på korset. Og det lidende menneske kan bede til Helligånden om en ny skabelse af verden *sammen med* den Søn, der helst ville undgå at drikke kalken. Ved at begive sig ind på menneskets skabte vilkår har Gud således tilvejebragt et fællesskab mellem Gud og mennesker, der også bærer igennem livets lidelseserfaringer helt ind i den nye skabelse.

## Konklusion

I denne artikel har jeg diskuteret katastrofen som teologisk problem inden for rammerne af David Kelsey's *Eccentric Existence* og den teologiske litteratur, der eksplicit reflekterer over katastrofen. At katastrofeforskningen fokuserer på den situationelle sårbarhed, har jeg afbalanceret med den skabelsesteologiske erindring om den iboende sårbarhed. Men samtidig giver

overvejelserne om den situationelle sårbarhed i katastrofeforskningen nye perspektiver til eskatologien, som vi så den hos Sobrino og i prædikenen af Wallace. Den teologiske ramme fra *Eccentric Existence* og den fællesmenneskelige sårbarhed fremhæver, at kampen mod katastrofer ikke er fattige mod rige, men skal kæmpes ud fra en fællesmenneskelig basis.

## Litteratur

Adams, Marilyn McCord. 2006. *Christ and Horrors: The Coherence of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartholomew, David J. 2008. *God, Chance and Purpose: Can God Have It Both Ways?*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyer, Paul. 2000. "The Growth of Fundamentalist Apocalyptic in the United States." In *The Encyclopedia of Apocalypticism, Vol III: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, edited by Stephen J. Stein, 140–78. Continuum.

Brorson, H.A. 1755. "Lissabons Ynkelige Undergang ved Jordskiælv." http://www.kalliope.org/da/digt.pl?longdid=brorsonandrea0.

Chester, David K. 1998. "The Theodicy of Natural Disasters." *Scottish Journal of Theology* 51 (4): 485–506.

—, 2005. "Theology and Disaster Studies: The Need for Dialogue." *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 146 (4): 319–28.

Gregersen, Niels Henrik. 2015. "Theology and Disaster Studies: From 'Acts of God' to Divine Presence." In *Disaster Research: Multidisciplinary and International Perspectives*, edited by Morten T. Vendelø, Oliver Rubin, and Rasmus Dahlberg, 34-48. London-New York: Routledge.

Kelsey, David H. 2009. *Eccentric Existence: A Theological Anthropology*. Louisville, KY.: Westminster John Knox Press.

Mackenzie, Catriona, Wendy Rogers, and Susan Dodds. 2013. "Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?" In *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, edited by Catriona

Mackenzie, Wendy Rogers, and Susan Dodds, 1-26. New York: Oxford University Press.

Ruether, Rosemary Radford. 2006. "After Katrina: Poverty, Race and Environmental Degradation." *Dialog* 45 (2): 176–83.

Sobrino, Jon. 2004. *Where is God? Earthquake, Terrorism, Barbarity, and Hope*. Maryknoll, NY.: Orbis Books.

Thomas, Günter. 2007. "Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation." In *Gegenwart des lebendigen Christus*, edited by Günter Thomas and Andreas Schüle, 151–79. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Tierney, Kathleen J. 1999. "Toward a Critical Sociology of Risk." *Sociological Forum* 14 (2): 215–42.

Wallace, Maurice. 2006. "'Our Tsunami': Race, Religion, and Mourning in Louisiana, Mississippi, and Alabama." *Transforming Anthropology* 14 (1): 24–26.

Welker, Michael. 2012. *Gottes Offenbarung: Christologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Wink, Walter. 2011. "Redeeming the Entire Universe." In *Compassionate Eschatology: The Future as Friend*, edited by Ted Grimsrud and Michael Hardin, 171–76. Wipf and Stock Publishers.

## Noter

1 For distinktionen mellem *inherent* og *situational vulnerability*, se Mackenzie, Rogers, and Dodds 2013, 8.

2 Kelsey 2009. I det følgende udelader jeg ordet "Kelsey" fra henvisningerne til denne bog.

3 Kelsey tager udgangspunkt i de bibelske narrativer, der, ifølge ham, alle handler om en af de tre måder Gud handler med mennesket på. Ifølge Kelsey findes primært forståelsen af skabelsens godhed i visdomslitteraturen, eftersom eksegesen regner skabelsesberetningerne i 1 Mos 1-3 for at være en slags forhistorie til exodusfortællingen, der primært beskriver fuldendelsen. Paradigmatisk for fuldendelsesfortællingen er dog Jesu opstandelse, mens

særligt Jesu liv på vej mod korset beskriver Guds forsoning af mennesket trods dets afvisning.

4 For en informativ og kritisk diskussion af nyere amerikansk apokalyptik, se Boyer 2000.

5 Kelsey skelner mellem synd i flertal og ental. Synd i flertal skyldes, at mennesket orienterer sig forkert, dvs ikke ud fra tro, håb og kærlighed. Synd i ental kommer derimod af, at mennesket i sin personlige identitet lever på tværs af sin grundlæggende identitet, der defineres ved de måder Gud forholder sig til mennesker på.

6 I sin ekklesiologi er Kelsey meget Barthiansk og amerikansk – han tænker ud fra konkrete kirkesamfund. Her forstår jeg imidlertid kirken bredere end bare institutionerne som enhver forsamling af mennesker, der ønsker at svare passende på de måder, Gud forholder sig til mennesker på.

Mikkel Christoffersen, cand.theol. Afdeling for Systematisk Teologi, Københavns Universitet, Ph.d.-stipendiat i Københavns Universitets Eliteprogram for Interdisciplinær Forskning, "Changing Disasters".
E-mail: mch@teol.ku.dk

# Redaktion

Helle Rørbæk Hørby
E-mail: hrh@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

Laura Lundager Jensen
E-mail: luje@phmetropol.dk

Jacob Bech Joensen
E-mail: jbj@km.dk

Hans Vium Mikkelsen
E-mail: hvm@km.dk

Karina Juhl Kande
E-mail: kjk@teol.ku.dk

Jesper Stange
E-mail: jst@km.dk

Eskil Simmelsgaard Dickmeiss
E-mail: esdi@km.dk

Peter Birch
E-mail: pbp@km.dk

Henrik Brandt-Pedersen, ANIS
E-mail: henrik@anis.dk

*Kritisk forum for praktisk teologi, 141*

35. årgang (2015) udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS. Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter.

Ansvarshavende redaktører for nr. 141: Katastrofens teologi
Christine Tind Johannessen-Henry og Niels Henrik Gregersen

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/RPC 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 35. årg. (2015) er kr. 369,- (studerende kr. 298,-). Enkeltnumre sælges for kr. 159,-. En årgang er fire numre.

Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved henvendelse til forlaget.

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